

Н. И. Толстой  
С. М. Толстая

Российская академия наук  
Институт славяноведения  
Отдел этнолингвистики и фольклора

# Славянская ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Вопросы теории

Москва 2013

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ**

**Н. И. и С. М. Толстые**

**Славянская этнолингвистика:  
вопросы теории**

**Ко Второму Всероссийскому  
совещанию славистов**

**Москва, 5–6 ноября 2013 г.**

**Москва 2013**

УДК 81'373  
ББК 81  
Т 52

Издание подготовлено в рамках проекта Российского фонда  
фундаментальных исследований № 12-06-00048а  
«Мир и человек в этнолингвистическом словаре “Славянские древности”  
(к 90-летию со дня рождения академика Н. И. Толстого)»

**Толстые Н. И. и С. М.**

**Славянская этнолингвистика: вопросы теории.** — М.: Институт славяноведения РАН, 2013. — 240 с. (Материалы ко Второму Всероссийскому совещанию славистов 5–6 ноября 2013 г.)

**ISBN 978-5-7576-0290-5**

Книга включает работы Н. И. и С. М. Толстых, посвященные теоретическим вопросам славянской этнолингвистики, ее основным понятиям и методам, ее соотношению с другими гуманитарными дисциплинами — языкознанием, фольклористикой, этнографией и др. Она адресована лингвистам, фольклористам, этнографам и всем интересующимся традиционной духовной культурой славян и ее отражением в языке. Книга может быть полезна также университетским преподавателям, читающим курсы «Введение в славянскую филологию», «Славянский фольклор», «Славянская этнолингвистика» и др.

© Толстой Н.И., Толстая С.М., Текст, 2013

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Язык и культура (Н. И. Толстой) .....	7
Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин (Н. И. Толстой) .....	19
Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры (Н. И. Толстой) .....	32
Язычество древних славян (Н. И. Толстой) .....	51
Постулаты московской этнолингвистики (С. М. Толстая) .....	67
О словаре «Славянские древности» (Н. И. и С. М. Толстые) .....	83
Географическое пространство культуры (С. М. Толстая) .....	98
Коды культуры и культурные концепты (С. М. Толстая) .....	109
Предметные оппозиции, их семантическая структура и символические функции (С. М. Толстая) .....	114
Категория признака в символическом языке культуры (С. М. Толстая) .....	123
Символический язык действий (С. М. Толстая) .....	135
Вторичная функция обрядового символа (Н. И. и С. М. Толстые) .....	148
Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры (С. М. Толстая) .....	166
Народная этимология и этимологическая магия (Н. И. и С. М. Толстые) .....	182
К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора (С. М. Толстая) .....	197
Вербальные ритуалы в народной культуре (С. М. Толстая) .....	210
Фольклор и этнолингвистика (С. М. Толстая) .....	216
Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности (С. М. Толстая) .....	224
Библиографическая справка .....	237



Книга включает работы, посвященные теоретическим вопросам славянской этнолингвистики, ее основным понятиям и методам, ее соотношению с другими гуманитарными дисциплинами — языкознанием, фольклористикой, этнографией и др. Публикуемые тексты написаны создателем московской этнолингвистической школы академиком Н. И. Толстым (1923–1996) и С. М. Толстой в разное время (начиная с 70-х гг. прошлого века и кончая нашими днями). Они основываются на исследовательском и полевом опыте авторов и их коллег по изучению архаических форм традиционной духовной культуры славян, сравнительному изучению разных славянских языков и культурных традиций и прежде всего по составлению общеславянского этнолингвистического словаря «Славянские древности» (М., 1995–2012. Т. 1–5), работа над которым продолжалась более тридцати лет. Полное представление о научных трудах членов московской школы этнолингвистики можно составить по книге: «Славянская этнолингвистика. Библиография». М., 2013. Изд. 4-е, испр. и доп.



## Язык и культура

Прежде чем приступить к рассуждениям о теме «Язык и культура», мне хотелось бы напомнить, что еще в начале XIX в. эта тема успешно разрабатывалась братьями Гримм, создателями всемирно известной мифологической школы, нашедшей свое продолжение в России в 60–70-х годах XIX в. в трудах Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева и отчасти А. А. Потебни<sup>1</sup>. Столетие спустя австрийская школа, известная под именем «Wörter und Sachen», направила проблему «Язык и культура» по пути конкретного изучения составных элементов — «кирпичей» языка и культуры, продемонстрировав важность культурологического подхода во многих областях языкознания, в лексикологии и этимологии прежде всего.

Язык как зеркало народной культуры, народной психологии и философии, во многих случаях как единственный источник истории народа и его духа давно воспринимался таковым и использовался культурологами, мифологами в их разысканиях. На понимании неразрывности и единства языка и культуры в широком смысле этого слова основывалась в 30–40-х годах XX века известная школа Сэпира–Уорфа. Но активное и конструктивное свойство языка и его способность воздействовать на формирование народной культуры, психологии и творчества обнаруживали и вскрывали еще в XVIII в. и в начале XIX в. И. Г. Гердер и В. Гумбольдт. Их идеи нашли свой живой отклик во многих славянских странах, в том числе и в России.

Было бы ошибочно говорить, что роль немецкой философии и философии языка в развитии славянской филологии и языкознания в первую очередь не исследовалась в давнем и совсем недавнем прошлом. Достаточно хотя бы вспомнить ряд работ, выполненных многими авторами от А. А. Потебни до Г. Г. Шпета [Шпет 1927]<sup>2</sup>.

Понимая, что достаточно богатая и значительная история вопроса может занять немало места<sup>3</sup>, перехожу к основному содержанию темы «язык и культура». Отношения между культурой и языком могут рассматриваться как отношения целого и его части. Язык может быть воспринят как компонент культуры или орудие культуры (что не одно и то же), в особенности когда речь идет о литературном языке или языке фольклора. Однако язык в то же время и автономен по отношению к культуре в целом, и его можно рассматривать отдельно от культуры (что и делается постоянно) или в сравнении с культурой как с равнозначным и равноправным феноменом.

<sup>1</sup> О роли школы братьев Гримм в развитии славянской филологии см. [Кокьяр 1960].

<sup>2</sup> Интерес к творчеству этого ученого возродился в нашей стране в связи с интересом ко всей русской философии конца XIX в. — начала и середины XX в., см. также [Шпет 1989].

<sup>3</sup> См. краткий, но насыщенный фактами обзор этнолингвистических направлений в статье Анны Кравчик «Язык как источник знания о человеке» [Krawczyk 1989].

Такое раздельное и в то же время сравнительное рассмотрение двух объектов позволяет применить в отношении культуры ряд терминов и понятий, выработанных и устоявшихся в языкознании. При этом подобная экспансия «лингвистического» подхода к явлениям культуры отнюдь не является неким «переводом» культуроведческой терминологии на терминологию лингвистическую, а скорее иным, структурально более четким подходом к культуре как некоему систематическому целому. Сравнение культуры и языка вообще и в особенности конкретной национальной культуры и конкретного языка обнаруживает некий изоморфизм их структур в функциональном и внутриерархическом (системно-стратиграфическом) плане. Так, подобно тому, как мы различаем литературный язык и диалекты и выделяем при этом еще просторечие, а в некоторых случаях и арго как неполную, сильно редуцированную (до фрагмента словарного состава) языковую подсистему, в каждой славянской национальной культуре можно выявить подобных четыре вида: культуру образованного слоя, «книжную», или элитарную, культуру народную, крестьянскую, культуру промежуточную, соответствующую просторечию, которую обычно называют «культурой для народа» или «третьей культурой»<sup>4</sup>, и для полноты картины и более четкого параллелизма еще традиционно-профессиональную субкультуру (пастушескую, пчеловодческую, гончарную и др. на селе, торгово-ремесленную — в городе), фрагментарную и несамостоятельную, как и арго. Если несколько изменить порядок перечисленных языковых и культурных стратов или слоев, получится два параллельных ряда:

литературный язык	—	элитарная культура
просторечие	—	«третья культура»
наречия, говоры	—	народная культура
арго	—	традиционно-профессиональная культура.

Для обоих рядов может быть применен один и тот же набор различительных признаков: 1) нормированность — ненормированность, 2) над-

<sup>4</sup> В славянских странах наибольшее внимание так называемой третьей культуре уделялось в Польше и в Хорватии, притом ею занимались преимущественно филологи и искусствоведы. В семитомной «Истории хорватской литературы» первый том делится на две части: *usmena književnost* (фольклор) и *ručka književnost* (народная литература, литература для народа), а остальные тома посвящены литературе от средневековья до современности, см. [Povijest 1978], а также [Bošković-Stulli 1973]. По-русски этому бы соответствовала триада: устная словесность (народное творчество, фольклор) — народная словесность (литература для народа) — художественная словесность (литература). В нашей стране интерес к третьей культуре еще слабо выражен. Исключением можно считать достаточное внимание к изучению русского лубка, см. сборник «Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв.»; среди немногочисленных русских работ по третьей культуре можно отметить сборник «Примитив и его место в художественной культуре нового и новейшего времени» и книгу В. В. Мочаловой «Мир наизнанку» [Народная гравюра 1976; Примитив 1983; Мочалова 1985].

диалектность (надтерриториальность) — диалектность (территориальная расчлененность), 3) открытость — закрытость (сферы, системы), 4) стабильность — нестабильность. Каждый отдельный языковой или культурный страт характеризуется определенным сочетанием этих признаков (например, для литературного языка это нормированность, наддиалектность, открытость, стабильность), а каждый столбец — убыванием, ослаблением признаков и превращением их в свою противоположность (например, от нормированности литературного языка до ненормированности аргоса или от наддиалектности элитарной культуры до диалектности традиционно-профессиональной культуры). По отношению к литературному языку в славистике используется более разветвленная и подробная система признаков [Толстой 1988, с. 6–27; Брозович 1967], часть которых может быть применена к системе культуры. Например, синхронный признак соотношения литературного языка и диалектной базы (близость — отдаленность) в пересчете на культурологию дает признак соотношения элитарной культуры с народной культурой; общими для языкознания и культурологии можно считать и диахронические признаки «перерыва — непрерывности» в развитии литературного языка / элитарной культуры, сохранения или разрыва с традицией литературного языка / элитарной культуры<sup>5</sup>.

В области культуры четыре пары предложенных признаков выявляют следующее положение. Признак нормированности на «лестнице» стратов дает кривую по ниспадающей линии, демонстрируя переход от нормы в высшем страте к отсутствию нормы или к множеству «локальных норм» в низших стратах. Такой же результат наблюдается с признаком наддиалектности и признаком открытости. Что же касается признака стабильности, то он указывает на обратную ситуацию: стабильность более присуща «нижним» слоям культуры — культуре народной и традиционно-профессиональной, — чем элитарной, переживающей постоянное развитие. «Третья культура» во всех случаях выступает как промежуточная<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Для славянских литературных языков мною предложены четыре группы признаков, отражающих: А. Соотношение литературного языка с другими стратами; Б. Особенности исторического развития литературного языка; В. Особенности языковой ситуации; Г. Соотношение литературного языка с литературой, фольклором, культурой и этносом [Толстой 1988, с. 16, 17].

<sup>6</sup> Если те же признаки применить к языковой «лестнице», то выявится в общем та же картина перехода от нормы к ненормированности, от надтерриториальности к территориальной расчлененности, от открытости системы к ее закрытости, но в последнем показателе стабильности — нестабильности стабильность будет более присуща литературному языку, чем диалектам и аргосам. Однако положение это не универсально даже в пределах славянского мира. Оно может быть распространено на русский, польский и чешский литературный язык, но не на сербский язык XVIII в. и первой половины XIX в. и некоторые другие славянские литературные языки определенного исторического периода.

Естественно, что рассматриваемая схема несколько упрощена, что она исторически изменчива (модель ориентируется на ситуацию XIX в. — первой половины XX в.<sup>7</sup>), что «третья культура» обнаруживается рельефно не во всех славянских зонах, что культурные слои, или страты, не равновелики, равноценны и «равновесомы» (*valeur*), что понятие нормы для культуры осложнено по сравнению с понятием литературно-языковой нормы целым рядом специфических и дополнительных моментов, обстоятельств, условий и факторов. Среди них не последнее место занимает и фактор моды в широком смысле этого слова<sup>8</sup>.

Структура культуры обнаруживает сходство со структурой языка еще и в том, что в обоих объектах можно обнаружить явления стиля, жанра, факты синонимии, омонимии, полисемии. А в сфере функционирования и внешних отношений — факты одновременной причастности носителей культуры к двум (а иногда и более) культурам (ср. двуязычие и многоязычие). Наконец, в истории культуры обнаруживаются процессы взаимодействия, наложения культур на культуры, т. е. явления культурных субстрата, адстрата или суперстрата и т. д. (ср. аналогичные понятия в лингвистике). Предложенная выше культурологическая «лестница» может быть снабжена большим числом ступенек. Так, при подъеме «снизу вверх» выявляется следующая последовательность: идиолект<sup>9</sup>, микродиалект (культура одного села, небольшого социума), диалект (соответствующий говору), макродиалект (соответствующий наречию), народная культура в целом (соответствующая диалектному континууму всего языка), «книжная» или элитарная культура (соответствующая литературному языку), культурная семья, группа (соответствующая языковой семье), культурный союз (соответствующий языковому союзу).

Противопоставление элитарной («книжной») и народной культуры ощущается и обнаруживается во многих случаях довольно явственно, и гра-

---

<sup>7</sup> Современную ситуацию можно сравнить, например, со старопольской, описанной в книгах [Otwinowska 1974; Martel 1938].

<sup>8</sup> См. малоизвестную статью Е. В. Аничкова, посвященную соотношению категорий красоты, уродства (некрасивости) и моды: [Аничков 1930].

<sup>9</sup> Понятие идиолекта играло существенную роль в теоретических построениях поздних младограмматиков (в русской науке, например, в концепции А. А. Шахматова), позже в языкознании оно как бы сошло на нет, и его вытеснило понятие другого ряда — «индивидуальный стиль». Между тем оно очень существенно для культурологии, исследующей и народную, и элитарную культуру. В традиционной народной культуре ярко выраженными носителями идиолекта являлись колдуны, ворожеи, сказочники, сказители, в элитарной — писатели, художники, актеры. Понятие это важно для установления еще одного звена соотношений — для выяснения соотношения идиолекта и диалекта или микродиалекта и т. п., то есть для определения места носителя идиолекта в целостной народной или иной культуре. Заметим также, что Э. Сэпиру принадлежит заявление: «Существует столько же культур, сколько индивидуумов в населении» — цитата по работе Р. Бенедикта, см. [Benedict 1939, p. 467].

ница между ними, несмотря на постоянное взаимодействие и экспансию первой и пассивную позицию второй, устанавливается при необходимости достаточно четко, даже при условии существования переходной зоны «третьей культуры». Другое дело и другой вопрос, что в некоторых славянских, а тем более европейских зонах характерные черты крестьянской народной культуры стираются под напором и наплывом городской культуры. Значительно труднее устанавливаются внутренние границы в пределах одного страта, в пределах отдельно взятой народной культуры, т. е. выделяются в ней территориальные культурные диалекты различного ранга. Задача эта не из легких, ибо она требует сбора очень большого полевого материала, притом сбора по единому принципу, единой программе. Она не может быть разрешена в некоем принципиальном, чисто абстрактном порядке. Дело в том, что вся народная культура диалектна, что все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутридиалектных вариантов с неравной степенью различия. Это находит свое яркое выражение в фольклоре, в котором реально бытуют многочисленные варианты текстов<sup>10</sup>. Что же касается инвариантов, то это уже некий конструкт, создаваемый фольклористами. Нередко, правда, в качестве инварианта избирается какой-либо реальный текст, чаще всего на основе его «наибольшей художественности»<sup>11</sup>.

Подобно тому как славянская диалектология в современных условиях не может обойтись без лингвистической географии, этнолингвистика, фольклористика и этнография нуждаются в активном развитии такой автономной дисциплины, как культурологическая география. Славистика пока не может отметить серьезных достижений в этой специальной области знания. Более того, видимо, во многих отношениях время уже непоправимо упущено — индустриализация, коллективизация, война и экспансия городской «полукультуры» неумолимо стирали богатый и красочный культурный ландшафт славянского традиционного быта, нравов, обычаев и мест-

---

<sup>10</sup> Тема вариантов в фольклоре вызвала дискуссию на IX Международном съезде славистов в Киеве, см. [Чистов 1983; Съезд славистов 1987, с. 10–13].

<sup>11</sup> Понятие «художественности», однако, — понятие не научное, а эстетическое, достаточно субъективное и исторически изменчивое. Какому тексту следует отдать предпочтение? Варианту баллады с лаконично, последовательно и четко изложенным сюжетом или варианту с пространно изложенным сюжетом, с дополнительной поэтической орнаментикой и поэтическими отступлениями? Выбор «оптимального» варианта может иметь значение при составлении хрестоматий, может быть полезным для популяризации фольклора в читательской среде, но не для изучения фольклора. Поэтому самым объективным подходом к фольклорному тексту можно считать подход, при котором сначала собираются и классифицируются варианты текста, определяется территория распространения отдельных текстов, а затем по локальному принципу выявляются основные типы (виды) и варианты текста. Решение этой и подобных серьезных задач наилучшим способом достигается путем картографирования элементов и фрагментов славянской духовной культуры.

ного языка. Некоторые зоны, несмотря ни на что, сохраняли свою живую старину в достаточной полноте и разнообразии. К таким зонам относилось Полесье. Но и оно, после катастрофы в Чернобыле, оказалось разбитым сосудом с зияющей дырой в районе нижней Припяти. Все же собранный в Полесье за последние четверть века материал для будущего «Атласа духовной культуры Полесья»<sup>12</sup> позволяет сделать несколько выводов общего порядка. К ним относятся следующие выводы.

1. Народный язык, говоры, народные обряды, представления и вся народная духовная культура вкпе с элементами включенной в нее материальной культуры представляют собой единое целое и с научной точки зрения, и в представлении носителей этой культуры. Из этого положения исходили слависты более века тому назад, но позже в результате дифференциации историко-филологических наук в начале XX в. многие ученые от него отошли.

2. Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок.

3. Выделение такого диалекта осуществляется на основании изоглосс, изопрагм и изодокс (т. е. линий, выделяющих, охватывающих или разграничивающих отдельные явления и элементы языка, материальной и духовной культуры).

4. Диалектные фольклорные тексты, как и элементы народной духовной культуры, и диалектные языковые явления, во многих случаях весьма устойчивы. Варианты текстов или фрагментов текста территориально привязаны, и на этом основании выделяются изодоксы, т. е. границы определенных явлений, зон или микрозон<sup>13</sup>.

5. Изоглоссы, изопрагмы и изодоксы далеко не всегда совпадают друг с другом, но это несовпадение в принципе оказывается не большим, чем несовпадение разных изоглосс — изофонов, изоморфов, изолексов, т. е. показателей разных уровней языка<sup>14</sup>. Особенно ценны те результаты на-

---

<sup>12</sup> Программу этого атласа и некоторые предварительные материалы см. в [ПЭС, с. 21–46].

<sup>13</sup> Совпадение таких изодоксов с другими изодоксами и изоглоссами свидетельствует о стабильности многих вариантов. Если фольклорист не учитывает этого момента, у него создается впечатление «постоянного обновления текста», его перманентного изменения, «живого фольклора», о чем в нашей науке нередко говорилось в 30–40-е годы. Впечатление это нередко ложное, так как оно основывается на записях разных, хотя иногда и близких друг к другу мест. См. картографирование мною вариантов известной баллады «Тополина»: [Толстой 1986].

<sup>14</sup> Известно, что с появлением лингвистической географии во времена Жильерона раздавались голоса, что представление о диалекте как территориально ограниченной единице устарело и что реально можно говорить только об отдельных изоглоссах, идущих в различных направлениях. Выявление пучков изоглосс и установление некоторой иерархии ценности изоглосс реабилитировало научное понятие диалекта.

блюдений (часть из них уже картографирована), которые велись над одним объектом или явлением, но как бы с разных позиций, в различных аспектах — лингвистическом, культурологическом, этнографическом. Так, к примеру, в Полесье, как и во многих других славянских зонах, известно поверье о том, что солнце «играет», т. е. как бы подпрыгивает, переливается разными оттенками в определенные дни. Это явление имеет разные названия: солнце *играет*, *сдвигается*, *купается*, *гуляет*, *радуется*, *веселится*. Названия картографируются, но картографируется и время (день), когда происходит «игра солнца», наконец, могут быть нанесены на карту ритуалы и представления, связанные с «игрой солнца». Ответы на вопросы оказываются тематически (и мифологически) связанными. Солнце «движется» преимущественно в той зоне, где его наблюдают в таком состоянии на Воздвижение, а «купается» на Ивана Купалу, «радуется» на Пасху, «играет» на Благовещенье, на Ивана Купалу, см. [Толстая 1986]<sup>15</sup>. Этот небольшой пример показывает плодотворность многостороннего подхода к предмету и объединяющую роль вербального компонента народного ритуала и народных представлений.

В связи с этим следует обратить внимание на особый пласт словарного состава языка — на культурную терминологию преимущественно диалектного характера.

Культурный термин (например, названия радуги [Толстой 1976], белемнита [Mazurkiewicz 1988], кукушки [Kosyłowic 1980], ласки [Гура 1981, 1984], обрядов, праздников, обрядовых предметов, действующих лиц, ритуальных действий, демонов, духов природы и т. п.) обычно входит в ряд междиалектных синонимов, образующих определенную систему не только лингвистического, но и экстралингвистического — культурного (мифологического, ритуального и т. п.) порядка. При этом обычно интерпретация отдельного элемента культуры, культурной реалии строится почти целиком на анализе способа номинации или мотивации термина (названия). Термин, таким образом, оказывается заглавием определенного текста, его словесным символом. С другой стороны, культурный термин (например, *дед*, *коляда*, *веселка*, *веселиться*) может сам по себе выступать как манифестант междиалектной полисемии (или даже омонимии), а на основе его семантической амплитуды колебания можно моделировать семантическое микрополе. В итоге это микрополе оказывается своего рода текстом, который может быть прочитан и с помощью которого могут быть интерпретированы сами культурные реалии, не говоря уже об относящихся к ним терминах [Толстая 1989]. Поясняя изложенное традиционными лингвистическими представлениями, отметим, что в первом случае анализ, а затем и

---

<sup>15</sup> В славистике такой комплексный охват материала при картографировании первым осуществил К. Мошинский в своей программе для Атласа народной культуры, см. [Moszyński, 1–3].

поле строятся по принципу от значения (понятия) к слову, а во втором — от слова к значению (как и при картографировании лексики во многих атласах). В отличие от традиционного подхода этот подход не останавливается на слове или значении слова, не ограничивается ими, а обращается к целому синонимическому ряду и семантическому полю, т. е. к лексической и семантической парадигме, в которые входит каждый отдельный термин.

До сих пор в наших рассуждениях сознательно не упоминалась семиотика, хотя читателю ясно, что дело касается семиотического языка культуры. Для такого языка диалектная или литературная речь является лишь одной из форм языка, ибо культура многоязычна в семиотическом смысле этого слова и нередко пользуется одновременно в одном тексте несколькими языками. В этом случае, как и выше, под текстом понимается не последовательность написанных или произнесенных слов, а некая последовательность действий, а также обращение к предметам, имеющим символический смысл, и связанная с ними речевая последовательность. Считая, например, обряд таким текстом, выраженным семиотическим языком культуры, мы выделяем в нем три формы, три кода или три стороны языка — вербальную (словесную — слова), реальную (предметную — предметы, вещи) и акциональную (действенную — действия) [Толстой 1982]. В обряде, ритуале и в некоторых других культурных действиях и манифестациях единицы этих трех языков (кодов), а в общем «слова» единого семиотического языка часто выступают как синонимы, и потому они нередко взаимозаменяемы, а часть их может редуцироваться. Есть обряды, в которых вербальная сторона отсутствует (например, используется ритуальное молчание), есть магические действия, состоящие почти исключительно из вербального текста (заговоры), существуют и разные пропорции вербального, реального и акционального компонентов обряда, и эти пропорции во многих случаях зависят от жанра обрядового текста. Синонимика символов (знаков, «слов») вербального, реального (предметного) и акционального языка (кода), как и языковая синонимика, является не абсолютной, а как бы стилистически и обрядово-магически обусловленной, ритуально окрашенной, крайне редко нейтральной. На этом основании можно было бы поставить вопрос о стилистике обрядового текста, не только вербальной его стороны, но и стороны акциональной и реальной (предметной), однако для этого еще нет достаточных предпосылок и подготовительных работ.

Если вербальный (словесный) язык (код) в обряде и шире — в культуре входит в один функциональный и культурный (культурообразующий, в частном случае — обрядообразующий) ряд с другими языками — предметным (реальным) и кинетическим (акциональным), — то он может и должен воздействовать на них и сам подвергается их воздействию. Впрочем, обряд — это лишь частный случай более широкой культурологической закономерности, но останемся покамест для наглядности при наших рассуждениях в рамках обрядности.

Славянская филология только приступает к накоплению примеров слов, из которых развивались, «разворачивались» ритуальные действия и целые обряды. А. А. Потебня в свое время сосредоточил внимание на обратном процессе, на конденсации, на свертывании сюжета до мотива, а мотива до поговорки, фразеологизма [Потебня 1914, с. 93, 94; Толстой 1988а]. От фразеологизма до слова оставался один шаг, и нам известны примеры такой максимальной конденсации. «Развертывание» слов, как правило, опирается на этимологию или на народную этимологию, вовлекая в ритуальную и обрядовую сферу «этимологически» (чаще «народно-этимологически») связываемые действия, предметы и действующие лица через их названия и имена. На этом принципе построена так называемая этимологическая магия, широко распространенная в славянском народном быту. Имеются в виду такие случаи, как использование созвучия сербских слов *грабуље* ‘грабли’, *граб* ‘граб’ и *грабити* ‘сгребать’, ‘захватывать, хватать, домогаться чего-либо’ для построения ритуального действия. В Сербии, в Груже, после того как пастухи вечером загонят в селе овец в загон, хозяйки выходят к овцам с граблями и гребут ими по земле со словами «*Ја не грабим ничије, него своје!*» (Я не загребаю ничего чужого, а лишь свое!), а в Боке Которской на Юрьев день одна из трех девушек брала ветку граба и прятала ее за пазуху и на вопрос другой девушки, что у нее за пазухой, отвечала: «*Граб, да се грабе и мене, и тебе, и ту што гледа про тебе*» (Граб, чтобы женихи домогались и меня, и тебя, и той, что смотрит на тебя) [Толстые 1988, с. 260, 261].

Дальнейшее развитие исторических фразеологических исследований может быть плодотворно лишь при условии серьезного внимания к языку как к вербальному коду культуры и к языку как творцу культуры. Во многих славянских странах, прежде всего в восточнославянских, еще плохо собрана народная, диалектная фразеология и в почти полном небрежении лингвистов остается народная «полуфразеология», т. е. особый устойчивый и клишированный вид текста, выражающий благопожелания, проклятия, ритуальные констатации и своеобразные императивные побуждения (типа сербск. «*Пусти врбово, узми дреново!*», адресуемого младенцу, чтобы он был крепок и здоров) или запреты и т. п. Значение такой «полуфразеологии» велико, так как она функционирует в сакральной ситуации, в «многосокодовом тексте», где помимо вербального символа, знака или заглавия параллельно и взаимозависимо действует предметная и акциональная символика. Полуфразеологизм таким образом включается в микрообряд. Сам же микрообряд, структура с минимальным числом компонентов, представляет собой обычно текст промежуточного, маргинального характера. Полуфразеологизм представляет интерес для исследователей типологии текста, фразеологии (словесных клише) и теории стереотипа [Bartmiński 1985].

Позволительно, вероятно, в этой связи еще раз напомнить, что новые, перспективные проблемы и ситуации возникают на стыке наук, на стыке

разнородных компонентов и материалов, на стыке жанров и структур и что ни одна дисциплина не может существовать только в себе и исключительно для себя. Позволительно напомнить слова Фердинанда де Соссюра, сказанные им в начале XX века: «Для нас же проблемы лингвистики — это прежде всего проблемы семиологические, и весь ход наших рассуждений получает свой смысл лишь в свете этого основного положения. Кто хочет обнаружить истинную природу языка, должен прежде всего обратить внимание на то, что в нем общего с иными системами того же порядка; а многие лингвистические факторы, кажущиеся на первый взгляд весьма существенными (например, функционирование органов речи), следует рассматривать лишь во вторую очередь, поскольку они служат только для выделения языка из совокупности семиологических систем. Благодаря этому не только прольется свет на проблемы лингвистики, но, как мы полагаем, при рассмотрении обрядов, обычаев и т. п. как знаков все эти явления тоже выступят в новом свете, так что явится потребность объединить их все в рамках семиологии и разъяснить их законами этой науки» [Соссюр 1977, с. 54]. XX век прошел под знаком создания семиологии, которую чаще называли семиотикой, однако основное внимание уделялось развитию теории семиотики и общей семиотике, между тем как возможны и частные семиологии, как существуют теория сравнительно-исторического языкознания, некое общее сравнительно-историческое языкознание и частные сравнительно-исторические лингвистики: славянская, германская, романская и т. п., объединенные в индоевропейскую лингвистику, и т. п. Частная, например, славянская семиология призвана определить набор семиологических средств и символов в славянской культурной сфере, их соотношение и систему, их общность для славянского мира и их локальные различия (диалектность), о чем уже шла речь. Надо полагать, что без этнически, территориально и лингвистически обозначенных, приуроченных и обособленных семиологий общая семиология в некотором отношении останется беспочвенной и без широких перспектив дальнейшего развития.

Этнолингвистика наших дней обращена к историческим проблемам в большей мере, чем социоллингвистика, предпочитающая разрешать вопросы современности. Занимаясь культурно-языковой диалектологией славянского мира, этнолингвисты видят в ней «живую старину» отнюдь не в последнюю очередь. И если при реконструкции славянской прародины, славянского древнего быта («прасуществования») и языческой культуры специалисты по этногенезу и славянским древностям пользовались почти исключительно археологическими и лингвистическими данными (топонимика, сравнительно-историческая грамматика), то этнолингвисты видят в этнографическом и фольклорном материале серьезный дополнительный источник для тех же изысканий [Толстой 1989]. Но даже если ограничиваться исключительно лингвистическим материалом, не следует забывать о существовании язы-

ковой картины мира и о возможности реконструкции древней картины мира на основании того же материала языка, правда, специально подобранного и препарированного сравнительно-историческим методом<sup>16</sup>.

### Литература

- Аньичков 1930 — *Аньичков Е. В.* Лепота, ружноћа и мода // *Годишњак Скопског филозофског факултета*. Скопље, 1930. [Књ. 1.] С. 155–168.
- Брозович 1967 — *Брозович Д.* Славянские стандартные языки и сравнительный метод // *Вопросы языкознания*. 1967. № 1. С. 3–33.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Кн. 1, 2.
- Гура 1981, 1984 — *Гура А. В.* Ласка (*mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. 1; 2 // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1981. Обряд. Текст. С. 121–138; 1984. Этногенетическая общность и типологические параллели. С. 130–159.
- Кокьяр 1960 — *Кокьяр Дж.* История фольклористики в Европе. М., 1960.
- Мочалова 1985 — *Мочалова В. В.* Мир наизнанку. М., 1985.
- Народная гравюра 1976 — *Народная гравюра и фольклор в России XVII–XVIII вв.* М., 1976.
- Нидерле 1924 — *Нидерле Л.* Быт и культура древних славян. Прага, 1924.
- Потебня 1914 — *Потебня А. А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1914.
- Примитив 1983 — *Примитив и его место в художественной культуре нового и новейшего времени*. М., 1983.
- ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983.
- Съезд славистов 1987 — IX Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Фольклористика. Историческая проблематика. Круглые столы. Киев, 1987.
- Толстая 1986 — *Толстая С. М.* *Солнце играет* // *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. М., 1986. С. 8–11.
- Толстая 1989 — *Толстая С. М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. М., 1989. С. 215–229.

---

<sup>16</sup> Русский читатель еще в начале XX века был ознакомлен с популярной, но научно ценной книгой О. Шрадера «Индоевропейцы». В 1924 г. в Праге тоже на русском языке вышла книга Л. Нидерле «Быт и культура древних славян». Интересный опыт реконструкции картины мира индоевропейцев, где славянским данным уделено достаточно внимания, представлен во второй книге монографии Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы». Заслуживает внимания и опыт описания быта исчезнувших полабских славян на основании данных языка в работе Б. Шидловской-Цеглёвой «Народная материальная культура полабских древлян в свете словарных разысканий». См. [Шрадер 1913; Нидерле 1924; Гамкрелидзе, Иванов 1984, 2; Szydłowska-Ceglowska 1963].

- Толстой 1976 — *Толстой Н. И.* Из географии славянских слов. 8. Радуга // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М., 1976. С. 22–76.
- Толстой 1982 — *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. 15: Типология культуры и взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 57–71.
- Толстой 1986 — *Толстой Н. И.* Невестка стала в поле тополем («тополей») // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 39–44.
- Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
- Толстой 1988а — *Толстой Н. И.* Славянская фразеология sub specie этнографии // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej. Warszawa, 1988. S. 15–25.
- Толстой 1989 — *Толстой Н. И.* Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 7–22.
- Толстые 1988 — *Толстая С. М., Толстой Н. И.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 250–264.
- Чистов 1983 — *Чистов К. В.* Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. М., 1983. С. 143–169.
- Шпет 1927 — *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927.
- Шпет 1989 — *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989.
- Шрадер 1913 — *Шрадер О.* Индоевропейцы. СПб., 1913.
- Bartmiński 1985 — *Bartmiński J.* Stereotyp jako przedmiot lingwistyki (I) // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1985. [Т.] 3. S. 25–53.
- Benedict 1939 — *Benedict R.* Obituary of Edward Sapir // *American Anthropologist*. 1939. V. 41. P. 465–477.
- Bošković-Stulli 1973 — *Bošković-Stulli M.* O pojmovima usmena i pučka književnosti i njihovima nazivima // *Umjetnost riječi*. Zagreb, 1973. God. 17. Br. 3/4.
- Kosyłowic 1980 — *Kosyłowic J.* i *Cz.* Kukułka // *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*. Wrocław, 1980. S. 145–158.
- Krawczyk 1989 — *Krawczyk A.* Język źródłem wiedzy o człowieku // *Etnolingwistyka*. Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1989. S. 29–38.
- Krstić 1984 — *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- Martel 1938 — *Martel A.* La langue polonaise dans les pays ruthènes Ukraine et Russie Blanche 1569–1667. Lille, 1938.
- Mazurkiewicz 1988 — *Mazurkiewicz M.* Kamień piorunowy w polszczyźnie i kulturze ludowej // *Język a kultura*. Wrocław, 1988. S. 251–262.
- Moszyński 1–3 — *Moszyński K.* Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków, 1934–1936. Zesz. 1–3.
- Otwinowska 1974 — *Otwinowska B.* Język — naród — kultura. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974.
- Povijest 1978 — *Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb, 1978. T. 1: Usmena i pučka književnost.
- Szydłowska-Ceglowa 1963 — *Szydłowska-Ceglowa B.* Materialna kultura ludowa drzewian połabskich w świetle poszukiwań słownikowych // *Lud*. 1963. T. 48. S. 19–256.

## **Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин**

Этнолингвистика есть раздел языкознания или — шире — направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции, этнолингвистика не есть простой гибрид языковедения и этнологии или смесь отдельных элементов (фактологических и методологических) того и другого. Бурно развивающиеся и оправдывающие во многом свое современное существование социолингвистика, психолингвистика, математическая лингвистика и т. п. также не оказались внутренне противоречивыми и конгломератными дисциплинами или дисциплинами, далеко выходящими за границы лингвистики, порывающими с ней связь. Они лишь четко определили аспект, в котором формируется и функционирует язык или в котором он изучается.

Этнолингвистика изучает язык в аспекте его соотношения с этносом (язык : этнос), подобно тому как психолингвистика рассматривает язык в общем аспекте — язык : человеческая психика, прикладная лингвистика — язык : практическая деятельность человека, социолингвистика — язык : человеческое общество (социум). При этом если психолингвистика и математическая лингвистика (но не прикладная!) изучают так называемую внутреннюю сторону языка и тем самым относятся к внутренней лингвистике, то этнолингвистика и социолингвистика обращены к внешней стороне языка и включаются во внешнюю лингвистику. В известном смысле этнолингвистика и социолингвистика могут расцениваться как два основных компонента (раздела) одной более обширной дисциплины, с той лишь разницей, что первая учитывает прежде всего специфические — национальные, народные, племенные — особенности этноса, в то время как вторая — особенности социальной структуры конкретного этноса (социума) и этноса (социума) вообще, как правило, на поздней стадии его развития применительно к языковым процессам, явлениям и структурам.

Не столько принципиально, сколько практически этнолингвистика и социолингвистика иногда противопоставляются как дисциплины с различной хронологической направленностью: первая оперирует преимущественно исторически значимыми данными, обращаясь к «живой истории», «живой старине» и стремясь в современном материале обнаруживать и исторически истолковывать факты и процессы, доступные историческому упорядочению; вторая базируется почти исключительно на языковом материале сегодняшнего дня и рассматривает его прежде всего в коммуникативно-функциональном, структурно-описательном и нормативно-синхронном аспектах.

Нужно сказать, что сам термин «этнолингвистика» и этнолингвистический подход к языку не новы. Историки языкознания справедливо обнаруживают некоторые этнолингвистические идеи еще у И. Г. Гердера (XVIII в.) и не менее знаменитого В. Гумбольдта (нач. XIX в.), но этнолингвистика как направление и как определенный подход к языку сквозь призму его духовной культуры возникла в первой трети XX в. и была связана с именами этнографа Ф. Боаса и лингвиста и этнографа Э. Сэпира, изучавших языки, лишенные письменной традиции, языки и культуру американских индейцев. Для Э. Сэпира было характерно утверждение, что «речь есть чисто историческое наследие коллектива, продукт длительного социального употребления. Она многообразна, как и всякая творческая деятельность, быть может, не столь осознанно, но все же не в меньшей степени, чем религия, верования, обычаи, искусства разных народов» [Сэпир 1934, с. 6].

Исходя из этого, Э. Сэпир делал по меньшей мере два вывода: язык нельзя признать «чисто условной системой звуковых символов»; различия в языках и диалектах «при переходе нашем от одной социальной группы к другой никакими рамками не ограничены». Эти выводы в полной мере приложимы к верованиям, обычаям, искусству и т. п., для которых также применимо понятие диалекта и подобных феноменов, перечисляемых нами ниже.

Как известно, идеи Э. Сэпира и Ф. Боаса два десятилетия спустя продолжил и развил их соотечественник Б. Уорф. Он добавил к ряду «язык — литература» еще звено «норма поведения» [Уорф 1960] и ставил во многих случаях особый акцент на этом звене, в то время как для нас, как будет видно из дальнейшего изложения, по целому ряду принципиальных соображений существеннее обратить внимание на более гомогенный ряд — «язык, религия, верования, обычаи, искусство». Именно этот ряд важен для этнолингвистических разысканий в историческом, диахроническом аспекте, для реконструкции древних соотношений языка и этноса, языка и народной культуры, ибо народная культура столь же диалектна и является не менее ярким показателем этноса и этнических образований, чем язык.

Э. Сэпир и Б. Уорф придали этнолингвистике тот характер, который она в общем языкознании сохраняет по сей день. Этнолингвистические идеи и методы применяются почти исключительно к языкам и социумам с бесписьменной традицией или к современным языковым процессам и социумам без оглядки на их историческое развитие. Общезыковедческая и синхронно-лингвистическая направленность в значительной мере ограничивают возможности разработки и применения этнолингвистической методики в научных исследованиях и делают саму этнолингвистику периферийной, факультативной дисциплиной в языкознании. Обращение этнолингвистики к историческим, историко-генетическим проблемам и задачам, к диахроническому плану исследований может придать ей статус цельно-

оформленной, внутренне непротиворечивой и неодноплановой дисциплины, которая будет способна повлиять на развитие сравнительно-исторических штудий во многих областях, в том числе и в индоевропеистике и балто-славистике. Есть все основания полагать, что этнолингвистика может и должна, подобно компаративистике, члениться по этноязыковым признакам, что это членение вытекает из самой ее сущности, и потому мы считаем возможным говорить о перспективах и задачах славянской этнолингвистики как автономной дисциплины. На том же основании перспективно рассматривать проблемы романской или германской этнолингвистики, равно как и признавать целесообразность существования более частных дисциплин, таких как польская или немецкая, шведская этнолингвистика и т. п. Все это, естественно, не исключает более обобщенного и крупномасштабного подхода к предмету и материалу этнолингвистической науки.

В XIX в. сравнительно-историческое индоевропейское языкознание возникло и начало развиваться параллельно со сравнительной мифологией. Это было плодотворно и в методологическом, и в фактологическом аспектах. В дальнейшем произошло разделение, перешедшее в разрыв, который теперь может быть преодолен лишь на принципиально новых основах.

Такие основы четко определились лишь к середине XX в., когда лингвогеография и ареалогия в лингвистике и этнологии зарекомендовали себя не только как дисциплины, превосходно систематизирующие факты (не говоря уже о требовании их массового и планомерного сбора), но и как научное направление, способное предоставить сравнительно-историческим и историко-генетическим исследованиям дополнительные фактологические, методологические и теоретические ресурсы. Выработалось понятие лингвистического ландшафта, и возникла возможность исторического прочтения карт, ареалов, взаимоотношения ареалов, типов ареалов, типов диалектных зон, архаических, инновационных, контактных и т. п. Это «историческое прочтение» во многих случаях дает бóльшую информацию об истории явления, системы или ареала (затем диалекта, языка и т. п.), чем факты, засвидетельствованные в исторических или языковых памятниках. В тех же случаях, когда памятников письменности нет или их мало, эта информация оказывается к тому же единственной.

Столь значительная «историческая информативность» лингвистического диалектного ландшафта (равно как и ландшафта мифологического или ландшафта этнокультурного) объясняется в первую очередь фактом неравномерного развития отдельных систем, отдельных уровней системы и даже отдельных элементов системы. При этом едва ли не важнейшим моментом этого положения является следующий: неравномерность развития системы и ее отдельных звеньев наблюдается во всех системах, и прежде всего в близкородственных (они и дают основания для такого заключе-

ния), т. е. восходящих к одному праязыку или прадиалекту, к одной общей исходной системе. Эта неравномерность наблюдается, как отмечалось, не только в пределах системы (в отдельных ее уровнях, звеньях, элементах), т. е. во внутривидовом аспекте, но и в разных ландшафтно-диалектных зонах и микрizonaх, что и создает чрезвычайное богатство типов и вариантов в самых крупных языковых и этнических зонах, скажем, на территории современной Славии, Романии, Финно-Угрии и т. п.

Сохранение архаических элементов языка, в первую очередь элементов лексического его уровня, происходит в разных диалектах по-разному, и притом в различных звеньях языковой (уже — лексической) системы. Консервация отдельных форм (и значений) наблюдается на разных этапах развития языка (разных и в хронологическом, и в структурном отношении). Это дает возможность для целого ряда явлений, для блоков языковой системы и даже для системы в целом устанавливать определенную динамику развития, определенную историческую последовательность или даже эволюционный процесс в пределах того или иного ареала. Другим не менее важным постулатом будет следующий. Чем большее число рефлексов одной прасистемы, одной праформы или одного праявления зафиксировано в диалектах, тем более достоверной или полной может быть реконструкция процесса изменения системы, формы, категории или явления, равно как и исторически исходной формы, категории, системы. И в первом и во втором случае крайне существенна ареальная характеристика явления, формы и т. п., представленная на лингвистической (resp. этнологической) карте или данная иным путем, учет соотношения показателей в плане корреляции центра и периферии, сплошных и разорванных ареалов и микроареалов, интерференции ареалов, их дисперсии и т. п. «Историческое прочтение» лингвистических и этнолингвистических карт и данных иного порядка — дело весьма сложное и важное, требующее выработки специальной методики или, лучше сказать, методологии. Как уже отмечалось, этому должна быть подчинена и методика сбора и первичной обработки материала (составление программы-вопросника и т. п.).

Приведенные положения не претендуют на новизну. Однако их изложение оказалось необходимым хотя бы потому, что все они применимы не только к языковому материалу, но и к материалу народной духовной культуры, который издавна принято считать этнографическим или фольклорным. Более того, для определения генезиса и истории народной культуры предложенная выше методика необходима в еще большей мере, чем для решения историко-лингвистических задач. Это прежде всего относится к такой базисной сфере древних народных культур, как мифология.

В самом деле, большинство индоевропейских языков имеет относительно давнюю историческую фиксацию, т. е. развивалось в двух формах — устной и письменной. Что касается письменной фиксации мифологии, то

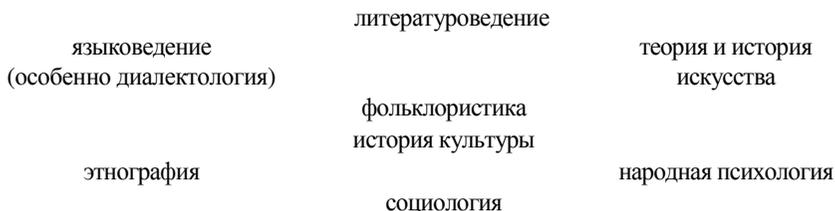
это «привилегия» лишь отдельных индоевропейских этносов. Такие этносы, как балтийский и славянский, ее почти лишены. Совершенно очевидно, однако, что ранняя письменная фиксация мифологических текстов (религиозных представлений), как и в случае с языком, не является единственным историческим источником для живых этносов и языков. Более того, этот источник, как и в случае с языком, может отражать лишь одну, «книжную» форму мифологии, давая мало сведений о народных мифологических представлениях. Вот почему нам кажется чрезвычайно актуальным неоднократно ставившийся нами вопрос о разработке диалектологии и мифологии, конкретно славянской мифологии, и о необходимости к древнеславянской (праславянской) мифологии подходить с учетом возможного ее диалектного дробления. Учитывая в общем пантеистический характер многих славянских (и индоевропейских) мифологических представлений и современный славянский «мифологический ландшафт», такое древнее праславянское дробление нам кажется весьма вероятным, тем более что оно, по-видимому, соответствовало и языковому (диалектному) дроблению. Во всяком случае, трудно предположить, что праславянская мифология сводилась к единой, узко ограниченной схеме, тем более к одному сюжету или «основному мифу», к «семье громовержца» или к подобным построениям. Разнообразие славянской народной изустной традиции в сфере обрядов, поверий и обычаев, т. е. диалектность духовной культуры, делает ее незаменимым и почти единственным источником для истории мифологических воззрений и форм, для диахронических мифологических штудий, для определения динамики развития отдельных мифологических систем, для их этнического, территориального и хронологического приурочения в прошлом.

Этнолингвистику можно определять и воспринимать двояко: в широком плане и в плане суженном, конкретизированном или специализированном. В широком плане этнолингвистика включает в себя диалектологию, язык фольклора и часть истории языка, связанную с исторической диалектологией и культурной и этнической историей народа, наконец, почти все аспекты изучения языка как социального явления.

На первый взгляд, такое понимание конкретного предмета (состава) науки кажется достаточно расплывчатым. Однако суть его в объединении в одних границах ряда иногда необоснованно разрозненных дисциплин, в придаче новой научной отрасли комплексного, планомерно разностороннего характера. Существенно, что при таком подходе меняется характер внутреннего размежевания всей совокупности лингвистических и филологических наук: межги могут проходить «внутри» или «посредине» отдельных дисциплин, перекраивая привычные для нашего узуса границы. К примеру, описательная диалектология с экспериментально-фонетическим анализом и структурным подходом в фонологии и грамматике или чисто

лексикографическим подходом к лексике окажется вне этнолингвистики и будет тяготеть к описательной грамматике или фонологии литературного языка вообще, в то время как историческая и ареальная диалектология найдет общую методологическую платформу и общие научные цели с исторической и ареальной этнологией, фольклористикой и социолингвистикой.

В связи с «широким» и «узким» пониманием этнолингвистики уместно вспомнить контрверзы и дискуссии, проходившие еще полвека тому назад и ранее в среде фольклористов. Одним фольклор представлялся наукой о народе, о его прошлом, его жизни, его воззрениях, иные ставили знак равенства между фольклором (фольклористикой) и антропологией, считая его наукой о человечестве вообще (при этом и антропология понималась очень широко), некоторые почти отождествляли фольклор с этнографией, народоведением, определяя его как науку о народе и его традициях. Это сказалось и в терминологии, в названиях фольклора (фольклористики) у разных европейских народов: русск. — народное творчество, фольклор, устное народное творчество, народная словесность, народная поэзия, немецк. — *Volkskunde*, *Volkstumskunde*, *Volkstehre*, *Folklore*, французск. — *traditions populaires*, *démologie*, *démopsychologie*, *folklore*, итальянск. — *tradizioni popolari*, *letteratura popolare*, *il folklore*, *demopsicologia*, *demologia*, испанск. *tradiciones populares*, *demologia*, *demosofia*, *demotecnografia*, *el folklore*, *saber popular* (*vulgar*). Ряд ученых видел в фольклоре более специальную и целенаправленную дисциплину. Ю. М. Соколов называл фольклор «сегментом этнографии» и в то же время утверждал, что фольклористику нельзя оторвать от литературоведения так же, как нельзя оторвать от этнографии [Соколов 1926, с. 6, 7]. Е. Г. Кагаров указывал на две основные оси, вокруг которых «неизменно должны будут вращаться фольклористические изучения», — филологию и социологию, и предложил следующую схему соотношения наук [Кагаров 1929, с. 3–8]:



В последнее пятидесятилетие во многих странах, в том числе и в славянских, под фольклором стало пониматься лишь такое народное творчество, которое выражено словесной формой. Это помогло фольклористике четко осознать предмет своего исследования, его границы и задачи, но вместе с тем во многих случаях принудило замкнуться в своих пределах или

дать крен в сторону чисто литературоведческого анализа. Лишь в последнее время вновь наблюдаются позитивные стремления ученых расширить рамки фольклористики, обратившись к изучению обрядовой и мифологической стороны фольклорных текстов, к выяснению их происхождения, функционирования в обрядовом и ином контекстах. Этому во многом способствует и семиотическое понимание обряда как текста. Тем не менее все это не ставит под сомнение того положения, что фольклористика как наука базируется на исследовании именно вербальных (словесных) текстов.

Этнолингвистика в суженном и специальном понимании является той отраслью языкознания, которая ставит и решает проблемы языка и этноса, языка и культуры, языка и народного менталитета, языка и мифологии и т. п. Для этого раздела лингвистики существенно рассмотрение не только и не столько отражения народной культуры, психологии и мифологических представлений в языке (что характерно для всех сторон человеческой деятельности, в том числе и для сферы материального производства и потребления), сколько конструктивной роли языка и его воздействия на формирование и функционирование народной культуры, народной психологии и народного творчества. Это активное свойство языка создавалось уже в XVIII в. И. Г. Гердером и несколько позже, в XIX в., В. Гумбольдтом и его многочисленными последователями. Его признание и влияние характерно для ранней русской филологической и языковедческой традиции, для Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева и особенно для А. А. Потебни.

Вопрос соотношения языка и этноса столь же древен, как и само языкознание. Язык считается основным, ярчайшим и устойчивым показателем этноса. Ему сопутствуют другие, исторически менее стабильные и изменяющиеся признаки — признаки единства территории, культуры, этнического (национального) самосознания, государственного образования, хозяйственного (экономического) ареала, социального организма, наконец, антропологического типа.

Понятия языка и этноса в некоторых традициях, прежде всего в древнеславянской, объединялись одним словом *языкъ* (ср. в русском высоком слого начала XIX в.: «Нашествие Наполеона и двенадцать язык»). Судьбы языка и судьбы этноса всегда были тесно связаны, поэтому без обращения к этнической истории носителей языка нельзя себе представить экстралингвистических штудий по конкретным языкам. Однако структура этноса в большей мере, чем структура языка, изменчива исторически и связана с социально-экономическими и государственно-политическими процессами и преобразованиями, оказывающими серьезное воздействие на соотношение язык : этнос.

Несмотря на то, что эти положения, имеющие почти аксиоматический характер, давно известны лингвистам, этнографам и историкам, в славистике до сих пор нет ни одного описания истории языка, сочетающейся с

этнической историей его носителей, хотя в свое время было выполнено немало подготовительных работ. В русском языкознании к таким относились исследования А. И. Соболевского, А. А. Шахматова, Е. Ф. Будде, Д. К. Зеленина, Н. Н. Дурново, а в последние десятилетия М. В. Витова, О. Н. Трубачева, В. Н. Топорова и др. Даже уже много лет имеющийся в распоряжении ученых ценный, хотя и не во всем безупречный, атлас «Русские» до сих пор никем не сопоставлялся с результатами лингвогеографического изучения русских диалектов послевоенного периода. Несколько лучше обстоит дело в ряде других славянских стран, а также в германистике и особенно в романистике, где сохраняется и крепнет давний союз лингвистов, этнографов и историков.

Неблагополучную ситуацию в этой области славистики может положительно изменить этнолингвистический подход к материалу, требующий параллельного, точнее, одновременного и единосущного рассмотрения развития языка и этнического развития его носителей, процессов дивергенции и конвергенции языка и этноса, проблем диалектного членения языка и географического (и социального) членения этноса с учетом общности или различий исторических судеб народов, племен и этнических групп — носителей комплекса языковых и этнических черт. Решению этих проблем может активно способствовать этнолингвистическая география, в первую очередь создание этнолингвистических атласов, в которых лингвистические и этнографические карты были бы представлены параллельно или нерасчлененно (в особенности когда бы дело касалось одного явления или одной реалии). Необходимо создание карт или серии карт, дающих одновременно картину «интегральных» и «дифференциальных» лингвистических (языковых) и этнографических (материальных) признаков, картину того, где и какие внеязыковые, реальные или «этнографические» признаки отражены языком, а какие и где — не отражены. При таком положении «реальная», т. е. этнографическая, карта должна быть базовой, первичной, а лингвистическая — вторичной, как первичен предмет и вторичен относящийся к нему знак. Этот постулат был известен в начале века представителям школы «Wörter und Sachen», но в ту пору не был еще выработан весь арсенал методических и технических средств современной лингвогеографии. Впрочем, в целом ряде случаев, например при изучении архаических славянских пахотных орудий в 30–50-х годах XX века, терминология (лексика) изучалась в ходе тщательного этнографического анализа (ср. работы М. Гавацци, Б. Братанича, Х. Вакарелского, И. Обрембского и др., а также монографию о русской сохе Д. К. Зеленина — начала XX в.). Лингвистические материалы и выводы были результатом этого анализа. В картографировании, так же как и в исследованиях другого характера, должна быть полная «стыковка» лингвистического и этнографического, по сути дела единого материала. К примеру, этнографиче-

ские карты по типам пахотных орудий должны формально и методологически выполняться с учетом лингвистических карт и наоборот, должны иметь аналогичную сетку пунктов, согласованную подачу материала и т. п. Эти «технические» вопросы также входят в компетенцию этнолингвистики. Впрочем, традиция романских диалектологических атласов давно доказала справедливость этого положения.

Коррелятивные связи языка и культуры многообразны, устойчивы и крепки. Язык может рассматриваться как орудие культуры, даже как одна из ее ипостасей (в особенности литературный язык, сакральный язык или язык фольклора) и, как таковой, может описываться через признаки, общие для всех явлений культуры. С другой стороны, язык и культура могут сопоставляться как независимые, автономные семиотические системы, во многих отношениях структурно изоморфные и взаимно отображенные. Общность применяемых к языку и культуре понятий может проистекать из одинакового взгляда на эти феномены как на семиотические (знаковые) системы, описываемые с помощью одного и того же логического аппарата. К таким понятиям относятся понятия системы и текста (парадигматики и синтагматики) в языке и культуре, формы и содержания (означающего и означаемого), системной функции, давления системы, открытости системы и ее уровней и т. п.

Однако помимо общих понятий, вытекающих из единства природы языка и культуры и единого семиотического подхода к ним, этнолингвистика способна выделить ряд культурно-языковых явлений, понятий и структурных констант, которые по-разному манифестируются в языке и культуре, но обладают в принципе одной сущностью (смыслом). К такому относятся понятия нормы и нормированности, а также стилей (и жанров) в языке и культуре, различение книжных (кодифицированных) и народных (некодифицированных) элементов и систем в языке и культуре, понятие территориальных и социальных диалектов в языке и народной культуре со всеми вытекающими из существования диалектов явлениями и понятиями — такими, как культурно-диалектный ландшафт, диалектное смешение, дробление, идиолекты, наддиалектные явления, культурное койнэ и т. п. К этому следует добавить понятие двуязычия (двоекультурия) или многоязычия в сфере языка и культуры, гомогенности и гетерогенности двуязычия (двоекультурия), понятие отдельного языка и соответственно народной национальной культуры как некоей отдельной единицы-макросистемы с рядом отличительных признаков, наконец, понятие языковой семьи и культурной группы (семьи), праязыка и пракультуры, языкового союза и культурного союза, языкового и культурного субстрата, адстрата, суперстрата и т. д.

Понятия культурного субстрата и аналогичных явлений тесно связаны с культурной ареалогией, которая подобно лингвистической ареалогии не

может развиваться и функционировать без разработанной и иерархически организованной системы культурологических терминов-понятий, таких как культурная зона, микроареал, макроареал, изодокса и изопрагма (линии, разграничивающие элементы духовной и материальной культуры разного содержания или формы, но одного порядка), соответствующие тем же терминам и термину изоглосса в лингвогеографии. Понятие территориального культурного диалекта мало использовалось в славянской этнографии и тем более культурологии, в то время как оно очень существенно для диахронических исследований и является ключевым в опытах реконструкции праславянской духовной культуры и лексического фонда праславянского языка.

В этих опытах значительная роль отводится методу ретроспекции, который в 1916 г. Д. К. Зелениным был остроумно назван способом «пятиться назад в глубь истории... от нового к старому, исчезнувшему» [Зеленин 1916, с. 16]. Метод ретроспекции может строиться на постепенной смене картины современного диалектного ландшафта рядом предполагаемых и восстанавливаемых предшествующих ландшафтов — языковых (лексических, топонимических, гидронимических и др.) и культурно-этнических (в сфере духовной и материальной культуры, фольклорных и др.). Принцип изучения смены ландшафтов характерен и для археологии, для которой к тому же понятие ареала всегда остается фундаментальным, как и задача определения последовательной смены культур в конкретных зонах. И в лингвистике, и в культурологии, и в археологии существен момент непрерывности, *к о н т и н у а л ь н о с т и* подобной смены. Не вдаваясь в дальнейшие подробности особой, весьма значительной задачи восстановления «исходного состояния» элементов систем языка и культуры, отметим лишь, что проблема реконструкции в языкознании, этнографии, культурологии и даже археологии имеет много общих сторон и может решаться сходными, в ряде случаев единими методами. Выработка общих методов и единого подхода к исследованиям и материалу является основной научной задачей этнолингвистики и смежных наук, в то время как выработку единой терминологии в рамках возможного следует воспринимать как производную от нее. Видимо, унификацией терминологии ради самой терминологии можно было бы и пренебречь.

Связь народного менталитета и языка как будто признается всеми, во многих случаях она даже подчеркивается, но вместе с тем мало изучается из-за разного понимания слова «менталитет» и сущности этого явления. К нему нередко обращаются этимологи, без него не обходятся фольклористы, его описывают этнографы и этнопсихологи. Но подобно тому, как определение этноса вообще и конкретного этноса в особенности не может быть дано по одному параметру, а требует учета всех имеющихся параметров, во многом неравноценных и неравносильных, опре-

деление менталитета и особенно его основных компонентов невозможно без объединенных и одновременных усилий разных наук — фольклористики, этнографии (этнопсихологии), языкознания, социологии. В этом случае вновь, как и в предшествующих, важно не объединение разных наук, их временный союз или временное обращение к их предмету и к некоторым результатам их развития, а создание интердисциплинарной отрасли науки, самостоятельной по своим задачам, методу и объекту исследования. Это положение относится ко всей этнолингвистике в целом.

Несколько отличная ситуация наблюдается в случае соотношения языка и мифологии. Выше уже отмечалось, что еще в XIX в. мифология как наука считалась самостоятельной дисциплиной, которая развивалась в том же направлении и теми же методами, что и сравнительно-историческое индоевропейское языкознание. Затем ее материал привлек внимание литературоведов и фольклористов, рассматривающих мифы под своим углом зрения, в то время как языковеды-этимологи стремились преимущественно лингвистическим путем устанавливать древние или исходные мифологические системы и их фрагменты. В эпоху сознательной и во многих отношениях правомерной дифференциации наук мифология как наука была расчленена, потеряв свою внутреннюю цельность. Во многом этому способствовало и религиоведение, претендовавшее на область мифологии. Тем не менее на этапе нового синтеза наук, при распределении сфер, которые должны занять отдельные дисциплины, мифология как наука не может не получить по праву ей принадлежащее отдельное место. Еще в начале XX столетия Ф. де Соссюр писал о «науке, изучающей жизнь знаков в рамках жизни общества», о семиологии, которая «имеет право на существование и ее место определено заранее». Он видел в пределах семиотики (семиологии) четко очерченный статус языкознания и полагал, что таким образом «впервые удастся найти лингвистике место среди наук» [Соссюр 1977, с. 55].

Взаимно пограничные сферы языкознания и мифологии принадлежат этнолингвистике, однако последняя сможет успешно изучать отношение язык : мифология только тогда, когда за мифологией будет признан статус отдельной науки. Все три науки — культурология, народная «психология» и мифология — пользуются целым рядом методов и исходных положений, которые являются общими, принадлежат семиотике, но присущи также и языкознанию. Говорить об общих семиотических законах не ново и даже тривиально. Обилие семиотических работ на разные темы свидетельствует об этом. Однако возникает вопрос, почему выдвинутая Ф. де Соссюром три четверти века тому назад программа так медленно реализуется. Среди ряда объяснений одно нам кажется немаловажным и наиболее вероятным. Семиотика (семиология) при всей ее популярности и развитости все еще мало и редко выходит за пределы широкого и в то

же время довольно замкнутого круга общих проблем и слабо проникает в отдельные и конкретные дисциплины, вычлняющиеся по этническому и языковому признаку. Семиотика, говоря образно, должна развиваться не только «сверху», но и «снизу». Такому внедрению семиотики в конкретные научные исследования, в славистику, русистику, сербистику, полонистику и т. д., в сферы лингвистической и этнологической географии, лексикографии и грамматики текста в широком смысле этих слов во многом должна способствовать этнолингвистика.

Этнолингвистика как дисциплина переживает свое второе рождение и еще или снова определяет свои границы, задачи, свой предмет и материал. Возможно, со временем языковеды придут к более четкому или иному ее пониманию. Безусловно, однако, что и сейчас, в наши дни, допустимо и даже плодотворно различное восприятие этнолингвистики. Предложим еще два определения. Этнолингвистика может пониматься как раздел лингвистики, объектом которого является язык в его отношении к культуре народа. Она изучает отражения в языке культурных, народно-психологических и мифологических представлений и «переживаний». Исследования такого характера давно проводила этимология, привлекающая широкий этнокультурный контекст. В этом русле велись и многочисленные работы А. А. Потебни, см. [Толстой 1981]. Все они оставались в четких рамках языкознания. Но этнолингвистика также может пониматься как комплексная дисциплина, предметом изучения которой является «план содержания» культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т. п.). Такое изучение, однако, в наше время может вестись преимущественно или исключительно лингвистическими методами, что в значительной мере оправдывает наличие второго компонента слова «этнолингвистика». В этом случае этнолингвистика — один из ярких примеров «экспансии» и проникновения лингвистической методологии в соседние дисциплины, в данном случае в этнографию, — экспансии, о которой в последнее время много говорят и пишут и которая уже приносит свои благодатные плоды. В то же время этнолингвистика не конкурирует с лингвистикой и этнографией, с фольклористикой и культурологией и тем более с социологией, не вытесняет их, а является самостоятельной отраслью знания, комплексной пограничной наукой, стоящей на грани перечисленных наук, опирающейся во многом на их источники и достижения и пользующейся, как и многие другие современные научные дисциплины, комплексными методами.

## Литература

- Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Кагаров 1939 — *Кагаров Е.Г.* Что такое фольклор? // Художественный фольклор. 1929. Вып. 4, 5. С. 3–8.
- Соколов 1926 — *Соколов Ю.М.* Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор. 1926. Вып. 1. С. 5–29.
- Соссюр 1977 — *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики // *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977. С. 31–285.
- Сэпир 1934 — *Сэпир Э.* Язык. М.; Л., 1934.
- Толстой 1981 — *Толстой Н.И.* О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни // Потебнянські читання. Київ, 1981. С. 68–81.
- Уорф 1960 — *Уорф Б.Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. М., 1960. Вып. 1. С. 135–168.

## **Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры**

Проблемы и задачи реконструкции славянской духовной культуры находятся в прямой связи с проблемой этногенеза славян или являются ее составной частью. Если же эти проблемы расчленять и считать их независимыми или автономными, то надо признать, что решать вопрос этногенеза славян без учета фактов и показателей славянской духовной культуры в наше время уже невозможно, так же как нельзя реконструировать эту культуру без достаточно четкого представления о праславянском историческом (территория, материальная культура, социальная структура, хозяйственная деятельность и т. п.) и языковом прошлом. Естественно, что сам комплекс проблем или даже отдельная наука об этногенезе славян («славянское этногенезоведение») многоаспектны. Она не ограничивается ни определением славянской прародины, ни восстановлением системы и элементов праславянского языка или праславянской материальной культуры, которые служат исходной моделью при установлении более поздних модификаций и форм развития языка и культуры, ни отношением последних к предшествующим дославянским или к родственным неславянским прародинам, языкам и структурам (типам, формам и т. п.) материальной и духовной культуры. Она должна рассматривать эти проблемы в целом и фактически решать не только и не столько основной вопрос происхождения славян (их этногенеза и глоттогенеза), сколько вопрос праславянского существования, вопрос славянских древностей — всей жизни древних славян, интересовавший во всей своей полноте еще Павла Иосифа Шафарика и Любора Нидерле.

Две научные дисциплины достигли в исследовании славянского этногенеза и глоттогенеза весьма значительных результатов. Это археология и языкознание. На выработанных ими показателях и на соотношении этих показателей строятся основные этногенетические выводы. Нет сомнения, что эти науки не исчерпали своих возможностей в интересующей нас схеме исследований. Но почти не использованы возможности и двух других дисциплин — этнографии и фольклористики. Известный русский археолог В. В. Седов не так давно писал, что, «к сожалению, этнографы и фольклористы до сих пор сделали очень немного для разрешения вопросов этногенеза славян. Между тем и материалы этнографии, и фольклористика могут оказать существенную помощь в изучении ранних этапов славянской истории. И этнография, и фольклористика являются составной частью комплекса наук, изучающих проблему происхождения славян. Однако огромнейшие данные, которыми располагают эти науки, данные, собранные на протяжении двух последних столетий, научно не обрабо-

таны и не систематизированы» [Седов 1979, с. 38]. К этому следует добавить, что нередко имеющихся данных не хватает и требуется во многих случаях новый фронтальный и систематичный сбор материала, как это делают археологи и лингвисты.

Включение этнографии и фольклора в круг этногенетических исследований и исследований по славянскому прасостоянию, т. е. древнейшей жизни славян, их быта, верований, обрядов, социальных институтов и отношений, целесообразно и плодотворно не только потому, что этнография и фольклор тесно связаны с археологией (которую можно считать в каком-то отношении «доисторической» этнографией) и филологией и лингвистикой, без которой невозможно рассмотрение формальной стороны фольклора, не только потому, что эти дисциплины введут в научный оборот новый материал и дадут новые открытия, но и потому, что при реконструкции древнейшей славянской духовной культуры этнографы и фольклористы обратятся в принципе к таким же методам, какими пользуются археологи и языковеды. Единство методов обогащает методологию как таковую и способствует цельности, полноте и научной убедительности конечных результатов.

Из целого ряда общих методов укажем прежде всего на метод ретроспекции. О нем применительно к этногенетическим разысканиям археологов весьма четко высказался тот же В. В. Седов. «Непременным условием для заключения о единстве этноса, — писал он, — должна быть генетическая преемственность при смене одной археологической культуры другой. Если полной преемственности не обнаруживается, то неизбежен вывод о смене одного этноса другим или о наслоении одной этноязыковой единицы на другую. Поэтому ведущая роль в этногенетических построениях археологов принадлежит ретроспективному методу исследования, заключающемуся в поэтапном прослеживании истоков основных элементов археологических культур. От культур достоверно славянских, относящихся к раннему средневековью, надлежит продвигаться в глубь столетий к тем древностям, которые генетически связаны с раннесредневековыми, а от них — еще на ступень глубже и т. д.» [Седов 1979, с. 38].

При лингвистических, т. е. глоттогенетических, разысканиях гарантия единства традиции обеспечивается единством языка, представленного традицией. То же положение наблюдается и в случае с фольклорно-мифологическими или обрядовыми текстами, где язык выступает как самый устойчивый и надежный показатель этнической принадлежности и целостности традиции. Язык и связанная с ним «этноединица», как видно из вышеизложенного высказывания В. В. Седова, играет во многих случаях едва ли не определяющую роль и в археологических этногенетических построениях. Язык и в современных условиях является наиболее ярким признаком или показателем этноса; однако этот показатель не следует

абсолютизировать и не следует снимать со счетов фактор заимствования как культурного и социального характера, так и характера чисто лингвистического. Что же касается ретроспективного метода, то его в условиях, в которых находятся слависты — лингвисты, этнографы и фольклористы, фактически нельзя избежать. Слависты лишены языковых памятников до X в., фольклорных до XV в., а этнографических, за редким исключением, до того же времени. Притом лингвистические памятники по отдельным языкам восходят не к X–XI вв., а к значительно более позднему времени, что же касается славянских памятников духовной культуры этнографического и фольклорного характера XV–XVIII вв., то они немногочисленны, отрывочны. Совершенно другое положение с древнекитайской духовной культурой или с дальнеродственной славянской — древнеиндийской или древнеиранской, хронологическая глубина письменных (фиксированных) традиций которых несравненно большая. Если же брать относительно узкий отрезок духовной культуры, скажем, народное эпическое творчество — народный эпос, то и в этом случае фиксация французского, германского и скандинавского эпосов оказывается значительно старше фиксации славянского, хотя и позже индийского и иранского.

И хотя хорошо известно, что время письменной фиксации эпоса не определяет общего возраста эпоса и эпос, засвидетельствованный поздно, может быть весьма древним по происхождению, все же относительно рано записанные и вошедшие в книжность эпические тексты имеют преимущество перед поздно зафиксированными в том отношении, что они дают исследователю возможность наблюдать не гипотетическую эволюцию и не гипотетический тот или иной этап развития, а реальный. Это в особенности существенно тогда, когда речь идет о реконструкции на уровне текста, а не на уровне поэтических средств, глубинной семантики, сюжета, мотивов или общей структуры. Изложенная ситуация побуждает слависта-исследователя пользоваться в этногенетических штудиях помимо метода ретроспекции и методами классического типологического анализа, принимая его в качестве первого или предварительного этапа своих штудий. Классификационная потенция и классификационная сущность типологического подхода и особенно такого вида типологического анализа, который сознательно направлен на диахроническое прочтение и толкование фактов, способны привести к существенным результатам. Результаты эти в свою очередь могут быть использованы в качестве исходного материала для последующих операций — для внутренней реконструкции славянской духовной культуры. Внутренняя реконструкция (реконструкция внутри одной макросистемы или «культурной семьи», в данном случае — славянской), таким образом, может быть вторым, но не последним этапом компаративно-типологического исследования. Методика внутренней ре-

конструкции проверена на языковом материале (в том числе и славянском) и в принципе существенно не отличается от той же методики, примененной к духовной культуре. Но в том же языкознании издавна известен метод внешней реконструкции, требующий привлечения родственного материала (для славян — балтийского, германского, иранского и т. д.) и зарекомендовавший себя как надежный способ воссоздания праязыка и «доисторической» (дописьменной) языковой эволюции. Только после этого, третьего, этапа допустимо обращение к материалу неродственных и разносистемных языков и культур для типологического анализа широкого масштаба (в отличие от первого этапа, допускающего типологическое рассмотрение исключительно в пределах генетически близких, близкородственных языков и культур). Такое широкомасштабное рассмотрение интересно и ценно само по себе, но в сфере генетических построений и реконструкции оно может дать материал лишь для коррекции этих построений и для выявления так называемых языковых, семиологических и культурных универсалий. Ставить неродственные типологические показатели и черты наравне с генетически родственными показателями и чертами, не делая между ними различия в операциях при реконструкции праязыка или прасостояния неправомерно и недопустимо. Лингвисты обычно такой ошибки не допускают, но в этнографической и фольклористической среде она бывает нередко и притом до сих пор.

Таков краткий перечень используемых методов и общих сторон в изучении праславянского языка, материальной и духовной культуры, методов, известных языкознанию, этнографии, фольклористике и археологии. Уместно остановиться на различиях, относящихся не столько к методологии, сколько к рассматриваемому материалу и предмету исследования.

Нам уже приходилось отмечать хронологическое несоответствие собранного, научно зафиксированного и классифицированного материала археологами, с одной стороны, и этнографами, фольклористами и лингвистами — с другой [Толстой 1979, с. 17–26]. Археолог-славист, чей труд полностью базируется на полевых изысканиях, имея дело преимущественно с памятниками материальной культуры, не реконструирует добытый им материал. В его руках оказываются осколки, отдельные фрагменты или «кирпичи», которые ему не нужно восстанавливать, а нужно датировать и атрибутировать и на их основании воссоздавать культуру, тип культуры, затем временную последовательность культур и их этническую привязанность. Последняя операция крайне важна и отнюдь не проста, так как письменность в славянской среде возникла относительно поздно, и такие культуры, как зарубинецкая, пшеворская и др., в языковом отношении немы. При всей сложности этнической, типологической и даже географической атрибуции культур, сложности, которая усугубляется с продвижением исследований

в глубь веков, формальные детали («кирпичи») материальной, а отчасти и духовной культуры (погребальный обряд, например) археологу даны, и их реконструировать нет необходимости. Ситуация, в которой находятся этнограф, фольклорист и лингвист, совершенно иная. Представители этих наук в общем лишены возможности «показать» элементы древней славянской духовной культуры и имеют в своем распоряжении почти исключительно современный (XIX–XX вв.) материал. Преимущество современного этнографического, лингвистического и фольклорного материала в том, что он может быть представлен во всей полноте и в системе. Преимущество же археологических фактов в том, что они древни, что они различны по хронологической глубине и что они подлинны. Но можно ли устанавливать связь между разными свидетельствами и показателями, если между ними столь значительная хронологическая дистанция? И что нужно восстанавливать археологу, а что лингвисту и фольклористу и этнографу? Чтобы ответить на эти вопросы, обратим еще раз внимание на характер материала археологического и лингво-фольклорно-этнографического.

Археологический материал и прежде всего предметы материальной культуры сменяются с течением времени: одна культура возникает и занимает место другой, вытесняет ее даже в тех случаях, когда можно наблюдать факт преемственности, т. е. некоего перерастания одной культуры в другую — последующую. Иное положение наблюдается в сфере духовной культуры. Элементы новой культуры не сметают и не сменяют элементов старой, а проникают в нее, уживаются с ней, вступают в различного вида соотношения (синонимии, дополнительного распределения, вариантности и диалектности в географическом плане), тем самым усложняя прежнюю систему, видоизменяя ее в значительной или меньшей степени, но, как правило, не разрушая ее. Принципу сменяемости в материальной культуре противостоит принцип наслоения в культуре духовной, хотя ни один из них при их рассмотрении не должен быть абсолютизирован. Что касается языка, то в нем его система, будучи жесткой и сложной, оказывает унифицирующее давление на все языковые уровни, не допуская значительной исторической многослойности, подобной многослойности духовной культуры. В этом отношении «многослойным» остается только лексический слой языка.

В языке постоянно ощущается жесткое давление системы, которое не допускает сосуществования систем, а сохраняет лишь отдельные фрагменты или элементы прежних систем в составе новых. Но другой существенной особенностью языков и диалектов, не скованных литературной нормой, является неравномерность развития отдельных уровней системы языка и неравномерность развития разных элементов отдельного уровня. Это позволяет при достаточном диалектном дроблении языка фиксировать в его разных говорах и диалектных зонах разные этапы развития того или

иною явления, фрагмента или блока системы. Иными словами, это дает возможность наблюдать развернутую в пространстве диахронию<sup>1</sup>. Так образуются и сохраняются реликты, или окаменелости, языка разной хронологической глубины, которые могут быть выстроены по последовательному или эволюционному ранжиру. Эти диалектные данные, или данные живых языков, обыкновенно сопоставляются с языковыми фактами, извлеченными из памятников (или наоборот). Вероятно, именно по этой причине акад. А. А. Шахматов в своем «Введении в курс истории русского языка» в 1914/15 учебном году в самом начале подчеркивал, что «история языка основывается главным образом на данных современного живого языка в его говорах, ибо эти данные, если они точно описаны, могут служить наиболее надежными отправными точками для исследования; сравнительное изучение современных говоров ведет к восстановлению общего для этих говоров языкового основания и дает, таким образом, прочный и надежный материал для заключений о составе языка в более отдаленные эпохи и о процессах, по которым шло его изменение». «Но, — замечает несколько далее А. А. Шахматов, — история языка получает яркое освещение и со стороны письменных памятников» [Шахматов 1916, с. 3].

Славянская духовная культура, будучи народной, а не элитарной, не испытывала в отличие от языка сильного давления системы, но подобно праславянскому языку имела, как показывает материал, довольно сильное диалектное дробление. Диалектное дробление духовной культуры в еще большей мере отмечается для современного состояния (XIX–XX вв.), так же как наблюдается характерная и для языка неравномерность развития отдельных явлений и форм духовной культуры в ее диалектах. Крайняя бедность, а для некоторых слоев и форм древнеславянской народной духовной культуры и полное отсутствие памятников делают нынешние славянские народные культурные диалекты единственным источником для внутренней реконструкции древнейшего состояния славянской духовной культуры — верований, обрядов, символов, мифологических персонажей, фольклорных мотивов и т. п. Естественно, что обильный материал дает и внешняя реконструкция, т. е. сравнение с элементами, формами и системами родственных народных духовных культур — балтийской, германской, иранской и др.

В связи с тем, что славянские культурные диалекты могут служить во многих случаях едва ли не единственным источником для внутренней реконструкции, весьма актуальной становится проблема создания науч-

---

<sup>1</sup> В 1968 г. это положение было сформулировано следующим образом: «Нынешний славянский диалектный ландшафт в отношении многих явлений представляет собой нечто вроде развернутой в пространстве диахронии, в которой временная последовательность развития систем или их фрагментов манифестируется в территориальной проекции» [Толстой 1968, с. 342].

ной диалектологии и славянской духовной культуры со всеми вытекающими из этого задачами — выделения классификационных дифференцирующих признаков, характеризующих диалектные различия, картографирования диалектных явлений, применения ареалогического подхода к собиранию и интерпретации диалектных фактов.

Настойчивые призывы создать диалектологию славянской духовной культуры, в том числе и диалектологию фольклора, могут вызвать недоумение и даже возражения на том основании, что вся народная духовная культура, в том числе и фольклор, диалектна, что она существует только в устной форме и связана почти всецело с крестьянским социальным слоем. Такие возражения были бы справедливы, и с ними в принципе нельзя не согласиться, но парадоксальность всей сложившейся ситуации заключается в том, что длительное время к народной культуре в целом и к фольклору в особенности применялся перенесенный из элитарной культуры (письменной, изобразительной, музыкальной) критерий художественности, который допустим в определенных условиях, при заранее заданном, нередко прикладном подходе, но который в то же время, особенно при его абсолютизации, оставляет в тени или исключает вовсе диалектологический, ареалогический и даже структурно-типологический подход к фольклору и к народной духовной культуре как к целому<sup>2</sup>. К фольклору следует подходить как к определенной системе мировоззрения и народных представлений, системе жанров и изобразительных средств, системе ритуальных функций и текстов, имеющих определенное содержание, установившееся традицией.

До сих пор речь шла о языковом диалекте и о диалекте народной духовной культуры как о двух разных явлениях и понятиях главным образом для того, чтобы обосновать и показать необходимость применения в исследованиях фольклористических и народно-культурологических методов и принципов изучения диалектов, принятых в лингвистике.

Однако можно с полным основанием говорить о том, что само понятие и явление «диалект» не следует воспринимать как чисто лингвистическое, основанное исключительно на языковой характеристике. Это явление и понятие даже не этнолингвистическое, а лингвокультурологическое, лингвоэтнографическое, и именно как таковое оно существовало и в народной практике, и в научных представлениях таких ученых, как А. А. Шахматов, Д. К. Зеленин или К. Мошинский и Х. Вакарелский. Показатели, выделяющие диалект, — языковые, этнографические и фольклорные — нередко выступают рука об руку, создавая разностороннюю диалектную характеристику. Иное дело, что не все показатели при их сопоставлении, прежде всего при их картографировании дадут одинаковую ареальную картину,

---

<sup>2</sup> В этом отношении показательна дискуссия в секции фольклора на IX Международном съезде славистов в Киеве (1983), посвященная проблеме вариантов.

создадут общие пучки изоглосс. Различный ареальный рисунок, различную изоглоссную направленность могут продемонстрировать и изоглоссы разных уровней языка — фонетического (изофоны), лексического (изолексы) и т. п., равно как и изоглоссы одного уровня, например лексического, что хорошо известно языковедам, занимающимся лингвогеографией.

Картографирование и вообще ареальное изучение отдельных фактов и элементов и блоков народной культуры могут иметь различные задачи, разную научную направленность — либо на предмет исследования, либо на территорию исследования. В первом случае, как правило, выбирается какой-либо фрагмент народной культуры, определяется его наличие или отсутствие в отдельных зонах, его территориальные разновидности в отношении формы, содержания или функции. Так может изучаться какой-нибудь обряд, компонент обряда, народное верование, какой-либо сюжет или мотив в составе фольклорного текста определенного жанра, типа и даже содержания (см. Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу [СБФ 1986]). Анализ характера территориальных вариантов, их состава и структуры, выявление стабильных показателей и признаков, показателей, варьирующихся или просто отсутствующих в некоторых зонах, позволяет сделать некоторые выводы не только структурного плана, касающиеся соотношения признаков и их компонентов, но и плана генетического. Такого рода выводы во многих случаях раскрывают генезис объекта, обеспечивают установление инвариантной формы (модели) зафиксированных вариантов, раскрывают путь к реконструкции исходной праформы.

Во втором случае интересы исследователей сосредоточиваются на ареальной характеристике самой территории, на всей совокупности явлений и фактов народной культуры, обнаруживаемых в отдельных крупных и средних ареалах или зонах, на диалектном членении этих территорий, их соотносительности друг с другом и их групповой интерпретации в историческом, этногенетическом и глоттогенетическом плане. Одновременное рассмотрение различных изолиний — изоглосс (линий, выделяющих языковые показатели), изопрагм (линий, относящихся к показателям материальной культуры), изодокс (линий, относящихся к показателям духовной культуры), определение областей наибольшего их сгущения и пучков таких линий в отдельных ареалах славянского мира — яркое свидетельство об исторической судьбе и исторических связях этих ареалов, об исторической преемственности или размытости и смешанности народной культуры, языка и этноса, населяющего исследуемую территорию. При этом сами изоглоссы, изодоксы и изопрагмы должны быть оценены и сопоставлены по своей «мощности», исторической показательности, по своей значимости и ценности (*valeur*) для этногенетических исследований и для реконструкции духовной культуры и языка, что само по себе представляет особую и непросто разрешимую проблему [Толстые 1984, с. 75, 76].

В связи с вниманием к отдельным территориям возникает вопрос об архаических и неархаических зонах. Архаическая зона — не просто зона хорошей сохранности, хотя без хорошей сохранности архаика не может быть установлена и воспринята как нечто цельное. Наличие определенной устойчивой системы духовной культуры традиционного типа, условий функционирования этой культуры и ряда черт, элементов и атрибутов, свойственных другим, относительно изолированным зонам того же типа в пределах современной Славии, характеризует архаическую зону. Славянские архаические зоны могут быть сопоставлены с архаическими зонами неславянских родственных этносов и языков, и такое сопоставление и сравнение весьма продуктивно во многих отношениях, в том числе и для установления степени архаичности отдельных показателей ареала и всей зоны в целом. В пределах самой Славии центр не столь четко противопоставлен периферии по принципу: инновации (центр) — архаика (периферия), как это наблюдается в современной Романии, однако такое утверждение может быть окончательно принято лишь после ряда специальных разысканий [Толстой 1977; Popowska-Taborska 1986<sup>3</sup>].

Затруднительно также без специальных исследований перечислить сейчас славянские архаические зоны, к которым давно, еще со времен К. Мошинского, относили Полесье («архиархаическое», по определению знаменитого польского этнографа), к которым, вероятно, следует отнести Русский Север, западную часть Болгарии, центральную и северо-восточную Сербию, Кашубию, Карпаты и некоторые другие зоны. Карпаты в большей мере, чем иные перечисленные регионы, оказались ареной языковой и культурной интерференции и местом, куда проникали разнородные и многочисленные инновации. Аналогичную ситуацию отмечал Г. Шухардт для словенской этноязыковой зоны. Тем не менее и Карпаты, и Словения остаются хранителями многочисленных архаических черт. Обращаясь к архаическим и неархаическим славянским зонам, зонам сильной и слабой славяно-неславянской или внутриславянской интерференции, ко всему славянскому этнокультурному ландшафту в целом, нужно в целях сравнительного анализа, историко-генетических разысканий и реконструкций и чисто диалектологических языковых и культурологических исследований вычленять зоны, границы которых будут, как правило, меньшими, чем границы современных славянских языков и этносов. Кроме того, иногда, как в случае Полесья, эти зоны могут охватывать современные этноязыковые и разноразличные территории. К тому же, если продолжать наши рассуждения на полесском материале, само Полесье должно быть расчленено по меньшей мере на три части — на западное, среднее и восточное (если провести меридиональные линии приблизительно через Пинск и Мозырь).

---

<sup>3</sup> Там же литература вопроса.

Устанавливая некоторые лингвистические лексические соответствия или соответствия этнографического либо народно-культурологического порядка, например на белорусском и болгарском материале, для операций по реконструкции в общеславянском плане существенно не только то, что определенный факт или явление зафиксированы в Болгарии и Белоруссии, а более всего то, в какой конкретной болгарской (родопской, фракийской, балканской и т. п.) и белорусской (восточнополесской, могилевской, витебской и т. п.) зоне они зафиксированы, естественно, если данное явление не охватывает всей болгарской и белорусской территорий. Нельзя не учитывать, что границы современных славянских языков, наречий, народов и этнических групп относительно позднего происхождения. Внимание к локальным явлениям позволит увидеть предшествующие, более ранние этноязыковые и культурные слои на карте современной Славии, подобно тому как в старинных настенных росписях сквозь верхний слой нередко проступают предшествующие нижние слои.

К сожалению, и проблема более дробного членения всей современной Славии, чем по отдельным языкам или народам, ждет своего обсуждения и решения [Терновская 1975]. Можно предположить, что членение на зоны более крупные и зоны средней дробности будет иметь несколько вариантов в зависимости от того, какая сфера народной культуры будет взята в качестве показателя, на основе которого будет производиться размежевание зон и их географическая привязка. Так, к примеру, типы жилищ у славян могут распределяться по ареалам в зависимости от географической среды, имеющегося строительного материала и культурной традиции той или иной зоны [Freudenreich 1958]. Если взять другой весьма архаический показатель славянской материальной культуры — типы примитивного пахотного орудия (рала) и посмотреть географическое распространение этих типов [Bratanić 1939; 1951; Вакарелски 1929], они покажут иное расположение зон, дадут иной рисунок изопрагм, чем изопрагмы типов построек. Эти факты хорошо известны, их перечень можно было бы продолжить, а число примеров значительно умножить, подобных фактов немало. Но отношение к ним у ряда ученых двоякое. Одни полагают, что нагромождение изопрагм на карте современной Славии еще больше затемняет картину прежнего диалектного деления славянского этноса и усложняет и затрудняет возможности реконструкции славянского прасуществования, праславянской материальной культуры во всех ее разновидностях, другие же считают, что именно разнообразие показателей, их значительное число и содержащаяся в них богатая информация — залог того, что реконструкция не окажется чрезмерно упрощенной и тем самым искаженной. Нужно заметить при этом, что отдельные показатели материальной культуры значительно зависят от окружающей географической среды, а некоторые зависят от нее в меньшей мере. Это достаточно очевидно и по двум

приведенным примерам: типы крестьянских домов и типы пахотных орудий. Первые связаны с географической средой, климатическими условиями и имеющимся строительным материалом в гораздо большей мере, чем вторые. Но и в типах крестьянских построек могут быть прослежены определенные и разные народные традиции, независимые от внешних условий, т. е. могут наблюдаться различия при равных внешних условиях. Такие различия существенны. Что же касается духовной культуры, в особенности той ее части, которая никак не причастна к культуре материальной (верования, обряды, обычаи, фольклор, хореография, народная музыка и т. п.), то она в принципе свободна от внешних условий, достаточно автономна, и потому ее местные различия и варианты оказываются более яркими и надежными показателями отдельных диалектных типов, потому и опору на эти показатели при реконструкции духовной культуры можно считать достаточно надежной.

Рассматривая проблемы материальной и духовной культуры в их взаимоотношении, следует остановиться еще на одном вопросе, на вопросе заимствований. Вопрос этот немаловажный, ибо при операциях при реконструкции древней славянской духовной культуры следует либо игнорировать заимствования (главным образом поздние и новейшие), либо считаться с ними, принимая их как часть (общую или диалектную) праславянской духовной культуры (главным образом ранние заимствования). В прямой связи с механизмом заимствования находится такая особенность древнеславянской духовной культуры, как проницаемость и непроницаемость различных ее сторон и фрагментов. Понимая, что вопрос проницаемости и непроницаемости отдельных сфер и явлений духовной культуры достаточно сложен и требует, безусловно, отдельного и подробного изучения, ограничимся лишь беглым рассмотрением этого явления на примере фольклора. Фольклор, будучи неотъемлемой частью народной культуры, вместе с тем обладает своей спецификой и автономностью, если не ставить знака равенства между ним и народной духовной культурой в целом [Толстой 1982]. Специфика фольклора заключается в его содержательном плане, в его системе жанров и его функционировании, в его связях с «ненародной» элитарной культурой и литературой. Если же обратить внимание на фольклорные жанры в плане их устойчивости, национального своеобразия и особенно их открытости и закрытости, то общие итоги будут неоднородными. Некоторые жанры — анекдот, сказка, легенда, духовный стих, поговорка — можно будет определить как восприимчивые по отношению к чужому фольклорному и нефольклорному фонду, некоторые же — обрядовая календарная и семейная поэзия, эпическая поэзия (былины, думы, юнацкие песни), наоборот, как невосприимчивые, закрытые, внутренне и внешне стабильные. Так, еще по наблюдениям над запасом сюжетов русских сказок Ю. М. Соколова, «одна треть всех типов между-

народного каталога является для русского материала и западноевропейского общей (317 типов, с вариациями 327), одна треть сюжетов (302 типа, с вариациями 338) в русском материале совсем не встречалась, зато одна треть сюжетов (296 типов, с вариациями 356) является специфической особенностью русского сказочного репертуара и совсем неизвестна Западной Европе» [Соколов 1941, с. 304]. Естественно, что большой процент общности русского сказочного фонда с мировым и европейским не может быть отнесен всецело за счет обоюдных заимствований, однако наблюдения Т. Бенфея и ряда других ученых, принадлежащих к школе заимствования или не связанных с ней, показывают и большую подвижность, и проницаемость в иноязычную и иноэтническую среду сказочных сюжетов и мотивов, и сравнительную легкость их адаптации в новой среде. Совершенно иное положение обнаруживается с теми жанрами, которые выше обозначены как устойчивые и закрытые. Так, былина из-за своего поэтического и стихотворного строя прежде всего обладает свойством непереводимости и может быть воспринята в иноязычной среде лишь в форме повествования, сказки (в такой форме, впрочем, кое-где она была известна и в русскоязычных зонах). Что же касается обрядового песенного фольклора, то его устойчивость, непереводимость и закрытость объясняются и поэтической и стихотворной структурой, а также тесной связью с обрядом. Заимствование может произойти только с обрядом и с языком, что в очень редких случаях наблюдается в ареалах культурных союзов, о чем речь пойдет несколько ниже. Неудачи некоторых фольклористических школ — исторической, заимствования и даже мифологической — заключались отчасти в том, что отдельные и, как правило, результативные и серьезные наблюдения и выводы по отдельному, чаще всего одному, жанру распространялись на все жанры, на весь фольклор в целом. Историческая школа интересовалась прежде всего былинами и историческими песнями, школа заимствования — сказкой, «мифологи» — загадками, обрядовыми текстами, верованиями и отчасти сказкой.

Различное «поведение» и разный характер жанров и жанровых текстов, их различная сакральность, обрядовость, мифологичность, функциональная привязанность и направленность, вся система жанров, в которой под определенным (заданным) углом зрения можно установить центр (или центры) и периферию, — все это, вместе взятое, дает большие возможности внутренней реконструкции особого типа — внутрифольклорной, внутрисистемной. Можно наблюдать за отдельными символами, мотивами, формулами и даже поэтическими средствами не в пределах одного жанра, а в разных жанрах и на этом основании производить операции реконструкции, близкие к тем, которые производятся при внешней и внутренней реконструкции типа изложенного в начале этой статьи. Для реконструкции и изучения многих верований, мифологических и сакраль-

ных представлений и действий фольклор в узком или конкретном смысле этого слова (словесное народное творчество) может служить лишь как вторичный источник, так как первичным источником должны быть сами верования и мифологические, сакральные представления, содержащиеся, как правило, не в «художественных» текстах традиционных жанров, а в различных предписаниях, запретах, предсказаниях и иных регулирующих религиозно-мифологическое поведение непозитических текстах. Различные жанры народной устной словесности отражают эту систему мировосприятия и мироощущения, эти непозитические «тексты» славянского язычества избирательно, частично, постольку, поскольку они нужны для построения поэтического текста. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть «Индекс мотивов народных песен балканских славян» Б. Крстича, в котором выделены «Религия», «Чудеса и чудовища», «Верования и суеверия», «Обычаи», занимающие 115 страниц текста, т. е. немного менее пятой части всего объема [Krstić 1984, s. 29–143]. Еще в 60-х годах нашего века, откликаясь на доклад В. К. Соколовой об устной народной поэзии как историческом и этнографическом источнике, подготовленный к VI Международному конгрессу антропологов и этнографов в Париже в 1970 г., известный сербский этнограф Миленко Филипович писал: «Мне кажется, что большего успеха достигали и больше пользы принесли те ученые, которые занимались объяснением отдельных этнографических фактов (элементов) в народных песнях на основании знакомства с этнографической действительностью, чем те, которые пользовались материалом народных песен как источником познания народной жизни [Filipović 1969, s. 49]. На эту тему см. также статью Л. Н. Виноградовой [Виноградова 1989].

Фольклорные, мифологические и народно-культурные связи славянского этноса с этносами других народов, в первую очередь с этносами индоевропейскими, а затем и неиндоевропейскими (угро-финскими, тюркскими и др.), заимствования у соседних этносов, наконец, генетически общие истоки и общая традиция вкуче с типологически сходными параллелями объединяют славянскую народную культуру в целом и по частям с многими родственными и соседствующими духовными культурами и традициями Евразийского континента.

В связи с этим возникает вопрос: можно ли говорить об отдельно взятой, специфической, исторически складывавшейся и сложившейся современной, а также древней реконструируемой славянской культуре? Есть ли какой-нибудь показатель, который бы четко выделил славянскую культуру и притом был бы неизвестен в соседних родственных и неродственных культурах? Если такой отдельный показатель не обнаруживается, если таких изодокс и изопрагм нет, если каждая изодокса и изопрагма так или иначе, в значительной или малой мере захватывает и территорию неславянского мира, то об отдельной славянской духовной культуре и тем

более типе славянской народной культуры говорить не приходится. Такого мнения придерживался ряд этнографов, в том числе и известный ученый-славист С. А. Токарев. Однако, как хорошо известно из многих славистических лингвистических исследований, языковой (а также этнической, культурный) тип должен опираться не на один или несколько различительных признаков, а на весь комплекс признаков, на все «признаковое пространство», в котором каждый показатель получает свою локализацию. Иное дело, что в отличие от языковедческой славистической науки, изучающая славянскую народную духовную (и материальную) культуру, не выявила детально типологически значимые признаки, не определила их сумму и, что особенно важно, их иерархию. Впрочем, выполнение такой работы означало бы типологическую классификацию славянских этнокультурных традиций, которая была бы крайне полезна для последующих исследований генетического характера и реконструкции. Точно так же, как в языковедении, в исследовании славянской духовной культуры не все нужно реконструировать, восстанавливать, домысливать и достраивать что-то, что уже исчезло или изменилось в результате эволюции. Как и в языке, отдельные формы и значения могли сохраниться сквозь века и остаются неизменными. Простейшим примером являются формы слов женского рода склонения на *-ā* (*a* долгое) в именительном падеже единственного числа *\*voda* 'вода', ср. совр. русск. *вода*, в отличие от форм того же падежа мужского рода *\*plodos* > *\*plodь*, совр. русск. *плод*, где произошли фонетические изменения. Проще говоря, исследование древнейшего состояния славянской духовной культуры следовало бы начинать с выявления таких неизменившихся элементов, проводя эту работу наряду с анализом эволюционных процессов в разных сферах духовной культуры (типа лингвистического *\*plodos* > *\*plodь* > *плод*) и с постепенным обнаружением и отсечением ненародных, привнесенных слоев книжной («элитарной») или иноплеменной, иноземной культуры.

По отношению к народной («традиционной») славянской культуре христианство в двух его основных разновидностях — православия и католицизма<sup>4</sup> — занимало позиции, аналогичные позиции литературного языка по отношению к диалектам. «Литературная» или книжная (христианская) культура была наднациональна, в каком-то отношении и надэтнична, как был наднационален и надэтничен церковнославянский (древнеславянский) язык для значительной части южных и для всех восточных славян, а для раннего периода христианизации (кирилло-мефодиевская пора) — и для славян западных. Многие ученые еще в XIX в. и в начале XX в. определяли такую «дуалистичность» духовной культуры, напоминающую литературно-диалектную дихотомию, как «двоеверие», считая его более харак-

<sup>4</sup> Влияние ислама в общеславянском масштабе было не столь значительным и сравнительно поздним. То же можно сказать и о протестантизме.

терным для народных представлений, чем для представлений высших социальных (книжнообразованных) слоев.

Не углубляясь сейчас в историю этого вопроса и воздерживаясь от изложения видов и форм подобного «двоеверия» в понимании ряда исследователей, отметим лишь, что, по нашему представлению, применительно к ситуации в средневековых славянских землях и прежде всего на Руси (ситуации, сохранившейся отчасти и в более поздний период) следует говорить, рассматривая положение вещей в генетическом ракурсе, не о двоеверии, а, скорее, о троеверии. Средневековая и «традиционная» духовная культура у славян состояла из трех генетически различных компонентов: 1) христианства, связанного с церковной догматикой, привнесенного извне, из греческой Византии или латинского Рима, 2) язычества, унаследованного от праславянского периода, исконного для его носителей, и 3) «антихристианства» (либо ахристианства), чаще всего опять-таки язычества, но неславянского происхождения, проникшего в славянскую народную среду вместе с христианством или иным (субстратным, интерферентным) путем. Правда, третий компонент выявляется в наше время и проявлялся и бытовал в прошлом не столь рельефно, ярко и устойчиво, как первые два компонента. Почти во всех случаях этот третий компонент сливался с народнославянским языческим компонентом и противопоставлялся или, вернее, коррелировал с «литературным», «книжным» ортодоксально-христианским (с ритуалом и идеологией мира *Slavia Orthodoxa* или мира *Slavia Latina*). Это был языческий антицерковный, или внецерковный, компонент, проникший на Русь и к другим, в первую очередь южным, славянам вместе с христианством как некий его культурный антипод, как выражение светского, а иногда даже «бесовского» начала, регламентированного, однако, в значительной мере христианско-догматическими представлениями, в частности в отношении времени и места своего проявления. Этот третий компонент народной духовной культуры мог быть разного происхождения, но прежде всего византийского<sup>5</sup>, а также фракийского (или фрако-иллирийского) и т. п.

---

<sup>5</sup> Со времени официального признания христианства в Византии (325) до времени его официального принятия на Руси (988) прошло шесть с половиной веков (почти такое же либо несколько меньшее или большее временное расстояние можно вычислить и для других славян), разделение церквей (1054) произошло вскоре после крещения Руси. В Византии на Востоке, так же как и на Западе за шесть (пять) веков, прошедших до христианизации славян, выработалось свое «двоеверие» с христианством и антихристианством или ахристианством (т. е. мирским, противопоставленным христианству мировосприятием, но уживающимся с ним в бытовом, а иногда и в идеологическом плане). Восприятие на Руси и у других славян византийской (или западноевропейской) культуры не было односторонним, исключительно церковным, ибо вместе с христианством усваивались и светские (в том числе и «антихристианские» элементы). Правда, были и периоды, когда в культурных контактах в результате обоюдного стремления полностью превалиро-

Проблема третьего элемента требует специального рассмотрения, и сейчас она может быть скорее декларирована, чем поставлена, но все же ее нельзя обойти при рассуждениях о структуре «современной» (XIX и XX вв.) славянской традиционной культуры, которая служит основным и богатейшим источником фактов, необходимых для реконструкции праславянского духовного «существования». В принципе к третьему элементу можно отнести многие черты скоморошества, некоторые особенности зимней колядной обрядности и карнавального цикла и даже юродства, которое своеобразно преломилось на Руси, став поддиалектом «литературного», ортодоксального слоя культуры. Многие черты и моменты импортированного вместе с христианством язычества вошли в систему славянского язычества, образовав с ним единую, но локально варьирующую структуру. Этому способствовал и тот факт, что господствующие «книжные», церковные ритуально-философские догмы часто представляли славянское и неславянское язычество как несовместимое с христианством (во многом как христианство со знаком «минус»), отказывая ему при этом в универсальности и предоставляя ему в удел сферу инфермальную, «бесовскую» и частично светскую [Толстой 1974]. Третий компонент во многом слился со вторым, что позволило, как отмечалось выше, ряду ученых выдвинуть тезис о русском (и славянском) народном христианско-языческом «двоеверии». Такое двоеверие можно наблюдать, если анализировать элементы культуры в «сильных позициях», т. е. в позиции противопоставления двух начал (христианского и языческого). В позициях же нейтрализации язычество и христианство могли смыкаться, не расслаиваясь в диалектных условиях, что и вело к хорошо известным в науке фактам замещения образов Перуна, Велеса, Мокоши и др. образами, а во многих случаях и просто именами пророка Ильи, св. Власия (или св. Николы), св. Параскевы-Пятницы, св. Георгия и др. (см. работы А. И. Соболевского, Б. М. Ляпунова, Е. В. Аничкова, А. И. Кирпичникова, В. Н. Топорова, В. В. Иванова, Б. А. Успенского и др.). Эти моменты «нейтрализации» более других затрудняют процесс реконструкции, хотя иногда и позволяют в фольклоризованном облике святых видеть дохристианские черты. Следует еще раз подчеркнуть, что «двоеверие» (или даже «троеверие») выявляется лишь при диахроническом подходе к «традиционной» или архаической народной духовной культуре либо при подходе ортодоксально-теологическом при ответе на вопрос, из каких генетически разнородных пластов состоит или состояла славянская народная духовная культура. При синхронно-

---

вало церковное влияние. На Руси и у других славян такое импортное «антихристианство» соприкасалось и сливалось со своим национальным «антихристианством», со своим язычеством и вместе с ним противопоставлялось христианству. Таково в самых общих и потому грубо обобщенных чертах происхождение «троеверия», которое потом подкреплялось другими «книжными» и ахристианскими веяниями и наслоениями.

структуральном рассмотрении этого явления можно говорить о целостности религиозно-мифологических народных представлений, о диалектном, народном е д и н о в е р и и, которое было характерно для славян и которое было именно таким потому, что составляющие его диахронически «разнородные» элементы находились в народных верованиях в дополнительном распределении, образуя единую, хотя и подвижную, а в некоторых случаях и несколько противоречивую систему.

Отдельные слои и фрагменты славянской народной культуры по-разному насыщены элементами христианства (первый компонент), неславянского язычества или «ахристианства» (третий компонент) и славянского язычества (второй компонент). Естественно, что анализ, связанный с задачами реконструкции древнейших форм, следует начинать с таких явлений, в которых второй компонент абсолютно преобладает.

Особую проблему при реконструкции создают так называемые культурные союзы, которые возникают наподобие языковых союзов, объединяющих обычно неблизкородственные и даже неродственные языки. Типичным примером такого союза может быть балканский культурный союз, аналогом которого является балканский языковой союз. При исследовании традиционной культуры в таких «союзных» масштабах языковой (этнический) признак может не приниматься в качестве определяющего, и географические границы культурных зон в таком случае будут сильно отличаться от лингвистических и этнических границ. В виде примера такого подхода можно привести попытку проф. М. Гавацци вычленил на Балканах двенадцать культурных ареалов: I — восточнопридунайский, II — балканский (хребет Балкан или Стара Планина и прилегающие земли), III — фракийский ареал, IV — родопский ареал; V — македонский ареал, VI — шопский ареал, VII — моравский ареал, VIII — динарский ареал, IX — придунайский (паннонский) ареал, X — восточноальпийский ареал, XI — средиземноморский (северно-, средне- и южноадриатический, ионический и эгейский) ареал, XII — южноалбанско-эпирско-пиндский (еще не четко определенный) ареал. Без воспроизведения карты несколько затруднительно представить себе всю картину в целом и особенно в деталях, но все же очевидно, что современные балканские государственные и национальные (этнические) границы не совпадают с границами областей, выделенных профессором М. Гавацци. Так, на территории современной Болгарии помещаются почти полностью ареалы II и IV и частично I, III, V, VI; на территории Греции не полностью — IX, XI, XII; сербский этнос распространен в зонах I, VI, VII, VIII и т. д. В качестве показателей (признаков) при выделении ареалов М. Гавацци пользуется особенностями народной одежды, утвари, пищи, способов земледелия, типов народной архитектуры, чертами народной хореографии, некоторыми элементами духовной культуры [Gavazzi 1978].

Изучение ареалов культурных союзов имеет косвенное отношение к реконструкции древней славянской народной культуры и прямое — к более поздней интерференции различных культур. Тем не менее, если рассматривать народную культуру как многослойное образование и явление, то нельзя игнорировать в народной культуре южных славян наличие «балканского слоя» с его локальными разновидностями.

В заключение следует подчеркнуть, что под реконструкцией мы понимаем не только восстановление исходной праформы или прасостояния, но и любое приближение к ним. Возможности и глубина реконструкции при этом, естественно, зависят от степени исследованности и полноты материала и по мере изучения меняются. Постоянным остается лишь требование учитывать перспективу (или, вернее, ретроспективу) реконструкции, соизмеряя с ней каждый возможный на данном этапе исследования шаг и определяя в соответствии с этим степень реконструированности и степень реконструируемости. Во многих случаях реконструкция неминуемо сводится к восстановлению или лучше сказать — выведению некоего инварианта из множества вариантов с учетом их вероятной эволюции формального и смыслового порядка. Подобным образом реконструируется значение праславянских слов в этимологических индоевропейских и праславянских словарях.

## Литература

- Вакарелски 1929 — *Вакарелски Х.* Из веществената култура на българите. 1: Рала // Известия на Етнографски музей в София. София, 1929. Т. 8/9. С. 95–108.
- Виноградова 1989 — *Виноградова Л.Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. М., 1989. С. 101–121.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Седов 1979 — *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.
- Соколов 1941 — *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М., 1941.
- Терновская 1975 — *Терновская О.А.* Понятие диалекта и принципы классификации славянских диалектов // Советское славяноведение. 1975. № 5. С. 47–58.
- Толстой 1968 — *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семиологии // Славянское языковедение. VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1968. С. 339–365.
- Толстой 1974 — *Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974. С. 27–32.
- Толстой 1977 — *Толстой Н.И.* О соотношении центрального и маргинальных ареалов в современной Славии // Ареальные исследования в языковедении и этнографии. М., 1977. С. 37–56.

- Толстой 1979 — *Толстой Н.И.* Этногенетический аспект исследования древней славянской духовной культуры // Комплексные проблемы истории и культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1979. С. 17–26.
- Толстой 1982 — *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М., 1982. Е. 60. № 5. С. 397–405.
- Толстой 1986 — *Толстой Н.И.* Невестка стала в поле тополем («тополей») // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 39–44.
- Толстые 1984 — *Толстая С.М., Толстой Н.И.* Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. Ответы на вопросы // Советская этнография. 1984. № 4. С. 74–79.
- Шахматов 1916 — *Шахматов А.А.* Введение в курс истории русского языка. Пг, 1916.
- Bratanić 1939 — *Bratanić B.* Orače sprave u Hrvata. Oblici, nazivlje, raširenje. Zagreb, 1939.
- Bratanić 1951 — *Bratanić B.* Uz problem doseljenja Južnih Slavena // Zbornik radova Filološkog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb, 1951. S. 221–250.
- Filipović 1969 — *Filipović M.* Narodna pesma i narodni život // Etnološki pregled. Beograd, 1969. Br. 8/9. S. 37–49.
- Gavazzi 1978 — *Gavazzi M.* Areali tradicijske kulture Jugoistočne Evrope // Gavazzi M. Vrela i sudbine narodnih tradicija. Kroz prostore, vremena i ljude. Etnološke studije i prilozii. Zagreb, 1978. S. 184–194.

## **Язычество древних славян**

Древней религией славян, их мировосприятием и мироощущением было язычество. Оно охватывало всю сферу духовной культуры и значительную часть культуры материальной, вернее культуры производственной, охотничьей и собирательской, так как она вся была проникнута убежденностью ее носителей в постоянном присутствии и участии сверхъестественной силы во всех трудовых процессах. Славянское язычество не было обособлено от верований племен и этносов, родственных и соседствующих со славянами, оно является самостоятельно развившимся в первое тысячелетие нашей эры фрагментом древней индоевропейской религии, представленной в древнеиндийских, древнеиранских, древнегреческих и древнеримских текстах. Почти полное отсутствие свидетельств о славянской религии до VI века и малое их число, относящееся к периоду с VI в. по XI в., вынуждает ученых восстанавливать древнейшую славянскую религию, используя современный материал (записи XIX–XX вв.) и применяя сравнительно-исторический метод, подобный тому, который применяется в лингвистике. Естественно, что когда дело касается деталей, тогда их абсолютную древность трудно гарантировать, но часто тот же сравнительно-исторический метод вкупе с ареально-типологическим и культурно-географическим (отчасти и лингвогеографическим) дают возможность выделить архаические явления из массы инновационных и с относительной долей вероятности представить их как праславянские, т. е. древнеязыческие. При этом, в отличие от христианства, представляющего собой достаточно цельную, устойчивую, структурно единообразную, закрытую систему догматов и религиозных символов, славянское язычество являлось неоднородной открытой системой, в которой новое уживалось со старым, не отменяло его, а постоянно дополняло, образуя целый ряд напластований. Действительно, если пользоваться, на наш взгляд, еще не устарелой, терминологией Е. Кагарова, можно сказать, что славянское язычество содержало в себе не только свойственные ранней стадии религиозного развития аниматические верования (т. е. убежденность, что все в природе живое — и камень, и огонь, и дерево, и молнии и т. п.), но и анимические (т. е. представления о душе), сочетающиеся с, вероятно, более поздними воззрениями о трансцендентности души (т. е. способности переходить в другую плоть) и о способности сверхъестественной силы к различным метаморфозам, обращениям то в козла, то в собаку, кота, копну сена, черный клубок, в младенца и т. п. Более или менее постоянный вид сверхъестественной силы, принявшей после обращения в христианство название «нечистой», — это ее антропоморфный, зооморфный или смешанный антропоморфно-зооморфный облик. Этой силой, по убеждению древнего славянина-язычника, была населена вся вселенная, с нею приходилось иметь дело, и она

была опасна, хотя и не всегда вела к плохому или трагическому исходу. Эту силу можно было умиловить и даже отпугнуть, что и совершалось неоднократно, согласно особым ритуалам и традициям. Постепенно, видимо, из этой «нечистой» среды выделились языческие боги, о которых мы имеем достаточно смутное представление. Все же со значительной долей достоверности мы можем утверждать, что к VI веку славяне имели не только нечто напоминающее пантеон богов или ряд местных пантеонов, но и были близки к монотеизму, к верованию в верховного, еще не христианского, единого бога.

Это можно предполагать, опираясь хотя бы на широко известное свидетельство византийского историка Прокопия Кесарийского, сообщающего в своем сочинении «Война с готами» о том, что славяне веровали в единого бога-громовержца и приносили ему в жертву волов и быков. Имеется, однако, и ряд других косвенных доказательств. Тем не менее, элементы единобожия, возможно, даже локального, не вытесняли и не вытеснили многобожия, пусть не ярко выраженного и сливающегося на другом полюсе с духами природы, домашнего очага, демонами болезней и повальных бедствий.

Христианство лишь частично уничтожило довольно свободную и в некоторых отношениях достаточно аморфную структуру язычества, поставило его в иные условия и подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей. Бытовое христианство предоставило языческим мифологическим персонажам и представлениям, как уже говорилось, статус «нечистой силы», отрицательного духовного начала, противостоящего силе «крестной», чистой и преисполненной святости. Образно говоря, в народном фольклорном представлении небо оказалось занятым силами небесными, праведными и божественными, преисподняя, подземный мир, болота, ямы и овраги — силами нечистыми и темными, а земля — место борьбы двух миров и начал, и человек и его душа — средоточие этой борьбы. Силы эти все же неравноправны и не равновелики, ибо воля Божья и промысел Божий господствует над всем и определяет все. Такое народное христианское мировоззрение, типичное для славян обеих конфессий — православной и католической, нельзя считать и называть двоеверием, поскольку оно цельно и представляет собой единую систему верований. Белорусская или польская крестьянка, почитающая св. Николая угодника и в то же самое время производящая различные манипуляции, чтобы уберечься от ведьмы, скажем, в Купальскую ночь или в другую пору, не поклоняется двум богам — Богу и Мамоне, а имеет свое определенное отношение и к одному, и к другому миру. Эти отношения, в ее представлении, не противоречивы, они естественно дополняют друг друга.

Если же посмотреть на генезис, на происхождение народных воззрений о божественной силе и воззрений о силе нечистой, то первые восхо-

дят к христианству, а вторые — во многом к славянскому язычеству. Это давало основание еще в XIX в. говорить о распространенном у славян — в первую очередь у русских — двоеверии. Притом понятие двоеверия употреблялось не столько применительно к историческому процессу и истокам народных религиозных верований, сколько к самому характеру этих уже устоявшихся верований, к эпохе XIX в. и начала XX в.<sup>1</sup> Но это употребление было ошибочным не только потому, что дело не касалось двух противоположных религиозных систем, но и потому, что если рассматривать этот вопрос с генетической точки зрения, с точки зрения истоков представлений народной духовной культуры, придется признать, что таких истоков или источников было более двух — христианского и языческого. Существовал еще третий источник, во многом принятый славянами совместно или почти одновременно с христианством. Речь идет о той культуре — народной и городской, которая развивалась и в Византии, и отчасти на Западе как культура ахристианская, не христианская, но далеко не всегда антихристианская. Эта культура была противопоставлена христианству, подобно тому как в славянской среде противопоставлялось христианство и язычество, и это создавало определенный симбиоз; славяне, заимствуя христианство, принимали и компоненты этого симбиоза. Так проникали в славянскую среду элементы поздней античности-эллинизма, мотивы ближневосточных апокрифов, восточного мистицизма и западной средневековой книжности, которые, вероятно, в славянской народной культуре и религии не функционировали и не воспринимались как определенная система, ибо они уже не образовывали таковой и в репродуцирующей культуре, но которые придали и придавали всей славянской культуре эпохи минувшего тысячелетия определенный облик, лицо, полноту и разносторонность ее внешних формальных и внутренних — идеологических и смысловых — проявлений и сущностей. С некоторой осторожностью или условностью к элементам обозначенной нами «третьей» культуры можно отнести юродство (впоследствии ставшее одним из церковных институтов), скоморошество (периодически то гонимое, то поддерживаемое властью имущими), городскую карнавальную, ярмарочную площадку и лубочную культуру, дожившую до нашего века и имевшую свою автономную эволюцию и свои локальные пути развития. В качестве иллюстрации к сказанному можно привести известный пример ранней росписи киевского Софийского собора, где помимо церковных фресок, выполненных в классическом византийском стиле, на стенах лестницы, ведущей в несохранившийся княжеский детинец, изображены гудцы, скоморохи, потешники. Всему определено свое место.

---

<sup>1</sup> Отметим, что и христианство в своих истоках не ограничилось учением Христа и его апостолов, а приняло часть ветхозаветной традиции, именно ту, которая связана с пророками, с предвестием явления Мессии.

Если бы все сводилось к «двоеверию», т. е. к двум компонентам, к двум источникам славянской народной духовной культуры в конце 1-го и в начале 2-го тысячелетия нашей эры, культуры, которая имела последовательное и непрерывное развитие до наших дней, вопрос выявления элементов славянских дохристианских языческих древностей решался бы относительно просто. Все, что оставалось бы за вычетом христианских институтов, черт и особенностей, в принципе хорошо известных по многочисленным письменным свидетельствам, можно было бы отнести на счет дохристианского язычества, объяснить как его продолжение, развитие или реликты. Однако дело осложняется в значительной степени наличием фрагментов «третьей» культуры, заимствований и собственно славянских инноваций общего и особенно локального происхождения. Структура, развитие, внутреннее членение и функционирование духовной культуры во многом схожи (изоморфны) с теми же особенностями и функциями языка, поэтому методы, выработанные в языкознании и касающиеся определения эволюции, древнего состояния и строя языка, применимы к изучению культуры. Наконец, язык есть сама часть культуры, ее орудие и ее отражение, поэтому данные языка так широко применяются для реконструкции и описания древней культуры. Перейдем к ее краткому описанию.

Древние славянские представления о мироздании восходят к индоевропейским временам, и поэтому они отличаются большой архаичностью и в то же время некоторой расплывчатостью и неустойчивостью своих форм и проявлений. Естественно, что взгляд на вселенную исходил у славян от земли, от нее определялись и с ней соотносились все другие пространства. Земля славянам представлялась плоской, либо плавающей в воде, либо стоящей на четырех быках, от резких рывков которых происходили землетрясения. Считалось, что у земли есть свой край, хотя дойти до него нелегко, это мало кому удавалось и оттуда не было возврата. Небо воспринималось как нечто напоминающее натянутую над землей бычью шкуру, медный ток, большую крышку от посуды и т. п. На нем подвешивались или вели свой путь солнце, луна и звезды. Небеса насчитывалось много — до семи (ср. выражение «быть на седьмом небе»). Эти небеса растворялись в исключительных случаях и в особые дни (ночи), а также во время большой грозы.

Солнце — источник жизни на земле и по сей день называется на Карпатах «ликом Божьим», в других местах «оком Божьим». В славянском фольклоре оно вместе с месяцем и отдельными планетами персонифицируется, наделяется эпитетами «красное», «ясное», «жаркое» и т. п. Каждые сутки солнце окунается в море или уходит за край земли (под землю), чтобы немного остыть и затем появиться вновь. В определенные дни оно бракуется с землей («играет»), его годовому циклу подчинен год славянского земледельца. Порядок крестьянских работ зависит также от фаз вто-

рого светила, погасшего, именуемого в славянских народных песнях бра-том солнца (иногда — сестрой), — месяца (луны), «ясного», «светлого» и т. п. Если с солнцем у славян специальные магические действия не связа-ны, то месяц (луна) иногда оказывается объектом черной магии (ср. «по-хищение месяца» у болгар), персонажем многих заговоров («от зубов» и т. п.), местом обитания покойников. Новолуние у славян отмечалось не-редко восжиганием костров или печением особого пирога, девичьим га-данием о будущем, свадьбами, началом новых работ — сева, сажания де-ревьев, строительства дома и т. п.

Помимо антропоморфного восприятия солнца и луны, в славянской мифологии известны и их зооморфные обличия. Солнце может представ-ляться буйволом, волком, теленком, петухом, а месяц (луна) — коровой, реже — козлом, бараном (ср. «рогатый» облик молодого месяца).

Названия звездного неба отражают древние аграрные и в меньшей мере скотоводческие представления славян, близкие к представлениям других индоевропейских народов. Так, Большая Медведица — одно из наиболее популярных и известных созвездий — у болгар называется *кола* ‘телега’ и состоит из *колёс*, *волов* и *волка*, а *Ралом* называется созвездие Ориона, состоящее также из двух *волов*, *рала*, *пахаря* и *волков*, собирающихся на них напасть. Плеяды у славян называются *курицей*, *наседкой* (*квочка*, *ко-кошка*) или *стожарами*, т. е. шестью, вокруг которых молотили жито.

Древние славяне, видимо, не знали солярной религии, т. е. не поклоня-лись солнцу, как некоторые древнеиранские племена, не принимали днев-ное светило в качестве главного божества. Они также не были огнепоклон-никами, хотя почитание огня небесного (молнии) и огня земного (сакраль-ного костра и домашнего очага) занимало важное место в их общем ми-ровосприятии и религиозном поведении. Воплощением небесной силы, вызывающей преклонение и страх, являлись гром и молния — по сути дела одно явление с тремя проявлениями-ипостасями — грохотом, огнен-ной вспышкой и ударом. В некоторых польских, украинских и белорус-ских диалектах, прежде всего в Полесье, эти ипостаси выражаются тремя словами: *гром*, *маланка* (*блискавка*), *пéрун*. В русском языке и в ряде дру-гих славянских языков грозная стихия обозначается двумя словами: *гром* и *молния*. *Перун* в ряде славянских диалектов означает ‘силу, удар’, про-изводимый громом и молнией. Удар этот, по народным представлениям, совершается каменным снарядом — окаменелостью, белемнитом, назы-ваемым *громовой стрелой*, *перуновой стрелой* и т. п.

В некоторых славянских зонах, прежде всего у сербов, хорошо сохра-нились индоевропейские представления о дождевых тучах как о небесных стадах крупного рогатого скота, об облаках как молочных коровах и о дожде как небесном молоке, оплодотворяющем и кормящем землю. Это выражается в ряде обрядов и действий, среди которых выделяются серб-

ские вопли для отгона градовых туч. Так, в Западной Сербии в Драгачеве вопленица выходит во двор навстречу туче и кричит: «Устук биче! Не дај твојим бијелим говедима! Наша су црна, вашу ће најчачати. Побииће ваша говеда!» [«Остановись, бычок! Не пускай твоих белых говяд (коров). Наши черные, они ваших переселят. Побьют ваших говяд (коров и быков)!»]

Из этого текста и других ему подобных ясно, что гроза с градом представляется как нападение небесного скота-туч на землю, которую может защитить земной («черный») скот. Но тот же небесный скот может наградить небесным молоком-дождем, как видно из магического диалога, произносимого сербами в Шумадии в Сочельник, когда хозяин выходит во двор, приглашает Бога к себе на ужин, а потом на вопрос из дома «Как на дворе?» отвечает, что «всюду безоблачно, ведро, только над нашим домом облачно (тучи)». Это означает, что в доме всегда будет много молока и молочных продуктов. К тому же, к диалогу нередко добавляется разъяснение: «Напољу облачина, мени кајмак ко пољавчина!» [«На дворе облачно, у меня будут сливки, как толстый ковер»]. Показательно, что по общеславянским верованиям пожар от молнии можно потушить только молоком или сывороткой, а никак не водой, а также что в русских вологодских говорах белое градовое облако, идущее впереди черных туч, называется *быком*, что Млечный путь, согласно болгарской легенде, возник из лунного и звездного молока.

Мифологема «облако (туча) – молоко» выделена из других мифологем и описана относительно подробно не потому, что она относится к доминирующим в системе славянских мифологических представлений, а потому, что хорошо демонстрирует характер этих представлений, выступающих в разных обрядах и ритуальных текстах чаще всего фрагментарно, а иногда и скрыто или затемненно. Их внутренняя семантика и функциональная направленность вырисовывается четче и ярче лишь при сравнении разрозненных фактов, представленных как внутри одной системы народных верований, так и в нескольких родственных системах.

К этому положению следует добавить еще одно. Мифологический символ или знак, а также эмблема (нарисованный знак), как известно, может быть наделен одновременно несколькими смыслами и связан с несколькими денотатами (предметами и явлениями). Так, например, дождь (небесная влага в облике туч) может быть не только молоком, как показано выше, но и семенем, оплодотворяющим землю. Такой смысл строится на семантической оппозиции ‘мужской – женский’, ‘оплодотворяющий – оплодотворяемый, способный к зачатию рождению’. Так, например, в польской и сербской загадках «Ploskofka matka, wysoki tatka» (диалектн., р-н Чхова) и «Висок тата, плосна мама, буковит зет, манита девојка» — «высокий тятя» расшифровывается как ‘небо’, а «плоская мамка» как ‘земля’ (в то время как зять — ‘ветер’, а девушка — ‘мгла’), что прямо указывает на

восприятие неба как мужского начала, а земли — как начала женского. При таком положении дождь мог восприниматься как оплодотворяющее семя, и это подтверждается фольклорным и языковым материалом. Можно сказать, что большинство загадок основано на метафоре, и в приведенном примере обнаруживается именно метафора, а не символ, символика. Но, во-первых, символика также прибегает к метафоре, а во-вторых, аналогичные определения неба и земли известны в русских заговорах: *небо — отец*, а *земля — мать*.

Что касается формулы *мать-земля*, то она широко известна у славян, в особенности у русских (*мать сыра земля*) и сербов (*мајка земља*) и является не просто образным словосочетанием, а выражением сущности народных взглядов на землю, которая в русской традиции имеет еще эпитет *святая* (с древним значением ‘богатая’, согласно В. Н. Топорову). Отношение к земле как к женскому началу, рождающему и плодоносящему, характерно не только для индоевропейской традиции, но и для древней Евразии в целом. Восточные славяне, великороссы в первую очередь, сохранили культ матери-земли в его очень архаических проявлениях, к которым относятся запрещения бить землю палкой или чем-либо иным (кроме случаев ритуального битья для плодородия в определенные дни), тревожить землю до Благовещения, пахать, вбивать в нее колья и т. п., плевать на землю (как и в огонь). Болгары в Западных Родопах считали, что если землю пахать до Благовещения, из нее будет капать кровь. Нарушение запретов до этого праздника могло привести к бездождью, к засухе и другим бедам и напастям. Широко известно обращение к земле и пользование ею в клятвах, когда землю брали в рот, ели ее, клали кусок дерна на голову, потому что земля праведна и она не терпит неправды. Она наказывает за клятвopреступление, за ложь и обман. Святость, божественное начало и одухотворенность земли ярко выступают в народном таинстве исповеди земле, получившем отражение в заключительной части романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».

Белорусские представления о беременности земли до Благовещения и требования неприкосновенности земли до этого дня связаны с древнеславянским делением времени года. Судя по лингвистическим и этнографическим данным, древние славяне делили год на два периода — лето и зиму. Выделяемые нашими современными представлениями весна и осень были лишь начальной порой лета и зимы, порой, предвещающей пробуждение земли или отмечающей это пробуждение, и порой, означающей засыпание земли, временное омертвление природы. Названия *летo* и *зима* одинаковы во всех славянских языках. Более того, *летo* в ряде славянских языков, в древнерусском и старославянском означало ‘год’, а исчисление годов мы до сих пор называем *летоисчислением*. Весну сербы и хорваты называют *пролеће*, т. е. \**пролѣтье*. То же название бытует у болгар (*про-*

лет). Осень же по-чешски *podzimек*, время, ведущее к зиме, начало зимы. Но лето и зима, видимо, у древних славян также делились на две части, делились рубежом, приходящимся на день или ряд дней, когда лето и зима были в разгаре, на их «преположение», говоря языком церковного календаря. Таким образом, можно предположить, что в древнеславянском языческом аграрном календаре также были четыре точки, делящие год как бы на четыре части, но они не совпадали с современным европейским годовым делением года на четыре сезона. По сути дела, это древнее деление соответствовало или подчинялось периодам солнечного цикла, выделяемым днями равноденствия и солнцезворота.

Уже упоминавшийся нами праздник Благовещения приходится на время весеннего равноденствия, а Воздвижение — осеннего равноденствия. Это — рубежи, когда земля, как отмечалось, «пробуждается ото сна» и «отходит ко сну», к зимней спячке. Почти у всех славян эти дни связаны с культом змей. На Благовещенье змеи выходят из земли, а на Воздвижение они уходят в землю и потому, по великорусскому суевию, в этот день нельзя ходить в лес. Две другие праздничные даты — рубежи времени: зимой Рождество Христово и в середине лета Рождество св. Иоанна Предтечи, более известное как Иван Купала (24.VI. ст., 7.VII нов. ст.) почти совпадают с днями зимнего и летнего солнцезворота. При этом любопытно и показательно, что на Ивана Купалу фактически празднуется одна ночь — Купальская ночь, а на Рождество — двенадцать дней от Сочельника до Крещения. Эти дни у русских называются Святками (*Святые вечера* и *Страшные вечера*), у южных славян (сербов, болгар, македонцев) — *некрещеными* или *погаными* днями. Они исполнены языческих ритуалов и действий с ряжением, ритуальным хождением по домам групп колядовщиков и ряженных, с ритуальными бесчинствами, гаданиями и с целым рядом актов, знаменующих начало нового аграрного года, поворот зимы на лето. Не менее ярко окрашены языческим духом ритуальные акты, совершаемые в купальскую ночь: возжигание огней у воды и прыганье через них, бросание венков в воду, купание, совершение бесчинств и общение с нечистой силой, против которой принимается ряд предохранительных мер.

Нельзя не обратить внимания на изоморфизм представлений, связанных с поведением мифологических персонажей в годовом и суточном временных циклах — своеобразных расписаниях действий этих персонажей, наконец, на изоморфизм членения времени года и времени суток. Так, дню в сутках соответствует древнеславянское большое лето в году, ночи — большая зима, рассвету — весеннее равноденствие (= Благовещение), вечерним сумеркам — осеннее равноденствие (= Воздвижение), полдню — летний солнцезворот (день Ивана Купалы), а времени от полуночи до первых петухов — двенадцатидневье в пору зимнего солнцезворота (святки,

некрещенные дни). Пора восхода и захода солнца — межевое время, наиболее подходящее для магических действий, заговоров, колдовства, обращения к высшей, чаще всего нечистой силе.

При этом нередко местом для упомянутых действий избирается межа: межевому времени соответствует межевое место (или наоборот). Межевое время — пора активного присутствия нечистой силы, когда она особенно опасна, активна и вместе с тем наиболее открыта, обнаруживаема. Полдень — почти миг, мгновение, когда появляется разящая *полудница* или действуют иные бесы под другим названием. На Святки, когда открывается преисподняя (а в самом конце Святков, в ночь перед Богоявлением на миг — и небеса), действуют разные бесы, но более всего сезонные, появляющиеся именно в это время: северновеликорусские *шуликуны*, южнославянские *караконджулы* и им подобные. На Крещение они исчезают, уходят в воду, и эту воду крестят (обряд Иордани), чтобы закрепить, «запечатать» их исчезновение. Так снова мирно сочетается христианство (православие) с язычеством и первое символически торжествует над последним. Может быть, именно этот финал и позволяет сохранить все предшествующие языческие действия? В суточном цикле выделяется изоморфная святкам глухая пора ночи (по-полесски *глу́ница*), когда особенно опасна распоясанная нечистая сила, которая умирится и исчезает с первым пением петухов. Петухи здесь действуют не менее эффективно, чем богоявленская Иордань с ее богоугодными песнопениями. Итак, полдень соответствует дню, вернее ночи Ивана Купалы, а глухая послеполуночная пора — Святкам или «нечистым» дням.

Для славянских обрядов годового цикла характерен культ деревьев, прежде всего дуба, у восточных и отчасти западных славян — березы, в меньшей мере — клена, липы, явора, в конкретных случаях и вербы (на Вербное воскресенье, Юрьев день). У южных славян широко распространен обряд сжигания рождественского (обычно дубового) полена-*бадняка* на домашнем очаге. Этот обряд имеет свои параллели у многих европейских народов (Средиземноморье, Британские о-ва) и на Кавказе. В славянском годовом цикле ему соответствует восточнославянский ритуал сжигания соломенной куклы в Купальскую ночь. В одной из сербских зон (около города Лесковац) *бадняк* воспринимался как антропоидное существо: его пеленали в рубаху, прежде чем клали на огонь, кормили и поили. Солома — обязательный атрибут не только купальского, но и рождественского обряда, на соломе, покрытой грубым крестьянским покрывалом, происходит у южных славян ритуальная трапеза в Сочельник. Солома — частый компонент родинного и погребального обряда: жизнь начинается и кончается на соломе, что типично для индоевропейских и неиндоевропейских народов. В возжигании огней (костров), в сжигании и постилании соломы многие ученые не без основания видят черты или следы почита-

ния солнца как источника жизни, света и тепла. Для этого есть определенные основания: хотя бы уже упоминавшаяся «игра солнца», которая происходит у славян на Купалу («солнце купается»), на Рождество, на Благовещение, на Воздвижение («солнце сдвигается»), а также на Пасху и в дни, связанные с Пасхой, на Троицу и др.

Солнечной символикой насыщен и фольклор, связанный почти со всеми перечисленными праздниками, но тот же Сочельник, Пасха и Троица изобилуют также ритуалами и символикой, посвященными культу предков. Известны весенние масленичные костры, которые зажигаются, чтобы «греть покойников», приглашение умерших «родителей» к сакральной трапезе в Сочельник или под Новый год (Васильев день), обметание могил у великороссов на Троицу, не говоря уже о специальных поминальных днях, которые в Белоруссии имеют название *деды*. Культ предков сочетается не только с солнечной символикой, но и с символикой и культом плодородия, пронизывающим и насыщающим всю обрядовую сторону славянского аграрного календаря. В этом нет ничего удивительного, хотя бы потому, что по славянским языческим верованиям покойники («родители») активно влияют на судьбу землепашца, создавая благоприятные или неблагоприятные условия погоды. Притом «плохие», грешные, «заложные» (по терминологии Д. К. Зеленина) покойники — утопленники, самоубийцы, опойцы, не отпетые и не принятые Богом, а иногда и землей, могли предводительствовать градовыми тучами, подобно небесным быкам или пророку Илье. Наконец, по славянским верованиям, особенно ярко выраженным у сербов, покойники на том свете занимаются нередко теми же делами, какими они занимались на этом свете, на земле. «На том свете» также может быть хороший или плохой урожай той или иной культуры, и об этом можно узнать тогда, когда на небе появится двойная радуга: одна обращенная дугой к земле, а другая — дугой к небу. Цвета радуги, вернее, толщина каждого цветового пояса якобы свидетельствует о будущем изобилии или недороде хлеба (желтый цвет), вина или винограда (красный цвет). Поэтому у сербов и македонцев радуга нередко называется *вино-жито*.

Судя по новым данным, собранным в Полесской экспедиции<sup>2</sup>, главным образом по рассказам об «обмирании и посещении того света» и по некоторым старым записям, древние славяне не различалирая и ада (эти представления, видимо, пришли с принятием христианства), а верили в единый загробный мир, который мог находиться и далеко за морем, и на небесах, и в подземном царстве. По полесским верованиям, покойники в поминальные дни могут приходить в родные хаты с кладбища, и некото-

---

<sup>2</sup> Полесская экспедиция работала под руководством Н. И. Толстого с 1962 по 1986 гг. (до Чернобыльской катастрофы), изучая язык, фольклор и духовную культуру полешуков.

рые видят, как они идут домой и затем возвращаются на погост, как белые тени. Разнообразие представлений о «том свете» могло быть довольно древней особенностью славянских верований, точно так же как и разнolikость мифологического восприятия небесного свода, планет, всей вселенной. Нельзя не учитывать и диалектности, локальности многих форм и явлений славянской народной языческой культуры, которая обнаруживается в наше время, но которая, безусловно, существовала и в праславянские времена. Такая диалектность в области языка, прежде всего в сфере лексики, уже признана и доказана, и нет оснований праславянскую культуру считать лишенной этой особенности. Другое дело, что уровень наших научных познаний в области праславянской культуры значительно отстает от уровня лингвистической науки.

Необходимо признать, что христианство, энергично потеснившее славянское язычество в сфере народной культуры и занявшее в ней доминирующие позиции, способствовало при этом и известной унификации, и внутренней систематизации языческих верований. Поясняя это положение, можно снова провести параллель с языком и указать на унифицирующую и нормализующую роль литературного языка в культурно-языковой ситуации. Кстати, и в этой области христианство сыграло большую роль (ср. роль церковнославянского языка и латыни в истории славянских литературных языков). Наиболее ярким примером систематизирующего воздействия церковной культуры на нецерковную языческую может служить соотношение и взаимодействие церковного и народного годового календаря<sup>3</sup>.

Народный календарь внешне и формально всецело подчинен церковному календарю, циклическому празднованию господних и богородичных праздников, дней особо почитаемых святых (св. Николая, св. Георгия, св. Ильи, св. Дмитрия, св. Параскевы-Пятницы, св. Варвары, св. Власия, св. Феодора Тирона и др.), памятных дней церковных событий, соблюдению постов. Но эта временная канва и определенная последовательность са-

---

<sup>3</sup> Церковный календарь, формировавшийся в первом тысячелетии нашей эры, ко времени принятия христианства славянскими народами уже сложился. Различия православного и католического календаря, окончательно закрепившиеся после разделения церквей в 1054 г., едва ли можно считать кардинальными. Что же касается искоренения язычества, то католичество во втором тысячелетии нашей эры в этом отношении добилося значительно больших результатов, чем православие. Этому есть свои объяснения как исторического, так и иного свойства (татарское и турецкое иго у восточных и южных славян, бóльшая децентрализация и веротерпимость православия по сравнению с католичеством и т. п.), но нельзя не признать, что у православных славян фрагменты и отдельные реликты языческого мировоззрения и форм религиозного поведения сохранились значительно лучше и полнее, чем у славян-католиков или славян-мусульман. Именно по этой причине в нашем кратком описании сущности древнеславянского язычества преобладает материал, собранный на территории восточного славянства и восточной части славянства южного.

кральных действий явилась во многом внешней регламентацией, не отменившей, а скорее наоборот — укрепившей, четче организовавшей и унифицировавшей параллельную с христианской (православной или католической) славянскую народную, по своей сути языческую годовую обрядность. Современная этнографическая наука демонстрирует множество фактов перехода не закрепленных хронологически окказиональных ритуалов в ритуалы календарные, годовые. Так, например, обряд прятания хозяина за пироги, провоцирующий урожай в грядущем году, исполняемый в рождественский Сочельник или на Рождество, был известен до недавнего времени у сербов в Косово и Метохии, в Герцеговине, Черногории, в Западной Болгарии и в Восточном Полесье (село Кочиши), а исполняемый в канун Нового года (в «Щедрый вечер») — на Черниговщине (Глуховский у.). Но в той же Герцеговине около города Требинье сербы обращались к этому обряду сразу после сбора урожая и молотьбы и прятались не за пирог, а за кучу зерна, а в XII веке, по сведениям хрониста Саксона Грамматика, ныне ассимилированные и вымершие поморские славяне праздновали завершение летней страды испечением огромного медового пирога, за которым прятался жрец и спрашивал жителей острова Руяна (Рюгена), видят ли они его, на что получал ответ, что он все же немного виден за пирогом. Ритуальный диалог завершался пожеланием, чтобы в будущем году хозяин совсем не был виден (за пирогом большего размера от большего урожая). Этот обряд в большинстве случаев дошел до нас в качестве календарного, а не окказионального обряда, т. е. обряда по случаю окончания сбора урожая. На иной стадии перехода к календарному обряду находится обряд вызывания дождя, который у большинства славян исполняется действительно во время длительного бездождия, т. е. в засуху, а у великорусов он оказался календарно закрепленным и совершался на Троицу после обедни во время молебна, когда было принято «ронять слезинки» на дерн или на пучок цветов. Называлось это малое действие «плакать на цветы», и упомянуто оно А. С. Пушкиным в «Евгении Онегине» и С. А. Есениным в стихах «Троицыно утро».

Большинство календарных (и не только календарных) обрядов у славян — провоцирующего свойства, т. е. ставящих своей целью вызывание плодородия, обеспечение обильного урожая, приплода скота, изобилия благ земных. Затем существует немало обрядов ограждающего, охранительного (апотропеического) свойства, защищающих от болезней, глаза, козней нечистой силы и т. п. В этом их языческая сущность, часто нами уже не воспринимаемая как таковая, так как она подчинена христианской календарной системе. Так, битье вербой мальчиков после обедни в Вербное воскресенье с приговором «Верба бйе, не я бью», известное у восточных славян (Полесье), не осознается нами как провоцирование плодородия, а скорее как милая забава или как добрый обычай, оживляющий весенний

праздник в преддверии Пасхи. Церковный календарь закрепил за ритуалом битья детей вербой воскресенье перед Страстной седмицей, называемое также Неделя Ваи или Вход Господен в Иерусалим, и тем самым во многом сохранил этот ритуал, в котором приговор кончается во вполне языческом духе словами «Будь здоров, как вода! Будь богатый, как земля, и расти, как верба!». Ритуал, как и праздник, оказался подвижным, но ритуал битья скотины той же вербовой веткой в целях приплода скота закрепился за неподвижным Юрьевым днем (24. IV ст. ст.).

В годичном календарном цикле успешно сосуществовали и до сих пор сосуществуют две системы духовных воззрений и мироощущения — христианская и языческая, — одна обращенная к небу, божественному началу, другая — к земле, к началу плотскому, к плодам земным, к их изобилию, зависящему, по древним представлениям, не только от человека и Бога, но и от сил сверхъестественных. Эти два мировосприятия и миропонимания сравнительно легко уживались в славянском народном календаре еще и потому, что христианство с его годовыми праздниками побуждало верующих ежегодно молитвенно переживать жизнь и страсти Иисуса Христа, а язычество воплощало во многих своих обрядах сходную цикличность природных явлений: возрождение, расцвет, увядание и временную смерть или «засыпание» природы. В принципе, одно не разрушало другое, а скорее поддерживало его. Присутствует в календарной обрядности и третий элемент, к которому можно отнести, к примеру, многие «театральные» действия: рождественский вертеп, «шопку», отдельные маскарадные сцены, сюжеты, реквизит и персонажи, включенные в календарные обряды и обычаи. Естественно, что у древних славян бытовало только то, что является лишь одним компонентом современной народной календарной обрядности — языческим. Бытовало в более полном, разнообразном и развернутом виде. Языческий аграрный годовой цикл реконструируется и вычисляется из современного состояния или из того, которое было в недавнем прошлом, в XIX в. Для более раннего состояния, к сожалению, в нашем распоряжении имеется лишь незначительное число довольно отрывочных свидетельств. Реконструкция показывает, что многие обряды были сначала окказиональными, а потом стали календарными, о чем уже говорилось выше, но ряд обрядов не имел такой четкой приуроченности к определенным дням, а исполнялся скорее в определенный сезон, а не в определенный день. Позже отдельные праздники, уже христианские, оказались притягательными датами, притягательными комплексами для многих сезонных и окказиональных обрядов. Так, у южных православных славян наибольшее число ритуалов и обрядовых действий оказалось сконцентрированным на Рождестве, Юрьевом дне и примыкающим к ним дням, а меньшую притягательную силу имели Пасха, Троица, Благовещенье, Иванов день, Ильин день, а у славян восточных большинство обрядов приходится на дни, свя-

занные с Пасхой, Троицей, Рождеством, Иваном Купалой, Благовещеньем, и в меньшей мере на Юрьев день, Ильин день и др. праздники.

Безусловно, древнего языческого происхождения действия, связанные с магией первого дня. Такие действия совершаются на Новый год, но чаще на Рождество, когда имитируются сельскохозяйственные работы — пахота, сев, молотьба и когда детям дают в руки какой-нибудь инструмент, предмет и материал, чтобы у них спорилась работа, например, девочке дают иглу, чтобы она начала хорошо шить. Однако подобные обряды совершались и в начале марта, что связано с древним календарем, когда год начинался с марта<sup>4</sup>. К ним следует отнести болгарский обычай «мартеницы», когда 1 марта привязывают белые и красные шнурочки детям, девушкам и молодым людям на правую руку или на шею, на шею молодым животным и на стволы фруктовых деревьев для плодородия. Шнурочки «мартенички» носили до появления первой ласточки или аиста. Именно ритуалы и гадания, связанные с появлением первых перелетных птиц, первым кваканьем лягушек и т. п., являются самыми древними. Они предвещали начало лета в обоих древних смыслах этого слова (т. е. 'год' и 'лето'), и с ними первоначально была связана магия первого дня. Позже, с изменением календаря, обряды могли быть перенесены на другие даты.

Наряду с культом огня и соломы, являющимся частью культа хлеба, у древних славян был и сохранившийся до сих пор культ воды. В каком-то отношении этот культ был тоже связан с магией первого дня, но он также сопутствовал многим основным годовым праздникам. У южных славян — болгар, сербов и македонцев — рождественское утро в селе часто начиналось с того, что хозяйка шла к колодцу за свежей водой, а вся «старая» вода в доме выливалась (то же самое происходило в доме после выноса покойника). Затем после небольшого ритуала у колодца и перед дверьми дома, вода вносилась в дом — появлялась новая вода. Хозяйка должна была соблюдать полное молчание, неся воду в дом, поэтому такая вода называлась «водой молчания», «молчаливой водой» (болг. *мълчана вода*). Вода является основным символом и стихией в обряде праздника Крещения (Богоявления), сохраняющем ряд языческих черт и представлений (уход нечистой силы под воду, гадания и т. п.), она является неотъемлемой частью южнославянского юрьевского обряда, важным компонентом которого оказывается очистительное купание, и восточнославянского купальского обряда, с тем же купанием, бросанием венков в воду и разжиганием костров у воды. День и ночь под Ивана Купалу называется на Русском Севере днем Аграфены Купальницы. Обливание водой молодежи происходит у западных славян нередко в пасхальные дни, а обливание у южных славян групп девушек, обряженных зеленью («додоле», «пеперуда»), прак-

---

<sup>4</sup> Церковный календарь имеет началом года 1-е сентября, но эта дата почти не отразилась в народных обрядах.

тикуется во время засухи и имеет целью вызывание дождя. Обряды обливания связаны с культом воды небесной и земной и с ритуальным обеспечением плодородия. О мифологеме «дождь-молоко» говорилось выше. К сказанному можно добавить, что у древних славян было представление о непосредственной связи подземных и небесных вод (туч), поэтому вызвать дождь можно было битьем колодца или жертвоприношением ему в виде маковых зерен, борща и т. п. На этой же основе у славян был сохранившийся до сих пор культ источников и колодцев, многие из которых считаются целебными и священными.

В добавление к тому, что было изложено выше о стихии огня и его почитании, отметим, что ритуальные огни зажигались не только на Рождество и Ивана Купалу, но и на масленицу и Благовещение, а у восточных славян — в Великий Четверг и иногда в Юрьев день и в Ильинскую пятницу. Весьма примечательным и древним славянским обрядом, сохранившимся почти до наших дней, было возжигание *живого огня* и его употребление как средства против эпизоотии — повальных болезней и мора скота. «Живой огонь» добывался трением сухого дерева (обычно липы, реже можжевельника) с особым ритуалом при полном молчании (ср. принесение «молчаливой воды») и с обязательным условием тушения во всем селении «старого» огня (ср. выливание «старой» воды в доме). Нередко общеславянский обряд вытирания «живого огня» и прогона стада рогатого скота между двух огней сочетался с прогоном того же стада через специально вырытый для этого случая земляной туннель, или через «земляные ворота». Таким образом, очистительное действие огня усиливалось очистительным действием земли. В единичных случаях (на Нижней Волге) скот прогоняли-«плавили» через проточную воду — реку, ручей, т. е. пользовались очистительной силой воды. Так земля, огонь и вода выполняют в ритуале защиты от падежа скота одинаковые функции. Но наряду с упомянутым ритуалом существует и другой — опаживание, который может заменить или подкрепить ритуал с добыванием «живого огня». Чтобы защитить село или деревню от «коровьей смерти» — повальной скотской болезни, село опаживают вокруг, совершая при этом целый ряд дополнительных ритуальных действий. Оба обряда общеславянские с целым рядом локальных вариантов и оба обряда окказиональные, так как исполняются в случае эпизоотии, а опаживание может совершаться и при эпидемии (чумы, холеры и т. п.).

Среди полуокказиональных или полукалендарных обрядов, т. е. приуроченных не к определенному дню, а к определенной поре, следует назвать действие, знаменующее окончание жатвы и именуемое чаще всего «бородой» или «божьей бородой». Известно оно почти всем славянам и заключается в том, что жнецы и жницы в конце жатвы оставляют на жнивьих пучок колосьев, украшают его, нередко кладут рядом хлеб-соль, снедь,

водку и поют дожиночные песни. В этом обряде также ярко выражен культ хлеба (еще не обмолоченного). Что касается специально испеченного сакрального хлеба-пирога, то он является неременным атрибутом очень многих календарных и семейных праздников (рождественский пирог «чесница» у сербов, пасхальный «кулич» или «пасха» у восточных славян, свадебный коровай у восточных славян и т. п.). К этому же кругу явлений относятся и русские блины, обязательные на масленицу и на поминках.

Все это — остатки язычества или продолжение языческих традиций, хотя многие рассмотренные нами символы и сакральные элементы выполняют ключевые ритуальные функции и в христианстве. Так, хлеб в виде просфоры и в виде части св. Тайн замещает в литургии Тело Христово, вода освященная — основа таинства крещения, а святая вода — главный защитник от бесовских наваждений и поползновений, огонь — лампадный и свечной — бескровная жертва Богу, земля — неотъемлемое составляющее погребального обряда, материальная сущность человеческой плоти («яко земля еси есть и въ землю отыдеши»). Язычество и его элементы не следует воспринимать как нечто совершенно чуждое христианству, как его антипод во всех отношениях и компонентах. Язычество, как уже отмечалось выше, в течение веков, еще в дохристианскую пору эволюционировало и во многом сохраняло наслоения разных периодов. Эволюция славянского паганизма привела его к особой форме монотеизма, уживающегося с политеизмом.

Таковы в самых общих чертах основные особенности древнего мировосприятия и религии, дошедшие до наших дней и позволяющие нам путем реконструкции и осторожного очищения от поздних и внешних наслоений увидеть то целое, что составляло основу духовной культуры праславян.

## Постулаты московской этнолингвистики

Термин *этнолингвистика* возник задолго до появления того научного направления, о котором пойдет речь. Его создателями были американские ученые-этнографы, изучавшие в конце XIX века индейские племена и, естественно, столкнувшиеся с необходимостью овладеть языками этих племен, без чего невозможно было понять их культуру, быт, верования, обрядность. В первой четверти XX века на том же материале стала развиваться этнолингвистика уже как лингвистическая дисциплина, называемая также антропологической лингвистикой, на почве которой выросла известная теория (или гипотеза) лингвистической относительности Сепира и Уорфа, согласно которой структура языка определяет структуру мышления, способ познания внешнего мира и всю социальную и культурную деятельность социума. Это была американская разновидность неогумбольтианства. В Европе неогумбольдтианство активно развивалось главным образом в Германии (где оно, однако, не называлось этнолингвистикой). В России идеи Гумбольдта нашли продолжение и развитие в трудах А. А. Потебни (особенно «Мысль и язык», 1862) и затем, если говорить о прямых продолжениях гумбольдтовского взгляда на язык, — в работе Г. Г. Шпета «Внутренняя форма слова» (1927). Термин *этнолингвистика*, наряду с *антропологическая лингвистика*, широко употребителен в романских странах, где проблема «язык и культура» разрабатывается во многих направлениях, порождая такие разные дисциплины, как *лингвистическая этнография* (объектом изучения которой является общество, культура, человек и то, какую роль в их существовании играет язык) и *этнографическая лингвистика* (объектом которой является язык и его способность служить орудием мышления и культуры). Есть также «фольклористическое» направление этнолингвистики, изучающее язык фольклорных жанров, ритуальные языки и т. п., затем направление, изучающее так называемую картину мира с подразделами «этнозоология», «этноботаника», «народная металингвистика», семантические категории времени, пространства, поля цветообозначений, частей тела, термины родства, антропонимия и т. п.

Этнолингвистика в славистике — сравнительно новая дисциплина; ее задачи, предмет и объект, методы, соотношение с другими гуманитарными дисциплинами сформулировал Н. И. Толстой. Он дал два определения этнолингвистики. Одно узкое: «Этнолингвистика есть раздел языкознания или — шире — направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Толстой 1995, с. 27]. Здесь этнолингвистика понимается как раздел языкознания и объектом ее считается язык в его отношении к культуре. Второе определение —

ш и р о к о е, в котором этнолингвистика понимается как «комплексная дисциплина, предметом изучения которой является весь “план содержания” культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т. п.)» [там же, с. 39–40]. В дальнейшем в трудах самого Н. И. Толстого и его учеников развивается преимущественно второе, широкое, комплексное направление исследований. Объектом изучения такой этнолингвистики является уже не только язык (хотя он признается главным выразителем и хранителем культурной информации во времени), но и другие формы и субстанции, в которых выражает себя коллективное сознание, народный менталитет, сложившаяся в том или ином этносе или вообще социуме картина мира, т. е. восприятие окружающей человека действительности, ее категоризация и интерпретация. Объектом «широкой» этнолингвистики становится вся народная культура, все ее виды, жанры и формы — вербальные (лексика и фразеология, паремиология, фольклорные тексты), акциональные (обряды), ментальные (верования).

Такое понимание этнолингвистики лежит в основе многих опубликованных и еще не опубликованных трудов, созданных в Институте славяноведения РАН в Москве, и прежде всего в основе пятитомного коллективного труда — словаря «Славянские древности» (т. 1 — 1995; т. 2 — 1999; т. 3 — 2004; т. 4 — 2009; т. 5 — 2012), в котором сделана попытка выделить и истолковать основные семантические единицы «языка культуры», т. е. наиболее существенные для культуры смыслы, независимо от того, в какой форме и в какой субстанции они выражены — выражены ли они в слове или в действии, закреплены ли эти смыслы за предметом, за свойством предмета и т. п. В этом подходе главное — понимание «интегральности» культуры, т. е. смыслового единства всех ее форм и жанров (языка, обряда, верований, народного искусства), которое обусловлено единой картиной мира воспринимающего и осмысляющего мир и создающего культуру человека. Такой антропологический взгляд на культуру и язык характерен для всей области гуманитарного знания в наше время.

Называя свой подход этнолингвистическим, Н. И. Толстой придавал вполне определенный смысл каждой из составляющих слова *этнолингвистика*. Первая его часть (*этно-*) означает, что традиционная народная культура изучается в ее этнических, региональных и «диалектных» формах, на основании которых, так же как в языке на основании диалектов, реконструируется праславянское состояние. Вторая часть (*лингвистика*) имеет тройное значение: во-первых, она означает, что главным источником для изучения традиционной культуры является язык; во-вторых, она означает, что культура, так же как и естественный язык, понимается как система знаков, как семиотическая система, или как язык в семиотическом смысле слова (подобно тому как мы говорим о языке живописи, о языке музыки, о

языке жестов и т. п.); в-третьих, она означает, и это, может быть, самое главное, что этнолингвистика пользуется многими лингвистическими понятиями и методами (хотя большинство из этих понятий по своему содержанию не являются специфически лингвистическими, ср. *морфология, структура*, но наиболее разработанными они оказались именно в лингвистике). Принципиальное родство культуры и языка как двух сходным образом организованных и одинаково функционирующих знаковых систем позволило применить к материалу традиционной духовной культуры концептуальный аппарат и методы лингвистического исследования, начиная от приемов лингвистической географии, языковой реконструкции, семантики и синтаксиса и кончая понятиями и методами лингвистической прагматики, теории речевых актов, когнитивной лингвистики, концептуального анализа.

Между вербальным языком и культурой (традиционной народной культурой) существует очевидный изоморфизм, объясняемый сходством их функций — когнитивных, коммуникативных, социальных и пр. Об этом в свое время писал Н. И. Толстой: литературному языку соответствует элитарная культура, языковым диалектам — культурные диалекты, городскому просторечию — «третья» культура, аргумент — профессиональная культура и т. д. [Толстой 1990]. Но между ними есть и более глубокая внутренняя двусторонняя связь. С одной стороны, языковые единицы (слова) в контексте культуры часто обладают, помимо общезыковых значений, еще и особой, подчас очень богатой культурной семантикой, которая редко и лишь случайно фиксируется словарями, что уже не раз было показано на разных примерах: *веселый* [Толстые 1993], *кривой* [Толстая 1998], *играть* [Толстая 2000], *грех* [Толстая 2000а], *цвет* [Толстая 2003] и др. С другой стороны, язык и культура (ритуал) часто выступают как дополняющие или дублирующие друг друга. Одни и те же смыслы выражаются то вербально, то акционально, то предметно и т. д., причем не только на уровне «межъязыкового» сопоставления, но и в рамках одной системы (традиции). Например, в контексте свадебного обряда *калиной* может называться невеста, брачная рубашка невесты со следами крови, песня, исполняемая на свадьбе, и др., но с необходимостью присутствует и само растение, ветки калины — как украшение каравая, часть убранства дома невесты, деталь ее одежды и др. По отношению к культуре оказывается вполне оправданным применение таких «лингвистических» понятий, как текст, грамматика, семантика, синтаксис, прагматика, синонимия, антонимия, полисемия и многие другие.

Вместе с тем важно иметь в виду и принципиальные различия между языком и культурой. К ним прежде всего надо отнести неодинаковый характер используемых ими знаков. Если знаки естественного языка (слова, морфемы, грамматические формы и т. д.) являются специальными языковыми единицами, не имеющими других применений, то культура широко

пользуется также и знаками, имеющими и другие, не специальные значения. Так, в обрядах употребляются предметы обихода, такие как хлебная лопата, борона или веник. Действия, входящие в обрядовый текст, также могут быть и обычно бывают не специально обрядовыми, а вполне практическими, как бег, обход, выбрасывание, подпрыгивание, сжигание, обливание водой и т. д. Они приобретают знаковую функцию вторично, в составе обряда, в системе культурного языка. Значительно меньше в языке культуры знаков «первичных», т. е. не имеющих утилитарного применения, а создающихся специально в культурных целях. Таковы, например, так называемые ритуальные предметы — свадебное деревце, каравай, венок, жатвенная «борода», куклы и чучела и т. д.

Другим важным отличием языка культуры от естественного языка является то, что знаки языка культуры гетерогенны, т. е. имеют разную природу и субстанцию даже в пределах одного, например, обрядового, текста. Это могут быть реалии — вещи, лица, действия, природные объекты и материалы (вода, земля, дерево, животные), но могут быть и языковые (вербальные) элементы — термины, имена, тексты, это могут быть изображения, музыкальные формы, танец и т. п.

Главное же отличие состоит в том, что культурная семантика имеет символическую природу, т. е. из всего набора свойств, признаков реалии (предмета, действия и т. п.) выбирается один признак, который становится доминирующим и как бы подавляет все остальные. Это может быть любой признак — форма, размер, цвет, фактура, утилитарная функция и т. д. Например, в случае **бороны** таким признаком может быть наличие зубьев (и характер действия рыхления), и актуализация этого признака за счет всех остальных превращает борону в фаллический символ. Но доминирующим может стать и другой признак, например, наличие у бороны ячеек или переплетений, и тогда возникает другая семантика и другой символ (см. [СД 1, с. 235–239]).

Если, например, сравнить толкования слова *колодец* и культурного знака **колодец**, то эти отличия в семантике (т. е. в содержании толкований) будут хорошо видны.

В академическом словаре русского языка мы находим такое толкование: **Колодец**. 1. Искусственная, защищенная от обвалов срубом яма для добывания воды из водоносных слоев земли. 2. Спец. Различной величины и глубины яма, отверстие для различных технических целей (для спуска в шахту в рудниках, для винта на пароходе, для прохода к месту закладывания мины и т. п.). 3. Обл. Родник, ключ [БАС 5, с. 1172]. Сравним толкование в словаре «Славянские древности» [СД 2]: **Колодец** — объект и локус, совмещающий признаки водного источника и хозяйственной постройки; из-за связи с водой и подземельем осмысливается как пограничное пространство, путь в ирий и канал связи с потусторонним миром [Вален-

цова, Виноградова 1999, с. 536]. Как бы ни оценивать эти дефиниции, их адекватность, нельзя не заметить, что они отмечают в качестве релевантных разные признаки реального объекта: в определении БАС ключевыми смысловыми элементами оказываются вода, земля, глубина, рукотворность (колодец — артефакт); для культурной семантики в СД важны: вода, в меньшей степени земля, но доминирующий смысловой компонент — пограничность двух миров (тогда как для слова *колодец* доминантой, видимо, является «источник питьевой воды»). Как и в случае толкования слова в языке, источником при выделении релевантных культурных признаков служат контексты употребления соответствующего знака; в данном случае различные обрядовые магические действия, совершаемые у колодца, например, обряды вызывания дождя у колодца, включающие призывы к утопленнику Макарке «разлить слезы по святой земле», т. е. пустить на землю дождь (в «пресуппозиции» присутствует представление о том, что колодец — канал связи двух миров, через него можно общаться с обитателями того света; это подтверждается и многими другими контекстами, например, гаданиями у колодца о жизни и смерти путем «заглядывания» в воду, на которой проступают соответствующие знаки).

При толковании культурного знака **дерево** [Толстая 1994] контекстами, на основании которых выделяются релевантные для толкования признаки, служат обычаи помещать на дерево те или иные предметы с целью удаления их из этого, земного мира и «отправления» на тот свет, например, скоромной пищи перед началом поста, одежды больного и других предметов в медицинской магии, обычаи хоронить под деревом умерших некрещеными детей, запрет залезать на дерево «нечистым» женщинам и т. п. Все это для языковой семантики, т. е. семантики слова *дерево* нерелевантно. В культурной дефиниции **дерева** должны быть отмечены такие смысловые элементы, как 1) значение вертикали, соединяющей земной и верхний, небесный мир; 2) значение роста и плодородия; 3) метафорическая соотнесенность с человеком (откуда запреты сажать некоторые виды деревьев у дома или рубить какие-то виды деревьев); 4) значение дерева как сакрального или демонического локуса и др. В сущности не очень понятно, что является денотатом и сигнификатом такого рода знаков. Когда в естественном языке слово, благодаря механизмам метафоры, метонимии, «отрывается» от своего денотата и начинает обозначать совершенно другое, расширяя тем самым свою денотативную сферу (например, деревом начинает называться ветвящийся граф, с помощью которого выражаются отношения между объектами, имеющий мало общего с реальным деревом), то одновременно сужается его исходная семантическая сфера, т. е. набор признаков «дерева» (например, такие признаки, как вертикальность, наличие корней, коры, листьев, способность сбрасывать листья и т. п., становятся нерелевантными).

Сравнивая семантику слова *красный* и культурного знака **красный**, мы также обнаруживаем несовпадение языковых и культурных толкований по составу и иерархии признаков. Так, характерная для народной традиции и фольклорных текстов трактовка красного цвета как символа девственности, готовности к плодоношению и т. п., не находит соответствия в структуре языковых значений соответствующего слова, но она очень хорошо подтверждается обрядовыми контекстами. В свадебном обряде разных славянских традиций красный цвет символизирует невесту, красная лента или флаг, красный цвет вина служат знаком «честности» невесты, сохранившей до брака девственность [Толстая 1996].

Для глагола *ходить* языковые контексты не выявляют значений, связанных со сферой воспроизводства, продуцирования жизни (в языке это просто основной глагол движения с прототипическим субъектом — человеком или животным), тогда как для культурного знака **ходить** как элемента акционального кода культуры такие значения подтверждаются семантикой и магической функцией обрядов хождения, например, ритуального хождения в Юрьев день возле созревающих хлебов, обходов полей с целью магического продуцирования урожая. Ср. также широко распространенные приговоры восточнославянских участников рождественских обходов: «Где коза ходит, там жито родит», «Где коза ногой, там жито копой», болгарских «лазарок» (девушек, совершающих обходы в Вербную субботу): «Каде ние заминале, родило се, преродило...» [Там, где мы прошли, зародилось, зародилось] [Арнаулов 1943, с. 85].

Таким образом, чаще всего языковые показатели и лингвистический анализ оказываются недостаточными для воссоздания соответствующего образа «картины мира» в полном виде и требуют «поддержки» со стороны неязыковых данных. Необходимо, однако, подчеркнуть, что граница между языковой и культурной семантикой не является четкой; она зависит, во-первых, от того, как понимается семантика слова, включаются ли в нее коннотативные (ассоциативные, оценочные и т. п.) компоненты, а во-вторых, она не установлена раз и навсегда и может меняться: какие-то значения могут из коннотативных превращаться в полноценные компоненты значения слова.

По этому поводу много лет продолжается дискуссия между московскими этнолингвистами — коллективом, работающим над словарем «Славянские древности» [СД], — и «идейно» близкой им по исходным позициям люблинской группой этнолингвистов во главе с проф. Е. Бартминьским, работающих над словарем языковых стереотипов польской народной культуры [SSSL]. Проф. Е. Бартминьский считает, что все такого рода культурные значения, т. е. верования, представления об элементах внешнего мира и т. д., входят в языковую семантику называющих их слов и являются языковыми стереотипами. Мы же исходим из того, что граница

между языком и культурой, сколь бы условной и подвижной она ни была, принципиально существует, следовательно, существуют (или должны существовать) критерии разграничения языковых и неязыковых значений. Внимательный и фронтальный анализ контекстов толкуемого слова, привлечение разных языковых идиомов и стилей способны заметно расширить границы семантического объема слова, но все равно за их пределами останутся какие-то культурные смыслы, не подтверждаемые языком. Можно воспользоваться примером с **камнем**: если такие культурно значимые признаки, как крепость, устойчивость, неподвижность, неподверженность изменениям, «мертвость, безжизненность» камня и т. п., находят языковое выражение в узусе слова и особенно в фразеологии (ср. выражения *как за каменной стеной, каменное лицо, сердце не камень* и т. п.), то такие приписываемые камню в народных представлениях свойства, как способность расти (по свидетельствам из Полесья, камни растут), никак языком не «улавливаются».

Необходимо еще заметить, что в случае языка культуры мы часто имеем дело с очень обобщенными, категориальными (и часто оценочными) значениями. Культурно значимые признаки нередко формулируются слишком «крупно» и абстрактно и потому толкования разных культурных знаков оказываются подчас мало отличимыми друг от друга, когда соответствующие знаки изофункциональны и занимают одинаковое положение на аксиологической шкале. Ср. сходные по существу толкования, предлагаемые в СД для таких разных категорий «опасных» реалий, как колющие и режущие предметы (от косы до иголки), многие растения (вечнозеленые, колючие, едкие и т. п.), многие животные (гады, куньи), многие локусы, отрезки времени (полдень и полночь) и т. д.

Культурная семантика формируется на основе некоторых (выбранных) свойств объекта реального мира: его внешних признаков (формы, размера, субстанции и материала, цвета и т. д.), его «происхождения» (способа производства), отношения к другим объектам, но чаще всего она обусловлена его практическими функциями. Например, семантика **сети** как предмета-оберега определяется в первую очередь ее формой (наличием узлов и ячеек) и способом изготовления (продукт вязания), а семантика, скажем, **веретена** — и формой (остроконечность), и характерным действием (кручение, витье), и контактом с пряжей и нитью, со слюной, и принадлежностью к «женской» сфере (это атрибут и орудие женского труда); фаллическая семантика **ключа** — его формой и характерным действием и т. д. Семантика и символика акциональных знаков также находит свою мотивацию в характерных признаках и обстоятельствах действия (значимым может оказываться любой «актант» — и орудие действия, и способ действия, и исполнитель, и продукт, и объект действия, реже символическая семантика коренится в самом действии, ср. **бить** [СД I, с. 177–180].

Например, символика и семантика таких действий, как **подпрыгивать**, **подбрасывать**, **поднимать**, основывается на признаке «верх, высокий» (отсюда продуцирующая магия этих действий, приписываемое им благоприятное воздействие на рост, возрастание, прибыль и т. д.). Действия **обходить**, **обводить**, **окружать** получают свое значение благодаря круговой траектории движения и магии замыкаемого в результате действия круга, отсюда защитная функция такого рода действий. Уже упоминавшийся **ключ** в качестве орудия действия по принципу метонимии приобретает акциональное значение замыкания, запираания. Если речь идет о культурном значении признака, то в этом случае семантика часто определяется «прототипическими» носителями соответствующего признака или свойства (например, семантика и символика **красного** может «перенимать» семантику и символику крови как субстанции жизни; для признака **зеленый** источником символических значений становится трава и т. д.).

Разные реальные (формальные, утилитарные и пр.) свойства одного денотата не обязательно «согласованы» между собой, т. е. не всегда трактуются (метафоризируются, символизируются) языком культуры в одном направлении, не всегда оцениваются одинаково и объединяются в едином символическом значении. Один и тот же объект может порождать разные культурные значения, восходящие к разным свойствам или функциям объекта. Например, **веник (метла)**, будучи орудием метения, выметания, получает значение средства отгона, удаления чего-то нечистого и широко используется для избавления от нечистой силы, болезней и других опасностей; однако по признаку его контакта с нечистотой он сам может наделяться свойством нечистоты; по признаку «сухости» составляющих его прутьев он противопоставляется свежей зелени и символизирует опасное безжизненное, мертвое начало (отсюда запрет прикасаться веником к ребенку, вообще человеку, домашнему животному) (см. [Виноградова, Толстая 1993]). Соответственно таким разным значениям одного (в материальном смысле) знака он может приобретать разные функции (ритуальные, магические), становиться **многозначным (полифункциональным)**.

Например, **веретено** может служить орудием оберега и защиты, лечения, любовной магии, а может быть орудием злых духов, демонов, порчи и колдовства (у сербов веретеном символически «помешивают» яйца, когда подкладывают их под наседку, чтобы вывелось больше курочек; веретена запрещают оставлять дома в праздники — иначе будешь встречать в лесу змей, и т. п.; веретено уподобляется змее через семантическое звено «вить, виться»). Примеров полифункциональности, за которой стоит неоднозначность трактовки одного объекта (вплоть до энантиосемии, как в случае с веником), можно привести немало. Все они основаны на возможности актуализации разных свойств реальных предметов и объектов

окружающего мира, используемых в качестве культурных знаков. Можно ли видеть в этом явлении многозначность в том же смысле, в каком мы говорим о полисемии в языке, т. е. о лексической многозначности? В пользу такой трактовки говорит «материальное» единство знака и «выводимость» всех его значений из реальных свойств денотата. Противоречит же этой трактовке и свидетельствует в пользу омонимии семантическая независимость значений друг от друга, отсутствие между ними «прямой» метафорической или метонимической связи.

При тех особенностях семантики единиц языка культуры, о которых было сказано, граница между многозначностью и омонимией оказывается еще более зыбкой и неопределимой, чем в случае естественного языка. В самом деле, когда речь идет о символических значениях, т. е. таких, которые абсолютизируют некоторый признак денотата, делают его не только доминирующим над другими, но по существу единственно значимым, разные значения, мотивированные разными свойствами денотата, становятся разными символами, т. е. скорее омонимами. О многозначности культурного знака, как и о языковой многозначности, можно говорить лишь в том случае, когда между разными значениями возможно установить семантическую связь, когда они выводимы друг из друга или из некоторого общего третьего значения.

Подобно тому, как многозначности культурного знака соответствует его полифункциональность (наличие разных ритуальных функций и вхождение в разные культурные контексты), явление синонимии соотносится с явлением изофункциональности (соответственно способности разных знаков выступать в одной и той же ритуальной, магической функции и в одинаковых контекстах). Например, очень велик «синонимический» ряд отгонных действий и орудий: стук и другие способы производства шума (крик, лязг, звон и т. п.), размахивание разными предметами, переворачивание предметов с целью «отвернуть» опасность и др. В магических ритуалах признак «высокий» может приравняться к признакам «длинный» и «долгий», т. е. становится синонимичным им (на основе общего для них признака большой протяженности): чтобы лен рос высоким, сеять лен едут дальней дорогой, на масленицу катаются с высоких гор или качаются на качелях, заботясь о том, чтобы размах движения был как можно большим; стараются составить возможно более длинную цепочку хоровода и т. д. Для оберега скота в хлеву могут вывешиваться разные предметы: зеркало, убитая сорока, серп, коса, крапива, щепки от разбитого молнией дерева, мужские штаны и др. Битье в качестве средства, вызывающего плодородие, может быть изофункционально обливанию водой или осыпанию зерном и т. п. В функции «женских» символов могут выступать веретено, зеркало, кольцо, лента, венок и многие другие предметы. Каждый такой синонимический и функциональный ряд, в ко-

торый входит данный элемент культурного кода, характеризует его в каком-то одном, определенном отношении, актуализирует одно из его символических значений или одну из его ритуальных функций. В целом же его семантическая и функциональная характеристика «извлекается» из всей совокупности таких рядов, или парадигм.

Источниками синонимии являются прежде всего общий доминирующий признак (все колющие и режущие орудия могут заменять друг друга в ритуальном контексте, к ним могут приравняться и колючие или жгучие растения); символический характер семантики, когда существен лишь мотивационный «признак», а не его логическая категоризация (ср. «синонимы» **круг** и **окружать, обход; ключ / замок** и **запирать** и т. п.). Действие может быть «синонимом» (функциональным эквивалентом) не только предмета (орудия или продукта этого действия), но и деятеля: например, **подпрыгивание, подбрасывание** хлеба, яйца, ложек, орехов и т. п. (или танец с подскоками), совершаемые ради того, чтобы были **высокими** посевы (льна, хлебов), оказываются эквивалентными по своему смыслу выбору высокого человека или человека с длинными волосами в качестве ритуального сеятеля, начинающего сев, или пахаря, совершающего первую, часто символическую пахоту; или лица, возглавляющего праздничный хоровод (здесь человек, включающий в набор своих характеристик признак «высокий», оказывается «синонимичным» действию с тем же признаком «высокий»; категориальные различия при этом несущественны). Таким образом, культурными синонимами могут стать любые знаки, в семантике которых присутствует общий признак (обычно доминирующий), причем логические отношения между синонимическими единицами могут быть самыми разными: часть может быть синонимом целого, атрибут — синонимом своего «хозяина» и т. д.

Еще одним источником культурной синонимии (изофункциональности) может быть общность ситуации, к которой относятся разные знаки. Например, атрибуты и компоненты церковного пространства (церковной службы: икона, крест, свеча, хоругви, евангелие и даже закладка от него, церковный колокол, сам поп и т. д.) становятся носителями общей семантики и употребляются в одинаковых ритуально-магических действиях, благодаря их причастности к общей сакральной ситуации церкви и церковного обряда. Точно так же разные атрибуты погребального обряда (мыло, которым обмывали покойника, гребень, которым его чесали, игла, которой шили саван, платок, которым подвязывали челюсть покойнику, шнурки, которыми связывали его ноги, полотно, на котором опускали гроб в могилу, и т. п.) наделяются общими лечебными свойствами и тем самым во многих ритуальных контекстах становятся синонимичными. Ср. также вторичную роль рождественских (хлеба, соломы, огарка бадняка — ритуально сжигаемого полена у южных славян и др.) или свадебных (фаты,

венца, платья и др.) атрибутов [Толстые 1994]. Одинаковыми символическими значениями и магическими свойствами наделяются предметы, имеющие отношение к домашнему очагу и огню (кухонная утварь, печная заслонка, у южных славян очажная цепь и т. п.) и т. д. Таким образом, синонимы в языке культуры — это единицы, обладающие общим «доминантным» (символическим) признаком. Степень синонимичности (семантической близости) может быть различной: в языке она больше, чем в культуре, где актуален лишь один, доминантный признак как основа символизации.

Язык и культура обнаруживают сходство во многих существенных отношениях (семантическом, функциональном, прагматическом, структурном). Многие понятия, категории, методы и направления, получившие развитие в современной лингвистике (семантика, лингвистика текста, лингвистическая прагматика, ареалогия и картографирование, семантическая реконструкция и др.), оказались востребованными смежными гуманитарными науками. Но связь языка и культуры, языкознания и культурологии взаимна. Во многих случаях лингвистическая реконструкция (особенно этимология) не может обойтись без опоры на фольклорные и этнографические данные, а реконструкция народных представлений и верований — без учета языковых данных. Например, в народных названиях божьей коровки «закодированы» мифологические представления об этом насекомом и его мифо-поэтические образы, ср. наименования типа макед. *невеста*, сербскохорв. *мара*, *буба мара*, вост.-слав. *солнышко*, *кукушка* и т. п., а иногда они представляют собой прямые цитаты из заклинательных приговоров или детских песенок, обращенных к божьей коровке: бел. *петрык*, *андрэйка*, *андрэйка-божок*, *братка-кандратка* и т. п. Тем более необходимо обращение к фольклору и этнографии при изучении так называемой культурной лексики и фразеологии — названий культурных (обрядовых) реалий (таких как каравай, красота, май), самих обрядов (Семик, Купала, Радуница и т. д.), имена мифологических персонажей (русалка, богинка, упырь), а также при реконструкции так называемых культурных концептов (святость, судьба, грех и т. п.). И даже многие «обычные» слова и выражения требуют для своего толкования привлечения фольклорных и этнографических данных.

Таким образом, объяснительной силой обладает лишь весь комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев — языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды и верования), фольклора (вербальные тексты и их ритуальный контекст, коммуникативные параметры их исполнения), изобразительного, музыкального искусства и др.

Такой комплексный подход к традиционной славянской народной культуре наиболее последовательно развивается двумя научными школами — московской этнолингвистической школой Н. И. Толстого [Толстой 1995]

и люблинской школой Ежи Бартминского [Bartmiński 1986; Бартминский 2005].

Созданию московской школы этнолингвистики предшествовали (и хронологически, и идейно) экспедиции в Полесье, которые на протяжении четверти века, с 1962 г. по 1986 (год Чернобыльской катастрофы), возглавлял Н. И. Толстой. Они начинались как диалектологические и ставили своей целью сбор материала для полесского диалектного словаря, а затем, с середины 70-х, превратились в комплексные этнолингвистические и были подчинены задаче сбора материала для Полесского этнолингвистического атласа. Соприкосновение с живым языком и культурной традицией Полесья позволило Н. И. Толстому и вслед за ним его ученикам почувствовать неразрывность и взаимную дополнительность языка и культуры, их содержательное единство; ощутить, с одной стороны, мощный культурный потенциал языка (прежде всего лексики), а с другой — недостаточность, неполноту и обедненность языкового материала, лишенного культурного фундамента.

Именно опыт полевой работы в Полесье дал Н. И. Толстому импульс к созданию многотомного общеславянского этнолингвистического словаря «Славянские древности». Собранный в Полесье материал оказался фундаментом всего этого компендиума не только потому, что он систематически собран (с помощью специальных вопросников), что он зачастую уникален, что он позволяет выделить локальные разновидности и формы обрядов, верований, вербальных формул, терминологии и построить их типологию. Ценность полесского материала стала особенно очевидна, когда он сделался объектом рассмотрения в общеславянской перспективе, на фоне других славянских традиций (а в отдельных случаях и других индоевропейских традиций) и в сравнении с ними. Полесские данные во многих случаях оказались важнейшим звеном общеславянских реконструкций и нередко ключом к интерпретации инославянских ритуальных, ментальных и вербальных форм традиционной культуры.

Коллектив, работавший над словарем «Славянские древности», состоит в основном из прямых учеников Н. И. Толстого, слушавших его лекции в университете, работавших в его семинаре, участвовавших в полесских экспедициях, обучавшихся под его руководством в аспирантуре. За более чем четверть века ими подготовлены и изданы десятки коллективных трудов и монографий, сотни статей, обзоров, рецензий; защищены кандидатские и докторские диссертации. В 2003 г. была издана брошюра с библиографией трудов сотрудников отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН («Славянская этнолингвистика. Библиография» М., 2003), трижды обновлявшаяся (в 2004, 2008 и 2013 годах), в которой значатся, без учета многочисленных публикаций самого Н. И. Толстого, более трех тысяч позиций.

Параллельно с работой над словарем развивается этнолингвистическая ареалогия — одно из важных направлений московской этнолингвистики с самого начала. Интерес к географии и «диалектологии» традиционной культуры присутствует во всех без исключения трудах — и в словаре «Славянские древности», и в монографиях, и в статьях. Специальное внимание этому аспекту этнолингвистики, важность которого всегда подчеркивал Н. И. Толстой, уделяют А. А. Плотникова, которая опубликовала в 2004 г. монографию об этнокультурных диалектах южной Славии в балканской перспективе (на материале обрядовой терминологии, мифологической лексики и соответствующих реалий и форм обрядов и верований) [Плотникова 2004], и Т. А. Агапкина в своей фундаментальной монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря» [Агапкина 2002]. А. А. Плотникова составила этнолингвистическую часть вопросника так называемого «Малого диалектологического атласа балканских языков», работа над которым ведется совместными силами Института лингвистических исследований в Санкт-Петербурге и Института славяноведения; по этому вопроснику уже собраны материалы в ряде населенных пунктов Сербии, Болгарии, Македонии, Словакии, Закарпатья, Румынии; часть материалов опубликована в изданиях обоих институтов.

Еще одним направлением московской этнолингвистики являются монографические исследования крупных тем и проблем традиционной славянской культуры: народной демонологии [СБФ 2000; Виноградова 2000], символики животных [Гура 1997], народного календаря [Валенцова 1996; Агапкина 2002; Толстая 2005], вербальной магии [Левкиевская 2002; Агапкина 2010], символики славянской свадьбы [Узенева 2010; Гура 2012], взаимодействия устной и книжной традиции [Белова 2000; Народная Библия 2004; Белова 2005], этнолингвистического изучения Полесья [ПЭС; СБФ 1986; СБФ 1995; ВЭС; Полесские заговоры 2003; Народная демонология 2010; 2012] и др.

В сфере внимания коллектива неизменно присутствуют также теоретические вопросы этнолингвистики и фольклористики. Обсуждению теоретических вопросов на широком общеславянском этноязыковом материале посвящаются выпуски продолжающейся серии «Славянский и балканский фольклор» (СБФ; издано 11 выпусков); но также и специальные тематические сборники по ключевым вопросам изучения символического языка культуры [Символический язык 1993; Концепт движения 1996; Мир звучащий 1999; Признаковое пространство 2002; Категория родства 2009; Пространство и время 2011]. На ежегодных Толстовских чтениях обсуждаются такие категории языка культуры, как признак, число и количество, текст, география культуры, народная аксиология и др.

Московская этнолингвистическая школа поддерживает многолетнее плодотворное сотрудничество (взаимные публикации статей, участие в

конференциях, стажировки, участие в редколлегиях периодических изданий и сборников, совместные экспедиции) с польским коллективом этнолингвистов Люблинского университета, возглавляемым проф. Е. Бартминьским, с институтом этнографии, институтом фольклора и институтом болгарского языка Болгарской академии наук в Софии, где ведутся исследования аналогичного профиля (руководители совместных проектов Р. Попов, К. Михайлова, М. Китанова), с сербским институтом балканистики в Белграде (проф. Л. Раденкович, Б. Сикимич), институтом славистики Сорбонны-4 (директор проф. Ф. Конт, Г. И. Кабакова) и др.

### Литература

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина 2010 — *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Арнаутов 1943 — *Арнаутов М.* Български народни празници. Обичаи, вярвания, песни и забави през цялата година. Хемус, 1943.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- БАС 5 — *Словарь современного русского литературного языка.* М.; Л., 1956. Т. 5.
- Белова 2000 — *Белова О. В.* Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.
- Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Валенцова 1996 — *Валенцова М. М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дисс. канд. филол. наук. М., 1996.
- Валенцова, Виноградова — *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Колодец // Славянские древности. Т. 2. С. 536.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-2. М., 1993. С. 3–36. [То же в кн.: *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 70–96].
- ВЭС — Восточнославянский этнолингвистический сборник / Отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2001.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской культурной традиции. М., 1997.
- Гура 2012 — *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.
- Категория родства 2009 — Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2009.

- Концепт движения 1996 — Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред Т. А. Агапкина. М., 1996.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
- Мир звучащий 1999 — Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 1999.
- Народная библия 2005 — «Народная библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Составление и комментарии О. В. Беловой. Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2005.
- Народная демонология 2010, 2012 — Народная демонология Полесья. Пкубубликации текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010. Т. I. Люди со сверхъестественными свойствами. 2012. Т. II. Демонологизация умерших людей.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Полесские заговоры 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и комм. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Признаковое пространство 2002 — Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002.
- Пространство и время 2011 — Пространство и время в языке и культуре / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2011.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М., 1978–2011. [Вып. 2–11].
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1996–2012. Т. 1–5.
- Символический язык 1993 — Символический язык традиционной культуры / Отв. ред. С. М. Толстая, И. А. Седакова. М., 1993.
- Толстая 1994 — *Толстая С. М.* К понятию функции в языке культуры // *Славяноведение*. 1994. № 5. С. 91–97.
- Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192–206.
- Толстая 1998 — *Толстая С. М.* Культурная семантика слав. \**kriv-* // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- Толстая 2000 — *Толстая С. М.* *Играть и гулять*: семантический параллелизм // *Этимология* 1997–1999. М., 2000. С. 164171.
- Толстая 2000а — *Толстая С. М.* Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–34.
- Толстая 2003 — *Толстая С. М.* Семантическая реконструкция и проблема синонимии в праславянской лексике // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2003. С. 549–563.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1990 — *Толстой Н. И.* Язык и культура // *Zeitschrift für Slavische Philologie*. Heidelberg, 1990. В. 50. Н. 2. S. 238–253. Перепечатано в книге: *Н. И. Толстой. Язык и народная культура*. М., 1995. С. 1526.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстые 1993 — *Толстые Н. И.* и *С. М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. \**vesel-*) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 162–186.

- Толстые 1994 — *Толстые Н. И. и С. М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. Статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 238–255. Перепечатано в книге: *Н. И. Толстой. Язык и народная культура*. М., 1995. С. 167–184.
- Узенева 2010 — *Узенева Е. С.* Болгарская свадьба: этнолингвистические исследования. М., 2010.
- Bartmiński 1986 — *Bartmiński J.* Czym zajmuje się etnolingwistyka? // Akcent. 1986. N 4. S. 479–497.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996. T. 1 (1); 1999. T. 1 (2); 2012. T. 1 (3), T. 1 (4).

## О словаре «Славянские древности»

Словарь «Славянские древности» (СД) — первый в славистике опыт энциклопедического словаря традиционной духовной культуры всех славянских народов. Он подводит итог более чем вековому изучению славянского фольклора, мифологии, этнографии, народного искусства.

Словарь дает представление о славянских «древностях», т. е. тех формах и элементах средневековой славянской культуры, которые дожили до настоящего времени или недавнего прошлого и стали предметом внимания ученых с конца XVIII века. Такими «древностями» богата и сегодняшняя жизнь русской, или польской, или сербской деревни, несмотря на все бурные события XX века. Задача словаря — не просто собрать воедино и истолковать эти реликты прошлого, но по возможности воссоздать на их основе целостную традиционную «картину мира», мировоззрение древних славян, их космологические, мифологические, естественные представления и верования, выявить содержательные категории средневековой славянской народной культуры, отраженные в ней ментальные, моральные, социальные стереотипы и ценности, ее символическую систему.

Постановка такой задачи стала возможной лишь в наше время благодаря распространению лингвистических и семиотических понятий и методов на традиционную область этнографических и фольклорных явлений, что привело к существенному пересмотру и новому осмыслению многих фактов, их системной и сравнительно-исторической интерпретации. Идея реконструкции древней славянской духовной культуры, архаической картины мира могла возникнуть лишь на базе развитой системы понятий и приемов языковой реконструкции.

Замысел словаря сформировался в рамках этнолингвистики — дисциплины, которая изучает язык сквозь призму человеческого сознания, менталитета, бытового и обрядового поведения, мифологических представлений и мифопоэтического творчества (см. *Толстой Н. И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // *Ареальные исследования в языкознании и этнографии (Язык и Этнос)*. Л., 1983. С. 181–190; *Он же.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка*. Т. 41, № 5. 1982. С. 397–405). Мощный импульс этнолингвистике дают исследования в области мифологии славянских, индоевропейских и других народов, изучение древнейших форм народного религиозного сознания, во многом опирающиеся на данные языка. Язык, консервирующий в себе архаические элементы мировоззрения, психологии, культуры, оказался одним из самых богатых и надежных источников для реконструкции доисторических, лишенных документальных письменных свидетельств форм чело-

веческой культуры. Еще одним стимулом для развития этнолингвистики стала семиотика, изучающая принципы организации (структуру) и функционирование так называемых вторичных знаковых систем и текстов, обслуживающих культуру.

Выбор жанра словаря для подобного синтезирующего труда не случаен. Дело не только в том, что словарная форма, алфавитное расположение статей удобны и экономны при упорядочении и систематизации большого и разнородного материала. Обращение к жанру словаря диктуется также аналогией с языком в самом понимании объекта как «языка» культуры (в семиотическом смысле слова), а выделенных в отдельные статьи единиц (символов) — как «слов» этого языка. Из этих «слов» составляются многообразные по содержанию и жанру культурные тексты. Помимо словаря (лексикона) этот символический язык культуры обладает своей «грамматикой» (морфологией и синтаксисом), которая требует специального изучения (см. *Толстой Н. И.* Из грамматики славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Вып. 15. Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 52–71).

Проект этнолингвистического словаря славянских народных древностей был выдвинут еще на I Международном съезде славистов в Праге в 1929 г. Профессор Эдмунд Шнеевайс предложил рабочий план «Настольного словаря славянских народных верований и обычаев» (*Schneewis E.* Sur l'élaboration d'un dictionnaire-manuel des croyances et des usage populaires slaves // I Sjezd slovanských filologů v Praze 1929. These a poznámky k diskusi. Propositions. Sekce I. Praha, 1929. № 12). Несколько лет спустя на II съезде славистов в Варшаве и Кракове (1934), а затем на IV съезде славянских географов и этнографов в Софии (1936) замысел такого словаря горячо поддержал Х. Вакарелский, предложив круг тем, связанных с семейными обычаями и поверьями, хозяйственными обрядами, народным календарем, растительным и животным миром (*Вакарелски Х.* По въпроса за речника на славянските вярвания // Сборник на IV Конгрес на славянските географи и етнографи в София. 1936. София, 1938. С. 354–357). Однако события второй мировой войны отодвинули осуществление этого замысла на неопределенный срок.

Идея создания этнолингвистического словаря для отдельного славянского этноса и разработка его принципов принадлежат русскому диалектологу С. Еремину, который еще в 1926 г. выступил с проектом «Словаря русской этнографической диалектологии» и с соответствующей проекту «Программой» (*Еремин С.* Проект словаря русской этнографической диалектологии // Язык и литература. Т. I. Вып. 1–2. Л., 1926. С. 20–52. *Он же.* Программа для собирания материалов по народным говорам, местному словарю и бытовым названиям. Л., 1926). В проекте, помимо подробно разработанных разделов материальной культуры, социальной организа-

ции и юридического уклада, большое место отводилось духовной культуре: народным воззрениям на природу и человека (небо, земля, душа, судьба, счастье, счет, число, страх, радость), семейным обрядам, играм, развлечениям, церковному обиходу, праздникам, постам, народной демонологии, приветствиям и прочим словесным клише и т. д. Этот проект остался несуществленным, хотя он был закономерным продолжением характерной для русской диалектной лексикографии традиции изучать словарный материал «в его бытовом и этнографическом применении» (А. Подвысоцкий, Г. Куликовский и др.). Такой подход не был чужд и первым крупным славянским лексикографам Вуку Ст. Караджичу, В. И. Далю и др.

В неславянских странах крупнейшим лексиконом народной духовной культуры является десяти томный «Настольный словарь немецких народных поверий» (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Herausgegeben von H. Bächtold-Stäubli, E. Hofman-Krayer. Bd. 1–10. Berlin; Leipzig, 1927–1942). Германоязычная фольклорно-этнографическая лексикография достаточно богата и разнообразна (мифологические, сказочные и другие словари); менее специальный характер носят романоязычные словари того же типа (см. *Staszczak Z.* O powojennej leksykografii etnograficznej // *Lud*. T. LVIII. Wrocław; Poznań, 1974. S. 131–148).

В славянской лексикографии последнего времени появились серьезные труды, посвященные народной культуре и славянским древностям. В 1980 г. было завершено монументальное издание польского «Словаря славянских древностей», имеющего ярко выраженную археологическую направленность, но включающего и некоторые лингвистические и этнографические факты (см. *Słownik starożytności słowiańskich*. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych. T. I–VI. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961–1980). Новостью для славянской фольклористики было появление «Словаря польского фольклора» под ред. Ю. Кшижановского (*Słownik folkloru polskiego*. Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965). Эти словари, хотя они носят энциклопедический характер и снабжены хорошим научным аппаратом, не ставили своей задачей полную систематизацию археологического и фольклорного материала. Новым типом фольклорного словаря будет подготавливаемый в Люблине «Словарь народных языковых стереотипов», задуманный как компендиум языка польского песенного фольклора, воссоздающий «языковую картину мира» носителей фольклорной традиции (см. *Słownik ludowych stereotypów językowych*. Zeszyt próbny. Wrocław, 1980; *Толстая С. М.* Этнолингвистика в Люблине // *Славяноведение*. 1993. № 3)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Профиль этого труда со временем претерпел изменение: от словаря языка польского фольклора к этнолингвистическому словарю народных стереотипов и символов (*Słownik stereotypów i symboli ludowych* / Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Lublin, 1996–2012. T. 1. Zesz. 1–4).

Особую категорию составляют так называемые мифологические словари. Популярный «Словарь мифологии европейских народов» Г. Готшалка содержит преимущественно теонимические и демонологические статьи (*Gottschalk H. Lexikon der Mythologie der europäischen Völker. Berlin, 1973*). Двухтомная энциклопедия «Мифы народов мира» (М., 1980–1981) дает широкий обзор мифологических систем разных народов, в том числе и славян. Собственно славянский материал нашел отражение в «Сербском мифологическом словаре» трех авторов, посвященном не только мифологии, но и другим сторонам сербской традиционной культуры (обрядам, обычаям, представлениям), что придает ему характер этнографического словаря. К сожалению, он лишен необходимой документации и точных географических сведений о приводимых фактах (см. *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970; 2-е изд. 1998*).

Словарь «Славянские древности» отражает определенный этап в изучении традиционной духовной культуры славян, характерной чертой которого стало осознание «м о р ф о л о г и и» и структуры обрядовых и других форм народной культуры, р а з л о ж и м о с т и сложных культурных образований на простые элементы, повторяемости отдельных элементов или целых их блоков в разных фрагментах культурной традиции. Когда В. Я. Пропп показал на примере волшебной сказки, что набор возможных функций, из которых составлено бесконечное многообразие сказочных сюжетов, конечен и даже невелик (*Пропп В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969*), когда он позднее продемонстрировал свою идею морфологии на материале русских календарных праздников, выделив некоторые ритуальные действия, повторяющиеся в составе разных обрядов (*Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963*), метод разложения сложного целого на простые составляющие, столь элементарный во всяком научном анализе, был признан приложимым к такой сложно организованной области, как духовная культура — обычаи, обряды, верования, мифология.

Другая идея, облегчающая возможность парадигматического подхода, состоит в том, что культура, как показали новые исследования архаических культурных традиций, в том числе и славянских, представляет собой иерархически организованную систему разных кодов, т. е. вторичных знаковых систем, использующих разные формальные и материальные средства для кодирования одного и того же содержания, сводимого в целом к «картине мира», к мировоззрению данного социума (для древних славян — к язычеству). Эти разные коды (например, космогонический, растительный, энтомологический, ономастический и т. д.) оказалось возможным соотносить друг с другом по способу перевода с языка на язык через общий для них содержательный план, служащий как бы языком-посредником.

При таком парадигматическом подходе к культуре первой задачей словаря становится выделение инвентаря основных значимых элементов языка культуры, затем — установление области функционирования каждого элемента, т. е. всех случаев его значимого участия в том или ином обряде, тексте, веровании и т. д. И наконец, интерпретация каждого элемента, т. е. определение его прагматической функции, семантики и символики.

Еще одна, более общая задача, решаемая не в рамках отдельной словарной статьи, а в рамках всего словаря, — выявление «парадигм» языка культуры или, если пользоваться лингвистической терминологией, — синонимических рядов единиц, выступающих как «изофункциональные», т. е. способные иметь одно и то же символическое значение и одинаковую прагматическую функцию в культурных текстах. Например, в качестве символов множественности и изобилия могут выступать зерно, мак, муравьи, песок, листья и т. п.; семантика изгнания, уничтожения может выражаться действиями — битьем, разрыванием на части, сжиганием, потоплением, забрасыванием на крышу, на дерево и т. п. или «отгонными» предметами — косой, метлой, скалкой и т. п.; в значении апотропея может выступать множество различных предметов: при выгоне скота под порог хлева подкладывают ниты, бердо, пояс, топор, метлу, замок и т. п. Число и состав таких рядов, в которые входит каждый элемент культурного языка, определяют его культурную (символическую) семантику и ритуальную функцию.

Как и лингвистические словари, словарь культурных древностей может преследовать разные цели. Это может быть словарь «этимологического» типа, указывающий генетические истоки тех или иных форм и элементов, их связь с родственными культурными традициями. Это может быть словарь «толкового» типа, раскрывающий семиотические функции и семантику элементов культуры, т. е. ставящий им в соответствие определенные элементы плана содержания. Это может быть, наконец, словарь-указатель, определяющий лишь сферу функционирования и основные культурные контексты выделенных единиц. Как кажется, задача составления словаря этимологического типа для славянского материала пока еще не может быть поставлена в полном объеме из-за недостатка систематических исследований отдельных фрагментов славянской культуры и сравнительных этнокультурных исследований славянских и родственных им традиций. Словари толково-функциональные, вероятно, целесообразно создавать сначала на материале отдельных семантически цельных фрагментов культурной традиции, в рамках которых может быть обеспечена необходимая степень полноты материала.

«Славянские древности» являются скорее словарем-указателем с элементами толково-функционального словаря. «Этимологические» задачи, требующие выхода за пределы славянского материала, здесь, таким обра-

зом, не ставятся. Однако все, что можно сделать в направлении реконструкции праславянских форм, семантики и символики толкуемых культурных фактов на почве собственно славянской, т. е. методом внутренней реконструкции, авторы старались отразить в словаре.

Принципиально важным для любого словаря является вопрос о его направлении: от значения (смысла) к форме или от формы к значению. Для этнокультурного словаря этот вопрос оказывается более сложным, чем для языковых словарей, ибо само отношение между планом содержания и планом выражения в сфере явлений культуры оказывается более сложным, чем в языке. Если говорить о плане содержания, то в нем можно выделить несколько уровней: непосредственное содержание, определяемое функцией данного элемента в том или ином культурном контексте (например, свадебное деревце как объект определенных действий в свадебном обряде), его символическое содержание, выявляемое из всего ритуального и фольклорного контекста (символ девичества), и его глубинно-мифологическое содержание (соотносимое с идеей мирового дерева). В плане выражения тоже можно различить формальные признаки самого объекта (например, свадебное деревце может быть срубленным деревцем елки, сосны, березы и т. д., веткой дерева, сухим прутом, изделием из теста, оно может быть стоящим на лавке или воткнутым в каравай и т. п.), его языковое или иное символическое обозначение или изображение (свадебное деревце может называться *воля*, *красота*, *елка*, *вилыце* и т. д.). Какой из этих планов следует выбрать в качестве исходного, т. е. объекта словаря? Описывать ли формы, функции или смыслы? Названия или их референты, т. е. реалии окружающей действительности, участвующие или изображающиеся в разного рода культурных текстах? Эти вопросы вряд ли следует понимать альтернативно. Нужно и то, и другое, и третье. Нужны и словари смыслов, и словари функций, и словари форм, и словари терминологии и т. д.

В данном словаре принято направление от «формы» к смыслу и функции. Реалии в широком смысле (предметы и явления внешнего мира, лица, действия, растения, животные, их свойства и отношения) являются в нем объектом толкования; их названия — компонентом формальной характеристики, а семантика и функции — компонентом содержательной дефиниции. Вместе с тем очевидно, что реалия в ее физическом, вещественном понимании не может иметь смысла, семантики. Носителем семантики может быть лишь знак, который в языке культуры может манифестироваться по-разному, в том числе и реальными предметами, лицами, животными и т. п. (например, реальным деревом, которое в обряде обвязывают соломой, которому угрожают топором, на которое вешают рубаху больного, под которое закапывают умершего некрещеным младенца и т. д.). Следовательно, подлинным объектом толкования в словаре оказываются не сами реалии и не их ментальные корреляты (концепты, понятия, образы), а

соответствующие им знаки языка культуры в целом (в единстве их «реальной» формы и символического содержания). Что же касается функций, то их носителями как раз являются реалии, получающие те или иные ритуальные употребления в соответствии со своей символической семантикой (например, веником бьют больного человека или скотину, чтобы изгнать нечистую силу, и эта его «функция» основана на приписываемых венику «отгонных» свойствах).

Заглавное слово словарной статьи является, таким образом, именем культурного знака, и в большинстве случаев оно совпадает с названием манифестирующей его реалии. Это не исключает, однако, возможности вынесения в заглавие словарной статьи термина, если это термин особой культурной значимости, концентрирующий в себе семантику целого обряда или определенного круга представлений, являющийся ключом к их мифологической интерпретации (например, *русалка, коляда, Купала, бадняк, Марена* и т. п.). Наконец, неизбежны отдельные отступления и от самого принципа «от формы к значению»: так, в словаре толкуются некоторые наиболее общие функциональные категории, с помощью которых интерпретируются конкретные ритуальные действия (например, оберег, порча, жертва, запреты, гадания и т. п.). В таких случаях задача состоит в обратном — очертить ту область реалий, с которой соотносится данная функциональная или семантическая категория.

Большое значение придается в словаре а р е а л ь н о й х а р а к т е р и с т и к е толкуемых явлений, ибо их адекватная интерпретация может быть дана только с учетом всех территориальных разновидностей каждого элемента или фрагмента культуры в пределах славянского мира и их внеславянских связей. Из истории лингвистики хорошо известно, сколь велика роль географических показателей (т. е. показателей распространения, границ, территориальных соотношений) в решении вопроса о происхождении и истории любого языкового явления, в вычленении архаизмов и инноваций, исконного и заимствованного и т. д. К сожалению, в области изучения славянской духовной культуры ареальный подход еще не получил широкого применения. Несмотря на отдельные удачные опыты картографирования (см. *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981; Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; *Etnološki atlas Jugoslavije*. Sv. 1. Zagreb, 1989; *Etnografski atlas Slovenska*. Bratislava, 1990), мы не имеем столь же систематических представлений о культурном ландшафте, культурных ареалах, границах отдельных явлений и их разновидностей, как в языке<sup>2</sup>. В словар-

---

<sup>2</sup> По сравнению с 90-ми годами прошлого века, когда писалась эта работа, ситуация изменилась — появились исследования, специально посвященные этнолингвистиче-

ных статьях по возможности выделяются территориальные разновидности описываемых фактов и устанавливаются границы их распространения, а также определяются признаки, по которым противопоставлены территориальные разновидности отдельных явлений, разные формы, соотносимые с одним и тем же содержанием, и обозначаются их ареалы.

Если объектом описания в словаре являются все формы, разновидности и «жанры» традиционной культуры: обряды и обычаи, верования и фольклор (план выражения), восходящие к языческому мировоззрению славян (план содержания), то словник словаря должен отразить практически необозримое множество элементов реального мира. Однако далеко не все факты реальной действительности и человеческого существования получают «культурную отмеченность», т. е. приобретают знаковую функцию в культурных текстах. Язык культуры отличается ярко выраженной избирательностью. Одинаковые или сходные с точки зрения повседневной, бытовой практики реалии внешнего мира получают в языке культуры разную символическую значимость. Например, волк, кукушка, верба занимают очень важное место в системе культурных символов, а прагматически близкие к ним лиса, дятел, черемуха фактически лишены культурных функций (ср. также культурное значение бороны, топора, горшка, с одной стороны, и лопаты, молотка, миски — с другой). Критерий *значимо сти*, таким образом, является главным в решении вопроса о включении того или иного факта в словарь.

Вторым критерием отбора служит *повторяемость* того или иного факта в разных разделах духовной культуры в пределах одной локальной традиции либо в контекстах разных традиций. Так, например, тот факт, что борона используется у восточных славян для того, чтобы выследить ведьму (смотрят через борону), чтобы увидеть игру солнца на Пасху, на Купалу или на Петра, что на бороне катают молодых или тещу, что в виде бороны пекут весенние хлебцы и т. д., безусловно, свидетельствует о культурной, знаковой функции этого предмета, его мифологической отмеченности. С другой стороны, если в Полесье существует поверье, что палкой, которой вызволяли лягушку из пасти змеи, можно отогнать тучу, и если точно такое же поверье отмечено у южных славян, то такая параллель, повторяемость на разных, удаленных друг от друга территориях заставляет признать этот факт неслучайным и нуждающимся в интерпретации.

---

ской географии (см. *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004) или уделяющие серьезное внимание ареальным характеристикам изучаемых явлений (см. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997; *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012, *Азапкина Т. А.* Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002 и др.).

Все многообразие описываемых в Словаре фактов может быть упорядочено с помощью системы общих понятийных категорий и представлено следующим набором рубрик:

I. **Субстантивы** (предметная сфера). 1. Орудия труда; 2. Посуда и утварь; 3. Одежда; 4. Пища; 5. Предметы — атрибуты человека и животных (волосы, шерсть, ногти, рога, пот, слюна, след и т. п.); 6. Культовые предметы (например, надгробия); 7. Ритуальные предметы (например, дожинальная борода или свадебное деревце); 8. Вещества (металлы, пыль, сало и т. п.); 9. Стихии и природные явления (огонь, вода, земля, ветер, гром, туча, радуга, град и т. д.).

II. **Растения**.

III. **Животные**. Птицы. Рыбы. Насекомые.

IV. **Лица**. **Персонажи**. **Имена**. 1. Лица (реальные): а) люди по их семейному, социальному и т. п. статусу (например, близнецы, сирота, мать, мачеха, хозяин, гость, инородец, пастух и т. п.), б) исполнители обрядов (колядники, додолы, свадебные чины, полазник и т. п.); 2. Персонажи (Купала, Баба Яга, Марена, Макарка и т. д.), в том числе и исторические личности; 3. Святые; 4. Демоны: а) колдуны, б) ходячие покойники, в) собственно демоны (например, русалки, полудницы, вилы и т. п.).

V. **Время**. **Календарь**: а) годовые периоды и календарные даты, б) неделя (дни недели, женские и мужские дни и т. д.), в) сутки (день и ночь, полночь и полдень, восход и закат, рябиновая ночь и т. п.).

VI. **Локативы**. 1. Пространство (правое и левое, верх и низ, восток и запад, граница и т. д.); 2. Географические объекты (лес, болото, озеро, река, источник, пещера и т. д.); 3. Ритуально значимые места (кладбище, церковь, гумно, баня, колодец, хлев, дорога, перекресток и т. д.); 4. Помещения и их части (дом, печь, чердак, окно, дверь, порог, красный угол и т. д.); 5. Мифические места (вырей, тот свет, край света, ад и рай, тридевятое царство, Сионская гора, Татарские горы и т. д.).

VII. **Атрибуты** (качества и признаки). 1. Свойства и способности человека и животных (черты физического облика — цвет волос, глаз и т. д.; сверхъестественные способности и свойства — дурной глаз, двоедушие, оборотничество, ясновидение и т. п.); 2. Число. Порядок (1, 2, 3, 9, 40 и т. д., первый, последний, четный/нечетный и т. д.); 3. Цвет; 4. Прочие признаки: левый/правый, верх/низ, мужской/женский, старый/молодой, свой/чужой, прямой/обратный, сырой/вареный и т. д.

VIII. **Действия**. 1. Обряды, ритуалы, игры, обычаи (свадьба, похороны, жертва, танец, кумовство и т. д.); 2. Обрядовые действия (например, обход, опаживание, битье, осыпание, пролезание и т. д.); 3. Формы речевого поведения (молчание, крик, брань, проклятия, пение, плач, голошение, смех, заумь и т. п.); 4. Обереги; 5. Запреты; 6. Порча, сглаз; 7. События (встреча, смерть, брак, сон, обмирание, чудо, болезнь и т. п.); 8. Имя, именование.

Каждая категория и подкатегория соответствует одному из фрагментов народной картины мира и характеризуется своей особой структурной, семантической и «стилистической» (жанровой) организацией в общей системе народного мировосприятия. Так, можно говорить об особой «мифологии» и ритуальном осмыслении пространства, времени, предметного мира, о мифологии обрядов, мифологии растений, животных и т. д. Словарная обработка каждого отдельного факта должна учитывать как особенности соответствующей узкой области народных представлений, так и структуру мифологии в целом.

Словарь включает статьи разных типов — общие и частные, причем эта иерархия может иметь не только две, но и большее число ступеней и подразумевает как отношение типа «род — вид», так и отношение типа «целое — часть», например, общая статья «Одежда» (род) и согласованные с ней, конкретизирующие ее отдельные статьи «Платок», «Пояс», «Подол», «Рубаха», «Штаны» и т. д. (виды). Задача общей статьи — дать сжатую характеристику народных представлений об одежде, очертить ее ритуальные функции и применение. В ней характеризуются: 1. Значимые виды и элементы одежды. Повседневная и праздничная одежда, одежда больных и т. д. 2. Ритуальная одежда: крестинная рубаха, платье невесты, жатвенная рубаха, смертная одежда; костюмы ряженных — шкуры, маски, ветки, ботва, лохмотья, рогожи, бубенцы, обувь и т. п.; обыденные рубахи и полотенца. 3. Ритуальные головные уборы девушки, невесты, женщины; венец, венок и т. п. 4. Магические и обрядовые действия с одеждой: выворачивание, раздевание (нагота), переодевание (ряжение), применение в лечебной и любовной магии (закапывание, сжигание, вывешивание на дереве, «относ», протаскивание через прокоп в земле, через дупло и т. п.), обтирание одеждой (людей, скота), «пересушивание» одежды весной, вывешивание одежды в качестве оберега (например, в хлеву, на воротах), размахивание одеждой (например, для отгона тучи), волочение по пашне, по траве, гадание (например, с поясами), ряжение в одежду предметов, животных, растений, оплакивание одежды и т. д. 5. Обряды, обычаи и запреты, связанные с изготовлением одежды — тканьем, шитьем, вышивкой и т. д. 6. Вторичная ритуальная функция предметов одежды (например, печенье в виде штанов). 7. Одежда в фольклорных текстах — загадках, толкованиях снов и др.

Общая статья «Оберег» дает обзор и систематизацию предметов, употребляемых в качестве оберега (растения, металлы, острые и режущие предметы, соль, уголь, красный лоскут, нитка и т. д.); действий охранительного назначения (обход, переворачивание, осыпание, окуривание и т. д.); основных ситуаций, в которых применяются обереги и охранительные действия (стихийные бедствия — мор, засуха и т. д., особые «нечистые» дни и «нечистые» места, защита от нечистой силы, сглаза и т. п.); наконец, источ-

ников или причин опасности (нечистая сила, колдун, зверь, ходячий покойник, люди с дурным глазом, нечистые предметы, например, залом и т. п.).

Статья «Свадебный обряд» дает представление об общей структуре обряда, его главных составных частях и их последовательности (сватовство, прощание с девичеством, брак, свадебное торжество и т. д.), общей семантике обряда (переход из одного состояния в другое), символике предметов, действий и лиц, его временной и пространственной упорядоченности, системе действующих лиц, об особенностях его предметного оснащения (свадебное деревце, каравай, вывернутая шуба и т. д.), о функции и месте вербального компонента обряда, об основных чертах его терминологии и «стилистики», а также об основных локальных разновидностях обряда в пределах славянского мира. Такая общая схема облегчает читателю восприятие соответствующих частных статей, трактующих функции и смысл конкретных элементов этого обряда (например, «Каравай», «Свадебное деревце», «Пародийная свадьба», «Брачная ночь», «Венчание» и т. п.). В данном случае общая статья трактует целое, а частные статьи — части целого. Таково же соотношение между статьями «Дом» (целое) и «Порог», «Печь», «Окно» и т. д. (части целого).

Структура частных статей различна для разных категорий словника. «Действие» описывается иначе, чем «предмет» или «животное», однако структура и содержание словарной статьи каждого типа не только адекватны описываемому объекту, но и определенным образом согласованы друг с другом. Общая статья дает определенную рамку и схему, позволяющую поместить в ней каждый частный факт, а частные статьи опираются и в содержательном и в формальном отношении на общую статью. Иного характера согласованность между частными статьями разных категорий, относящихся к разным разделам словника. Простейшим образом это можно показать на примере «предмета», «действия» и «лица». Характеристика предмета предполагает перечень основных действий, которые производятся с ним в тех или иных обрядовых ситуациях. То же касается и характеристики лиц, для которой главными будут их функции, прежде всего связанные с совершаемыми ими действиями. И, наконец, описание действия должно включать как сведения о предметах — орудиях или объектах действия, так и сведения о действующих лицах. Таким образом, действие, помимо специально посвященной ему статьи, может фигурировать в статьях о соотносимых с ним предметах и лицах (а также в статьях категории «Время» или «Локативы»), а предмет и лицо могут быть упомянуты в статьях о связанных с ними действиях. Такие повторения совершенно естественны и никак не должны считаться избыточными. Наоборот, подобная перекрестность служит известной гарантией полноты и систематичности представления материала и сама по себе проясняет и делает более наглядной морфологию описываемой системы культуры.

Словарные статьи, посвященные предметам, построены по следующей схеме: 1. Форма предмета (для ритуальных предметов, т. е. специально изготавливаемых, например, свадебный каравай, купальское деревце, чучело ведьмы, рождественская маска козы, пасхальная «пальма», дожиночная борода и т. п., а также культовых предметов и объектов почитания, например, источников, надгробий, камней и т. п.); 2. Основные названия, бытующие у славян, например, для дожиночной бороды — *борода*, *Спасова борода*, *божја брада*, *дедова борода* и т. д.) и связанная с ним фразеология; 3. Семантическая и символическая характеристика; 4. Обрядовые ситуации, в которых употребляется данный предмет, и сами совершаемые с ним действия; 5. Вторичное ритуальное функционирование предмета (например, изображение его на писанках, вышивках или ритуальных хлебах); 6. Фольклорные данные (загадки, толкования снов, приметы, гадания, легенды о происхождении предметов и т. д.).

Статьи, посвященные лицам, предусматривают перечень обрядов и действий, в которых данное лицо участвует как субъект или объект, обзор связанных с данным лицом представлений (например, представление об особой отмеченности первого ребенка или близнецах, инородцах, сиротах и т. д.), а также характеристику фольклорных контекстов и мотивов, касающихся данного лица.

Демонологические персонажи характеризуются по их названиям и фразеологии, внешнему облику, происхождению и превращениям, месту обитания, времени появления, характерным действиям, фольклорным сведениям о демонах, применяемым по отношению к ним оберегам.

Статья, описывающая какое-либо культурно значимое растение, содержит обзор названий и фразеологии, поверий и легенд о происхождении данного растения, его магических функций и ритуальных применений в обрядах, народной медицине и т. п., его изображений на вышивках, писанках, деталях построек, его отражений в фольклоре (загадках, песнях, легендах и т. д.).

Статьи, посвященные животным, включают следующие сведения: 1. Названия и фразеология, в том числе данные об использовании названий животных в других терминологических сферах, например, в ботанической терминологии, в названиях предметов и т. п.; 2. Для мифических животных — описание внешнего облика; 3. Поверья. Легенды о происхождении (например, легенды о происхождении аиста из человека); 4.оборотничество и превращения; 5. Демонологические функции (например, ласка в роли домового); 6. Связанные с ними запреты и обереги; 7. Участие в обрядах и магических действиях (в качестве объекта, жертвы и т. д.); 8. Посвященные животному дни и места (например, волчьи праздники у болгар); 9. Маски и персонажи в обрядах, играх, танцах; 10. Использование частей тела животного в обрядах, магии, народной медицине и т. п.

(например, конский череп как символ ведьмы в купальском обряде, волчий зуб как оберег, свиная селезенка в гаданиях о погоде и т. п.); 11. Изображение животного на вышивках, писанках, хлебах, постройках и т. д.; 12. Фольклорные данные (загадки, сказки, толкования снов, приметы, гадания и т. д.).

Чрезвычайно важным разделом словаря являются статьи, посвященные действиям. На примере сказки В. Я. Пропп показал принципиальное значение действий как элементов сказочного сюжета, наиболее тесно связанных с функциями действующих лиц, составляющими структурную основу сюжета. Это в полной мере может быть отнесено и к обрядовой реальности и мифологическим текстам. Сами по себе предметы, персонажи и прочие субстантивы получают мифологическое истолкование только через предикаты, т. е. прежде всего через характерные для них или направленные на них действия, так как именно действия сопровождаются мотивировками, приоткрывающими «глубинный» смысл, приписываемый народным сознанием различным фактам действительности. Разумеется, даваемые носителями традиции мотивировки не являются непосредственными составляющими глубинного смысла, но они, взятые вместе, помогают реконструировать этот смысл и служат своего рода контрольными типологическими ориентирами. Словарная статья, посвященная действию, включает сведения о 1) названиях действия, 2) времени и обстоятельствах его совершения (когда, в составе каких обрядов, в сочетании с какими другими действиями?), 3) месте исполнения, 4) исполнителях и других участниках действия, 5) используемых предметах (орудиях и объектах), 6) мотивировке и семантике, 7) вербальных компонентах действия.

В словаре используются источники трех основных групп: языковые, фольклорные и этнографические. К первой относятся этимологические словари славянских языков, диалектные словари и атласы, фразеологические словари и исследования по отдельным словам и тематическим группам. Из фольклорных источников использованы публикации текстов, имеющиеся указатели к ним и исследования по фольклору. Этнографические источники включают материалы и описания обычаев, обрядов, поверий, народного искусства, относящиеся преимущественно к концу XIX — началу XX в., указатели, этнографические атласы и исследования.

Еще одним источником, которому придается особенно важное значение, являются собственные полевые исследования членов коллектива, работающего над словарем (прежде всего в Полесье — см. Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983; Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995). Конечно, новый полевой материал при всем его бо-

гатстве не может перекрыть огромную массу накопленных в литературе, архивах и т. д. фактов, добытых другими собирателями. Но работа по сбору полевого материала с помощью специально составленных программ дала возможность изучить с необходимой полнотой и систематичностью, пусть только в рамках одной локальной славянской традиции, отдельные фрагменты традиционной народной культуры, притом в естественных условиях их бытования в контексте всего культурного целого, сохраняющегося до сих пор, несмотря на стертость некоторых деталей, в памяти старшего поколения. Доступ к живому материалу не только обогатил фактическую базу Словаря, но и «оживил» свидетельства книжных источников, позволил проверить собственные наблюдения, интерпретации и выводы.

Языковые данные и прежде всего терминология обрядов и верований являются неотъемлемой частью плана выражения духовной культуры, причем частью, наиболее непосредственно связанной с содержанием. Эта связь двусторонняя. С одной стороны, факты языка служат важнейшим источником для реконструкции элементов культуры, народного сознания, мифологии; с другой стороны, решение многих собственно лингвистических задач (прежде всего в области этимологии, семасиологии, исторической лексикологии, фразеологии, реконструкции праславянского текста и др.) требует обращения к широкому культурно-историческому и этнографическому контексту. Так, например, реконструкция мифологического содержания народных представлений о божьей коровке основывается в значительной мере на анализе типов наименования этого насекомого у славян и балтов (рус. *божья коровка*, укр. *сонечко*, *бедрик* и др.); анализ славянских названий радуги (например, *божья дуга*, *божий пояс*, *бабин пояс*, укр. и белор. *смок*, *цмок*, болг. и макед. *вино-жито* и др.) позволяет сделать немало этнографических наблюдений, касающихся народных метеорологических представлений и поверий. С другой стороны, без учета народных обычаев и поверий невозможно было бы этимологизировать даже такие слова, как глагол *петь*, объяснить такие названия зверька ласки, как болг. *невестулка*, *калманка*, луж. *knjenička* и др. Широкий этнокультурный контекст является необходимым условием для этимологизирования собственно «культурных» слов и имен, таких как *бадняк*, *Перун*, *Вильно*, *Макарка* и т. д. Еще большее значение имеет культурный фон для изучения фразеологии, например, значение выражений *перемывать косточки*, *пьян как земля*, *здоров как рыба* и др., их внутренний смысл, мотивировка и происхождение выясняются только на базе обрядового, фольклорного, мифологического материала.

Таким образом, терминология славянской духовной культуры (т. е. названия основных культурно значимых реалий, ритуальных действий, персонажей, мифологических существ и т. д.) входит в словарь не в качестве

объекта описания, а как одна из важных характеристик трактуемых элементов культуры (см. *Толстая С. М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1989).

Фольклорные источники привлекаются лишь в той мере, в какой это необходимо для характеристики обрядового и мифологического круга фактов, т. е. в первую очередь обрядовый фольклор, неразрывно связанный с самими обрядами и нередко концентрирующий в себе семантику обряда, затем былички, предания, заговоры и другие жанры, наиболее непосредственно отражающие народное мировоззрение и древнейшие мифологические представления, и наконец, так называемые малые жанры фольклора, т. е. загадки, пословицы, приговоры, заклинания, словесные формулы и клише, которые благодаря своей устойчивости часто сохраняют черты чрезвычайной культурной архаики<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> В 2012 г. издание словаря было завершено: см. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей редакцией Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. А–Г; 1999. Т. 2. Д–К (Крошки); 2004. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка); 2009. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито); 2012. Т. 5. С (Сказка) – Я (Ящерица).

## Географическое пространство культуры

Услугами географии пользуются многие гуманитарные науки. Археологи наносят на карту типы древних поселений, захоронений или керамики; этнографы — виды жилища или одежды; лингвисты — слова, формы или звуки языка. Карта не только делает наглядным их распространение на той или иной территории, но и задает вопросы исследователю, а часто и подсказывает ответы на них. Например, если оказывается, что какие-то формы языка или культуры обнаруживаются только на пограничье с другим этносом, где они распространены повсеместно, то мы вправе предполагать, что эти формы заимствованы у этого этноса в процессе контактов с ним; значит, карта помогает определить генезис картографируемого явления. Карта может раскрыть историю явления, зафиксировав на разных частях территории разные стадии его эволюции; она дает, как часто говорят, «развернутую в пространстве диахронию». Карта дает также в руки исследователю готовую типологию изучаемого явления, показывая закрепленные за разными регионами его разновидности, формы, типы и их иерархию. Наконец, карта служит гарантией полноты привлеченного материала: когда вы изучаете русские головные уборы, вам нужно знать все их местные формы, и, если вы не учтете, например, курскую кичку, ваша картина и типология будут ущербны. Таким образом, география и карта помогают исследователю глубже изучить его объект, будь то глиняный черепок, головной убор или названия божьей коровки.

Но это еще не все. Карта характеризует не только картографируемое явление, но и саму территорию, которую границы нанесенных на карту разных явлений членят в той или иной степени, пересекают в том или ином направлении, объединяют или разделяют с другими, смежными или отдаленными территориями. Чем больше явлений разного рода — археологических, этнографических, языковых и т. д. — будет спроецировано на карту, тем более подробным и более точным будет наше представление об этнокультурном ландшафте и этнокультурной истории этой территории. Правда, если мысленно или реально соединить разные карты одной территории в одну сводную карту, получится, на первый взгляд, совершенно беспорядочное, хаотичное переплетение линий, не поддающееся прочтению. Однако более внимательное и профессиональное рассмотрение такой карты обнаружит в ней определенные «сгущения», т. е. совпадения или сближения атомарных границ, и такие сгущенные пучки «изоглосс» и накладывающиеся друг на друга пятна (ареалы) имеют для исследователя особое значение, будучи сигналом каких-то исторически значимых событий и границ. Таким образом, карта может служить той единой и часто единственной основой, которая позволит соотнести между собой данные раз-

ных дисциплин и извлечь существенную информацию уже не из особенностей изучаемых явлений, а из того, как они структурируют территорию. При этом чем более далекие по своему содержанию явления обнаруживают на карте совпадения своих границ, тем эти совпадения значительнее, поскольку они не могут быть объяснены внутренней связью этих разных явлений, их смысловой зависимостью друг от друга.

Говорят, что известный антрополог, исследователь Русского Севера М. В. Витов во время экспедиций, входя в крестьянскую избу, прежде всего смотрел, как в ней расположен стол в красном углу (вдоль стен или под углом к ним), и по этому признаку безошибочно определял, к какому потоку колонизации — новгородскому или низовскому — относится местное население. Другой энтузиаст полевой работы — Н. В. Никончук, автор фундаментального лексического атласа Правобережного Полесья (опубликованного лишь частично), — приезжая в полесское село, сразу мог сказать, относится ли оно к окающему или к окающему типу; для этого ему достаточно было посмотреть на форму конской упряжи — с одной или с двумя оглоблями. Замечательный болгарский этнограф Стоян Генчев подобным же образом установил, что так называемая «ятевая граница», т. е. изоглосса, разделяющая разные произношения старого звука *я*ть и делящая болгарские говоры на две большие группы, одновременно является границей, разделяющей разные формы погребального обряда у болгар [Генчев 1968]<sup>1</sup>.

Известный археолог В. В. Седов предложил опыт сопоставления археологической карты восточнославянской территории с диалектной картой, составленной Московской диалектологической комиссией в 1915 г. [Седов 1994]. Раннесредневековая группировка славян по археологическим данным, конечно, не совпадает полностью с диалектным членением восточнославянских языков начала XX века, но достаточно хорошо просматривается в нем, причем границы древних ареалов археологических культур и племенных образований иногда находят продолжение в географии таких специальных лингвистических признаков, как фонетические и акцентологические особенности современных диалектов [Николаев 1988–1989; 1994 и др.].

Несмотря на столь широкие эвристические возможности «гуманитарно-го» картографирования, географический подход весьма неравномерно и явно недостаточно используется разными науками. Больше всего и глубже всего внедрилась география в лингвистику, в рамках которой сформировалась самостоятельная дисциплина — лингвистическая география, достаточно оснащенная и в теоретическом, и в методическом, и в практическом отношении. Славистика располагает в наше время целой серией разнообразных по масштабу, по материалу, по задачам, методам и т. п. атласов —

---

<sup>1</sup> Сопоставлению этнографических и языковых ареалов посвящены также работы [Вакарелски 1935; Костић 1963]. См. также серию специальных сборников: [Проблемы картографирования 1974; Ареальные исследования 1977; 1983; ПСА].

от «Общеславянского лингвистического атласа» и «национальных» атласов большинства славянских языков до множества региональных, тематических, проблемных и т. п. «частных» атласов<sup>2</sup>. Благодаря им мы уже достаточно подробно представляем себе языковой ландшафт Славии, причем не только современный, но и древний. Мы точно знаем, где говорят *изба*, а где *хата* или *кућа*, *кѣща* и т. д., где говорят *кукушка*, а где *зозуля*, где произносят *хлеб*, где *хліб*, а где *хляб* и т. п.

Ничего подобного этому мы не имеем в области этнографии духовной культуры. Мы совершенно не представляем себе, как распространены на славянских землях те или иные обрядовые формы, верования, фольклорные тексты или их элементы. Конечно, есть отдельные работы, посвященные каким-то территориям и каким-то частным проблемам, но ничего систематического в масштабах всего славянского мира пока не существует, причем не только для сферы духовной культуры, но и для сферы материальной культуры, социальных институтов народной жизни и т. п.<sup>3</sup> На международном конгрессе славистов в Братиславе в 1993 г. словацкие этнографы выступили с предложением создания общеславянского этнографического атласа, но, по общему мнению всех участвовавших в обсуждении этого вопроса, эта задача, несмотря на ее безусловную актуальность, в наше время неосуществима — из-за малого числа предварительно обследованных территорий, из-за недостаточного подготовительного опыта картографирования явлений духовной культуры, из-за неразработанности теоретической базы подобного атласа и, наконец, из-за малочисленности подготовленных к такой работе научных кадров в славянских странах.

Важность географического изучения духовной культуры и картографирования ее элементов в масштабах всей Славии осознавалась уже в 20-е годы (см. прежде всего работы П. Г. Богатырева: [Богатырев 1928–1929; 1930]; см. также [Жирмунский 1932]). Применительно к фольклору эта идея была высказана фольклористами, принимавшими участие в деятельности Сказочной комиссии Российского географического общества (см. [Никифоров 1927; Гельгардт 1935]). После Второй мировой войны на IV Международном съезде славистов в Москве в 1958 г. снова обсуждался этот вопрос. П. Г. Богатырев считал необходимым учесть опыт лингвистической географии и картографирования элементов материальной культуры. Сравнение фольклорных карт с диалектными и этнографическими позволило

---

<sup>2</sup> Перечень основных лингвистических атласов можно найти в словаре «Славянские древности» [СД 1, с. 58–62].

<sup>3</sup> В области картографирования материальной культуры славян все же имеются ценные труды, хотя они и не охватывают всего славянства. Это прежде всего «Русские. Историко-этнографический атлас» [Русские 1967], «Польский этнографический атлас» [РАЕ], «Словацкий этнографический атлас» [EAS]. Библиографию старших славянских этнографических атласов см. в статье [Stranská 1956, с. 3–4].

бы, по его мнению, поставить и решить новые вопросы, притом и такие, которые не имели в виду сами составители фольклорных карт. П. Г. Богатырев особенно подчеркивал важность географического изучения обрядового фольклора с учетом его этнографического контекста<sup>4</sup>. Несмотря на все эти призывы, географический подход к духовной культуре вообще и к фольклору в частности распространяется крайне медленно, и опыты картографирования остаются единичными как в нашей науке, так и в других славянских научных традициях.

Первым опытом картографирования славянской духовной культуры был изданный в 30-е годы небольшой атлас в трех выпусках (всего 30 карт), принадлежащий замечательному польскому этнографу и языковеду Казимиру Мошинскому [Moszyński 1–3], автору широко известного обобщающего труда «Народная культура славян», в котором воспроизводятся карты этого атласа [Moszyński 1967, с. 717–743]. Хотя в атласе Мошинского картографировались только польские данные (в границах межвоенной Польши, т. е. с включением Западной Белоруссии и Западной Украины), выбор тем, безусловно, определялся общеславянской перспективой, хорошо известной автору. Значительное число карт посвящено терминам — названиям молодого, нарождающегося месяца, убывающего месяца, названиям созвездий (Плеяд, Ориона, Полярной звезды, Млечного Пути), названиям белемнита и др. Это внимание к терминологии объясняется не только тем, что К. Мошинский был также и диалектологом, и не только тем, что, создавая свой атлас, он следовал методам лингвистической географии. Мошинский хорошо понимал, что язык — не просто компонент и не просто форма культуры, но ее сердцевина; по сравнению с другими, скажем, обрядовыми, формами язык гораздо лучше сохраняет содержание культуры, культурные смыслы и передает их во времени. Поэтому термин часто оказывается ключом к реконструкции верований. Ср., например, славянские названия божьей коровки, исчерпывающе кодирующие основные мифологические представления, связанные с этим насекомым [Терновская 1995]. Ценный материал такого рода мы можем почерпнуть и из лексических атласов, хотя в поле их внимания чаще попадают термины материальной культуры и лексика природы, тогда как названия обрядов и их элементов — ритуальных предметов, действий, лиц и т. п. — и особенно лексика верований сравнительно редко становятся объектом картографирования.

Другой важной чертой этого первого атласа была попытка картографировать верования, этот совершенно особый вид и жанр народной культуры, требующий специального подхода и особых приемов картографи-

---

<sup>4</sup> Ответ на вопрос № 36: «Что может дать картографирование фольклора славянских народов для выяснения вопроса о возникновении, истории и современном бытовании произведений народного творчества?» // Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 273–274.

рования. На одной из карт К. Мошинского показано распространение верований о человеке, убитом молнией: в одних зонах он считается счастливым, праведным, «отмеченным Богом», в других, наоборот, несчастливым и грешником, наказанным Богом. В атласе есть несколько карт, посвященных мифологическим персонажам — русалке, полуднице, демону, подменяющему детей, духу, приносящему богатство; есть карты, показывающие ареалы отдельных обрядов (весенних обходов с птицей, с деревцем или веткой, гаданий с ложками) и их элементов — растений, используемых в качестве оберега на Ивана Купалу, животных, птиц, стихий, приглашаемых на рождественский ужин, и др.

Почему же у нас и сейчас, спустя полвека, практически нет атласов духовной культуры славян, сопоставимых с лингвистическими атласами? Можно назвать две главные причины. Первая состоит в том, что карта предъявляет очень большие требования к материалу, его количеству и качеству. Она требует полного, систематического сбора материала по всей территории, причем материала сопоставимого, т. е. собранного по одной программе, с одинаковой степенью детализации и единообразно записанного. Лингвисты-диалектологи с такой работой почти на всей территории распространения славянских языков справились за послевоенные десятилетия. В области этнографии, особенно этнографии духовной культуры, систематическая работа такого рода велась очень ограниченно, и это можно объяснить не в последнюю очередь второй причиной. Хорошо известно, что еще в прошлом веке собиратели сведений по традиционным обрядам, верованиям и фольклору считали, что они «подбирают» последние остатки живой традиционной культуры, записывая иногда то, что сохранилось лишь в памяти старшего поколения носителей традиции.

Отмирание или затухание каких-то форм традиционного быта и культуры, конечно, факт неоспоримый, но тем не менее, как показывает опыт собирательской работы в наше время в некоторых, особенно наиболее архаических и консервативных в этнокультурном отношении, областях славянского мира, представление о разрушенности и осколочности культурной традиции сильно преувеличено. Другое дело, что ее изучение в современных условиях требует особых, «интенсивных» методов, специальных диагностических вопросов, умения реконструировать целое из осколков, подобно тому, как это приходится делать археологам. Можно привести немало удивительных примеров. В сравнительно недавно изданном лексическом атласе Московской области [Войтенко 1991] — региона, примыкающего к гигантскому мегаполису, региона со смешанным населением, где менее всего можно ожидать сохранности традиционных форм языка и культуры, — представлено полторы сотни карт, в том числе и по лексике духовной культуры (особенно терминология свадебного обряда, но также, например, сохраняющие следы народных верований названия неза-

коннорожденного ребенка и др.), демонстрирующих достаточно четкое ареальное членение этой считавшейся диалектологически неполноценной территории. При этом материал для атласа собирался в последние десятилетия XX века! Конечно, язык устойчивее, чем «содержательные» формы культуры, он менее зависим от времени, но и культура в ее «клишированных» формах, с одной стороны, и в ее глубинных моделях, с другой, также обладает немалой сопротивляемостью внешним изменениям. Достаточно напомнить, сколь живучими оказались многие мифологические, языческие по своему происхождению и содержанию верования и мотивированные ими магические обряды не только в крестьянском быту, но даже и в современном городском обиходе.

Возможности систематического сбора и картографирования фактов духовной культуры в наше время подтверждают неопубликованные тома «Польского этнографического атласа» [РАЕ] — вероятно, самого фундаментального труда в этой области славистики, не имеющего себе равных по масштабу и результатам: VI том атласа посвящен календарным обрядам, VII — погребальному обряду, VIII — родинному обряду и некоторым другим темам, IX — свадебному обряду и X — календарным обрядам. К сожалению, из-за отсутствия средств на издание эти тома, хранящиеся во Вроцлаве, уже долгие годы остаются доступными лишь очень узкому кругу специалистов<sup>5</sup>.

В изданном в 1990 г. «Этнографическом атласе Словакии» [EAS] материал духовной культуры представлен выборочно, но тем не менее атлас очень интересен по своим методическим установкам, по стремлению отразить на картах не только архаические, но и современные формы обрядов и верований и динамику их изменения. В разделе «Семейная общность» приводятся, кроме прочих, карты, посвященные терминам родства и свойства, названиям приданого невесты, составу приданого, старинным обрядам символического приобщения новорожденного к семье (укладывание его печь, на землю, на стол, под стол, на кожух, на хлебную лопату, в сито и т.д.), выбору и числу крестных родителей у ребенка, обрядовым формам предсказания судьбы ребенка и др. Раздел «Семейные обряды» показывает распространение свадебных обрядов и погребальных обычаев: форм свадебного деревца, застольных обрядов, обычаев с хлебом (невеста обходит с хлебом вокруг стола, раскладывает хлеб по углам стола, делит хлеб, катает его по земле и др.), ритуал повивания невесты и др.; особенностей похорон неженатой молодежи, времени и места оплакивания, архаических форм погребения, украшения могил и др. В разделе «Календарные обряды» содержатся карты, посвященные поздравительным обходам (совершаемым на Рождество, Новый год, Пасху, масленицу и др.), антропо-

<sup>5</sup> Начиная с 1993 г. неопубликованные тома атласа стали издаваться в текстовом виде (см. [Komentarze PAE 1–8]).

морфным и зооморфным маскам, действиям ряженных (обметание стен, битье горшков с пеплом, одаривание детей, пугание и т. п.), названиям Соельника, весенним обходам и шествиям, ритуальным огням и др. В атласе имеется также раздел «Народная словесность», где даны карты, демонстрирующие распространение преданий о гуситах, о турках, об исторических личностях, о гайдуках и др., а также карты, показывающие географию народных песен из собрания Я. Коллара, Б. Бартока, песен из архива Франка Вольмана.

Чрезвычайно интересным обещал быть «Этнографический атлас Югославии», насколько можно судить по единственному и очень небольшому по объему (всего 8 карт) выпуску, появившемуся на свет в 1989 г. [ЕА]. В этом выпуске только одна карта относится к сфере духовной культуры — она дает представление о географии и региональных формах (различная календарная приуроченность, разные формы гаданий, варианты магического использования и т.п.) обычая проращивания злаков перед одним из годовых праздников (так называемые «сады Адониса»). Карта снабжена обстоятельным аналитическим комментарием, существенно обогащающим наши знания не только о географии, но и о типологии этого обычая, его структуре, содержании, функциях, мотивировках. Судьба этого атласа, исключительно богатого материалом, собранным по очень густой сетке по всей территории бывшей Югославии, в связи с событиями на Балканах печальна, и надежд на его продолжение и издание в задуманном виде практически нет. Архив атласа хранится в Загребе.

Ценным опытом ареального изучения явлений духовной культуры явилась изданная в 1981 г. на Украине книга Н. К. Гаврилук о родинной обрядности украинцев — одна из первых работ, специально посвященных проблеме картографирования духовной культуры [Гаврилук 1981]. В книге обсуждаются сами принципы такого картографирования и прежде всего принцип отбора объектов для картографирования из всего множества форм и признаков, характеризующих культурные явления. В книге есть и карты терминологии (например, названий бабы-повитухи), и карты собственно обрядовых действий и реалий (например, видов угощений для роженицы: вареники, блины, пампушки, хлеб, пироги, каша — крутая или жидкая — и т. п.), сделана также попытка показать динамику социальных институтов (например, практики приглашения нескольких пар кумовьев и т. п.).

На Украине существуют также интересные опыты создания региональных этнолингвистических атласов, в которых параллельно картографируются обрядовая терминология и обрядовые реалии. Таковы выполненные в Житомире под руководством Н. В. Никончука атласы терминологии и структуры полесского свадебного обряда (автор П. Ф. Романюк), погребального обряда (автор В. Л. Свительская) и др. Проект подобного этнолингвистического атласа Карпат был предложен еще в 1974 г. известным

украинским диалектологом из Ужгорода И. А. Дзензелевским [Дзензелевский 1974].

На протяжении нескольких десятилетий силами московских этнолингвистов и при участии украинских и белорусских коллег под руководством Н. И. Толстого велась работа над этнолингвистическим атласом духовной культуры Полесья. В 1980 г. была создана программа-вопросник, предусматривающая сбор сведений по семейным, календарным, окказиональным, хозяйственным обрядам, по народным представлениям о природе (о растениях, животных, астрономии, метеорологии), по быту, мифологическим представлениям, фольклору<sup>6</sup>. В Полесье систематический сбор материала, который продолжался до Чернобыльской катастрофы в 1986 г., выявил немало крайне архаических культурных форм, праславянских и даже индоевропейских архаизмов, как, например, некоторые ритуалы вызывания дождя: битье воды палками в колодце, голошение по мифическому Макарке, пахание высохшего русла реки, разрывание могил висельников и т. п. (подробнее см. [Толстые 1978; 1981]), как архаическая «аморфная» структура низшей мифологии и особенности некоторых мифологических персонажей (например, русалки) [Виноградова 1986] и т. п.

Несмотря на незавершенность сбора материалов, работа по ареальному изучению полесской культурной традиции продолжается: подготовлено три сборника статей и материалов, специально посвященных духовной культуре Полесья [ПЭС; СБФ 1986; 1995], создано более ста предварительных карт (публикуемых в тех же сборниках), в которых картографируются самые разные явления: народный календарь, календарная приуроченность отдельных обрядов и магических действий, распространение и формы верований, фольклорных текстов, элементов их структуры и содержания. Параллельная работа полесского коллектива над общеславянским по своему масштабу словарем традиционной славянской духовной культуры [СД] позволила увидеть полесские данные в общеславянском свете, установить ареальные связи Полесья с западно- и южнославянскими территориями, с отдельными этнокультурными областями — Русским Севером, Карпатами, восточной Сербией, западной Болгарией и Македонией и др.

Представление о культурном ландшафте формируется не только картами, сколь бы они ни были важны, но и самыми разнообразными региональными исследованиями, «осознающими» свою региональную специфику и учитывающими географическую перспективу. В болгарской научной традиции преобладает именно такой подход: издана серия однотипных по структуре и содержанию региональных монографий, всесторонне освещающих тот или иной значимый культурный регион — Добруджу, Плов-

---

<sup>6</sup> Программа и ответы на нее из разных районов Полесья опубликованы в книге: «Полесский этнолингвистический сборник» [ПЭС, с. 21–153].

дивский край, Софийский округ и др. В будущем, когда эти монографические описания «покроют собой» всю территорию страны, создание атласа станет почти технической задачей (конечно, при условии, что будет строго выдержан содержательный и структурный изоморфизм таких описаний). Региональные монографии создаются также в Словакии ([*Notňasko* 1966; *Norehronie* 1969; *Zamagurie* 1972] и др.); этот же принцип лежит в основе классических сербских и хорватских описаний местных традиций «жизни и обычаев» народа (см. [СЕЗБ; ZNŽO]).

Подобные фундаментальные научные предприятия требуют времени, больших средств, хорошей организации, подготовленных и увлеченных исполнителей. Но ведь и более скромные труды по изучению местного края, по выявлению различий между небольшими регионами и даже отдельными селами, запись сохранившихся фрагментов, а иногда лишь осколков некогда живой культурной традиции могут успешно послужить науке, и они достаточно реальны даже в наших условиях, как показывает деятельность таких фольклорных центров, как кафедра фольклора Нижегородского университета (работы К. Е. Кореповой и ее учеников), как петрозаводский фольклорный центр (работы Н. А. Криничной, К. К. Логинова и др.), как курская лаборатория этнолингвистики и фольклора под руководством А. Т. Хроленко и др.

Карта — не конечная и не главная цель фольклориста и исследователя духовной культуры. Карта — всего лишь средство и способ представления результатов, но ее значение как стимула систематической собирательской работы, как «контролера» полноты и качества материала и как источника научных импульсов для исследователя трудно переоценить.

## Литература

- Ареальные исследования 1977 — Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977.
- Ареальные исследования 1983 — Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983.
- Богатырев 1928–1929 — *Богатырев П. Г.* К вопросу об этнологической географии // *Slavia*. Roč. VII. Praha, 1928–1929. S. 600–611;
- Богатырев 1930 — *Богатырев П. Г.* Этнологическая география и синхронный метод // *Pamiętnik II Zjazdu słowiańskich geografów w Polsce w r. 1927*. T. II. Kraków, 1930. S. 174–175.
- Жирмунский 1932 — *Жирмунский В. М.* Методика социальной географии: диалектология и фольклор в свете географических исследований // *Язык и литература*. Вып. VIII. Л., 1932. С. 83–119.
- Вакарелски 1935 — *Вакарелски Хр.* Няколко културни и езикови граници в България // *Известия на Българско географическо дружество*. 1935. Т. 2. С. 58–100.

- Виноградова 1986 — *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88–134.
- Войтенко 1991 — *Войтенко А.* Лексический атлас Московской области. М., 1991.
- Гаврилюк 1981 — *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядности украинцев. Киев, 1981.
- Гельгардт 1935 — *Гельгардт Р. Р.* К вопросу о картографировании фольклора. Очерк первый // Советское краеведение. 1935. № 1. С. 8–15.
- Генчев 1968 — *Генчев Ст.* Към проучването на различията между обичаите при погребение от двете страни на ятова говорна граница в Северна България // Известия на Етнографския институт с музей при БАН. 1968. Кн. 10. С. 169–200.
- Дзедзелевский 1974 — *Дзедзелевский И. А.* К вопросу о Лингвистическо-этнографическом атласе культуры Карпат (ЛЭАКК) // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 107–111.
- Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Капанци 1985 — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Костић 1963 — *Костић П.* Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско-ресавског и млађег херцеговинског говора // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1963. Књ. 26. С. 67–93.
- Никифоров 1927 — *Никифоров А. И.* К вопросу о картографировании сказки // Сказочная комиссия в 1926 г. Обзор работ. Л., 1927. С. 60–70.
- Николаев 1989–1990 — *Николаев С. Л.* Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. I. Кривичи // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988. С. 115–154; 1987. М., 1989. С. 187–225.
- Николаев 1994 — *Николаев С. Л.* Раннее диалектное членение и внешние связи восточнославянских диалектов // Вопросы языкознания. 1994. № 3. С. 23–49.
- Пирински край 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пловдивски край 1986 — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Проблемы картографирования 1974 — Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.
- ПСА — Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1993.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Родопи 1994 — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Русские 1967 — Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (середина XIX — начало XX века). М., 1967.
- СБФ 1986 — Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- СБФ 1995 — Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
- Седов 1994 — *Седов В. В.* Восточнославянская языковая общность // Вопросы языкознания. 1994. № 4. С. 3–16.

- СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд [издається с 1894 г. по настоящее время].  
Софийски край 1993 — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Терновская 1995 — *Терновская О. А.* Божья коровка // СД. 1995. Т. 1. С. 221–222.
- Толстые 1978 — *Толстые Н. И. и С. М.* Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130.
- Толстые 1981 — *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Т. 21. С. 87–98.
- EAJ — Etnološki atlas Jugoslavije. Karte s komentarima. Sv. 1. Zagreb, 1989.
- EAS — Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultury. Bratislava, 1990
- Horehronie 1969 — Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Hornácko 1966 — Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Komentarze PAE 1–8 — Komentarze do Polskiego atlasu Etnograficznego. Wrocław; Cieszyn, 1993–2007. Т. 1–8 (Rolnictwo i hodowla; budownictwo; żywienie; transport i komunikacja; zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe; wiedza i wierzenia ludowe; pomoc wzajemna; zwyczaje i obrzędy weselne).
- Moszyński 1–3 — *Moszyński K.* Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków, 1934. Z. 1; 1935. Z. II; 1936. Z. III.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Т. II. Cz. I. Warszawa, 1967.
- PAE — Polski atlas etnograficzny / Pod red. J. Gajka. Warszawa, 1964–1974. Z. 1–5.
- Stranská 1956 — *Stranská D.* Historicko-národopisný atlas Československa // Národopisný věstník československý. 1956. Roč. XXXIII, č. 3–4.
- Zamagurie 1972 — Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Poprad; Košice, 1972.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb [издається с 1886 г. по настоящее время].

## Коды культуры и культурные концепты

Проблема «язык и культура» имеет две стороны и может быть предметом как лингвистики, так и культурологии. Лингвиста интересует то, как язык отражает стоящую за ним культуру, наивный образ мира, а еще больше то, что в самом языке (в семантике, сочетаемости, в синтаксисе, в лексической системе и т. п.) обусловлено культурой и мотивировано картиной мира. А культуролога интересует язык как один из культурных кодов, как одна из форм выражения культуры (наряду с другими кодами и формами: ритуалом, искусством, фольклором и т. д.).

Между вербальным языком и культурой (традиционной народной культурой) существует очевидный изоморфизм, объясняемый сходством их функций — когнитивных, коммуникативных, социальных и пр. Об этом в свое время писал Н. И. Толстой: литературному языку соответствует элитарная культура, языковым диалектам — культурные диалекты, городскому просторечию — «третья» культура, арго — профессиональная культура и т. д. [Толстой 1995, с. 15–26]. Но между ними есть и более глубокая внутренняя двусторонняя связь — с одной стороны, языковые единицы (слова, словосочетания) в контексте культуры часто обладают, помимо общеязыковых значений, еще и культурной семантикой, которая редко и лишь случайно фиксируется словарями, а с другой стороны, язык и культура (ритуал) часто выступают как дополняющие или дублирующие друг друга: одни и те же смыслы выражаются то вербально, то ритуально, то предметно и т. д. (например, в контексте свадебного обряда *калиной* может называться невеста, брачная рубашка невесты со следами крови, песня, исполняемая на свадьбе и др., но с необходимостью присутствует и само растение, ветки калины как украшение каравая, часть убранства дома невесты, деталь ее одежды и др.).

Таким образом, значимые для культуры (и человека как субъекта культуры) смыслы могут выражаться и выражаются средствами разных кодов, каждый из которых предлагает свою особую структуризацию и концептуализацию каждого конкретного смысла, и только все формы выражения этого смысла в совокупности способны воссоздать то, что мы можем назвать единицей ментального мира или концептом.

Говоря о кодах, мы имеем в виду не только субстанционально разные наборы знаков («языки»), которые могут быть использованы для выражения того или иного содержания (смысла), такие как звучащее или написанное слово, жест или действие, цвет или изображение (см. [Байбурин, Левинтон 1998]), но и такие системы знаков, которые объединяются на основе их значения независимо от субстанции самих знаков. Например, когда речь идет о растительном коде в языке или культуре, то к это-

му коду могут быть отнесены как вербальные знаки (слова, обозначающие растения, фитонимы), произнесенные или написанные, произнесенные тем или иным лицом, тем или иным голосом, громко или шепотом, даже на разных языках, и т. д., так и знаки иной природы — сами растения в их живом или засушенном виде, их изображения (на бумаге, стене, ткани и т. д., в цвете или черно-белой графике, на фотографии и т. д.), растения в их разных функциях — как украшение, как пища, как объект или средство магических действий (лечения, гаданий) и т. д. «Субстанцию» такого кода составляют, следовательно, те ментальные образы, которые с растениями в целом или отдельными растениями связаны. Точно так же в случае зоологического кода его элементы — это не обязательно сами животные, это могут быть и их изображения, и их языковые номинации, и их стереотипы и коннотации. Такие коды, которые объединяют знаки на основе общего содержания, можно назвать концептуальными кодами, подробнее см. [Толстая 2007].

Концептуальные коды могут одновременно воплощаться в разных субстанциональных кодах. Например, концептуальный птичий код невесты в свадебном комплексе эксплицируется в нескольких субстанциональных кодах: предметном (ср. роль живой или жареной курицы в свадьбе), образительном (ср. птички украшения каравая или мотивы вышивки), вербальном (языковые номинации невесты, песни с соответствующими мотивами и т. д.). Интересные примеры такого рода разбирает О. А. Пашина (некоторые вслед за О. А. Терновской) в своей статье о взаимодействии культурных текстов жатвы и свадьбы [Пашина 2000]. Речь идет о свадебных мотивах в жатвенной обрядности восточных славян, для выражения которых применяются разные коды: языковой (в е р б а л ь н ы й) — из ржаных колосьев плели *косу* (женский символ), а при уборке овса оставляли на поле *бороду* (мужской символ), предметный — на Смоленщине последний сноп ржаного поля одевали в женскую одежду, а на овсяном поле — в мужскую (соответственно им присваивали женское и мужское имя — *Солоха* и *Овсей*, т. е. снова прибегали к вербальному коду); л о к а т и в н ы й — чучела Солохи и Овсея сажали в красный угол, традиционный локус жениха и невесты на свадьбе; а к ц и о н а л ь н ы й — при окончании жатвы совершается ритуальная инсценировка свадьбы тех или иных лиц; п е р с о н а ж н ы й — в Полесье, по наблюдениям О. А. Терновской, дожинальный венок надевали на девушку, воспринимавшуюся как невеста; часто последний сноп сжинает обязательно незамужняя девушка; в Подолии девушек, сопровождающих девушку с дожинальным венком на голове, называли *дружками*, как и подруг невесты на свадьбе (снова вербальный код).

Наконец, свадебные мотивы весьма характерны для жатвенных песен (срезание колосьев выступает в них в качестве метафоры утраты девиче-

ства и перехода девушки в замужнее состояние); к тому же нередко жатвенные песни адресуются холостому парню и магически побуждают его к браку (т. е. имеют брачную прагматику). Мы видим, что несколько субстанциональных кодов (предметный, акциональный, персонажный, локативный, вербальный) привлекаются к созданию синкретичного жатвенного обрядового текста, но все они манифестируют один, общий для них концептуальный код свадьбы и подчиняются задаче актуализации свадебных мотивов. Одновременно это пример взаимодействия двух обрядовых текстов — жатвенного и свадебного, явление своего рода «цитирования» одного текста в другом. Однако неединичность, системность обращения к символическому языку свадьбы заставляет трактовать такие случаи именно как феномен концептуального кода, элементами которого (означающими, формой) служат семантические составляющие (мотивы) свадьбы, которые одновременно оказываются означаемыми (содержанием) нескольких различных субстанциональных кодов.

Некоторой аналогией концептуального кода в культуре может быть системная метафора в языке: ср. использование военных мотивов и военной терминологии в спорте (*сражение, поединок, поражение, победа, нападение, оборона, атака, защита* и т. д.), растительной терминологии в обозначениях родственных отношений (*ветвь, родословное древо, молодая поросль, корни рода* и т. д.), анатомической терминологии в номинации географических объектов (*горный хребет, подошва горы, устье реки* и т. д.) или в номинации деталей предметов (*головки, носики, ушки, усики, глазок, щечки, спинка ручки, ножки* и т. д.), пищевых понятий и терминологии в сфере этики (*скоромные слова*, диал. карел. *молочная* (чапушка) ‘непристойная’, *масляга* ‘безобразник и сквернослов’, серб. *мрсник* ‘грешник’, яросл. *сальник* ‘любитель ухаживать за женщинами’ и т. п.), этнонимии в обозначениях метеорологических явлений, насекомых, болезней, предметов (*цыганский дождь* ‘дождь при солнце’, *цыганское солнце* ‘луна’, *прусаки* ‘тараканы’, *мордовка* ‘деталь ткацкого стана’ и т. п., подробнее см. [Березович 2007: 404–467]) и т. д. В отличие от единичных метафорических номинаций в языке и индивидуальных культурных метафор, такие метафоры, как и концептуальные коды, имеют системный, групповой характер (система мотивирующих единиц целиком переносится на другую область действительности и получает вторичную номинационную функцию). При этом, как правило, переносятся и воспроизводятся (полностью или частично) не только индивидуальные свойства каждого элемента кода, но и системные характеристики целого (за каждым элементом кода стоит весь код).

Одним из важнейших свойств концептуальных кодов культуры как раз и является их вторичность: элементы кода, имеющие свое определенное «докодовое» значение, вторично используются в коде для обо-

значения других объектов и сущностей. Например, растение (калина) становится символическим обозначением невесты (либо в песне, либо в виде реальной ветки ягод калины, либо в виде языковой номинации). При этом первичная, собственно растительная семантика калины не утрачивается, она сосуществует и взаимодействует со вторичной семантикой «невеста».

Говоря о культурных кодах, мы должны различать два разных аспекта. Во-первых, нас может интересовать сам код, первичные значения его элементов, их культурные (символические) потенции, условия и возможности их переноса на другие денотативные области. Показательным здесь будет сам набор этих других областей, например, для культурной семантики растений будут важны все случаи кодирования разнообразных объектов растительными знаками. Во-вторых, нас должны интересовать свойства «принимающей стороны», причины и условия применения к ней каждого конкретного кода и сам набор используемых по отношению к ней кодов, например, для культурного стереотипа невесты существенно, что по отношению к ней используются растительный (деревья, ягоды, цветы), птичий, астрономический и другие коды.

Культурные коды, таким образом, информативны в обоих направлениях: изучая растительный код культуры, мы одинаково углубим свои представления о свойствах и характеристиках, приписываемых растениям, и свойствах и характеристиках, приписываемых их новым означаемым (например, персонажам свадебного обряда). Но наиболее интересны взаимные семантические переключки донорской и реципиентной областей, само сближение двух разных сфер действительности и соответствующих ментальных представлений и интерпретаций. Если в поэзии такое сближение относится к области индивидуальных поэтических тропов, то в народной традиции такие явления можно было бы считать не индивидуальными, а регулярными тропами мифопоэтического языка. Что касается самого явления кодирования и перекодирования в культуре, т. е. ф у н к ц и й культурных кодов, то пока мы можем говорить об этом только в самых общих чертах: иносказание, повторное кодирование на другом языке может быть способом табуирования или магического усиления, но в любом случае оно представляет собой один из важнейших механизмов систематики, классификации, таксономического упорядочения и категоризации мира (путем сравнения, соотнесения разных фрагментов действительности).

Особо следует сказать о вербальном коде культуры. Очевидно, что это всего лишь один из субстанциональных кодов культуры, ибо речь идет о любых языковых (словесных) формах (слове, термине, имени, клише, паремии, фольклорном тексте, приговоре, проклятии, ритуальном диалоге и т. д.), объединяемых только звуковой (графической) субстанцией своих знаков. Тем не менее, конечно, нас интересуют не только способы вклю-

чения вербальных компонентов в культурный контекст и их функции в этом контексте, но и возможности самого языка развивать и выражать культурные значения (проблема культурной семантики и ее взаимоотношения с общезыковыми, повседневными значениями, возникновение и развитие культурных значений), а с другой стороны — способы и характер взаимодействия языка с другими кодами культуры, их системное и функциональное соотношение и распределение (изофункциональность, взаимная дополнительность, дублирование и т. п.), их сочетаемость (в рамках синкретичных текстов).

При этом мы не должны забывать, что язык — не просто один из кодов культуры, а ее первоначальная основа, которая всегда стоит за любым другим культурным знаком, к какому бы субстанциональному коду он ни относился, ибо все выражаемое культурными текстами может быть выражено и средствами языка. По словам Р. О. Якобсона, «семиологическая традиция по меньшей мере всегда зависит от стоящей за ритуалом языковой системы, которая переходит от поколения к поколению. Очевидно, что язык является составной частью культуры, но в рамках культуры в целом он функционирует как ее подструктура, фундамент и универсальное средство <...> Некоторые своеобразные черты естественного языка связаны с тем особым местом, которое занимает язык по отношению к культуре; в этой связи прежде всего следует отметить раннее усвоение языка детьми, а также тот факт, что известные лингвистам языки мира — как древние, так и современные — своей фонологической и грамматической структурой никак не отражают степень культурного развития общества» [Якобсон 1985: 379].

### Литература

- Байбурин, Левинтон 1998 — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Код(ы) и обряд(ы) // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Бр. 3. Свадба. С. 239–257.
- Березович 2007 — *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура. М., 2007.
- Пашина 2000 — *Пашина О. А.* К вопросу о взаимодействии культурных текстов: жатва и свадьба // Кодови словенских култура. Београд, 2000. Бр. 5. Земљорадња. С. 86–97.
- Толстая 2007 — *Толстая С. М.* К понятию культурных кодов // АБ-60. Сб. статей к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007. С. 23–31.
- Толстой 1982 — *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Типология культуры. Взаимное воздействие культур [Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 576. (Труды по знаковым системам. Т. 15)]. Тарту, 1982. С. 57–71.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. М., 1995.
- Ушаков 1934 — Толковый словарь русского языка. Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1934. Т. 1.
- Якобсон 1985 — *Якобсон Р. О.* Лингвистика в ее отношении к другим наукам // Р. О. Якобсон. Избранные работы. М., 1985. С. 369–420.

## Предметные оппозиции, их семантическая структура и символические функции

Много лет тому назад в статье о венике [Виноградова, Толстая 1993] была сделана попытка кратко определить основные признаки (свойства) предмета (в частности артефакта), релевантные для его концептуализации и символизации в языке традиционной культуры, — утилитарная функция, форма, цвет и другие внешние признаки, отношение к другим предметам (вхождение в ряд), характерные для него параметры места и времени, его «происхождение» (способ изготовления, материал и т. п.), его типичные «владельцы» или «деятели» и др. В настоящих заметках я хочу продолжить тему предметного кода культуры и коснуться вопроса о предметных оппозициях, т. е. об антитетическом противопоставлении предметов (часто ситуативно или контекстно обусловленном). Например, в свадебной песне, записанной в Заонежье, в обращении невесты к родителям: «Вы послушайте, желанные родители, / Как приехали поезжанюшка, / Лошаденка лысая, / А поезжанюшка плешатая. / Скатеретушку кладите им онученьку, / Хлеб-то вы кладите сухаришечко, / Кладите чашечки да им да черепашечки, / Кладите ложченко да им обгрыжченко» [Кузнецова, Логинов 2001, с. 48], — содержатся оппозиции «скатерть – онуча», «хлеб – сухарь», «чашка – черепушка». Прежде чем заняться анализом подобных оппозиций, необходимо уточнить сами понятия предмета и оппозиции применительно к языку культуры.

В логике и философии противопоставляются **предмет** и **предикат** (свойство, признак и действие) как два разных типа онтологических сущностей, взаимодополнительных и определяемых друг через друга: предмет идентифицируется по совокупности своих признаков и характерных действий, а предикат — по совокупности своих предметных «актантов»; предмет представляет собой целостный объект действительности, а предикат — абстрагированный от объекта признак, не имеющий конкретного воплощения, но присущий многим предметам; предмет существует в пространстве (занимает определенное место в пространстве, материальном или идеальном), а предикат — во времени; предикат связан с определенной целостной ситуацией, а предмет — с множеством ситуаций, и т. д. В лингвистике предметные и предикатные имена также кардинально противопоставляются, ср.: «Для предметных лексем нужно строить дифференциальные толкования, потому что исчерпывающие невозможны, а для предикатных — исчерпывающие, потому что дифференциальные недостаточны. <...> Двум разрядам лексики и, соответственно, двум типам толкований соответствуют и две разные семантические классификации языковых единиц — таксономическая и фундаментальная. Первая предназначена для предметных единиц (например, названий различных объ-

ектов живой и неживой природы), а вторая для предикатных» [Апресян 2009, с. 28].

Как в языке, так и в культуре образ предмета как компонента картины мира антропоцентричен, т. е. в нем закреплены только те признаки и свойства, которые значимы для человека, имеют отношение к человеку. В языке совокупность релевантных признаков предмета («кластер» его свойств) формирует семантику слова, в культуре они определяют культурный знак — стереотип (или концепт), отражающий культурные (символические) функции предмета. Семантические характеристики предметного слова в языке и категоризация предмета в культуре (его культурная семантика и функции) зависят от их принадлежности к определенному таксономическому классу: имена и стереотипы животных отличаются от имен и стереотипов растений, орудий, явлений природы, артефактов и т. п.<sup>1</sup>

Подобно словам в языке, предметные знаки культуры вступают в системные парадигматические отношения с другими знаками культуры. Как и слова, они могут быть многозначными (полисемия), вступать в отношения синонимии (изофункциональности), омонимии, антонимии (см. [Толстая 2010, с. 14–17], в другие виды отношений и зависимостей, например, устойчивой взаимодополнительности (ср. *ключ* и *замок*, *ступа* и *пест*).

Понятие семантических **оппозиций**, широко используемое в исследованиях содержательного плана культуры (см. [Толстая 2004]), относится прежде всего к предикатам (признакам), даже если они формулируются на языке имен, ср. «мужской – женский», «свой – чужой», «верх – низ», «sacrum – profanum», «далеко – близко», «восток – запад», «здоровье – болезнь» и т. п. Предикатные оппозиции представляют собой пары альтернативных признаков, которые могут противопоставлять множество предметов, наделенных этими признаками. Предметные оппозиции имеют принципиально иную природу. В отличие от предикатных, они противопоставляют друг другу не абстрактные признаки, а целостные «индивидуальные» образы объектов или явлений действительности, обладающих определенным набором предикатных характеристик (признаков и свойств), из которых, однако, в каждой отдельной оппозиции актуализируется какой-то один из релевантных признаков. Так, в приведенном выше примере *скатерть* как предмет «высокой» сферы, символизирующий гостеприимство и сакральность трапезы, противопоставляется *онуче* как предмету сугубо утилитарного, «низкого» назначения, не совместимого с ситуацией гостеприимства; при этом другие признаки этих предметов, например, материал, из которого они изготовлены (полотно), в расчет не принимаются.

В основе любой оппозиции в языке культуры лежит **оценка**: положительное противопоставляется отрицательному, хорошее — плохому, доб-

---

<sup>1</sup> Об отличительных свойствах предметных имен см. [Рахилина 2001]; о предметном коде культуры см. [Байбури 1981; Топорков 1989; Топоров 1993; Добровольская 2009].

рое — злomu, полезное — бесполезному и т. д., поэтому бинарные оппозиции (особенно предикатные) могут приравняться друг к другу, составлять эквивалентные ряды и символически отождествляться: «мужской — женский» может коррелировать с «правый — левый», «верхний — нижний», «внутренний — внешний» и т. п. на том основании, что все левые члены пар оцениваются положительно (во всех или в каком-то определенном отношении), а правые — отрицательно (см. [Толстой 1987]).

Семантические оппозиции сопоставимы с явлением антонимии в лексике, и так же, как и антонимия, они могут быть разными — и по характеру отношений между членами оппозиции, и по характеру (степени) противопоставленности членов антитезы, и по их прагматике (см. [Толстая 2008]). В зависимости от того, какие объекты действительности противопоставляются друг другу, среди предметных оппозиций могут быть выделены разные **таксономические** (онтологические) типы (явления природы, растения, животные, человек, артефакты и др.). В зависимости от того, по какому признаку они противопоставляются («мужской — женский», «верх — низ», «сашум — ргофанум», «больше — меньше» и т. д.), могут быть выделены **семантические** типы предметных оппозиций. По характеру самого противопоставления могут различаться **логические типы** оппозиций (привативные, эквиполентные, градуальные и т. п.). Наконец, по условиям (ситуациям) противопоставления могут быть выделены **системные** (регулярные) и **контекстные** (окказиональные) оппозиции. Рассмотрим их кратко.

**Таксономические типы оппозиций** можно иллюстрировать следующими примерами (для краткости берутся примеры из паремиологического фонда — русского<sup>2</sup>, украинского<sup>3</sup> и сербского<sup>4</sup>, однако многие из них могут быть подтверждены и дополнены данными других форм и жанров символического языка культуры<sup>5</sup>):

- объекты и явления природы (мироздание, рельеф, погода): солнце — луна (*Как месяц ни свети, а все не солнышко; Светило б солнце, а месяц даром; И месяц светит, когда солнца нет; Сонця нема, то й місяць світить; Сонце — батько, а місяць — вітчм*); месяц — звезды (*Не дбаю о звізди, коли мій місяць світить*); солнце — тучи (*Хмарні дні учать нас любити сонце*); солнце — дождь (*После дождичка даст Бог солнышка; Дождик вымочит, а красно солнышко высушит; Коробом сонце, ситом дощ; Дощ вимочить, сонечко висушить, буйні вітри голову розчешуть*); море — лужа (*Не ищи моря, и в луже утонешь*); небо — земля (*На небо не взлезешь, в землю не уйдешь; По небу широко, а по земле далеко; Да это как небо от земли (разнится); Небо — престол Божий, земля — подножие; Моя ха-*

<sup>2</sup> [Даль 1957; Снегирев 1999].

<sup>3</sup> [Прислів'я та приказки 1989–1991].

<sup>4</sup> [Караџић 1972].

<sup>5</sup> См. «предметные» статьи в словаре [СД].

та небом крита, землю підбита, вітром загороджена); небо – море (Як небесна височина, так морська глибина); поле – лес (Поле бачить, а ліс чує; Поле виднее та глухе, а ліс темний та чуйний; Поле плаче, а ліс скаче); гора – дол (Гори високі мають доли глибокі; Гору хвали, а низ ори) и т. п.

- время: день – ночь, вечер (Якби не було ночі, то не знали б, що таке день); лето – зима (Готовь сани летом, а телегу зимой; Ко у лето не ради, у зиму гладує); осень – весна (Восени багач, а навесні прохач; Весна говорить — уроджу, а осінь каже — я ще погляджу) и т. п.

- растения: верба – яблоки, груши (Дождешся, как от вербы яблос); крапива – лилия (Часом і між кропивою лілія росте); береза – дуб (Аби дубки, а берізки будуть; Що дуб — то не береза) и т. п.

- животный мир: пчела – оса (см. [Гура 1997: 450]); вол – конь (Кинь волові не товариш); вол – корова (Болье је за годину волом него сто година кравом); волк – овца (Волк в овечей шкуре; И све овци и сити вуци); вол – лягушка (Как ни дуйся лягушка, а до вола далеко); кошка – волк (Лиже као мачка, а ждере као вук); сокол – ворона (На чужој стороне и сокола зовут вороною); синица – журавль (Лучше синица в руках, чем журавль в небе); петух – курица (Болье је бити пјевац један дан него кокош мјесец); яйцо – курица (Лучше лишиться яйца, чем курицы) и т. п.

- субстанции и вещества: вода – молоко (Обожжешся на молоке, станеш дуть и на воду; Хто опікся на молоці, то й на зимну воду дмухас; Як з поганим молоком, то краще з водою); хлеб – вода (Хліб — батько, вода — мати); вода – мед (Лучше воду пить в радости, нежели мед в кручине); мед – деготь (Кадка (бочка) меду, ложка дегтю: все испортишь); деготь – сметана (Не обычай дегтем ци белить, на то сметана); вода – огонь (Він ані в воді не втоне, ані в огні не згорить; Огонь и вода — то добро і біда; Вогонь палить, вода студить); вода – кровь (Кровь людская не водица; Крв није вода); вода – камень (Вода м'яка, а камінь пробиває); грязь – золото (Казав овес: сій мене в болото — буду золото; Кинь ячмінь в болото — вбере тебе в золото); огонь – дым (Док се чоек дима не надими, не може се ватре нагріјати); шерсть – железо (У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке) и т. п.

- локусы: дом – поле (Что в поле ни родится, все в доме пригодится); дверь – окно (Заступи природу дверима, то вона тобі вікном); дом – баня (см. [СД I: 138–140]); хата – каменные палаты, светлица (Своя хата краща від чужих палат кам'яних; Своя мазанка ліпша чужої світлиці); хлев – горница (Як хліба край, так і в хліві рай, а як хліба ні куска, так і в горниці тоска); дом – могила (Ближе сам гробу него дому; Данас у дом, а сјутра у гроб) и т. д.

- тело (человека, животного): тело – душа (Телу простор — душе тесно; Грешное тело и душу съело); плоть – дух, душа (Плоть грешна да душа хороша); голова – ноги (Дурная голова ногам покоя не дает; Увяз-

нешь ногою, поплатишься головою; Тешико ногама под лудом главом); голова – руки (*Легче работать руками, чем головою*); голова – волосы (*Снявши голову по волосам не плачут*); голова – шапка (*Спихватился шапки, когда головы не стало; Док је главе, биће капа*); голова – хвост (*Голова хвоста не ждет; Была бы голова, а хвост будет*); глаза – уши (*Жену выбирай не глазами, а ушами*); глаза – ноги (*Очи су да гледу а ноге да греду*); уши – хвост (*Не держал за уши (за гриву), а за хвост не удержишишь*); ухо – брюхо (*Слушай ухом, а не брюхом*); зверь – шкура (*Не продавай шкери не вбивши звіра*) и т. п.

● человек социальный и духовный: мать – мачеха (*Мать гладит по шерсти, мачеха против; Природа одному мама, а другому мачуха*); мать – дитя (*Док дијте не заплаче, мати га се не сјећа*); хозяин – слуга (*Кто господин деньгам, а кто слуга; Вогонь добрий слуга, але поганий хазяїн*); хозяин – хозяйка (*Од господаря повинно пахнути вітром, а од господині — димом*); друг – враг (*Лучше друг вдали, чем враг вблизи*); Бог – люди (*Как Бог до людей, так отец до детей*); Бог – черт (*Бог дает путь, а дьявол крюк; Бога не гневи, а черта не смеши*) и т. п.

● артефакты: ложка – ведро, бочка (*На весну корець дощу — ложка болота, восени ложка дощу — корець болота*); мешок – торба (*Сьогодні з мішком, а завтра з торбинкою*); серп – бритва (*Багатого й серп голить, а убогого і бритва не хоче*); нож – ложка (*Нож со стола упал — гость будет; ложка или вилка — гостя*); нож – топор (*Не по что с ножом, где топор заложен*); сани – телега (*Готовь сани летом, а телегу зимой*); венник – венок (*Барвінок на вінок, а полин на вінник*); полотенце – онуча (*После полотенчика онучей не утираються*); нитка – рубаха (*С миру по нитке — голому рубаха*); крест – лопата (*З одного дерева і хрест і лопата*); крест – пест (*Дурак не боится креста, а боится песта*); икона – лопата (*В лесу живем, в кулак жнем, пенью кланяемся, лопате молимся; Из одного дерева икона и лопата; З одного дерева і ікона і лопата*); стол – престол (*Хлеб на стол, так стол престол; а хлеба ни куска — так и стол доска; Коли хліб на столі, то стіл — престіл, а коли хліба ні куска, тоді стіл лиш гола дошка*); церковь – кабак (*Хоть церковь и близко, да ходитъ склизко, а кабак далеконько, да хожу потихоньку*); хлеб – булка, паляница, калач, пирог (*Голодному здається кожсен хліб за булку; Краще хліб з водою, ніж паляница з бідою; Краще сухий хліб з водою, як калач з бідою; Ешь пироги, а хлеб вперед береги*) и т. п.

**Семантические типы** предметных оппозиций определяются тем, какие признаки лежат в их основе. Например, признак «мужской – женский» служит основой противопоставлений: *хозяин – хозяйка, парень – девушка* и т. п.; *ложка – нож, ступа – пест* и т. п., но на этот признак могут накладываться другие смыслы: статусная иерархия (*хозяин* имеет более высокий статус, чем *хозяйка*), эротические коннотации (*ступа – пест*) и др.

Смысл антитезы *хлеб – вода* раскрывается через посредство оппозиции *отец – мать* (*Хліб — батько, вода — мати*), основанной на признаке «мужской – женский», однако этой гендерной оппозицией не исчерпывается семантика паремии, так как за ней стоит идея кардинального для человека единства этих двух начал — отцовского и материнского (без их статусного сравнения).

Признак «верх – низ» лежит в основе оппозиций *небо – земля, небо – море, гора – дол*; в первом случае он может принимать «идеологическую» трактовку и противопоставлять *небо* как высший духовный, сакральный, божественный мир *земле* как низшей, человеческой сфере жизни. Формально этот же признак противопоставляет *голову* и *ноги*, однако в большинстве случаев их оппозиция строится на «функциональном» толковании частей тела, т. е. *голова* как «орган» интеллектуальной деятельности человека противопоставляется *ногам* как «орудию» физической активности (ср. *Дурная голова ногам покоя не дает*).

Оппозиции *мать – мачеха, отец – отчим* можно считать привативными: в них сопоставляемые члены имеют общий признак «мужской – женский», занимают одинаковое место в системе родства, но различаются по признаку «свой – чужой» («родной – не родной»), что получает ценностную интерпретацию, ср. *Сонце — батько, а місяць — вітчим*.

Предметы могут противопоставляться друг другу по степени проявления некоторого признака: «больше – меньше», «сильнее – слабее» и т. п. В поговорке *Сонця нема, то й місяць світить* отношение между солнцем и месяцем определяется их ценностным сопоставлением, в котором солнцу как более яркому светилу приписывается более высокая «ценность», чем месяцу, и эта антитеза носит градуальный характер (большая и меньшая степень проявления признака — способности светить). Ср. еще чисто «количественную» оппозицию *ложки* как емкости малого объема и *ведра* как емкости большего объема; оппозицию *капля – море* (ср. *капля в море*) и т. п. В оппозициях типа *хлеб – калач* «нормативный», «стандартный» предмет сопоставляется со своим «исключительным» вариантом, отличающимся более высоким качеством (вид привативной оппозиции). Антитезы сравнительной количественной оценки (наряду с другими видами оценки) часто выступают в так называемых паремиях предпочтения (модель *Лучше меньше, да лучше*), ср. *Маленькая рыбка лучше большого таракана*<sup>6</sup>.

Антитеза может соотносить не только полярные в отношении того или иного признака предметы разных сфер действительности, но и сопрягать по принципу синекдохи целое с его частью (*голова – волосы, зверь – шкура*) или по принципу метонимии предметы, реально или ситуативно связанные друг с другом (*огонь – дым, голова – шапка, глаза – уши, дверь – окно* и т. п.), ср. *Не купив коровы, да завел подойник*.

<sup>6</sup> О паремиях «предпочтения» см. [Арутюнова 1985].

В «ролевых» оппозициях соотносятся взаимодействующие предметы или лица, и само противопоставление строится на противоположности их ролей (предикатов) относительно друг друга: *хозяин – слуга, мать – дитя, муж – жена, волк – овца* и т. п.

Прагматическая оценка (эстетическая или утилитарная) лежит в основе оппозиций *солнце – дождь* (солнечная погода предпочтительна с хозяйственной точки зрения), *мед – деготь* (мед предпочтительнее как ценный вид пищи), *золото – грязь* (золото — символ высшей ценности, грязь лишена полезных свойств), *лилия – крапива* (лилия — эталон красоты, а крапива ни эстетически, ни утилитарно не привлекательна), *венок – веник* (венок воспринимается прежде всего как атрибут девушки, а веник — как утилитарный предмет домашней утвари) и т. п.

Признак «*sacrum – profanum*» имеет особое значение в системе оценок и сопоставлений и потому часто оказывается основой антитетического противопоставления предметов, относящихся к самым разным сферам действительности, ср. *небо – земля, дом – баня, пчела – оса, липа – осина, престол – стол, икона – лопата, крест – лопата* и т. п.

Во многих случаях предметная оппозиция носит опосредованный характер и вытекает не из прямого сопоставления предметов по их свойствам, а из антитезы символизируемых ими ситуаций, например, оппозиция *хлеб – камень* строится на вторичных, культурных значениях хлеба как знака угощения и гостеприимства и камня как знака враждебности (ср. *держат камень за пазухой*).

Примеры некоторых **логических типов оппозиций** (привативных, градуальных, ролевых) были приведены выше; остается назвать самый распространенный тип — оппозиции эквиполентные, в которых противопоставленные объекты имеют соотносительные (альтернативные) признаки, например, *лето и зима* противопоставлены по признакам «тепло – холодно», «долгие – короткие дни/ночи», «наличие – отсутствие зелени» и т. д. Ср. также *огонь – вода, камень – песок, день – ночь, небо – земля* и т. п.

Приведенный выше по необходимости схематичный обзор основных параметров и типов предметных оппозиций должен быть дополнен их **«текстовой» характеристикой**, т. е. указанием на их роль в организации фольклорных текстов. Антитеза, представляющая собой один из видов поэтических тропов, в некоторых жанрах используется как яркий сюжетообразующий прием. Такие тексты или их фрагменты можно отнести к особому «антитетическому» жанру (подобно тому как в фольклоре и книжности выделяется вопросо-ответный жанр)<sup>7</sup>. Кроме паремий, для которых

<sup>7</sup> В отличие от отрицательного параллелизма, или так называемой славянской антитезы, где имеет место не семантическая оппозиция, а скорее метафорическое отождествление [Гацак 1973], в данном случае имеется в виду именно семантическое противопоставление по одному или нескольким признакам.

антитеза — один из любимых приемов, к таким жанрам относятся, в частности, свадебные песни и причитания с мотивом противостояния мира невесты и мира жениха, где системная антитеза является составным элементом структуры целого текста. Примером развернутой предметной антитезы может служить фрагмент вологодского свадебного причитания невесты, в котором женскому головному убору «кике» противопоставляется девичий головной убор «красота», с которым прощается и который оплакивает невеста [Ефименкова 1980, с. 325]:

Злодей кика та белая да  
 Во татарах родилася, да  
 Во зырянах крестилася, да  
 Ещё нет у кики белыё, да  
 Нет ни крёстного батюшка, да  
 Да крестовыё божатушки, да  
 Злою кикю ту белую да  
 Шила баба та старая да  
 В Филиппово говиньицё да  
 Среди да ночи тёмного да  
 На запечном на столбике, да  
 На полатном на брусике

Чёсна дивьяя красота да  
 Во хрестьянах родилася, да  
 В божьей церкви крестиласе! Да  
 Ещё есть у дивьей красоты да  
 Есть и крёсной-от батюшко, да  
 Крёстовая божатушка! Да  
 Чёсну дивьюю красоту да  
 Шила красная девица да  
 Среди лета тёплого да  
 Она в новой-то горенке!

В тексте разворачивается оппозиция кики и красоты путем экспликации всех антитетических признаков (предикатов), противопоставляющих эти предметные символы женского и девичьего статуса: злодейство – честность, рождение «во татарах» – рождение «во хрестьянах», квази-крещение «во зырянах» – настоящее крещение в божьей церкви, отсутствие крестных восприемников – наличие крестных восприемников, продукт шитья старой бабы – продукт шитья красной девицы, порождение зимнего холодного времени (Филипповский пост) – порождение теплого летнего времени, «рождение» на запечном столбике – рождение в новой горенке. В первой части развернутой антитезы сопоставляются антропоморфные образы кики и красоты, а во второй — их реальные (предметные) образы (их шьют определенные лица в конкретное время и в конкретном месте).

Семантический и функциональный анализ предметных оппозиций с использованием логико-лингвистических понятий антонимии и антитезы позволяет приблизиться к раскрытию механизмов символизации предметных реалий в языке культуры и выявлению системных парадигматических и синтагматических отношений культурных знаков.

**Литература**

- Апресян 2009 — *Апресян Ю.Д.* Исследования по семантике и лексикографии. Т. 1. Парадигматика. М., 2009.
- Арутюнова 1985 — *Арутюнова Н.Д.* Что мы предпочитаем? (семантическая структура народных суждений о предпочтительности) // Восточные славяне. Языки. История. Культура. К 85-летию акад. В. И. Борковского. М., 1985. С. 164–172.
- Байбурин 1981 — *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215–226.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-2. М., 1993. С. 3–36. [То же в кн.: *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 70–96].
- Гацак 1973 — *Гацак В.М.* Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 286–306.
- Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1957 — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.
- Добровольская 2009 — *Добровольская В.Е.* Предметные реалии русской волшебной сказки. М., 2009.
- Караџић 1972 — Српске народne пословице и друге различne као оне у обичај узете ријечи. Издао их Вук Стеф. Караџић. Београд, 1972.
- Кузнецова, Логинов 2001 — *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001.
- Прислів'я та приказки 1989–1991 — Прислів'я та приказки. Київ, 1989. Природа. Господарська діяльність людини; 1990. Людина. Родине життя. Риси характеру; 1991. Взаємини між людьми.
- Рахилина 2001 — *Рахилина Е.В.* Когнитивный анализ предметных имен. М., 2001.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5.
- Снегирев 1999 — *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- Толстая 2004 — *Толстая С.М.* Оппозиции семантические // СД. Т. 3. С. 557–558.
- Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Антитеза и антонимия (на материале сербских пословиц) // Јужнословенски филолог LXIV. Београд, 2008. С. 497–507.
- Толстая 2010 — *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстой 1987 — *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа правый–левый, мужской–женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987 [то же: *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 151–166].
- Топорков 1989 — *Топорков А.Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–101.
- Топоров 1993 — *Топоров В.Н.* Вещь в антропоцентрической перспективе // Аequinox. М., 1993. С. 70–167.

## Категория признака в символическом языке культуры

До сих пор в изучении символического языка традиционной культуры преимущественное внимание уделялось предметным и акциональным символам, они же прежде всего становились объектом теоретического рассмотрения (см., например, издания «Символический язык традиционной культуры» М., 1993; «Концепт движения в языке и культуре» М., 1996; «Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян» М., 1999; «Логический анализ языка. Языки динамического мира» Дубна, 1999 и др.). Между тем, культурные (символические, мифологические и пр.) значения предметов и действий не являются полностью конвенциональными, они обусловлены их реальными (или приписываемыми им) свойствами и признаками, которые так или иначе оцениваются и семиотируются. В то же время далеко не все свойства и признаки в одинаковой мере становятся объектом оценки и семиотического осмысления в культурных текстах. Как и во многих других случаях, здесь проявляет себя ярко выраженная «избирательность» языка культуры. Известно также, что поразному воспринимаются и оцениваются признаки размера, формы, цвета, способа изготовления (происхождения) предметов, их утилитарных функций и т. д. Как происходит семиотизация и оценка признаков и их оппозиций, почему одни из них получают очень высокий семиотический статус (например, *первый, новый – старый, чистый, белый – черный, кислый – пресный, пестрый, кривой – прямой, круглый, быстрый – медленный, живой – мертвый, сладкий – соленый, сырой – вареный, веселый, колючий, плетеный* и т. д.), в то время как другие остаются «невостребованными» культурой? Каков состав релевантных для народной культуры признаков, каковы принципы их отбора в текстах культуры? Как могут быть классифицированы признаки и каковы культурные функции разных категорий и групп признаков? Какую роль играют признаки разного рода в формировании культурных значений предметов и действий? В чем специфика культурной трактовки символа-признака по сравнению с предметными и акциональными символами? Чем отличается семантика и функция признака в языке культуры от трактовки признака в естественном языке? Все эти вопросы относятся к области теории и метаязыка этнолингвистики и требуют разработки на материале разных этнокультурных традиций, различных жанров и видов текстов — обрядовых, фольклорных, литературных, изобразительных и т. д. Очевидно, что если теоретический аспект этой темы еще можно назвать узким, то ее эмпирическая база очень широка и практически не имеет границ, так как в любом фрагменте и любом жанре культурных текстов мы встречаемся со множеством самых разных качественных или функциональных характеристик, которые могут быть квалифицированы как признаки. Рассмотрим это понятие подробнее.

**О понятии признака.** Слово *признак* является одним из самых употребительных в научном дискурсе, а обозначаемое им понятие лежит в основе всякого не только научного, но и обыденного суждения, утверждения, доказательства или дефиниции; с помощью признаков производится идентификация, сравнение, классификация, оценка познаваемых и изучаемых объектов, иначе говоря, признак служит для человека важнейшим инструментом познания и категоризации мира, о чем свидетельствуют прежде всего данные языка. Тем не менее, несмотря на очевидную гносеологическую (когнитивную) значимость признака, это понятие не входит в концептуальный аппарат не только лингвистики, но и логики, и не получает определения в системе терминов (правда, логики пользуются понятием и термином *атрибут*, определяемым как «неотъемлемое свойство предмета, без которого предмет не может ни существовать, ни мыслиться» [ФС, с. 34], но сфера применения *признака* не покрывается этим определением, о чем будет сказано дальше).

Не будучи термином, слово *признак* может заменяться другими словами своего синонимического ряда, такими как *свойство*, *качество*, *характеристика*, *особенность*, *черта*, *сторона*, а также — в научном тексте — более специальными терминами: *предикат*, *атрибут* (*атрибутив*), *адъектив*, *определение*, *квалификатив* (или *квалификатор*), *параметр* и др. Среди этих слов почти нет семантически тождественных, т. е. полных синонимов, — каждое из них фокусирует какую-то особую сторону или свойство объекта. Прежде всего различаются слова, характеризующие сами объекты, и слова, относящиеся к логическому или естественному языку их описания: по этому основанию противопоставлены, например, *атрибут* как «принадлежность» объекта и *атрибутив* как его вербальный знак. Если мы говорим о том или ином *качестве* предмета, то это предполагает возможность оценки со стороны воспринимающего субъекта, а если мы говорим о *характеристике*, то характеристика обычно индифферентна к оценке и воспринимающему; вместе с тем *характеристика* и тем более *особенность* могут обозначать не просто свойство объекта, но его отличительное свойство, *характерную* черту, выделяющую его среди однородных объектов. Когда мы говорим *черта*, то оказываемся ограничены определенной категорией носителей признака или интеллектуально-эмоциональной сферой (например, не говорим о *чертах* окна, но свободно говорим о *чертах* лица или *чертах* характера) и т. д. Если мы говорим о *свойстве* предмета, то обычно имеем в виду какие-то «функциональные» характеристики (так, цвет яблока мы вряд ли отнесем к его свойствам, а насыщенность витаминами или способность долго храниться склонны признать таковыми).

Среди всех этих слов *признак* должен быть признан в своем употреблении наиболее свободным, т. е. наименее зависимым от вида объекта, от

точки зрения воспринимающего и т. п. Признак может характеризовать не только материальный предмет, но и действие, и состояние, и качество, и отношение; признаком может быть любая онтологическая или прагматическая характеристика (свойство) объекта, он может относиться как к физическим свойствам, таким как размер, форма, вес, крепость и т. п., так и к функциональным, как к внешним, так и внутренним, как к наблюдаемым, так и ненаблюдаемым, как к имманентно присущим объекту, так и к приписываемым ему человеком. Отличие слова *признак* от других слов синонимического ряда состоит прежде всего в его преимущественно «семиотическом» (в соответствии с внутренней формой слова *при-знак*) значении: признак не столько «принадлежит» объекту, сколько «задается» человеком; это та сторона познаваемого объекта, которая выделена познающим субъектом в качестве релевантной и как бы «отторгнута» от объекта; это инструмент, с помощью которого человек идентифицирует и сравнивает объекты.

Вторая особенность признака, внутренне связанная с первой, состоит в том, что признак способен принимать разные значения (в этом отношении он близок к *параметру*). Так, мы можем говорить о признаке цвета (со всеми его значениями: *белый, красный, черный* и т. д.), о признаках размера (*большой, огромный, маленький, гигантский* и т. п.), признаках движения (*быстро, медленно, рывками, скачками* и т. д.), о множестве других признаков, по которым объекты могут быть сходными или могут различаться. За признаком в этом смысле может, следовательно, стоять целый ряд, парадигма, шкала и т. п. однородных, часто альтернативных (т. е. не выступающих совместно) «конкретных» признаков, т. е. признаков в первом (некатегориальном) смысле слова. В этом же смысле говорят о признаках, являющихся основанием семантических оппозиций типа «свой – чужой» (отношение к границе), «верх – низ» (вертикальная ориентированность), «мужской – женский» (пол) и т. п.

С помощью признаков предмет или явление причисляется к родственным предметам или явлениям (обладающим тем же значением того же признака) или противопоставляется им (при разных значениях одного признака), включается в категории (ряды, поля и т. п.), т. е. интерпретируется и категоризируется. Если причисление предмета (явления) к той или иной категории происходит на основании одного из его признаков (по признаку цвета он попадает, допустим, в категорию красных предметов, по признаку размера — в категорию крупных, по признаку формы — в категорию круглых, по признаку материала — в категорию стеклянных и т. д.), то идентификация объекта происходит по совокупности всех его признаков.

**Признаки и их «носители».** Хотя реальные объекты окружающего человека мира обладают бесчисленным множеством самых разнообразных свойств, лишь очень немногие из них получают осмысление и обозначение

ние в языке. Столь же или еще более избирателен язык культуры, закрепляющий за тем или иным объектом (предметом, лицом, растением, действием и т. п.) функцию носителя того или иного признака. Например, веретено благодаря своей заостренной форме начинает символизировать остроту (и далее способность колоть, служить орудием защиты или нападения); прыжки и танцы с подскакиваниями становятся магическим средством провоцирования роста растений (посевов), символизируя желаемую высоту (все прочие стороны этого акционального знака остаются в данном случае не востребуемыми). Признак и его носитель как бы меняются местами: не признак оказывается «принадлежностью» предмета, а предмет (явление, действие) становится обозначением, символом, представителем или даже заместителем одного из своих признаков.

Это, однако, не значит, что каждый отдельный предмет может стать носителем лишь одного какого-то признака, подобно тому, как только один признак обычно служит мотивирующим при языковой номинации. Поскольку культурно значимых признаков у одной и той же реалии может быть несколько, она может порождать если не многозначный символ (ибо многозначность противоречит самой природе символа), то несколько «омонимичных» символов, а предмет в разных контекстах и ситуациях может выступать как носитель разных символических значений, как представитель одновременно нескольких классов (точнее, конституирующих эти классы признаков) в соответствии с набором его релевантных свойств. Например, венок воспринимается как символ и по признаку формы (круглый, имеющий отверстие), и по признаку материала, из которого он изготовлен (зелень, цветы); в первом случае он символизирует смысл «круглый» и «полый», во втором — идею «вегетативная сила роста» и может манифестировать их в самых разнообразных контекстах (например, в магическом обряде первой дойки коровы или овцы через венок). Камень в зависимости от контекста может символизировать крепость и устойчивость к внешним воздействиям (и соответственно использоваться, например, в магии здоровья, ср.: в Полесье в Чистый четверг рекомендовалось постоять на камне ради крепкого здоровья) или же неподвижность, безжизненность, неспособность к росту (ср. словацкий заговор от лишая: «Не расти, не расти, пятно, как не растет камень»). Борона приобретает значение символа и по признаку остроты зубьев, и по признаку решетчатости, переплетенности, и по наличию отверстий, ячеек. Но во всех случаях это разные символы, хотя они могут быть и «синонимичными» и совпадать по своему функциональному назначению (например, колочес и решетчатость одинаково используются в качестве оберегов от нечистой силы).

**Признак в языке и в культуре.** Естественный язык и язык культуры имеют дело с одними и теми же реалиями действительности (предметами, действиями, отношениями) и пользуются в принципе одними и теми

же приемами выделения релевантного признака с целью идентификации, сравнения, категоризации. Однако результаты языкового и культурного «препарирования» одних и тех же элементов действительности не всегда совпадают: это касается как самих выделяемых признаков, так и их трактовки и мотивации. Например, для языкового образа *б о р о н ы* признак «переплетенности» («решетчатости») оказывается нерелевантным, а для соответствующего культурного стереотипа он очень важен, поскольку решетка воспринимается как магическая рамка, позволяющая человеку обрести сверхзрение, а наличие узлов («переплетенность») сообщает предмету силу оберега от демонов (см. [СД 1, с. 236]).

Естественный язык в актах номинации, метафоризации, в установлении разного рода семантических корреляций слов актуализирует каждый раз одну из характеристик объекта (ср. понятие мотивирующего признака), оставляя в тени остальные (например, называя болезнь *краснухой*, он выделяет только один — цветовой — симптом; называя гриб *подосиновик*, — только локативный признак, ср. другое название того же гриба *красноголовик*, в котором акцентируется другой признак). В языке признак находит тройное выражение: с помощью существительных, мотивированных названием признака (как в приведенных примерах), с помощью прилагательных — специальной категории слов, предназначенной для называния признака, и с помощью семантически тождественных прилагательным абстрактных существительных, называющих признак, абстрагированный от его носителя (ср. *чистюля*, *чистый* и *чистота*).

В языке культуры такого рода специальных знаков, оторванных от конкретных носителей, не существует: в этом значении выступает один из типичных («прототипических») объектов — носителей признака, например, абстрактным обозначением признака «зеленый» служит *т р а в а* (зелень растений), признака «красный» — *к р о в ь* (или огонь), признака «крепкий» — *к а м е н ь* и т. п. Кроме предметного кода, признаковый концепт может получать воплощение в вербальных и акциональных формах. Например, концепт чистоты, не имеющий однозначного предметного выражения (носителем этого признака может быть, в частности, *в о д а* или *з е м л я*), выражается в терминологии (ср. календарное название *Чистый четверг*, понятия «чистая невеста», «нечистый покойник» и т. п.) и во множестве очистительных ритуалов, запретов и предписаний, основанных на магии чистоты (см. подробнее [Валенцова 2001]).

Если в языке концептуализация признака, абстрагированного от своего носителя, выражается понятием, обозначаемым абстрактным существительным типа *краснота*, *мягкость*, *свежесть* и т. п., то в языке культуры концептуализация признака проявляет себя в изофункциональности (аналог языковой синонимии) предметов (объектов), обладающих данным признаком и составляющих по этому признаку однородный класс. Например,

признак «колючий» (способность колоть, резать) объединяет в один функциональный и символический класс все колющие и режущие орудия (такие как коса, вилы, нож, игла и т. д.), используемые в качестве оберега в защитных и отгонных ритуалах, направленных против нечистой силы. Признак «полый» или «имеющий отверстие» объединяет множество предметов, сквозь которые можно смотреть (приобретая магическую способность видеть невидимое), протаскивать, «пронимать» (предмет или человека, например, больного ребенка или его рубашечку) — это может быть кольцо, венок, отверстие от сучка, расщепленный ствол деревца, земляной тоннель, ворот рубахи и т. д. Но это касается «вещных» признаков, имманентно присущих предметам. Иначе ведут себя признаки, принадлежащие лицам, признаки «непостоянные», изменчивые, признаки «состояния» (например, «богатый», «веселый», «голый» и т. п.); они маркируют не классы изофункциональных объектов, а сами признаковые концепты *богатства*, *веселья*, *наготы* и т. п.

Анна Вежицкая, которой принадлежат проницательные наблюдения над различиями в семантике между соотносительными («синонимичными») прилагательными и «признаковыми» существительными (типа *уродливый* и *урод*, *пьющий* и *алкоголик*, *хромой* и *калека*, *толстый* и *толстяк*), определяет их так: «Существительное указывает на категоризацию; прилагательное, напротив того, указывает лишь на дескрипцию» [Вежицкая 1999, с. 96], при этом «дескрипция подразумевает наличие ряда характеристик, которые все находятся на одинаковом уровне значимости. Так, можно описать человека как высокого, худого, светловолосого, веснушчатого и т. д. Но если отнести человека к категории горбунов, калек, прокаженных, девственников или подростков, эта характеристика не упоминается среди многих других; вместо этого человек помещается в определенную категорию, рассматриваемую в этот момент как 'уникальная'. На этого человека наклеивается ярлык, как можно было бы наклеить ярлык на банку консервов» [там же, с. 97].

С этой точки зрения в языке культуры вообще нет, так сказать, прилагательных, а есть только «ярлыки», относящие объекты к определенному классу, причем (как и в языке) имеет значение только признак, послуживший основанием отбора и ставший ярлыком класса, а все остальные свойства и качества объекта становятся несущественными. С этой же особенностью концептуализации признака в культуре, очевидно, связано и то, что г р а д а ц и я признака, получающая категориальное выражение в языке (в форме степеней сравнения прилагательных и наречий), для культуры не значима; напротив, для языка культуры характерна определенная а б с о л ю т и з а ц и я признака, необходимая для превращения его в символ: даже самая слабая степень присутствия или проявления признака достаточна для того, чтобы его обладатель мог выполнить свою симво-

лическую функцию, например, игла как носитель признаков «колючий» («острый») и «железный» в своей способности служить средством отгона опасности ничем не отличается, скажем, от топора или вил.

Разным значениям одного прилагательного могут соответствовать в языке культуры разные символы и разные контексты, однако их семантическая связь не обязательно разрывается полностью, она может в той или иной мере оставаться актуальной. Например, оба признака, соответствующие двум главным значениям прилагательного *целый* ('весь, полный' и 'невредимый, без изъяна, ущерба'), оказываются релевантными для магического контекста славянского свадебного обряда: первый проявляет себя, например, в обычае приглашать для участия в церемонии печения свадебных хлебов девушек только из «целых», т. е. полных семей, чтобы счастье и благополучие молодых было полным; второй — в представлении о «целости», т. е. девственности невесты и соответственно о брачном акте как разрушении «целого», получающем многообразное акциональное выражение — в актах битья посуды, деления каравая и др. (см. подробнее [Узенева 2002]).

**Парадигматика признаков.** Классификация признаков может быть построена исходя из 1) характера самого признака и 2) характера (класса) объектов, к которым относится признак. В первом случае существенно онтологическая природа признака: относится ли он к размерам, форме, цвету, субстанции, структуре, количественным параметрам объекта, к его функциям, оценке и т. п., а также его «системная» характеристика и иерархическая позиция: является ли он универсальным, родовым, видовым, индивидуальным, как он соотносится с другими признаками (в какие оппозиции вступает, с какими признаками сочетается и т. д.). Во втором случае существенно, к какой сфере действительности относится признак: одни признаки и виды признаков характеризуют человека в его биологическом, социальном, ритуальном статусе; другие релевантны для растений, животных, материальных предметов; третьи характеризуют время, пространство, действия и т. д.

При изучении системы признаков и их значений оказывается необходимым двусторонний подход: с одной стороны, должна быть очерчена денотативная область признака (т. е. его референтное, или «предметное» поле, область объектов, к которым он может относиться); с другой — признаковое поле объекта (набор, иерархия, семантика признаков, релевантных для культурного стереотипа того или иного объекта). В этом отношении язык культуры может не совпадать ни с объективными («научными») представлениями о мире, ни даже с языковой картиной мира, не претендующей на объективное знание. Например, признак роста (способность расти) может приписываться в народной традиции, в отличие от языка, не только людям, животным и растениям, но и

камням (наряду с этим камень может символизировать безжизненность и неспособность к росту), а признаковое поле воды оказывается разработанным более подробно, чем «наивное» (языковое) представление о воде (см. [Виноградова 2002]).

**Семантика и оценка признаков.** Язык и культура не только по-разному выделяют релевантные признаки одних и тех же объектов действительности, но и по-разному их осмысляют и неодинаково трактуют одни и те же свойства реальных объектов, т. е. наделяют их разной семантикой. Культурная семантика признаков по сравнению с языковой является одновременно и более узкой (так сказать, специализированной), и более широкой. Ее «узость» и в некотором роде одноплановость, плоскость непосредственно связана с символической природой культурного знака и необходимостью отказа от «контекста» других признаков и свойств объектов. Вместе с тем, культурная трактовка признаков, вовлекающая в их семантическое поле несравненно более широкий круг ассоциаций, коннотаций, текстовых мотивов, подчас оказывается «богаче» языковой семантики.

Семантическая структура признака-символа также отличается от структуры соответствующего языкового знака, т. е. признакового слова. Это отличие касается прежде всего соотношения разных компонентов значения: в культурном знаке денотативный компонент играет значительно меньшую роль, чем в слове, а прагматический и особенно оценочный — значительно большую. Кроме того, в языке культуры оказываются более значимыми вторичные, метафорические переосмысления конкретных признаков, надделение их идеологическими или мифологическими значениями. Референтное поле отдельных признаков в языке культуры может существенно отличаться от предметной области соответствующего прилагательного в языке. Например, если в языке прилагательное *веселый* применимо почти исключительно к эмоциональному состоянию человека, то в культурных текстах этот признак оказывается релевантным для значительно более широкого круга «носителей»: веселым может быть не только человек, но и природа, и время, а семантика признака приобретает несравненно более абстрактный, многослойный и мифологически окрашенный характер: веселье становится символом жизненной силы, здоровья, роста (подробнее см. [Толстые 1993]). В характерном благопожелании: «Будь веселый, как весна, богатый, как земля, здоровый, как вода» во всех трех случаях в качестве «прототипических» называются такие носители признаков, которые вообще не входят в референтное поле соответствующих прилагательных: в языковом узусе весна не бывает веселой, о земле не говорят «богатая», а о воде — «здоровая».

Одной из важнейших особенностей культурной семантики является ее нерасторжимая связь с оценкой. Культурные значения признаков формируются на основе их соотношения с кардинальными концептами до-

бра — зла и жизни — смерти, а также на основе коннотаций и оценок тех «носителей признака» (т. е. объектов), которые занимают «высокие позиции» в традиционной картине мира, т. е. связаны с крайними положительными или отрицательными значениями. Например, *красный* цвет получает преимущественно позитивную трактовку как цвет крови, воспринимаемой в свою очередь как субстанция жизни; *зеленый* получает положительную оценку и продуцирующую символику благодаря своему природному «носителю» — траве, растительности; *голый* трактуется как отсутствие блага, как нищета; *быстрый* — как признак движения и жизненных сил; *кривой* — как антитеза прямому, правому, истинному и т. п. Оценочный или «идеологический» компонент семантики признака в языке культуры часто оказывается более весомым по сравнению с языковой семантикой соответствующего прилагательного. Так, если в обыденном языке прилагательное *сухой* лишено сколько-нибудь отчетливой оценочной окраски, то в народной традиции признак «сухой» выступает в откровенно негативном свете — как символ безжизненности и смерти: засохшая зелень в гаданиях предвещает смерть; запрещается прикасаться к ребенку или скотине сухим веником, так как от этого они перестанут расти; в фольклорных текстах сухота означает траур, ср. в песне: «...скидывайте цветно платье, / Надевайте черноту. / Надевайте черноту. / Я принес вам *сухоту*. / Помёр, помёр наш Лёксандра. / Помёр русский государь...» [Кацкая летопись 2001, с. 16].

**Прагматика признаков.** Реальные, онтологические свойства объектов действительности не только опознаются, интерпретируются и оцениваются традиционной культурой, но и «вступают в диалог» с носителями традиции, становятся объектом воздействия, т. е. помимо чисто семиотической и когнитивной роли приобретают прагматические функции и активно участвуют в магической практике. Прежде всего прагматика признака находит выражение в сфере в ы б о р а: тот или иной бытовой предмет, то или иное лицо привлекается к ритуальному действию на основании одного из своих реальных свойств или функций. Например, веник используется в качестве отгонного средства, отпугивающего и устраняющего нечистую силу и любую опасность, благодаря своей утилитарной функции — выметания, удаления мусора. Во многих магических ритуалах действующим лицом становится человек, удовлетворяющий особым требованиям — первый или последний ребенок у родителей, носящий некоторое специальное имя (например, «останавливающее» имя типа ю.-слав. *Станко*, *Стоя* и т. п., способное магически остановить опасность). Предмету или лицу, отмеченным признаком «ч у ж о й» в разных его конкретных проявлениях (найденный, украденный, случайно встреченный, принадлежащий иному роду или иной вере, новый, еще не освоенный или, наоборот, старый, уже как бы выведенный за пределы «своего» жизненного про-

странства, и т. п.), приписываются особые свойства, обеспечивающие успех магического действия, и т. д.

Однако предметы не просто «используются» в ритуальных действиях соответственно их природным свойствам и утилитарным функциям, но могут *наделяться* желаемыми признаками или *освобождаться* от нежелательных признаков ради достижения тех или иных магических целей. Такое «наделение» объекта необходимыми признаками или избавление его от «лишних», отрицательных свойств способно разворачиваться в самостоятельный ритуал. Так, ради магической защиты новорожденного от грозящей ему смерти у южных славян в семьях, где «не держались» дети, совершалось целое действие: ребенок подбрасывался на перекресток, чтобы там его нашел первый прохожий и стал кумом ребенка, или ребенка символически продавали в благополучную семью, где дети росли здоровыми. Благодаря таким инсценировкам ребенок наделялся необходимым магическим признаком «инакости», способным побороть роковое предначертание. Для большей действенности магического обряда считалось необходимым использовать при изготовлении обрядовых атрибутов только *краденые* материалы с соблюдением разнообразных предписаний в отношении других признаков: например, в обрядах вызывания дождя у болгар куклу Германа делали из тряпок, украденных у женщины, состоящей во втором браке, или из метлы, украденной у беременной, ожидающей первого ребенка; в Полесье, чтобы вызвать дождь во время засухи, бросали в колодец глиняные горшки, которые рекомендовалось украсть у соседей, у гончара, у еврея, и т. п.

Ради повышения семиотического статуса («сакрализации») ритуальных предметов и атрибутов и придания им магической силы используются прежде всего приемы метонимической *передачи* признаков — временных, локативных, «персональных», наделяемых устойчивой положительной оценкой (ср. изготовление или приобретение необходимых для обряда материалов и атрибутов в определенное время, например, до восхода солнца, и в определенном месте, например, на перекрестке; там, где сливаются два потока, и т. п.; у определенных лиц, удовлетворяющих некоторому набору требований в зависимости от ситуации и целей обряда). Ср., например, магическую роль утренней, непочатой, «молчальной», первой воды, воды из 9 источников и т. д. (см. об этом [Виноградова 2002]); требования, предъявляемые ко всем стадиям приготовления свадебного каравая; лечебные свойства могильной земли, венчальной одежды, покойничьих атрибутов (одежды, мыла, гребня и др.).

Еще одна прагматическая область признака — *приметы и гадания*, в которых ярко проявляется культурная семантика, символика и оценка конкретных признаков. Так, в обычае почитания первого посетителя, приходящего в дом на Рождество, отчетливо выступает не только

положительная семантика признаков «первый» и «мужской», но и отрицательное значение признака «женский» (приход женщины сулит, по поверьям, неблагополучие); в девичьих гаданиях о замужестве одним из самых значимых оказывается признак четности (парности): четное число принесенных в охапке дров или обхваченных руками кольев забора сулит скорое замужество.

**Признак в ряду других категорий культуры.** В первых двух томах словаря «Славянские древности» (М., 1995, 1999) среди почти пяти сотен словарных статей набирается едва ли два десятка статей, посвященных признаковым символам. Из собственно признаков, т. е. таких, которые не допускают переформулировки через предметы или действия (типа *ключиц* — это такой, который *колет*, или *богатство* — это обладание жизненными благами), в этот набор входят признаки цвета (*белый, желтый, зеленый, красный*), л о к а т и в н ы е (*верх – низ, восток – запад, внутренний – внешний*), признаки состояния (*босой, веселый, голый, здоровье, кислый – пресный*), признаки формы (*кривой*), а к ц и о н а л ь н ы е признаки (*быстрый*). Из этого короткого перечня можно заключить, что признак играет малую роль в символическом языке культуры. Но такое заключение было бы ошибочным, поскольку, как уже было сказано, предметные и акциональные символы, составляющие основное содержание словаря, обязаны своими культурными символическими значениями прежде всего признакам, т. е. своим свойствам, качествам, особенностям и прочим характеристикам, или, если пользоваться логическими понятиями, — своим п р е д и к а т а м (разновидностью которых являются признаки), а предикаты, в свою очередь, обязаны своими символическими значениями — субъектам, объектам, инструментам, способам действия. Поэтому, говоря о символической семантике, нам так трудно разграничить предметное понятие *круга* от признакового понятия *круглый* или предикативного (акционального) понятия *окружать*. В функциональном отношении все они равнозначны, так как выражают одно и то же символическое значение и могут замещать друг друга в самых разных магических контекстах. Таким образом, признак, будучи базовой категорией символического языка культуры, в то же время неотделим от других его категорий и составляет с ними единое семантическое пространство.

## Литература

- Валенцова 2001 — *Валенцова М. М.* Понятие «чистый» в славянской культуре // Живая старина. 2001. № 3. С. 3–7.
- Вежбицкая 1999 — *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
- Виноградова 2002 — *Виноградова Л. Н.* Та вода, которая... (признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры. М. 2002. С. 32–60.
- Кацкая летопись 2001 — Кацкая летопись (газета). № 5–6 (108–109). Лето 2001 года.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5.
- Толстые 1993 — *Толстые Н. И.* и *С. М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. \*vesel-) // Славянское языкознание. XI Междунар. съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 162–186. [То же в кн.: *Толстая С. М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: «Индрик», 2008. С. 248–274].
- Узенева 2002 — *Узенева Е. С.* Символика целого в болгарском свадебном обряде // Признаковое пространство 2002. С. 225–237.
- ФС — Философский словарь. М., 1986.

## Символический язык действий

*Меня окружают молчаливые глаголы,  
похожие на чужие головы глаголы,  
голодные глаголы, голые глаголы,  
главные глаголы, глухие глаголы.*

И. Бродский (1960)

В символическом языке культуры действие занимает особое место и требует особых методов описания, будучи более сложным объектом символизации, чем реалии — предметы и явления природы, артефакты, лица или даже локусы и время. Если теоретическое изучение семантики, символики и ритуальных функций вещей имеет давнюю традицию и в настоящее время составляет особую, достаточно продвинутую область этнографии, культурологии и этнолингвистики — «семиотику вещей» (см. [Байбурин 1989; Топорков 1989; Виноградова, Толстая 1993]), то семиотика действий по существу не изучалась с теоретической точки зрения, и это, безусловно, связано с особенностями логического содержания действия (см. об этом [Действие 1991; Модели действия 1992]).

Действие является логическим и структурным ядром ритуала, подобно тому как в языке логическим стержнем высказывания (предложения) является предикат (глагол). Однако семантической доминантой ритуала часто оказывается не его акциональный компонент, а другие, логически подчиненные ему элементы, его «актанты» — субъект, объект, адресат, инструмент — и «сирконстанты» — локативные, темпоральные, модальные и другие компоненты и характеристики действия. Само же действие нередко лишено «независимой магической силы» (П. Г. Богатырев), семантически пусто и играет роль, аналогичную роли связки в предложении, обеспечивая лишь «предикацию» персональных, предметных и прочих символов, их включение в ритуал. К действию в полной мере можно отнести приведенные выше пронизательные слова поэта о глаголах: действия (как и глаголы) — «главные» (элементы ритуала), но они же в семантическом плане — «молчаливые, глухие, голодные, голые, похожие на чужие головы», ибо питаются чужими смыслами и заимствуют «магическую силу» у других компонентов ритуала. Эта особенность действия как логической категории отражается в семантической структуре глаголов и других слов со значением действия: «Отличие имен действия от слов с другой семантикой состоит преимущественно в том, что они описывают сложные многоаспектные ситуации, формальная экспликация которых требует характеристики свойств участников, их положений, их взаимоотношений и т. п. <...> Полная номенклатура актантов, характеризующих действия, включает до тридцати элементов» [Апресян 1991: 3].

При этом глагольные лексемы (имена действий) различаются не только по своим прагматическим характеристикам (набору и типам актантов), но и по степени их прагматической «связанности», зависимости от ситуации. Например, глагол *дать/давать* прагматически «свободен», он может быть применен к неограниченному (или очень широкому) кругу ситуаций с самыми разными участниками, объектами, целями и т. д. (ср. *дать хлеба* и *дать подзатыльник*), в то время как глаголы *угощать* или *жертвовать* включают в свою семантику, кроме значения ‘давать’, прагматические значения объекта (для *угощать* это только пища; для *жертвовать* — более широкий, но все же ограниченный набор объектов) и цели (всегда «бенефакционные» по отношению к адресату) и применяются лишь к определенным ситуациям.

Когда речь идет о языке, ясно, что любые имена действия, независимо от степени и характера «прагматичности» их семантики (т. е. как глаголы «чистого действия», так и глаголы со «встроенными» актантами), заслуживают толкования в лексикографическом представлении языка. Состав описываемых в толковом словаре единиц задан инвентарем глаголов (имен действия). Сложнее обстоит дело с отбором акциональных единиц для словаря символического языка культуры. Очевидно, что действий в собственном смысле слова (т. е. действий-концептов, заслуживающих толкования), вообще во много раз меньше, чем глаголов — не только из-за наличия глагольной синонимии, но и за счет множественности глаголов, относящихся к одному действию, но фокусирующих разные стороны описываемой глаголом ситуации. Об одном и том же реально производимом и непосредственно наблюдаемом действии можно сказать: «колет ягненка», «совершает жертвоприношение», «исполняет юрьевский обряд» и т. п. Что в таком случае следует считать одним действием, отдельным акциональным знаком? Какая степень прагматической «конкретности» должна быть избрана?

Механизм символизации действия в языке культуры принципиально отличен от механизма символизации предметов. В то время как символические значения предметов, как правило, производны от их реальных свойств (формы, цвета, структуры, утилитарных функций и т. п.; см. подробнее [Виноградова, Толстая 1993]), действия практически не имеют собственных символических мотиваций, и их символика часто носит «отраженный» характер, воспроизводя семантику, присущую предметам, лицам, локативным или темпоральным признакам действия. Иначе говоря, смысл и ритуальная функция действия может определяться не столько характером самого действия, сколько тем, кто его совершает, кто или что является его объектом и адресатом, когда, где, с помощью чего, каким образом совершается действие.

Но если семантика и символика ритуального действия определяется не собственно акциональным содержанием действия, а его актантами, то

нужно ли такое действие описывать как самостоятельный акциональный знак или же оно должно включаться в описание соответствующих актов? Например, следует ли описывать в словаре такое «абстрактное», т. е. прагматически свободное действие, как «окружать», или же вместо него должны фигурировать более «конкретные» действия: «обходить» (вокруг села, дома, стада, дерева, колодца, стола и т. д.), «опахивать» (село, поле, колодец и т. п.), «опаивать» (храм, дом, поле; ниткой, поясом, полотном и т. п.), «осыпать кругом» (зерном, маком, пеплом и т. п.), «огораживать» (забором, кольями, ветками, крестами и т. п.), «оползать» (храм) и т. п.? Наконец, нельзя ли вообще отказаться от толкования перечисленных акциональных единиц на том основании, что во всех случаях доминирует символика круга, и ограничиться статьей «Круг»? Все эти и многие другие вопросы, касающиеся семиотической природы, ритуальных функций и семантики действий, еще ожидают своего изучения.

Таким образом, символика действия как целого (как «акционального высказывания») может определяться свойствами и культурными (символическими) значениями любого из его компонентов, и в зависимости от того, какой из них имеет доминирующее значение в конкретной ритуальной (коммуникативной) ситуации, она приобретает «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный» акцент.

Например, символический смысл прихода полазника (первого посетителя дома на Рождество) определяется прежде всего культурно значимыми свойствами этого лица: «первый», «мужской» (символ благополучия и мужского потомства) или «женский» (символ плодородия), в то время как семантика самого действия (прихода в дом) выражена значительно слабее. Подобный персональный акцент имеют ритуальные действия, совершаемые беременной женщиной, — ей поручается, например, обход плодового дерева с целью сообщения ему плодovitости, ношение рубахи больного ради его исцеления и многие другие магические действия (см. подробнее [Толстая 1995]); роженицей — прививка ею плодовых деревьев, обрезание виноградной лозы, обход сада с новорожденным ребенком на руках обеспечивает успешный рост и хороший урожай растений; вдовой — вдовам отводилась особая роль в ритуалах по изготовлению сакральных предметов (обыденных рубах, полотна и т. п.), им приписывались целительные и другие магические способности (подробнее см. [Гура, Кабакова 1995]); ребенком — его, например, сажали на борозду при первой вспашке поля весной; он обеспечивал успех лечебных магических действий; у балканских скотоводов-кочевников, когда невеста приезжала верхом к хижине своего жениха и спускалась с лошади, на ее место должен был вскочить мальчик, имеющий живых родителей, — тогда она будет рожать сыновей [Антонијевић 1982: 56]; повсеместно у славян распространен обычай с этой целью на свадьбе сажать невесте на колени мальчика, и т. п.

Предметная (инструментальная или объектная) семантика доминирует в таких случаях, как сербский и македонский обычай при первом севе класть в семена ткацкий гребень или помешивать им семена, «чтобы жито было частым, как гребень, густым»; как битье вербовой веткой с приговором: «Расти, как верба» (сербы Славонии) или общераспространенный обычай при первом выгоне скота весной погонять его не кнутом, а вербовой веткой, освященной в Вербное воскресенье; как болгарский магический прием избавления от бесплодия: повитуха в Бабин день бьет женщин кукурузным початком (фаллический символ); как обычай, по которому балканские номады дают многодетной матери съесть мясо яловой скотины, чтобы остановить рождение детей [Антонијевић 1982: 57]; как известный всем славянам обычай удалять из помещения, где находится покойник или роженица, зеркало или завешивать его [Толстая 1994], и многие другие. Свойствами предметов мотивирован соблюдаемый южными славянами ради защиты скота от волков запрет в «волчьи дни» брать в руки ножницы, ножи, серпы, косы и т. п., символически уподобляемые волчьей пасти, и множество подобных запретов.

Преобладание локативной в широком смысле семантики характерно для большого класса ритуальных действий, связанных с перемещением и пространственно ориентированными движениями, такими как обход, отгон, выбрасывание, подбрасывание вверх [Виноградова 1995], опоясывание [Толстой 1995, с. 91–112], сплавление по воде [Агапкина 1994], переворачивание предметов [Толстой 1995, с. 213–222] и т. п. В меньшей мере эта семантика характерна для действий, совершаемых в ритуально маркированных «пограничных» локусах — на пороге, на меже, на перекрестке, при слиянии речных потоков и т. п.; в этих случаях локативная семантика часто бывает не доминирующей, а сопутствующей.

Темпоральные акценты могут быть отмечены в семантике ритуальных действий (и запретов), приуроченных к определенным отрезкам суток, к календарным датам и периодам, если эти действия мотивированы свойствами, приписываемыми самому времени, например, тому или иному празднику или дню недели. Так, обычай ритуального приготовления каши из разных злаков, гороха, кукурузы (*варицы*) в Варварин день у южных славян обязан своей популярностью народноэтимологическому сближению имени святой, которой посвящен праздник, с глаголом *варить*, однако в семантике самого обрядового действия, несомненно, доминирует магия плодородия, а не толкование праздника.

В ритуалах, где смысловой акцент падает на другие, не акциональные компоненты, само действие часто (но не всегда) почти лишено семантики. Так, семантически «пустым» можно считать такое действие, как помещение чесального гребня в семена или затыкание в купальскую ночь в двери и окна дома крапивы с целью оберега от ведьм. Общий смысл этих

ритуальных действий исчерпывается семантикой предметов, их магическими и апотропеическими свойствами. Однако в случае битья вербовой веткой акциональный компонент явно не является пустым: битье имеет самостоятельное значение как продуцирующее действие, что подтверждается многими другими ритуалами (см. подробнее [Морозов, Толстой 1995]). Наконец, существуют и такие ритуальные действия, в которых именно акциональная семантика может считаться доминирующей. К ним, в частности, можно отнести «разрушительные» действия: уничтожение троичных венков и зелени, чучел ведьмы или масленицы, других ритуальных предметов, битье посуды, ритуальные бесчинства и т. п., а также ритуальный обман [Толстая 1995а], кражу, ритуальное молчание, бдение, оплакивание, одаривание, благопожелание и др. (см. соответствующие статьи в словаре «Славянские древности» [СД]).

Приведенные выше примеры относятся к достаточно элементарному (или намеренно упрощенному) типу ритуальных действий, семантика которых складывается из ограниченного числа элементов с относительно прозрачной символикой. Гораздо чаще, однако, приходится иметь дело с более сложными (и по составу, и по семантике компонентов) случаями, когда общая семантика ритуального действия оказывается не простой суммой значений с явно выраженной семантической доминантой, а весьма многослойным или неоднозначно членимым комплексом значений. Например, в сербском обряде выливания под фруктовое дерево воды, в которой мылась роженица [Грбић 1909, с. 109], «персональная» семантика присутствует не непосредственно, а, так сказать, вторично, как свойство выливаемой под дерево воды, т. е. является изначально семантическим компонентом воды и лишь вторично — всего действия (при этом вода — всего лишь «транслятор», собственная семантика воды не входит в семантику ритуала).

Подобно тому, как лингвистическая прагматика исследует семантику слов и высказываний, приобретаемую ими в конкретном речевом акте, в этнолингвистике должны приниматься во внимание не только «словарные» значения компонентов «акционального» высказывания, но и их прагматические смыслы, обусловленные отношением к действию его исполнителей, их интенциями и мотивировками совершаемого ритуального акта. В закарпатском рождественском обряде обвязывания железной цепью ножек стола (хорошо известном, в частности, по работе П. Г. Богатырева [Богатырев 1971]) семантические акценты могут быть разными в зависимости от того, как это действие мотивируется исполнителями. Если ритуал совершается ради того, чтобы иметь в новом году «железное» здоровье, то семантической доминантой будет символика предмета (железной цепи); если же его цель — защитить скот от волков, символически связав и замкнув им пасть, то доминирующее значение получает семантика самого действия связывания, окружения, замыкания. При этом формальная струк-

тура ритуала в обоих случаях идентична. О роли мотивировок в интерпретации ритуальных действий см. [Богатырев 1971, с. 190–194; Виноградова 1995а].

Сложной семантической структурой отличаются ритуальные действия, которые включают так называемые вторичные символы, т. е. элементы, уже использовавшиеся в каких-либо ритуалах и «впитавшие» в себя семантику предшествующих контекстов. К такого рода действиям может быть отнесено размахивание свадебной фатой, детским свивальником в обрядах отгона градовой тучи; магическое лечение с помощью «покойничких» предметов (платка, которым подвязывали челюсть покойнику; мыла, употребленного для обмывания; гребня, которым его расчесывали; шнурков, которыми связывали ноги покойника; иглы, которой шили смертную одежду; полотна, на котором опускали гроб в могилу, и т. п.); использование рождественской соломы, хлеба, огарков бадняка или купальского костра в разнообразных магических ритуалах и т. п. (подробнее см. [Толстые 1994]). Унаследованные от предыдущих контекстов значения («свадебное», «пасхальное», «погребальное», «рождественское») либо становятся дополнительным компонентом семантики нового ритуального действия («приплюсовываются» к семантике других компонентов), либо выступают как фактор сакрализации (повышения семиотического статуса) соответствующих компонентов или ритуала в целом.

Исключительно сакрализующую функцию (при нейтрализации, нивелировке собственной семантики) могут иметь и элементы, не обремененные подобной коннотацией. Например, участие вдов в обряде опаживания села от «коровьей смерти» или действия беременной женщины в полеском обряде вызывания дождя (ей поручают сыпать в колодец мак) не приносят новых значений в общую семантику ритуальных действий (складывающуюся из символических значений в первом случае — опаживания и магического круга, во втором — колодезной воды и мака), но повышают их эффективность.

Таким образом, общая семантика ритуального действия («высказывания») представляет собой производную (но отнюдь не простую сумму) от семантики его составляющих — собственно действия («предиката») и всех его «актантов» (субъекта, объекта, адресата, инструмента) и «сирконстантов» (временных, локативных и «модальных» знаков), а также «прагматических» значений, накладываемых ритуальной ситуацией и целями, мотивами, оценками действия исполнителями. Каждый из этих компонентов может выступать либо как смысловая доминанта, либо как сопутствующее значение, либо как «катализатор» — семантически не значимый (или «слабый») элемент, функция которого — интенсификация, «сакрализация» всего ритуала. При этом «актанты» чаще всего семантически полноценны, а «сирконстанты» семантически бедны, но обладают большой катализирующей

щей силой. Это связано с символической природой культурного языка и преимущественно «предметным» (в логическом смысле слова) характером символа. Этим же, вероятно, можно объяснить невыразительность собственно акциональных знаковых средств, выступающих часто как вспомогательные по отношению к предметным символам.

\* \* \*

После этих общих рассуждений о семантике акциональных символов в языке традиционной культуры обратимся к более частному вопросу о концепте движения в системе народных представлений и семантике движения в ритуале.

Всякое физическое действие связано с движением, которое в традиционной народной картине мира наделяется лишь самым абстрактным значением и служит приметой жизни, «этого», земного мира в противоположность неподвижности как характерному признаку смерти, «того», загробного мира. В заговорах потусторонний мир, куда отсылаются злые силы, лишен движения, неподвижен, статичен и нем; в обрядовой практике движению придается символическое значение побуждения к жизни природы и человека, активизации их производительной силы (см. [Агапкина 1996]).

Однако движение чаще понимается в более узком смысле как пространственно ориентированное действие, как перемещение в пространстве, смена локуса субъекта или объекта. Прототипическим образом такого движения в силу антропоцентричности народной картины мира служит естественное для человека действие, обозначаемое глаголом *ходить*, его синонимами и производными. Концепт движения-хождения относится к числу основных понятий традиционного миропонимания. В категориях, образах и терминах «хождения» осмысливается сама человеческая жизнь. Таковы понятие жизненного «пути», представление о «приходе» человека в этот мир и «уходе» из него (ср. рус. диал. костром. *выход* 'смерть': «Трещит в избе подоконный угол — к выходу (к смерти)»; олонец. *выходить*, *выйти* 'издохнуть, пасть (о скоте)': «Коровушка вышла» [СРНГ 6, с. 52], о переходе из одной жизненной фазы в другую, ср. *выйти (пойти) замуж*, рус. диал. *выйти в годы* 'достигнуть зрелого возраста, стать совершеннолетним' и *выйти из годов* 'состариться' и т. п. И сам глагол *ходить* в старославянском и древнерусском языках мог принимать значение 'жить': «Г(оспод)ь не лишїть добра ходѣштіхъ незѣлобоѣжъ» (Синайская псалтырь) [СС, с. 763], *ходити говѣюще* 'жить целомудренно' (Ипатьевская летопись) [Срезневский 3, с. 1381].

Те же категории и образы прилагаются к жизни природы: светила *восходят* и *заходят*, дождь *идет* (в русских диалектах также о погоде, тумане, ветре и т. п. [СРНГ 12, с. 79]; ночь, зима, лето *приходят*, *наступают*; время *идет*, *бежит*, *течет*, *мчится* и т. д. Концепт хождения лежит в

основе восприятия календарного времени: праздники *приходят*, их встречают, они *уходят*, их провожают (ср. также полес. *ходить*, *заходить*, *сходить* о праздниках и днях: «Никола ходить у Пилипоўку, Никола ходить и весной», «Вялыкдэнь ходыць у нас на штыри нэдылы ўзад и ўпярод» [ПА]) и т. п.

Еще одной областью значений, ассоциируемых с движением (и прежде всего с хождением), является сфера сексуальных отношений людей и животных и вообще семантика «воспроизводства жизни» в разных ее формах. В славянских языках глаголы *ходить*, *бегать*, *водить*, *гнать*, *гулять* и др. имеют устойчивые сексуальные коннотации и способны приобретать широкий круг значений, покрывающих всю сферу отношения полов — от ухаживания до рождения детей, ср. рус. и болг. *ходить* ‘иметь половую связь’, ‘быть беременной’, вост.-слав. *водить* ‘рожать, приносить потомство’ и т. д. В рязанских говорах для глагола *идить* отмечено значение ‘расти, давать хороший приплод или прирост (о домашних животных или сельскохозяйственных культурах)’ [СРНГ 12, с. 77], ср. в колядке «где коза ходит, там жито родит». Аналогичные значения характерны для глагола *водить(ся)*, *вести(сь)* (о концепте «вода» как приумножения, возрастания, воспроизводства см. [Плотникова 1995]).

«Субъектами» хождения в народных представлениях могут быть также души умерших (ср. *исход* души, *ходячие* покойники и т. п.) или пребывающие на границе «этого» и «того» света так называемые двоедушники, но их «хождение» расценивается как опасная для человека и угрожающая всему миропорядку аномалия [Толстая 1996].

Столь же существенную роль играют концепт и модель движения в ритуале. Но для того, чтобы подобное движение приобрело статус ритуального действия, необходимы некоторые дополнительные условия, так как в самом акциональном содержании перемещения нет ничего, что мотивировало бы его ритуализацию и связанную с ней семантизацию (символизацию). Такими условиями, компенсирующими семантическую бедность движения и насыщающими его символическим смыслом, могут быть и субъект, и объект, и адресат, и цель движения, если они обладают «независимой магической силой», но прежде всего ими являются локативные (пространственные) параметры этого действия. Без них движение приобретает семантический акцент лишь в тех случаях, когда его нейтральная, немаркированная форма (хождение) противопоставляется таким маркированным формам, как бег, ползание, хождение задом наперед, волоча ноги и т. п. [Толстой 1994; 1995б]. Большинство обрядов включает в себя то или иное перемещение действующих лиц и ритуальных предметов, значение которых определяется не только тем, кто или что, когда и каким образом движется, но и в большей степени тем, происходит ли при этом приближение или удаление, движение по вертикальной оси «верх – низ» или по

кругу; движение сквозь, между, под чем-нибудь или через, над, по чему-нибудь и т. д.

И все-таки собственно акциональный компонент движения неверно было бы считать полностью асемантическим, лишенным знакового, «культурного» содержания. Наиболее ярко независимая семантика движения-хождения проявляется в календарных обычаях коллективного хождения по селу, обхода домов, полей, хождения с ритуальными предметами — «маем», «гаиком», фигурой Смерти, Марены у западных славян, со «стрелой» у восточных славян, вождения додолы, пеперуды, «куста», «русалки» и т. п. Хотя смысл каждого из таких ритуалов может определяться другими компонентами ритуала — сопутствующими действиями, такими как пение песен, исполнение благопожеланий, собирание даров и т. д., а в случае хождения с каким-либо лицом-персонажем (т. е. в обрядах «вождения») или с каким-либо предметом (т. е. в обрядах «ношения») — этими «объектами» действия, тем не менее значение самого хождения не стирается полностью, о чем свидетельствует прежде всего терминология такого рода календарных обрядов, их народные названия.

Так, в словацкой традиции наименования календарных обрядов по действию хождения составляют самую большую группу терминов: *chodit' hejnom*, *chodit' kupovac jalovce*, *chodit' na šibaky*, *chodit' po bursikoch*, *chodit' po štefanoví*, *chodit' s betlehemami*, *chodenie po džadovaníu*, *chodenie po májoch*, *chodenie po Marejne*, *chodenie po mladenkovaní*, *chodenie po pesničkach*, *chodenie po pýtaní*, *chodenie z burzou*, *chodenie s d'adom*, *chodenie s dietkom*, *chodenie s Džavkulínou*, *chodenie s Gubom*, *chodenie s hadom*, *chodenie s hajnálom*, *chodenie s hájnom*, *chodenie s hvezdou*, *chodenie s chrenom*, *chodenie s jasličkami*, *chodenie s kocickami*, *chodenie s kozou*, *chodenie s Luciou*, *chodenie s medved'om*, *chodenie s novým letem*, *chodenie s ocel'ou*, *chodenie s turoňom*, *chodenie s valachmi*, *chodenie se šťastím*, *chodenie s Dorotkami*, *chodenie zo straškom* и т. п. [Валенцова 1988, с. 73–80]. Подобная номинационная модель характерна, хотя и в меньшей степени, для других славянских традиций, ср. вост.-слав. *ходить со звездой*, *ходить с козой*, болг. *ходене на Росен*, *ходене на Лазарки* [Маринов 1914, с. 47, 390], диал. ломск. *ходят на потрътица* (о колядовании) [там же, с. 277]. Д. Маринов упоминает также церковнославянский термин *хождение по русалияхъ*, фигурирующий в номоканоне в связи с обличением языческих магических действий и треб [там же, с. 475].

Разумеется, подобные процессии, хождения, обходы всегда имеют ту или иную локативную характеристику, однако этот признак практически не участвует в формировании семантики и символики ритуала. В самом общем виде семантику таких обходов можно определить как «собрание» («связывание») пространства или даже, когда речь идет об обходах домов, как «собрание» социума. Его цель — ритуальное подтверждение

границ своего, освоенного пространства и своего социума, на которые должна распространяться испрашиваемая обрядом защита. Подобно тому как в заклинаниях и благопожеланиях непременным условием их магической действенности считается «нанизывание», упоминание всех охраняемых лиц, призываемых благ или отгоняемых злых сил, в обходах и подобных им обрядах путем хождения (но также и «опевания», вовлечения в диалог, обмена дарами и т. п.) «обозначается» культурное пространство и принадлежащие к нему люди, совершается их ритуальная «номинация» и демонстрация в качестве объектов внимания со стороны высших сил.

Известный хорватский этнограф Милован Гавацци, изучавший географию славянского предсвадебного обычая, по которому невеста после помолвки обходит дома всех своих близких и дальних родственников, как бы испрашивая их согласия на свой брак, и получает от них дары и пожертвования к предстоящей свадьбе, подчеркнул исключительное значение единой для разных областей Славии терминологии этого обычая: хорв. *hoditi (iti) po pitanju*, словен. *hodi po darei, dari zbirat hodijo*, словац. *choditi prositi na poctivú krásu, ide po žobraní, chodí po pýtaní* и т. п. [Gavazzi 1979]. Устойчивость подобной номинации, акцентирующей идею «хождения», вкупе с «западнопаннонской» географией ритуала (хорватско-кавказцы, восточные словенцы, словаки, мораване, чехи, в меньшей степени поляки и кашубы) служит для Гавацци серьезным аргументом в пользу отнесения его к эпохе до переселения предков южных славян на Балканы. Ритуальный характер «хождения», помимо терминологии, подтверждается такими характерными регламентациями, как требование соблюдать направление движения с востока на запад, как запрет возвращаться домой той же дорогой и др.

Роль субъектно-объектных показателей ритуального движения различна в обрядах коллективного и индивидуального хождения. Позиция субъекта оказывается слабо выраженной в календарных обходах типа колядования, хотя и здесь, как показала в своей книге Л. Н. Виноградова [Виноградова 1982], мотив «иномирности», потусторонности колядовщиков, воспринимаемых как пришельцы издалека, как посланцы «того» света, является важнейшим компонентом общей семантики обряда. В большей степени эксплицирована роль субъекта в индивидуальных ритуалах, таких как полазник, где к субъекту предъявляются «жесткие» требования, касающиеся его пола, характера, судьбы и т. п., или защитные обходы, совершаемые вдовой, беременной женщиной, бабой-повитухой, пастухом и др. В обрядах «вождения» позиция водимого лица (объекта) семантически более значима, чем позиция субъекта (обрядовых лиц, сопровождающих ведомый персонаж). Пассивность ведомого, подчеркнутая его убранством (закрытое лицо) и поведением (молчание), является одним из главных смыслообразующих моментов ритуала вождения (подробнее см. [Ви-

ноградова 1993]). Еще очевиднее роль символических предметов (фигур, чучел, кукол, веток и т. п.) в обрядах «ношения», которые в большинстве случаев завершаются уничтожением или «удалением» носимого символа — его разрыванием на части, потоплением, сжиганием, закапыванием в землю, выбрасыванием в ямы, рвы или, наоборот, забрасыванием наверх — на крышу, высокие деревья и т. п.

Однако, как уже было сказано, наиболее прозрачна семантика локативных параметров движения. Движение по горизонтальной оси всегда в той или иной степени соотносится с идеей возведения, обозначения или преодоления границы между своим и чужим пространством и в дальнейшей перспективе — между «этим» и «тем» светом. В меньшей степени это характерно для движения по вертикали, которое часто имеет характер продуцирующего магического действия, способствующего росту, возрастанию. Значительно реже такое осмысление получает горизонтальное движение (см. [Агапкина 1996]).

В пространственно конкретизированных формах движения, таких как движение по кругу, прохождение по, под, через, сквозь, между теми или иными объектами, абстрактная семантика границы как рубежа двух миров отходит на второй план, уступая место вполне конкретным представлениям о видимых и осязаемых границах, создаваемых человеком с определенной, чаще всего защитной целью. Среди такого рода движений-хождений семантически наиболее прозрачны и стереотипны многообразные круговые движения (обход поля, дома, церкви, колодца, дерева и т. п.), создающие символическую защитную границу вокруг охраняемого объекта, ср. типичную для славянских вербальных оберегов семантическую модель огораживания [Левкиевская 2002, с. 28–31] и типичное действие-оберег очерчивания круга (вокруг себя, поля, источника, стада и т. п.) для защиты от нечистой силы, а также хождения и танцы по кругу сами по себе, ср. ритуальные функции хороводов у славян, особенно южнославянские поминальные *коло*, *оро* и т. п., в которых символика круга сопряжена с семантикой хождения как акционального знака.

Очистительный или апотропеический смысл имеют действия переступания через магические предметы: замок, нож, ткацкую основу, яйцо, хлеб и т. п. в обрядах весеннего выгона скота; невозможность переступить через протянутую по дороге нить, рассыпанный мак и т. п. разоблачает и обезвреживает ведьму; переступание через разложенный в воротах огонь служит защитой жениха и невесты в свадебном обряде и т. д. Преимущественно лечебное и очистительное воздействие приписывается прохождению, пролезанию или прогону между магическими предметами (например, между зажженными свечами или между двумя кострами), под ними (например, под связанными ветками, аркой), сквозь (расщепленное дерево, специально сплетенный венок, прокоп в земле и т. п.).

В большей степени глубинную семантику границы сохраняют в народных представлениях и ритуальной практике акциональные знаки «прихода» и «ухода», в которых всегда акцентировано значение потустороннего локуса, откуда «приходят» и куда «уходят» (или, точнее, выпроваживаются) посещающие этот мир «гости». Мотив иного мира не только постоянно присутствует в темах прихода и ухода, но часто получает совершенно конкретное воплощение в таких вещественных деталях, как облик и одеяние ряженных, как действия «удаления» (забрасывания как можно дальше) в ритуалах отгона демонологических персонажей, Смерти, Зимы и т. д. Вместе с тем обращает на себя внимание то, что концепт прихода связан скорее с положительными значениями («приходящие» приносят добро, ср. обряд и фигуру полазника, «мая» и т. д.), в то время как концепт ухода ассоциируется прежде всего с изгнанием опасных и вредоносных сил (демонов, болезней и т. п.). Это же аксиологическое распределение наблюдается в восприятии календарного времени: «приход» праздников при всей их «опасности» [Толстая 1997] оценивается положительно или нейтрально, а их «уход» (проводы) оформляется как выпроваживание, изгнание, уничтожение опасности.

## Литература

- Агапкина 1994 — *Агапкина Т. А.* Символический язык обрядового действия (пускание по воде) // Балканские чтения–3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 80–83.
- Антонијевић 1982 — *Антонијевић Д.* Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982.
- Апресян 1991 — *Апресян Ю. Д.* Об описании глаголов со значением действия в словаре синонимов // Действие: лингвистические и логические модели. М., 1991. С. 3–6.
- Байбурин 1989 — *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 16–296.
- Валенцова 1988 — *Валенцова М. М.* Терминология словацкой календарной обрядности на общеславянском фоне. Дипломная работа. МГУ, 1988.
- Виноградова 1982 — *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1993 — *Виноградова Л. Н.* Ритуалы типа «вождения ряженного» // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 24–30.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Бросать, разбрасывать // СД 1. С. 264–266.
- Виноградова 1995а — *Виноградова Л. Н.* Мотивировки обрядовых действий: стереотипы религиозного и магического мышления // *Folklor — Sacrum — Religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej*. Lublin, 1995. S. 52–58.

- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения –II. М., 1993. С. 3–36.
- Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14.
- Гура, Кабакова 1995 — *Гура А. В., Кабакова Г. И.* Вдовство // СД 1. С. 293–297.
- Действие 1991 — Действие: лингвистические и логические модели. Тезисы докладов. М., 1991.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: скмантика и структура. М., 2002.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. (Сборник за български народни умотворения и книжнина. Кн. 28).
- Модели действия — Логический анализ языка. Модели действия. М., 1992.
- Морозов, Толстой 1995 — *Морозов И. А., Толстой Н. И.* Бить // СД1. С. 177–180.
- Плотникова 1995 — *Плотникова А. А.* Вестись, плодиться // СД 1. С. 355–357.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
- Срезневский — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1903. Т. I–III.
- СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1995.
- Толстая 1994 — *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских обрядах и верованиях // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 232–240.
- Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Беременность, беременная женщина // СД 1. С. 160–164.
- Толстая 1995а — *Толстая С. М.* Магия обмана и чуда в народной культуре // Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995. С. 109–115.
- Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192–206.
- Толстая 1997 — *Толстая С. М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.
- Толстой 1994 — *Толстой Н. И.* Некоторые формы обрядового хождения // Балканские чтения–3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 75.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Оползание и опоясывание храма // *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. М., 1995. С. 91–112.
- Толстой 1995 а — *Толстой Н. И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Там же. С. 213–222.
- Толстой 1995 б — *Толстой Н. И.* Волочить // СД 1. С. 426–427.
- Толстые 1994 — *Толстые Н. И. и С. М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А.Токарева. М., 1994. С. 238–255.
- Топорков 1989 — *Топорков А. Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–101.
- Gavazzi 1979 — *Gavazzi M.* Predsvadbeno “hoditi (iti) po pitanju” // Traditiones. 5–6. 1976–1977. Ljubljana, 1979. S. 139–149.

## **Вторичная функция обрядового символа**

Традиционный обряд представляет собой культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам: акциональному (обряд — последовательность определенных ритуальных действий), реальному, или предметному (в обряде производятся действия с некоторыми обыденными предметами или со специально изготовленными ритуальными предметами), вербальному (обряд содержит словесные формулы, приговоры, благопожелания и т. п., сюда же относятся терминология и имена), а также персональному (ритуальные действия совершаются определенными исполнителями и могут быть адресованы определенным лицам или персонажам), локальному (действия приурочены к ритуально значимым элементам внешнего или внутреннего пространства или вообще пространственно ориентированы — вверх, вниз, вглубь и т. д.), темпоральному (действия, как правило, производятся в определенное время года, суток, до или после какого-либо события семейного или социального и т. п.), музыкальному (в сочетании со словом или независимо), и образительному (изобразительные символы на ритуальных предметах, пище, одежде, утвари и т. п.) и т. д. [Толстой 1982].

Каждый элемент обрядового текста семиотически маркирован по отношению к своему «природному» прототипу и тем самым (уже) вторичен: предмет или действие выступают в обряде не в своем обиходном, практическом значении, а в ритуальной, символической, знаковой функции. Это вторичное, культурное значение реалии, дополнительная знаковая характеристика может быть весьма сложной и далеко отстоящей от природных свойств и функций реалии, ибо она отражает многообразные связи данного элемента с другими знаковыми элементами и вхождение его в различные культурные контексты. Но в некоторых простейших случаях можно проследить, как вторичное, символическое значение и употребление возникает из первичных, природных, утилитарных свойств предметов и действий. Если речь идет, например, о предметах, то такими свойствами, мотивирующими их знаковые функции, могут быть форма, цвет, материал, способ приготовления, повседневные функции и способы применения и т. д. Так возникает ритуальная значимость перекрестка дорог, раздвоенного ствола дерева, острых орудий (иглы, ножа, косы и т. п.), металлических предметов, плетеных, связанных или витых изделий (лапти, корзины, сеть, решето, венки и т. п.), вращающихся (веретено) или бьющих (цеп, валек и т. п.) орудий, печной утвари и т. п. Однако сама возможность такого рода мотивировки основывается на символической (семиотической, культурной) интерпретации абстрагированных от реальных предметов свойств (крестообразной, заостренной и т. п. формы, двоичности, «железности»,

переплетенности и т. д.), предшествующей символической интерпретации самих реалий. В более сложных случаях культурное значение и функция предмета может быть обусловлена соотношением с другими предметами по их практической или символической смежности и параллельному употреблению, вхождению в однородные парадигматические ряды или сходные контексты. Многообразие способов мотивации ведет к существенно-му осложнению структуры культурного значения реалии, к возможности различного ее осмысления и к разнообразию ее ритуальных функций.

Семиотизация и ритуализация являются универсальным механизмом традиционной народной культуры. В качестве первичного, исходного моделируемого объекта могут выступать не только предметы внешнего мира, но и вся практическая жизненная и хозяйственная деятельность людей — рождение, брак, смерть, пахота, сев, жатва, уход за скотом, лечение и т. д., получающая семиотическое осмысление и ритуализованные формы в соответствии со всей системой мировоззрения, мифологией, картиной мира (семейные, сельскохозяйственные, календарные обряды и др.).

Универсальность механизма семиотизации и ритуализации в архаических типах культуры приводит к тому, что их объектом становятся не только практические (природные) формы жизни, но и уже ритуализованные, т. е. получившие статус культурных текстов. Речь идет о ритуальном воспроизведении некоторого обряда, его части или отдельных элементов, совершаемом в других условиях и с другой функцией. Применительно к этим случаям можно говорить о явлении *вторичной ритуализации*.

В работах, посвященных окказиональным славянским обрядам вызывания дождя во время засухи, отгона градовой тучи и т. п., нам уже приходилось обращать внимание на вторичное обрядовое использование предметов, которые до этого фигурировали в одном из семейных или календарных обрядов (в сербской традиции — свадебный венец или фата, рождественская солома, пепел от «бадняка», пасхальная скатерть, пасхальное крашеное яйцо и др.) [Толстые 1981а, с. 71–99]. Примеры такого рода легко могут быть умножены. Они особенно многочисленны в разного рода магических ритуалах охранительного, отгонного и лечебного свойства. При этом, как правило, семантическая связь реалии с первичным обрядовым текстом хорошо осознается, и именно она сообщает вторичным ритуалам особую сакральность и магическую силу. Рассмотрим подробнее некоторые случаи вторичного употребления обрядовых предметов.

Из предметов, связанных со свадебным обрядом, выделяются лишь некоторые, преимущественно относящиеся к одежде. Так, в сербской традиции используются вторично атрибуты невесты — венец, фата, подвенечное платье и пояс, венчальная рубаха. Свадебным венцом машут навстречу градовой туче, чтобы ее отогнать, и при этом надевают на голову подвенечную фату (зона Драгачево) или машут с той же целью подвенеч-

ной рубахой, безрукавкой, в которой невеста шла под венец, и фатой (зона Поцерина). Обряд совершали замужние женщины, сопровождая его заклинательными формулами (подробнее см. [Толстые 1981а, с. 72, 73]). В полесской традиции детская «чорна болезнь» (иначе «свое», «свое мучить» — судороги, мучающие младенцев и вызывающие плач) лечится покрыванием ребенка «винчаним платтям». Подвенечная одежда может быть заменена одеждой покойника («з мертвого одежа»), а детская одежонка должна быть при этом повешена где-то подальше на дереве — «на пушани» (с. Свирицевичи Ровенской обл., запись Н. К. Гаврилюк, 1983 г.).

Из предметов погребального обряда в сербскохорватской традиции широко применяются повязка, которой подвязывали подбородок покойника, мыло и гребень, которым мыли и причесывали покойника, освященная вода, кольцо покойника, красная нитка, которой было принято перевязывать покойника, и др. Черногорцы и хорваты считали, что мертвецкая повязка на суде может повлиять на противника и он потеряет дар речи (у него как бы окажется завязанным рот). Поэтому в Самоборе некоторые, идучи на суд, кусочек такой повязки клали в башмак, в Тимокской Краине — под пояс, а в Копривнице эту повязку крали из гроба (она оставлялась в гробу в ногах покойника) [Ђорђевић Т. 1939, с. 256, 257; Шневајс 1929, с. 266]. В зоне Лесковца такая повязка-полотенце снималась перед отпеванием и вешалась на могильный крест. Ее надо было сберечь, так как куски ее полезны тем, кто уходит на войну [Ђорђевић Д. 1958, с. 498]. Сербь-боснийцы сохраняли мыло и гребешок после омовения и причесывания покойника, мылом можно было натирать больное место [Филиповић 1949, с. 177]. Сербь из Кордуна (Хорватия) берегли воду, которая освящалась после погребения, и использовали ее как средство от нечистой силы и как лекарство [Бубало-Кордунаш 1931, с. 85]. В Тимокской Краине (сев.-вост. Сербия) перстень, снятый с руки покойника, применялся для остановки кровотечения из носа (делали так, чтобы кровь капала сквозь него); он мог помочь выиграть дело в суде, если смотреть через него на судей [Ђорђевић Т. 1939, с. 255]. Сербь из Лесковацкой Моравы также верили, что кольцо, выкопанное из могилы, помогает на суде [Ђорђевић Д. 1958, с. 495]. С той же целью в той же зоне сохраняли красную шерстяную нитку, которой накрест перевязывали покойника [там же, с. 112]. В Боснии и Герцеговине деньги бросали в могильную яму лишь тогда, когда находили в ней кости, и таким образом «откупали» место. Выкопанные из могилы деньги, как и вино, считались чудодейственными и охраняющими от всякого зла, их часто пришивали на одежду детям в качестве амулета [Шневајс 1929, с. 268]. В Боснии бутылку вина в могилу ставили людям, пристрастным к нему, и находка такой бутылки при вскрытии могилы считалась удачей. В Новом Пазаре (Санджак) сербь покойнику, скончавшемуся от туберкулеза, клали в могилу бутылку вина,

привязав ее веревкой, чтобы ее можно было легче вытащить. Через 40 дней после поминок члены семьи вытаскивали это вино и пили его, чтобы излечиться от туберкулеза [Филиповић 1967, с. 197, 198]. В вост. Сербии около Болевца поступают так же при похоронах покойника, умершего от заразной болезни, только в бутылку наливают постное масло и пьют его через 40 дней, чтобы уберечься от заразы [Грбић 1909, с. 250].

В славянских традициях, в частности в сербской и полесской, известно вторичное использование могильного креста. В вост. Сербии (зона г. Болевца) во время засухи брали крест с какой-нибудь неизвестной могилы и относили его вечером в ближайшую реку или ручей, вбивали там, чтобы он стоял, пока вода сама его не снесет, и при этом трижды говорили: «Крст у воду, а киша у поље!» [Крест в воду, а дождь на поле!] или: «С незнаног гроба крст, а с незнаног брда киша!» [С неизвестной могилы крест, а с неведомой горы дождь!] [Грбић 1909, с. 334]. В сев.-вост. Болгарии, в Добрудже, при исполнении обряда «пеперуда», цель которого — вызывание дождя, также брали с неизвестной могилы деревянное надгробие «светицу», заменяющее крест, и бросали в воду. В Полесье, на Гомельщине и Черниговщине, вырывали крест из могилы нечистого покойника (висельника и т. п.) или крест, установленный в неурочное время, и выносили с кладбища, чтобы пошел дождь [Толстые 1978, с. 108, 109]. С той же целью могли быть использованы палки-носилки, на которых носили покойников. Такие носилки в Сербии, в Груже, в засуху привязывали к ноге, волокли по земле и сбрасывали в реку, а в зап. Македонии в р-не Дебра во время исполнения девушками обряда «айлюле» (то же, что «пеперуда») парни брали в церкви погребальные носилки, молча относили их к реке и бросали в воду [Петровић 1948, с. 334; Арnaudов 1971, с. 175]. Число предметов, функционирующих во время погребения и используемых вторично в действиях с иной функциональной направленностью, значительно больше указанных выше. Так, в полесском с. Стодоличи (Гомельская обл.) сохраняли после похорон иголку, которой шили подушку покойнику, огарок свечи, горевшей над покойником (она помогает «от грома»), березовый веник, которым выметали хату после выноса покойника (им хорошо «биць худобину, штоб домовик не гнал»), «шматочки» — тесемки, которыми были завязаны руки и ноги покойника (их в лечебных целях завязывали на голом теле и носили полгода от боли в спине, руках и т. п.; они же удерживали от ссоры, свары, драки — их зашивали мужику в штаны, чтобы жену не бил). Эти же тесемки берут с собой в армию, на суд. На похоронах за них дерутся: «кожны йих рветь себе да ховаеть, а бабы сваряцца: “На што тебе — у тебя дитей нема”» [ПЭС, с. 253, 256].

Основные действия с предметами родинного обряда направлены на предохранение хозяйства (дома и поля) от бедствия (града, бури и т. п.) и ребенка от внешних злых сил, а ритуальными предметами слу-

жат свивальник, пуповина ребенка, его послед или «рубашка» и др. Сербы в зоне Драгачева хранили свивальник (*сповивачу*), которым повивался новорожденный поверх пеленок, и отгоняли им надвигающуюся градовую тучу. Свивальник и детские пеленки часто фигурируют в отгонных воплях-заклинаниях, употребляющихся в той же зоне и с той же целью предотвращения града и изгнания тучи: «Наша Яна седморо-роткиња / Седморо деце родила / Пеленом поље покрила / Повејем облаке вратила» [Наша Яна, родившая разом семерых / Семерых детей родила / Пеленкой поле покрыла / Свивальником тучи отвортила], подробнее см. [Толстые 1981а, с. 66, 73–78].

Ритуальное использование пуповины, которую принято было высушивать и сохранять, могло быть связано со свадебным обрядом или с магией, направленной на дальнейшее благополучие ребенка, на рождение детей, и особенно мальчиков, на лечение ребенка и др. В сербской традиции еще Вук Караджич отметил верование, по которому невеста родит в браке столько мальчиков, сколько мальчишеских пупков она возьмет с собой, идучи под венец. Матери, поясняет Вук, поэтому собирают и хранят такие пупки для венчания своих дочерей [Караџић 1935, с. 639]. В зоне г. Крушевац было принято пуповину завязывать узлом, и затем, когда ребенку исполнялось семь лет, ему давали эту пуповину развязать, и вместе с ней «развязывалось» и счастье (*одрепује се срећна*), т. е. счастьем и удачей уже ничто не мешало [Миодраговић 1914, с. 76]. В Далмации и Верхней Краине (Кордун) ребенку от пяти до семи лет давали развязать свой пупок и при этом гадали о будущем нраве и способностях ребенка, замечая, быстро или медленно, ловко или неловко он это делает [Ђорђевић Т. 1941, с. 95–97]. Обряд развязывания ребенком своей пуповины известен и у поляков. Они также берегли пуповину в качестве амулета, употребляли ее для лечения; считали, что если повитуха украдет пуповину, она будет иметь власть над ребенком [Biegeleisen 1927, s. 66].

Пуповина и после ее отторжения считалась частью человеческого тела. Отсюда ее способность влиять на судьбу человека, как бы отражать ее. Нередко сербы хоронили пуповину вместе с умершим ребенком (человеком), носившим ее всю жизнь при себе [Миодраговић 1914, с. 75, 76]. Так же относились и к «рубашке», в которой рождался ребенок. Ее носили в качестве амулета, защищающего от пули [там же, с. 65]. Хорваты с островов Брач и Хвар берегли свою «рубашку» (*bijelu košuljicu*) под ключом, чтобы в смертный час положить ее под голову — без нее смерть могла бы быть долгой и мучительной [Ђорђевић Т. 1941, с. 90].

Число примеров можно было бы многократно увеличить, но и из приведенных немногочисленных свидетельств ясно, что элементы (предметы) одного семейного обряда могут выступать вторично в других семейных обрядах, как, например, пуповина в обрядах свадебном и похоронном.

При этом нередки случаи, когда предмет при вторичном обрядовом употреблении становится основой или поводом для обрядового действия, достаточно развернутого и более богатого, чем в первичном обряде. Так, свадебный венец невесты или подвенечное платье, фата и др. в окказиональном обряде отгона тучи порождают тексты типа:

— Венчана сам овим вијенцем...	— Я венчана этим венцом...
Граде, не на мене!	Град, не иди на меня!
Иди планинским вијенцем!	Иди горным венцом (кряжем)!
Немо вамо о о!	Не иди сюда!

При этом голову покрывали фатой, венцом махали в направлении градовой тучи и затем кланялись земле и надевали венец на голову. Так делали в селах Губеревцы и Милатовичи в зоне Драгачева в зап. Сербии, а в соседнем с. Ковачевичи земле не кланялись, но произносили иное заклинание:

— Машем ти вијенцем —	— Машу тебе венцом —
иди вијенцем!	иди венцом (кряжем)!
Машем ти вијенцем!	Машу тебе венцом!
Немој на нас нечистива сило!	Не иди на нас, нечистая сила!
Немој на наше добро.	Не иди на наше добро.
Иди вијенцем!	Иди венцом (горным)!

Примером развертывания ритуала на основе вторичного употребления предмета, использованного в погребальном обряде, могут служить действия, совершающиеся после сорока дней с зарытой при погребении в могилу бутылкой вина. Этот ритуал, исполнявшийся сербами в районе Нового Пазара, упоминался выше, но выше не указывалось, что открывание и вытаскивание за веревку бутылки должно было совершаться в ночное время (после полуночи) в «глухую пору» (*глуво доба*), что все делалось молчком, что участники ритуала должны были молча возвращаться домой и что дома домашние должны были также молчать все время, пока на кладбище совершался ритуал и пока его участники шли к могиле и возвращались домой. Лишь после этого все домашние, а также гости, находившиеся в доме, пили из бутылки «для здоровья» [Филиповић 1967, с. 197, 198]. Тенденцию к развертыванию ритуала можно отметить и в обряде вырывания креста и бросания его в воду, бросания в воду погребальных носилок, развязывания пуповины через семь или меньшее число лет и во многих других обрядах, суть и «сценарий» которых мы сейчас из-за краткости изложения не рассматриваем.

Остановимся только еще на нескольких календарных обрядах, прежде всего на предметах, остающихся и вторично используемых после южнославянского ритуала с рождественским поленом, совершае-

мого в Сочельник. Еще более сужая рамки наблюдения, обратим внимание исключительно на само полено, называемое «бадняк» (*бадњак*, *бъдняк*). От бадняка, после его ритуального сжигания, поливания вином, «кормления», стережения (бдения), а до этого срубания, внесения в дом и т. п., остается обгорелая, иногда внушительная по размерам головешка (головешки) и пепел. Обгорелую головешку в Поповом Поле (южн. Герцеговина) после Сочельника вторично жгли на очаге в канун Нового года (св. Василия Великого), а потом из нее делали клинышки для рала и других сельскохозяйственных орудий. Так же поступали и в Малешеве (Македония), где из головешки бадняка делался «забој», т. е. та часть рала, на которой крепится сошник. М. Арnaudов свидетельствует, что в Болгарии кое-где считали, что поле, вспаханное ралом, у которого клин сделан из головешки от бадняка, не будет побито градом. Из той же головешки в Сербии, Герцеговине и северной Македонии делали на Рождество крестики. Эти крестики в Алексинацкой Мораве обвязывали красной ниткой и клали на пахотном поле, в винограднике, вешали на хлев и дом, там, «где живут люди и скот», а в Лесковацкой Мораве только в поле. То же делали в Верхней Пчине (юго-вост. Сербия), в Любушком (Герцеговина), в зоне около Кюстендила (зап. Болгария), чтобы защитить поле от града. В Любушком головешка разрубалась на четыре части, и они крестообразно зарывались на пахотном поле. В зоне Кюстендила и Поморавья головню бадняка несли в виноградник, а в Водене (Эгейская Македония) он закапывался, чтобы виноград был черным, в винограднике. Головешку от бадняка несли во фруктовый сад в восточной Сербии (Заечар и другие зоны) и били ею по стволу плодового дерева, исполняя ритуальный диалог и побуждая к плодоношению (Заечар). В сев.-зап. Сербии (Ядар) головешку оставляли на дереве после сжигания рождественской соломы, а в юго-зап. Боснии (Дувно) ее просто клали среди деревьев. Там же оставляли головешку в хлеву «от червей», а в соседнем Ливанском Поле — «чтобы не бесился мелкий скот». Несколько восточнее Ливна (Ливанского Поля) в Прозорском Котаре головешку клали в хлебный амбар. Но в том же Ливне головешку строгали и горелыми стружками лечили горло и другие болезни людей и скота. Так же поступали в зап. Болгарии (Кюстендилско) и в Македонии (Дебар). Головешку носили к пчелам, «чтобы они роились» (Ядар), и использовали ее для колдовства (Алексинацкая Моравя).

Берегли и пепел от бадняка. В Боснии и Герцеговине полагали, что его надо сыпать в огороде, чтобы не было гусениц, на рассаду табака, капусты, гороха, на виноградные кусты и фиговые деревья, чтобы они раньше созревали, и на корм скоту. В тех же местах осенью сыпали рождественский пепел на озимую пшеницу и, растворяя в воде, использовали его как лекарство от головной боли или от болей в других частях тела. В Сербии, в Ядре, рассыпали рождественский пепел на посевах, чтобы их не

съедали насекомые (*бубе*), или на Новый год подмешивали в мякину и давали скоту для здоровья. В вост. Фракии болгары клали пепел от бадняка (*погански пепел*) в глиняный горшок, а затем во время сева смешивали его с посевным зерном, чтобы в жите не было головни. В Кюстендилском крае посыпали корни фруктовых деревьев, а во Фракии и Пловдивском крае натирали пеплом скот и кормили кур кормом, смешанным с пеплом. В Поповом Поле по пеплу гадали; то же делали в Пиринском крае, где обилие пепла от бадняка означало плодородие (сведения собраны из источников: [Marković 1940, с. 51–65; Вакарелски 1935, с. 453; Седакова 1984, с. 216; Антонијевић 1971, с. 169; Мићовић 1952, с. 144; Павловић 1929, с. 198; Филиповић, Томић 1955, с. 92; Костић 1964, с. 405; Костић 1965–1966, с. 202; Костић 1978, с. 412]).

Вторично и ритуально употреблялась и солома, которая в уже упоминавшемся Поповом Поле (село Равно) расстилалась сначала хозяином дома в Сочельник со словами «Djeco, došo je Vožić!» (Дети, пришло Рождество!), а через три дня убиралась и относилась на гумно, потому что это второе действие, по представлениям поповцев, способствовало урожаю. В сев.-вост. Боснии (Худеч под Тузлой) в Сочельник солому кропили освященной водой, расстилали и лишь на Крещение убирали и несли на пахотное поле, где ее скармливали скоту [Marković 1940, с. 51]. Естественно, этот обряд распространен у славян довольно широко, однако его более полное описание потребовало бы много места. По той же причине мы сейчас отказываемся от изложения материала, связанного с остатками рождественского пирога (сербск. *чесница*), кутьи или ужина и еды вообще, с остатками пасхальных ритуальных яств — яиц (сами яйца и их скорлупа), освященного поросенка, с магической ролью «крестиков» — обрядового хлеба, выпекающегося на Средопостье, т. е. в среду на Крестопоклонной неделе. К длинному списку не использованных нами примеров вторичной ритуализации предметов и возникающих на их основе обрядов можно было бы добавить венки русалок на Русальной неделе у восточных славян, купальские венки, зерно последнего сжатого снопа-именинника, употребляющееся при первом севе, ветки вербы, освященные в Вербное воскресенье и используемые «от грома», четверговую соль и четверговую свечу (соль и свеча, освященные в Страстной четверг) и, конечно же, троицкую зелень, которая употреблялась и «от грома», и «от мышей», и в погребальном обряде (ею набивали подушечку покойника), и по другой надобности. Таким образом, предметы, первично применяемые в одном из календарных обрядов, могут вторично выступать также в календарном обряде, но нередко и в обрядеokkaзональном, например «от грома», и в обряде семейном, например погребальном.

Кроме предметов, объектом ритуального воспроизведения могут быть обрядовые действия, репрезентирующие тот или иной первичный об-

ряд. Ярким примером вторичного действия может служить заимствованное из погребального обряда голошение по покойнике, оплакивание мифического или реального покойника (чаще всего утопленника) в обрядах вызывания дождя. Нам уже неоднократно приходилось рассматривать полесский обряд голошения у колодца по мифическому Макарке [Толстые 1981, с. 91–94; Толстые 1978, с. 101]. Подобно предметам погребального обряда, используемым вторично в обрядах вызывания дождя (см. выше), голошение (оплакивание) актуализирует здесь общую семантику погребального обряда — преодоление границы между миром живых и миром мертвых. Эта «отсылка» к погребальному обряду лежит в основе данного окказионального обряда вызывания дождя и мотивируется народными представлениями о причинах засухи.

Одним из наиболее богатых источников вторичных ритуалов в славянской календарной обрядности является практическая хозяйственная деятельность, в частности основные земледельческие работы: пахота, боронование, сев, жатва, молотьба. Воспроизведение этих действий обычно носит достаточно условный, иногда чисто символический характер и совершается с магической целью обеспечения хорошего урожая. Оно встречается в составе календарных (особенно масленичных) и окказиональных обрядов, в играх и фольклорных мотивах. Ритуальная пахота у южных и западных славян входила в программу масленичных обходов, о чем свидетельствуют такие названия ряженных, как сербскохорв. *пљушари*, *орачи*, чеш. *voráski*. В южн. Чехии дружина обходчиков во главе с *Масопустом* обходила село с плугом, в который запрягались молодые парни, а *Масопуст* пахал. Плуг затем разламывали [Zibrt 1950, с. 145]. Подобные обходы с плугом и символическое пахание отмечены в зап. Чехии и центр. Моравии [Tomeš 1979, с. 41]. У болгар пахота и сев составляют один из основных компонентов кукерского обряда [Весенние праздники 1977, с. 279; Masopustní tradice 1979, рис. 43; Стаменова 1982, с. 18, 30–38].

В Полесье распространен ритуал пахания высохшего русла реки во время засухи, известный и за пределами Полесья, и далеко за пределами славянских традиций, в частности на Кавказе, в Индии и др. (подробнее см. [Толстые 1978, с. 121–123]). В Полесье этот обряд воспроизводит обычную пахоту плугом со следующими, весьма существенными отличиями: если реальную пахоту совершают всегда мужчины, то ритуальную — женщины, главным образом вдовы, или, реже, девочки. Если обычно впрягают в плуг коня или вола, то во вторичном ритуале, как правило, «пашут собой», т. е. впрягаются в плуг сами женщины. В некоторых локальных традициях требуется, чтобы женщины, исполняющие ритуал пахания реки или дороги, раздевались полностью или частично, но этот признак имеет параллель и в обычаях производить первую пахоту или первый сев в исподнем. Кое-где ритуал пахания реки или дороги разворачивается в

полный цикл и включает кроме пахоты еще и боронование, засевание маком или житом, поливание посевов. В других местах он, наоборот, может быть предельно редуцированным и носить почти символический характер: плуг тянут поперек дороги или вдоль берега или же просто бросают в воду. Так же и ритуальное боронование может ничем не отличаться от обычного боронования, а может заменяться символическим боронованием рукой или фартуком [Толстая 1986, с. 18–22].

Ритуальная пахота составляет основу самостоятельного окказионального охранительного обряда, известного у всех славян, — опахивания селения, совершаемого во время падежа скота, эпидемий, засухи и других массовых бедствий [Журавлев 1978].

Напротив, сев чаще всего не составляет самостоятельного вторичного ритуала, а входит в состав комплекса действий, имитирующих земледельческий цикл работ. В хорватских и словенских масленичных обрядах при обходе дворов с плугом и бороной ряженные мужчины пропахивали борозду, а женщины совершали символический посев огородных культур, разбрасывая пепел, мякину или песок [Весенние праздники 1977, с. 247, 248]. Сеяние конопли, перца, льна и других культур составляет часть южнославянских масленичных игр типа «коноплярица» и подобных, не всегда календарно приуроченных игр, в которых воспроизводится полный цикл возделывания той или иной культуры (ср. восточнославянские игры типа «А мы просо сеяли»), подробнее см. [Толстой 1994]. Ритуальное сеяние в рождественском цикле обрядов совершается ползником или хозяйкой дома (зап. Болгария, см. [Весенние праздники 1977, с. 268, 269]) или детьми-засевальниками (восточные славяне). Оно, однако, не всегда четко выделяется как отдельный ритуал, смыкаясь с магическим осыпанием зерном, имеющим более общий смысл благопожелания (ср. осыпание зерном молодых на свадьбе и т. п.). В рождественских, андреевских и др. гаданиях (и соответствующих текстах) широко представлено сеяние льна, конопли, жита, проса, мака, овса, ячменя и др., которое совершалось в особых, отмеченных местах: у колодца, под окном, вокруг дома, на мусорной куче, у овина, на току, в хате под печью, под кроватью и т. п. [Виноградова 1981, с. 27–30].

Значительно реже встречается обрядовое воспроизведение других земледельческих работ. В восточнославянском жатвенном обряде при оформлении пожинальной борозды жницы производят символическую прополку под оставленными колосьями и боронование. Делается это для того, чтобы в следующем году была чистая рожь. В Волынской губ. рыхление земли серпами совершают не женщины, изготавливающие борозду, а юноши, побуждаемые к этому женщинами [Терновская 1977, с. 105, 106, 123].

В сербской традиции в составе рождественского цикла обрядов совершается ритуал *м о л о т ь б ы*, приуроченный к рождественскому Сочель-

нику или Новому году. Ареал этого обычая ограничен зоной зап. Боснии и прилегающих районов Хорватии. У сербов-границар в с. Машвина было принято на Новый год до рассвета будить детей, брать сакральный пирог (колач) и рождественскую солому и выходить на гумно. Хозяин насаживал пирог на кол, стоящий посередине гумна, привязывал к колу веревку, за которую хватались дети и трижды обегали вокруг кола, подражая при этом ржанию коней, а хозяин погонял их кнутом. Затем несли пирог в хлев, где хозяин натывал его волу-«дешняку» (т. е. идущему в упряжке всегда справа) на рог. Вол мотал головой, и пирог падал на землю. Если он падал лицевой стороной кверху, это предвещало хороший урожай [Беговић 1887, с. 92, 93]. В Горней Краине обряд завершался диалогом. Хозяин спрашивал: «Что вы молотите?» Ему отвечали последовательно: «Молотим пшеницу, рожь и т. д.» [СМР, с. 35]. В некоторых селах зап. Боснии ритуальная молотьба совершалась в доме, у очага — молотили колосья из последнего снопа, а намолоченные зерна употребляли для приготовления главного рождественского хлеба *чесници* [там же, с. 16], см. также [Плотникова 1993, с. 134–142]. На Украине, в Черниговской обл., зафиксирован обычай ритуальной молотьбы, называемый «рожь молотить» и совершаемый на второй день свадьбы. Выносят колоски жита, мужчины — участники свадьбы рядятся в кожаные шапки, мажут лицо сажей, берут цепи и молотят и веют зерно. Отец молодой дает им за это деньги. Мякину ссыпают в рядно, кладут на возок и катают на нем сначала родителей, затем крестных, бабу, деда (запись Н. К. Гаврилук).

Значительное место в славянской календарной и окказиональной обрядности занимает воспроизведение основных семейных обрядов — свадебного, родинного и погребального или их главных компонентов — женитьбы, родов, похорон. Свадебные игры являются характерной чертой русского новогоднего обряда. Особенно развернутую форму приобрели инсценировки свадьбы в севернорусской традиции [Чичеров 1957, с. 190–193]. Аналогичные ритуалы, воспроизводящие (обычно пародийно) элементы свадебного обряда, у западных и южных славян приурочены к масленице. У чехов сев.-вост. Моравии невестой наряжается самый высокий парень, выполняется весь свадебный обряд с участием родителей, шаферов, друзей [Весенние праздники 1977, с. 226]. У сербов, хорватов и словенцев в масленичных обходах ряженные изображали свадьбу и свадебный поезд (серб. *дивља свадьба*) [там же, с. 247]. В болгарских обходах джамалари перед каждым домом совершают обряд венчания невесты, входящей в их дружину [Стаменова 1982, с. 66]. Пародийное воспроизведение свадебного обряда, в котором роли жениха и невесты исполняют переодетые старик и старуха, может включаться в настоящий свадебный обряд в качестве его завершающего эпизода в последний, третий день свадьбы. В Полесье такая шуточная свадьба называется *хвост* (см. подробнее: [Гу-

ра и др. 1983, с. 58, 59]). Наряду с такими воспроизведениями свадебного обряда, в которых присутствуют основные персонажи и проигрываются основные акты, хотя и в сокращенном или пародийном виде, существуют вторичные «свадьбы», которые носят чисто символический характер или сохраняют связь со свадебным обрядом лишь в названии. Таковы, например, известные у восточных славян ритуалы «женитьбы» предметов: ступы с толкачом, мешка с торбой и т. п. и соответствующие фольклорные мотивы. В полесском обряде, называемом *коми́на жєнять* (т. е. печную трубу женят), ничто, кроме названия, не ассоциируется с темой свадьбы: обряд состоит в том, что осенью хозяйка подбрасывает к потолку зерно или семечки, а дети ползают и подбирают их. В таких случаях семантическая связь со свадебным обрядом должна быть еще реконструирована.

Воспроизведение элементов родинного обряда встречается главным образом в составе масленичной обрядности. Сюжет «совокупления и родов» одного из персонажей масленичных обходов или игр (коноплярицы, бабы и т. п.) широко известен по южнославянским материалам. В сербской игре «коноплярица» после символического изображения процесса возделывания конопли (от корчевания пней до охраны посевов от птиц и уборки) совершается «половой акт» с другими участниками игры, и коноплярица «рожает ребенка». Дальнейший ход игры связан с опознанием «отца» ребенка [Младеновић 1954, с. 93, 94]. В районе Таково эта игра включает и эпизод «крещения» ребенка попом [Филиповић 1972, с. 241]. В украинском обряде «колодка», совершаемом на масленой неделе, символическое рождение составляет часть полного жизненного цикла от рождения до смерти. В понедельник утром женщины собирались в корчме. Одна из них клала на стол небольшое полено или палку (колодку) и пеленала несколькими кусками холста. Это означало, что Колодка родилась. Потом пили вино, поздравляли друг друга с рождением Колодки, а уходя, оставляли Колодку в корчме. Так продолжалось каждый день: во вторник Колодка крестилась, в среду были покрестьбины, в четверг она умирала, в пятницу ее хоронили. В воскресенье Колодку «волочили»: женщины привязывали ее парубкам и девушкам к ноге, а девушки в свою очередь привязывали парубкам Колодку, обшитую ленточками, за что парни должны были платить выкуп [Чубинский 1872, с. 78; Соколова 1979, с. 57, 58].

Погребальный обряд имеет наибольшее число реплик в традиционной обрядности, наибольшее число воспроизведений в самых разных жанрах народной культурной традиции, в которой столь значимо семантическое противопоставление жизни и смерти и культ предков. Во многих календарных и окказиональных обрядах обнаруживаются близкие друг к другу ритуальные формы, воспроизводящие погребальный обряд или соотносимые с ним. Это хорошо известные обряды «похорон» Масленицы, Зимы, Смерти, Костромы, Ярилы, Кузьмы-Демьяна (Кузьки), Пуста (сло-

вен.) [Весенние праздники 1977, с. 247], Марены; болгарский и западно-сербский ритуал похорон Германа; похороны кукушки, соловья, воробья; похороны насекомых (мух, пауков, тараканов, клопов, вшей), похороны лягушки, рака, ужа и т. п., наконец, похороны символических предметов (стрелы, сулы и т. п.) К ним примыкают многочисленные в календарных обрядах акты символического уничтожения, убийства (без похорон) обрядовых персонажей или заменяющих их предметов, ср. убийство главного кукера [там же, с. 279] или кукерского царя [Стаменова 1982, с. 33, 38], масленичного персонажа «камылы» (верблюда) [там же, с. 43], масок медведя, лошади, козла, старика и др. в чешских и словацких масленичных обходах [Tomeš 1979, s. 48] и т. п. Большинство этих обрядов отражает связь с ритуалом похорон и на лексическом уровне, т. е. носит название *похороны* или другие названия с тем же значением. Эти обряды имеют разные объекты, разную календарную приуроченность, разные функции и соответственно воспроизводят погребальный обряд в разной степени и в разных отношениях. Общей для них всех является сама ориентация на структуру и семантику погребального обряда, его вторичная ритуализация. В этих вторичных похоронах имитируются основные действия и составные части погребального обряда: прежде всего сама смерть, составляющая семантическую доминанту обряда. Вторичные обряды включают убиение, умерщвление, в том числе потопление и повешение, разрывание на части, сожжение и другие способы уничтожения кукол, чучел, птиц, насекомых, животных либо разыгрывание смерти участниками обряда. Затем могут инсценироваться остальные действия: обряжение в смертную одежду; прощание с покойником, отпевание; оплакивание, голошение. В них воссоздаются похоронная процессия, рытье могилы, собственно погребение (закапывание в землю) или же сжигание или пускание по воде, поминки. В них воспроизводятся также основные реалии погребального обряда: покойник (им может быть соломенная, тряпичная, глиняная и т. п. кукла, чучело; дерево, трава; веник; живой человек, исполняющий роль покойника; убитый зверек, птица, насекомое; символический предмет — лента, шпилька, монета), смертная одежда — саван (рогожа, лоскут), гроб (им служит корыто, ящик, коробка, спичечный коробок, носилки), могильная лопата (палка), могила, кладбище (чаще всего это поле, огород), поминальная еда.

Поскольку в большинстве случаев вторичные похороны входят в состав того или иного календарного обряда (святки, проводы зимы, масленица, троицкие обряды, купальский обряд, кузьминки), то они обычно рассматривались и истолковывались в общем контексте и в связи с общей семантикой этих обрядов или семантикой других компонентов этих обрядов, что неизбежно приводило к разноречивости и разноплановости толкований то в связи с культом умирающего и воскресающего божества, то на почве солярной теории, то в связи с культом растительности. Меньше

внимания до сих пор уделялось таким видам вторичных похорон, как южнославянский обряд Герман и восточнославянские обряды убиения и похорон лягушки, рака и других животных, составляющие особые окказиональные обряды и имеющие четко выраженную функцию — вызывание дождя (иногда остановку дождя). В отличие от восточнославянских святочных игр «в покойника», похорон Масленицы, Костромы, Кузьмы-Демьяна и т. п., в этих обрядах обычно отсутствуют смеховые пародийные элементы, и погребальный обряд воспроизводится с совершенной серьезностью и со всеми необходимыми церемониями (вплоть до участия настоящего попа в отпевании). Обращают также на себя внимание и требуют специального истолкования такие особенности этих похорон, как девственность «покойников», отраженная в их убранстве, женский (в последнее время детский) состав исполнителей, особая роль голошения, оплакивания, «нечистые» места захоронения (перекрестки дорог, рвы, вода) и другие ассоциации с «нечистыми» покойниками.

Вообще обряды вызывания дождя пронизаны погребальной семантикой и насыщены элементами погребального обряда, что связано с общими народными представлениями о природе дождя, причинах засухи и, в частности, о связи мертвых со стихией земной и небесной влаги. Этими представлениями мотивированы прежде всего ритуалы прямого обращения к покойникам (чаще всего утопленникам) с просьбой послать дождь или, наоборот, отвести от села грозовую или градовую тучу. В полесских обрядах убиения лягушки, ужа, рака и других животных сам выбор этих животных в качестве объекта (жертвы) в обряде вызывания дождя основан на их связи с хтоническим миром или на их близости к водной стихии. Действия, которым подвергаются эти животные, в такой же степени связаны с кругом представлений о смерти и потустороннем мире и в ряде случаев составляют прямую параллель к отдельным элементам погребального обряда. Прежде всего это касается самого акта убиения животного. Способы умерщвления (убиение палкой, камнем, разрывание на части) и некоторые детали дальнейших действий — подвешивание на ветке дерева, над колодезем, выбрасывание на дорогу, на перекресток — места связи этого мира с потусторонним ассоциируются не только с элементами представлений о нечистой смерти, но и с обрядами символического уничтожения разного рода ритуальных предметов и чучел (купальского деревца, ведьмы, Костромы, Масленицы, русалки и т. п.). Наиболее развернутые варианты подобных обрядов представляют собой уже настоящие ритуалы погребения и оплакивания убитых животных. Ритуалы с лягушкой имеют наиболее обширный ареал на территории Полесья и наиболее далеко идущие параллели: у болгар при изготовлении глиняной куклы Германа кое-где ловили и убивали лягушек и начинали ими Германа; на Кавказе у абхазцев во время засухи убивали лягушку; наконец, в индийских обрядах вы-

звания дождя есть специальные ритуалы с лягушкой, в том числе «свадьба лягушки», распространенная по всей Индии (подробнее см. [Толстые 1978, с. 112, 114; Толстая 1986]).

Каждый отдельный обряд такого рода, особенно когда он носит редуцированный характер и сводится, например, только к убийству лягушки, ужа или медведки, или тем более когда он представлен только на уровне мотива или поверия, — каждый такой обряд трудно квалифицировать как вторичный погребальный обряд, так как входящие в него отдельные элементы погребального обряда, например голошение, могут носить относительно автономный характер и встречаться в составе разных обрядовых комплексов. Но когда мы имеем дело с массовым материалом, в котором представлены целые совокупности элементов погребального обряда (и обряжение, и погребение, и оплакивание), то формальная зависимость рассматриваемых ритуалов от погребальной обрядности становится несомненной, а их семантическая связь еще более очевидной. В принципе, как методический прием, презумпция независимости сходных элементов в составе разных обрядовых комплексов (и вообще в разных культурных контекстах) совершенно оправдана. Но если такие сходные элементы выступают в совокупности и если в одном обрядовом комплексе они устойчивы и мотивированы, а в другом — изолированы и как бы случайны, то вопрос о зависимости одних от других и о первичности одних и вторичности других становится правомерным.

Вторичное существование получают в традиционной народной культуре не только такие высокоритуализованные формы, как свадебный обряд, погребальный обряд, но и многие ритуальные или бытовые формы поведения, отличающиеся, сравнительно с этими обрядами, значительно меньшей семантической и символической нагрузкой и формальной организованностью. Воспроизведение этих ритуалов, их структуры, отдельных элементов этой структуры или отдельных реалий, персонажей, вербальных компонентов используется для актуализации стоящей за ними, закреплённой за ними мифологической семантики, необходимой при совершении каких-то магических, охранительных, лечебных или иных действий. В семантическом отношении вторичный ритуал всегда ориентирован на соответствующий первичный, но эта ориентация может быть прямой или обратной, семантика проторитуала (как и его структура) может воспроизводиться полностью или частично, может усиливаться, проторитуал может воспроизводиться пародийно. В отдельных случаях вторичный обряд может прояснять, высвечивать глубинную семантику того или иного элемента (или даже общий смысл) исходного обряда. Вторичное употребление может быть мотивировано такими свойствами воспроизводимого элемента, которые в его первичном обрядовом контексте не выражены вовсе или затемнены. Так, например, упоминавшееся выше вторичное использование остатков

бадняка как средства, предохраняющего от грозы и града, выявляет семантическую связь бадняка с небесным огнем, которая в рождественских обрядах с бадняком не выражена. Между тем эта связь тем более понятна, что бадняк чаще всего вырубали из дуба, т. е. дерева, связанного с культом грома и молнии. Следует еще учитывать, что во вторичном обряде могут ритуализироваться не только отдельные элементы протообряда со своей семантикой, но и сама структурная схема обряда (обрядового комплекса), которая также несет в себе определенную семантику, отличную от суммарной семантики отдельных элементов. В ней есть свой смысл, который также может быть значимым элементом обряда и объектом воспроизведения.

Как видно из приведенного краткого обзора материала, объектом вторичного ритуального воспроизведения выступают чаще всего существенные, ключевые элементы традиционной культуры, своего рода архетипические культурные тексты: обряды жизненного (рождение, брак, смерть) и вегетативного (земледельческие акты) циклов. Их многократное воссоздание в различных обрядовых, социальных, календарных и т. п. условиях, осуществляемое с разной степенью приближения (от достаточно детальных инсценировок до абстрактных символических намеков и реминисценций), составляет основу народной обрядовой традиции. С другой стороны, областью, в которую преимущественно проецируются эти воспроизведения и в которой концентрируются вторичные обряды, не случайно оказываются такие календарные комплексы, как масленичный и рождественский (прежде всего их карнавные формы и формы, имеющие прямую магическую направленность), т. е. обряды, определяющие весь календарный праздничный и хозяйственный цикл. Благодаря механизму вторичности «первичные» обряды, в которых ритуализована сама жизнь, ее наиболее значимые акты (рождение, смерть, произрастание злаков и т. п.), оказываются перманентно воспроизводимыми и «вечно возвращающимися» (по выражению М. Элиаде).

## Литература

- Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. Београд, 1971.
- Арнаулов 1971 — *Арнаулов М.* Студии върху български обреди и легенди. София, 1971. Т. 1.
- Беговић 1887 — *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Бубало-Кордунаш 1931 — *Бубало-Кордунаш М.* О сахрани мртваца на Огулинском Кордуну // ГЕМБ. 1931. Књ. VI. С. 77–89.
- Вакарелски 1935 — *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските българи. Ч. I. Бит. София, 1935.
- Весенние праздники 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. Конец XIX — нач. XX вв. М., 1977.

- Виноградова 1981 — *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 13–43.
- Караџић 1935 — *Караџић Вук С.* Српски рјечник иступачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Београд, 1935.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.
- Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗБ. Књ. XIV. Београд, 1909. С. 1–382.
- Гура и др. 1983 — *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // ПЭС. С. 49–153.
- Ђорђевић Д. 1958 — *Ђорђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Ђорђевић Д. 1985 — *Ђорђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
- Ђорђевић Т. 1939 — *Ђорђевић Т. П.* Неколики самртни обичаји у Јужних Словена // Годишњица Николе Чупића. Књ. XLVIII. Београд, 1939. С. 246–292.
- Ђорђевић Т. 1941 — *Ђорђевић Т. П.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд, 1941.
- Журавлев 1978 — *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 71–94.
- Костић 1964 — *Костић П.* Новогодишњи обичаји // ГЕМБ. 1964. Књ. 27. С. 401–420.
- Костић 1965–1966 — *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави // ГЕМБ. 1965–1966. Књ. 28/29.
- Костић 1978 — *Костић П.* Годишњи обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ. 1978. Књ. 42. С. 399–441.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Миодраговић 1914 — *Миодраговић Ј.* Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој. Београд, 1914.
- Мићовић 1952 — *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952 [СЕЗБ. Књ. 65].
- Младеновић 1954 — *Младеновић О.* Народне игре на Беле Покладе у Великој Иванчи // ГЕМБ. Књ. 17. Београд, 1954.
- Павловић 1929 — *Павловић Ј. М.* Малешево и Малешевци. Београд, 1929.
- Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Гружи. Београд, 1948.
- Плотникова 1993 — *Плотникова А. А.* Об одном новогоднем обряде у сербов // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н.И.Толстого. М., 1993. С. 134–142.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.
- Седакова 1984 — *Седакова И. А.* Лексика и символика святочно-новогодней обрядности у болгар. Канд. дисс. М., 1984.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- Стаменова 1982 — *Стаменова Ж.* Кукери и сурвакари. София, 1982.

- Терновская 1977 — *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 77–130.
- Толстая 1986 — *Толстая С. М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 22–27.
- Толстой 1982 — *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. XV. Типология культуры и взаимодействие культур. Тарту, 1982. С. 57–71.
- Толстой 1994 — *Толстой Н. И.* Vita herbae et vita gei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–167.
- Толстые 1978 — *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130.
- Толстые 1981 — *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Т. XXI. Л., 1981. С. 87–98.
- Толстые 1981 а — *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120.
- Филиповић 1949 — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији. Београд, 1949.
- Филиповић 1967 — *Филиповић М. С.* Различита етнолошка грађа. Београд, 1967.
- Филиповић 1972 — *Филиповић М. С.* Таковци. Етнолошка посматрања. Београд, 1972.
- Филиповић, Томић 1955 — *Филиповић М. С., Томић П.* Горња Пчиња. Београд, 1955.
- Чичеров 1957 — *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря. М., 1957.
- Чубинский 1872 — Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Юго-Западный край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. Т. III. СПб., 1872.
- Шневајс 1929 — *Шневајс Е.* Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата // Гласник Скопског научног друштва. Књ. V. Скопље, 1929. С. 263–282.
- Biegeleisen 1927 — *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Marković 1940 — *Marković T.* Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini // Etnografska istraživanja i gradja. Zagreb, 1940.
- Masopustní tradice 1979 — *Masopustní tradice.* Brno, 1979.
- Tomeš 1979 — *Tomeš J.* České a slovenské masopustní običeje a jejich mezinárodní obměny // *Masopustní tradice.* Brno, 1979. S. –51.
- Zíbrt 1850 — *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1850.

## **Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры**

Исследователь традиционной духовной культуры, как правило, имеет дело с записями (опубликованными или архивными) собирателей-этнографов или фольклористов (в частном случае — собственными записями), т. е. со словесными текстами (описаниями), излагающими содержание народных обрядов или верований. Тексты такого рода в отличие от фольклорных текстов, т. е. записей песен, сказок, заговоров и т. п., не являются в собственном смысле слова культурными текстами, будучи лишь формой фиксации на языке описания (а не на языке изучаемой культуры) невербальных культурных текстов — обычаев, обрядов, верований. Даже если собирателю удалось точно воспроизвести рассказ носителя культурной традиции, его запись имеет в лучшем случае ценность аутентичного диалектного текста. Для исследователя обрядности выбор языка описания, языковая форма и структура текста описания, в сущности, не имеют значения, его интересует лишь полнота и точность содержания: последовательность и характер исполняемых в обряде действий, роли и поведение действующих лиц, функции используемых предметов, локативные и темпоральные условия обряда и т. п. Более тесную связь с языковым выражением имеет содержание верований, которые в отличие от обрядности не имеют невербальных (акциональных, предметных) форм выражения. Некоторые виды верований воплощаются в словесных текстах определенной, достаточно жесткой структуры (например, приметы, запреты, предписания, толкования природных явлений и т. п.) и приближаются по своему характеру к собственно фольклорным текстам, отличаясь от них меньшей устойчивостью, клишированностью языковой формы текста. Другие виды верований вообще не имеют (подобно обрядам) обязательной текстовой формы (словесного выражения) — их формой выражения служат мотивировки, логические связи (зависимость, эквивалентность, причинно-следственные отношения), цели (словесно формулируемые или подразумеваемые) обрядовых действий, обычаев, запретов и т. п. Таким образом, отношение между словесным текстом описания и исследуемым культурным текстом может быть различным: от почти полной автономности каждого (запись обряда) до их практического тождества (запись фольклорного текста).

Описания обрядов и верований, даже если они сделаны на языке наблюдателя, отличном от языка носителей традиции, как правило, включают в виде своеобразных цитат некоторые языковые элементы, принадлежащие носителям традиции. Это специальная терминология обрядов и верований, называющая семиотически (культурно) значимые реалии —

ритуальные предметы, действующих лиц, действия, свойства, функции, отношения и т. п., обозначающая сами обряды или их части<sup>1</sup>. Для исследователя-этнографа эта терминология, фиксируемая чаще всего случайно и неполно, имеет лишь вспомогательное значение как средство выделения и фиксации функционально релевантных элементов обрядности и верований. В свою очередь, лингвист, изучающий диалектную лексику, в силу недостаточного владения этнографическим материалом также не в состоянии обеспечить полноты и необходимой систематичности воспроизведения культурной терминологии, о чем красноречиво свидетельствуют диалектные словари, где она отражена крайне скудно. Ни этнографа, ни лингвиста не интересует характер связи между термином и реалией, между системой (рядом) терминов и системой (рядом) этнографических элементов. Между тем без понимания этой связи возможность использования терминологии как источника культурной (этнографической) информации остается достаточно ограниченной, да и сама интерпретация собственно культурных (этнографических) данных не может быть полноценной. Особая роль терминологии (сравнительно с ролью языка вообще) в изучении духовной культуры определяется тем, что она одновременно принадлежит и языку, и культуре и потому заслуживает систематического изучения с позиций комплексного этнолингвистического подхода. Будучи составной частью языка (лексики), терминология обрядов и верований подчиняется свойственным данному языку закономерностям формальной и семантической организации лексики, способам номинации, правилам соотношения с другими единицами и подсистемами словаря и т. д. Будучи составной частью культуры (обрядов, верований), эта терминология определенным образом соотносится с другими элементами семиотического языка культуры и культурных текстов — акциональным, предметным, персонажным, локативным, временным и т. д. кодами обрядов и наравне с ними является носителем культурной семантики и знаковой функции. В обоих случаях следует учитывать как общие характеристики, объединяющие терминологию с другими разделами языка и культуры, так и — особенно — специфические свойства, выделяющие ее на фоне других языковых и культурных подсистем.

---

<sup>1</sup> Понятие терминологии в языкознании неоднозначно: кроме специальной научной, производственной, технической и т. п. терминологии (в узком смысле слова), существуют такие разряды лексики, как названия растений, животных, природных явлений и т. п., которые также принято называть терминологией (народная, бытовая ботаническая, зоологическая, географическая, метеорологическая терминология, терминология родства и т. п.). Терминологический характер придают лексике такого рода ее номенклатурность по отношению к тому или иному кругу однородных объектов и вытекающая отсюда лексическая, семантическая, стилистическая и т. п. однотипность входящих в нее единиц (лексем), общие особенности референции, коннотации, прагматики и т. п. Именно в этом, втором смысле может быть названа терминологией лексика народных обрядов, поверий, мифологии.

Метаязык традиционной народной культуры не имеет строго обозначенных границ. Не все семиотически значимые реалии, образующие культурный текст обряда или верования, получают терминологическое обозначение. Одни и те же элементы могут быть выражены специальными терминами в одних локальных традициях и не выражены в других. Между системой реалий и системой терминов нет, таким образом, прямого соответствия. Вместе с тем между ними существуют определенные соотношения, которые требуют специального изучения. В сфере обрядности отношения между терминологией и обрядовой реальностью представляются более регулярными и более прозрачными, чем в сфере верований. Состав обрядовой терминологии достаточно устойчив и включает в себя следующие группы терминов: 1) названия обрядов, их комплексов, их составных частей, хрононимы (народный календарь), 2) названия ритуальных предметов, 3) названия лиц — исполнителей, или, реже, адресатов, или объектов ритуальных действий, 4) названия ритуальных действий, 5) метаязык фольклора (названия песенных циклов, вербальных формул, танцев, игр и т. п.). Метаязык верований очертить значительно труднее, ибо он практически совпадает с языком вообще, с общеупотребительной лексикой. Специфической для него является лишь мифологическая терминология (названия и имена мифологических персонажей, близкие к ним обозначения субъектов, объектов и действий колдовства, магии, названия болезней и т. п.), а также лексика, имеющая отчетливую «культурную» мотивировку внутренней формы.

С лингвистической точки зрения для характеристики метаязыка традиционной народной культуры существенно разграничение специфической (обслуживающей только сферу обрядности и верований) и неспецифической лексики, апеллятивной лексики и ономастики, простых и составных терминов и фразеологии. Собственный фонд культурной лексики в славянских языках весьма обширен и до сих пор полностью не выявлен. Он включает специальные обрядовые и мифологические термины, например, *бадняк*, *коляда*, *купала*, *пеперуда*, *додола*, *русалка*, *навки*, *стрига*, *волколак*, *сурва*, *коливо*, *кутья*, *ирей* и т. п., и их производные, а также многочисленные словообразовательные и семантические дериваты от общеупотребительных слов: *проводы*, *щедруха* (хрононимы), *колодка* (название обряда), *борода*, *красота* (названия ритуальных предметов), *деды* ‘предки, покойники’, *знать* ‘заниматься колдовством’, *шептать* ‘лечить, заговаривать’ и т. п. Нередки случаи, когда термин, специфически культурный для одной традиции, принадлежит к неспецифической, общеупотребительной лексике в другой традиции (ср. *Купала* как специфически обрядовый термин в большинстве восточнославянских зон и *купала* ‘костер’ в ряде говоров). Метаязыковая функция таких терминов различна. Характерной чертой метаязыка традиционной культуры является нечеткость границы

между апеллятивной и ономастической функцией, между названием и именем, что, безусловно, связано и с особенностями архаического сознания, которому свойственно олицетворение и персонификация предметов и явлений окружающего мира (ср. *Смерть, Доля, Коляда, Купала, Пятница, Неделя, Куга* и т. п.), и с особенностями номинации и узуса в сфере культурной лексики, ср. образование названий календарных праздников от названий ритуальных действий, предметов, персонажей (например, *Проводы, Кутья, Бадняк, Деды, Русалка* и т. д.). Значительная часть культурной терминологии представлена составными терминами — атрибутивными словосочетаниями (*юрьевская роса, живой огонь, Навская Троица*, болг. *мълчана вода, мъртва вода, богова пита, погани дни*, серб. *Бадње вече* и т. п.), предикативно-объектными словосочетаниями (*завивать березку, водить русалку, гукать весну, греть покойников; похороны кукушки*, болг. *ломене боговица* и т. п.), реже субъектно-предикативными конструкциями (*перун бьет, лихой крутит 'вихрь', дежа говеет, солнце играет*, болг. *лисицата се жени 'грибной дождь'* и т. п.) и др.

Наиболее существенным с интересующей нас точки зрения представляется разграничение мотивированной и немотивированной культурной лексики. Возможности их служить источником экстралингвистического (в данном случае этнографического) содержания не равны. Изучение мотивационных моделей и связей не только обнажает внутреннюю форму отдельных терминов и их экстралингвистическое содержание и мотивировку (например, *мълчана вода* 'вода, набираемая и приносимая в дом при соблюдении молчания', *боговица* 'рождественский хлеб, предназначенный Богу'), но и позволяет выявить признаки номинации, характерные для целых классов (рядов) этнографических реалий, например, номинация персонажей низшей мифологии по месту обитания, времени появления, характерным действиям, издаваемым звукам, внешнему облику и т. д.; номинация ритуальных хлебов по сельским угожьям, хозяйственным постройкам и орудиям, по лицу или персонажу, которому они предназначены; птичий код в названиях обрядовых печений и т. п. Немотивированная лексика, наоборот, лишена внутренней формы и потому не может раскрыть экстралингвистических связей своих референтов, но зато она играет важную лингвистическую роль как семантическое ядро, служащее основой разветвленного пучка дериватов.

Обращение к терминологии как источнику реконструкции древней духовной культуры может быть сколько-нибудь эффективно только при условии, что эта терминология изучается системно. Изолированный термин дает крайне ограниченные возможности экстралингвистической (культурной) интерпретации. Собственно говоря, это то же требование системности, какое предъявляется в языкознании к изучению лексики вообще. Но применительно к терминологии духовной культуры оно нуждается в некоторой конкретизации с учетом специфики культурной лексики.

По отношению к культурной терминологии следует говорить о нескольких парадигмах (рядах, системах), в которые входит каждый термин:

1. совокупность всех названий, соотносимых с одной реалией и образующих лексическое поле данной реалии во всех исследуемых традициях, — аналог междиалектного синонимического ряда (например, весь ряд названий дожинальной бороды, рождественского сочельника, божьей коровки, радуги и т. д.);

2. совокупность терминов, соотносимых с рядом функционально однородных (межобрядовых) реалий в одной или нескольких традициях (например, терминология обрядовых хлебов, терминология ряженных, названия ритуальных костров, исполнителей обрядовых действий и т. д.) — аналог лексико-семантической группы;

3. совокупность терминов, соотносимых с одним обрядовым комплексом или кругом верований одной или нескольких традиций (например, терминология свадебного обряда, погребального обряда, жатвенных обрядов и т. д., народного календаря, демонологии, народной медицины и т. п.) — аналог лексико-семантического поля;

4. совокупность всех значений, соотносимых с одним термином (лексемой, корнем) во всех его специальных и общезыковых употреблениях (например, все значения лексемы *коляда* и ее производных, лексемы *дед* и ее словообразовательных и семантических дериватов и т. п.) — аналог семантического поля лексемы (корня, словообразовательного гнезда);

5. совокупность терминов, объединенных общностью мотивирующего признака (например, все культурные термины, имеющие ботаническую, зоологическую, цветовую, антропологическую и т. д. мотивировку) — мотивационный лексический ряд.

Выделенные терминологические парадигмы представляют собой не только языковую реальность. С каждой из них соотносятся определенные семантические категории семиотического языка культуры. В каждой из этих парадигм закодирован некоторый связный культурный текст (иногда несколько текстов), подлежащий реконструкции и истолкованию, — архетипический текст божьей коровки, текст обрядовых хлебов, текст погребального обряда, текст *коляды* или *купалы*, текст цветовой или растительной символики. Текст, соответствующий одной реалии, не только по масштабу, но и по своей структуре и способам кодирования отличается от текста, соответствующего, например, целому обряду или обрядовому комплексу. Поэтому анализ каждой отдельной парадигмы составляет особый аспект изучения метаязыка традиционной духовной культуры, но лишь в совокупности они могут дать представление о закономерностях отражения этнографической реальности в языковом коде (терминологии) и возможностях его культурной интерпретации. Рассмотрим каждый из этих аспектов более подробно.

**Первая парадигма.** Анализ лексического поля одной реалии широко используется лингвистами в этимологических, лексикологических, семантических, лингвогеографических исследованиях. Результатом такого анализа является перечень лексем, соотносимых с данной реалией в исследуемых диалектах, карта их географического распределения, набор основных мотивационных и словообразовательных моделей, характерных для данного междиалектного синонимического ряда. На этом, по существу, задача лингвистического исследования оканчивается, и с этого же начинается задача этнокультурного исследования данного лексического поля как терминологической парадигмы метаязыка культуры. Исследователь культуры должен интерпретировать выявленные лингвистом мотивационные семантические модели на основе их связи с определенными элементами обрядности и верований. При этом структурные особенности терминов, которые важны для лингвиста, — производность / непроизводность, конкретные словообразовательные модели, структура составных терминов и т. п. — в данном случае оказываются несущественными. Для исследователя культуры представляет интерес семантическое содержание и семантическая структура (отношения) лексического поля независимо от того, связаны ли входящие в него лексемы отношением словообразовательной, семантической или синтаксической производности. Сам состав лексического поля реалии оказывается, таким образом, отличным от синонимического ряда, ибо он включает не только термины, обозначающие данную реалию, но и весь круг мотивирующей их лексики и даже лексический ряд наиболее характерных эпитетов, предикатов и т. п., образующих как бы фразеологическое поле.

Удачную возможность сравнения лингвистического и этнолингвистического подхода к описанию одного и того же лексического материала дают имеющиеся исследования названий божьей коровки в славянских языках. Лингвистика предоставляет в распоряжение исследователя культуры лексический материал отдельных диалектных зон [Шаталова 1968; Младенова 1994], общеславянскую сводку названий, карту их распространения и подробный анализ основных лексических и семантических типов названий на всей славянской территории [Утешены 1977]. Но только исследователь культуры может свести все это огромное множество лексики в единый текст, в котором манифестированы древнейшие народные представления о божьей коровке. Обособленные с точки зрения лингвиста группы названий («солнечные», «растительные», «животные», «семейно-родственные», ономастические и т. п.) оказываются репрезентантами персонажей и реалий реконструируемого единого ритуального текста «свадьба Солнца» [Герновская 1995], семантические доминанты которого (свадебная и солнечная символика) прослеживаются в народных представлениях, гаданиях, фольклорных песенках, связанных с божьей коровкой. Отличный от этого еще один

«текст божьей коровки», включающийся в семантический круг «основного мифа», восстанавливается также в значительной степени и прежде всего на основе ее наименований [Топоров 1980]. Основные типы названий оказываются прямо связанными с мифологическими мотивами «божьего скота» и «похищения его противником Бога», «небесной свадьбы» и др. Подобным образом могут быть прочтены лексические поля многих культурно значимых реалий: в многочисленных диалектных названиях радуги (*дуга, веселка, тенча, пояс, смок, вино-жито, лисивка* и т. д.) отражаются основные мотивы народных поверий, гаданий, фольклорных текстов о радуге [Толстой 1976]; в реконструкции культурного текста ласки, в частности ее брачно-эротической символики, немалую роль сыграли такие ее народные названия, которые мотивированы женскими терминами родства и другими женскими наименованиями, типа болг. *невестулка, булчица* и т. п. [Гура 1981].

Каждый термин такого рода, входящий в лексическое поле культурной реалии, представляет собой как бы заглавие определенного текста, его вербальный символ, превращенный в наименование реалии. Реалия, таким образом, носит в своем названии целый свернутый текст. Это может быть текст этиологического характера — таковы, например, болгарские легенды о превращении проклятой невестки в ласку, по отношению к которым термины-названия зверька типа *невестулка, леличка* и т. п. являются титульными, заголовочными. Это может быть и фольклорный текст, устойчиво связанный с данной реалией, — таковы, видимо, приговоры при гаданиях с божьей коровкой типа «Солнышко-ведрышко, выгляни в окошечко...» или «Петрик-бедрик...» по отношению к таким названиям божьей коровки, как *солнышко, петрик*. Южнославянские названия радуги типа *вино-жито* являются свернутой формой текста гаданий по радуге об урожае [Толстой 1976, с. 46] и т. д., а полесское название радуги *смок, цмок* может восприниматься как заголовок поверья о том, что радуга — это змея, сосущая воду. Термины такого рода по своей функции близки к собственным именам.

Разумеется, не все культурно значимые реалии имеют столь богатые лексические поля названий, так же как не все термины, входящие в такое поле, имеют обрядовую или вообще культурную мотивировку. Отдельные термины или даже все лексическое поле могут быть представлены лишь немотивированными, общеупотребительными обозначениями соответствующих реалий, не заключающими в себе «культурного» содержания, причем степень содержательности термина не зависит от культурной функции реалии. Народные поверья, символика и обрядность, связанные с волком, например, несравненно богаче и весомее, чем «культурный текст» ласки, но в названиях волка это практически не находит отражения.

Большую связь с этнографической реальностью имеет обрядовая терминология, т. е. названия обрядовых реалий — ритуальных предметов,

исполнителей обрядов, названия отдельных обрядовых актов, целых обрядов или календарных праздников. Значительная часть обрядовых терминов мотивирована обрядовой реальностью, причем эта мотивированность носит регулярный и системный характер. Например, названия действующих лиц могут мотивироваться совершаемыми действиями (ср. *засевальник, орач, полазник, благословник, наречник, кадяч, христослав, завивальница, осыпальница* и т. д.) или обрядовыми функциями (*водач, главатар, отпевач, писар, касиер* и т. д.), употребляемыми ритуальными предметами (ср. словац. *šablári* ‘носящие сабли’, *klatnici* ‘ходящие с бревном, колодой’, серб. *пљушари* ‘ходящие с плугом’), собираемой или приготовляемой обрядовой едой (чеш. *šiškáři* ‘собирающие *шишки* — вид обрядового хлеба’, *slani-náři*, пол. *sperciarze* ‘собирающие сало’, болг. *брашнар* ‘собирающий муку’, *водичарки* ‘собирающие воду’, *коровайница* ‘свадебный чин, пекущая коровай’), специальной одеждой и атрибутами убранства (серб. *машкари* ‘ряженные в масках’, чеш. *hrachovec, slaměňák* ‘ряженные в гороховую ботву, солому’, хорв. *zvončari* ‘ряженные с колокольцами’ и т. п.), изображаемым персонажем (*цыгане, невеста, царь, баба, Смерть, камила, камилар* — персонажи ряженных), названием праздника или обряда (*колядник, коледар, василар, сурвакар* — рождественские обходники-ряженные, *весельник* ‘участник свадебного обряда’, словен. *fašenki, pustjaki* — масленичные обходники-ряженные) и т. п.

Названия ритуальных предметов также могут быть соотнесены с различными моментами обрядовой реальности. Так, термины рождественских хлебов могут мотивироваться названиями праздника или ритуала, ср. болг. *божичник, вечерник, бадняк, кадилняк* и т. п. [Седакова 1984, с. 81–82], словац. *vilijoví chlieb, kračun, kračuník, štedrák, novoročátka* и т. п. [Гончаренко 1987, с. 15], предназначенностью хлеба в качестве жертвы или дара, ср. болг. *боговица, орач, коледник, наречник, благословник* и т. п., словац. *polaz, duše* и т. п., магическим значением и символикой хлеба, ср. вост.-слав. «птичьи» термины весенних обрядовых печений (*жваворонки, кулики, бусневы лапы* и т. п.), болг. хлебные термины из области сельскохозяйственной лексики: *нива, ливада, жътва, гумно; рало, плуг, воденица; лозя; волове, крава, свиня; говедарник, кошара, овчарник, пчеларник* и т. п. [Седакова 1984, с. 83]. Последний ряд терминов находит параллель в южнославянских текстах рождественских благопожеланий полазника, содержащих перечисление домашней скотины, возделываемых полевых культур и других хозяйственных и бытовых реалий, типа «Колико варница, толико оваца, новаца, јарића, пилића, класате пшенице, мушке дечице, телаца, сурих свиња, црних коза, а највише живота и здравља!» (Сколько искр, столько овец, денег, ягнят, цыплят, колосистой пшеницы, мужского потомства, телят, серых свиней, черных коз, а больше всего — жизни и здоровья!) [Грбић 1909, с. 89]. Один и тот же мотив благопожелания пред-

ставлен, таким образом, средствами нескольких различных кодов: предметного (приготовление многочисленных хлебов с конкретным магическим предназначением и символикой), акционально-локативного (если эти хлеба раздаются скотине, относятся на поле, в виноградник, на пасеку и т. п.), изобразительного (когда хлеба выпекают в форме соответствующих реалий — плуга, коровы и т. д. или снабжают их символическими изображениями), терминологического (названия хлебов) и вербального (перечислительная конструкция в текстах благопожеланий). Наличие параллельных разнокодовых воплощений одного и того же содержания, составляющее характерный принцип структурной организации традиционной культуры, не сводится тем не менее к простому дублированию сообщения — каждый код создает свой собственный «текст» и ставит свои акценты, и лишь все они в совокупности очерчивают семантическое поле обряда. Разумеется, в конкретной локальной традиции могут быть реализованы не все коды, поэтому только сравнительный анализ позволяет реконструировать все возможные способы воплощения содержания.

Названия ритуальных предметов часто не имеют прямой обрядовой мотивировки, непосредственной связи со структурой обрядового текста, но могут быть мотивированы глубинной семантикой обряда, его мифологическим содержанием и назначением, его символикой. Таковы, например, названия пожинальной бороды: *борода*, *божья борода*, *перепелка*, *дед*, *коза* и т. п. [Терновская 1984]. Семантический объем таких терминов несравненно больше, чем терминов, имеющих внутриобрядовую мотивировку. Для интерпретации («культурной этимологии») каждого из них требуется не только истолкование всей структуры и семантики обряда, но и обращение к более широкому культурному контексту других обрядов и верований. Соответственно и сами они дают большие возможности реконструкции стоящего за ними содержания. Совершенно иной характер носит в данном случае и сам терминологический ряд. В отличие от мотивационных рядов, рассмотренных выше, этот ряд может вовсе не иметь очевидной семантической однородности, т. е. общего для всех составляющих его терминов семантического признака (или этот признак может быть слишком абстрактным, например, «принадлежность к жатвенному обряду»). Наоборот, его отдельные члены могут репрезентировать различные, не связанные друг с другом, автономные семантические парадигмы (например, мотивы божьей бороды, птицы, предков, полевых духов), на основе которых реконструируются автономные тексты дожинального обряда.

**Вторая парадигма**, включающая термины функционально однородных реалий межобрядового характера, соотносится с текстом, стоящим за определенной, независимой от конкретного обрядового комплекса, сум-

мой или областью реалий — предметов (например, обрядовых хлебов вообще), действий (например, возжигания огней), персонажей (например, разного рода ряженных) и т. д. В составе конкретного обрядового комплекса (рождественского обряда, купальского обряда, масленичных обходов и т. п.) эти реалии могут занимать более или менее важное место, могут модифицировать свое содержание под влиянием других элементов обряда или его общей глубинной семантики. Но при этом они обладают своей собственной семантикой и своим «текстом», прочесть который можно только с учетом всех культурных контекстов, где встречается данный тип реалий. Так, семантика рождественского хлеба несет в себе семантику обрядового хлеба вообще, но не сводится к ней, модифицируясь и пополняясь за счет собственно рождественской семантики. Семантика купальского костра как бы надстраивается над семантикой ритуальных огней вообще. Свадебное, майское, троичное, купальское и т. д. деревце имеют общее смысловое ядро, определяющее характер их обрядовых функций, но и специфические смыслы, воспринимаемые из своего особого контекста. Значение и символика белого, красного и т. д. цвета базируется на некоторой устойчивой системе признаков, но цветовая символика в заговорах, например, имеет и свои семантические координаты [ср. Раденкович 1989]. Терминология отражает эти отношения неадекватно, случайно или вовсе не отражает.

Семантическое единство таких межобрядовых терминологических парадигм может проявляться в отдельных сквозных, ключевых терминах, мотивированных даже не обрядовой, а технической (бытовой, трудовой) реальностью. Ср. глубинную, получающую дополнительные культурные коннотации, семантику производных от глаголов со значением 'вить, крутить, вертеть' в области названий бытовых и ритуальных хлебов [Страхов 1986, с. 4–6] или в лексике и фразеологии народного ткачества [Павлова 1988]. Более существенные выводы можно сделать на основании анализа всего круга мотивов, получающих отражение в терминологии, например, для хлебных названий — земледельческого кода, скотоводческого, птичьего, мотива пути (лестницы) и т. п. Важным знаком семантической связи или даже единства реалий, закрепленных за разными обрядовыми сферами, может быть их терминологическая перекличка, ср. *коровай* как название и свадебного, и рождественского хлеба, *вилыце* как название и свадебного, и купальского деревца, *кутья* как название рождественского и поминального блюда, болг. *наричам* как термин, относящийся и к надгробным плачам, причитаниям, и к благопожеланиям колядников.

**Парадигмы третьего типа**, по существу, представляют собой сложные, многоуровневые терминологические системы, обширные лексико-семантические поля, соотносимые с крупными фрагментами обрядности

или верований. Уже сама наполненность терминологической сетки, т. е. оснащенность терминами той или иной культурной сферы, плотность или разреженность, детализированность или обобщенность терминологии могут быть показательны, ср. отмечаемую исследователями терминологическую бедность погребального обряда, имеющую свое объяснение (табуированность обозначений мира смерти и «безличность, безымянность» загробного мира) [Седакова 1983, с. 14–15], и, наоборот, терминологическое богатство рождественского или свадебного обряда. Для целей семантической реконструкции наиболее продуктивно выделение главных, сквозных тематических линий (и соответствующих лексико-семантических рядов), обозначающих основные координаты искомого текста. Например, для «текста погребального обряда» такими семантическими координатами являются тема доли, воплощающаяся в семантическом спектре корней \**věkъ* (доля, век), \**ter-* / *tor-* / *tr-* (смерть, умирать, *Мара* и т. п.), \**bogъ* (богатство, доля, небожчик); тема пути, закрепленная в терминах типа болг. *пътник* ‘умерший’, производных от корня \**nav-* с исконным значением ‘корабль’ (*навий*, *навки* и т. д.), полес. *брод* ‘агония’, дуб, *колода* — ‘гроб’ и ‘лодка’ и т. п.; тема дома, жилища, отраженная в названиях гроба и могилы: *домовина*, *хоромина*, *кѣща* и т. д. [там же, с. 4–10].

Систематическое изучение терминологии отдельных обрядов (обрядовых комплексов) или верований в их соотношении с различными структурами и блоками экстралингвистической реальности позволяет исследователю традиционной культуры сопоставить терминологическую сетку с экстралингвистической (этнографической) сеткой релевантных единиц. Их несовпадение, неполное наложение совершенно естественно, и наиболее ценны для целей реконструкции именно зоны расхождения. Отсутствие этнографического коррелята некоторому термину (терминологическому различию) может быть сигналом утраченной реалии (различия), и, наоборот, отсутствие терминологического соответствия для релевантного противопоставления (различения) реалий может быть семантически значимым проявлением смыслового единства, изофункциональности реалий или же табу и других языковых ограничений.

Важнейшим источником реконструкции служит несовпадение терминологических систем разных ареальных областей. Сохранение термина в одной зоне при отсутствии его в другой или других может быть рефлексом прошлых состояний или инновацией, требующей объяснения и хронологического приурочения. Принадлежащие разным традициям терминологические парадигмы однотипных блоков культуры могут существенно различаться не только составом терминов, но и конфигурацией и структурой семантического поля. Один и тот же мотив может быть закреплен за терминами разного масштаба и функции, т. е. соотнесен с разными элементами системы реалий. Так, мотив плодovitости домашней птицы, за-

нимающий весьма значительное место в зимней (новогодней) обрядности, может быть в одном случае отражен в общем названии праздника, т. е. выделен как доминирующий, ср. серб. *Кокошињи Божић*, болг. *пилешки празник* ‘день св. Игната’, в другом — в эпитете главного обрядового персонажа, например, серб. *кокошињи полаженик*, в третьем — в периферийном термине *пиле* (‘цыпленок’), обозначающем кизилую веточку, с которой в день св. Игната входит в дом хозяин [СМР, с. 260; Седакова 1984, с. 60; Маринов 1, с. 719].

Мотивированность термина в одной системе, вхождение его в определенный мотивационный ряд может пролить свет на происхождение и эволюцию изолированного и немотивированного термина другой системы.

**Четвертый тип парадигмы** — система значений и денотативные ряды отдельных, наиболее семантически емких и символически нагруженных ключевых терминов, таких, как *Купала*, *Коляда*, *бадняк*, *полазник*, *сурва* и т. п. Благодаря своему ключевому характеру эти термины чаще всего выступают как общие названия обрядового комплекса, его заголовки, конденсируя и концентрируя в себе его глубинную семантику. Одновременно каждое из этих слов служит мотивационным (и терминологическим) ядром всего обрядового комплекса, являясь основой семантической или формальной деривации частных обрядовых терминов. Так, например, термин *коляда* может быть названием всего рождественского обрядового комплекса, хронимом (обозначающим рождественский сочельник, любой из трех рождественских канунов — Рождества, Нового года и Крещения; первый день Рождества, весь период святок и т. п.), названием ужина (обычно в рождественский сочельник), праздничного блюда (например, поросенка или рождественского каравая), даров, предназначенных обходникам, исполняемых ими песен, рождественской соломы, пучка колосьев, вносимых на Рождество в дом, названием праздничного огня, сжигаемого сакрального полена, именем мифологического персонажа (особенно в песнях, приговорах, заклинаниях, где это имя называет адресата обращения или некоего прибывающего и отбывающего персонажа). Его словообразовательные дериваты могут означать ритуал святочных обходов и исполнения благопожелательных песен (*колядовать*, *колядование*), персонажей (исполнителей) этих обходов (*колядник*, *коледар* и т. п.), различные виды обрядовых предметов (чаще всего хлебов).

Сходный семантический спектр имеют такие ключевые термины, как *купала*, *полазник* и др. Элементы такого рода терминологических рядов (гнезд) отличаются бедной, выхолощенной внутренней формой и характеризуются одним и тем же, достаточно абстрактным, мотивационным признаком: принадлежность к обрядовому комплексу, обозначенному соответствующим ключевым термином. Содержание же самого ключевого тер-

мина не вытекает из системы его обрядовых значений, а лежит вне их — в семантике самой обрядности и связанных с ней верований.

Иной характер и иную структуру имеют парадигмы межобрядовых и необрядовых ключевых терминов. Их семантический спектр более информативен. Так, например, культурная (в отличие от общезыковой) семантика термина *дед* объединяет широкий круг реально засвидетельствованных значений (референций): *деды* — ‘предки, покойники’, ‘поминальный обряд’, ‘поминальный ужин, угощение’, ‘поминальный день (или дни)’ (хроним); *дед* — ‘первый или последний сжатый сноп’, ‘пожинальная борода’, ‘обрядовое блюдо, лепешка’ и т. п., ‘кладка снопов’; ‘персонаж свадебного обряда’, ‘персонаж дружины ряженных’, ‘нищий, старец’, ‘знахарь’, ‘черт’, ‘домовой’, ‘злой дух’, ‘туча’; ‘пугало, чучело на поле, огороде’ и др. Формально-лингвистический анализ не в состоянии объяснить этот ряд как единую семантическую парадигму. Для того чтобы он мог быть прочитан как некоторый связный текст, должны быть привлечены многообразные культурные связи и контексты каждой из перечисленных реалий и соответствующий круг верований, ассоциаций, оценок и т. п. Этнолингвистический анализ позволяет выделить в качестве доминантного семантического признака, объединяющего все элементы данной парадигмы, признак принадлежности к потустороннему миру, миру мертвых, послуживший основой мотивации, и связанные с этим признаком мифологические коннотации. В свою очередь, прочтение такого рода семантического поля одного слова углубляет интерпретацию каждого отдельного термина, будь то хроним или название ритуального предмета.

**Пятая парадигма** объединяет ряды функционально разнородных терминов (значений), отличающихся, однако, общностью мотивировки, точнее, мотивирующей реалии или признака. Речь идет, например, о совокупности культурных терминов, словообразовательно или семантически производных от названий растений или животных, птиц, терминов родства, названий частей тела и т. п. Анализ всего круга однородных в этом отношении терминов, т. е., например, всего растительного, антропологического, орнитологического и т. д. кода культуры имеет значение для характеристики как производных, так и производящих лексем и их денотатов, равно как и для понимания механизмов их символического соотношения. Как правило, номинация культурных реалий и понятий носит регулярный, системный, а не случайный, индивидуальный характер, и определенные семантико-символические мотивационные модели охватывают целые классы терминов. Ср., например, «птичьую» символику восточнославянских ритуальных весенних хлебов (*жаворонки, кулики, сороки, тетерки, снегурки, бусневы лапы* [Страхов 1986, с. 16]) или «птичьих» символы и названия головных уборов, одежды, узоров тканья и вышивки (*сорока, кокошник, пава, пта-*

ха, курушки, петухи, цыпушки, орлики и т. п. [Маслова 1978, с. 67–70]) и др. Эти две сферы вторичного, символического функционирования орнитологической лексики независимы друг от друга и отражают разные стороны народных представлений о птицах. Нередко в таких вторичных употреблениях релевантные семантические признаки выступают даже более ярко, чем в непосредственных, первичных контекстах (в данном случае в поверьях о птицах), подобно тому как в производных словах может актуализироваться семантика, стертая в производящем, оттесненная на периферию или отражающая не значение, а коннотации производящего слова (ср. значение глагола *ишачить*, производного от *ишак*, и т. п. [Апресян 1974, с. 67]). Совокупный «текст» подобной мотивационной парадигмы пронизан различными мотивами и темами, разнообразно взаимодействующими и пересекающимися между собой (например, эротическая символика выявляется в орнитологической лексике одежды, с одной стороны, и в анатомических «птичьих» терминах, с другой). Каждая из этих тем так или иначе проецируется в семантическое пространство исходного (мотивирующего) «птичьего» текста и высвечивает его различные плоскости и грани. Точно так же из множества автономных, вторичных мотивационных рядов, тематически чрезвычайно многообразных, может быть восстановлен зооморфный, антропоморфный, цветовой и т. д. код.

Рассмотренные выше (по необходимости лишь в самом общем виде) терминологические парадигмы: лексический ряд названий одной культурной реалии, лексическая парадигма однородного ряда изофункциональных межобрядовых реалий, лексическое поле целого блока традиционной культуры (обряда, обрядового комплекса, круга верований), семантическое поле одного термина (лексемы), семантико-символическая парадигма одного мотивационного ряда — соответствуют отдельным аспектам изучения метаязыка народной культуры, гарантирующим в совокупности некоторую (конечно, относительную) полноту охвата лексического и этнографического материала, привлекаемого для целей внутренней реконструкции. Удобной формой систематизации этого материала является этнолингвистический словарь культурной терминологии. Такой тип словаря в настоящее время приобрел уже вполне определенные жанровые контуры, хотя конкретные имеющиеся опыты таких словарей, относящиеся к различным и по характеру, и по масштабу ареалам (традициям), не имеют стандартной унифицированной формы. Словари могут строиться как от термина к реалии, так и от реалии к термину, но в обоих случаях они дают соотносительные системы терминов с системой реалий и с системой значений данного круга верований или данного обряда [ср. Гура 1977; 1984; 1986; Санникова 1986; Седакова 1984; Терновская 1977; Толстая 2005]. Словари такого рода не ставят своей задачей реконструкцию древнейших форм традиционной

культуры, но они дают необходимый хорошо препарированный, стратифицированный и в структурном, и в географическом отношении и систематизированный материал для реконструкции — как формальной, так и семантической.

Заключая обсуждение некоторых насущных проблем изучения мета-языка народной культуры, необходимо сказать, что значение терминологии как источника реконструкции культурных древностей определяется как общеязыковыми (номинативная, символическая), так и специально-культурными функциями термина, такими как консервирующая (миф, поверье, обряд утрачены, а имя, термин остались), конденсирующая (термин — свернутый текст), архаизирующая (ритуальная неизменность термина) и сакрализирующая (ритуализация закреплённых термином реалий), интерпретирующая (термин мотивирует действие, его глубинный смысл), продуцирующая (термин, его культурная «этимологизация» порождают ритуал, поверье, запрет и т. д.) и др. Эти культурные функции терминологии требуют особого обстоятельного рассмотрения.

### Литература

- Апресян 1974 — *Апресян Ю. Д.* Лексическая семантика. Синонимические средства языка. М., 1974.
- Гончаренко 1987 — *Гончаренко М. М.* Терминология словацкой календарной обрядности. Курсовая работа. МГУ. М., 1987.
- Грбић 190 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909 (Српски етнографски зборник. Књ. 14).
- Гура 1977 — *Гура А. В.* Из севернорусской свадебной терминологии. Хлеб и пряники (словарь) // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 131–180.
- Гура 1981 — *Гура А. В.* Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 121–138.
- Гура 1984 — *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. (Словарь: Б–М) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 137–177.
- Гура 1986 — *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (Словарь: Н–Сващка) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 144–177.
- Маринов 1 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981. Т. 1. Народна вяра и религиозни народни обичаи.
- Маслова 1978 — *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки. М., 1978.
- Младенова 1994 — *Младенова Д.* Етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1994. С. 195–284.

- Павлова 1988 — *Павлова М. Р.* Полесская ткаческая терминология на общеславянском фоне. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1988.
- Раденкович 1989 — *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 122–148.
- Санникова 1986 — *Санникова О. В.* Польская мифологическая лексика в этимологическом и этнолингвистическом освещении. Дипломная работа. МГУ. М., 1986.
- Седакова 1983 — *Седакова О. А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста (Погребальный обряд восточных и южных славян). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1983.
- Седакова 1984 — *Седакова И. А.* Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1984.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Страхов 1986 — *Страхов А. Б.* Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печеня. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1986.
- Терновская 1977 — *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (Материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 77–131.
- Терновская 1995 — *Терновская О. А.* Божья коровка // Славянские древности. 1995. Т. 1. С. 221–222.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1976 — *Толстой Н. И.* Из географии славянских слов: 8. 'радуга' // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974. М., 1976. С. 22–76 (то же в кн.: *Толстой Н. И.* Избранные труды. М., 1997. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. С. 168–216).
- Топоров 1980 — *Топоров В. Н.* Божья коровка // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 181–182.
- Утешены 1977 — *Утешены С.* Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1975. М., 1977. С. 16–33.
- Шаталова 1968 — *Шаталова Л. Ф.* Назва божай кароўкі (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках // З жыцця роднага слова. Мінск, 1968. С. 166–177.

## Народная этимология и этимологическая магия

Народная этимология обычно изучается как чисто языковое явление, состоящее в том, что этимологически изолированные, непрозрачные (лишенные внутренней формы) слова, чаще всего иноязычные, получают семантическую мотивировку (приобретают внутреннюю форму) на основе их сближения с созвучными им другими словами, что внешне выражается в их звуковой и/или семантической модификации (ср. рус. *пиджак* / *спина* → *спинжак*; польск., укр., белор. *мазера*, *мазена* ‘неряха’ ← собств. имя *Мазена* / *мазать*)<sup>1</sup>. Между тем лежащий в основе народной этимологии принцип семантического притяжения (аттракции) созвучных слов (независимо от их этимологического родства) имеет более общий характер и составляет одну из важнейших особенностей ряда архаических фольклорных и ритуально-магических текстов, которую можно назвать этимологической магией, смыкающейся с другими, неязыковыми (ритуальными, мифологическими) видами магии. На эту экстралингвистическую, мифопоэтическую функцию народной этимологии, на ее значение для анализа структуры и семантики архаических культурных текстов, равно как и лежащей в их основе народной психологии и картины мира, уже обращалось внимание. Около ста лет тому назад замечательный болгарский ученый И. Д. Шишманов в монографии «Принос към българската народна етимология» привел большой фольклорный, этнографический и лексический материал болгарской и других славянских культурных традиций и предложил его первоначальную систематизацию по тематическому и жанровому принципу: народный календарь, демонология, народная медицина, ономастические легенды и т. п. [Шишманов 1893]. К сожалению, исследования в этом направлении не были продолжены ни на болгарском, ни на ином славянском материале, а ценные наблюдения И. Д. Шишманова и собранная им коллекция фактов не получили дальнейшего осмысления ни со стороны чисто лингвистической, ни со стороны фольклорно-этнографической. В наше время интерес к такой тематике заметно возрос в связи с развитием этнолингвистического направления в изучении древней славянской духовной культуры, прежде всего ее наиболее архаических мифопоэтических и языковых форм [Толстой 1983; 1982], а также в связи с работой над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» [СД].

Обилие материала по народной этимологии и этимологической магии, содержащегося в фольклорных источниках (особенно в текстах так называемых малых жанров) и этнографических описаниях (записи обрядов, верований, мифологии), ставит перед исследователем задачу выработки опре-

---

<sup>1</sup> Механизм народной этимологии на материале польского языка тщательно исследован и теоретически осмыслен в кн. [Cienkowski 1972].

деленных принципов его систематизации и интерпретации. Приемы, применяемые в собственно лингвистических работах по народной этимологии, оказываются здесь явно недостаточными ввиду большей сложности самого объекта: в качестве единицы описания в данном случае выступает не лексическая пара семантически сближенных созвучных слов, а, как правило, целый, нередко достаточно пространный текст, в пределах которого только и может быть выявлена мотивировка самого сближения. Это не значит, что лингвистический, собственно этимологический аспект для фольклорно-этнографического материала не представляет интереса, — напротив, этот материал способен значительно расширить рамки народной этимологии как в количественном (большее число слов), так и в структурном (большее число типов) смысле и пролить новый свет на механизм самого явления народной этимологии и природу «этимологического сознания» носителей языка. Поэтому накопление, систематизация и собственно лингвистический (формальный и семантический) анализ фольклорно-этнографических фактов народной этимологии остаются насущной задачей науки о языке<sup>2</sup>. Однако это являлось бы лишь первым, в значительной степени внешним подступом к проблеме, способным отразить поверхностный, формально-языковой уровень народноэтимологических текстов.

Второй, более глубокий уровень рассмотрения интересующего нас явления связан с анализом народной этимологии и этимологической магии как мифопоэтического приема, включающегося в сложную семантическую и поэтическую организацию целого текста, т. е. связан с изучением функции народной этимологии в структуре текста.

И, наконец, третий уровень (или аспект) рассмотрения предполагает выход за пределы вербальных текстов и обращение к ритуально-магическим формам поведения, к обрядовым «текстам», мифологии и верованиям, необязательно имеющим языковое выражение или устойчивую

---

<sup>2</sup> Судя по всему, имеющийся материал по народной этимологии славянских языков (литературных, просторечных, диалектных, фольклорных и других текстов) вполне допускает лексикографическую обработку и представление в виде особого рода словаря (народноэтимологического, ложноэтимологического, мифопоэтического или тому подобных, ср. словари омонимов, синонимов, паронимов, рифм и т. д.). В статье такого словаря раскрывалась бы исходная семантика и «научная» этимология заглавного слова, ставшего объектом народной этимологии (по терминологии В. Ченковского, *слабого*), и его новая внутренняя форма (новая этимология), приводилось бы слово или слова, на основе которых произведена этимологизация (по терминологии В. Ченковского, *сильные*), с их значением, и минимальные контексты, подтверждающие новое осмысление заглавного слова. При этом заглавное слово может иметь несколько «этимологических» версий. Подобный словарь может быть составлен как для отдельных типов текстов, так и для отдельных языков или культурных традиций, или даже, когда речь идет об архаическом круге текстов, — для славянской традиции (славянских языков) в целом.

текстовую форму. Роль народной этимологии (этимологической магии) в текстах этого типа может быть определена как *мотивирующая и генерирующая*, т. е. порождающая обрядовые действия. Примером ритуальных действий, мотивированных и порожденных народной этимологией, могут служить следующие свидетельства: болг. среднегорск. «При первом кормлении ребенка грудью повитуха держит над матерью *сито* с кусочком хлеба, чтобы ребенок был всегда сыт (*да е сито детето*)» [Вакарелски 1961, с. 57]; юж.-серб. сретечскожупск. «Первый хлеб кладут в *сито*, чтобы был сытый год (*сита година*)» [Николић 1961, с. 126]; зап.-полес. волынск. «Чтобы жито хорошо *трубило* <шло в трубку>, во время сева *трубят* в *трубы*». Народная этимология может мотивировать также представления: центр.-полес. «На Ивана *Купала* солнце *купається*»; приметы: центр.-макед. «Если ребенок родится *на заходе* солнца (*заод* солнце), он будет *заходиться* (*ке заоди*) плачем» [Ковачев 1914, с. 48]; запреты: полес. «На *Паликору* <св. Пантелеймона, 27.VII ст. ст.> нельзя в поле работать: *будэ палити копы*» и т. п.

Можно говорить, таким образом, о языковой, мифопоэтической и ритуально-магической функции народной этимологии и соответственно — о трех аспектах ее изучения: в рамках лингвистики (лексикологии и этимологии), в рамках поэтики (структуры текста) и в рамках духовной культуры (обрядность, верования, мифология).

К текстам, изобилующим примерами этимологической магии и народной этимологии или даже в значительной степени построенным на их основе, относятся такие малые фольклорные формы, как разного рода приметы, толкования сновидений, запреты и предписания (точнее, их мотивировки), заговоры, загадки и т. п., т. е. тексты не повествовательного, а ритуально-магического характера. Из повествовательных жанров могут быть названы в этой связи ономастические (топонимические и антропонимические) и этиологические легенды. Каждый тип текста, имеющий свою особую поэтику и функцию, накладывает свой отпечаток на содержащиеся в нем этимологические фигуры и формулы. В каждом типе текстов народноэтимологические сближения занимают разное место и по-разному соотносятся с другими поэтическими приемами.

Наиболее естественную и внутренне обусловленную позицию занимает народная этимология в приметах, построенных по схеме «Если *x*, то *y*», предполагающей причинную связь между *x* и *y* ( $x \rightarrow y$ ), например: вост.-полес. черниг. «Если кто-либо до Благовещения *повісіть* на дворе белье, то в селе *вішалніки* будут»; рус. «Кто на *Палея* <св. Пантелеймона, 27.VII ст. ст.> работает, у того гроза хлеб *спалит*» [Даль 1957, с. 890]; полес. брест. «Як прошла *Прэчыста* <15.VIII/8.IX ст. ст.>, то стала ў рэцэ вода *чыста*». Созвучные компоненты обеих частей такого текста принимают на себя семантическую и символическую интерпретацию этой связи, ее мотивировку.

Разумеется, символическая связь между частями такого текста может не иметь поддержки в языковом тождестве или сходстве (ср. русскую примету: Если на Рождество небо звездное, будет урожай грибов), в таком случае мотивировка остается за пределами текста. Формула «Если  $x$ , то  $y$ » далеко не всегда воплощается в тексте приметы в своем полном, развернутом виде, но ее логический смысл сохраняется и в свернутой конструкции типа русских календарных примет: «Феодор *Студит* землю *студит*»; «На *Студита стужа*»; «*Сечень* <февраль> *сечет* зиму пополам»; «В *апреле земля преет*»; «Со дня *Руфа* земля *рухнет* <оттаивает>»; «*Василий Парийский* землю *парит*»; «На *Карна карны* ловятся»; «На *Тихона* солнце идет *тише* и птицы *стихают*»; «*Макрида мокра* — и осень *мокра*»; «*Борис и Глеб* — поспел *хлеб*»; «*Св. Сила* прибавит мужику *силу*»; «Со *Спаса Преображения* погода *преображается*»; «На *Луна* льны *лунятся*»; «*Покрова* — или листом, или снегом *покроет*» и т. д.

К формуле «Если  $x$ , то  $y$ » ( $x \rightarrow y$ ) в сущности могут быть сведены и тексты, называемые запретами (схема: «Нельзя делать  $x$ , а то будет  $y$ », или: «Не делай  $x$ , чтобы не было  $y$ ») и предписаниями (схема: «Следует делать  $x$ , чтобы был  $y$ », или: «Делай  $x$ , чтобы был  $y$ »), а в конечном счете и тексты, формулирующие некий обычай, правило поведения, особенно если они снабжены мотивировкой целевого или причинного характера (схема: «Принято делать  $x$ , чтобы  $y$ », или: «Принято делать  $x$ , так как  $y$ »). Те же по содержанию календарные и другие приметы нередко имеют вид запрета, предписания или «обычая», ср. примеры, собранные в Полесье: «На *Благовищенне* и на *Антония* хлеб не *печуть* <пекут>, щоб росы не *запекать*»; по той же причине не ставят *изгородей* — «щоб не *загородить* дощь»; «На *Кривую* среду <в среду перед Троицей> не мона <нельзя> полоць, бо *покривее* <покривится> стебло у жыти»; «У *падь* <фаза луны> не зачинають робить, як бы *падае* ўсё, шо будеш робить». На том же основании снова старались «под *повну* <фаза луны>, щоб было в утку *повно*»; «На *молодику* у нас не снують, кажуть, оснуй на *молодику*, дак буде *молодое* <т. е. редкое> полотно»; «*Палькопа* у жныва, нычо нэ мона робить, бо будэ *пальть копы*»; «Празник *Сёмен* у яки день недели попаде, нельзя весной *сеять*».

Если формулы запрета, предписания или обычая не содержат синтаксически оформленной мотивировки, то эта мотивировка заключается в самом звуковом повторе, ср. полес. «На *Купайлу* *купаюца*, кажуть, русалки»; «Сонцэ *купаеца* на *Купального* Ивана»; «На *Маковея* *мак* светят»; «На *Покрову* *прикриваюца* ўси гадости — ужы и ўси. Земля ўсё *прикривае* на *Покрова*»; «До *Ушэстыя* (Вознесения) *шэсть* недель не сновалы»; «На *Здвижэнне* (Воздвижение) сонцэ *здвигаецца*»; кашуб. «Na *Strěmannŏ* *řeřiš* *strětin* *jize* *pod* *loda*» (На Благовещенье первый ручей бежит подо льдом) [Sychta 3, с. 59]. Отношение мотивирующего и мотивируемого в формулах

такого типа неочевидно: светят ли мак, потому что праздник Маковой, или, наоборот, праздник этимологизируется как Маковой, так как светят мак? Это можно обозначить как  $x \leftrightarrow y$ .

Разновидностью примет можно считать и толкования снов, построенные по стереотипной схеме: «Видеть во сне  $x$  означает  $y$ », очевидно сводимой к  $x \rightarrow y$ . Значительная часть снотолкований построена на звуковой близости  $x$  и  $y$ : рус. *гора* (подниматься в *гору*) → *горе*; серб. *сир* ‘сыр, брынза’ → *осиротеть, сирота*; рус. *печь* → *печаль, хлопцец* → *хлопоты, девка* → *диво, снег* → *смех, жито* → *житье, волы* → *воля, грибы* → *нужда (пригребется), корова* → *корогви* ‘хоругви’ (т. е. к покойнику), укр. *бульба* → *бульботити* ‘болтать, сплетничать’ и т. д.

Число примеров можно многократно увеличить. Семантические сближения этого типа в большей степени, чем приведенные выше календарные приметы, запреты, предписания и обычаи, основаны не на собственно языковом толковании слова (его внутренней формы), а на символическом толковании слова, которое не заменяет общезыковое, а надстраивается над ним. Вместе с тем, эти символические объяснения не являются индивидуальными, они достаточно устойчивы.

По степени формальной близости семантически притягиваемых слов материал фольклорных и ритуально-магических текстов не отличается от собственно лингвистического. Здесь наблюдаются как случаи полного тождества не только корневым морфем, но и словоформ (*Студит* — *студит*), и случаи чистой омонимии (*Карп* и *карп*, *Сила* и *сила* и т. п.), так и примеры паронимии, т. е. частичного звукового совпадения, коих большинство. Частным случаем паронимии можно считать созвучие по типу рифмы, которое характерно и для языковой, и для мифологической народной этимологии. Ср. рус. «*Федосеевы морозы — худосеи*»; «Не всяк *Панкрат* хлебом *богат*»; «На *Евтихия* день *тихий*»; «*Федот* тепло *дает*»; «*Стратилат* грозами *богат*»; «На *Феклу* копай *свеклу*»; «С *Ерастом* жди *ледяного наста*»; «*Введение* разбивает *ледение*»; «На св. *Прокла* поле от росы *промокло*»; «*Илья* наробит *гнилья*»; серб. «*Благовести* — *враговести*» и т. д.

Крайним случаем паронимии является нулевое, или скрытое созвучие, когда второй член этимологической фигуры представлен в тексте своим синонимом. Например, рус., вост.-слав. «Если во сне выпал зуб и показала *кровь*, то умрет кто-нибудь из близких родственников» (*кровь* — *кровный, кровны* ‘родственник’; *кровное родство*); полес. «На *Зилота* собирай траву» (*зелье*); «До *Пэрэплавной* сэрэды (среды на 4-й неделе после Пасхи) нэльзя купаться» (*плавать*); «На *Благовищенне* не *печуть* хліб, бо говорить, що буде засуха» (*спека* ‘засуха’); серб. «Во сне яйца (*јаја*), яблоки (*јабукe*) или земляника, клубника (*јагоде*) предвещают горе» (*јаук* ‘стенание, стон’, *јао!* ‘ой!’).

Семантическая аттракция может еще дальше отойти от формального (звукового) подобия, когда магическая связь устанавливается между словами, лишенными формального сходства, но обладающими определенным семантическим сходством, т. е. имеющими пересекающиеся значения (общие семантические элементы). Ср. черногорское поверье: «Не ваља се Бијеле неђеље бријати ни косу резати, јер би онај коме се то ради врло рано морао *posijeditи*» (Нельзя на Масленицу бриться и стричься, так как тот, кого будут стричь и брить, очень рано поседеет) [Дучић 1931, с. 326], где связь между значением ‘белый’ и ‘седой, поседеть’ опосредована семой ‘белый’, входящей в значение ‘седой’. То же в польском мазовецком обычае: «*Jak się ciasto piecze, osoba, która go w piec kładzie, nie powinna siadać, róki się nie upieczce, bo opadnie*» (Когда пекут тесто, особа, которая кладет тесто в печь, не должна садиться, пока тесто не испечется, а то оно осядет) [Kolberg 42, s. 399], где глаголы *siadać* и *opadać* (*opadnąć*) связаны общим значением ‘опускаться’. Вместе с тем сближения такого типа опираются в определенной степени и на формальную связь, хотя она здесь явно ослаблена и опосредована: седые волосы могут быть названы *белыми*, а о тесте или хлебе можно сказать, что они *осели*. Еще труднее восстанавливается формальная связь в болгарском примере: «На заход-слънце пък не бива да се дава оцет, защото ще се развали, и так също жерава и квас» (На заходе солнца нельзя давать из дому уксус, а то испортится погода (пойдут дожди), также нельзя давать горящие угли и закваску) [Жовачев 1914, с. 48], однако она существует. Уксус и *квас* ‘дрожжи, закваска’ семантически соотносятся с понятием ‘ненастье’ (ще се развали), хотя и по-разному: *квас* — через значение ‘мокнуть’, которое может трактоваться и как омонимическое, и через сему ‘кислый, киснуть, скисать’, которая присутствует в понятии ‘дождь’ (ср. рус. *кислая погода*, серб.-хорв. *киша* ‘дождь’ и др.); уксус же связывается с понятием ненастья лишь через сему ‘кислый’. Только эти связи, хотя и не очевидные, позволяют объяснить мотивировку процитированного выше болгарского запрета давать из дома взаимны после захода солнца уксус и закваску (дрожжи). Что же касается упомянутых в том же тексте углей, то этот запрет по всей вероятности мотивирован, наоборот, опасностью засухи (в соответствии с обычной символикой горячих углей).

В последних примерах мы встречаемся, таким образом, с нарушением основного условия народной этимологии — наличия звукового (формального) подобия взаимодействующих слов при отсутствии их смыслового сходства. Здесь мы имеем, наоборот, более или менее явную семантическую близость при неявной, опосредованной и слабо выраженной формальной близости.

С другой стороны, в фольклорно-этнографических текстах широко представлено явление магического взаимодействия таких элементов языка, ко-

торые обладают и формальной, и смысловой близостью, т. е., как правило, являются этимологически родственными, и, следовательно, не рассматриваются обычно как объекты народной этимологии<sup>3</sup>.

Для того чтобы этимологически родственные слова (морфемы) могли стать объектом семантического притяжения и этимологической магии, необходимо, чтобы они достаточно далеко разошлись в своих значениях, чтобы их родство перестало ощущаться и они, таким образом, в языковом сознании уподобились этимологически неродственным созвучным словам. Так, например, можно предположить, что корень *втор-* в названии дня недели *вторник*, имевший первоначально значение порядкового числительного, но впоследствии фактически утративший его (в частности, и потому, что в ряду названий дней недели эта семантическая модель не абсолютна), оказался семантически оторванным от того же корня в глаголе *повторить*, где он к тому же означает не 'второй по счету', а 'еще один (раз)' (ср. возможность повторить три, пять, десять и т. д. раз). Нарушение семантической связи привело к тому, что слова *вторник* и *повторить* стали восприниматься как этимологически не связанные и оказались подверженными семантической аттракции наравне с другими, этимологически неродственными словами. Ср. болг. «В вторник и в петък се не годъват. — В вторник за да не повтори, а в петък за да му не е зането» (Во вторник и пятницу нельзя обручаться. — Во вторник, чтобы это не повторилось, а в пятницу (*петък*), чтобы это не было в тягость, насильно) [Чолаков 1872, с. 41]. То же явление можно наблюдать и в украинском приговоре, относящемся к журавлю: «Не зви ми<sup>е</sup>не жура́уликом, бо буде<sup>ш</sup> журі́ц'я́, а зви ми<sup>е</sup>не ви<sup>е</sup>се́ликом, шчоби ве<sup>с</sup>се<sup>л</sup>і́ц'я́» [Кабайда 1966, с. 88], где в первом случае представлена собственно народная этимология (т. е. ложная), а во втором — сближение двух этимологически родственных слов с далеко отстоящими значениями: 'журавль' (*веселик*) и 'веселиться'.

Стертость внутренней формы болг. *празник* обуславливает его новое притягивание к родственному прилагательному *празен* 'пустой': зап.-болг. видин. «Кога пръв път роди дърво, трябва да се обира делничен ден, а не в *празник*, за да не е *празно* от плод и занаяпред» (Когда в первый раз пло-

<sup>3</sup> Исследователями народной этимологии не раз обращалось внимание на относительность противопоставления народной этимологии и научной как ложной и истинной. Различие между ними заключается не в том, насколько они соответствуют действительной истории и этимологии слов (многие слова в этимологическом словаре любого языка могут иметь, как известно, несколько этимологических версий, доказательность которых изменяется со временем), а в том, что научная этимология ищет этимологической интерпретации лексики того или иного языка из чистого интереса к языковой истории и теории и стремится к максимальной исторической (хронологической) глубине, тогда как народная этимология ограничивается прояснением внутренней формы «темных» слов и удовлетворяется ближайшими семантическими сопоставлениями, а этимологическая магия подчиняет этот механизм целям мифопоэтического творчества.

довое дерево даст плоды, нужно их собирать в будний день, а не в праздник, чтобы дерево потом не было бесплодно <празно от плод>) [Гъбюв 1926, с. 155]. Надо полагать, что точно так же внутренняя форма слова *перун* и глагола *прать* ‘бить, колотить, стирать’, благодаря их сопоставлению, взаимно восстанавливается: ср. полес. «На Благовисны тыждень нельзя *праты* — *перуны* <громы, удары грома> будут бить; нельзя *сноваты* — хма-ры <тучи> *сноватыся* будут».

Семантическая разветвленность корня *благ-* (ср. болг., макед. *благ* ‘сладкий’, ‘кроткий, мягкий’, ‘скромный’, а также серб. *благо* ‘деньги, имущество’, ‘скот’ и др.) приводит к разнообразным народнопоэтическим истолкованиям названия праздника *Благовец*, *Благовещение*, *Благовести*. В Кюстендилско (зап. Болгария) «в деня на Благовещение или *Благовец* <25.III ст. ст. > засяват леща и тикви, за да са *благ*и» (На Благовещение засевают чечевицу и тыкву, чтобы они были сладкими) [Любенов 1887, с. 14], а в Велесе (Македония) полагают, что на Благовещение змеи выползают из земли и поэтому, «за да бидат *благ*и и да не апат, у секоя кука им прават *благо* и ядат» (чтобы они были кроткими и не кусались, в каждом доме им готовят что-то сладкое и едят его) [Шишманов 1893, с. 555], в то время как в зоне Битоля (Македония) в тот же день (25.III) девочки старше десяти лет начинают месить хлеб. Это происходит на *Благовец* для того, чтобы у них всегда был «*благ* лебот» (сладок хлеб) [Георгиева 1931, с. 78]. В Боснии и других сербских этнографических зонах широко распространено поверье, что в канун Благовещения (*Благовести*) горят скрытые клады (*блага*) и тогда можно увидеть, где они зарыты в земле [Филиповић 1949, с. 131].

К этому же типу аттракции относится магическое сопряжение разных значений глагольного корня *граб-/греб-* ‘грести’ и ‘захватывать’: серб. «Кад чобани увече (уочи Ђурђев дана) дотерају стоку у тор, онда планинка узме *грабуље* и стане *грабити* око њих уз ове речи: „Ја не *грабим* ничије, него своје!“. Затем свуда око тора поспе пепео, да одбије набачене чини на стоку» (Когда пастухи вечером (в канун Юрьева дня) пригонят скот в загон, тогда хозяйка, ведающая молочными продуктами, берет грабли и начинает грести граблями вокруг пастухов, говоря: «Я не захватываю (граблю) ничего чужого, а только свое!») Затем она посыпает пеплом вокруг загона, чтобы отвести от скота насланную на него порчу) [Петровић 1948, с. 242]; то же можно сказать о значениях корня *вис-/веш-* ‘висеть’ и ‘вешать’: польск. «Jeżeli w wilije Bożego Narodzenia po zachodzie słońca *wieszą* suszące się chusty (bielizna), będą się ludzie *wieszać* w tym roku» (Если в Рождественский сочельник на закате солнца будет висеть белье для сушки, в наступающем году будут вешаться люди) [Fischer 1921, s. 59]; значениях глагола *обилазити* ‘пробовать (пищу)’ и ‘обходить’: вост.-серб. «Не ваља мушко да *обилази* (проба, куша) јело, јер ће га *обилазити* срећа» (Нельзя мужчине пробовать еду, потому что его будет обходить счастье) [Грбић

1925, с. 186]; двух значениях глагола *париться*: рус. «В продолжение всего сева пахарю нельзя будет *париться*», так как парятся на подстилке из соломы, а, по принципу подражательной магии, так же может «запариться и хлеб, который будет посеян» [Зернова 1932, с. 24], и т. д.

В ряде случаев этимологическая магия снимает различия между частным, узким, специальным значением слова и его общим, широким значением. Так, эпитетом *чистый* в календарных названиях (например, *Чистый понедельник*, *Чистый четверг*), означающим ‘постный’, нередко мотивируются действия по наведению чистоты в доме, или обеспечению чистоты посевов; технический термин ткачества *сновать* может магически взаимодействовать с глаголом *сновать* в более общем значении разнонаправленного движения (ср. полесские запреты на снование в определенные дни года, мотивируемые тем, что «волки будут *сновать* у села» или «хмары *сноваться* будут»); *полный* в отношении к луне (*полнолуние*) взаимодействует с *полный* в общем значении, ср. белор. витеб. «Рыболовные снаряды нужно всегда делать во время *полнолуния*, будет всегда *полная* сеть рыбы» [Иванов 1910, с. 208].

Закрепление некоторого слова в терминологическом употреблении ослабляет его связь с родственными словами и, следовательно, создает условия для их вторичного, народноэтимологического сближения. Это явление можно наблюдать, например, на народных названиях праздников, которые подвергаются магическому истолкованию на базе тех корней и слов, которыми они исторически мотивированы: *Сретенье* ↔ *встреча* (в восточной Сербии, в Тимоке и Болевце, существует поверье, что девушка выйдет замуж за того парня, «когда *сретне* на *Сретенье*», т. е. которого встретит на Сретенье [Костић 1968/1969, с. 378]), *Введење* ↔ *водить(ся)* (в Полесье, на Черниговщине «на первой неделе Пилипаўки *Ваденё*: тагды ужэ гаворать — ну пашли валки *вадица* течками»); *Воздвиженье* ↔ *двигать* (в Полесье на западной Пинщине говорят: «После *Звиженья* добре рукою *дзьвигай*, гушчэй сеяць»). Терминологизация полесского слова *забуток* ‘хлеб, который забыли вынуть из печи вместе с другими хлебами’ вызывает его вторичную связь с глаголом *забыть*: на Черниговщине «кажуть, не їж *забутка*, а то *забудуть тебе* люди, що ти е дівка, не будуть сватать; нехай той *забуток* для воробеїв, щоб вони *забули* проса и не їли» [Заглада 1931, с. 142].

Особенно сильно обособляются и отрываются от родственных слов, превращаясь по существу в их омонимы, названия растений и болезней. И именно они чаще всего подвергаются магическому истолкованию в народных верованиях. Ср. сев.-макед. скопск. *дебелика* (растение) ↔ *дебел* ‘полный, толстый, тучный’: «Чтобы быть полными (*дебели*), опоясываются травой *дебеликой*, а чтобы скот тучнел, *дебеликой* обвязывают и маслобойку» [Филиповић 1939, с. 398]; *лепавец* (травя) ↔ *лепи се* ‘липнуть, прили-

пать': «Девушки, чтобы к ним липли (*да се лепат*) парни, опоясываются травой *лепавец*» [там же]; серб. крушевацк. *наврат, навала* (растения) ↔ *навраћати се* 'заходить, заворачивать', *навалити* 'валить валом': «Многи мајстори држе у дућану или носе око себе ушивено у каници *наврат* и *навалу*, те би се муштерије *навраћале* и с послом *навалиле*» (Многие ремесленники держат в лавке или носят зашитой в своем поясе траву *наврат* и *навалу*, чтобы клиенты к ним заворачивали и с заказами валом валили) [Мијатовић 1928, с. 145]; боснийск. «На Божић омрсе се маслом и медом и рекну: „Пијем масло с *огња*, да не лежим од *огња*”» (На Рождество отведают масла и меда и скажут: «Пью масло с огня, чтобы не лежать с огненной лихорадкой») [Пећо 1925, с. 371]; зап.-полес. дрогичин. «Як подпалываеш *корыною*, будэ у дитя *корына* <корка, лихорадка> на язычку». Вообще этимологическая магия, основанная на омонимах (независимо от их происхождения), относится к наиболее распространенной. Ср. белор. витеб. «Чтобы посеянная пшеница не выросла с *головней*, нужно сеять ее, когда еще в деревне никто не затопил печки. Отправляясь сеять, нужно положить в сеялку *головню* <обгоревший кусок дерева>» [Иванов 1910, с. 210]; хорв. чакавск. «*Otroku, ki ni grešan, daju pojist tri grašice... da bi razagnali grašicu*» (Непорочному мальчику дают проглотить три горошины..., чтобы разогнать град) [Jadras 1957, s. 316], где *grašica* 1. 'горошина', 2. 'град'. Сербские заклинательные тексты из Драгачева, сопровождаемые маханием каким-либо сакральным предметом (свадебным венцом, бёрдом, серпом, ситом и т. п.) и применяемые для отгона градовой тучи, насыщены омонимичными фигурами типа: «Машем ти *вијенцем* — иди *вијенцем*», «*Брдом* те бијем — *брдом* иди! *Брдом* ти машем — *брдом* иди!», см.: [Толстые 1981а, с. 72], где *вијенац* 1. 'свадебный венец', 2. 'горная цепь'; *брдо* 1. 'бёрдо' (деталь ткацкого станка), 2. 'гора'.

Кроме терминологизации, этимологическому притяжению исконно родственных слов способствует их фразеологизация (характерная и для терминов) и метафорическое употребление. Ср. юж.-полес. ровен. «В четверг перед свадьбой у жениха и невесты пекутся небольшие ржаные пирожки, которыми взаимно обмениваются дома жених и невеста. В середине пирожков накладывается *нетолченый мак*. Толочь для этой цели мак считается предосудительным: иначе новобрачные будут “*товктысь* цильый свій вік”» [Степанец 1910, с. 165]; вост.-серб. буджакск. «*Велики магарећи кашаљ лече млеко од магарице*» (Коклюш — *магарећи кашаљ* — лечат молоком от ослицы) [Пантелић 1974, с. 222].

Таким образом, как показывают приведенные выше примеры, в фольклорно-мифологических текстах (в отличие от языка вообще) невозможно разграничить случаи собственно народной (или ложной) этимологии и этимологии «истинной», т. е. семантического притяжения родственных слов, ибо их функции в текстах такого рода совершенно одинаковы и опре-

деляются механизмом вербальной магии (любое осознаваемое сходство на уровне формального языкового выражения становится знаком внутренней связи денотатов). Такое неразличение внешнего, случайного звукового совпадения или подобия и внутреннего этимологического родства было бы неверно объяснять «ненаучностью» носителей языка. Оно обусловлено особенностью народного языкового и мифологического сознания, в котором всякое внешнее сходство предполагает, подразумевает, сигнализирует внутреннюю связь и символическое тождество. В данном случае сходство звучания свидетельствует об определенном тождестве смысла, а само соположение сходно звучащих слов в тексте актуализирует их символическую связь и возможность магического взаимодействия.

В то время как обычное языковое сознание как бы игнорирует звуковое тождество омонимов, близость паронимов, не замечает внутренней связи далеко разошедшихся значений одного слова (или корня), значений, связанных отношением метафоры или закрепленных за разными фразеологическими контекстами, древнее мифопоэтическое сознание не только не упускает из виду этих затемненных или стертых в языке связей, но и актуализирует, напрягает или даже воскрешает их, нагружая их дополнительной символической или магической функцией. То же в сущности происходит в поэтическом сознании и в поэтическом языке (языке поэзии), где из соположения сходных звуковых форм рождается поэтический образ. Различие состоит в том, что сближение в поэтическом тексте имеет эстетическую, а не магическую функцию и является актом индивидуального творчества; оно однократно, ограничено рамками одного текста и в принципе невоспроизводимо (ср. народную этимологию Велимира Хлебникова), тогда как в фольклорно-мифологическом тексте оно более устойчиво, повторяется не только в разных текстах и жанрах, но нередко и в разных традициях.

Но в отличие от собственно языковой народной этимологии, этимологическая магия затрагивает не только «темные» слова, лишенные внутренней формы. Магической аттракции могут быть подвержены и слова с отчетливой словообразовательные и семантические внутренней формой, этимологически прозрачные и имеющие очевидные связи. В то время как народная этимология исходит из единственности внутренней формы и однозначности этимологии, этимологическая магия принципиально допускает множественность этимологических толкований и семантических притяжений слова не только в разных языковых системах (диалектах), но и в пределах одной системы (культурного диалекта) в разных этнолингвистических контекстах<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> В этом отношении этимологическая магия также оказывается ближе к поэтическим приемам художественного творчества, чем к языковым явлениям народной этимологии. Ср. об аналогичном соотношении внутренней формы слова в прагматическом и поэтическом языке: [Шпет 1927, с. 141–146].

Народная этимология может порождать как чисто вербальные тексты (ср. выше приметы, приговоры), так и тексты чисто акциональные (т. е. ритуальные действия и целые обряды) или смешанные (вербально-акциональные). Внеязыковая и внетекстовая функция народной этимологии отчетливо проступает уже во многих примерах, рассмотренных выше, и особенно — в текстах запретов и обычаев, за которыми стоят определенные поверья или мотивированные этимологической магией действия. Наличие самого текста как жанрово определенной устойчивой структуры не является обязательным, и во многих случаях народная этимология порождает непосредственно поверье или ритуал. Например, у хорватов и сербов народноэтимологическая трансформация имени *Bartolomaeus* (*Варфоломей*) в *Vratolomije* (собственно языковой уровень) порождает поверье, что в день этого святого (у православных 11.VI ст. ст., у католиков 24. VIII нов. ст.) никто не смеет лезть на дерево, потому что сломает себе шею (*врат* 'шея')<sup>5</sup>. И если в Сербии в Груже на *Вратолomu* именно так и поступают — не лезут на дерево и не взбираются на кручи [Петровић 1948, с. 247], то в северной Македонии, в Скопской Черной горе, в селе Раштак на *Вртолома* вертятся вокруг священного дуба, называемого также *Вртолом*, обходят его с зажженными свечами в руках, со священником и с молитвою [Филиповић 1939, с. 503, 504]. В последнем случае название праздника этимологизируется через глагол *врти се* 'вертеться', *врти* 'вертеть'. Этот пример демонстрирует возможность порождения ритуального действия непосредственно (без участия текста) из этимологического осмысления слова. Того же характера уже упоминавшийся болгарский и сербский обычай класть хлеб в *сито* при первом кормлении или при первом новом хлебе, чтобы были *сито детето* (сыт ребенок) и *сита година* (сытый год), или полеский вольнский обычай *трубить* в *трубы*, чтобы жито *трубило* (шло в трубку).

Если же народная этимология (Э) оказывается источником и текста (Т), и ритуала (Р), то соотношение всех трех элементов может быть различным: этимология может порождать текст, а текст в свою очередь порождать ритуал (Э → Т → Р); этимология может порождать ритуал, а ритуал — текст (Э → Р → Т), этимология может порождать текст и ритуал одновременно, причем текст и ритуал эквивалентны, т. е. являются взаимным переводом, либо само произнесение текста и есть обряд (Э → Т = Р), этимология может, наконец, породить независимо текст и ритуал (Т ← Э → Р). Примером первого типа (Э → Т → Р) может служить приведенный выше сербский обычай, совершаемый в Груже вечером в канун Юрьева дня: «Кад чобани увече дотерају стоку у тор, онда планинка узме *грабуље* и стане *грабити* око њих уз ове речи: “Ја не *грабим* ничије, него своје”» [Петровић 1948, с. 242], причем в акциональном тексте представлено одно

<sup>5</sup> На этот пример обратил внимание еще П. Скок [Skok 1957; Скок 1959, с. 92].

значение слова *грабиту* ('грести'), а в вербальном — другое ('захватывать'). Второй тип ( $\text{Э} \rightarrow \text{P} \rightarrow \text{T}$ ) репрезентирует другой сербский обычай, исполняемый в день св. Витта (*Видовдан* — 15.VI ст. ст.). Связывая название праздника с корнем *vid-* 'зрение', сербы из Фрушкой Горы (Срем) выходят в этот день до восхода солнца, собирают руками утреннюю росу, умывают росой глаза и лицо и произносят: «О, *Видове, Видовдан*, што очима ја *видео*, то руками створио» (О, Видов, Видов день! Что я увидел глазами, пусть то сделаю, сотворю и руками!) [Шкарић 1939, с. 96]. Близкий к этому по смыслу обряд-текст ( $\text{Э} \rightarrow \text{T} = \text{P}$ ) засвидетельствован у банатских гер — в этот день матери подводят дочерей с какой-нибудь женской работой в руках к забору и произносят: «*Видо, Видовдане*, што год очима *видим*, све да знам радити» (Вид, Видов день, пусть все, что я вижу глазами, я буду уметь делать!) [БХ 1958, с. 312]. Примером независимого порождения вербального и акционального текста ( $\text{T} \leftarrow \text{Э} \rightarrow \text{P}$ ) может служить обычай варить в день св. Варвары (4.XII ст. ст.) панспермию, т. е. кашу из разных злаков (серб. *варица*), и приговор: серб. «*Варварица вари*, а Савица лади, Николица куса» (Варвара варит, а Савва холодит, Никола кусает) [Шкарић 1939, с. 97], ср. аналогичные восточнославянские приговоры типа «Варвара заварит, Савва поправит, а Никола гвоздем забьет».

Примеры, подтверждающие важную роль народной этимологии и этимологической магии в порождении и организации традиционных фольклорных и этнографических текстов, можно было бы многократно умножить. Жанровая структура и объем этих текстов могут быть весьма различными, степень выраженности данного приема также может меняться, но при этом сама установка многих текстов на этимологическое заострение (напряжение) не подлежит никакому сомнению. Ср. следующее описание одного из компонентов юрьевского обряда, сделанное Вуком Караджичем: «У Боци се састану по три дјевојке које су већ за удају, па на Ђурђевдан рано отиду на *воду*, носећи једна у руци *проса*, а друга у њедрима *грабову* гранчицу, па једна од ове двије запита ону трећу: “Куда ћеш?” А она одговори: “Идем на *воду*, да *воде* и мене и тебе и ту што гледа про тебе”. Онда она запита ону што носи *просо*: “Шта ти је у руци?” А она јој одговори: “*Просо* да *просе* и мене и тебе и ту што гледа про тебе”. Потом упита ону што има *грабову* гранчицу, шта јој у њедрима, а она јој одговори: “*Граб*, да се *грабе* и мене и тебе и ту што гледа про тебе”» (В Боке Которской на Юрьев день собираются три девушки, которые уже на выданье, чтобы пойти рано поутру по воду. При этом одна из них несет просо (*просо*), а другая за пазухой грабовую (*грабову*) ветку. Затем одна из этих двух спрашивает третью: «Ты куда?», на что получает ответ: «Иду по *воду*, чтобы вели (да *воде*) на свадьбу и меня, и тебя, и ту, что за тобой (букв.: что смотрит тебе в спину) Тогда третья спрашивает ту, что несет просо: «Что у тебя в руке?», и та отвечает: «*Просо*, чтобы пришли *просить* руки и моей, и твоей, и той, что за тобой». Потом третья спра-

шивает ту, которая несет грабовую ветку, что у нее за пазухой, и та отвечает: «*Граб*, чтобы брали (да се *грабе*) и меня, и тебя, и ту, что за тобой» [Караџић 1957, с. 32]. По сути дела весь приведенный текст построен на двух магических и ритуально-поэтических приемах — на трехкратном ритуальном диалоге (см. [Толстой 1984]) и на трехкратной народной этимологии.

Народная этимология, имеющая весьма ограниченное распространение в языке как таковом, приобретает функцию одного из наиболее продуктивных приемов организации мифопоэтического и ритуально-магического текста и превращается в особый вид магии, который здесь был назван этимологическим. Благодаря этимологической магии язык оказывается неразрывно связанным с другими компонентами архаических типов культуры и мифопоэтического сознания.

### Литература

- БХ 1958 — Банатске Хере / Уредно М. С. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Вакарелски 1961 — *Вакарелски Х.* Принос към проучване на семейните обичаи на Панагорско в миналото // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. Сб. 2. С. 53–85.
- Георгиева 1931 — *Георгиева Е.* Народен календар от село Смилево (Битолско) // Македонски преглед. София, 1931. № 4. С. 70–90.
- Грбић — *Грбић С.* Српска народна јела и пића из среза Бolečаког // СЕЗБ. 1925. Књ. 32. С. 169–296.
- Гъбюв 1926 — *Гъбюв П. К.* Вярвания от Видинско // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1926. Кн. 36. С. 155–159.
- Даль 1957; 1959 — *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957; [то же] М., 1959.
- Дучић 1931 — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча. Београд, 1931 (СЕЗБ. Књ. 48).
- Заглада 1931 — *Заглада Н.* Харчування в с. Старосілля на Чернігівщині // Матеріали до етнології. Київ, 1931. Кн. 3. С. 83–196.
- Зернова 1932 — *Зернова А. Б.* Материали по селськохазйственой магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 15–52.
- Иванов 1910 — *Иванов В.* Приметы и поверья крестьян Витебского у. Витебской губ. // Записки Северо-западного отдела РГО. Вильна, 1910. Кн. 1. С. 208–213.
- Кабайда 1966 — *Кабайда А. В.* Из спостережень над західно-українськими лексичними діалектизмами // Вісник (Львівський держ. унів.). Сер. філол. 1966. Вип. 4. С. 88–93.
- Ковачев 1914 — *Ковачев Й. Д.* Народна астронимия и метеорология // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1914. Кн. 30. С. 1–85.
- Костић 1968/1969 — *Костић П.* Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1968/1969. Књ. 31–32. С. 363–396.
- Любенов 1887 — *Любенов П. Ц.* Баба Яга, или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Мијатовић 1928 — *Мијатовић С. М.* Занати и еснафи у Расини. Београд, 1928 (СЕЗБ. Књ. 42).

- Николић 1961 — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // Гласник Етнографског института САНУ. 1961. Књ. 9, 10. С. 113–137.
- Пантелић 1974 — *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Буцака // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1974. Књ. 37. С. 179–228.
- Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи. Београд, 1948 (СЕЗБ. Књ. 58).
- Пећо 1925 — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ. 1925. Кн. 32. С. 359–386.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.
- Скок 1959 — *Скок П.* Об этимологическом словаре хорватского или сербского языка // Вопросы языкознания. 1959. № 3. С. 91–101.
- Степанец 1910 — *Степанец Б.* Крестьянская свадьба в южном Полесье // Записки Северо-западного отдела РГО. Вильна, 1910. Кн. 1. С. 44–120.
- Толстой 1982 — *Толстой Н. И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М., 1982. Т. 60, № 5. С. 397–405
- Толстой 1983 — *Толстой Н. И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983. С. 181–190.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества. Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Толстые 1981а — *Толстая С. М., Толстой Н. И.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120.
- Филиповић 1939 — *Филиповић М. С.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини. Београд, 1939 (СЕЗБ. Књ. 54).
- Филиповић 1949 — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији. Београд, 1949 (СЕЗБ. Књ. 61).
- Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Български народен сборник. Болград, 1872.
- Шишманов 1893 — *Шишманов И. Д.* Принос към българската народна етимология // Сборник за български народни умотворения и книжнина. 1893. Кн. 9. С. 443–646.
- Шкарић 1939 — *Шкарић М. Ф.* Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором. Београд, 1939 (СЕЗБ. Књ. 54. С. 1–275).
- Шпет 1927 — *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927.
- Cienkowski 1972 — *Cienkowski W.* Teoria etymologii ludowej. Warszawa, 1972.
- Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Jadras 1957 — *Jadras I.* Kastavština. Zagreb, 1957 (Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. 39).
- Kolberg 42 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970. Т. 42: Mazowsze. Cz. 7.
- Skok 1957 — *Skok P.* O etimologijskom rječniku hrvatskoga ili srpskoga jezika // Filologia. Zagreb, 1957. Knj. 1. S. 7–12. [Русский перевод см.: Вопросы языкознания. 1959. № 5. С. 91–101.]
- Sychta 1–7 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. Т. 1–7.

## К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора

Аналогия между языком и культурой (основанная как на сходстве их природы, так и на общности семиотических подходов к обоим явлениям), уже породившая немало продуктивных культурологических понятий (ср. язык культуры, культурный / обрядовый текст, грамматика / семантика обряда и т. п.), по мере развития новых направлений в лингвистике продолжает обогащаться и углубляться, открывая новые возможности интерпретации различных форм и категорий культуры (см. [Język a kultura 1988; Толстой 1995]). Одной из наиболее близких к культурологии областей современного языкознания, в определенной степени даже смыкающейся с ней по своему содержанию, безусловно является лингвистическая прагматика, изучающая язык в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании, в контексте поведения, коммуникации, ее субъектов, адресатов, содержания, целей и т. п. Насколько применимы эти категории к анализу ритуальных форм поведения и ритуальных форм речи (обрядового фольклора) как их разновидности?

На первый взгляд, обряд еще «более коммуникативен», чем язык, ибо он всегда предполагает каких-то конкретных исполнителей и какие-то конкретные условия — время, место исполнения, определенные цели и определенного адресата. Если воспользоваться термином Дж. Лайонза, то обряд соответствует «канонической коммуникативной ситуации» и подобен «каноническому речевому акту», в котором соблюдается классическое единство места, времени и действия [Lyons 1978]. Поскольку, в отличие от языка, обряд не имеет письменной формы, то его «текст» не может быть «отсрочен», отделен от момента исполнения и от исполнителя, как это возможно и нормально для письменных языковых текстов. Он не может быть отделен и от локуса исполнения, не может восприниматься на расстоянии, в отличие от такого вида речевого общения, как телефонный разговор.

В то же время коммуникативные возможности обрядового и фольклорного «актов» по сравнению с возможностями речевого общения явно ограничены, ибо ни обряд, ни фольклорный текст не являются в прямом смысле слова продуктом акта коммуникации (исполнения), они не создаются исполнителем, а лишь воспроизводятся в готовом виде, лишь «актуализируются» в момент исполнения. И обрядовый, и фольклорный текст существуют до самого обряда, предшествуют ему, а их создатель (если он есть) устранен из коммуникативного акта обряда, выведен за его пределы. Поэтому ни обряд, ни фольклорный текст не могут служить простым со-

общением, они не содержат в себе ничего нового для адресатов ни в своей «локуции», в своем пропозициональном содержании, ни в своей «иллокуции», ибо их целевая направленность также заранее известна и неизменна. В этом смысле они всегда вторичны.

Из этого (и не только из этого) следует, что к трем сформулированным Дж. Лайонзом условиям «каноничности» коммуникативной ситуации, а именно: 1) наличие субъекта (отправителя) и адресата, 2) синхронность отправления и восприятия текста и 3) единство местонахождения отправителя и адресата, должно быть, по-видимому, добавлено еще одно, четвертое условие: 4) отправитель (субъект, говорящий) является «автором» передаваемого текста, он создает его в самом акте коммуникации. Канонический речевой акт удовлетворяет всем четырем условиям, а ситуация обряда — в лучшем случае лишь первым трем. Речевой акт, в котором говорящий не является автором произносимого текста, а лишь воспроизводит чужой текст (например, читает стихотворение или газетную статью), вряд ли может считаться каноническим (стандартным) коммуникативным актом, его семантика содержит весьма существенные «добавки», возникающие из факта вторичности, т. е. как бы из присутствия в речевой ситуации, помимо говорящего, еще одного отправителя — автора, со всеми его «правами» на текст, его интенциями, оценками и т. д. По отношению к таким речевым ситуациям предложено понятие особого, «нарративного» (повествовательного) режима коммуникации [Падучева 1990]. Вторичность фольклорного текста не вполне соответствует нарративному режиму речи. Здесь отношения между первичным и вторичным текстом иные, чем простое пересказывание, они более сложные.

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

Если говорить о внешних коммуникативных функциях фольклорных текстов, связанных с их исполнением, то нетрудно заметить, что разные фольклорные жанры по своим коммуникативным возможностям неравнозначны. Например, магические, заклинательные тексты (скажем, заговоры) в большой степени «коммуникативны»: у них отчетливо выражена цель (изгнать, утратить или задобрить болезнь, перенести ее с больного на дерево, на предмет и т. п.), часто вполне конкретен адресат (это может быть сама болезнь, больной, демон, святой, посредник, Бог и т. п.). Гораздо менее коммуникативны так называемые повествовательные жанры. Но даже исполнитель сказки свободен в выборе момента исполнения, в

выборе самого текста, он может преследовать определенную цель, нравоучительную или утешительную. Если речь идет о пословицах или поговорках, то здесь также сохраняется свобода выбора подходящей ситуации и относительная свобода прагматической цели: одна и та же пословица может быть в зависимости от ситуации упреком, утешением, нравоучением, оправданием, предписанием, советом, угрозой и т. д. В обряде же воля исполнителя практически сведена на нет строгой регламентацией всех обстоятельств и условий исполнения (лицо, время, место, сопутствующие действия) и заданностью самого текста.

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

Еще более сложной оказывается для обрядового текста модель адресата. Можно говорить по крайней мере о трех типах адресатов: 1) о непосредственном адресате обрядовой ситуации, т. е. одном из участников обряда, к которому обращен текст (например, хозяине или всей семье при исполнении рождественских колядок; невесте и женихе в свадебном обряде, больном в ритуале лечения и т. п.), 2) об адресате, обозначенном и названном в самом тексте (это может быть не только реальное обрядовое лицо, но и Бог, святой, персонифицированный праздник, демонологический персонаж, предмет, объект или орудие действия), 3) о некоем абсолютном адресате, т. е. высшей силе, к которой апеллирует в конечном счете любой обрядовый текст заклинательного характера. Например, русские жницы, окончив жатву, катались по стерне и говорили, обращаясь к полю: «Нивка, нивка, отдай мою силку!» (чтобы спина не болела); словацкие

девушки в канун дня св. Андрея (30. XI) трясли забор и приговаривали: «Забор, забор, трясую тебя, святой Андрей, прошу тебя — дай мне знать, за кого мне замуж идти». Абсолютный адресат обычно не эксплицируется, ср. благопожелание, произносимое сербским ползником (первым посетителем) на Рождество: «Вот такой пусть вырастет пшеница, ячмень, конопля и остальной урожай!» (при этом он высоко поднимает ветку). Текст может быть рассчитан на адресатов двух типов или даже всех трех типов одновременно. Соответственно усложнению модели отправителя и адресата текста углубляется его коммуникативное содержание и семантическая структура.

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

Наиболее яркой особенностью прагматики обрядового фольклорного текста является его принципиальная «перлокутивность», косвенность, несовпадение буквального, прямого значения сказанного (его логического, пропозиционального содержания) с тем, что «имеется в виду», т. е. с иллокутивной целью. При этом вторичные, косвенные значения и цели высказывания конвенционально закреплены, предписаны и predeterminedены структурой и назначением обряда и текста и не зависят от воли исполнителя текста. Соотношение прямого и косвенного смысла носит в этом случае вполне устойчивый, стереотипный характер и не предусматривает никакой свободной «игры» между ними. Оно как бы введено в прагматическую рамку текста и воспроизводится автоматически вместе с ним.

Однако характер соотношения прямого и косвенного значений неодинаков для разных типов речевых актов, представленных в обрядовом тексте. Исключительно косвенными актами являются тексты или их фрагменты, имеющие коммуникативно немаркированную форму констатаций, сообщений, утверждений (так называемые ассертивы или репрезентативы). Исследователи обрядового фольклора не раз отмечали эту особенность (прием) заклинательных текстов — магическую, благопожелательную, оптативную, поздравительную и т. п. функцию констатирующих («повествовательных») текстов или фрагментов колядок, благопожелательных приговоров, заговоров, свадебных величаний и т. п. Так, благопожелание может иметь не оптативную или императивную форму, соответствующую функции жанра, а констатирующую типа «Пришел Новый год, принес вам много здоровья, много детей, телят, ягнят, поросят, хлеба и т. д.». Так же

и заговор от болезни может содержать императивную формулу отгона типа «Криксы-плаксы, перестаньте ходить, дитине кости ломить, идите на сухие леса, на болота, где ветер не веет, солнце не светит и т. д.», а может, вместо этого, иметь констатирующую («повествовательную») формулу типа «Летели сороки через дитячий двор высокий да ухопили криксы и плаксы, ночницы и уроки, да понесли через череты, через болоты, да утоптали в яр глыбокий, крыльцами замели, ножками загребли».

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

Безусловно косвенный (риторический) характер имеют вопросы и диалогические тексты, составляющие особый речевой и фольклорный жанр и особый прагматический тип текста со сложной структурой. Они также никогда не употребляются в своем прямом значении — с целью получения знания. В ритуально-магической практике всех славянских традиций известен специальный диалог, исполняемый перед новогодним ужином и направленный на то, чтобы в течение всего грядущего года скотина не терялась, возвращалась домой, а куры неслись в своей усадьбе, а не где-нибудь в чужом дворе. В Полесье кто-то из домочадцев выходил из дома, стучал в окно и спрашивал хозяйку: «Добрый вечер, кума. А где ваши куры несутся?» Хозяйка из хаты отвечала: «В сарае». — «А где ваши коровы пасутся?» — «На грудку». — «А где ваши рои седают?» — «На хвое (или: на груше)». Широко используется ритуальный диалог и в магии лечения болезней. В том же Полесье для избавления ребенка от «крикс» (ночного плача) кладут в воду гребень и ребенка. Одна женщина становится снаружи под окном и спрашивает: «Что вы делаете?» Другая из дома отвечает: «Варим криксы». На это следует из-под окна: «Варите сильнее, чтобы больше не варить». Так говорят трижды. Подробнее см. [Толстой 1984].

Косвенную цель могут принимать не только повествовательные, но и прагматически маркированные тексты. Приглашения могут преследовать прямо противоположную цель — предотвращение прихода, отгон (также

вы, например, приглашения мифологических персонажей и стихий на рождественский ужин — [Виноградова, Толстая 1991]), просьба может иметь значение благопожелания и т. п. Многие обрядовые тексты представляют собой комбинацию нескольких иллокутивных актов, подчас противоречащих по своей прагматической семантике друг другу. В таких случаях тексты имеют весьма сложную семантическую структуру. В упомянутых уже текстах рождественских приглашений пригласительные формулы могут сочетаться с формулами запрета и формулами угрозы, ср. полесское «Мороз, мороз, ходи кутью есть! А в Петровку не ходи, не то будем пугами бить!». Суммарная прагматическая цель текста оказывается производной от всех этих составляющих и отражает неоднозначность целевой установки самого обряда, непосредственная цель которого — приглашение, а конечная цель (цель самого приглашения) — отгон, предупреждение появления стихии в неурочное, летнее время.

Таким образом, прагматическая структура и семантика обрядового фольклорного текста задается и определяется обрядовым контекстом и коммуникативной структурой самого обряда, в который текст входит в качестве его вербального компонента. Но в отличие от вербального текста, акциональный текст обряда обычно не имеет формально выраженных показателей своей прагматики, в нем чаще всего не эксплицируются ни адресаты совершаемых действий, ни их цели. Как в таком случае мы можем узнать, зачем, с какой целью совершается обряд и кому он адресован?

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

необходимыми те или иные разъяснения и толкования ритуальных форм поведения, вскрывающие их «цель».

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

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

Как известно, логически нелегко разграничить цель и причину — и та, и другая категория могут мотивировать действие. Они часто не различаются и в языке: в русском языке на целевой вопрос с «зачем?» может даваться ответ с предъявлением причины, а на причинный вопрос с «почему?» — ответ с предъявлением цели. В специальной работе на эту тему Е. В. Рахилиной ([Рахилина 1989]; ср. также [Grochowski 1980]) предлагаются ответы на такие вопросы независимо от их целевой или причинной логической и языковой формы называть оправданиями действия. По-видимому, широко употребительный в фольклористике и этнографии термин *мотивировка действия* следует истолковывать подобным же образом.

Мотивировки обрядовых действий, предписаний или запретов, предъявляемые носителями традиции, по своему содержанию являются преимущественно целевыми, т. е. объясняющими назначение, целевую

установку обряда, что схематически можно выразить так: некоторое действие совершается, должно совершаться или не должно совершаться, чтобы нечто другое (событие, факт, положение дел) было или не было (состоялось или не состоялось). Но по своей логической форме мотивировки могут быть тройкими: 1) выражающими цель, т. е. формально-целевыми, вводимыми союзами типа *чтобы, для того чтобы, чтобы не*; 2) выражающими причину, т. е. формально-причинными, вводимыми союзами *потому что, так как, ибо, поскольку* или бессоюзно, и 3) выражающими следствие, обычно отрицательное следствие, т. е. следствие несовершения некоторого действия или несоблюдения запрета, и вводимыми союзами типа *а то, а не то, иначе*. Примеры формально-целевых мотивировок: «новорожденного ребенка купают в хлебной деже, чтобы он рос так же быстро, как поднимается хлебное тесто», «во время первого весеннего грома трутся спиной о дубовый столб, чтобы спина стала крепкой, как дуб, и целое лето не болела», «в новый дом вселяются в полнолуние, чтобы всего в доме было полно» и т. п. Цель может также выражаться сокращенно — предложной конструкцией с целевыми и другими предлогами, например, «для здоровья» (= чтобы быть здоровым), «на высокий лен» (= чтобы лен рос высоким), «от сглазу» (= чтобы не подвергнуться сглазу или: чтобы избавиться от сглаза), «от нечисти», «от испуга» и т. п. Например, «на Новый год выбрасывают на улицу старый веник — от блох, от клопов» (= чтобы в доме не было блох, клопов). Примеры формально-причинных мотивировок: «в хлеву вешают зеркало, потому что ведьма боится зеркала и не станет, увидев его, мучить скотину» или «ребенка надо подкурить собачьей шерстью, потому что его испугала собака» (он плачет оттого, что его испугала собака). Причина часто формулируется как условие, обычно оцениваемое отрицательно, — условие места, времени, обстоятельств. Например, «если ребенок не спит по ночам, его кладут под печку и накрывают старым веником» (причиной действия является то, что ребенок не спит по ночам) или «если (когда) долго нет дождя, делают из глины куклу и закапывают ее в землю» (причина действия — долгое отсутствие дождя). Примеры мотивировок, выражающих отрицательное следствие: «нельзя брать для строительства дома дерево, пораженное молнией, иначе дом сгорит от молнии» или «ребенка до одного года нельзя подносить к зеркалу, а то он будет плохо говорить (долго не начнет говорить)».

Нетрудно видеть, что одна и та же по прагматическому содержанию мотивировка может иметь разные логические и языковые формы выражения. Можно сказать: «... во время грозы выбрасывают хлебную лопату, чтобы молния не ударила в дом» (целевая конструкция мотивировки), а можно ту же мотивировку сформулировать как отрицательное следствие: «... во время грозы выбрасывают хлебную лопату, а то молния ударит в

дом» (действие мотивируется тем, что его несовершенство приводит к нежелательному следствию). Точно так же обычай купания новорожденного в хлебной деже может быть снабжен как целевой мотивировкой («чтобы он рос так же быстро, как поднимается хлебное тесто»), так и следственной («тогда он будет расти так же быстро, как хлебное тесто»). Целевые мотивировки, таким образом, можно легко преобразовать (практически без изменения смысла) в следственные, а следственные конструкции легко трансформируются в формально-причинные, например, «выбрасывают хлебную лопату, а то молния ударит в дом» может трансформироваться в «выбрасывают лопату, так как молния может ударить в дом».

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

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

Для семантической интерпретации обряда или верования важнее сам факт установления связи между двумя событиями или явлениями в мире, поскольку она обнаруживает сокровенное (часто мифологически обусловленное) отношение между ними, вытекающее из всего видения мира. Конечно, единичный, случайный факт такого соотнесения мотивирующего

и мотивируемого действия, события, состояния сам по себе еще недостаточен для глубинной семантической интерпретации обряда или обычая. Такая интерпретация возможна только в результате сопоставления целых рядов подобных связей. Так, изолированно взятая мотивировка запрета подносить младенца к зеркалу («не будет говорить», «долго не будет говорить», «будет плохо говорить») еще мало что объясняет в народном отношении и к новорожденному ребенку, и к зеркалу. Но если учесть весь соответствующий комплекс обрядов и верований, то картина существенно изменится. Весь набор мотивировок запрета смотреться в зеркало («ребенок не будет расти, умрет, заболит и т. п.»), круг лиц, на которых он распространяется (ребенок, роженица, беременная женщина и др.), обстоятельства, в которых он действует (ночью, вечером, в течение первого года жизни, 40 дней после родов или после смерти; когда в доме находится покойник и т. п.) — все это вместе составляет такой контекст, в котором проявляется связь интересующих нас мотивировок (при всей их разнородности и кажущейся случайности) с представлением о зеркале как открытой границе между земным и загробным миром, характерные признаки которого — молчание, неизменность (невозможность роста), перевернутость и т. д. [Толстая 1994]. Общий смысл этих мотивировок состоит, таким образом, в указании на опасность соприкосновения через зеркало с областью смерти.

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

Такие ряды действий, объединенных общей целью, причиной или следствием (стремлением достичь желаемого положения вещей, устранить существующее нежелательное положение или избежать такового в будущем), в большей степени характеризуют явление, состояние или событие, выступающее в качестве мотивировки («идет дождь», «уходит туча», «исчезает бессонница»), чем сами действия (тканье обыденного рушника, вы-

брасывание на двор хлебной лопаты, подкладывание в колыбель железных предметов и т. д.). Это связано с тем, что явление, служащее мотивировкой, раскрывается в таких рядах с разных сторон, выявляет разные свои признаки, отраженные в отдельных мотивируемых действиях, тогда как сами действия лишены подобных контекстов и могут выступать лишь в одном из своих значений (функций). Так, анализ всего ряда магических действий, совершаемых у славян с целью вызывания дождя или отгона тучи, позволяет воссоздать с достаточной полнотой соответствующие фрагменты традиционной картины мира — представления и верования о природе дождя, засухи, мифологическое восприятие грозовых и градовых туч и т. д. [Толстые 1–5].

Еще один аспект изучения мотивировок, который способствует проникновению в картину мира, — это выявление самого механизма мотивировок, т. е. установление логической связи между мотивируемым действием и мотивирующим суждением (верованием), иначе говоря, изучение того, чем и как мотивированы сами мотивировки. Чаще всего связь между мотивирующим и мотивируемым базируется на каком-то признаке мотивируемого действия или участвующего в нем лица, предмета, обстоятельства и т. п. Например, запрет переступить старый, стершийся веник или бить им скотину часто имеет мотивировку «а то скотина (или дитя) засохнет», и эта мотивировка строится на приписываемом венику признаке «сухой», противопоставляющем веник свежей зеленой ветке и акцентированном и в других случаях. Но этот запрет может иметь и другую мотивировку: «... нельзя бить веником — короста упадет, тело чесаться будет». Эта мотивировка апеллирует к другому признаку веника — к его, так сказать, нечистоте, признаку, который естественно приписывается этому предмету как орудии действий с мусором, нечистью. Это свойство веника также подтверждается многими другими контекстами: в частности, на этом признаке может базироваться запрет бросать стершийся веник в печь или вообще в огонь, который отмечен признаком «чистота, сакральность» [Виноградова, Толстая 1993]. Многообразные связи мотивирующего и мотивируемого в ритуальной практике требуют специального изучения.

Отсутствие одно-однозначного соответствия между действием (обрядом, ритуалом или его нормативным коррелятом — запретом, предписанием) и мотивировкой, нередкая множественность мотивировок одного и того же действия или множественность действий, имеющих одну и ту же мотивировку, объясняется, во-первых, как видно из сказанного, механизмом мотивационной связи, допускающей выбор разных признаков в качестве основы мотивации и разных мотивирующих аналогов, удовлетворяющих выбранному признаку; во-вторых, вариативностью самой картины мира, символически закрепляющей в разных локальных традициях один и тот же признак за разными реалиями (предметами действиями, природ-

ными явлениями и объектами). Наконец, необходимо учитывать и оценку, которая накладывается на мотивационный бином (мотивируемое — мотивирующее), что, естественно, отражается на его семантике. Например, запрет бросать старые веники в печь в Полесье часто мотивируется тем, что «будет сильный ветер, буря». Но если сильный ветер оценивается положительно, он становится желательным — для работы ветряных мельниц, во время молотбы, для разгона туч и т. п. (нежелательное следствие превращается в цель), и тогда вместо запрета появляется предписание: «... если нет ветра (или: чтобы вызвать ветер), нужно бросить в печь старый веник».

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

## Литература

- Виноградова, Толстая 1991 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Структура малых жанров фольклора. М., 1991.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения — II. М., 1993. С. 3–36.
- Падучева 1990 — *Падучева Е. В.* К семантике дейктических элементов в повествовательном тексте // Вопросы кибернетики. Язык логики и логика языка. М., 1990. С. 168–185.
- Рахилина 1989 — *Рахилина Е. В.* Отношение причины и цели в русском тексте // Вопросы языкознания, 1989. № 6. С. 46–54.
- Толстая 1994 — *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 111–119.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

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

Grochowski 1980 — *Grochowski M.* Pojęcie celu. Studia semantyczne. Wrocław etc., 1980.  
Język a kultura 1988 — *Język a kultura / Pod red. J. Anusiewiczza i J. Bartmińskiego.* Wrocław, 1988. T. 1.

Lyons 1978 — *Lyons J.* Semantics. Cambridge, 1978. V. 2.

## Вербальные ритуалы в народной культуре

Понятие «вербальный ритуал» — условное и относительное. С одной стороны, большинство ритуалов имеет то или иное словесное сопровождение или требует значимого отсутствия речи, т. е. ритуального молчания (причем нарушение молчания в этом случае полностью лишает ритуал магической силы). С другой стороны, вербальные ритуалы, как правило, имеют акциональное обрамление. Можно поэтому говорить о некоторой шкале, на одном полюсе которой будут ритуалы «без слов», а на другом — «слова» (тексты) без ритуальных действий. Примерами первого типа могут служить ритуалы выбрасывания хлебной лопаты во двор при надвигающейся градовой туче, выливания воды из всех сосудов в доме в случае смерти, завешивания или обращения к стене зеркала, обычай при выносе гроба трижды стучать им о порог и многие другие действия, совершаемые без приговоров. На другом полюсе окажутся такие акты, как чтение молитвы, заговора, произнесение магической формулы с целью оберега (например, молитвы «Да воскреснет Бог...» или слов типа «Соль тебе в очи, камень в зубы» и т. п.), которые могут не сопровождаться какими бы то ни было действиями.

Однако чаще всего ритуал бывает синкретичным и включает и действие, и слово, хотя и в разной пропорции. Поэтому условно к вербальным можно отнести такие ритуалы, в которых произнесение некоторого текста составляет его семантическое и структурное ядро, а другие компоненты, если они есть, образуют периферию, обрамление. При этом, однако, все компоненты обряда составляют органическое единство, и вопрос о том, как разные субстанциональные составляющие обряда (вербальные, акциональные, предметные и т. п.) соотношены друг с другом содержательно, структурно и прагматически, — это отдельная проблема. В двух словах можно сказать, что текст и действие могут дублировать друг друга: например, женщина выходит навстречу надвигающейся туче, размахивает в сторону тучи топором и говорит: «Машу тебе топором, иди в горы!»; при гадании девушка трясет забор и говорит: «Трясу-трясу забор — где мой милый, отзовись...»; при опахивании села женщины поют: «Мы идем, мы идем, девять девок, три вдовы». Текст и действие могут быть в полном и нетельном распределении, когда одна часть содержания выражается в тексте, а другая — в действии: например, в обряде сватовства ответом на иносказательный текст сватов типа «У вас товар, у нас купец» может быть и обычно бывает не слово, не текст, а некое символическое действие или даже предмет — зажигание свечи, вынос тыквы и т. п. Наконец, текст может интерпретировать действие или всю обрядовую ситуацию: например, пришедший в дом на Рождество сакральный

гость «полазник» бьет по горящему полену в очаге и произносит заклинание: «Сколько искр, столько телят, ягнят, поросят и т. д.»; жницы после окончания жатвы катаются по полю со словами «Нивка, нивка, отдай мою силку».

**Состав вербальных ритуалов.** В фольклористике и этнографии какой-либо классификации или даже просто перечня вербальных ритуалов пока не существует. Есть лишь термины, обозначающие сами произносимые тексты, и некоторые из них могут одновременно служить названиями соответствующих ритуалов. Например, *благопожелание* — это и текст (высказывание) с иллюкутивной функцией пожелания благ, и ритуал произнесения такого текста в определенном обрядовом контексте — в свадебном обряде, на крестинах, при колядовании и т. п. Ответом на этот ритуальный акт может быть другой текст (благодарность) или некое действие, что бывает весьма часто, — обычно подарок, что позволяет и сам вербальный акт считать «даром», а весь обряд — обменом дарами. В терминах, используемых фольклористами, закрепляются (маркируются) и другие признаки текстов. Если в термине *благопожелание* отражена иллюкутивная функция текста, то в термине *приговор* — структурная функция вербального компонента ритуала по отношению к невербальным (*при-говор* п р и некотором действии). *Заговор* по действию *заговаривать* предполагает объект или два объекта — прямой и косвенный: *заговаривать кому что* или *заговаривать кого от чего* («заговаривать больному зубы, зубную боль» или «заговаривать ребенка от бессонницы»). *Заклинание* или *заклятие*, а также *клятва*, *проклятие* — все эти термины, несмотря на совершенно различную прагматическую природу обозначаемых ими актов, восходят к одному «речевому» глаголу *клясть* и объединяются признаком, который также имеет прагматический характер: *клясть*, в отличие от *говорить*, означает сакрализованную речь, слово, обладающее силой действия.

По своей структуре тексты, создающие вербальные ритуалы, весьма различны. Это могут быть очень краткие формулы типа «чур меня», но могут быть весьма пространные, чаще всего ритмизованные, иногда включающие повествовательные фрагменты тексты и даже диалоги. Ритуальные диалоги как особый вид магических вербальных ритуалов с самыми разными функциями — продуцирующей, охранительной, лечебной — широко распространены у славян. Такой диалог засвидетельствован Саксоном Грамматиком в XIII в. на острове Рюген: из муки нового урожая пеклись лепешки и складывались в большую горку, за которой садился хозяин и спрашивал домочадцев: «Видите ли вы меня?» Ему отвечали: «Видим», на что хозяин говорил: «Пусть на будущий год меня не будет видно» (т. е. пусть будет столько хлеба, чтобы из-за него не было видно хозяина) [Толстой 1984, с. 6–7].

Вербальным ритуалом может быть и исполнение таких фольклорных текстов, которые обычно не имеют прагматической функции, например, песен, сказок, загадок. Так, в качестве текста-оберега часто используются песни, повествующие о возделывании льна, конопли, хлеба, перца и других растений, в которых подробно излагаются все этапы роста, созревания, уборки урожая, обработки растения. Например, песня «Посеяла я лен, лен на Видов день; вырос мой лен, лен...; полола я лен, лен...; вырвала...; трепала...; пряла...; ткала...; сшила рубаху...» у сербов исполняется в случае стихийных бедствий — мора, засухи, войны — и как бы замещает собой обряд изготовления так называемой магической *обыденной* рубахи, т. е. рубахи, изготавливаемой от начала до конца (от обработки льна до шитья) в один день (повторяющиеся после каждой строки слова *на Видов день* имеют здесь не только формальное значение рефрена, но прямо выражают идею «обыденности»). У гуцулов подобная песня или рассказ о возделывании льна используется в качестве заговора от болезни, а у лужичан таким подробным рассказом защищаются от нечистой силы (полудницы) при встрече с ней: единственное средство спастись от полудницы — это рассказывать ей возможно больше о работе со льном или о другом каком-нибудь деле; у кого не хватит материала для рассказа, тот погиб, хватит материала — спасен. В последнем случае полудница говорит рассказчице: «Ты взяла у меня мою силу»<sup>1</sup>.

Но все это особые случаи. Вернемся к вербальным ритуалам стандартного типа, когда произносимый текст — это род приговора, заклинания, заговора, обычно с эксплицитно выраженной иллюкутивной целью. Их можно классифицировать на основании разных признаков: 1) по их культурной функции, вхождению в те или иные обрядовые комплексы (т. е. на этнографической основе), 2) по их формальной структуре и содержанию, т. е. по характерным для них мотивам и темам, 3) и, наконец, по их логической структуре, прагматике и соотношению с речевыми актами.

**Вербальные ритуалы и речевые акты.** Остановимся кратко только на последнем пункте и попробуем взглянуть на вербальные ритуалы сквозь призму речевых актов, т. е. наложить на них ту понятийную сетку, которая используется при описании речевых актов. Такой подход кажется вполне естественным, поскольку произнесение текста в любом случае есть речевой акт. Вместе с тем ритуальная речь имеет много специфических черт, отличающих ее от обыденной речи. Отличия касаются всех уровней, начиная от самого «поверхностного», т. е. звукового. Ритуальные тексты нередко произносятся особым образом — криком, напряженным, открытым

---

<sup>1</sup> Подробнее о подобных магических текстах см. [Толстые 1992; Толстой 1994]. О религиозно-магической функции сказок см. работу Д. К. Зеленина [Зеленин 1934].

голосом с особым интонированием или, наоборот, шепотом, скороговоркой и т. п. Они часто имеют особую структуру: повторяются трижды целиком или в отдельных фрагментах, имеют рефрены, вставки (например, «гукание»), могут произноситься «наоборот», т. е. от конца к началу. Но более важное отличие состоит в том, что ритуальные тексты не создаются в процессе их произнесения, а воспроизводятся в готовом виде, тогда как речевые акты импровизированы и не имеют в нормальном случае жестко клишированной формы [Толстая 1992]. Есть, конечно, и промежуточные формы — таковы приветствия, формулы прощания, благодарности, извинения и др. Это скорее микроритуалы, чем канонические речевые акты.

То, что так важно для характеристики речевых актов, а именно их деление по прагматическому признаку на сообщения, вопросы и побуждения, здесь, в сфере ритуальной речи (или речевых, вербальных ритуалов), оказывается малозначимым. В самом деле, сообщений среди вербальных ритуалов, по-видимому, нет вовсе. Что касается вопросов (не по форме, а по иллюкутивной цели), т. е. текстов, произносимых с целью получения некоторой информации, то к таковым, вероятно, можно отнести только некоторые типы гаданий (ср.: «Андрею, Андрею, я на тебя лен сею, дай мне знать, с кем мне под венцом стоять»). Такие речевые (и не только речевые) акты рассчитаны на получение ответа (в виде какого-нибудь звука, например, собачьего лая, петушиного крика, хрюканья свиньи, мычания коровы; видения во сне или другого какого-нибудь знака). Однако подавляющее большинство вербальных ритуалов — это тексты с прагматикой «побуждения», т. е. тексты, рассчитанные на то, чтобы повлиять тем или иным способом не на собеседника, а на саму действительность.

Еще одно, и может быть самое яркое, отличие вербальных ритуалов от речевых актов — это заложенная в них модель адресата. Если в нормальном речевом акте адресатом речи является собеседник, то здесь собеседника может не быть вовсе: многие приговоры, молитвы, заклинания произносятся в одиночестве и не предполагают реального адресата. Если же реальный «собеседник» присутствует (например, больной, которого заговаривают, или лицо, к которому обращено благопожелание или проклятие), то он во всяком случае не является субъектом тех перемен в состоянии дел, которых ожидает отправитель (исполнитель вербального ритуала). Субъектом этих перемен и тем самым подлинным адресатом ритуальных текстов оказывается некая высшая сила, как бы она ни мыслилась — как Бог, святые, духи, умершие предки или нечистая сила. Формальным адресатом, так сказать, подставным, который обычно называется в тексте, может быть и растение, и животное, и земля, поле, вода, и предмет, и человек. Ср. в гаданиях: «Пояс мой, пояс! Укажи мне жениха и поезд!» или «Кутья моя, кутица, родная сестрица, Расскажи всю правду, как я буду жениться»; «Батюшка помело, укажи мне жениха!»; «Гребень, гребенец,

чеши косы под венец». Известны обращения к кукушке, к божьей коровке, к дубу, к травам, к болезням и злым силам — туче, дождю, Коровьей смерти и т. д. За всеми этими адресатами стоит некая сила, которая может воздействовать на действительность, а сами они являются лишь ее воплощениями, символическими заместителями или посредниками (ср. обычные формулы в заговорах: «Я со словом, Господь с помощью» — или формулы-приговоры типа: «Не я тебя зову, сам Господь Бог»). Реальные же лица, участвующие в вербальном ритуале, «собеседники», оказываются лишь объектами, в пользу которых или во вред которым произносится текст. Ср. характеристику многочленной иерархической каузативной структуры в работе [Максапетян 1990].

**Опыт прагматической классификации вербальных ритуалов.** Польская исследовательница Анна Энгелькинг предложила опыт классификации вербальных ритуалов по их иллюкутивным целям [Engelking 1991]. Она разделила все вербальные ритуалы на: 1) заклинания — «создающие», или «созидающие» (креативные), цель которых — создать те или иные желаемые положения вещей в мире (богатство и благополучие молодоженов, здоровье ребенка, благодатный дождь, обильный приплод скота, урожай и т. п.); 2) охранительные (обереги), которые, в свою очередь, делятся на ритуалы-табу (ритуалы «избегания» опасных контактов) и ритуалы предотвращения и нейтрализации злых сил, т. е. более активные действия, препятствующие возникновению нежелательных событий или состояний; 3) снимающие порчу (заговоры). Интенция, цель и функция первых — вызвать, создать определенное желаемое состояние вещей; вторых — избежать нежелательного состояния или предотвратить его, проявив определенную активность; третьих — устранить уже наступившее нежелательное положение вещей. Очевидно, что это деление носит весьма общий характер и в таком виде охватывает все логические возможности определения прагматических функций ритуала по его отношению к действительности и оказывается приложимым не только к вербальным ритуалам, но и к ритуалам вообще.

Легко заметить, что такая классификация не дает возможности разграничить, например, молитву и благопожелание, с одной стороны, и проклятие, насылание порчи, болезни — с другой, поскольку и те и другие объединены в одну группу ритуалов, «создающих то, чего нет». Чтобы это преодолеть, необходимо подключить к этой классификации о ц е н к у состояний, которые являются ожидаемым результатом вербальных ритуалов. Тогда каждый из трех типов разделится на два полярных подтипа — «положительный» и «отрицательный». «Создающие» ритуалы делятся на «создающие нечто хорошее» (благопожелания в буквальном смысле слова) и «создающие нечто плохое» (т. е. наносящие вред). «Предотвращае-

ние», если оно предотвращает плохое, — это оберег, а если хорошее — тогда это злокозненное действие, вредительство. Наконец, «устранение» также может быть устранением плохого (тогда это лечение, избавление от порчи, сглаза и т. п.) и устранением хорошего (лишением, порчей). Вопрос, однако, в том, кому принадлежит эта оценка, кто является ее субъектом. Видимо, субъектом оценки провоцируемой ситуации является тот «собеседник», для которого (в пользу или во вред которому) совершается ритуал, т. е. главное «заинтересованное лицо», не являющееся, как правило, логическим адресатом вербального ритуала.

### Литература

- Зеленин 1934 — *Зеленин Д. К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // С. Ф. Ольденбургу: К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. статей. Л., 1934.
- Максапетян 1990 — *Максапетян А. Г.* Каузация. Лингвистические и экстралингвистические аспекты. Ереван, 1990.
- Толстая 1992 — *Толстая С. М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения–1. М., 1992. С. 33–45 [наст. изд., с. 197–209].
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72. [То же в кн.: *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 313–409].
- Толстой 1994 — *Толстой Н. И.* Vita herbae et vita gei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168. [То же в кн.: *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 37–74].
- Толстые 1992 — *Толстые Н. И.* и *С. М.* Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 130–141. [То же в кн.: *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 223–233].
- Engelking 1991 — *Engelking A.* Rytuwały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji // Język a kultura / Pod red. J. Bartmińskiego, R. Grzegorzczkovej. Wrocław, 1991. T. 4. S. 75–85.

## Фольклор и этнолингвистика

*Фольклор нигде и никогда не живет как искусство в собственном смысле слова, т. е. как феномен, имеющий цель в самом себе, предназначенный для решения преимущественно художественных задач.*

[Путилов 1994: 11]

Обсуждение названной темы невозможно без уточнения того, что мы понимаем под фольклором. Известно, что как в отечественной, так и особенно в зарубежной науке фольклор понимается двояко — в узком и в широком смысле. В узком смысле фольклор отождествляют с устным народным поэтическим творчеством (ср. также термины *народная поэзия*, *народная словесность*), фольклором называют корпус вербальных (словесных) текстов разных жанров и разного назначения, употребления и происхождения, передаваемых и усваиваемых по традиции. Кроме «устности», конституирующим признаком фольклора, в отличие от литературы, считается «анонимность» («коллективность») фольклорных текстов. Это не значит, что их никто не сочиняет, но категория авторства принципиально отсутствует (авторство не значимо), и каждый исполнитель волен вносить в текст свои поправки и дополнения. Отсюда третий важнейший отличительный признак фольклора: «вариативность» как естественный способ существования фольклорного текста во времени и в пространстве (речь идет не только об исполнительских вариантах текста, но также и о закрепленных традицией региональных вариантах, т. е. о «диалектологии» фольклорных жанров, текстов, напевов и т. д.). Пониманию фольклора как словесной формы (жанра) народной традиции соответствует филологическая фольклористика, занимающаяся изучением фольклорных текстов, их жанров, структуры, происхождения, истории, языка теми же методами, какими пользуется литературоведение при изучении литературных произведений.

В широком смысле фольклор (в соответствии с внутренней формой английского слова, ср. также нем. *Volkskunde*) понимается как вся область традиционной народной духовной культуры во всех ее разделах и видах. При таком понимании фольклора как объекта изучения фольклористика должна совпасть с дисциплиной, составляющей раздел этнографии, а именно — с этнографией духовной культуры. Однако в нашей научной практике употребление терминов *фольклор* и *фольклористика* несимметрично: откровенной двузначности термина *фольклор* соответствует практически полная однозначность термина *фольклористика*, понимаемого преимущественно в узком (филологическом) смысле. Широкое понимание фольклора, которое исторически предшествовало узкому, в наше время

вновь приобретает актуальность, благодаря осознанию интегральности народной культуры, содержательного единства всех ее видов, жанров и форм, единства механизмов культуры, ее категорий и ее «языка». Например, серия книг, издающихся в Институте славяноведения в Москве под названием «Славянский и балканский фольклор», содержит как труды по словесному фольклору, так и исследования обрядов, верований, мифологии. Очевидно, что двузначность термина *фольклор* неудобна, особенно в теоретических обсуждениях и рассуждениях; тем не менее она сохраняется; это можно объяснить, с одной стороны, стремлением к целостному восприятию народной традиции как единого культурного организма, а с другой — отсутствием столь же емкого, как *фольклор*, термина для обозначения всей сферы традиционной духовной культуры (*этнография* — слишком широкий термин, отхватывающий и материальную, и социальную культуру этноса, а *этнография духовной культуры* — слишком громоздкий).

С учетом этих терминологических неоднозначностей рассмотрим кратко важнейшие для фольклора и традиционно обсуждаемые соотношения: «фольклор и этнография», «фольклор и филология» (отдельно: литература/литературоведение и язык/лингвистика), каждый раз имея в виду соответствующие пары понятий, относящиеся к объекту изучения и к научной дисциплине, а затем обсудим возможности и принципы комплексного (этнолингвистического) изучения традиционной духовной культуры.

### 1. Фольклор и этнография

Если речь идет о самом фольклоре (фольклорных текстах) и этнографических явлениях (этнографическом материале), то соотношение между ними неодинаково для разных разделов (жанров, видов) фольклора и этнографии. Понятно, что теснее всего связаны друг с другом так называемый обрядовый фольклор и обряд. Когда в новогоднем обряде посева мальчики разбрасывают по полу пшеницу и говорят: «Сею-сею, посеваю, с Новым годом поздравляю!» — или когда, замахаясь топором на градовую тучу, говорят: «Машу тебе топором, иди в горы — руби!», то действие и слово составляют неразрывное единство. Произнесение заговора может сопровождать ритуал лечения, а может само и быть ритуалом. Гораздо меньшую связь с обрядовым (этнографическим) контекстом обнаруживают необрядовые жанры повествовательного фольклора. Отсюда следуют два важных вывода: во-первых, не все жанры, виды, тексты фольклора в одинаковой степени связаны с этнографическим контекстом; во-вторых, эта связь сильнее всего обнаруживает себя на уровне исполнения фольклорного текста, т. е. на уровне его п р а г м а т и к и, когда текст рассматривается в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании. В современной фольклористике различаются два основных направления — одно из них счита-

ет своим предметом фольклорный текст как таковой (текст в его статическом аспекте, текст как «объект»), другое — текст в его динамическом аспекте — текст как акт поведения (исполнения), включенный в прагматический (этнографический) контекст [Бартмицкий 2004]. Особое место занимают направления, которые можно назвать соответственно полевой и эдиционной фольклористикой, занимающиеся полевыми записями фольклора (ср. издаваемую МГУ под ред. А. А. Ивановой серию «Актуальные проблемы полевой фольклористики») и систематикой, комментированием, изданием фольклорных текстов.

Итак, разные фольклорные тексты по своим прагматическим (коммуникативным) возможностям неравноценны. Скажем, в магических заклинательных текстах (заговорах, приговорах, благопожеланиях, проклятиях) отчетливо выражена цель (изгнать, утратить или задобрить болезнь, призвать благо, испросить помощь и т. п.), у них часто есть конкретный адресат (например, болезнь, больной, демон, святой, посредник, Бог и т. п.), для их исполнения часто задается определенное время и место и выбирается исполнитель, удовлетворяющий тем или иным требованиям. Исполнение календарных песен всегда строго регламентировано в отношении времени, места и исполнителей (ср. запреты пения в пост, исполнения песен «по календарю назад», когда положенное время миновало, и т. п.). Гораздо менее «прагматичны» так называемые повествовательные жанры фольклора. Но все-таки и они имеют свой этнографический контекст или фон. Даже исполнитель сказки свободен в выборе момента исполнения, в выборе самого текста, он может преследовать определенную цель — нравоучительную или утешительную. Если речь идет о пословицах или поговорках, то здесь тоже сохраняется свобода выбора подходящей ситуации и относительная свобода прагматической цели: одна и та же пословица может быть в зависимости от ситуации упреком, утешением, нравоучением, оправданием, предписанием, советом, угрозой и т. п. Загадывание загадок тоже было регламентировано: загадки обычно загадывались зимой, после Рождества, в мясоед, и особенно на Масленицу, перед Рождеством на посиделках и вечеринках, однако строго запрещалось это делать в пост (сербы считали, что нарушившего запрет укусит змея, у него пострадает скот и т. п.), во многих местах запрещалось загадывать загадки во время появления приплода у скота (у сербов, белорусов); само загадывание и отгадывание представляло собой определенный ритуал. Особое значение в этом отношении имеют так называемые малые фольклорные формы: паремии, считалки, проклятия, благопожелания и др., теснейшим образом связанные с обрядовой или бытовой, но всегда ритуализованной ситуацией. Таким образом, именно прагматика фольклорного текста делает его этнографическим и приближает к собственно этнографическим обрядовым формам.

Другим «внешним» этнографическим признаком фольклора можно считать способ передачи текстов от старшего поколения к младшему, который часто тоже носил ритуализованный характер. Например, у южных славян девочка, которой передавался заговор, должна была влезть на дерево и, переступая с ветки на ветку, трижды произносить заранее выученный текст; или же знахарка ставила девочку в таз с водой и давала ей в руку вербовую или кизилую ветку, и девочка трижды слово за словом повторяла текст; по некоторым данным, баба, передающая знание, должна была плевать своей наследнице в рот и т. п.

Но еще более важной является внутренняя связь фольклора и этнографии на уровне содержания, т. е. семантики фольклорных и обрядовых текстов. Хотя материал, средства и приемы выражения фольклорного и обрядового текста совершенно различны (в одном случае это слово, в другом — действие, реквизит и т. д.), они часто взаимно «переводимы» и сводимы к одним и тем же мотивам либо составляют единое семантическое целое, одна часть которого выражена словом, другая — ритуальными формами (ср. [Байбурин 1993]). Наконец, и это, вероятно, самое существенное проявление единства фольклора и этнографии, — они пользуются одним и тем же условным символическим языком. Когда мы встречаем в свадебных или колядных песнях уподобление невесты кунице, белке или птице, то совершенно недостаточно видеть в этом уподоблении лишь художественный прием, ибо символическое отождествление девушки с птицей или пушным зверем известно и в верованиях об этих животных, и в языке (ср. болг. *невестулка* ‘ласка’), и в обряде (ср. птичью символику и ритуалы с курицей в славянском свадебном обряде). Одни и те же мотивы, сюжеты, символы могут выступать в разных жанрах фольклора и вне его, в обрядности, верованиях, народном искусстве. Сравнительное изучение фольклора генетически родственных традиций дает немало примеров таких кроссжанровых элементов. То, что в одной локальной традиции закреплено в тексте песни, в другой может бытовать как быличка, в третьей — как обряд, в четвертой — как поверье, в пятой — как запрет или примета. Поэтому объяснительной силой обладает лишь весь комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев. Об этом еще будет речь дальше.

Это содержательное единство в определенной мере распространяется и на те явления народной традиции, которые не относятся к области духовной культуры, т. е. на материальную культуру, сферу производства, социальной жизни, быт и язык.

А. К. Байбурин, который много размышлял и в разное время писал о проблеме «фольклор и этнография», недавно вновь обратился к этой теме и сформулировал то главное, что, по его мнению, объединяет эти две сферы народной культуры: «Главным ориентиром может служить то, что каж-

дый этнограф и фольклорист считает своим. Таким своим и для тех, и для других, как мне кажется, является феномен традиции, поскольку и этнографы, и фольклористы занимаются теми формами культуры, которые можно рассматривать в качестве относительно устойчивых. Можно сказать, что сфера традиционного является общим предметным полем современной фольклористики и этнографии» [Байбурин 2003]. Действительно, традиция и традиционность объединяют фольклор и этнографию и очерчивают их совокупное предметное поле. Однако, подчеркнем еще раз, этого признака недостаточно. Не менее, а может быть, более значимо их содержательное (семантическое) единство и использование ими общего символического языка и механизмов культуры: при различии материала и средств выражения содержание выражаемого в обоих случаях проецируется в единую область — область народных представлений, верований, миропонимания, народной картины мира; при этом обе сферы традиции пользуются принципиально тождественными средствами выражения.

## 2. «Фольклор и литература/литературоведение»

Кратко скажем о разграничении этих двух областей и о том, что их объединяет. Главные «формальные» признаки, отличающие фольклор от литературы, были перечислены выше (устность, анонимность и вариативность), однако они требуют некоторого комментария. Каждый из них в определенной степени относителен. Фольклорный текст, будучи записанным на бумаге, не становится литературным, ибо он сохраняет другие свои фольклорные признаки, «внутренние», структурные и содержательные. Кроме того, есть тексты, которые бытуют не только в устной, но и в письменной форме (ср. тетрадки с заговорами, календарными приметам, «письма счастья» и т. п.). Признак «анонимности» объединяет фольклор с некоторыми формами и видами литературы: такова средневековая литература (особенно апокрифическая), для которой также принадлежность текста тому или иному автору далеко не всегда значима. Подобным же образом признак «вариативности» характеризует не только устную, фольклорную, но и средневековую книжную традицию. Столь же относительным можно считать и еще один традиционно приписываемый фольклору признак — признак «народности» («крестьянскости»), сословной ограниченности, принадлежность традиционному крестьянскому социуму, функционирование в крестьянской среде. Многие современные исследователи фольклора и традиционной культуры считают этот тезис анахронизмом: если он и был справедлив для XIX века и более ранних эпох, то в XX веке почти везде фольклор утратил свой крестьянский (деревенский) характер: с одной стороны, деревенская культура претерпела большие изменения под влиянием «книжной» культуры; с другой — городская среда органически воспринимает традиционные формы культуры и продолжает их развивать.

Понятно, что общей основой фольклорных и литературных текстов является их «словесность» (вербальность). Фольклорная поэтика как один из уровней и одно из средств выражения содержания черпает свои приемы в языке, то же можно сказать о литературе, особенно поэзии. Многие жанры словесных произведений являются общими для фольклора и литературы (конечно, они обладают и своей спецификой); таковы, например, сказки и другие нарративные формы — от рассказа и до эпоса, песни, баллады и др. Не менее важно и то, что фольклорные и литературные произведения строятся во многом на общих принципах композиции и структурирования текста, хотя различия между ними в этом отношении очень значительны.

Таким образом, если фольклор и этнография имеют общее «содержание», общий символический язык, сходную прагматику (функции) и разный «материал», то фольклор и литература имеют прежде всего общий материал и «продукт» (слово и словесный текст), при кардинальном несходстве на содержательном и прагматическом (коммуникативном, функциональном) уровне (впрочем, и в этом отношении эти две формы культуры имеют немало общего, например, эстетические, воспитательные, образовательные функции).

### 3. «Фольклор и язык/лингвистика»

Совершенно особое место по отношению к фольклору и всей духовной культуре занимает язык. Язык не является частью культуры, но он на протяжении своей истории аккумулирует в себе культурные смыслы; в значениях слов, во фразеологии, иногда даже в грамматике находят отражение представления о мире и человеке (ср. популярное в современной лингвистике понятие «языковая картина мира»); язык служит материалом культуры, и в то же время он является метаязыком культуры, закрепляющим в вербальных формах смыслы, мотивы и трактовки, передаваемые вербальными текстами. Наряду с фольклорными текстами, обрядами, народным искусством, язык правомерно считать одним из культурных кодов, одной из форм выражения культурной традиции и тем самым — одним из источников изучения культуры и реконструкции ее древних состояний [Толстой 1995]. Например, анализ всего многочисленного ряда славянских диалектных названий радуги позволил Н. И. Толстому реконструировать существенные для культурной характеристики этого явления представления и символические сближения [Толстой 1976].

Но связь языка с фольклором и другими видами (жанрами) культуры взаимна. Во многих случаях лингвистическая реконструкция (особенно этимология) не может обойтись без опоры на фольклорные и этнографические данные. Сербская лингвистка Биляна Сикимич в своей книге «Этимология и малые фольклорные формы» [Sikimić 1996] показала на примере главным образом детского фольклора, как много нового материала

для этимологии дает лексика и, что еще важнее, семантика и символика такого рода текстов. Можно привести немало примеров, когда этимология слова строилась исключительно на фольклорных и этнографических данных. Например, в народных названиях божьей коровки представлены не только мифологически мотивированные наименования типа макед. *невес-та*, сербскохорв. *мара*, *буба мара*, вост.-слав. *солнышко*, *кукушка* и т. п., но и названия, прямо «цитирующие» заклинательные приговоры или детские песенки, обращенные к божьей коровке: бел. *петрык*, *андрэйка*, *андрэйка-божок*, *братка-кандратка* и т. п. [Гура 1997, с. 492–500]. Тем более необходимо обращение к фольклору и этнографии при изучении так называемой культурной лексики и фразеологии — названий культурных (обрядовых) реалий (таких как *коровай*, *красота*, *май*), самих обрядов (Семик, Купала, Радуница и т. д.), имена мифологических персонажей (*русалка*, *богинка*, *упырь*), а также при реконструкции так называемых культурных концептов (святость, судьба, грех и т. п.). И даже многие «обычные» слова и выражения требуют для своего толкования привлечения фольклорных и этнографических данных (мне приходилось анализировать, в частности, культурную семантику таких слов, как *веселый*, *игра*, *кривой*, *сухой*, *находить* и др.).

Таким образом, язык оказывается третьим необходимым компонентом народной традиции (наряду с этнографией и фольклором). Соответственно, на уровне изучения культурной традиции необходимо взаимодействие этнографии, фольклористики и лингвистики. Нельзя не признать, что до недавнего времени как этнография, так и фольклористика оставались по преимуществу описательными, эмпирическими науками. Лингвистика в отношении теории и методологии — дисциплина более «продвинутая»; многие лингвистические методы и направления оказались востребованными смежными гуманитарными науками (ср. такие лингвистические области, как семантика, лингвистика текста, лингвистическая прагматика, ареалогия и картографирование, реконструкция и др.).

#### **4. Проблема комплексного изучения традиционной духовной культуры и этнолингвистика**

Импульсы комплексного изучения традиционной духовной культуры исходят прежде всего со стороны этнографии (этнологии) и лингвистики. На основе этнологии сформировалось направление, называемое культурной антропологией, предметом изучения которой является культурная традиция в целом, с преимущественным вниманием к ритуалу и фольклору, включая верования, обычаи, мифологию и в меньшей степени обращающаяся к данным языка. На основе лингвистики возникла дисциплина, названная этнолингвистикой, которая также претендует на комплексный подход к традиционной духовной культуре, но, в отличие от культурной антрополо-

гии, она придает большое, если не главное, значение языку и широко пользуется методами и концептуальным аппаратом лингвистики. Московская этнолингвистическая школа, созданная акад. Н. И. Толстым в начале семидесятых годов прошлого века, разрабатывает комплексное направление исследований славянской традиционной духовной культуры на основе данных языка, фольклора, верований, обрядов всех славянских народов. Это направление получило название *славянская этнолингвистика*. Основные положения этой дисциплины изложены в работах [Толстой 1995; Толстая 2010].

### Литература

- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Байбурин 2003 — *Байбурин А. К.* Проблема «фольклор и этнография» сегодня // Российская наука о человеке вчера, сегодня, завтра. Материалы Международной научной конференции. Вып. 1. СПб., 2003. С. 10–17.
- Бартминьский 2004 — *Бартминьский Е.* Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика — ситуация в Польше // Славяноведение. 2004. № 6. С. 89–98.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Путилов 1994 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Толстая 2010 — *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстой 1976 — *Толстой Н. И.* Из географии славянских слов. 8. 'радуга' // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974. М., 1976. С. 22–76.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Sikimić 1996 — *Sikimić B.* Etimologija i male folklorne forme. Beograd, 1996.

## Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности

В 2011 году была завершена работа над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» [СД], продолжавшаяся более четверти века, в 2012 г. последний том словаря увидел свет<sup>1</sup>. Словарь, замысел и концепция которого принадлежат Н. И. Толстому, представляет собой своего рода энциклопедию традиционной духовной культуры славян. Его главное отличие от классического труда Казимира Мошиньского «Народная культура славян» [Moszyński 1967], в котором впервые традиционная славянская духовная культура представлена во всей ее содержательной и географической полноте, определяется двумя параметрами: во-первых, выбором словарного жанра, во-вторых, отличным от чисто этнографического подходом к описанию культуры, подходом, который был назван Н. И. Толстым этнолингвистическим<sup>2</sup>. Задача состояла в том, чтобы представить традиционную славянскую духовную культуру через описание ее составных элементов, из которых строятся реальные тексты — языковые, мифологические, ритуальные, изобразительные. Этнолингвистический подход давал возможность максимально использовать данные языка (лексика, фразеологии, паремиологии, культурной терминологии и т. д.) для реконструкции традиционной картины мира, а методы лингвистической реконструкции, семантического анализа, ареалогии и др. оказались применимыми к материалу духовной культуры и эффективными для ее изучения.

В словаре «Славянские древности» материал всех славянских языков и культурных традиций по существу трактуется как некий **единый язык** в семиотическом смысле, т. е. как система, состоящая из единого набора исходных строительных единиц (некоторый аналог слов естественного языка) и единых правил, определяющих функционирование этих единиц и их взаимоотношение (аналог грамматики естественного языка). Разумеется, составители словаря отдавали себе отчет в реальном многообразии явлений и форм культуры и значительных различиях между этническими, региональными, локальными традициями и языками славянских народов и ни в коей мере не игнорировали их. Более того, это разнообразие рассматривалось как важнейший фактор, способствующий реконструкции общего культурного «праязыка» славян, а также как источник изучения путей развития культурных форм (поскольку, по выражению Н. И. Толстого, диалектное языковое и культурное многообразие — это «развернутая в

---

<sup>1</sup> См. Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984; Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5.

<sup>2</sup> О концепции и методе этнолингвистики подробнее см. [Толстая 2010].

пространстве диахрония») и установления механизмов, управляющих этими изменениями. Опыт работы над словарем дает возможность вновь, на заново систематизированном и осмысленном этнолингвистическом материале всех славянских народов поставить некоторые общие вопросы, касающиеся кардинальных характеристик традиционной народной культуры славян, с учетом как значительно обогатившейся эмпирической базы, так и новейших исследований отдельных форм и фрагментов культурной традиции, а также современных представлений о комплексном междисциплинарном (этнолингвистическом) подходе к изучению культуры, ее структуры и механизмов.

Как понимать культурную общность славян, как интерпретировать сходства и различия, наблюдаемые в эмпирическом материале славянских языков и культур?

Общность славянских культурных традиций обусловлена прежде всего **генетическим родством** славянских народов, сохранявших в целом праславянское единство (несмотря на диалектные различия) как в области языка, так и в области культуры, вплоть до конца первого тысячелетия н. э. Подобно тому, как сравнение славянских языков позволяет реконструировать общий для всех славян праязык (праславянский язык)<sup>3</sup>, сравнение явлений, форм и текстов культуры дает возможность реконструировать общий для всех славян «праязык культуры». При этом необходимо уточнить, что как языковая, так и культурная реконструкция восстанавливают не реально существовавшие языковой и культурной идиомы, а некие условные системы формальных и содержательных показателей, которые, однако, позволяют пролить свет на действовавшие в истории механизмы, приведшие к реально засвидетельствованному многообразию языковых и культурных явлений. Что же представлял собой этот культурный праязык славян?

Его условным определением может служить понятие и термин **язычество** (при всей его неоднозначности и одиозности в глазах некоторых исследователей), язычество, понимаемое как система дохристианских представлений о мире и человеке, основанная на мифологии и магии, реконструируемая по данным языка, фольклора, обрядов, обычаев и верований славян. Важно подчеркнуть, что язычество может пониматься не только как историческая стадия мировоззрения древних славян (праславян) в период до принятия ими христианства, но и как типологически особая **культурная модель**, чьи формы, механизмы и семантические категории продолжали существовать и после принятия христианства (а многие из них дожили до настоящего времени). Главные черты язычества как мировоззрения — одухотворение природы (аниматизм и

---

<sup>3</sup> См. опыт реконструкции праславянского лексикона в двух фундаментальных словарях: московском «Этимологическом словаре славянских языков» под ред. О. Н. Трубачева и краковском «Праславянском словаре» под ред. Ф. Славского).

а н и м и з м), культ предков и сверхъестественных сил, убеждение в их постоянном присутствии и участии в жизни людей, развитая низшая мифология, вера в возможность воздействия на положение вещей в мире средствами примитивной магии, антропоцентризм<sup>4</sup>. Эти главные черты язычества в той или иной мере сохраняют все жанры и формы традиционной духовной культуры славянских народов. Именно этому общему праславянскому языческому наследию (и далее — индоевропейской языковой и культурной традиции) славянская духовная культура прежде всего обязана своим единством.

Второй важнейший фактор, определивший культурное единство славян, — принятие ими **христианства** не только как религиозной, но и как культурной модели. Несмотря на некоторые догматические различия между православием и католичеством, в культурном плане влияние христианства было объединяющим и определившим чрезвычайную близость многих форм и фрагментов культурной традиции славян (и европейских народов в целом).

Влияние христианства затронуло разные сферы культурной традиции в разной степени. Сильнее всего оно повлияло на структуру народного календаря, усвоившего христианскую систему праздников, почитаемых дней, постов. Однако в содержательном плане народный календарь во многом сохранил свой дохристианский характер: в его семантике доминируют языческие представления о времени, а христианские праздники переосмысляются в духе мифологии и магии. Примеры подобного «перевода» понятий христианского календаря на язык дохристианской культуры многократно приводились в литературе. Так, обычаи и верования, относящиеся к празднику Благовещения, в зависимости от народного толкования ключевых слов хрононима, его внутренней формы (*благая весть*), насыщаются у восточных славян мотивами прихода весны, пробуждения земли после зимнего сна, прилета птиц и т. п., в восточной Сербии рекомендациями сажать огурцы и перец, чтобы они были «благими», т. е. сладкими, в Славонии предписаниями отправляться искать «благо», т. е. клады. В на-

---

<sup>4</sup> При отсутствии оригинальных мифологических текстов судить о язычестве как исторической стадии общеславянской культуры можно лишь по вторичным данным — археологическим и книжно-письменным источникам (летописи, хроники и т. д.), иностранным свидетельствам, церковным поучениям против язычества (см. труды Н. М. Гальковского, Е. В. Аничкова, В. Й. Мансикки, Д. К. Зеленина, Л. Нидерле, Г. Ловмянского, А. Гейштора, В. Чайкановича и др.), а также на основе сопоставления славянских данных с данными других индоевропейских (балтийской, иранской, германской и др.) культурных традиций (см. прежде всего работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова). Наиболее надежными и богатыми источниками изучения язычества как культурной модели и реконструкции древнеславянских представлений остаются «современные» (относящиеся к XIX–XX вв.) языковые, этнографические и фольклорные свидетельства славянских традиций.

званиях праздника Сретение мы встречаемся с такими хрононимами, как болг. *Вълча Богородица* [Волчья Богородица] или пол. *Matka Boska Niedźwiedzia* [Богоматерь Медвежья]; первое связано с почитанием «волчьих дней» в феврале, второе объясняется тем, что «в это время медведи просыпаются от зимней спячки»; медвежьи мотивы Сретенья известны также сербам: по поверью, в этот день на восходе солнца медведь выходит из берлоги и от того, увидит ли он в этот день свою тень, зависит, возвратится ли он назад в берлогу или отправится в лес добывать себе пищу [Недельковић 1990, с. 232]. Эти «звериные» мотивы хрононимов не находят никакой поддержки в христианском содержании праздника, но даже и там, где праздник в соответствии с церковным календарем называется *Сретенье*, *Встреченье* и т. п., он часто ассоциируется не с евангельским событием (встречей святого Младенца и Старца Симеона), а со встречей двух календарных сезонов — зимы и лета («На Сретение зима с летом встречается») или с любой ситуацией встречи: считали, что от того, кого ты встретишь в этот день, зависит, будешь ты здоров весь год или болен, счастлив или несчастен, удачлив или нет.

В значительно меньшей степени христианским влиянием затронута ритуальная сторона народной традиции — календарная, семейная иokkaзиональная обрядность, хозяйственные ритуалы (такие как выгон скота, сев, птицеводство, скотоводство и др.) и повседневная бытовая практика, сохраняющие свой языческий характер и основанные на вере в покровительство высших сил и прежде всего предков, от которых зависит земное благополучие людей, и возможность магическим способом (действием, словом, предметом-символом и т. п.) воздействовать на действительность. Наиболее близкой к дохристианским образцам и моделям остается сфера верований и бытовых представлений.

Не только каждая культурная модель в отдельности (язычество и христианство) определяла общность славянской народной культуры, но и характер и способы их сосуществования и взаимопроникновения у разных славянских (и европейских) народов были сходными (в частности, это демонстрирует и народный календарь).

Роль христианской традиции как главного «фактора общности» славянской и — шире — европейской народной культуры стремился показать А. Б. Страхов в своем исследовании славянских и европейских рождественских обрядов и поверий [Страхов 2003]. Действительно, календарь вообще и рождественский цикл в частности насыщены евангельскими мотивами и аллюзиями: безусловно, мотивы соломы, скота, пастуха, как и общая идея рождения и плодovitости, могут быть интерпретированы на основе христианских источников (евангелия, литургических текстов, апокрифической книжности). Но даже этот, безусловно, яркий в данном отношении материал не дает оснований для сведения всей народной куль-

туры к христианству и провозглашения общего тезиса, согласно которому «народная культура — гораздо более новый и несравненно более сложный, чем принято думать, феномен, носящий на себе следы многовековой непрекращающейся эволюции, отправляющейся, в основном, от христианского культурного пласта» ([Страхов 2003, с. 2]; подчеркнуто мной — С. Т.). Пафос этой книги, направленный против так называемого «паганофильства», т. е. чрезмерного увлечения язычеством и архаикой, якобы господствующего в науке о славянских древностях, пафос, находящий к тому же в книге далеко не академические формы выражения, к сожалению, во многом обесценивает интересные наблюдения автора и предлагаемые им сопоставления мотивов, ритуальных форм и явлений народной культуры славян и других народов Европы с христианскими текстами.

Не имея возможности подробно разбирать здесь аргументацию и материал А. Б. Страхова, ограничусь двумя общими соображениями. Во-первых, невозможно отрицать существования устной традиции славян и индоевропейцев на протяжении долгой истории, предшествовавшей усвоению ими христианства. Нет сомнения и в том, что это была именно языческая культура, основанная на мифологии и магии, и христианство наслоилось на уже вполне сложившуюся систему представлений о мире и человеке, многообразные ритуальные формы и богатый корпус устных текстов, восходящих к общей индоевропейской культуре и отраженных в славянских языках и фольклоре. Во-вторых, нельзя не заметить, что и там, где христианские мотивы послужили непосредственным импульсом поверий или обрядовых форм, их адаптация и разработка в народной традиции происходили на базе, по законам и в духе мифологии и магии; их роль была не креативной, а лишь сакрализующей и утверждающей.

В самом деле, трудно себе представить, что фигура пастуха у славян была осмыслена и включена в систему культурных представлений только после принятия ими христианства и лишь под влиянием христианских рождественских мотивов, хотя ассоциации с христианским сюжетом Рождества, безусловно, придали этим представлениям больший вес и подкрепили особый статус пастуха в культурной традиции. Точно так же не Дева Мария и божественное рождение сформировали отношение славян к появлению человека на свет и определили характер родинного обряда, который не мог не существовать и до принятия христианства, — библейские ассоциации лишь «санкционировали» и «сакрализировали» соответствующие ритуалы и верования. Это же можно сказать и о соломе, и о звезде, и о чудесах, и о домашних животных, и о волках и других мотивах рождественской темы, для которых библейские ассоциации послужили не «отправной точкой», а лишь идеологической «поддержкой». Единственно где христианские тексты давали толчок к мифологической разработке темы, — это мотивы житий святых, которые вплетались в обря-

довую ткань праздников, посвященных святым, или проявляли себя в других видах культа (таких как народная медицина, земледельческая и скотоводческая магия и др.), но и в этом случае христианские мотивы поступали во власть мифологии и подвергались магическому осмыслению (см. статью «Святые» в словаре «Славянские древности»).

Далее, говоря о соотношении языческого и христианского элемента в славянской культурной традиции, невозможно сбрасывать со счетов сравнительный материал, объединяющий славян с другими ветвями индоевропейцев, в том числе и теми, кто, в отличие от славян, сохранил древние письменные тексты. Наконец, хотелось бы спросить, что же имели в виду христианские авторы поучений против язычества, если вся народная культура укладывается в рамки христианских мотивов. Нельзя также забывать и о том, что сама христианская культурная традиция (тем более апокрифическая) питалась плодами устной народной, фольклорной культуры, как ближневосточной, так и европейской<sup>5</sup>.

Итак, языческое индоевропейское языковое и культурное наследие и христианство (в том числе христианская книжность) — главные факторы, определяющие культурное единство славянской традиции в самом общем смысле. Все прочие факторы (заимствования, инокультурные влияния и т. п.) оказываются не столь значительными и обуславливают менее масштабные схождения и расхождения между отдельными славянскими регионами или отдельными разделами культуры.

К общим факторам славянского культурного единства следует, конечно, отнести и **типологические** (в том числе универсальные) характеристики, модели и механизмы культуры, объединяющие славянские традиции не только между собой, но и с другими европейскими и неевропейскими культурами. Важнейшими среди этих характеристик являются общие для славян и других народов когнитивные механизмы восприятия и категоризации мира, общий мифопоэтический способ его восприятия, магия, антропоцентризм и символизм, к которым сводятся главные механизмы традиционной устной культуры, действующие во всех ее сферах и жанрах — на уровне слова, действия, верования, запретов, предписаний, фольклорных текстов.

Таким образом, каждый случай схождения явлений или форм культуры, принадлежащих разным славянским традициям, может быть объяснен либо общим праславянским и индоевропейским наследием, либо общим христианским наслоением, либо типологически сходными путями самостоятельного, независимого развития в рамках каждой традиции, либо,

---

<sup>5</sup> О синкретизме христианской и устной народной традиции в средневековой европейской культуре см. прежде всего работы А. Я. Гуревича [Гуревич 1981; 1984]. Из новейших работ на эту тему см. [Народная библия 2004; Белова, Петрухин 2008; Badalanova 2008; The Old Testament Аποсϋρϕα 2011].

наконец, заимствованием. Критерии, позволяющие принять то или иное объяснение в каждом конкретном случае, по-видимому, должны быть теми же самыми, что и в лингвистике, т. е. основываться на результатах внутренней реконструкции (в рамках славянских традиций), внешнего сравнения (в рамках индоевропейских и иных, неродственных традиций), на ареальной характеристике сходных культурных явлений (учете характера контактов с другими традициями).

Но это лишь самые абстрактные факторы общности. Что же мы конкретно имеем в виду, когда говорим об общем в славянской народной культуре? Очевидно, что общность может характеризовать самые разные стороны (**аспекты**) и **уровни** культуры. Она может касаться формы или содержания, она может проявляться на уровне слова, ритуала или отдельного действия, общим может быть поверье или запрет, культурный термин или приговор, текст или отдельный мотив. Сходство или общность могут иметь разный **масштаб** — и в отношении сферы распространения, и в отношении «объема» сравниваемых явлений: одно дело схождения между восточными, западными и южными славянами в целом, другое дело — сепаратные параллели, скажем, между Русским Севером, Карпатами и сербско-болгарским пограничьем, между Польшей и Болгарией, Словакией и Сербией или даже их локальными вариантами и т. п.; точно так же — одно дело сходство целых обрядовых комплексов или отдельных ритуалов, и другое — атомарные совпадения. Во всех этих случаях «вес» таких сходств различен<sup>6</sup>, так же как и их «причины»<sup>7</sup>.

При сравнении разных явлений культуры необходимо разграничивать прежде всего уровень **формы и содержания**. Мы часто сталкиваемся с многозначностью одной и той же формы (полисемия символов) и, наоборот, с разными формами, имеющими одну и ту же семантику и/или функцию в культуре (синонимия символов). Но что считать формой в языке культуры и что — содержанием? Ответ на этот вопрос не так прост, даже

---

<sup>6</sup> Н. И. Толстой сочувственно цитировал Дюмезиля, утверждавшего, что совпадение деталей имеет большее значение, чем общее сходство явлений (поскольку общее сходство может быть обусловлено типологически или даже быть универсальным).

<sup>7</sup> Пока еще слишком мало сравнительных исследований народной традиции общеславянского масштаба, охватывающих целиком какую-то область культуры. К таковым, кроме названной выше работы К. Мошинского «Народная культура славян», можно отнести, пожалуй, две монографии А. В. Гуры — о символике животных [Гура 1997] и о свадьбе и браке [Гура 2012]. Все остальное — это либо ограниченные (в разной степени) темы, либо ограниченные ареалы славянской культуры. Между тем исследования А. В. Гуры, обобщившие максимально возможный для настоящего времени материал всех славянских традиций, показывают, что только исчерпывающие эмпирические данные и «внимательная» типология и ареалогия могут дать адекватное представление о степени и характере общности в каждой сфере культуры, так же как о культурных архаизмах и инновациях.

если дело касается предмета или слова. Так, к «форме» свадебного караваля или рождественского хлеба приходится относить и состав хлеба (ср. *курник* или *рыбник* в качестве свадебного хлеба у русских, запекание в хлеб яйца или монеты у южных славян), и число хлебов, их размер и вид (круглый, продолговатый), и их украшения, однако все эти элементы «формы» имеют свою собственную семантику и функцию. При общем названии, семантике и функции форма ритуального предмета может иметь множество вариантов: так, рождественское полено бадняк у южных славян может быть деревом разных пород (дуб, орех, сосна, маслина и др.), большего или меньшего размера, может быть веткой дерева, может быть несколько бадняков и т. д.; свадебный символ девичества на Русском Севере может быть лентой, косой, головным убором невесты, причем один и тот же предметный символ может в одних районах называться *воля*, в других *красота*, и т. п.

В случае терминологии «формой» принято считать не конкретную диалектную форму слова, зафиксированную источником, а его обобщенную этимологическую праформу; совпадение или различие этих этимологически разных форм нередко объединяет или противопоставляет славянские ареалы разного масштаба (ср. оппозицию свадебных терминов *воля* и *красота*, соответствующих двум ареалам севернорусского свадебного обряда). Но в каких-то случаях может иметь значение и словообразовательная форма термина: так, в свадебной терминологии противопоставляются (ареально) термины типа *запоины*, *запивать*, *запивки* (невесты) и типа *пропивать*, *пропивки* [Гура 2012], хотя и те, и другие одинаково манифестируют идею питья как скрепления брачного договора. Ср. также разные в словообразовательном отношении, но тождественные по внутренней форме названия первого посетителя на Рождество: укр. *полазник*, пол. *podłaźnik*, словац. *polažeň*, словен. *polažar*, серб. *полажајник* и т. д.

Признаком общности может быть также семантическое сходство (синонимичных) языковых знаков и их функциональное тождество. Так, в свадебном обряде в одних и тех же функциях (для обозначения сговора или помолвки) используются разные единицы праславянского лексикона с этимологическим значением 'говорить': \**govoriti* (рус. *сговор*, укр. *договір*, хорв. *ugovor* и т. д.), \**mlъviti* (укр. *змовини*, словац. *námľuvy*, *smlúvy*, *namowu* и т. д.), \**slovo* (словац. *slovo*, укр. гуцул. *слово*, бел. полес. *за словом*). Иногда значимым оказывается тип метафоры при разном лексическом выражении (ср. торговый, охотничий, ремесленный код в свадебной терминологии, демонологический код в названиях бабочки или некоторых болезней и т. п.), вербальная магия и другие связи и функции слова.

Сложнее отношение между формой и содержанием у акциональных элементов культуры, где к форме может быть отнесен конкретный вид и способ совершаемого действия (битье вербовой веткой, обвязывание дере-

ва соломой, пролезание через прокоп в земле или расщепленный ствол дерева и т. п.), а к содержанию — семантика и самого действия, и его исполнителя, и орудия, и времени действия, и его функция, и его мотивировка. Так, в закарпатском рождественском обычае обвязывания ножек стола железной цепью (хрестоматийный пример П. Г. Богатырева [Богатырев 1971, с. 174–179]) формой является само обвязывание, а содержание аккумулирует в себе семантику связывания, семантику железа как оберега, функцию защиты скота от волков («завязывание всех ртов»). В обряде «бадняк» срубленное дерево может разрубаться, вноситься в дом и возлагаться на очаг, может просто прислоняться к внешней стене дома или устанавливаться во дворе, ветка-бадняк может затыкаться за стреху, за дверь или окно, забрасываться на крышу и т. п.; для общей семантики обряда важны не только характер действия (срубание, разрубание, сжигание, посыпание зерном, поливание вином и т. п.), но и семантика и символика локусов (дом, очаг, внешняя стена дома, стреха и т. п.).

Многие ритуальные формы носят универсальный характер, и в этом случае они сами по себе мало показательны в генетическом отношении. Таковы, например, возжигание костров, или приготовление обрядового хлеба, известные всем народам. Общими и различными могут быть и функции, и семантика этих действий, и условия их совершения, их «прагматика» (время и место, исполнители, орудия, цели, мотивы и т. п.). Возжигание костров может иметь очистительную, отгонную, лечебную функцию и быть приурочено к разным срокам и ситуациям. Функционально тождественные действия могут иметь формально различные результаты, «продукты» действия. Так, приготовление обрядового хлеба на свадьбе — общая черта всех славянских традиций, но виды и названия хлеба различны (*каравай, калач, пирог, рыбник, курник* и т. д.). При этом разные формы могут семантически различаться и ассоциироваться с разным кругом представлений. Например, при общей «социорегулирующей» функции обрядового хлеба как предмета деления, хлеб-*курник* отсылает еще к символике курицы, играющей особую роль в системе свадебных представлений.

В некоторых случаях сходство может проявляться одновременно на разных уровнях. Например, в разных славянских областях известно представление (верование) о магических свойствах палки, которой разгоняли ужа и жабу (лягушку): такой палке приписывается способность облегчать роды, разлучать супругов или влюбленных, примирять дерущихся и сглаживать ссоры, отгонять градоносные тучи от села и др. (см. [Гура 1997, с. 388–389; СД 4, с. 618–622]). Казалось бы, это совершенно разные действия, однако все они связаны с исходной ситуацией, благодаря которой палка, разъединившая ужа и жабу, приобретала уже не ситуационное, временное, а постоянное свойство разделения, отделения, разъединения. В одном случае это разделение тела роженицы и ребенка (ср. *разрешение от*

бремени), в другом — разлучения возлюбленных, в третьем — разъединения дерущихся или ссорящихся, в четвертом — отдаления тучи от села<sup>8</sup>. Таким образом, мы имеем сходство на «предметном» уровне (везде это палка, которой разнимали ужа и жабу) и сходство на семантическом (мотивном) уровне (во всех случаях обычай апеллирует к идее разделения). Различия же касаются формы воплощения или сферы использования магических свойств одного и того же предмета.

Общность на уровне **мотива** может характеризовать не только фольклорные тексты, но и верования и ритуал. Например, обобщенный мотив «животное происходит из человека» известен в верованиях всех славян, но набор конкретных животных различен: в этиологических легендах и поверьях разных славянских традиций к таковым могут причисляться аист, дятел, кукушка, крот, ласточка, медведь, свинья, черепаха и др. Общее поверье может в разных традициях получать неодинаковые мотивировки: так, восточным и южным славянам известен запрет убивать лягушку (жабу), но мотивируется он по-разному: южные славяне говорят «мать умрет», восточные — «дождь пойдет» (последнее подкрепляется обычаями убивать и подвешивать лягушку во время засухи ради вызывания дождя).

Далеко не всегда генезис того или иного культурного явления (его индоевропейское, славянское или заимствованное происхождение) определяется однозначно или является единственным (теоретически возможны несколько источников или импульсов культурного явления). Так, южнославянский обряд «бадняк», традиционно считавшийся продуктом балканской культурной общности (и далее — европейской традиции), имеет, как показал В. Н. Топоров, хорошие индоевропейские параллели [Топоров 1976]. В Европе он обнаруживает некоторые типологические параллели и за пределами Балкан — в кавказских и балтийских традициях, в украинском обряде «колодий» [Голстой 1995, с. 142–148]. А. Б. Страхов пытается объяснить происхождение этого обычая у славян и других европейских народов на основе библейского мотива неплодной смоковницы и необходимости ее уничтожения (так же он объясняет и рождественский обычай угрожать неплодоносящим деревьям). Но при этом не учитывается весь контекст обряда и его разнообразные варианты; при такой его трактовке не получают объяснения такие черты этого ритуала, как ночное бдение при горящем бадняке, священное отношение к нему — осыпание зерном, поливание вином, пеленание, кормление бадняка, магическое использование стружек от бадняка, огарков бадняка и т. д. (см. [СД 1, с. 127–131]). Эти черты обряда невозможно объяснить исходя из одной лишь идеи преодоления бесплодия деревьев.

---

<sup>8</sup> Не столь очевидна связь с этим мотивом таких функций палки, как выигрывать суд, выгодно совершать торг (ср., однако, рус. *разойтись* в значении 'достичь соглашения при торге').

Столь же непросто могут решаться вопросы хронологии того или иного культурного явления. Так, у восточных славян известен древний обычай «испытания водой»: подозреваемую в колдовстве женщину бросали в воду, связав ей руки и ноги, и если она начинала тонуть, ее вытаскивали и признавали невиновной; если же она не тонула, ее объявляли ведьмой и топили; такому же испытанию могли подвергать подозреваемого в краже. Этот обряд можно сопоставить с широко известными в Западной Европе ордалиями, однако там они известны с XVI–XVII вв., тогда как у восточных славян подобный обычай зафиксирован уже в новгородской грамоте конца XI — начала XII вв., в записках арабского путешественника, посетившего Киев в 1153 г., упомянут в проповеди Серапиона Владимирского (XIII в.), в Русской Правде и др. источниках. Более поздние украинские и южнославянские свидетельства скорее всего не являются реликтами древней традиции, а обязаны влиянию западноевропейских «процессов» над ведьмами XVI–XVII вв. [Zguta 1977; Толстая 2011].

Проблема общности и различий в области **словесного фольклора** по сравнению с ритуальной стороной культурной традиции и системой верований имеет свою известную специфику, связанную с особенностями распространения фольклорных текстов. Однако это в большой степени зависит от жанра. Такие повествовательные, нравоучительные и магические жанры, как сказки, загадки, заговоры, легко заимствуются как из книжных источников, так и устным путем, тогда как так называемые «малые» жанры (приговоры, благопожелания, проклятия, заклинательные формулы, ритуальные диалоги), тесно связанные с обрядом, отличаются большей устойчивостью и архаичностью. Очевидно, что для каких бы то ни было надежных выводов об общности славянской фольклорной традиции и ее соотношении с другими традициями необходима предварительная систематизация материала по каждому жанру в отдельности и составление указателей мотивов, подобных указателю нарративных мотивов С. Томпсона [Tompson 1955–1958]. Пока же опорой в этом отношении могут служить частные исследования отдельных мотивов<sup>9</sup> или отдельных жанров в рамках той или иной традиции<sup>10</sup>, или же работы, посвященные конкретным текстам разных жанров<sup>11</sup>.

Столь же необходимы и указатели мотивов невербальных форм и жанров славянской народной культуры (обрядов и верований), так же как

---

<sup>9</sup> Так поступает, например, Л. Раденкович, подробно изучая распространение и типологию текстов с мотивом убийства стариков.

<sup>10</sup> Это делают, например, Т. А. Агапкина и А. Л. Топорков, составляя полный указатель мотивов восточнославянских заговоров.

<sup>11</sup> Примером такого рода сравнительного изучения целых текстов с учетом их этнографического контекста могут служить работы типа [Толстой 1984; 1993; Виноградова, Толстая 1993; 1995].

и их географические проекции в виде атласов по отдельным традициям<sup>12</sup> и по всему славянскому пространству в целом.

Общеславянский по своему характеру словарь «Славянские древности» дает лишь самые общие наметки, необходимые для ориентации в чрезвычайно сложной структуре славянской духовной культуры. Несмотря на разные ареальные и культурные притяжения и влияния (германские контакты западных славян, балканские — южных, балтийские и финно-угорские — восточных; христианская книжность), традиционная культура славян сохраняет единую «картину мира», но это единство проявляется по-разному в сфере верований (мифологии), ритуала (обрядов и обычаев), фольклора (жанров, сюжетов, мотивов, поэтики, конкретных текстов).

### Литература

- Белова, Петрухин 2008 — Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. М., 2008.
- Богатырев 1971 — Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Виноградова, Толстая 1993 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–82.
- Виноградова, Толстая 1995 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.
- Гура 1997 — Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2012 — Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной традиции. М., 2012.
- Гуревич 1981 — Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич 1984 — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Народная Библия 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и комментарии О. В. Беловой. М., 2004.
- Неделькович 1990 — Неделькович М. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Плотникова 2004 — Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5.

<sup>12</sup> Пока можно назвать лишь польский и словацкий этнографические атласы [РАЕ; ЕАС], хотя в польском атласе том, посвященный обрядам и верованиям, до сих пор не опубликован, а в словацком духовная культура представлена лишь некоторыми выбранными темами. Можно указать и пробный выпуск неосуществленного проекта по созданию этнографического атласа Югославии [ЕАЈ], материалы которого хранятся в Загребе. Картографирование большого спектра тем и мотивов духовной культуры южных славян осуществила А. А. Плотникова [Плотникова 2004].

- Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Massachusetts, 2003 [Palaeoslavica XI. Supplementum 1].
- Толстая 2010 — *Толстая С. М.* Постулаты московской этнолингвистики // Толстая С. М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 20–33.
- Толстая 2011 — *Толстая С. М.* Несколько русско-сербских параллелей из области народного правосудия // *Spomenica Valtazara Bogišića*. Beograd, 2011. Knj. 2. S. 383–394.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82–110.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топоров 1976 — *Топоров В. Н.* Пѣтовъ. Ёhi budhnyà. Бадньак и др. // Этимология 1974. М., 1976. С. 3–15.
- Badalanova 2008 — *Badalanova F.* The Bible in the Making: Slavonic Creation stories // *Imagining Creation* / Ed. M. Geller et al. Leiden and Boston, 2008. P. 161–365.
- EAJ — *Etnološki atlas Jugoslavije*. Karte s komentarima. Zagreb, 1989. Sv. 1.
- EAS — *Etnografický atlas Slovenska*. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. Bratislava, 1990.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Kultura duchowa, cz.1.
- PAE — *Polski atlas etnograficzny* / Pod red. J. Gajka. Warszawa, 1964–1974. Z. 1–5. Неопубликованные тома, посвященные духовной культуре, хранятся в Архиве филиала Института истории материальной культуры (ИНКМ) во Вроцлаве.
- The Old Testament Apocrypha 2011 — *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity*. Tuebingen, 2011.
- Tompson 1955–1958 — *Tompson S.* Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Copenhagen, 1955–1958. V. 1–6.
- Zguta 1977 — *Zguta R.* The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World // *Slavic Review*. 1977. V. 36. N 2. P. 220–230.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Тексты, помещенные в настоящей книге, печатаются (с незначительными поправками, дополнениями и изменениями) по следующим изданиям:

- Н. И. Толстой. Язык и культура** — по кн.: *Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.* М.: «Индрик», 1995. С. 15–26.
- Н. И. Толстой. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин** — по кн.: *Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.* М.: «Индрик», 1995. С. 27–40.
- Н. И. Толстой. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры** — по кн.: *Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.* М.: «Индрик», 1995. С. 41–60.
- Н. И. Толстой. Язычество древних славян** — по кн.: *Очерки истории культуры славян.* М.: «Индрик», 1996. С. 145–160.
- С. М. Толстая. Постулаты московской этнолингвистики** — по кн.: *С. М. Толстая. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике.* М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 7–19.
- Н. И. и С. М. Толстые. О словаре «Славянские древности»** — по кн.: *С. М. Толстая. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике.* М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 20–33.
- С. М. Толстая. Географическое пространство культуры** — по кн.: *С. М. Толстая. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике.* М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 34–42.
- С. М. Толстая. Коды культуры и культурные концепты** — по кн.: *С. М. Толстая. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе.* М.: «Индрик», 2008. С. 333–337.
- С. М. Толстая. Предметные оппозиции, их семантическая структура и символические функции** — по кн.: *Славянский и балканский фольклор. Виноградье. К юбилею Л. Н. Виноградовой.* М., 2011. С. 9–18.
- С. М. Толстая. Категория признака в языке культуры** — по кн.: *С. М. Толстая. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике.* М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 43–53.
- С. М. Толстая. Символический язык действий** — по кн.: *С. М. Толстая. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе.* М.: «Индрик», 2008. С. 455–466.
- Н. И. и С. М. Толстые. Вторичная функция обрядового символа** — по кн.: *Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.* М.: «Индрик», 1995. С. 167–184.

- С. М. Толстая.** Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры — по кн.: *С. М. Толстая.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: «Индрик», 2008. С. 210–225.
- Н. И. и С. М. Толстые.** Народная этимология и этимологическая магия — по кн.: *С. М. Толстая.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: «Индрик», 2008. С. 226–240.
- С. М. Толстая.** К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора — по кн.: *С. М. Толстая.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 54–64.
- С. М. Толстая.** Вербальные ритуалы в народной культуре — по кн.: *С. М. Толстая.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 65–69.
- С. М. Толстая.** Фольклор и этнолингвистика — по кн.: Первый всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. М., 2005. С. 118–132.
- С. М. Толстая.** Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности — по кн.: Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова / Уредник Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 17–31.



**Научное издание**

***Толстые Н. И. и С. М.***

**Славянская этнолингвистика:  
вопросы теории**

Оригинал-макет *М. Н. Толстая*

Подписано в печать 29.10.2013.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/16. Печать офсетная.  
15 п. л. Тираж 300 экз. Заказ №