СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

КАРПАТО-ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

СТРУКТУРА БАЛКАНСКОГО ТЕКСТА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

КАРПАТО-ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

СТРУКТУРА БАЛКАНСКОГО ТЕКСТА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1977

Четвертый выпуск серии посвящен исследованию лингвистических проблем Карпатского ареала и проблем, связанных со структурой балканского текста. Первая часть сборника объединяет статьи, в которых архаические пласты славянской лексики рассматриваются в контексте диалектных, этнографических и фольклорных связей. В статьях второй части проводится анализ текстов разного рода в лингвистическом и культурно-историческом плане, с учетом древних языковых и этнических контактов Балкан и актуальных проблем современной балканистики.

Редакционная коллегия:
доктор филол. наук С.Б. Бернштейн (председатель),
доктор филол. наук Е.И. Демина,
канд. филол. наук Вяч. Вс. Иванов,
доктор филол. наук Н.И. Толстой,
канд. филол. наук Г.П. Клепикова (отв. секретарь)

Составители и ответственные редакторы выпуска
Т.М. Судник, Т.В. Цивьян

С $\frac{70104 - 405}{042(02) - 77}$ БЗ-50-28-77

© Издательство "Наука", 1977 г.

Г. П. КЛЕПИКОВА

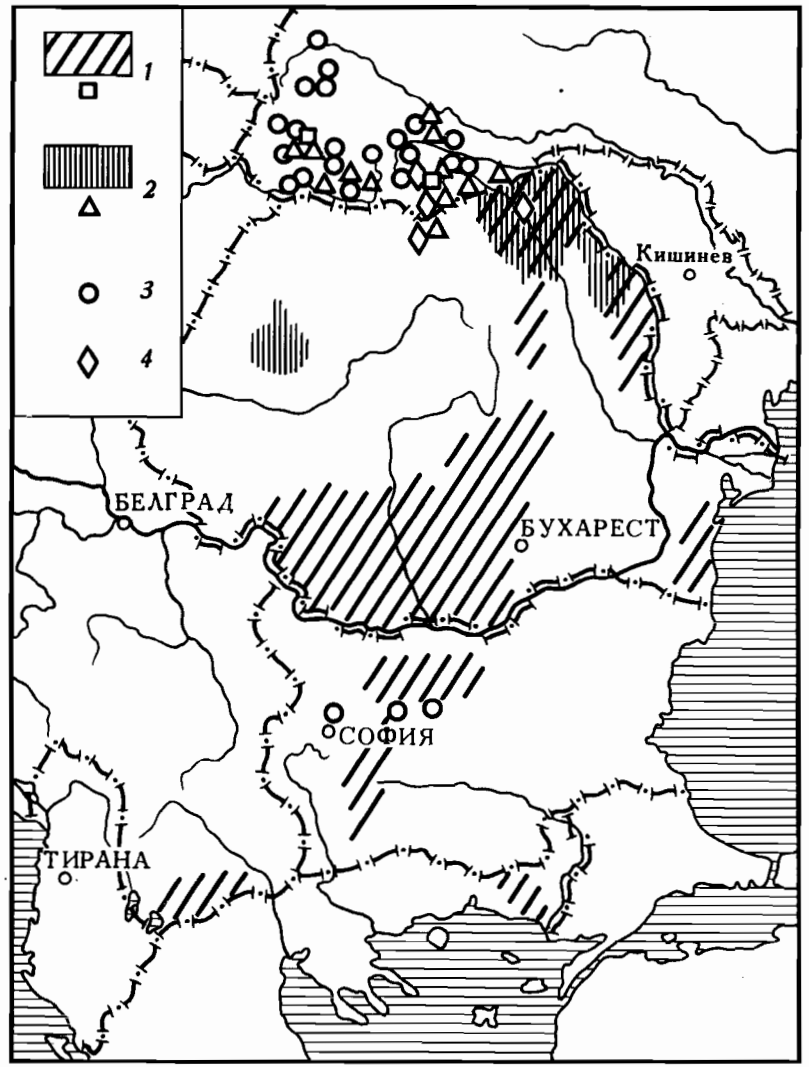
КАРПАТСКАЯ ЛЕКСИКА В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ЛЕКСИКЕ ИНЫХ ЗОН СЛАВЯНСКОГО МИРА

1. +man(n)a

Карпатоукраинские говоры характеризуются довольно широкой семантической амплитудой лексемы +man(n)a, что позволяет говорить об их особом положении в славянском языковом мире[1]. Территория ее распространения, по данным "Карпатского диалектологического атласа" (М., 1967, далее - КДА, ответы на вопрос 270 "Программы"), а также некоторых других источников, охватывает большинство закарпатских, гуцульских говоров, говоры Буковины (к югу от р. Прут и в р-не г. Кицман) и примыкающие к ним покутские (см. карту). Лексема выступает в значении элементов по крайней мере четырех терминологических разрядов: "сельское хозяйство (=земледелие)", "животноводство", "метеорология", "растительный мир".

1. Инвариантное значение терминов, связанных с земледелием, может быть сформулировано следующим образом: 'то, что вредит посевам'. В эту группу мы относим *маña* 'болезнь злаков, спорынья' (с. Пилипец, Межгорский р-н, Закарпатской обл. - КДА), то же значение (='паразит жита у вигляді темнокоричневого з фіолетовим відтінком ріжка, що паразитує в колоску', 'спорынья') отмечено еще в нескольких

[1] Не исключено, что детальное изучение по специальной программе других микрозон, где известна лексема +man(n)a, обнаружит значительно бо́льшую их семантическую разнородность, чем это представляется ныне, на основе в общем случайных фиксаций. О возможности ошибок, связанных с представлениями об обширных ареалах как однородных в указанном отношении, писал, например, Н.И. Толстой, исследовавший географические термины (Толстой Н.И. Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды. М., 1969, с. 16-18).



Карта. Некоторые значения +man(n)a

1 - земледельческий термин; *2* - термин животноводства; *3* - метеорологический термин; *4* - растительный термин

(помимо с. Пилипец) пунктах в р-не Межгорья И.А. Дзендзелевским: *ма́нна* (с. Верхний Студеный, реже и - *ма́тка*), *ма́нна* (параллельно с *ма́тка* - в с. Келечин, Голятин, Репине)[2].

Вместе с тем на Гуцульщине отмечается и термин *ма́ña* 'семена ели, которые весной разносятся ветром и покрывают культурные растения, от чего они гибнут' (с. Буковец, р-н Верховина), то же - в соседних селах: в с. Криворивня: '(желтая)пыльца [=семена ели], которая оседает весной на растениях и г у б и т их', в с. Красноилля: 'порча культурных растений, происходит, когда весной в период цветения елей их пыльца покрывает картофель, кукурузу и под., и все желтеет'.

Известны случаи, когда +man(n)a обозначает и положительные для растений явления. Так, в с. Бабин (р-н Косов) отмечена поляризация значений: *мана* 'сладкая пыльца (может быть, с цветов), которая покрывает траву, деревья и с п о с о б с т в у е т урожаю'. На Буковине (с. Корчивцы, р-н Глибока) зафиксировано: *ма́ña* 'жирная земля, на которой хорошо растет хлеб' (*ма́ña* - се́та зəмн'а́).

2. Во многих говорах на территории КДА лексема +man(n)a может трактоваться как термин, связанный с животноводством, в частности с обозначением качества (коровьего молока) - 'высокое качество, жирность молока' (→'жирное молоко'). Об этом свидетельствуют следующие примеры: корова ма́йə *ма́ñу* 'у коровы хорошее (жирное)молоко' (с. Лашкивка, р-н Кицман; с. Коритне, Брусница, Драчинцы - вдоль р. Прут, зап. Черновцы) и коро́ва ма́йə до́бру *ма́ñу* то же (в говорах Черновицкой обл.: с. Василив; Шишковцы, р-н Кицман; с. Клинивка, южн. Черновцы; с. Корчивцы, Вовчинец, р-н Глибока; также в р-не Вижница - с. Нижни Шепит, Кошеливка), ср. в южнобуковинских говорах: manna 'lapte smîntînos' (р-н Сучава, СРР)[3]. В с. Снячев (южн. Черновцы) информаторы объясняли, что хорошее молоко имеет "добру *ма́ñу*"; напротив, в с. Турятка (р-н Глибока) "доб-

---

[2] Д з е н д з е л і в с ь к и й Й.О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР. (Лексика), ч. II. Ужгород, 1960, карта № 201 и комментарий к ней.

[3] R o b c i u c I. Elemente româneşti în ucraineana. Contributie la studiul contactelor lingvistice. Bucureşti, 1971 (далее - Robciuc).

ра *ма́ña*" говорится о корове, у которой хорошее молоко. Термин *ма́ña* 'жирность молока' и под. известен и в Восточном Закарпатье, в с. Квасы, Ростоки (р-н Рахов), Лопухов, Вонигово (р-н Тячев), а также на северо-западе Закарпатья в с. Пилипец (р-н Межгорье).

Указанная семантика находит отражение - в той или иной мере - и в соответствующем прилагательном; ср., с одной стороны, *маñе́сто* молоко 'жирное, вкусное м о л о к о' (с. Лопушна, р-н Вижница), с другой - *маñе́ста* корова 'к о р о в а, у которой жирное молоко' (с. Бистрец, р-н Верховина, с. Илинцы, р-н Коломыя), *маñе́ста* ~ (с. Б. Ославы, Н. Березив, р-н Делятин; с. Вовчинец, р-н Глибока), также *маñ'е́ста* ~ то же (с. Руска, р-н Селятин), но *маñе́ста* коро́ва и 'корова, которая дает м н о г о молока' (с. Бабин, р-н Косов).

В некоторых районах карпатской зоны (Буковина, Гуцульщина, Закарпатье) отмечено словосочетание, включающее в себя рассмотренный выше термин. Оно выступает обычно в контекстах,связанных с поверьем, что в результате ворожбы,колдовства можно сделать так,что корова будет давать мало молока (= плохого качества) или вообще перестанет доиться. Ср.: в'іґ'ма в'ідобрала *ма́ñу* 'наворожила, что молоко пропало' (с. Шишковцы), в'ід'ма в'ідобрала *ма́ñу* (с. Лашкивка) (оба - р-н Кицман); также в(,)ідобратэ *ма́ñу* 'наворожить, чтобы у коровы пропало молоко' (или оно стало бы плохим) (с. Н. Березив, Б. Ославы, р-н Делятин, с. Илинцы, р-н Коломыя; далее - с. Руска, р-н Селятин, с. Лопушна, р-н Вижница, с. Квасы[4], Ростоки, р-н Рахов), Удобра́ти *ма́ñу* то же (с. Лопухово, р-н Тячев), удобра́ти *ма́ñу* зна́йэ ворожіл'а то же (р-н Вонигово, там же), в'ідобрати ~ 'наворожить, чтобы молоко стало нежирным' (с. Пилипец, р-н Межгорье).

Б. Гринченко в своем словаре приводит близкое значение слова *ма́нна* - 'молоко' (?) с цитатой из В. Шухевича, показывающей, что последний также зафиксировал на Гуцульщине поверье об отнятии "манны", - правда, в несколько ином варианте: "Як би вівці на сукровищі попасли, зараз би ім уняло манну - вони утратили би молоко"[5]. На значение 'молоко' (как пастушеский термин) ссылается и Э. Врабие, исследовавший румынское влияние на украинский язык[6].

3. Наконец, в ряде карпатоукраинских говоров +man(n)a выступает в качестве метеорологических терминов - для обозначения таких природных явлений, как 'сладковатая роса на листьях, траве', 'налет на ~ 'и под. Наиболее компактно они представлены на территории Закарпатья: *ма́ña* 'сладкая роса' (с. Турица, Кострина, Дубринич - р-н Великий Березный, Перечин; с. Порошкова, р-н Мукачево, с. Оник, р-н Виноградово, с. Колочава, р-н Хуст, с. Широкий Луг, Ростоки, р-н Рахов),'~ на ржи' (с. Калник, р-н Мукачево), бо́жа *ма́ña* 'сладковатая роса на траве, деревьях (редкое явление)' (с. Поляна, р-н Свалява), *ма́ña* бо́жа 'сладкая роса' (р-н Вонигово, р-н Хуст), *ма́ña* на ли́ст'а з‿не́ба паде... (с. Н. Ремета, р-н Мукачево), *ма́ña* 'сладкая роса на листьях деревьев' (в р-не Виноградово - с. Веряца, Холмовец, Квасово; также в р-не Межгорье - с. Лопушный, Пилипец и в р-не Тячев - с. Нересница, Дубове, Лопухово), 'сладкая, как мед, роса на листьях кустов' (с. Кушница, р-н Иршава, с. Березово, р-н Хуст - в этом селе информаторы указали, что подобное явление бывает редко).

В с. Пидполоззя (р-н Воловец) отмечена следующая формулировка данного термина (которую можно рассматривать в качестве связующего звена между стадиями семантического развития лексемы, отмеченными в данной рубрике и в рубрике "2"): *ма́ña* 'сладкая роса на траве, листьях орешника; говорят, что в такой год будет хороший урожай меда, коровы будут давать жирное молоко'.

Далее спорадически термин *мана* 'сладкая роса' фиксируется в буковинских говорах (с. Корчивцы, р-н Глибока; с. Драчинцы, Стара Жадова, зап. Черновцы),'~ на траве в мае' (с. Клинивка, р-н Берегомет), то же - в р-не Кицман (с. Василив, Лашкивка) и в гуцульских говорах междуречья Прута и Черемоша: *мана* 'желтоватая роса на листьях кустов' (с. Б. Ославы, Н. Березив, р-н Делятин), в между-

---

[4] В том же селе И. Панькевич записал: ne vîdbere mannu (moloko touste) vîd korovy (П а н ь к е в и ч І. Українські говори Підкарпатської Руси і сумежних областей. Praha, 1938, с. 413).

[5] Г р и н ч е н к о Б. Словник української мови, т. II. Київ, 1907 (далее - Гринченко).

[6] V r a b i e E. Influenţa limbii române asupra limbii ucrainene. - Romanoslavica, t. XIV. Bucureşti, 1967, с. 161 (далее - Vrabie).

речье рек Бистрица и Прут (с. Быткив, Пасична, Бистрица), 'сладкая роса' (с. Яблунька, долина р. Бистрица).

Наконец, на Бойковщине, в р-не между реками Днестр и Стрый: *мана* 'сладкая роса, падающая на растения' (сс. Мелнич, Уличне[7], р-н Стрый), з-не́ба *ма́на* па́дайэ (с. Ластивка, р-н Турка). Уже за Днестром, в с. Чайковичи, записано: *ма́на* 'первый весенний теплый дождь'.

Следует отметить, что весьма велико число случаев, когда при определении значения метеорологических терминов, подобных отмеченным выше, информаторы толкуют соответствующие природные явления как оказывающие влияние, например, на качество молока домашних животных. Укажем в покутских говорах: *ма́на* 'желтоватая роса, как мед, падающая на траву, отчего молоко у коров становится лучше' (с. Незвиска, Русив, р-н Снятин); то же - в с. Б. Ославы, Н. Березив (р-н Делятин) и с. Илинцы (р-н Коломыя) - Гуцульщина. Ср. и в Закарпатье: 'сладкая роса на траве, от нее молоко делается лучше' (с. Квасы, р-н Рахов; с. Синевир, р-н Хуст). Вероятно, здесь же следует упомянуть и несколько иной термин, известный гуцульским говорам в верховьях р. Прут: *ма́на* 'желтый налет на траве, выпадает из туч, делает ее питательной, отчего молоко у коров становится жирным' (с. Микуличин, р-н Делятин), 'налет на траве, отчего молоко становится лучше' (с. Яблуница, там же), 'сладковатые крупинки, оседающие на траве, поэтому молоко становится лучше', ср. и: *ма́нэ́ста* трава 'эта питательная трава' (с. Лоива, р-н Надворная); в с. Лопушна (р-н Вижница) - лишь 'желтоватая пыльца, оседающая на траве'.

4. В некоторых гуцульских и соседних с ними говорах +man(n)a выступает уже как термин, связанный с растительным миром (кстати, в отдельных случаях, рассмотренных выше, +man(n)a могла бы также толковаться как ботанический термин). Например, в с. Брустуры (р-н Верховина) *ма́на* 'нектар полевых цветов, который способствует повышению жирности молока у коров'; в р-не Вижница - 'пыльца цветущих хвойных деревьев, которая падает на траву, делает ее питательной, отчего у скота жирное молоко'

[7] Там же - редкий в материалах КДА пример фиксации *ма́на* в значении библейского 'манна небесная'.

(с. Нижний и Верхний Шепит, Сергии, Киселицы, Плоска, Ростоки, Велике, Черешенька). В отличие от подобных толкований (включающих указание на последствия данных явлений для сельского хозяйства), в отдельных пунктах находим: *ма́на* 'сладкий сок цветов' (с. Шишковцы, р-н Кицман). Ср. в украинских говорах Северной Румынии (р-н Сучава) -manna 'желтая пыльца, которая разносится ветром из лесов в период цветения' (Robciuc). Несомненно, как термин, относящийся к растительному миру, +man(n)a употребляется и в следующих случаях: 'растение (одуванчик[?]), содержащее много питательных веществ, от которых молоко коров делается жирнее' (с. Бистрец, р-н Верховина) и 'питательная трава, от которой корова дает жирное молоко' (с. Билоберезка, р-н Косов). Дальнейшую стадию семантического развития лексемы можно усмотреть в говоре с. Зелена (р-н Верховина): 'питательность травы' (ср.: «высококачественная трава содержит ману, отчего коровы дают жирное молоко»)[8].

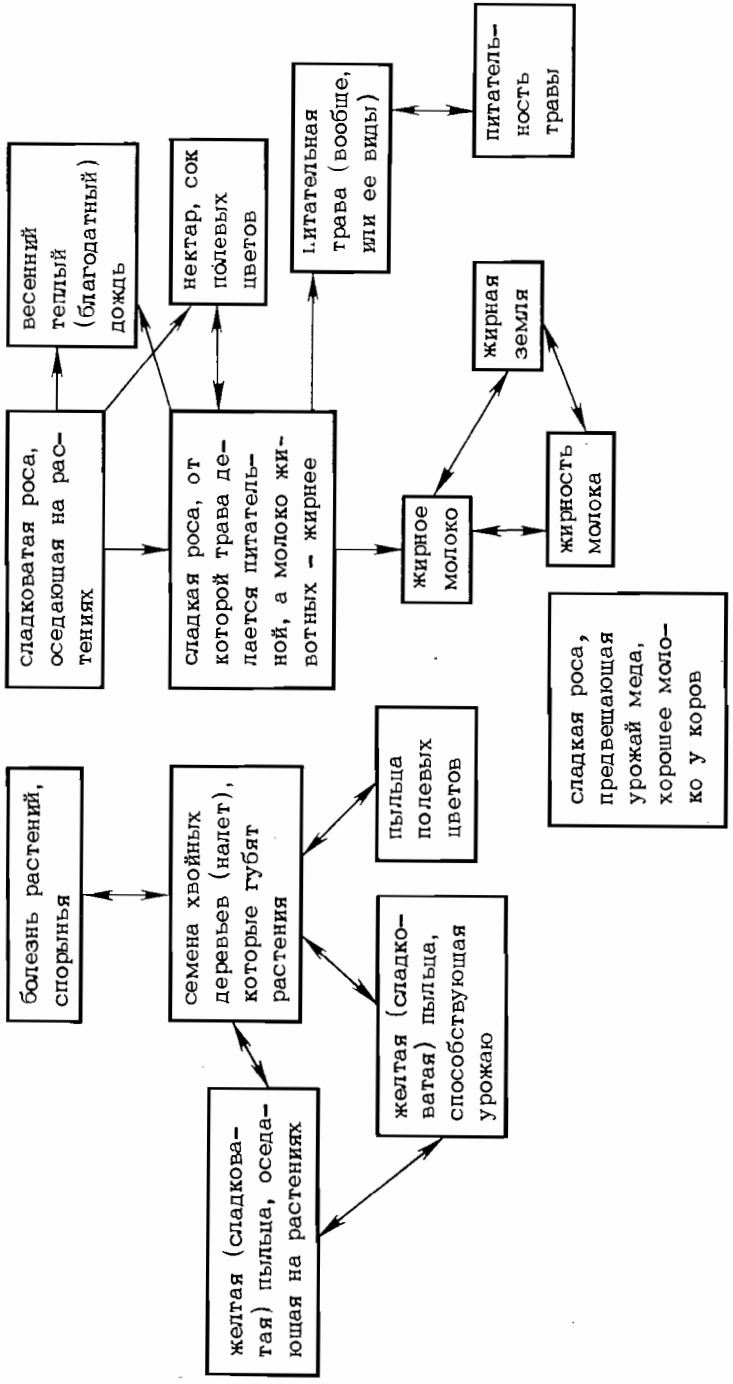
Возможные направления эволюции семантики лексемы +man(n)a и соотношение терминов (принадлежащих к различным разрядам), выражаемых ею, как это может быть представлено по данным карпатоукраинских говоров, показаны в табл. 1.

В других восточнославянских языках семантический объем +man(n)a невелик. Так, в русском языке помимо библейского значения ('манна небесная') она известна как название некоторых растений; в качестве специального термина и 'сок некоторых растений (ясеня, тамарикса и др.), употребляемый в пищу или как лекарство'[9]. В.И. Даль дает в словаре

[8] У Б. Гринченко упоминаются и слова: *ма́на* 'призрак, обольщение' (при: *ману́* пускати 'морочить'), *маняк, маняка* 'призрак, привидение, и под.; по-видимому, связаны с ними *мана́* в выражении эди́ на *ма́на* 'іди манівцем' (с. Липа, Долинский, р-н, Львовская обл.) и пр'ійшла *мана́* 'случилось что-то плохое' (с. Гошев, там же). В современном литературном языке *мана́* - 'призрак (в поверьях; разговорное - 'что-то непонятное'), наваждение' (Українсько-російський словник, т.2. Київ, 1958).

[9] Словарь современного русского литературного языка, т.6. М.-Л., 1957.

Таблица 1



Семантический объем лексемы $^{+}$man(n)a в карпатоукраинских говорах

лишь *манна* - в библейском значении и 'манная крупа'[10]. В картотеке словаря русских народных говоров упоминается только *манна* 'сгущенный сок, беловатый с желтизной, имеет вкус сладковатый. Собирают его с разных плодов осенью...' (из: В. Б у р н а ш е в. Опыт терминологического словаря сельского хозяйства... СПб., 1843-1844). В научной литературе *манна* выступает в качестве ряда терминов (подробнее см., например, БСЭ, изд. 3, т. 15).

В диалектах известно слово *мана, манка* 'приманка, прикормка; сласть, соблазн, что прельщает,... наваждение,... ложное, обманчивое явление' и прилагательное *манный* - 'обманный' (тульск.), 'блажной, шальной, безумный' и т.д. (Даль); ср. и смоленск. *мана* 'облако, туман', 'нечто незначительное, маловажное'[11]. Однако эта группа слов этимологически не связана с названиями, представленными в карпатоукраинских говорах (из $^{+}$man[n]a) и рассматривавшимися выше (подробнее об этом см. далее).

В белорусском языке *манна* означает: 1('манная крупа', 2) 'застывший сок некоторых растений' (также фразеологизм *манна нябесная*)[12]. Диал. *мана́* - 'аромат (от цветов, сена)' (Полесье)[13]. И. Носович приводит в своем словаре лишь *мана́* 'обман, туман', 'призрак' и под.[14]

В словарях западнославянских языков находим слово manna. В польском его семантический объем описывается довольно детально; так, в Варшавском словаре находим: 1. 'небесная пища...' (в библейском смысле), 'вид каши', 'каломель', 'названия ряда растений (Glyceria, Alhagi mannifera и под.)','зас-

---

10 Д а л ь В. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х т., т. II. М., 1955 (далее - Даль) - В некоторых диалектных словарях приводится *ма́нница* 'манная крупа', '~каша', 'манный торт' (последнее значение - и у *ма́нник*) (Словарь русских говоров Среднего Урала, т. II. Свердловск, 1971, с. 116).

11 Д о б р о в о л ь с к и й В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914, с. 398.

12 Беларуска-рускі слоўнік. М., 1962.

13 К л и м ч у к Ф.Д. Специфическая лексика Дрогичинского Полесья. - В кн.: Лексика Полесья. М., 1968, с. 46.

14 Н о с о в и ч И. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870 (далее - Носович).

тывший сок ясеня' и под.[15] Несколько иначе формулируется семантический объем слова в новом "Словаре польского языка" (под ред. В. Дорошевского): 'мелкая каша из пшеницы', 'название растения Glyceria', 'застывший сок некоторых южных растений, который люди и скот употребляют в пищу' (здесь же - библейская 'манна')[16]. В некоторых диалектах также фиксируется термин manna (ma:na) 'манная крупа' - зап. Велюнь, сев. и сев.-вост. Катовице[17], 'то же' - Мазовше[18]. Ср. и: manna 'przetacznik bluszczykowy', kwiatek manny, korzec manny и manna anielska 'kalomel'[19].

В чешском mana(manna) - 'библейская манна' (также в переносном значении), ботанический термин - 'застывший сладковатый сок некоторых видов растений'[20]. Те же значения - в словацком языке, как об этом можно судить по "Словарю словацкого языка" (Slovník slovenského jazyka, t. II. Bratislava, 1960 - далее SSJ), ср. и диал. mana 'sladina z listov' (р-н Новоград)[21].

В словаре верхнелужицкого языка Пфуля находим: mana 'ein sich verhärtender, nährender Tau'[22]. Э. Мука ("Словарь нижнелужицкого языка", т. I. Пг., 1921; далее - Мука) это слово не упоминает.

Таким образом, значения слов, объединяемых нами в обобщенном варианте +man(n)a в карпатских говорах украинского языка, с одной стороны, и в остальных восточно- и западнославянских языках, с другой,

---

15 K a r ł o w i c z J. и др. Słownik języka polskiego, t. II. Warszawa, 1952 (далее - SJP_1).

16 Słownik języka polskiego, t. 4. Warszawa, 1962.

17 Z a r ę b a A. Atlas językowy Śląska, t. II. Warszawa-Wrocław-Kraków, 1970, карта № 83.

18 H o r o d y s k a - G a d k o w s k a H., S t r z y ż e w s k a A. Atlas gwar mazowieckich, t. I. Warszawa-Wrocław-Kraków, 1971, карта № 5.

19 K a r ł o w i c z J. Słownik gwar polskich, t. III. Kraków, 1903, с. 112.

20 Příručný slovník jazyka českého, d. II. Praha, 1937; ср. несколько измененные формулировки значений в кн.: Slovník spisovného jazyka českého, d. I. Praha, 1960.

21 M a t e j č í k J. Lexika Novohradu. Bratislava, 1975, с. 144.

22 P f u h l. Lužiski serbski słownik. Budyšin, 1866.

имеют, как было показано выше, мало общего. Напротив, близость семантики +man(n)a в карпато-украинских диалектах и в румынском языке очевидна.

На дакорумынской языковой территории лексема выступает в значении терминов земледелия. Прежде всего упомянем mană 'болезнь злаков, ржа', о географии которого можно судить по карте № 45 'rugină(la grîu)', помещенной в "Румынском лингвистическом атласе"[23]. В ареал термина входят говоры Олтении и Юго-Восточного Баната (р-н Оршова), Западная и Центральная Мунтения, а также некоторые говоры Добруджи (например, в р-не Констанца) и говоры Юго-Восточной Трансильвании (р-н Ковасна). Сходная карта (№ 257 'rugina grâului') была опубликована ранее в "Малом румынском лингвистическом атласе"[24], при этом важно отметить, что распространение термина в последнем представлено несколько шире: он зафиксирован и в Центральной Молдове (р-н Бакэу), а также значительно восточнее в Мунтении (р-ны Бузэу, Слобозия, сев. Джурджу). В ряде пунктов очерченной в ALR (s.n.)зоны записаны и однокоренные глаголы (или отдельные глагольные формы). Ср.: grâul l-a mănăt mána (с. Негрень, сев.-вост. Слатина), grîu mănît (с. Пештишань, сев.-зап. Тыргу-Жиу), s-a mănî grîu (с. Стрехая, р-н Филиашь); только глагол отмечен в с. Чернату (р-н Брашов): să mănează grâul. Другие источники подтверждают существование данного глагола и в р-не Сибиу: mănează se 'желтеет, жухнет (о зерновых, картофеле) после дождя с солнцем'[25].

В некоторых олтенских говорах (например, вост. Калафат) mana 'пыльца (у кукурузы)' (ALR[s.n.], № 107).

К земледельческой терминологии следует отнести и mánî 'изобилие', 'большой и хороший урожай' (р-н Сучава - Şez.[26] V, 105; там же и: 'пыльца цветов ели'; в Северной Молдове mană также 'Fruchtbarkeit

---

23 P e t r o v i c i E. Atlasul lingvistic romîn. Serie nouă, v. I. Bucureşti, 1956 (далее - ALR[s.n.]).

24 P e t r o v i c i E. Micul atlas lingvistic romîn, p. I. Sibiu, 1940.

25 P ă c a l a V. Monografia satului Răşinarii. Sibiu, 1915, с. 140.

26 Sezătoarea. Fălticeni.

(wenn nach längerer Dürre Regen kommt)' (CC[27] VII, 23), прилагательное mănos 'fruchtbar' (там же, с. 24). Отмечается и mană 'знак изобилия, плодородия' (=semn de mană)[28]. При этом, согласно народным верованиям, урожайный год предвещают, например, желтоватые облака (="mana"), движущиеся из (цветущих) хвойных лесов (р-н Сучава - Şez. VI, 21), ср. и: dacă se ridică mana, anul va fi mănos (Pamfile, 9)[29]. Существует и представление, что в результате ворожбы урожай (плодородие) может быть плохим; так, например, Т. Памфиле указывает: "rodul sau mana cîmpului se poate lua prin farmece de către unele babe - să ieu mara grîului (Pamfile, 14, 111).

На севере Молдовы отмечено употребление интересующей нас лексемы в значении термина животноводства, а именно - указание на качество молока домашних животных: mană 'лучшая часть молока коров, овец' (р-н Ботошань, Васлуй, Бузэу)[30]; то же значение упомянуто Ф. Даме в его работе по народной терминологии: (lapte)cu mană 'жирное молоко'[31]. Правда, в Западных Румынских горах (долина р. Ариеш) mană-'коровье молоко' ("Anuarul arhivei de folklor", v. V, Cluj, 1939, с. 172). Кроме того, в некоторых говорах зафиксировано и однокоренное прилагательное: vacile să aibe lapte mănos (=жирное молоко) (с. Стынка, р-н Яссы - Şez. VI, 39), vaca mănoasă 'корова, дающая жирное молоко' (р-н

---

27 Codrul Cosminului. Cernăuţi.

28 P a m f i l e T. Agricultura la români. Studie etnografic. Bucureşti, 1915, c. 9 (далее - Pamfile).

29 Как дальнейший этап, вероятно, может рассматриваться и mană 'avere' (обл. Долж, Олтения - Comoara satelor, v. III. Blaj, 1925, c. 50). Семантические же связи mană во фразеологизме nu-i vre-o mană 'nu-i vre-o trebă...', записанном в р-не Вылча (C i a u ş a n u G. ş.a. Culegere de folclor din jud. Vîlcea şi împrejurimi cu un glosar. Bucureşti, 1928, c. 177) с mană в иных употреблениях неясны.

30 Folclor din Moldova, v. I. Bucureşti, 1969, c. 197, 223, 225, 664.

31 D a m é F. Incercare de terminologie poporană română. Bucureşti, 1898, c. 31 (далее - Damé).

Сучава)[32], tăriţe descîntate se dau vacelor ca să fie mănoase 'то же' (там же - Şez. V, 4). В Северной Молдове и на Буковине известно словосочетание a lua mană, отражающее народное поверье о возможности лишить корову молока (путем ворожбы) - ср. карпатоукраинское *відобрати ма́ну* (см. выше). Так, в р-не Сучава записано: spre sf. Gheorghe să ia mana vitelor (Şez. I, 128), luuăt mană dila vaś 'die Hexe hat bewirkt, daß die Kühe die Milch verlieren' (CC VII, 23), că să nu-ţi mai poată lua mană de la vaci (р-н Яссы - Şez. VI, 39); Т. Памфиле приводит этот фразеологизм с пометой, что он известен вообще в Молдове: duşmanii îi ieau mana (Pamfile. Industria.., c. 19); без локализации см. у Ф. Даме: i se ia mana vacii 'laptele a stricat' (Damé, c. 31).

В некоторых районах Северной Буковины указанное поверье также бытует: îmblă vrăjitoarele şi strigoii...şi iau mana adeca laptele oilor (р-н Сторожинец)[33].

Подробно описывается семантика слова mana в Академическом словаре румынского языка: mană I 1) 'mana (cerească, evreilor) растение Leucanora esculenta', 2) (с пометой "pop[ular]") mana albinelor - 'пыльца цветов кукурузы, ржи' и т.д.; 'пыльца ели или бука (которая весной разносится по лесам, водам) ...', (с пометой "reg[ional]"),'moina galbenă', 3) и: mana florilor 'нектар, мед (на листьях некоторых растений); также ряд переносных значений: 'богатый урожай (помимо упоминавшихся выше районов, также долина р. Молдова, р-н Себеш), 'изобилие молока у коров' (в произведениях И. Крянгэ; также в диалектах р-на Тульча, Добруджа), 'изобилие, урожай меда' (р-н Крайова, Оршова), наконец, 'большое количество материальных благ, добыча,прибыль'; mană II 1('название многих болезней культурных растений,... которые вызывают появление ржавых пятен', 'роса или дождь, который идет при солнце и вредит растениям', отмечается и локальное значение 'вид росы на растениях, от которой пчелы болеют...' (р-н Фэгэраш)[34]. Х. Тиктин приводит так-

---

32 P a m f i l e T. Industria casnică la Români. Bucureşti, 1910, c. 19 (далее - Pamfile. Industria).

33 D a n D. Stâna la Românii din Bucovina. Cernăuţi, 1924, c. 5.

34 Dicţionarul limbii române, t. VI, fasc. 1. Bucureşti, 1965, c. 76.

же важное значение, отсутствующее в Академическом словаре: 'von der Milch der Haustiere, der Frucht des Getreides' (с пометой "pop[ular]") и словосочетание a lua mana vitelor' (durch Zauber) machen dass die Kuh keine Milch gibt, das Getreide kein Frucht trägt' (со ссылкой на И. Крянгэ)[35]. В словарь современного литературного языка включены следующие значения: 1) 'растение Leucanora esculenta', 2) 'ciuperca parazită care atacă unele plante ca viţa de vie, cartoful, tutunul etc. (Plasmopara viticola', здесь же и: 'secreţie a frunzelor unor plante...ca un strat lucitor, lipicios'), 3) (переносное) 'rod, fruct' (с примером из И. Крянгэ - "poate c-au luat strigoaicele mana de la vaci"); 'изобилие'; 'утешение; бальзам'; 4) mana-de-apa 'растение Glyceria aquatica'[36].

В арумынском mana 'brouillard, rouille de végétaux'[37].

Большой интерес представляет рассмотрение семантики лексемы †man(n)a в славянских языках Балканского полуострова, что позволяет сделать вывод о существовании специфической восточнославянско-(resp. карпатоукраинско-)южнославянской лексико-семантической параллели. Довольно много фиксаций соответствующих терминов содержат картотека Болгарского диалектного словаря (=БДР, хранится в Институте болгарского языка в Софии), а также различные диалектные публикации.

†man(n)a выступает как земледельческий термин, обозначающий болезни культурных растений. Например в Северной и Центральной Болгарии отмечается: *мъно* 'паразитна гъбичка по растенията' (р-н Троян - БД[38] IV, 215). *мъннъ* 'болезнь растений, ржа' (с. Слатина, р-н Ловеч - БДР); в р-не Бяла Слатина (с. Габаре) глагол *ман'о́сфам* имеет значение 'заражать плодовые деревья и растения' (ИИБЕ[39] IV, 161); далее - «лозето страда от *мана́* - като вали дъжд, става изпаряване и попарване листата» (с. Тотлебен, р-н Плевна - БДР; с. Войница, р-н Видин - собственные наблюдения);'болезнь виноградников' (р-н Ихтиман - БД III, 102), *ман'а́* 'болезнь виноградных листьев' (Разлог - СбНУ[40] XLVIII, 477). Тот же термин известен и в говорах Западной Фракии - в с. Сачанли (р-н Димотика) записано *мана́* 'болезнь виноградных листьев', вместе с тем и 'вид росы, повреждающей растения' (БД VI, 55). Последний термин (или близкие к нему) зафиксированы и в различных районах Западной Болгарии. Упомянем *мана* '(сладкая) роса' (с. Вырложница, р-н София), также «*мъно̀тъ* - е слатка течнус пу клонити и листата на дървета» (с. Чифлик, р-н Троян - БДР), «*мъно̀тъ* на папраттъ, не е болест, а е нещо като мед, тя пада сутрин когато е сушава година» (с. Брусен, р-н Тетевен - БДР).

В словарях *мана́* приводится со следующими значениями: 1) 'един вид роса - медовая роса', 2) болезнь виноградников, Antraknos[41], 'вид роса, която паде на растенията и ги поврежда', 'болест по лозята'[42], 'болест, която поразява лозята след валеж', 'втвърдял сладък сок по листата на някои дървета'[43]. В научной литературе различают *мана́* по лозята 'Plasmopara viticola' и *мана́* по тютюна 'Peronospora tabacina'[44].

В македонских говорах отмечается: *мана* 'болезнь растений' (р-н Тиквеш - МЈ[45] I, с. 119) и *мъна́* 'болезнь растений' (р-н Титово-Велес - там же, с. 22). В словарях: mana[2] 'болест по лисјата, особено на виновата лоза, што настанува по дожд[46], *мана* '(бот.)ржавчина'[47].

---

[35] T i k t i n H. Rumänisch-deutsches Wörterbuch, Bd. II. Bukarest, 1911, с. 947.

[36] Dicţionarul limbii române literare contemporane, v. III. Bucureşti, 1957, с. 11.

[37] P a p a h a g i T. Dicţionarul dialectului aromîn general şi etimologic. Bucureşti, 1963, с. 653.

[38] Българска диалектология. Проучвания и материали. София.

[39] Известия на Института за български език. София.

[40] Сборник за народни умотворения и книжнина. София.

[41] Г е р о в Н. Речник на блъгарский език, т. III. Пловдив, 1899.

[42] Речник на съвременния български книжовен език, т. II. София, 1957.

[43] А н д р е й ч и н Л. и др. Български тълковен речник, изд. 3. София, 1973.

[44] Кратка българска енциклопедия, т. III. София, 1966.

[45] Македонски јазик. Скопје.

[46] Речник на македонскиот јазик, т. 2. Скопје, 1961; там же и в библейском значении.

[47] Т о л о в с к и Д.,И л л и ч - С в и т ы ч В.М. Македонско-русский словарь. М., 1963.

В нашем распоряжении отсутствуют сведения о наличии соответствующих терминов в сербохорватских диалектах. Академический словарь, помимо mana 'пища, которой бог питал израильтян...' (есть также в словаре Д. Даничича и в словарях, начиная с XV в.), дает примеры переносных и метафорических значений, например 'ńeki slatki bilevni sok od kojega ima ńekolko vrsta, a ńeke se potreblavaju kao lijek'[48].

В словенском языке, по данным М. Плетершника, mana 'Honigtau, medena rosa'; из производных упомянуто manarica 'Mannabirne'[49].

Изучение географии и семантики слов с корнем man- в славянских и некоторых неславянских языках с неизбежностью приводит к мысли о существовании в них омонимов р а з н о г о происхождения, которые лишь условно (и для удобства рассмотрения) обозначаются нами в виде обобщенного варианта +man(n)a. В славянских и неславянских языках, прежде всего литературных, легко выделяется +man(n)a[1] (книжное) 'библейское манна(небесная)' (также переносные значения, фразеологизмы типа русск. *ждать как манны небесной* и под.); источник его - греч. μαννα[50] (или лат. manna - см. Варшавский словарь, SJP_1). Другая группа слов (+man[n]a[2]) (ср. русск. *манная* каша ~ крупа, *манник*, польск. manna и под.), по мнению О.Н. Трубачева, содержит исконно славянский корень *man- (то же в русск. *ман-ить, об-ман* и др.)[51].

Карпатоукр. +man(n)a, весьма существенно отличающееся в семантическом отношении от внешне близких слов в иных севернославянских языках, несомненно, должно рассматриваться в тесной связи с рум. mană[52]. Происхождением последнего в свое время занимался Э. Петрович[53]; он пришел к выводу, что рум. mană - из болгарского, где существует два слова: *мана* 'suc de frêne' (<греч. μάννα) и *мана* 'rouille, péronosporée' (сопоставляется с с.-хорв. mana, maana, mahana 'defaut, reproche; faut, vice'[54]) < тур. [араб.] mahana, mehānet. Этот же се-

---

48 Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, d. VI. Zagreb.

49 M. P l e t e r š n i k. Slovensko-nemški slovar, d. I. Ljubljana, 1894.

50 См.: Ф а с м е р М. Этимологический словарь русского языка, т. II. М., 1967 (далее - Фасмер); это слово (*маньна, мана, манна* и т.д.) отражено в старославянских памятниках (см.: Slovník jazyka staroslověnského, seš. 17. Praha, 1968, с. 187-188); в древнерусском языке - *маньна, мана* (с XI в. - С р е з н е в с к и й И.И. Материалы для словаря древнерусского языка, т. II. СПб., 1895); в древнечешском языке manna (G e b a u e r F. Slovník staročeský, d. II. Praha, 1970), также др.-польск. manna (Słownik staropolski, t. IV. Warszawa, 1963).

51 Т р у б а ч е в О.Н. Из историй названий каш в славянских языках.-Slavia, XXIX, № 1. Praha, 1960, с. 13 и сл.; также см. его дополнения к словарю М. Фасмера (Фасмер II, с. 570).

52 Исследователи обычно возводят (карпато)укр. man-(n)a к рум. mană (см., например, в последних работах: Vrabie, с. 161; Robciuc). Однако при этом ждет своего объяснения факт существования удвоенного n во многих украинских говорах (в случае простого заимствования из румынского последовательно фиксировалось бы *мана, ср. *арвона* < рум. диал. arvonă < н.-греч. αρραβών, *гутурай* < рум. guturai < лат. gutturalium, *плекати* < рум. a apleca < лат. applicare и под. - Vrabie, с. 129, 147, 166); возможно, это - вторичное сближение с *манна* (в библейском значении).

53 P e t r o v i c i E. Note slavo-române, II.- Dacoromania, t. X, p. I. Cluj, 1943, с. 350-351.

54 О (балкано-)турецком происхождении с.-хорв. mana и под. см.: S k o k P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, II. Zagreb, 1972 (П. Скок считает вариант màna штокавизмом). Ср. также о с.-хорв. mána, mana, mahàna < тур. behane, нар. mahana < перс. behane 'Ursach, Anlaß' (K n e ž e v i ć A. Die Turcizmen in der Sprache der Kroaten und Serben. Meisenheim an Glan, 1962, с. 208; то же: Š k a l j i ć A. Turcizmi u srpsko-hrvatskom jeziku. Sarajevo, 1966, с. 440.

мантический переход ('... недостаток' ... → '...болезнь растений') допускает и С. Младенов[55].

Если принимать различное происхождение омонимов mană в румынском, то в украинских говорах также следует видеть, по крайней мере, +man(n)a[3] 'болезнь растений' (='то, что вредит растениям, посевам') и +man(n)a[4] 'сладкая роса' ('нектар' и под.). Остальные значения могут рассматриваться как результат дальнейшего семантического развития. Так, 'сладкая роса...' → '~ от которой трава делается питательной, а молоко жирным' → '...жирное молоко', но и '...питательная трава' и под. (см табл.1). Часть этих значений могла бы быть заимствована из румынских диалектов; однако некоторые из них, возможно, развились уже на карпатоукраинской почве. Например, учитывая незначительное распространение в украинских говорах термина 'болезнь злаковых, ржа' (Северное Закарпатье) и фиксацию данного термина в настоящее время лишь на юге румынской языковой территории, можно допустить, что семантика закарпатск. *ма́на* 'болезнь злаков' - результат развития, например, из 'семена(хвойных) деревьев, пыльца, которая губит урожай...' и под., а не прямое заимствование из рум. mană 'rugîna(la grîu)'.

---

55 М л а д е н о в С. Етимологичен и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941. Турецкое происхождение болг. *мана́* принимается и составителями "Словаря современного болгарского литературного языка", "Болгарского толкового словаря" и др. Вместе с тем в диалектах фиксируются турецкие заимствования в несколько иной форме, например: *махна́* 'слабост, недостатък в работа' (обл. Странджа - БД I, 110), 'грешка, недостатък', 'причина' (р-н Хасково - ИИБЕ IV, 232), *маанъ́* 'недостатък' (р-н Б. Слатина - ИИБЕ IV, 161), *манъ́* то же (С т о й к о в С. Лексиката на банатския говор. София, 1968, с. 136) и под. Тот факт, что в ихтиманском говоре записано и *ма̄на́* 'недостаток' и *мана́* 'болест, която повреждa лозята...' (БД III, 102) заставляет думать, что *мана́* (*манъ́*) в значении земледельческого термина является более старым заимствованием, чем *мана́* 'недостаток'.

В. В. УСАЧЕВА

ОБ ОДНОЙ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ (НА МАТЕРИАЛЕ КАРПАТО-БАЛКАНСКОГО ОБРЯДА «ПОЛАЗНИК»)

Обряд, о котором пойдет речь в данной статье, известен не только славянам, населяющим Карпаты и Балканы, но и неславянским народам, с древних времен живущим в тесном контакте со славянами, например венграм[1], румынам[2], грекам[3], албанцам[4]. Есть сведения о том, что сходный обряд существует у некоторых кавказцев[5]. Обряд "полазник" связан с началом нового года в хозяйственной жизни народа, с его надеждами и чаяниями на успехи в будущем году, со стремлением обезопасить себя от бед и несчастий, постараться обеспечить плодородие земли, увеличение поголовья скота, благополучие и здоровье семьи.

---

1 Б о г а т ы р е в П.Г. "Полазник" у южных славян, мадьяров, словаков, поляков и украинцев.- Lud słowiański, t. III, z. 1-2, dz.B. Kraków, 1932-1934, с. 213 (далее - Богатырев);

2 C a r a m a n P. Obrzęd kolędowania u słowian i u rumunów. Kraków, 1933; С а л м а н о в и ч М.Я. Румыны. - В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX-начало XX в. Зимние праздники. М., 1973, с. 294 и сл.; У с а ч е в а В.В. Этнографические аспекты в программе ОКДА. - В кн.: Общекарпатский диалектологический атлас. Кишинев, 1976, с. 134 и сл.

3 В е с е л о в с к и й А.Н. Разыскания в области духовного стиха. - Сб. ОРЯС, т. 46. СПб., 1890, с.211-212; И в а н о в а Ю.В. Греки. - Календарные обычаи..., с. 320.

4 И в а н о в а Ю.В. Албанцы.-Календарные обычаи..., с. 304.

5 M o s z y ń s k i K. Znaczenie etnografii Kaukazu dla badań etnologicznych na Bałkanach.- Lud słowiański, t. III, z. 1, dz.B, c. 104 и сл.

Вот почему у некоторых славян он занимает центральное место в празднествах зимнего цикла. Суть этого обряда в том, что в определенный народной традицией день каждая семья принимает посетителя - *полазника*, *(с)полезника*, *полаженика*, podłaźnika, от которого зависит, будут ли они в предстоящем году здоровы, счастливы и богаты.

У разных славянских народов обряд "полазник" приурочен к нескольким праздникам осенне-зимнего народного календаря - начиная с введения (21.XI) и кончая сретением (2.II)[6]. Между этими большими церковными праздниками располагаются дни святых - Катерины (25.XI), Андрея (30.XI), Варвары (4.XII), Николая (6.XII), Анны (9.XII), Люции (13.XII), Игнатия (20.XII), Фомы (21.XII), Степана (26.XII), Василия (1.I), а также кульминационный пункт всех зимних торжеств - рождество (25.XII) с сочельником (24.XII). Так, у украинцев обряд "полазник" чаще совершается на введение и рождество, у поляков обычай ходить w podłazy связан со вторым днем рождества, днем св. Степана, у словаков и словенцев - с днем св. Люции. Болгары предпочитают день св. Игнатия, возможно, потому, что этот день в народном календаре открывает новый год; сербы и хорваты принимают полазника в день св. Игнатия и на рождество. "Народные обряды и праздники по существу очень мало связаны или совсем не связаны с церковными обрядами святых... Популярность этих святых объясняется лишь совпадением церковных дат с знаменательными моментами народного сельскохозяйственного календаря"[7]. Например, в некоторых украинских селах информаторы объясняют: введение - это праздник, когда вводят в дом полазника-животное. Такое объяснение свидетельствует о том, что народный обряд не имеет ничего общего с церковным праздником введения девы Марии во храм и приурочен к этому дню случайно.

Известно, что в древнем Риме в декабре отмечался ряд празднеств, в том числе сатурналии (17.XII), посвященные богу земледелия Сатурну, и ларенталии (23.XII) - празднества в честь Ларентии - матери ларов(олицетворения душ предков) - хранителей домашнего очага, семьи. В IV в. н.э. костел, борясь

[6] В двух карпатоукраинских селах упоминается пасха (Богатырев 264).

[7] М о р о з о в а М.Н. Скандинавские народы. - Календарные обычаи..., с. 103.

с язычеством, перенес рождество на 25 декабря, чтобы придать этим народным праздникам вид христианских, что впоследствии привело к «смешению обрядов разных циклов, а также сопровождающих обряды песен... Несмотря на такую спайку с христианскими праздниками, сохранялся общий аграрно-религиозный характер крестьянских обрядов. В основе их попрежнему лежали первобытная магия, заклинание в самых разнообразных формах как в целях предохранения от враждебной "нечистой" силы (...магия профилактическая), так и в целях обеспечения человеку каких-либо положительных ценностей: плодородия, богатства, любви и т.д. (магия продуцирующая)»[8]. Во всех обрядах и обычаях зимнего календарного цикла слышны отголоски языческих верований, уходящих далеко вглубь веков, но их стремились по-новому объяснить, вложить в них новое содержание, "аграрно-магические обряды постилания соломы... стали истолковываться как церковные воспоминания о рождении Христа в яслях...[9]. Новогодние обряды, гадания и песни, имеющие целью вызвать урожай, с праздника нового года стали все больше переноситься как на рождественский сочельник, так и на крещенский вечер"[10]. Многие ученые в народной обрядности, связанной с рождеством, видят сплетение двух отдельных языческих празднеств - аграрного и поминального[11]. Римские сатурналии (позже брумалии) и ларенталии имели именно такой характер. По мнению В.Я. Проппа, "поминовение усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных обрядовых празднеств"[12]. Д.К. Зеленин так-

[8] С о к о л о в Ю.М. Русский фольклор. М., 1938, с. 144, 141 и сл.

[9] С. Двораковский полагает, что обычай застилания стола сеном (или соломой пола) восходит к языческим поминальным обычаям, а сено соответствует траве на могилах, где народ отмечал день поминовения умерших. (D w o r a k o w s k i St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964, c. 35).

[10] С о к о л о в Ю.М. Указ. соч., с. 144.

[11] D w o r a k o w s k i St. Указ. соч., с. 31.

[12] П р о п п В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 14. Ср. Т о к а р е в С.А. Народы пиренейского полуострова.-Календарные обычаи..., с. 58: "Есть...мнение (В.Я. Пропп), что вообще именно культ умерших лежит в основе

же пришел к выводу, что рождественский праздник некогда представлял собой поминки, был посвящен культу предков[13]. С. Двораковский считает, что культ умерших проходит через все ежегодные празднества как главная их тема. Аграрные же мотивы, которые также можно проследить в праздниках зимнего цикла, являются вторичными. Когда-то культ предков был сильно развит, но с течением времени он редуцировался и распался, чтобы в виде остатков появиться в обрядах христианских. Поэтому мы находим много старых элементов во всех ежегодных обрядах, совершенно чуждых официальному христианству. Языческий культ умерших объяснялся верой в загробную жизнь. Для умерших устраивались пышные пиры, что не было бескорыстно: живые боялись гнева предков, они хотели найти у них защиту от несчастий - ведь умершие предки считались покровителями дома, семьи, пашни, скота. В христианизированных обрядах роль умерших предков стали играть христианские святые[14].

С другой стороны подошел к смыслу этого обряда А.Н. Веселовский. Он увидел в нем развитие идеи судьбы. "Новым в развитии идеи судьбы явился мотив, устранивший представление унаследованности и неотменяемости: момент случая, неожиданности, счастья, или недоли, навеянных со стороны...Идея случая, участи...шла в разрез со строгой причинностью унаследованной, нареченной доли, не устраняя ее, но соединяясь с нею своеобразно и выходя таким образом к более широкому обобщению понятия. Русские и южнославянские поверья представляют в этом отношении любопытное разночтение: понятие случайности явилось и у нас, но торжествующим осталось название древней доли- μοῖρα εἱμαρμένη, с тою разницею, что она стала теперь отменима; от нее можно уйти, уберечься..." - идея, несовместимая с прежним представлением о прирожденности, сужденности доли. "У сербов подбор был обратный: преобладает, для представления судьбы, выражение случайности; *срећа*,

всей календарной обрядности европейских народов; но это мнение, конечно, односторонне. Однако бесспорно, что есть какая-то глубокая связь между календарными, в том числе зимними, обычаями, ориентированными прежде всего на хозяйственное благополучие, и погребально-поминальным ритуалом".

[13] П р о п п В.Я. Указ. соч., с. 16.

[14] D w o r a k o w s k i St. Указ. соч., с. 31.

собственно, встреча, т.е. то, что встретилось; она и обобщается в понятие судьбы, счастья (Срећа) или недоли (Несрећа), как и сербск. *намјера, намер:* на что человек набрел, наткнулся, случай - ...лат. eventus, фр. aventure (=adventura): то, что придет, случится; итал. ventura: случай и счастье, срећа в противоположности к sventura= несрећа; лат. fors, fortuna, греч. συμφορά - собственно, случай, наносная доля в противоположность к sors (судьба, привязанная от рождения) и fatum. Как случайное, навеянное, Срећа отменима, но так как понятие судьбы и здесь прошло через стадии прирожденности, нареченности, Срећа отразила в себе и эти, более древние представления"[15]. "Встреча, случай предполагает нечто неожиданное, неопределенное по своему исходу,...может быть, грозящее опасностью. Встреча может быть счастливой и несчастливой"[16]. А.Н. Веселовский приводит цитаты из памятников древнерусской письменности: "вѣрують въ стрѣчю, въ чехъ, въ полазъ и въ птичьи граи", "ни в стрѣчю ни в полазъ ни въ чех вѣровати", в которых предлагает толковать слово *полазъ* "как особый вид желанной сречи"[17].

В связи с новым мотивом в идее судьбы - с моментом случайности, неожиданности, отменимости, А.Н. Веселовский описывает греческий обычай, напоминающий нам славянский обряд "полазник". Греки, как и славяне, придают большое значение магии первого дня и вере во встречу с первым посетителем. "...На Крите греки и мусульмане запирают перед несчастливыми (κακοπόδαροι) двери первого числа месяца, особливо в первый день года, καλοπόδαροι (дословно 'приносящий счастье'. - *В.У.*) охотно за-

[15] В е с е л о в с к и й А.Н. Указ. соч., с. 211, 212.

[16] Там же, с. 213 и сл.

[17] В е с е л о в с к и й А.Н. Указ. соч., с. 233; см. также: В о с т о к о в А. Словарь церковнославянского языка. СПб., 1861: полазъ 'вход или приход куда-либо'. Измарагд 1509 г.: гъ не реч лѣковати чарами, ни наоузы, ни встрѣчю ни в полазъ ни в чех вѣровати; M i k l o s i c h Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862-1865: полазъ 'decedere' nota izmar.; С р е з н е в с к и й И.И. Материалы для словаря древнерусского языка, т. II. СПб., 1895, стб. 1122.

зывают к себе и одаряют,...в день нового года стараются, чтобы καλοπόδαρος первый вошел в дом, как в Сербии *полажайником* зовется первый посетитель в день рождества, приносящий сречу, а в части южной России *полазниками* те, "що перші по обистю переходят" на праздник введения, св. Николая (6 декабря), зачатие св. Анны (9 декабря) и рождества. *Полажайник, полазник,* очевидно, тождественны с καλοπόδαρος"[18].

В обряде "полазник", как и во многих других народных обычаях и обрядах, за позднейшими напластованиями можно увидеть очень древние черты. На связь обряда "полазник" с культом предков обратил внимание В. Чайканович[19]. П.Г. Богатырев, не соглашаясь с этим положением сербского ученого и считая его недоказанным, однако, приводит пример из архива Ржегоржа, в котором можно увидеть связь териоморфного полазника с культом умерших: в с. Переволока около Бучача в канун рождества на столе для душ умерших оставляется еда. По народному поверью, они приходят в полночь, пробуют ее и уходят. Утром остатки пищи собирают в одну миску и отдают полазнику - *полазником* называют корову, теленка, ягненка, вообще рогатый скот, который вводят на праздник в дом. Приведя этот пример, П.Г. Богатырев продолжает: "В Восточной Словакии я собрал в нескольких селах сведения об аналогичном обряде, когда на "Святий вечір" откладывается часть пищи в отдельную миску, причем в одних селах мне указывали, что эта пища откладывается для душ умерших, в других - для "полазника"-животного[20]. Такого случая, при котором, как в галицийском примере, объединялись бы оба момента, мне констатировать не удалось. Отмечу еще обряд кормления кур пищей, оставленной покойнику (с.Лачново)" (Богатырев 113). Участниками экспедиций по собиранию материалов для Карпатского диалектологического атласа (далее КДА)[21] зафиксированы такие сведения: в с. Лолин Львовской обл. слово *полазник* - 1) 'еда, которую оставляют от рождественского стола, а на следующее утро дают корове', 2) 'еда (кринка молока и кусок хлеба), которую ставят на окно в день смерти близкого человека'; в селах Лопьянка и Илемня той же области - это еда, которую оставляют от праздничного стола и дают корове, а в с. Липовица - овцам[22]. Нам кажется, что эти дополнительные данные говорят о том, что действительно обряд "полазник" генетически может быть связан с культом предков, хотя, конечно, нельзя исключить возможность более позднего его переосмысления и контаминации с поминальными обрядами.

Отчетливо прослеживается в этом обряде и идея судьбы, о которой говорил А.Н. Веселовский,- в нем ярко отражен характер приметы, магия первого дня - ожидание прихода первого человека, с которым связывается судьба дома, куда он пришел, счастье этой семьи, ее достаток, удача, здоровье. Видимо, раньше этот обряд совершался в канун нового года, а позже был приурочен к христианским праздникам, на что указывают заклинания и пожелания, которые произносит полазник: очень часто они начинаются с формулы "Дай боже", а если действо совершается на рождество, то пришедший провозглашает: "Христос родился" и т.д.

Детальное описание обряда полазник у украинцев, поляков, словаков, словенцев и болгар[23], к которому мы приступаем, поможет выявить древнейшие языческие элементы и инновации христианской поры в этом обряде. Этой же цели будет служить и лингвистический анализ группы слов, связанных с этим обрядом. Выявить семантический объем лексемы *полазник* с ее фонетическими вариантами и дериватами, дать ареальную характеристику этого лексико-семантического комплекса в славянских языках и диалектах Карпат и Балкан - задача данного исследования.

---

18 Веселовский А.Н. Указ. соч., с. 233.

19 Чајкановић В. Студије из религије и фолклора. "Српски етнографски зборник", књ. 13. Београд, 1924, с. 152 (далее - СЕзб).

20 Обычай оставлять на столе (или в другом месте) еду для умерших известен всем европейским народам. См. "Календарные обычаи...", с.349.

21 Бернштейн С.Б. и др. Карпатский диалектологический атлас. М., 1967.

22 См. ниже тексты, записанные в этих селах.

23 Сербский материал см. в статье: Усачева В.В. Обряд "полазник" и его фольклорные элементы (в ареале сербскохорватского языка) - В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

Чтобы получить полное представление о семантике слова *полазник* в украинских говорах и об ареале обряда, связанного с этим словом, напомним материалы П.Г. Богатырева, опубликованные им в называвшейся выше статье (Богатырев 236-245), а частично почерпнутые нами из его архива (ЦГАЛИ, ф. 47, оп. I, ед. хр. 42), представив их в виде таблицы.

Как видно из таблицы, в ряде украинских сел Галиции, Восточной Словакии и Подкарпатской Руси термин *полазник*, наличию которого П.Г. Богатырев уделял большое внимание при анализе этого обряда, означает лишь человека (почти всегда мужчину, так как женщина приносит несчастье), т.е. связан с антропоморфным типом обряда; в других селах зафиксировано только значение 'животное, вводимое в хату на праздник'[24], т.е. в этих селах был только зооморфный тип обряда. Иногда введение животного объясняют желанием предупредить приход злого человека (Богатырев 234 сл.). Здесь проявляется вера в то, что полазник-животное обезопасит семью от тех несчастий, которые могут войти в дом вместе с недобрым или несчастливым человеком. В с. Перегримка вводили вола в целях имитативной магии - чтобы все были такими же здоровыми и сильными, как он (Богатырев 237). В некоторых селах, в основном в лемковских, отмечены оба типа обряда - антропо- и зооморфный.

К лемковскому материалу П.Г. Богатырева можно добавить описание из с. Ганьчов, приводимое Ф. Ржегоржем. Утром на рождество, задолго до рассвета, по селу начинают ходить полазники. Ими могут быть только парни. Полазник входит в дом и поздравляет всех: "Pomahaj boh na ščasteď, na zdrově, na toj Novyj rik!", его приглашают сесть на лавку, застланную еще накануне соломой, хозяин дает ему обвязанный льном каравай, который также называется *полазник*[25]. Гостя-полазника одаривают еще и деньгами. Выходя, он благодарит за дары: "d'akuju za polaznyk". Как видим, здесь появляется еще одно значение слова *полазник* - 'обрядовый хлебец, которым одаривают полазника-человека'. В этом же селе на рождество никто ни к кому в гости не ходит; если прибегут дети, которые считаются полазниками, их сажают на солому, из которой потом делают гнездо для курицы или гусыни[26].

У лемков Горлицкого повета Жешовского воеводства в Польше вечером в сочельник хозяин шел в хлев дать скоту хлеба и чесноку, чтобы скот был здоров, затем приносил в избу необмолоченный снопик овса и говорил: "Pomahaj bih. Na szczastiä, na zdrowla, na tot nowyj rik". Хозяйка отвечала: "Daj boże w komory i na dwory", а потом спрашивала:"Od kal ste połaznyku?" (Skąd jesteście, podłaźniku?), на что хозяин: "Z wesełoho, z bystroho, z dobroho, zo szczasływoho", после этого диалога сноп ставили в углу хаты и начинали готовить стол к ужину. Хозяин расстилал на столе сено, сыпал на него овес (чтобы в доме было много денег), прикрывал его скатертью, а хозяйка клала несколько буханок хлеба, положенных одна на другую, соль на тарелке, чеснок и горшочек, в котором были все виды зерна, и в него ставила горящую свечу. В с. Кункова на столе лежал еще небольшой хлебец, так называемый połaźnyk, который позже делился[27]. На ужин приготовляли 12 блюд, по 3 ложки от каждого откладывали в посудину и давали потом коровам, чтобы колдунья не отобрала молоко[28]. На рождество очень рано (около 4-х часов) приходили с пожеланиями połaźniki. В с. Ганьчова в первый день рождества утром хозяин вводил в избу овцу или коня, в память поклонения новорожденному Иисусу пастухов с животными. В канун крещения (назывался, как и канун рождества - szczedryj weczer) почти повторялся сочельник: хозяйки пекли połaznyky с запеченными в

---

[24] В с. Шашова *полазник* - 'корова, которую утром рождественского дня кормили едой, оставленной от сочельника, - по три ложки от каждого кушанья', но в дом ее не вводили (Богатырев 238).

[25] Такой же ритуал записан и в с. Перегримка, где хозяин дает полазнику хлеб, который называется *полазник*, со словами: "Боже заплать за полазник, жебисте мали што давати от рока до рока аж до віка, би ся вам не переймало як вода на потоці" (ЦГАЛИ, архив П.Г. Богатырева, ф. 47, оп. I, ед. хр. 42, л. 18).

[26] Řehoř F. Kalendářík z národního života Lemkův.-Časopis Musea Království Českého, roč. LXXI. Praha, 1897, с. 374 и сл.

[27] Madzik J. Zwyczaje doroczne Łemków. - In: Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego. Kraków, 1965, с. 277.

[28] Там же, с. 279.

Таблица 1

Населенный пункт	День, в который приходит полазник	Антропоморфный полазник	Зооморфный полазник	Угощение, дары
1	2	3	4	5
Восточная Словакия				
Ортутова, Мирошов	День св. Андрея	Мужчина	-	-
Цернины (Бардеев. р-н)	Второй день рождества	Парни	Корова, коза или овца	Парням давали крону
Кечковцы	День св. Андрея, рождество, пасха	Мужчина	-	Орехи, яблоки
Венеция	Рождество	Мужчина-иноверец	Овца	-
Вышковцы	Третий день рождества		-	-
Шашова (Бардеев. р-н)	Новый год	Первый пришедший; цыгане	Корова	Корову кормили остатками ужина
Ростоки	Рождество, новый год	-	Бык	На рождество - остатки ужина, на новый год - хлеб
Галиция				
Струссов	Введение, день св. Николая, Анны, благовещение, крещение, сретение	Первый пришедший	-	-
Перегримка	День св. Андрея, рождество	Хозяин дома	Вол	Вола угощают
Рыбник	Введение, новый год	-	Любимое животное	Остатки ужина
Грабовец (Богородчан. р-н)	Введение, рождество, новый год	-	Животное	-
Переволока (Бучач. р-н)	Рождество	-	Корова, теленок или ягненок	Еда, которая всю ночь стояла на столе

Таблица 1 (окончание)

1	2	3	4	5
Села на р. Ломница	-	-	Овца, бык, корова, собака	-
Подкарпатская Русь				
Прислоп, Новоселица	Рождество, новый год, день св. Василия	Обязательно мужчина	Если мужчина не придет - баран	-
Вышний Быстрый, Ниж. Синевир, Лозянский	Рождество	Мужчина или мальчик	-	-

середину зубками чеснока. Потом полазники ломали на кусочки и давали скоту. В щедрый вечер по деревне ходили молодые хлопцы (10-15 лет), так называемые szczedraki, с пучком ореховых прутьев. Они пели колядки и оставляли в каждом доме по прутику[29].

Как видим, у лемков сохранялось различие между полазниками и щедраками. Первые ходили на рождество с поздравлениями и пожеланиями, вторые ходили на богоявление и пели колядки. Функции их строго разграничены. Но обрядовый хлеб, называемый *полазником*, пекли и в канун рождества, и в канун крещения. Я. Мадзик говорит о том, что лемковским полазникам соответствуют погорянские szczodroki. У погорян-поляков, также живущих на берегах р. Ропа, nowoletnicy или szczodroki ходили рано утром на новый год от дома к дому и слагали пожелания. Щедраков одаривали, как лемки полазников, особыми хлебцами, специально испеченными для них, и назывались эти хлебцы szczodroki, т.е. как и сами поздравители[30].

---

[29] Там же, с. 280.

[30] W ó j c i k A. Zwyczaje doroczne pogórzan.-In: Nad rzeką Ropą, с. 263.

На карте № 33 "Атласа польского Подкарпатья" картографируются лексемы со значением 'kolędnicy', т.е. 'группа ребят, которые ходят во время рождественских праздников по домам с поздравлениями'. В лемковском селе Яворки Новотаргского повета Краковского воеводства М. Малэцким и К. Ничем отмечено в этом значении слово połaznici, а в с. Крулик Волоский Санокского повета Жешовского воеводства - koladnýk, koladnýkы[31]. Я. Фальковский и Б. Пашницкий зафиксировали слово połaznýk в с. Прелуки на лемковско-бойковской языковой границе[32], переведя его польским 'podłaźnik', которое не является однозначным. Учитывая, что значение 'елочка, прикрепляемая на рождество под потолком' известно только в ареале польского языка, можно предположить, что украинское połaznýk означает 'человека, который приходит на рождество или новый год с пожеланиями'. Интересно отметить, что ударение на последнем слоге в этом слове является характерным для бойковских говоров украинского языка (см. ниже материалы КДА).

В с. Рыбник отмечено слово *полáз*, которое означает 'счастье и добро': "Беда тому человеку, который придет в дом до полазника и этим отнимет полаз", поэтому существует пословица-запрет: "На воведенiє: перший полáз, до хати не лазь; на різдво: другий полáз, до хати не лазь; на благовіщенє: третій полáз, до хати не лазь" (Богатырев 234).

Обратимся к материалам, собранным в 1963-1966гг. для Карпатского диалектологического атласа. В программе КДА спрашивалось: "Что означает слово *полазник:* а) 'животное, которое на рождество вводят в дом', б) 'второй день рождества и новый год'. Как выяснилось во время обследования территории Прикарпатья и Закарпатья, это слово имеет еще ряд значений, не предусмотренных программой: 1) 'человек, пришедший в дом на рождество или новый год'[33], 2) 'еда, которую оставляют от рождественского стола и дают полазнику', 3) 'хлеб, опоясанный льном, предназначенный полазнику'. Карта № 119, включенная в атлас, показывает, что слово *полазник* имеет очень компактный, четко очерченный ареал: оно известно бойковским говорам и части закарпатских, граничащих с бойковскими, говорам по рекам Ломница и Днестр[34]. Материалы КДА не только раскрывают нам семантику лексемы *полазник*, но содержат также некоторые сведения этнографического характера. Сведения эти в известной степени фрагментарны, но они дают представление о бытовании двух типов обряда - антропоморфного и териоморфного - на данной территории, а иногда и о их стратиграфии. В некоторых селах обряд уже почти исчез, многие черты его стерлись, жители не всегда могут объяснить, для чего, например, вводили в хату животное на праздник. В других селах слово *полазник* неизвестно, быть может, его и не было, но обряд сохранился, его еще совершают. Иногда носители говора помнят лишь слово и его значение - 'человек', 'животное'. В некоторых картотеках приводятся контексты, в которых информаторы пытаются описать обряд. Рассмотрим диалектный материал, содержащийся в картотеках КДА.

1. Прежде всего, *полазник* - это человек, который первым приходит в дом на какой-нибудь праздник. Это может быть введение, день св. Андрея, Николая, Анны, рождество или новый год. Его приход ожидают с интересом, а иногда и со страхом: от него зависит, будет год счастливый или несчастливый. Если пришедший добрый, хороший, удачливый, то в доме будет богатство, здоровье, счастье, удача; если же человек несчастливый или больной, то и в дом с его приходом придут неудача, болезнь. Здесь проявляется вера народа в имитативную магию. В связи с этим интересно напомнить обряд ломания хлеба над головой полазника с целью перенести несчастье на его голову, отмеченный в селах Цернины и Сорочин (Богатырев 258), а в с. Ортутова верят в то, что тот, кто нарушит запрет и войдет к кому-нибудь в дом на рождество, заболеет (Богатырев 239).

В материалах КДА почти нигде не указывается пол человека, только в двух селах говорится, что это мужчина: "Полáзнак - чоловíк, переод'áгнай на введен'э, йакóго ввóд'ат до‿хáтэ, шчоб‿нэ‿бúлос"а

---

[31] M a ł e c k i M., N i t s c h K. Atlas językowy polskiego Podkarpacia. Kraków, 1934, карта № 33.

[32] F a l k o w s k i J., P a s z n y c k i B. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem. Lwów, 1935, с. 119.

[33] Именно это значение дается в словарях. См.: Ж е л е х о в с к и й Е., Н е д і л ь с к и й С. Малоруско-німецкий словар, т. II. Львів, 1886: *полазник, полазець*; Г р и н ч е н к о Б.Д. Словарь украинского языка, т. III. Киев, 1909.

[34] Б е р н ш т е й н С.Б. и др. Указ. соч., карта № 119 и комментарии к ней (с. 180 и сл.).

посу́да. Йакшчо прэхо́дэт жі́нка, то кажут: дірáвэй полáзнэк" (Любинцы). Здесь мы видим, что мужчина - это добрый знак, а женщина - плохое предзнаменование[35]. Вера в то, что приход женщины в определенные праздники знаменует собой неудачи в хозяйстве в новом году, известна как славянам, так и другим европейским народам. Например, у венгров повсеместно бытовало поверье, что если утром в день св. Люции первой в дом войдет женщина, то в наступающем году будет побито и попорчено много посуды. "Поэтому по утрам в каждом доме ждали прихода луказов (lukazo) - мальчиков, приходивших поздравлять с праздником. Они говорили: "Мы пришли к вам, чтобы не бились ваши миски и кувшины, не ломались деревянные ложки, не разрывались бы цепи..."[36]. И у словенцев в Белой Краине есть поверье, что приход на новый год женщины вызывает порчу домашней утвари - рассыхается деревянная посуда, обручи не держатся на кадках и т.д. Чтобы избежать этого, в Адлешичах, например, соседи просили друг друга, чтобы рано утром их навестил мужчина[37].

Полазник приходит на введение: *полазнéк* (Черхава Л[38]), *полáзнэк* - хто прэдé до_мéнэ рáно ў_ден' увэдéн'э, йо́го чэстовáлэ, бо_м'і_с'і_вéло ц'і́лэй р'ік (Тростянец Л), *полáзнэк* - хто прéйдэ_пéрший ў_хáту на_вэдéн'э, нэ_знáтэ, чэ він шчэслéвэй, чэ н'і (Гошев Л);

на рождество: *полáзник* (Ялинковате Л: и в день св. Николая), *полáзник* бýў на_св'ітúй в'і́чор (Вышков Л);

на введение и рождество: *полáзник* йак зайдé до_хáтэ_у ріс'ц'вúен'і с'вáта, то_мýс'ат го гостéтэ, гор'іўкэ дáтэ, грóш'і і колáчик, аби_нэ_кл'éў йак_п'ідé с_хатэ. На ўвéд'ін'э то пéрший полáзник, а на р'іс'ц'вúен'і - дрýгий (Козакивка Л);

на рождество и новый год: *полáзник* (Славске и Либохора Л; в этих селах полазник приходит и в день св. Николая); *полáзник* (Космач И-Ф);

на новый год: *пôлозни́к* (Чайковичи Л), *полáзник* (Климец, Лавочне, Опорец Л), *полáзник* (Гута И-Ф), *полáзнэк* 'человек в маске зверя, приходящий в первый день нового года' (Корчивцы Ч);

на любой праздник: *полáзник* (Лопушный З). В с. Синевир (З) *полáзник* - 'гость, которого не ждали' (ср. Богатырев 245).

2. Другим распространенным значением является 'животное, которое вводят в дом на введение, рождество или какой-нибудь другой праздник', т.е. в обследованном регионе кроме антропоморфного известен и зооморфный полазник. В 18 пунктах не указано, какое именно животное участвует в обряде; в шести селах предпочиталось молодое животное (ягненок, теленок), в восьми - корова, в пяти - овца, в четырех - конь. Приведем наиболее интересные и полные контексты из нескольких сел, а также контекст, записанный в г. Дрогобыч Львовской обл.

На введение: *полазнéк* (Волоща Л); на самойе вэдéнійе нэ можна ходéтэ до_хáтэ бабáм, т'іко мужчэнáм. Йак найскóршэ, шчэ до_дн'á с'тарáлэс" вэдéтэ ў_хáту йакýс" скотэнý, бо_кáжут', жэ то йа найл'і́пшэй друх л'удэнé. То міх бýтэ кін' чэ корóва, чэ козá. Уводéлэ ў_хáту скот, дáлэ ў_хáт'і шч'ос" зúі́стэ... *полáзнэка* ведýт' ў_хáту на богáцтво э на_дрýжбу с_скотэчóў. [Информатор вводил сначала козу, а затем поросенка]. В цей ден' нэ_пускáйут' ў хáту ч'ужéх л'удéй, кóтр'і мóжут' бýтэ нэшчéр'і и бажáтэ зло. С'імн'á (семья) нэ повéна с "варéтэс" ў_хáт'і, зобэжáтэ однé дрýгого. На_трéба н'іч'ó робéтэ того, шчо погáнэ; йе такéй звэчáй: нэ робé того на_вэдéнійе, ж'ебэ на_булó шч'одéнійе (пословица: "не роби того на введенiє, щоби не було щоденiє"-ежедневно). Л'удэ_нэ_хот'áт' ж'ебэ погáне поўтóр'увалос" пóт'ім ц"ілéй рік. Бабáм на_вíл'но йтэ ў_хáту, бо вонé нэсýт' нэшчáс'т'э [мужчину-соседа хозяева специально попросили зайти к ним в этот день], а йак хтос" спец'ійáл'но сýнэс"і ў_хáту, то нэ_пускáйут', нэ_пускáйут' и хóрого, же він мóж'е занéстэ йакус" хорóбу (г. Дрогобыч, записано М.В. Луканинец от Михайлы Немиловича, 62 лет, украинца, уроженца этих мест. Запись 1967 г.);

---

[35] Ср. такое же поверье в селах Ортутова, Струсов, Перегримка (Богатырев 236, 239), а также в с. Жерница, где нет обряда "полазник" (F a l k o w s k i J., P a s z n y c k i B. Указ. соч., с. 91).

[36] Г р о з д о в а И.Н. Венгры. - Календарные обычаи..., с. 194.

[37] M ö d e r n d o r f e r N. Verovanja, uvere in običaji Slovencev, kn. II. Prazniki. Celje, 1948 (далее - VM).

[38] Приняты следующие сокращения областей на обследованной территории: Л - Львовская, З - Закарпатская, И-Ф - Ивано-Франковская, Ч - Черновицкая; районы не указываются.

на рождество и новый год: *полазни́к* (Бачина Л); до ха́ти гони́ли ко̂н'е̂, корову на но́вий рік, або на р'іздво́, скоти́на, к'ін' або т'эл'е́тко, лош'е̂тка, то называ́ли *пола́зник*, ту худоби́ну (Козина И-Ф);

на рождество: *по̂ла́знэк* 'корова, теленок, которых вводят в дом на второй день рождества; накануне откладывают от каждой еды понемногу и дают полазнику' (Уличне Л); ве́сти на пола́зник 'вести животное в дом на рождество' (Лопухово З); *пола́знэк*-в'іўц'а́ котру вэду́т ў ха́ту на р'іздво́ (Пасечна И-Ф);

на новый год: *пола́знэк* 'теленок, ягненок'. Это очень старый обычай, о котором помнят лишь старые люди (Незвиско И-Ф);

без указания дня: *пола́знэк* 'обрядовая корова' (Семигинов Л).

Приведем описание бойковского рождественского обычая из с. Тарнава Выжня Турковского р-на: "Хозяин входит и говорит: "Христос ся раждає". Ему отвечают: "Славите єго!" Хозяйка перевязывает карачун (специальный хлеб, который она испекла накануне) крест-накрест льном и кладет на стол под сноп. Затем вводят в хату животное (чаще всего овцу), дают ей есть и выпроваживают. Это животное называют полазником"[39].

3. В 18 селах мы встречаемся с двумя типами полазника - с антропоморфным и зооморфным. Иногда оба полазника приходили на введение: на увэд'ён' іэ прійде́ а́бо твари́на, а́бо пе́рший чолов'і́к - то йе *пола́зник* (Погар Л); на рождество: *пола́зник* (Вовче Л, Ильник Л, Ластовка Л); на р'іздво́ д'ітвака́ загон'а́ли по ха́тах, пода́рок прэно́с'іл, кон'а́ заводи́ли до ха́ти то называ́ли *пола́зник* (Нижне Высоцке Л); на р'іздво́ то *пола́зник* прішо́ў, бо мэн'і́ то ц'іли́й р'ік до́брэ в'е́ло, коро́ву мо́жно ўве́сти ў ха́ту, чи тэл'е́чку (Угринов И-Ф); или на новый год: *пола́зник* (Криве Л, Жупаны Л), *пола́знэк* (Мельнич Л); то на но́вий р'ік хто прэде́ пе́рший раз до ха́тэ, то пола́знэк, ал'бо дэте́на; мо́жэ бу́тэ ко̂ро́ва, або к'ін; хто нэ хо́чэ або чу́жий пр'ішо́ў (Грабовка И-Ф); иногда полазники были и на рождество и на новый год: *пола́зник* (Майдан Л), *пола́знэк* (Комарники Л). Иногда полазники дифференцировались: зооморфный выступал на рождество, антропоморфный же - на новый год: *пола́знэк* (Быстрица И-Ф); 1) даўно́ води́ли коро́ву до ха́ти на р'ізво́, каза́ли шчо *пола́зник*, 2) І л'уди́на пе́рша на но́ви р'ік - *пола́зник*, буў би до́брий на ру́ку (Долгое сельцо И-Ф); до́с'в'іта ўстайе́, коли́ шчэ нэ було́ ў ха́т'і н'іко́го чужо́го, вво́дит до ха́ти *пала́зника*, да́йэ йіму́ йі́сти, пото́му в'іво́дит, так було́ на р'іздво́ і на нови́й р'ік; *палазни́к* - пе́рший чолов'і́к, шчо зайшо́ў на нови́й р'ік до ха́ти (Виноград И-Ф); или полазника-животное вводили на рождество, а пола́зник-человек - это любой, пришедший на любой праздник: *пола́зник* - коне́й води́ли до ха́ти на р'іство́, ви м'і́й пола́зник, прийде́ до ха́ти ка́ждэ с'в'а́то (Остров Л). В некоторых местностях полазников бывало три: в день св. Анны (9.XII), на рождество и на новый год (также двух типов): *пола́зник* - на р'із'дво́ л'уди́на приде́ ра́но, або приво́д'ат до ха́ти або коро́ву, або в'іўц'у́, або ку́риц'у, на р'із'дво́, на но́вий р'ік і А̂ну зача́тійа у гру́дн'і м'і́с'іц'і (Ворона И-Ф); или на введение, рождество и новый год был антропоморфный, в то время как зооморфный был только на рождество: *пола́зник* шчо пр'іде́ на но́вий р'ік, р'ізсво́, на ввэде́н'э, каби пр'ішо́у добрий, даўно води́ли коро́ву, в'іўц'у́, тэли́ц'у, каза́ли шчо *пола́зник*, на р'ізсво́ то було (Жуков И-Ф; примечание собирателей: теперь уже не вводят); на введение, в день св. Николая и св. Анны: йе с"в'а́то таке́ с"в'ато́го оц'а́ Никола́йа і а̂нино зача́тийе і йе́ увэде́н'ійа. Тот йе *пола́з"ник*, хто за́йдэ пе́рший ра́но до хи́жи. Або до́брий пола́з"ник, то до́брэ бу́дэ жи́ти, або зли́й, то пло́хо бу́дэ жи́ти. Хто́ нэ хо́чэ, ш'об л'уди́на зайшла́ до ха́ти, то заво́дит в'іўц'у́ або тэл'а́, то те́ш *пола́з"ник* (Гусне Л).

4. 'Еда, которую оставляют от праздничного стола и дают полазнику-животному'. Отмечено в шести близлежащих селах.

На дру́гий с'ватє́й ве́чір ў ха́ті коло стола́ с'іда́йут вэче́р'ати і в'ідм'і́туйут ка́ждойі стра́ви ў ме́шчэнку - то с'а называ́йэ *пола́зник*. Дру́гого с'вато́го ве́чэра іду́т шчадрува́ти д'і́ти і стар'і́... йак ўмре́ л'уди́на, то похова́йут і кладу́т йому́ того ве́чэра на в'ікно́ скл'а́нку молока́ і ку́снэк хл'і́ба, і св'і́чку - то *пола́зник*, шо кладу́т на вэче́р'у (Лолин Л; ср. Богатырев 112-113); на св'іти́й ве́чір с'іда́йут і вэче́р'уйут, ме́чут ў д'ійне́чку ко́ждэй стра́ви і дайу́т коро́в'і до ста́йн'і, коро́ва з'йі́стэ і то называ́йут *пола́зник* (Лопьянка Л); на св'ате́й

[39] Турянська М. Бойківські звичаї з Різдвяних свят, Нового Року й Йордану. - Літопис Бойківщини, ч. 3, рік IV. Самбір, 1934, с. 25.

ве́чір с'іда́йəмо вəче́р'ати і пе́ршу стра́ву ў дру́гу меску. Дру́гий де́н' дайу́т і́сти коро́в'і; тота́ іда́йə *пола́зник* (Илемня Л); на св'ате́й ве́чір пəрəд р'іздво́м с'іда́йə ўс'а́ роде́на за ст'іў; мо́гут бу́тə і чужі́, кладе́с'і двана́ц'іт' стра́ў, іс ко́ждоі стра́вə по ле́ш'ц'і вəтк'іда́йəс'і ў д'ійне́ц'у - чи пəде́н пəр'і́г або го́лубəц', і ц'е́ назəва́йə с'і *пола́знəк*, і то дайе́с'і в'іўц'а́м, шчоб най ста́рш'а в'іўц'а́ ўз'е́ла; ране́н'ко то ма́йə бу́тə, до сх'і́т со́н'ц'а (Липовица Л). В с. Липа (Л) *пола́зник* употребляется в трех значениях: 1) 'животное, которое на рождество вводят в дом', 2) 'человек, которого на рождество приводят в дом', 3) 'хлебец, который дают полазнику': коли́ л'у́дə вəрта́йут сə з це́ркви на р'іздво́, бəру́т чо́ло́в'і́ка, хло́па, го́ст'ат його, дайу́т йому́ кола́ч, заўйе́жут по́в'і́смо́м і той кола́ч називайəс'э *пола́зник* і той чо́ло́в'і́к *пола́зник*.

5. В последней группе говоров выделяется еще одно значение слова *полазник*, а именно 'день перед каким-нибудь праздником', т.е. 'канун праздника, сочельник' или 'второй день праздника': *пола́знəк* 1) 'животное, которое на рождество вводят в дом'; 2) 'второй день рождества и нового года'; 3) 'человек, первым пришедший на рождество или новый год': шчасле́вəй або нəшчасле́вəй *пола́знəк* (Розлуч Л); *пола́зник* - ден' перед р'іздво́м і перед с"ва́том Нэко́лə, коли́ н'іко́го не пуска́йут в ха́ту (Верх. Яблунька Л); *пола́зник* - пе́рший ден' на р'іздво́, рано на *пола́зник* п'ішо́ў, в'іўц'у́ на пола́зник ве́сти, а́бо до́брий р'ік,бува́ло води́ли в'іўц'у́,ден' і н'іч,колʼəду́йут на пола́зник,д'і́ти найпе́ршə(Ясень И-Ф)[40].

В с. Подполозя (З) *пола́зник* - очень старый обычай, когда на рождество вводили в хату ягненка, для того, чтобы не зашел несчастливый или злой человек. В с. Порошкова (З) записано выражение *кричи́тʼ йак пола́зник* 'кричит, как черт, как нечистая сила'.

Кроме того, в ряде сел (Шишковцы, Клинивка, Санковцы, Пашковцы, Зелена Черновицкой обл.) собиратели отметили, что обычай введения животного в дом на праздник существовал, но информаторы не знают слова *полазник*. В с. Рудники (Л) на второй

[40] Ср. запись И.А. Гоцкого, сделанную им в с. Ясени около Перегинска: *пола́зник* - '2-й день рождества и новый год'(Г о ц к і й І.А. Бойковський словарець. Рукопись. Хранится в Ин-те общественных наук во Львове).

день нового года вводили корову, телку или козу, чтобы в хате было чисто весь год. Как видно, здесь объясняют это ритуальное действо иначе, чем в других местностях. В с. Лашкивка (Ч) на рождество вводили корову или коня. В двух закарпатских селах - Поляна и Дубове - старые люди помнят, что раньше существовал обычай введения на рождество маленьких животных (теленка, ягненка).

Новые материалы значительно расширили имевшиеся сведения о семантике лексемы *полазник* и о ее распространении, явившись дополнением к известной статье П.Г. Богатырева. Они показывают, что слово *полазник* в юго-западных говорах украинского языка распространено вплоть до р. Днестр, который, видимо, является границей этого ареала. Что же касается этнографического аспекта, то эти материалы дают основание предполагать, что на этой территории был более обычен зооморфный тип обряда - даже там, где термин *полазник* не зафиксирован, обряд введения животного в один из зимних праздников в дом существует.

ПОЛЬСКИЙ ЯЗЫК

В Польше существует обычай хождения w podłazy, na podłaz(y), суть которого в том, что в дни рождества и на новый год люди ходят к друг другу в гости с поздравлениями по случаю праздника и благопожеланиями на будущий год; при этом пришедшие осыпают хозяев овсом, а хозяева их потом угощают. Этот обычай известен на юго-западе и юге Польши, в предгорных и горных районах Силезии, на Подгалье, спорадически зафиксирован и в Бещадах.

В подгалянских селах около четырех часов утра, после торжественной заутрени в честь рождения Христа (эта служба называется Pasterka), мужчины, взявши овес[41] в рукавицы, шли w podłazy, т.е. обходили своих родственников и соседей, поздравляя с праздником и желая им всех благ. Войдя в дом, пришедшие совершали обряд обсевания овсом избы и всех присутствовавших (Раба Нижня, Зубзухэ Новотарг. пов.), особенно хозяина дома (Лонцко Новосонч. пов.), при этом они произносили такие поздравления: "Na szczęście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, żeby wam się darzyło, mnożyło wszystko dobrze w

[41] Иногда вместо овса брали горох или ячмень, а некоторые поздравители смешивали овес с бобами.

komorze, w oborze i w roli. Daj Boże! Zebyście tyle mieli wołków, ile w dachu kołków, tyle koników, ile w płocie kulików, tyle owiec, ile w lesie mrowiec (mrówek); żebyście tacy byli weseli jako w niebie anieli" (Йорданов, Раба Выжня Новотарг. пов.). После этого приветствия пришедших просили к столу, где было приготовлено угощение (обычно хлеб с маслом, в горах - лакомства, колбаса и водка, подслащенная медом). В некоторых селах хозяева приглашали чем-нибудь приметных мальчишек заранее, чтобы они пришли к ним с поздравлениями и пожеланиями и своим приходом принесли счастье в дом. Другие детишки бегали по домам без приглашения в надежде получить угощение[42].

В с. Пардолувка близ Закопане утром в день рождества ребята идут к соседям w podłazy. Иногда собирается группа до 24 человек. Войдя в дом, полазники приветствуют хозяев и бросают овес, бобы, горох, принесенные с собой. Хозяйка все это собирает и потом дает курам. Пришедший начинает свое поздравление: "Niek będzie pokwalony Jezus Krystus", на что присутствующие отвечают: "Na wieki wieków. Amen". После этого полазник продолжает: "Winsuje wom scyńścia, na zdrowie na to Boze Narodzenie, zeby my sie docekali wszyscy drugiego Bozego Narodzenia we scyńściu, we zdrowiu, przy dobrym pokoju, aby było w kozdym kontku po dziesiontku, młodej parze po dziecionku, coby sie wam trzimały bycki, jako w lesie bucki, coby sie wam trzimały owiecki i kunie, jako palce u dlonie. Na scenście, na zdrowie, na to Boze Narodzenie, coby sie wam darzyło, mnozyło to boskie stworzenie, cobyście mieli tyle worków, kielo na dachu kołków, cobyście mieli tyle kunicków, kielo w płocie kulicków, cobyście mieli telo owiecek, kielo w mrowisku mrówecek; cobyście mieli telo cielicek, kielo w lesie jedlicek; coby sie wam darzyły barany z krentymi rogami, a konie z krzywymi nogami, gęsi siodłate i kury arbate; coby sie wam dziewki dobrze powydały, coby ładnych i bogatych chłopów miały; cobyście se na wiesne orali nie cteroma, to trzoma, a jak nie

[42] J a n o t a E. Lud i jego zwyczaje. Lwów, 1878, c. 41-42 (далее - Janota). - Ср. замечание польского исследователя: "В некоторых местностях ксендзы запрещали ходить на рождество w podłazy".

trzoma, to dwoma, a jak nie dwoma, to jednym, ale godnym kuniem. Amen"[43].

На второй день рождества, в день св. Степана, также бывают podłazy. Гости приходят в дом приветствовать соседей, бросают овес под потолок и говорят: "Na scenście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, żeby się darzyło w oborze, w komorze, żeby było wszyndy dobrze"[44].

Ю. Бубак записал в с. Зомб (Новотарг. пов.) обряды, связанные с рождеством. К этому празднику долго и тщательно готовятся. После рождественской заутрени полазники идут f‿pʷodłazy, чтобы славить хозяина и домочадцев: "n'a scyśćе, n'a zdrove, n/a‿tʷo Bʷoze N/arozyńe, co by śe vâm d'ažyło, vʷozyło, mnozyło sićkʷo bʷoske stf/ožyńe, cʷo byśćе mel'i vʷołkův‿iakʷo v daˣu kʷołkůf, co byśćе mel'i ʷovecegˇiag‿v mr/ovecnâku mr/ovecek, co byśćе mel'i ć/el'icegˇiakʷo v l'eśe/iedl'icek, co byśćе mel'i b/aranǩův iakʷo f‿skl'epe k/aganǩůf"[45]. Произнеся благопожелания, они обсыпали все вокруг и всех овсом, орехами, конфетами. За это полазники получали подарки от хозяев. Это называлось pšiseł na podłazy.

В селах Зубзухе и Одровонж на Подгалье (Богатырев 221), в Буковине Татранской в день рождества после ранней торжественной службы в костеле также ходили в гости. Пришедший обсыпал дом и всех присутствовавших конфетами, угощал вином, которое приносил с собой. "Pʷodłazy tak to ʷu nas tu nazywali"[46].

В Скалитом (Чадский пов. на территории Чехословакии) w połazy ходили молодые парни в день св. Степана; шли они к родным, взяв немного зерна и

[43] B a z i ń s k a B. Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich. - Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala, t. VII. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1967, c. 134 (записано Б. Базинской в 1948 г.).

[44] B a z i ń s k a B. Указ. соч., с. 135 (записано Е. Каминской в 1953 г.).

[45] B u b a k J. Teksty gwarowe ze wsi Ząb w powiecie nowotarskim. Kraków, 1966, c. 59.

[46] D o r o s z e w s k i W. Teksty ludowe. A. Opowiadania podhalańskie.-Literatura ludowa, r. I. Warszawa, 1957, № 1, c. 35.

льна; войдя в дом, обсыпали избу зерном и поздравляли хозяев такими стихами:

Dá Bóg scęście na scęście na ten to tu nowy rok,
Winsujem wám scęścia zdrowiá cały rok:
Na statecku rozchowaniá,
A i dzieciach pociesenia;
Hojności, plenności,
A i wszeho dości;
A po śmierci dusznego spasenia
Grzéchów odpuscenia. Amen[47].

На Сондечизне na podłaz ходили от второго дня рождества до богоявления (do Trzech Króli). Этот народный обычай практикуется до сего времени[48].

В картотеке Словаря польских говоров[49] неоднократно фиксируется слово podłaz (чаще в форме множественного числа в сочетании с предлогами na, w). Значение его дается описательно: 'обычай хождения на рождество от дома к дому с пожеланиями и поздравлениями': na pʷodụ̊ás, na pʷodụazy (Бжезна-Литач, Воля Кренгулецка Новосонч. пов.), na podłazy (Зарытэ Новотарг. пов., Скавица Вадовиц. пов., Елесня Живец. пов., Порданов, Высока Мысленич. пов.); iʒemy zaś f‿pʷodłazy p/ʷomyngi sąmsadůf (Зомб Новотарг. пов.); w podłazy (Чарны Дунаец, Хохолов Новотарг. пов.)[50]. На упоминавшейся уже карте № 33 из "Атласа Польского Подкарпатья" слово po(d)łazy отмечено в двух пунктах: в с. Зажече (Вадовиц. пов.), видимо, нет названия для колядника, а обряд колядования называется f‿podłazi hoʒi. В с. Уйсолы (Живец. пов.) колядник, который называется novoletńik, "hoʒi f‿połazy" (судя по названию, он ходит не на рождество, а на новый год).

В Охотнице Дольной (Новотарг пов.) употребляется словосочетание iš na‿pʷodłazy, что означает 'ходить на рождество по домам колядовать' (колядуют обычно молодые парни) (записано автором во время экспедиции в феврале 1973 г.). В с. Истебна (Цешин. пов.) hoʒić po‿poụazax означает 'ходить на второй день рождества по селу, распевая рождественские песни и поздравляя всех с праздником'. Чаще в таком шествии участвуют дети, которые несут небольшую елочку, украшенную бумажными цветами и разноцветными лентами (записано автором в декабре 1972 г.).

В словарях кроме существительного podłazy дается глагол podłazić, который означает 'идти в чей-нибудь дом на рождество или на новый год с поздравлениями и благопожеланиями', отмечается выражение dobrześ me podlaz-przyniosłeś mi szczęście (SGP, SW. В последнем кроме podłazić зафиксирован и глагол podleść с тем же значением). В с. Зомб в этом значении употребляется глагол podłazować[51], а в Буковине Татранской - podłazić. Здесь в сочельник опасались ходить друг к другу, только каждый хозяин приглашал к себе здорового соседа - его визит ограждал от несчастья, которое мог бы принести кто-нибудь чужой - больной, бедный: To ʷon go pʷodłaził, to juz potem sie nie bali na drugi dzień, jak kto podeńdzie"[52].

В некоторых местах выражение chodzić na podłazy означает 'ходить к нареченной в гости в дни рождества'; при этом жених осыпает невесту овсом: na‿pʷodụazy (Липница Мала, Буковина Новотарг. пов., Бжезна-Литач, Воля Кренгулецка Новосонч. пов. - MSGP), в Рабке Новотарг. пов. podłazami называют посещение юношей своей невесты в рождественские

---

[47] Z a w i l i ń s k i R. Przyczynek II. do etnografii górali polskich na Węgrzech.-Materiały antropologiczno-archeologiczne etnograficzne, t. I. Kraków, 1896, c. 387.

[48] M i c h a l i k o w a L., C h r z ą s t o w s c y Z. i S. Folklor Lachów sądeckich. Warszawa, 1974, c. 174.

[49] Magazyn Słownika Gwar Polskich. Pracownia dialektologiczna Instytutu języka polskiego PAN w Krakowie (далее - MSGP).

Пользуясь случаем, выражаю глубокую благодарность и признательность коллективу сотрудников Словаря за предоставленную возможность ознакомиться с этой богатейшей картотекой.

[50] См. также: K a r ł o w i c z J. Słownik gwar polskich, t. IV. Kraków, 1906 (далее - SGP); K a r ł o w i c z J., K r y ń s k i A., N i e d ź w i e d z k i W. Słownik języka polskiego, t. IV. Warszawa, 1908 (далее - SW).

[51] B u b a k J. Teksty..., c. 52.

[52] D o r o s z e w s k i W. Указ. соч., с. 35.- Подобное верование существует и в других селах, например, в Кшивачке на новый год ждут, чтобы их на рассвете навестил (podlazł) кто-нибудь здоровый (Janota 12). Ср. описанные выше поверья украинцев.

дни[53], yoʒić na podłazy - 'ходить группой в 3-4 человека, по очереди навещая своих невест' (Липница Велька на Ораве, записано автором во время экспедиции в мае 1973 г.). Иногда такое посещение связано со сватовством или помолвкой: "Al'e ʏůn [kawaler] tam ięsce ńe śmy iź do tyq ʏoicův. Dopiero pi/ýrsy rås taká ma /ʏokazyiå, kedy to łuz na... ve vil'iiå, pʏ/o veceři, to śe nazyvå na podłazy. No i ftedy... /ʏomůviå te sprave [małżeństwo] dʏokładne..."(Подвильк Новотарг. пов. - MSGP); na podłaze 'na zaręczyny' (Мшана Дольна Лиманов. пов. - MSGP). В повете Мысленице родители, имевшие дочь на выданьи, после рождественской службы в костеле или на новый год приглашали жениха na podłazy (MSGP).

Существительное podłaziny в значении 'pierwsze zaloty', что можно перевести как 'начало ухаживания' (за девушкой), 'оказание первых знаков внимания своей избраннице', зафиксировано в словарях (SGP, SW) без указания места.

Почти везде, где есть обычай ходить na (w) podłazy, этнографами и лингвистами упоминается слово podłaźnik, т.е. тот, кто участвует в этих походах; он приходит в ночь под рождество или на новый год с поздравлениями и желает дому счастья, достатка, при этом он осыпает всех овсом (SGP, SW). Это слово известно всюду на Подгалье. П.Г. Богатырев указывает следующие местности: Одровонж, Закопане, Чарны Дунаец, Новы-Тарг, Лонцко в Новосонч. пов., Мендзычервенэ, Понице в Бескидах (Богатырев 221, 223-226, 232). Е. Павловский отмечает, что слово poduaźnik в значениях 1) 'колядник', 2) 'сватающийся' известно повсеместно, где живут горали, в подегродском диалекте (записано в селах: Барцице, Бичице, Литач, Нискова, Писажова, Свинярско: pʏod-, Рытро, Роги, Воля Кренгулецка, Стара Весь около Лимановы) и далее[54]. В атласе М. Малэцкого и К. Нитча слово podłaźnik [poduaźnik] в значении 'колядник' зафиксировано в следующих пунктах: Лопушна, Тыльманова (Новотарг. пов.), Бжезна-Литач (Новосонч. пов.), Каче на Спише (Чехословакия)[55]; podłaźnik[56] - в Ждяре на Спише, в Погуре (Похора) на Ораве; в с. Чарне Чадецке połaźnik является вариантом к kolendnik, в с. Лесек на Ораве połaźniki - лексический дублет к betlemára, а в с. Глодувка на Ораве выступают как синонимы żaćki и podłaźnicy. В Лопушне и Бжезне-Литач кроме значения 'kolędnik' отмечено и другое: 'konkurent (жених, сватающийся), przychodzący z życzeniami na Boże Narodzenie' (ср. выше подобное значение выражения chodzić w podłazy)[57] а в Ждяре - значение 'человек, который приходит на рождественский сочельник' (см. карту № 33).

По данным MSGP, в с. Зарытэ podłaźnicy - 'мужчины, которые ходят с рождественскими поздравлениями и благопожеланиями'; в с. Хохолов Новотарг. пов. podłaźnik - 'chłopak chodzący z szopką'. В с. Суль Живец. пов. в значении 'колядники' зафиксировано слово połazy. Połazy въезжали в избу на ряженом, изображавшем коня, осыпали всех овсом и желали всего наилучшего. В Силезском Бескиде дети, которых называют podłaźnikami, обходят дома в день св. Степана с зеленой веткой ели или пихты и желают всем здоровья и успехов в хозяйстве, за что получают подарки. В с. Истебна Цешин. пов. нами записано слово połaźnicy в этом значении. В с. Гурки Вельке того же повета отмечена уменьшительная форма podłaźniczek 'мальчик, который поздравляет с новым годом'. Ю. Бубак записал слово po-

---

[53] K o l b e r g O. Góry i Podgórze, cz. 1. - Dzieła wszystkie, t. 44. Wrocław - Poznań, [1968], c. 61.

[54] P a w ł o w s k i E. Gwara podegrodzka. Wrocław-Kraków, 1955, c. 231. См. также: M i c h a l i k o w a L. и др. Указ. соч., с. 174: podłaźnikami называли, называют и теперь гостей, приходящих na podłaz.

[55] Далее не указывается, так как все оравские и спишские села, включенные в Атлас, находятся на территории Чехословакии.

[56] Знаком ł в польской диалектологической транскрипции обозначается l зубное, в отличие от ʏ - билабиального l.

[57] Слово podłaźnik в этом значении отмечено в с. Юрчице Краковского воеводства (Богатырев 227), а также в повете Новы-Сонч, где юноша давал знать девушке заранее, что придет к ней na podłaz с намерением посвататься: в рождественскую ночь на сеновале, овине или просто на дереве близ ее дома появлялась соломенная кукла или же хвойная веточка, украшенная ленточками, заткнутая в оконную раму (см.: M i c h a l i k o w a L. и др. Указ. соч., с. 175).

ɥaźnik в значении 'мальчик-колядник' в селах Висла, Истебна, Явожинка в Цешинском повете[58]. В Охотнице Дольной pʏodɥažnik 'мальчик, который ходит на рождество w podɥazy' (собств. запись 1973 г.). В с. Зомб p/ɥodłaźniki ходили после рождественской службы:"po pastyrce...śl'i, noɥi p/ɥodłazoval'i i to pykne umel'i. No ɥoni pšisl'i to ta pš/ineśl'i zafse vůtki, ɥedni śal'i/ɥožexami, no me śe rasˇtr/ef'yło co me p/ɥotsyval'i tysˇpinonɥami, takymi drobnemi...a ɥoni p/ɥotsal'i ɥofsym, no i cukerkami l'ub'el'i tysˇsać..."[59]. В с. Обидза podɥaźnik 'мужчина, приходивший на рождество или в день св. Степана в дом'; он приносил с собой овес, обсыпал всех и все вокруг, произнося поздравления и пожелания счастья, добра, здоровья.

Иногда польские полазники приходили славить с зеленой веткой хвои, которая называлась podłaz, podłaźnik, połaźnica, połaźniczka. Но чаще небольшая верхушка хвойного дерева вешалась под потолком в доме во время рождественских праздников, местами ее украшали, местами нет. Т. Северин пишет, что обычай украшать дом зелеными ветками существует в Польше не везде: он распространен только в юго-западных землях - в Цешинской Силезии, в Краковском воеводстве, на Сондечизне, на Подгалье, а на востоке доходит до р. Сан (Ярославский повет), спорадически встречается во Львовской обл. и в бывш. Сокальском повете[60].

1. а) Слово podłaźnik в значении 'елочка (или верхушка хвойного дерева - сосны, ели, пихты), украшенная яблоками, орехами, облатками, которую прикрепляют к потолку над столом в избе на рождество' зафиксировано в Бескиде (Богатырев 233), на Ораве (села Мутнэ, Оравка - MSGP); в с. Липница Велька: podɥaźnik (собств. запись), в с. Сулковице Мысленич. пов.: pʏodɥaźnik (MSGP); словообразовательный вариант podłaźniczka - в с. Зарытэ (MSGP);

[58] B u b a k J. Opis gwary Koniakowa, Istebnej, Jaworzynki i Wisły. Rękopis. magister. praca napisana pod kierunkiem prof. dr. W. Taszyckiego w latach 1955-1956 (хранится в Ягеллонском университете в Кракове).

[59] B u b a k J. Teksty..., c. 52.

[60] S e w e r y n T. Podłaźniki. Kraków, 1932, c. 7 (далее - Seweryn). - Не следует отождествлять podłaźnik с новогодней елкой, которая пришла к славянам лишь в XIX-XX вв.

Мысленице[61], podɥaźnicka - в селах Мшана Дольна (MSGP), Обидза (собств. запись), Бжезна-Литач[62], połaźnica - в с. Совлины близ Лимановы[63].

В некоторых местностях поход в лес na podłaźniki был важным событием дня. Шли рано утром, чтобы до восхода солнца принести елочки домой. В Пивничной (Сондечизна) в лес na podłazy ходило все село, считалось, кто первым срежет елочку, у того раньше, чем у других, поспеет хлеб (Seweryn 13). В иных селах ходили перед полуднем или к вечеру, после работы, когда начинало смеркаться. Каждый срезал несколько подлазников - самые красивые вешались в избе, а похуже - над входом в дом, в хлев и т.д. Украшенные подлазники висели иногда до нового года, до богоявления, а местами до 3 февраля (день св. Блажея) (Janota 18). В некоторых горальских селах (Скалите в р-не г. Чадца) хозяин вносил połaźnicke в дом, посыпал ее зерном, после чего на ней зажигал свечи[64]. Цель этих ритуальных действий - вызвать урожай, богатство, достаток, счастье: "Aby tyle kóp Pan Bóg dał zboża w przyszłym roku, ile tych ziarnek na ziemię upadło" (Seweryn 17).

На Сондечизне podłaźniczka, принесенная из лесу, торжественно убиралась девушками почти в каждом доме. На нее вешались золоченые орехи, яблоки, кружочки, вырезанные из разноцветных облаток, а на верхушке деревца прикреплялся так называемый świat - символ земного шара, также склеенный из цветных облаток. Украшенную елочку вносили в избу и подвешивали к матице потолка верхушкой вниз, где она висела до богоявления. Обычай украшения подлазничек существовал до второй мировой войны. После войны висящая елочка была вытеснена стоящей, однако умение делать podłaźniczki сохранилось до сего дня[65]. С подлазниками было связано много обычаев, например, народная традиция запрещала срывать с него яблоки раньше времени - кто ослушается, у того весь год будут язвы на теле. Срывание яблока юношей было формой ухаживания: если девушка этому не препятствовала, значит, она показывала

[61] K l i n g e r W. Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Poznań, 1926, c. 45.

[62] P a w ł o w s k i E. Указ. соч., с. 231.

[63] K o l b i e r g O. Указ. соч., с. 61.

[64] Z a w i l i ń s k i R. Указ. соч., с. 385.

[65] M i c h a l i k o w a L. и др. Указ. соч., с. 166 и сл.

свое расположение к нему, т.е. благосклонно относилась к его ухаживаниям (Seweryn 14-15).

б) Кое-где название podłaźnik и под. относится к стоящей елочке. Вероятно, это перенос старого названия на новую реалию. Слово podłaz отмечено в с. Рабча: "No to Gwodne śvynta, v/e vil'iją to se ius pr̥/ipravi podłaz d/o poledna. Podłaz no to tyn stromek, i/edl'icka"[66]. Лексема podłaźnik известна в других оравских селах на территории Чехословакии[67], в Новотаргском повете (Janota 17), а połaźnica - в с. Суль Живец. пов. (MSGP).

в) Во многих местах сохранился обычай украшать зелеными ветками хвои в период рождественских праздников и нового года не только жилую избу. Такие веточки прибивали крестообразно над дверями конюшни, хлева, амбара. Их затыкали по углам в сенях, кладовой, в помещениях, где держали скотину, сено, зерно[68]. Эти веточки называются podłazy (села близ г. Новы-Сонч)[69], pwodwaźnik (Мутнэ, Оравка Новотарг. пов., Сулковице - MSGP), podłaźnik (Седзина, Мендзычервенэ, Скомельна Чарна, Венцежа, Токарня, Касинка, Рогожник - Janota 17), podwaźnicka (Кросценко Новотарг. пов. - собств. запись 1972 г.), podłaźniczka (Крамск Конин. пов., Зарытэ - MSGP, Понице - Богатырев 225), połaźnica (Совлины близ Лимановы)[70], powazinki z jodwy, powaźnik (Щавница Новотарг. пов. - собств. запись 1972 г.). В с. Лососина Гурна Лиманов. пов. podłaźniczka - это верхушка пихты с четырьмя растущими крест-накрест веточками, которые хозяин прибивает над окнами и дверями (Seweryn 13).

г) В некоторых селах ветки хвои, украшенные ленточками и бумажными цветами, а иногда и не украшенные, разносили по домам дети; при этом они желали всем счастья, здоровья, богатства, за что получали деньги, хлеб, лепешки. В с. Липова Живец. пов. такая веточка называлась powaźnica, а в селах Явожинка, Истебна, Коняков - połaźniczka. Ее приносили колядники на рождество, а хозяева затыкали ее над дверями, причем в щели притолоки затыкали столько веточек, сколько побывало в этом доме полазников (MSGP). В с. Юрчице юноша приносил любимой девушке не ветку, а целую елочку, увешанную лакомствами, и елочка эта называлась так же, как и сам принесший,- podłaźnik[71].

Итак, елочка, или верхушка хвойного дерева, хвойные ветви, могла быть стоящей и висящей, украшенной и не украшенной, могла висеть в избе под потолком, заткнута за образа или прикреплена над входом в дом и другие постройки.

2. Кроме подлазников из хвои, их роль могли выполнять украшения из соломы, лучинок и камышовых тростинок, сделанные специально для рождественских праздников. Такие подлазники представляли собой плоские соломенные шестиугольники (krążki), к углам которых прикреплялись четырехугольники, также сплетенные из соломы. К углам четырехугольников привязывались разноцветные облатки, вырезанные всевозможными узорами. К середине шестиугольника прикреплялся świat. Иногда несколько шестиугольников соединяли по центру таким образом, что получалось весьма сложное замысловатое сооружение, яркое и красочное. Кое-где подлазники делали из прутьев или тростника в форме многоярусных пирамид, ромбов, которые украшались бумажными цепями, звездочками из цветной бумаги, разноцветными перышками и облатками[72]. Эти соломенные украшения имели тот же символический смысл, что и зеленые подлазники, и носили те же названия, что и они: podłaz (Подгалье, Сондечизна - MSGP), podłaźnik (Мендзычервенэ, Чарны Дунаец - Богатырев 221, 229, Жегоцины Бохнен. пов. - Seweryn 82), podłaźniczka (Рабка Мысленич. пов., Понице - Богатырев 231, 225); в с. Зарытэ - это 'деревце из соломы, украшенное облатками, яблоками' (MSGP); podłaźnicka 'шар, склеенный из разноцветных облаток, подвешиваемый к потолку' - то, что в иных местах называется świat (Мысленич. пов. - MSGP).

На карте № 310 атласа М. Малэцкого и К. Нитча картографируются названия маленькой елочки, кото-

---

66 Z a r ę b a A. Orawskie teksty gwarowe z obszaru Czechosłowacji. Kraków, 1967, c. 82.

67 Там же, с. 141.

68 Традиция украшать зеленью дома и хозяйственные постройки известна с древних времен многим европейским народам. См.: Ф и л и м о н о в а Т.Д. Немцы. - Календарные обычаи..., с. 149 и сл; Seweryn 7.

69 K l i n g e r W. Указ. соч., с. 44.

70 K o l b e r g O. Указ. соч., с. 62.

71 C a r a m a n P. Указ. соч., с. 402.

72 Подобные рождественские украшения находим и у других народов Европы, например у финнов, немцев. См.: "Календарные обычаи...", с. 129, 150.

рую вешают под потолком на рождество. Слово podu̯aźńik отмечено в с. Зажечє Вадовиц. пов., pou̯aźńik - в с. Завоя Маков. пов.; podłaźńik же в с. Витов Новотарг. пов. означает хвою - 'cetyna na Boże Narodzenie'. В других селах зафиксирована форма жен. р.: podu̯aźńicka (с. Недзведь Лиманов. пов., Бжезна-Литач), połaźnička (с. Высоке Чадск. пов.), połaźnicka (с. Чарнэ Чадск. пов.), pou̯aźńicka (с. Каче на Спише), podu̯aźnica (с. Липник Мысленниц. пов.), połaźnica (с. Уйсолы Живец. пов.). В с. Лопушна Новотарг. пов. podu̯aźńicka - 'хвойная веточка,заткнутая в окно',а в Ждяре podłaźńicka - - 'хвойные веточки, затыкаемые на внешней стороне двери'. Словообразовательный вариант połaznička 'маленькая елочка, заткнутая в потолок на рождество' известен и в украинском селе Яворки Новотарг. пов.

Этой же теме посвящена карта № 200 в Силезском атласе А. Зарембы. Лексема pou̯aźńica отмечена в с. Жабница Живец. пов., а деминутив p/ołaźnička - в с. Ощадница Чадск. пов.[73]

В оравских селах встречается и слово podłaźnik: N/a u̯ guody śe připraví i̯ edl'icke, tʷo śe vʷoła̯ pu̯ odłaźnik, xtʷorå śe i̯ uz v/e vil'i̯å p/ʷo u̯ puołednu přibyrå, v/esai̯a śe na ńe śkl'ane bałki a c'ukřiki ai̯i i̯ apka - v/ysåvały śe ai̯i u̯ opłatki (c. Новоц); I pu̯ odłaźnig my mel'i nat stu̯ ołym, ńe stoi̯ ańcki, ba tag víśał u pu̯ ovały, był přibrany samymi růzami s papyru, gůl'eg ne było nic, l'yn - my śvycki zapål'l'i i śvycyło śe (c. Оравске Весоле); ...tʷome dʷońeśl'i stromek z ɣory, noi̯ i úvʷązal' ime gʷo u pu̯ ovaly, dal'ime i̯ apka, take cukrove figurki, u̯ oplatki, u̯ orexi ai̯i p apyrove ruze. Tʷo byl puodlaznik... pʷote-me p u̯ ospyval'i pr i puodlazniku guodne p esnicki (Закаменне)[74]. Как видно из приведенных контекстов, на Ораве подлазники украшались и вешались над столом[75].

---

[73] Z a r ę b a A. Atlas językowy Śląska. Kraków, 1970.

[74] Z a r ę b a A. Polskie teksty gwarowe z Orawy na Słowacji. - Prace językoznawcze, z. 21. Kraków, 1968, с. 252, 263, 284.

[75] О значении зеленых веток в обрядах у славян см.: Janota 16 и сл.; Seweryn 10 и сл.; C a r a - m a n P. Указ. соч., с. 399 и сл.

Обычай polazenie (polazovanie), т.е. хождение с пожеланиями счастья, добра, процветания, здоровья в предстоящем году, распространен в Моравской Словакии[76], а также в горных областях на северо-востоке страны, где он сохраняется особенно хорошо[77]. В статье П.Г. Богатырева упомянуты следующие местности: Бучец, Дубине, Дубове, Зареч, Зволен, Кеблов, Коларовице, Остра Лука, Поляковце, Ровне, Солчаны, Терхова, Тополчанки, Турзовец, Церово. Среди них есть как евангелические, так и католические села, все они находятся в северной части Восточной Словакии, южнее, например, в районе Пряшева, термин polaznik уже не встречается (Богатырев 242).

Самым желанным полазником считается маленький мальчик или молодое животное (ср. описанные выше украинские обряды). Но им может быть не только ребенок, но любой пришедший первым человек в день св. Люции, Томаша (21.XII), в сочельник, на рождество или в первый день нового года, и называют его, как и ребенка, polazeň, polaz(ž)nik. В некоторых селах день Томаша и день рождества называют "polazujúce dni" (Feglová 445). Суть обряда - пожелания добра - выражают поздравительные стихи (polazné vinše)[78], в которых в образной форме перечисляется то, что необходимо каждой крестьянской семье в ее жизни. За благопожелание полазников обязательно одаривают, обычно специально испеченным хлебцем в виде подковы, уточки, птички, в которых иногда запекают серебряную монету.

Магическую функцию полазования подчеркивает тот факт, что полазники должны придерживаться определенных правил при выполнении ритуала. "Polazeň... ma doniest' šťastie", поэтому должен идти на полазование против течения реки, если же "komu po-

---

[76] F e g l o v á V. Prvky agrárnej mágie v zimnom zvykoslovnom cykle.-Slovenský národopis, roč. XXIII. Bratislava, 1975, № 3, с. 448 (далее - Feglová).-В. Феглова называет полазование одной из форм колядования.

[77] M e l i c h e r č í k A. Slovenský folklór. Bratislava, 1959, с. 718. См. там же комментарий А. Мелихерчика: "... термин časitovanie означает то же, что polazovanie, и употребляется на юго-западе Словакии".

[78] M e l i c h e r č í k A. Указ. соч., с. 70.

lazeň pride po vode, togo gazdovstvo poletí dolu, ako voda"[79], "ked' z hory, to nedobry polažnik, a ked' dolu - dobry" (Дубине - Богатырев 241). Он должен быть здоров - только тогда он принесет здоровье в дом (Зареч - Богатырев 217); в с. Терхова (Зап. Словакия) в Томашов день соседи и родные посылают друг к другу маленьких здоровых детей, которые бегают pro polazovaní почти раздетые, а иногда и босые. Это означает, что пославший желает всем в доме, куда пришел маленький polazeň, быть веселыми, здоровыми и молодыми, как дети[80]. Приход старых и больных нежелателен - они могут принести смерть и болезнь. Почти повсеместно (Дубове близ Бацурова, Остра Лука, Бучец, Липтов) существует правило, запрещающее женщине polazovati, так как она приносит несчастье. В с. Турзовец на моравско-силезско-словацкой границе женщину, пришедшую в день Люции или в сочельник в чей-нибудь дом, считают колдуньей и позорят весь год (Богатырев 218).

Кроме слова polazeň, которое имеет ограниченную территорию распространения, в значении 'первый посетитель' часто употребляется слово polazník. Оно имеет несколько вариантов значения: 1. 'чужой человек, вошедший первым в чей-то дом на рождество' (Поляковце); ему дают хлеба - чтобы скот хорошо летом пасся; 2. 'мальчик, который приходит в день Люции и в сочельник и желает всем счастья' (Турзовец - Богатырев 241); 3. 'пастух' (район Бацурова, Острой Луки, Бучеца); он появляется на пороге дома в первый день нового года, держа в руках два прутика - еловый и березовый, которые хозяин должен взять рукой, обернутой платком - голыми руками брать нельзя (Поляковце - Богатырев 241, Хабовка - Feglová 445)[81]. Гостя одаривают сдобным хлебцем и овсом (Поляковце - Богатырев 241); 4. 'виноградари' (vinčiari) (Зволен - Богатырев 218); 5. 'овца, вводимая в дом перед приходом полазника-человека': "Nejlepsyj polaznik ovečky" (Поляковце - Богатырев 241). И в украинском селе Венеция (Вост.Словакия) *полазник* -

[79] ЦГАЛИ, архив П.Г. Богатырева, ф. 47, оп. 1, ед. хр. 42, л. 39.-Такое же правило существует в Липтове (M e l i c h e r č í k A. Указ. соч., с. 718).

[80] ЦГАЛИ, архив П.Г. Богатырева, ф. 47, оп. 1, ед. хр. 42, л. 38.

[81] Ср. идентичный обряд у венгров: И.Н. Г р о з д о в а. Венгры.-Календарные обычаи..., с. 200.

овца (Богатырев 241). В Зарече акт ввода совершается так: хозяин приводит в избу овцу и говорит:

"Vinšujem vám tito výročiste sviatky,
aby vám dal Pán Boh stalého zdravia a ščastia,
na dietečkách požehnania a potešenia,
na stádečku rozmnoženia,
na poli sto kop raži, sto kop pšenici a
sto kop cvsa a všetko dobré,
čo si len od Pána Boha žiadate".

Произнося эти благопожелания, он обводит овцу три раза вокруг стола, дает ей шиповник, овес, хлеб и облатку и уводит на место. Считается, что "ovca, ktorá polazí prv ako človek, prináša vel'ké št'astie" (Feglová 445). Фонетический вариант polažnik отмечен в с. Дубине. Здесь полазник приходил в день Штефана, его одаривали специальным хлебом, который назывался kolač (Богатырев 241). Словообразовательный вариант polazníček отмечен в фольклорных текстах из Чешской Силезии[82]. В словарях лексема polazník определяется как 'koledník, vinšovník', т.е. колядник, славильщик[83].

В Липтове polazovat'[84] в рождественскую ночь ходят парни и мужчины. Переступив порог дома, гость polazník произносит:

"Doma si, doma, môj milý koma,
za stolom sedíš, na lokše hl'adíš.
Na vašom stole vykvitá ruža,
vašej panenke peknýho muža,
kol'ko tanierov, tol'ko frajerov,
kol'ko lyžičiek, tol'ko družičiek".

[82] Г а н ц к а я О.А., Г р а ц и а н с к а я Н.Н., Т о к а р е в С.А. Западные славяне.-Календарные обычаи..., с. 218.

[83] Slovník slovenského jazyka, t. III. Bratislava, 1963, с. 209, с пометой "диалектное"; кроме того, приводится форма женского рода polazníčka; K á l a l K., K á l a l M. Slovenský slovník z literatúry aj nárečí. Banská Bystrica, 1923.

[84] См. также: K á l a l K., K á l a l M. Указ. соч.: polazovat' 'ходить по домам на рождество с поздравлениями'; "Slovník slovenského jazyka" дает форму polazit' с толкованием 'zablahoželat', zavinšovat'' (поздравить, пожелать) и примером: "Nám dnes na štedry deň takýto mldenček polazil".

Хозяева щедро одаривают полазника[85].

В Пуховской долине (близ Тренчина) polazenie - широко распространенный обряд, практикуемый в день Томаша и в сочельник (Štedrý večer). В с. Местечко записаны такие поздравительные стихи, с которыми гость обращается к хозяевам:

"Vinšujem vám na toho Tomáša,
aby ste mali v maštali roháča,
kol'ko jedliček, tol'ko celiček,
kol'ko bučkov, tol'ko býčkov,
kol'ko recazí, tol'ko peňazí,
kol'ko tanierov, tol'ko každej dievke frajerov".

Часто дети, участвующие в обряде, приносят с собой зеленые веточки и какие-нибудь плоды, которые имеют магический смысл плодородия[86]. Иногда с этими ветками связан определенный магический акт. Так, в селах средней Словакии polaznik засовывает принесенную веточку за матицу, чтобы хлеб или лен выросли такими высокими (до потолка) (Feglová 446). В ряде мест пихтовую ветку называют polazňička, ее затыкают в сочельник за образа, прикрепляют над входом в дом, на гумно, на конюшню, где ветки находятся целый год до следующего сочельника[87]. В Коларовицах недалеко от Бытчи polaznica - верхушка небольшой елочки, на которую вешают груши, яблоки, орехи, бумажные розы и цепи (Богатырев 217).

На Верхнем Спише одним из главных атрибутов рождественских празднеств была соломенная курица. Плели ее из житной соломы, а крылья делали из бумаги. Это украшение, называемое почти повсеместно kvoka, а в Странянах и Лендаке polazňička, прикрепляли к потолку в углу избы над столом, где оно висело до 2

[85] Melicherčík A. Указ. соч., с. 71, 718.

[86] Dzubáková M. Zo zlomkov kalendárneho obradového folklóru v Púchovskej doline.-Slovenský národopis, roč. VII. Bratislava, 1959, № 4, с. 572 и сл.-Т. Северин считает, что когда-то функцию живых полазников - приносить в дом счастье, урожай - выполняли зеленые деревца, повешенные над столом. Приурочение же этого древнего обычая к рождеству - позднее наслоение (Seweryn 8 и сл.).

[87] Horváthová E. Zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši. - Slovenský národopis, roč. XX. Bratislava, 1972, № 3, с. 486.

февраля. Теперь почти везде соломенная kvoka или polazňička вытеснена елкой, которую уже не вешают, а ставят в избе и украшают[88].

В. Махек приводит слово polaz, зафиксированное в валашских диалектах со значением 'обрядовый сочельнический хлебец, который дают скотине'[89]. М. Маркуш указывает, что в Восточной Словакии polaznik - одно из многочисленных названий обрядового хлеба, который пекут накануне рождества (к сожалению, не приведено точное место, где отмечен этот термин). Это название он упоминает в числе тех, которые относит к наиболее древней по технике приготовления группе хлебов - они пеклись и пекутся архаичным способом - из муки грубого помола, без дрожжей, просты по форме, ничем не украшены[90]. Возможно, сюда же генетически относится лексема polazovka 'гостинец с крестин'[91].

За пределами Словакии у словаков, живущих в Югославии, из зимних обрядов также хорошо сохраняется polazenie, которое является проявлением древнего народного верования. В Словенском Арадаче рано-рано утром в день Адама начинают ходить по селу пастухи, а навстречу им хозяева выгоняют скот polazovat'. Мальчики-подпаски, сопровождающие пастухов, вносят в дом пучок прутьев, снимают шапки и начинают петь. Хозяйка вынимает несколько прутиков из пучка и ударяет слегка каждого мальчика, а пастуха угощает водкой. В Падине пастухи ходили по домам с вязанкой прутьев в сочельник (Štedrý deň). Один из пришедших декламировал приветствие:

"Ja malý juhás polazujem u vás,
ovce sa mi na doline a ja chodím po dedine..."

После взаимных приветствий и поздравлений наступал момент одаривания: хозяин давал главному полазнику деньги, а хозяйка всех остальных угощала фруктами. Главный полазник благодарил гостеприимных щедрых хозяев за дары. В с. Стара Пазова dobrý

[88] Horváthová E. Указ.соч., с. 486.

[89] Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.

[90] Markuš M. Obradný štedrovečerný chlieb na východnom Slovensku.- Slovenský národopis, roč. XX. Bratislava, 1972, № 1, с. 75 и сл.

[91] Kálal K., Kálal M. Указ. соч., с. 493: под polazník.

polaznik приходил на рождество. В некоторых местах самым желанным полазником был цыган[92].

Итак, в словацких диалектах отмечены иные, чем зафиксированные в литературном языке, значения слов polaz, polaznik, polaznica, polaznička: 1. 'обрядовый сочельнический хлебец', 2. 'ветка хвои, которую приносит полазник', 3. 'украшение из соломы'. Напомним, что и в украинских говорах карпатского региона *полазник* - это не только человек и животное - главные действующие лица ритуального акта,-но и награда полазнику за его приход, за добрые пожелания, а также еда, оставляемая от рождественского стола для душ умерших (resp. предков). И в южномалопольских говорах слова po(d)łazy, po(d)łaźnik, po(d)łaźniczka перешли на неодушевленные предметы, участвующие в ритуале. Это 1. 'дар колядникy, приходившему на новый год', 2. 'хвойная ветка или маленькое хвойное деревце, верхушка ели, сосны, пихты' (иногда ветки приносили сами хозяева, иногда полазники-колядники или юноши, которые желали посвататься), 3. 'украшение из соломы, дерева, облаток'. Перенос наименования обрядового лица на обрядовые предметы, связанные с этим лицом, довольно обычен[93], хотя в южнославянских языках встречается крайне редко. Так, ветка, с которой в некоторых местах Сербии полазник приходит в чей-нибудь дом, называется описательно: *шумка од положена*[94] *полазникова шумка*[95].

СЛОВЕНСКИЙ ЯЗЫК

В Словении мотив полазника (polažar, polažič) проходит почти через все праздники зимнего цикла. Его приход очень желателен, ибо он 1) принесет удачу дому, семье, хозяйству, 2) оградит от несчастья.

---

92 B e d n á r i k R. Slováci v Juhoslávii. Materiály k ich hmotnej a duchovnej kultúre. Bratislava, 1966, с. 139 и сл.

93 ЦГАЛИ, архив П.Г. Богатырева, ф. 47, оп. 1, ед. хр. 42, л. 54.

94 Д е б е љ к о в и ћ Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу. - Српски етнографски зборник, т. VII. Београд, 1907, с. 332.

95 Е л е з о в и ћ Г. Речник косовско-метохиског дијалекта, св. II. Београд, 1935.

Почти во всех местностях Словении мы встречаемся с полазником в дни святых, которые отмечаются в ноябре и декабре, на рождество и на новый год.

В день св. Андрея (29.XI) в Бегунах в Нотранском мальчики приходили spodlazvat. Приходили очень рано, еще до рассвета, с мешками и восклицали: "Dobro jütro in svet Endri, ki ste ga letos včakali, da bi ga še več dni!" Колядовать могли приходить только мальчики, если же приходили девочки, им говорили: "Ga se jim bodo šivanke in kolesa lomila" (VM 22).

В день св. Варвары (4.XII) повсюду в Прекмурье, в Лютомерском, Птуйском, Орможском районах колядуют. В районе Лендавы мальчики не старше 10 лет, войдя в дом, поздравляют:

"Bog vam daj telko picekov, kak na mojoj glavi vlasičkov,
Bog vam daj telko teocov, kak na mojoj glavi vlasičkov,
Bog vam daj telko žrebet, kak na mojoj glavi vlasičkov,
Bog vam daj telko svinj, kak na mojoj glavi vlasičkov,
Bog vam daj telko korčičev žita, korčičev ječmene, korčičev prosa, korčičev hajde, korčičev moke, korčičev graha, vozov repe, korčičev sada, vozov tikvi,
Bog vam daj vsega zavolé, obilje, düšnoga zveličanja pa največ!" (VM 23-24).

Их называют polažiči. Колядников одаривают сухими грушами, орехами, яблоками и деньгами. В Чренсовцах polažiči и polažičje приносят с собой в дом несколько поленьев, кладут их на середину комнаты на пол, встают на них коленями и произносят поздравление, при этом машут шапками.

В районе Мурской Соботы в день св. Варвары ходили po balažiče и поздравляли, входя в дом: "Hvaljen bodi Jezuš Krištuš. Bog vam daj dobro leto, srečo, zdravje, veselje, obilje, v etom leti, vsega zadosta, düšnega zveličanja pa največ". После этого следует рефрен, как выше: "Bog vam daj telko korčičev ..." В конце поздравления добавляют:

"Vaš vert tak črstev kak jelen vu logi,
Vaša vertinja so tak črstvi kak srna vu logi,
Vaše dekle so tak črstve kak šiba na vodi,
Vaši dičaki so tak črstvi kak zavec vu logi.
Hvaljen bodi Jezuš Krištuš!" (VM 24)

В районе Ормоша мальчики приходят к дверям дома и поздравляют: "Dobro jutro, sveta Barbara!", после чего их впускают в дом, они входят, залезают под стол и произносят пожелания: "Bog vam daj dosti kruha, pšenice, koruze, kokoši, jajc, svinj... nesreče nič, srečè obilo!"

В районе Лютомера поздравление-пожелание звучит так: "Dosti picik, dosti racik, dosti živine, večnega zveličanja pa največ!"

В Мурском Поле приходят двое (dva polažarja); зайдя в дом, они забираются под стол или под лавку и там сидят или стоят на коленях и поздравляют:

"Bog vam daj dosti cizik (konj),
Bog vam daj dosti icik (krav),
Bog vam daj dosti gudik (svinj),
Bog vam daj dosti picik (kokoši),
Bog vam daj dosti žita, pšenice, sadja..."

Самое приятное, если придут polažat здоровые, крепкие, веселые, проворные ребята, потому что polažarji - первые, кто вступает в этот день в дом, а с ними здоровье, счастье, удача (имитативная магия).

День св. Люции (Lucija, Licija, Luca) также связан с полазником. В Иванцах в этот день polažič, придя в дом, стоит на коленях в комнате на дровах, когда поздравляет: "Bog vam daj telko pujsekov, kak je na mojoj glavi vlasekov..." Во время произнесения слов поздравления он разбрасывает поленья. Местами в Прекмурье в этот день звучат такие слова: "Bog vam daj toliko prašičkov, kot je na moji glavi laskov, takega prašiča, kot je naša peč" (VM 32).

В Штирии položár приходил, когда все еще спали, давал корм скоту и получал за это небольшой хлебец lucijščak. Верили в то, что если бы не было polažárja, то счастье обошло бы этот дом.

В этот день пекли особый хлеб, который называли lucijaščki. Он делался из всех видов злаковых и из трав, собранных в день св. Иоанна. Polažár получал часть такого lucijaščka и давал всем животным в этом доме по кусочку. Так хозяева заботились о полазнике, чтобы счастье не ушло из дому (VM 34).

В Халозах заведено, чтобы на Люцию в дом приходил мужчина, как на рождество и на новый год. Пришелец должен был произнести слова: "Dobro jutro Bog daj in sveta Lucija", после чего садился, ему давали кусок хлеба или жареное мясо. Если не имеют "заказанного" (naročenega), беспокоятся о том,

чтобы не пришла незнакомая, чужая женщина в дом. В Прекмурье верят в то, что куры не несут яиц, а свиньи плохо едят, если их увидит в день св. Люции женщина с дурным глазом (Лендава, VM 32).

В день св. Степана (27.XII; Štefan, Štefanovo, Števanovo) женщины ходят по домам и желают доброго утра (prenaša dobro jutro - VM 42).

В Чренсовцах надо прийти поздравлять обязательно с поленом; если его нет, надо взять на дворе у хозяев, а то не пустят в дом. После того, как полазника впустили в комнату, он кладет полено на пол, опускается на него на колени, крестится и быстро говорит:

"Bog vam daj telko piščancev, kelko na moji glavi vlasi,
Bog vam daj telko ecekov, kelko na moji glavi vlasi,
Bog vam daj telko pujcekov, kelko na moji glavi vlasi" (VM 42).

В Долинском Прекмурье дети идут po balaževičevo или vlažičevo также с большим поленом, на котором стоят на коленях, произнося пожелания: "Bog vam daj telko picekov, kak na moji glavi vlasičkov, ecekov ..., pujcekov ... cucelov ...". Ребята постарше идут po polàžički (соответствует долинскому po balàžički). К вышеприведенному поздравлению в конце прибавляется: "takšnega prašiča kak naša peč, takega bika kak naša parna" (VM 44).

В рождественском цикле мы снова встречаемся с верой в силу полазника отвести несчастье от дома. Так, в Прекмурье существует поверье, что тот, кто побеспокоит хозяина, прервав праздничную трапезу, принесет в дом смерть (Лендава), поэтому, чтобы предохранить себя от несчастья, предупредить приход случайного незваного гостя, в Халозах принято "заказывать" položarja, который будет первым гостем и отведет всякое возможное в будущем несчастье (nesrečo). Однако не всегда приход чужого грозит смертью. В районе Лютомера появление незнакомца в рождественское утро несет не смерть, но несчастье. В Блоках неудачу принесет лишь женщина, если придет в дом раньше мужчины. Поэтому во многих местах едят в этот день при закрытых дверях, чтобы чужой не мог войти в дом (Лендава, Цезаневцы VM 82-83). В районе Мурской Соботы всякий, кто приходит перед обедом в дом, бывает приглашен к столу и считается рождественским гостем. В некоторых местах его так-

же приглашают сесть, чтобы в доме было много цыплят (VM 83).

Интересно отметить, что в большинстве районов Белой Краины рождественский гость - петух, его вводят в дом и обводят вокруг стола. Другие почитают за рождественского гостя ягненка. Его водят три раза вокруг стола и дают крошки, оставшиеся после праздничного обеда (VM 83; ср. украинские обряды).

На старый и новый год по домам ходят полазники. В Неделице недалеко от Турнища polàžarji или polážiči приходят очень рано. В доме, встав на колени посреди комнаты и взявшись за руки, говорят пожелания. В Отовцах недалеко от Горной Лендавы polažič носит с собой прут и ударяет им слегка каждого. Всем желает "zdravje, zdravje". Девушкам говорит "k moži, k moži", а парням - " k ženi, k ženi".

Как видим, В. Медерндорфер приводит материал почти из всех мест Словении, собранный в разные годы (начиная с 1884 г. и до 1945 г.). В. Новак пишет, что в Словении до сих пор сохраняется первоначальный смысл новогодних посетителей - они приносят счастье. Сохраняется это прежде всего в восточнословенской области, где именуют мальчика, приходящего на новый год рано утром в дом (в некоторых районах также в день Люции, Варвары, Степана и Ивана), polážar, polážič, laznik. Когда-то этот обычай был распространен более широко, потому что его еще знают кое-где в Долинском и Нотранском р-нах. Эти названия произошли от глагола polaziti 'посетить'[96]. А. Баец зафиксировал несколько отличную диалектную форму в Рибнице на Похорье: podlezek 1) 'kdor gre na božič v tujo hišo' (IV, 31), 2) 'kdor na božični dan v tujo hišo vstopi' (I, 91)[97].

М. Плетершник приводит глагол poláziti только со значением 'ползти'; существительное polážar в интересующем нас значении: "mladenič, ki na dan sv. Lucije zarano, predno domači vstanejo, pride in živini položi" (из Штирии), laznik - в значении 'пройда', 'проныра'. Слово polažič отсутствует[98].

---

[96] N o v a k V. Slovenska ljudska kultura. Ljubljana, 1960, с. 220.

[97] B a j e c A. Besedotvorje slovenskega jezika, t. I. Ljubljana, 1950; t. IV. Ljubljana, 1959.

[98] P l e t e r š n i k M. Slovensko-nemški slovar, II. Ljubljana, 1895.

На территории Болгарии почти повсеместно известен обряд "полазник" с незначительными вариациями ритуала. В некоторых селах можно наблюдать сохранение почти всех элементов обряда, в других - только отдельные черты, иногда только обычай, сохранившийся в поверьи народа. Народный новый год у болгар начинается в день св. Игнатия, с новым годом связан обряд "поляз с полязниците". Как и у других славян, он связан с верованием в добрую и недобрую встречу, встречу с полазником. Место встречи - дом, действующие лица встречи, с одной стороны, - хозяин дома, глава семьи, со всеми домочадцами от мала до велика, с другой - пришелец, гость, званый или незваный, знакомый или незнакомый, полазник. Все участники встречи наперед знают свои роли, так как ритуальное действо совершается по единому канону, установленному народной традицией (с незначительными вариациями по местностям). Главное действующее лицо, несомненно, полазник. Его прихода ждут с нетерпением, с некоторым беспокойством и опаской, несмотря на то, что полазником может быть только человек, снискавший себе славу доброго, удачливого, счастливого. Только тогда эта встреча будет иметь благополучный исход - полазник принесет в дом счастье, удачу, изобилие, успех во всех делах. Д. Маринов собрал обширный материал по этому обряду. Материалы Д. Маринова позволяют проследить три стадии в эволюции главного действующего лица - полазника. 100-200 лет назад, по мнению болгарского ученого, каждая семья имела своего полазника, которого приглашала из в года в год. Такого полазника Маринов называет традиционным семейным полазником. Он был всегда желанным гостем, его встречали с большими почестями и выражали при встрече свою любовь и уважение. Вера в то, что он приносит счастье и удачу, была столь сильна, что если случалось в течение года какое-нибудь несчастье - неурожай, падеж скота, болезнь или смерть кого-нибудь из этого дома, его не связывали с полазником. С течением времени традиционного семейного полазника сменил приглашаемый, т.е. такой, которого накануне приглашали прийти посетить дом. И приглашаемого могли звать несколько лет подряд, но он уже не принадлежал одной семье, его могли пригласить и другие. Этот тип полазника также исчезает: по сведениям Д. Маринова, приглашают полазника лишь в Твырдице (Тетевенско), Марашки-Трыстенике (Пле-

венско), да в некоторых селах в Ломско. В с. Лесидрян (Тетевенско) приглашают и теперь полазника, но это мальчик[99]. Итак, семейного и приглашаемого полазника сменил случайный, т.е. тот, кто войдет в первый день народного нового года в дом первым случайно. Кое-где (Подвис, Ботево, Добричко, Кипилово), если полазник был хорошим, его приглашают и на следующий год. Случайный полазник - это люди, пришедшие по какому-нибудь делу, например полевой сторож, пастух. Придя в дом, такой человек знает, что должен делать, поэтому выполняет все те действия, которые должен совершить полазник. Случайными полазниками могут быть и животные, которые могут войти случайно в дом, - собака, петух, теленок. Им дают хлеба, и их приход считается добрым знаком. Животное только в том случае может быть названо полазником, если оно перелезло через порог дома[100]. Вот описание обряда полазник, как его дает Д. Маринов:

В день св. Игнатия (Игнажден) утром рано, еще до зари, хозяйки встают, разводят огонь в очаге, замешивают тесто и ставят на огонь горшки с разными кушаниями. Они торопятся с приготовлением пищи, чтобы встретить и угостить дорогого гостя, *сполезника*, которого ожидают с большим нетерпением. Все готово. Вот собаки своим лаем возвестили о том, что кто-то вошел во двор, все спешат навстречу долгожданному гостю, чтобы встретить его у дверей. Еще темно и пришедшего не видно, но все уже знают: это *сполезник*. Он весело приветствует хозяев: "Добро утро! На многи весели години! Да ви е честита млада година!", после чего идет к дровяному сараю, берет ветку дуба[101] (лучше от *граници* - дуба,

---

[99] М а р и н о в Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914, с. 273 (далее - Маринов).

[100] Ср. украинские обряды.

[101] Именно от дуба, а не от другого дерева: "На Игнажден полезникът влиза в къщата с пръчка в ръка или с шумка; тая пръчка или шумка не могат да бъдът друго дърво, освен от дъб" (Маринов 42); *граница* 'вид клонест дъб горун' Quercus pedunculata (robur), дуб черешчатый. Д. Маринов указывает также на другое дерево, которое играет важную роль во многих обрядах и обычаях. Это кизил (дрян), кизил является символом здоровья, долголетия, радости и мо-

пользующегося особым уважением) и входит в дом. Войдя, направляется к огню, останавливается, снимает шапку, крестится и, шевеля огонь веткой, чтобы было больше искр, славит: "Колко искрици, толкова: пиленца, шиленца, яренца, теленца, жребенца, дечица, а най-вече мед и масло и бяла пшеница по сираци, сиромаси и по цял народ!" (с. Летница, Ловчанско). В некоторых местностях все стоят в этот момент вокруг полазника с благоговением, мужчины без шапок, женщины со скрещенными на груди руками, и восклицают: "Амин, дай боже!" После произнесения слов благопожелания, полазник кладет ветку на *пречник*, где она лежит до крещения (6 января), садится у очага, скрестив ноги по-турецки, ему дают решето с пшеницей, а около посыпают бобы, чечевицу, орехи, семена конопли и др. Полазник встает, идет по всему дому, рассевая пшеницу, и приговаривает: "Да се роди, дето рало ходи; дето ходи и не ходи!" (Пашакей, Кызыл-агачко; Подвис, Айтос). После обряда обсевания полазник садится к праздничному столу вместе с главой семьи. Затем ему дают подарки - рубаху и полотенце. По мнению Д. Маринова, этот обряд возник в связи с существованием веры в добрую и недобрую встречу (Маринов 271). "Народ придает большое значение первой встрече вообще и в начале года в частности: она является определяющей для всего годового периода. При помощи магии, гадания, игры вводится все желаемое в будущем, особенно здоровье, семейное счастье, изобилие. Благословение-заклинание и песня-пожелание необходимы для того, чтобы усилить действенную силу обрядового действа, столь ясного в своем назначении с точки зрения образного народного мышления"[102]. Болгарская народная традиция установила, кто может исполнять роль полазника, а кто нет. Полазником не может быть человек с каким-нибудь физическим изъяном (*бележен човек*), например слепой, глухой, хромой, горбатый, с изувеченной рукой, карлик; вне-

---

лодости, так как очень прочен, долго живет и рано весной зацветает, принося людям радость. "...На Игнажден ... полазниците, на малка коледа коледарците, на суроваки сурувакарите ходят по къщите да полязват, да коледват и да сурувакат човеците и добитъка с дрянови пръчки, дрянови криваци" (Маринов 49-50).

[102] А р н а у д о в М. Български народни празници. София, 1943, с. 27.

брачный ребенок, мертворожденный, вторично женившийся: *не е добре да те полязи на Игнажден* (с. Тодювцы, Паша-Кей, Маринов 153, 156, 157, 159)[103]. Если, однако, случится, что полазник был нехороший и в течение года его приход (*сполез*) приносит в дом неудачу и несчастье, его ругают: "Кракът си да беше счупил, но да не дойдеше!", "С очите да беше ослепел, та да не видеше вратницата!" - такие проклятия слышит неудачливый полазник весь год (Маринов 271).

В приведенной выше схеме обряда могут наблюдаться небольшие вариации. Так, в Габровском и Плевненском вместо дубовой ветки полазник может нести в руках щепки или солому. Войдя в дом, идет к очагу, шевелит огонь и произносит формулу-заклинание: "Колко искрици, толко ягнища, яренца, дечица, теленца, прасенца и пр.", после чего садится рядом с очагом, чтобы наседки сидели на яйцах, а куры в гнездах (*за да лежат квачките на яйцата и кокошките на полозите*), а домашние посыпают его зерном - пшеницей, овсом, ячменем, а также орехами и грушами (Маринов 273). В Пиргосе и Русе полазник собирает щепки в крынку, садится на нее, будто высиживает цыплят, и подражает голосу наседки (Маринов 273). В Кара-Бунаре (Бургасский округ) *полазник* - ребенок ; принеся щепки, высыпает их рядом с очагом, садится на них и квохчет как наседка (Маринов 273). Вот как называется первый посетитель в разных областях Болгарии: *палезник* (Кипилово, Твырдица, Шипка, Тетевен), *сполезник* (Клисура), *полязник* (Риш, Подвис, Врясово, Тодювци, Пиргос, Ботево), *поо́дняк* (Плевненский) *поо́жняк* (Западная Болгария) (Маринов 271)[104].

В Кюстендилской околии первый человек, входящий в дом в день св. Анны (22 декабря) или в канун рождества, называется *пола́зица*. Обращают внимание на то,какого пола будет *пола́зица:* если женщина, то весь год будут рождаться преимущественно животные женского пола, и наоборот. Гостя угощают сушеными

[103] Этот запрет распространяется и на других посетителей: коледарец сурувакарь, ринач, кукер, русалец, цар на лозята.

[104] Ср. польск. podchody (Скавица), podchódka (Елесня, Хочня, Йорданов) 'хождение по домам в рождественскую ночь с благопожеланиями', т.е. то же, что podłazy (Seweryn 8).

сливами и орехами, а если это ребенок, то дают ему и монетку[105]. В Каменице (Кюстендилская околия) в сочельник, когда все семейство собирается у очага, входит хозяин с дубовой веткой и говорит "Добро́ ю́тро ви!" Ему отвечают: "Дал ти бог добро́!", он произносит пожелание: "Дошéл божи́ч и се пофали́л с телéнца, жребéнца, с я́гненца, я́ренца, прасéнца, с голéм клас на н'и́ва, с касмéт и погоди́я! Тъ́къ, тъ́къ ба́бини пи́ленца, по село́ оди́ли, до́ма доноси́ли!"[106]. В Пиянце гадают по первому пришедшему в дом (*добра ли е била пола́зица*) на Игнатов день, по нему судят, будет ли здоровье в семье в будущем году и успехи в хозяйстве. Особенно радуются, если их посетит (*е полазило*) маленький здоровый красивый ребенок и, войдя, не забудет сказать "добро утро". Верят, что если пришел мальчик, то в доме, где есть молодые супруги, в будущем году родится мальчик, а если придет девочка, родится девочка. Многие матери приглашают специально какого-нибудь ребенка *за да ги полазат* рано утром в день св. Варвары.

Детей угощают яблоками, грушами, орехами, печеными сливами, а взрослых приглашают отведать подслащенной ракии[107]. В Граове (Брезнишка околия) день св. Игнатия - праздник, с которого начинается народный новый год, также связан со многими народными обычаями. На первом месте стоит "*полазването*". Как и в других местах, оно связано с верой в то, что дому передается счастье или несчастье, которое первый посетитель носит в себе. Поэтому человек, который знает, что не является "късметли́я" и его "пола́зването" приносит несчастье, не ходит в чужой дом, тот, кто не знает "каква ще бъде срек'ята" для другого, старается отложить свой визит в этот день. Верят и в "пола́зването" членов этой семьи. Если кто-нибудь ночует в другой комнате или в другом доме, когда возвращается, должен всех поздравить и пожелать хорошего, удачного, плодо-

[105] З а х а р и е в Й. Кюстендилската котлина. София, 1963, с. 394, 396; У м л е н с к и И. Кюстендилският говор. София, 1965, с. 248.

[106] З а х а р и е в Й. Каменица. София, 1935, с. 231.

[107] З а х а р и е в Й. Пиянец. - Сборник за народни умотворения и книжнина, XLV, София, 1949, с. 187 (далее - СбНУ).

родного года. Считается, что "той ги е полазил", и за ним следят, какое счастье принесет в этом году. В некоторых селах (Дивотино и Расник) пекут до восхода солнца баницу и одаривают тех, что их *полазили*. В Дивотино, кроме того, верят в то, что если *полази* дом девочка, то в течение года будут рождаться дети и животные женского пола, а если мальчик - мужского. В с. Радуй, Гырло и некоторых других *полазващите* носят с собой *шума* (ветки с листьями), как на рождество[108].

Р. Ангелова приводит подробное описание обряда "полазник" в с. Радуил (Самоковско). Чтобы новый год был урожайным, в Игнатов день нельзя ничего выносить из дому, а главное событие этого дня - приход полазника, и чтобы "по́лазнико" был хорошим. Если человек окажется "с добър по́лас", его благословляют и на будущий год вновь приглашают его, "да ги пола́зи". Если же "по́лазо" оказался плох, неудачен, "по́лазнико" выслушивает целый год проклятия и хулу: "Ло́шо ни полази́,ега́ го не пола́зат!", "Іагне́тата ни се́ ма́шки,ега́ ок'оре́е!", "У ни́што по́дик не́маме, е́га му но́ѯе исанат!"

Накануне дня св. Игнатия привозят "су́рови" дрова из леса. Тот, кто встанет утром раньше всех, приносит дрова к очагу, чтобы год был здоровым; приносит и щепки в переднике, чтобы было много цыплят; после этого берет свежую кизиловую или бу́ковую ветку и ударяет всех, произнося при этом слова:

"Добру́тро, чисти́т ви Игна́т!
Да и́мате іагне́та, іаре́та, теле́та,
До годи́на жи́ви и здра́ви!"

Затем бросает на пол орехи, дети наперегонки собирают их, "за да им търчат іагне́тата". "По́лазнико" входит с приветствиями: "Чести́т ви Игна́т!", "Да ви е чести́то!", "За но́гу годи́ни!", "Да си и́мате доба́р по́дик!", "Да ви трча́т іагне́та, іаре́та, теле́та!". И он несет свежий прут с листиками, которым "чука" всех присутствующих, чтобы были здоровы. В прежние времена полазника угощали, дарили ему рубашку, чулки, а теперь только дают "погаче́та" или кусок питы (плоский круглый пшеничный хлеб) и "кръпчета". Когда его одаривают, полазник снова говорит благопожелания:

"Да са живи воло́ве и чорбаѵи́и,
Каде́ о́дат да ил'а́дат,
Да ил'а́дат, да печа́л'ат!"[109]

В диалектных материалах из Самоковской околии отмечается глагол *пола́зим* в значении 'посетить кого-нибудь первым, обычно в день св. Игнатия' (с. Говедарце - БДР[110]), а в г. Самокове - *пола́зува, пола́зувам* в том же значении: "полази́ ме она́йа сма́кла, ца́ла година ке ми връви́ на́опоко"[111].

В районе Разлога второй день нового года называется "Полезинден". Рано утром кто-нибудь из родных или близких собирает как можно больше сухих веток во дворе, входит в дом "да поле^{а}зи", кладет ветки на огонь с пожеланиями: "колко съчки, толкова кила берекет да се роди, толкова хилиди грошове да се спечелят". В это время полезвач "се ле^{а}зи" (усмихва се - вероятно, народная этимология). Если в течение года в этом доме случится несчастье, то

---

108 М а р т и н о в А.П. Народописни материали от Граово - СбНУ XLIX, София, 1958, с. 718-719.

109 А н г е л о в а Р. Село Радуил, Самоковско. - Известия на семинара по славянска филология при университета в София, кн.VIII-IX за 1941-1943. София, 1948, с. 205. Ср. также: *по́лас* 'първото посещение сутриньта на Игнаждень' (там же, с. 378).

110 Български диалектен речник. Картотека хранится на филол. фак-те Софийского ун-та. - Пользуюсь случаем выразить благодарность Г.К. Венедиктову и Г.П. Клепиковой за сообщенные сведения.

111 Ш а п к а р е в И.К., Б л и з н е в Л. Речник на самоковския градски говор.- Българска диалектология , III. София, 1967, с. 261.- Ср. сообщение К.А. Шапкарева:"В день св. Игнатия в г. Самоков по народному обычаю никто не должен входить в чужой дом. Если, однако, в этом есть необходимость, тот, кто переступил порог чужого дома, должен принести с собой подарок (един симит). В с. Доспей, если кто-нибудь придет по недоразумению или по незнанию, его выпроваживают с роптанием и проклятиями: "Ега си пребиеш краката, що си дошел!" В этот день нельзя даже разговаривать ни с кем из чужих, только со своими домашними. См.: От Самоков. Записал К.А. Шапкарев. - СбНУ XV. София, 1898, с. 167.

в следующий "полезинден" этого *полезвача* не принимают[112].

В Трявненской околии в день св. Игнатия *се пол'азват*, т.е. свершаются известные обряды в связи с приходом (*с влизане*) первого человека в дом. *Полязване* происходит следующим образом: накануне дня св. Игнатия около дверей дома кладут щепки, а на огонь ставят пшеницу и кукурузу, чтобы варились всю ночь. Зовут того, которого приметили, что в прошлом году "като ги пользал всичко им было добре", или он сам, незваный (*неканен*), приходит рано утром в день св. Игнатия, когда еще темно, берет в охапку немного щепок, стучит в дверь, и когда ему открывают, входя, поздравляет: "Добро утро ви, за много годин! Честита ви нова година, да я дочакаме и до година с живот и здраве!" - "Амин!" - отвечают домашние, - "Заповядай! Заповядай! Седни!" - и сажают его на почетное место в красный угол. Он складывает принесенные щепки на пол, на щепки ставит скамейку, которую ему подают, и садится на нее. Это для того, чтобы выводились цыплята в течение года. *Полязник* и хозяин сидят, едят, пьют, разговаривают, а хозяйка месит и печет хлеб, варит бобы. Когда все готово, все садятся за стол и едят до рассвета. Он не выходит из дома пустым, а с полными руками, как и вошел - его одаривают орехами, сливами и яблоками, а еще непременно дают одну серебряную монету (*бабка*)[113].

В Еленской околии М. Арнаудов отметил *полязване* 1 сентября, в день св. Симеона. В этот день достают семена для посева озимых. Так же, как в день св. Игнатия, смотрят, какой человек войдет в дом первым - будет ли у них урожай или нет: "Който те полезе на тоя день, сир, който ти дойде пръв в къщи, ако е щастлив, ще ти бъде щастлива година" (сс. Йовковцы, Яковцы)[114].

В с. Ботево Добричкой околии день св. Игнатия называется *Пулязоведен*. Первому, кто входит в дом,

[112] Братья М о л е р о в и Д. и К. Народописни материали от Разложко. - СбНУ XLVIII. София, 1954, с. 391.

[113] Д а с к а л о в Хр. Н. Празници и обичаи в Трявненско. - СбНУ XXII-XXIII. София, 1906-1907, с. 12.

[114] А р н а у д о в М. Фолклор от Еленско. - СбНУ XXII. София, 1913, с. 359; О н ж е. Български народни празници. София, 1943, с. 14.

дают подушку, он на нее садится, "за да седът кокошките и да измътват пиленца". Говорят, что он *е запульазал* это семейство. Если *пулязник* не сядет, то куры не будут высиживать цыплят или же яйца будут болтунами. *Пулязник* должен сидеть до тех пор, пока не испекут початки кукурузы на огне; если початки станут белыми, то цыплята будут петушками, а если нет - курочками. Полазник может быть членом этой семьи; достаточно, чтобы он исполнил весь ритуал, поэтому тот, кто раньше всех выйдет из дому по какому-нибудь делу, возвращаясь, должен принести немного соломы, положить ее около очага, сесть на солому и немного покудахтать, подражая курице, сносящей яйцо, - и тогда уже эта семья *е запулязана*[115].

В Новом Пазаре записано: Нъ Игна́жден вичеро́ гури́ чер глок нъ угни́щиту. Къди́ съ ъс ле́мешу. Ъж жар у глъвне́ть. Тъз глъвне́ е гу́ждът удду́лу съча́ка (стряха) и веш ино́ш къ́т къде́т, сре́ще ко́лъдъ и сре́ще Су́рвъки пуўто́рну е зъпа́лет. Нъ инъ́ съди́нъ съ ту́ргът про́су, о́реви и пу́йнъ а́пкъ ляп. Гле́дъ съ кой ще пуле́зи съба́ълън ра́ну. Ъку е ма́лку де́те, нъ дубро́ й. Сре́ще Игна́жден и на Игна́жден ут къ́щи ни́щу ни съ да́въ, да ни зе́мът мъксу́лу (БДР).

В Родопах также связывают приход первого человека на Игнатов день со своим будущим, но термин "полазник" отсутствует в этой области. В Ахы-Челебийском районе этот день особенно отмечается женщинами, так как считается, что в день св. Игнатия, "е завило да ражда Св. Богородица". Обращают внимание, кто раньше всех утром войдет в дом. Радуются, если первой входит женщина, что предвещает плодородие. Кроме того, св. Игнатий почитается покровителем огня, поэтому, кто не празднует этот день и не чтит св. Игнатия, накликает на себя беду, связанную с огнем[116].

В Смолянской околии считают, что если первый человек, пришедший в дом, имеет доброе и чистое сердце, весел и радостен, то в этом доме будет здоровье, счастье, плодородие в течение всего года. Если же первый посетитель с плохим и завистливым сердцем, то в этом доме не будет счастья. И так

[115] От Добричко. Записал М. Вайков. - СбНУ X. София, 1894, с. 3.

[116] Ш и ш к о в С.Н. Родопски старини, кн. II. Обичаи в Ахъ-Челебийската кааза. Пловдив, 1888, с. 45.

же, как в Ахы-Челебийском районе, св. Игнатий считается покровителем огня, а кто не чтит его, того постигнет беда: "Я той или някой от семейството му ще се опари, я плевня или кощата ще му се запалят!"[117].

Обратимся к диалектным материалам. В Новом Селе (Видинская околия) первое посещение в день св. Игнатия, от которого зависит плодовитость домашней птицы в наступающем году, называется *по́лъзн'а:* "Не́знъм къква́ чъ би́чъ ову́й го́дину по́лъзн'а зъ пи́личи". Зафиксирован и глагол пользу́въм (несов. в. и *пола́зим* сов. в.) со значением 'посещать кого-нибудь в день св. Игнатия': "Ко́й чъ ни пользи́чъ ову́й го́дину?"[118]. В Годече *подла́зуйем* 'идти рано утром первым, прежде чем встали люди в определенном доме' (БДР); в с. Станёвцы (Брезнишко) - *по́лази* 'зимние дни, когда имеет значение, какой чужой человек первым войдет в дом'; *пола́зим* 'входить первым' (БДР); в Станко-Димитрове *пола́зушка* 'первое посещение, "сефте"', *пола́зим* 'посетить, войти первым' (БДР). В с. Вердикал Софийской околии: *пола́зим* 'посетить кого-нибудь в день св. Игнатия', *полезни́к* 1) 'человек, который ходит колядовать', 2) 'человек, пришедший первым в день св. Игнатия' (БДР). В с. Дрглина (Софийско) записано выражение *спо́лас не е добър* (БДР). В Софийской же околии обращают внимание на то, кто первым войдет к нему в дом на рождество: если женщина, то ягнята будут женского пола, а если мальчик, то это неприятно, потому что ягнята будут мужского пола[119].

В Ихтимане *пола́звам* (несов. в.), *по́лаза* (сов. в.) 'сделать первый визит (по́лас) в день св. Игнатия, от которого зависит, будет ли в этом доме благополучие, успех в наступающем году': да пола́зиш да са му же́нски йа́гништата[120].

В с. Крывеник Севлиевской околии *пули́зъм* (несов. в.), *пул'а́зъ* (сов. в.) 'обычай, когда дети

---

[117] Примовски В. Родопски празнични обичаи от гр. Устово. - СбНУ L. София, 1963, с. 238.

[118] Младенов М.С. Говорът на Ново Село, Видинско. София, 1969, с. 266.

[119] Арнаудов М. Български народни празници, с. 31.

[120] Младенов М.С. Лексиката на ихтиманския говор. - Българска диалектология, III. София, 1967, с. 139.

ходят по домам на второй день после праздника св. Игнатия (*по Игнажден*) и желают всем изобилия скота'. "Пускат се трески за огън и се пожелава: «зъ а́гънцъ, зъ е́р'ънцъ, зъ пи́л'ънцъ. Удзъра́нъ пул'а́зух ба́бини зъ а́гънцъ»"[121].

В с. Енина Казанлыкской околии *по́лес* - 'раннее утреннее посещение гостя': "добру́тро, по́лезът ми е у́бъф, дъно́ е нъ у́бъво", *пул'а́зувъм* - 'посещать кого-нибудь рано утром и специальный обычай посещать родню в день св. Игнатия - *Пи́л'увден'*; в этот день гостей угощают вареной кукурузой, как цыплят[122].

В с. Царев Брод Шуменской околии *по́длаза* 'утреннее посещение раньше всех других'. В день св. Игнатия дети устраивают такие походы, чтобы год был легким и счастливым *на спохождените* (БДР); в Новом Селе Тырновской околии *поля́зване* - 'приход кого-нибудь на Игнажден': *лош му поля́зът* (БДР). В Сливенской околии *заполе́зване* - старый народный обычай в день св. Саввы и св. Варвары принести что-нибудь в дом своих близких (БДР). В районе г. Кукуш *пула́зувум* - 'посетить первым чей-нибудь дом'[123].

Диалектные материалы, как правило, не содержат подробного описания обряда, но дают возможность говорить о распространении обряда по наличию термина *полазник* (и его вариантов) или же глагола *полазим* (и его вариантов) с определенным значением - 'посетить кого-нибудь первым на праздник (чаще - день св. Игнатия)'.

Диалектные данные дополняют этнографические материалы и позволяют сделать вывод о том, что обряд "полазник" известен на всей территории Болгарии.

За пределами Болгарии обряд "полазник" зафиксирован:

1. В селах Шар-планины (так наз. Срецка) избирается в день св. Игнатия (20.XII) самый достойный во всех отношениях мужчина. Он зажигает огонь в очаге и говорит доброе напутствие. Этот *полазвач* должен ползти ползком из дома на улицу за дубовой

---

[121] Ковачев Н. Речник на говора на с. Кръвеник, Севлиевско. - БД V. София, 1970, с. 36.

[122] Китипов П. Речник на говора на с. Енина, Казанлъшко. - БД V. София, 1970, с. 134-135.

[123] Сакъов Д.Н. Принос към речника на кукушкия говор. - БД III. София, 1967, с. 333.

веткой, которой будет разгребать огонь в очаге, и вернуться ползком[124].

2. В с. Чанакча около Тарфа в день св. Игнатия маленькие дети ходят по дому и пищат: "пи-пи-пи-пи!" Когда они идут, их осыпают конфетами. Девочки называются *пул'е^{а}зници*. Взрослые опасаются ходить в гости в этот день[125].

3. На территории Греции в юго-восточной Македонии в с. Плевня (по-гречески Петруса), в 18 км северо-западнее г. Драма П. Коледаров записал обычай, совершаемый на *Полязинден*, или Игнатовден. Первый день нового года считается очень важным для предсказаний и гаданий о будущем, о своей судьбе. Главным лицом в день св. Игнатия бывает чужой человек, который переступит порог какого-нибудь дома раньше всех. О нем говорят, что *ги е поля́зил*, его называют *поля́зин*. Войдя во двор, *поля́зин* почтительно кланяется перед домом. Его приглашают войти в дом, дают ему стул, угощают слоеным пирогом (*точена пита*), яйцами, питьем и дают ему монету. Подают ему немного соли, чтобы *полязин* ее бросил в огонь. Делая это, он произносит: "Както се цука солта в огъня, тъй да се цука къщата от максул!" После этого полазник уходит. Если в течение года не случится ничего плохого, то полазник *не го и сполинават*, но если дом постигнет какая-нибудь неудача, его не только считают виновником, но и проклинают: "Ногите му да бяха изсъхнали, те да не дойдеше!", "Дяволът да го вземеше!"[126].

4) На территории СССР в ряде болгарских сел Одесской обл. УССР и Молдавской ССР отмечен обряд "полазник". Так, в с. Твардица МССР в день св. Игнатия (Игнажден), если кто-нибудь приходит (мужчина или женщина - безразлично), его обязательно приглашают в дом. Ему стелят солому, и он сидит на ней. Это называется *по́лез* (сущ. жен. р.): "пулеста́ му проста, куко́шкит'а не мъ́т'ат". Его угощают, а он говорит: "Да са здра́ви куко́шки, да са мъ́т'ат". Хозяева ему говорят: "Синни́, да пумъ́тиш малку". На следующий год, если этот человек принес удачу, его приглашают вновь[127]. В с. Кирютня человек, который приходит на Игнажден, называется *по́лезник*. Когда он входит в дом, произносит слова приветствия, ему дают "ма́лку сла́ма да мъти" и говорят: "хай с'а́дай да мъ́тиш", он садится на нее (потом эту солому бросают в курник). Полазника угощают; уходя, он желает счастья, удачи, здоровья всем в доме и скоту, особенно курам. На Игнажден все должны сидеть дома, чтобы не унести счастье из дому. Договариваются заранее с человеком, который в прошлом году принес счастье, удачу, чтобы он был полазником. Полазником могут быть и мужчина, и женщина, и дети.

Приведем рассказы жителей нескольких болгарских сел о дне св. Игнатия и обрядах, совершаемых в этот день (записи во всех селах сделаны автором в июне 1967 г.).

Ореховка (Пандаклия)[128]: "по́л'ас тва ста́ва на игна́жден. да зна́еш, ко́й е у́бау чил'а́к, ш имаш си́чкуту, куко́шките, ще ле́гнат ра́но, а кой е върто́глаў, по́л'аз му е прос, н'а́ма да имаш гъдини на то́с чул'ак по́л'азник му ду́мат. Ра́но вр'е́ми къд до́йде пол'а́зника, ше гу насад'е́т ма́лко; ку и́маш ви́но, ше гу поче́рпиш, "и́майме ўо́реви, ше ту́риш о́реви уло́лу му. Той ще кл'е́кн'е, той ще мъ́ти пи́ленцата... Та́къў ден н'а́маш да иш (= и́деш), да не разва́ли по́л'аза. Сига н'и́кой нема слу́ша, а то й лъж'а́, и ще вър'е́т, пък то й и́стина, сига́ не гле́дат, ай! вари напра́ў, га́та! Тъс годи́на не са ле́гнали куко́шкити, ру́мна ми са - про́ст б'е́ше по́л'аза".

Васильевка (Вайсал): "На игна́ж ден ко́й ти вле́зе пъ́рвийа, по́л'азник е, ко́й ше до́де пъ́рвийа у́бау́ йе, мой да бъ́де мъ́ш и жена́ ко ту и́скаш. Кому е ле́к по́л'ас, ше гу ра́ниш; дету чул'а́к е марзели́ў, ку бъ́де те́жък по́л'аза, ни́къква по́лза ут н'е́гу. Пъ́рвийа гу пуса́ждат ду метла́, ў киш'е́то, да лежи́, да л'а́гът куко́шкити, ше бъ́де пъ́лен дўор с па́тките, куко́шките и дру́гу.

---

[124] Арнаудов М. Български народни празднице, с. 24.

[125] Младенов Ст., Кодов Хр., Вакарелски Хр. Бит и език на тракийските и малоазийските българи, ч. 1. Бит.-Тракийски сборник, кн.IV. София, 1935, с. 450.

[126] Коледаров П. Народописни и фолклорни материали от с. Плевня (Драмско). - СбНу L. София, 1963, с. 109.

[127] Пользуюсь возможностью выразить глубокую признательность Э.И. Зелениной за материалы по обряду "полазник", собранные ею в с. Твардица и Кирютня. В обоих селах, по сообщению Э.И. Зелениной, обряд бытует до сего дня.

[128] В скобках указаны старые болгарские названия этих сел.

Д'е́ту зна́й‿чул'а́ка, че по́л'аза‿му й‿у́баў, не и́де н'а́кад'ъ, сиди ў‿къ́шти, да‿и́ма си́чку, да му л'а-гат куко́шките на н'е́гу. Д'е́ту зна́иш, че по́л'азника не‿й у́баў, н'а́ма гу го́ниш, ту́риш гу на‿метла́та".

Нагорное (Карагач): "Нъ‿игна́ж‿ден‿който ти до́де ф‿къ́шта съ́байл'ъна, дъ гу зату́риш зъд‿врата́та. Той‿е по́л'ъзник. Жъ‿му ка́жеш: йа́ла, се́дни зъд‿врта́та дъ‿са‿мъ́т'ът пи́ленцата. Жъ‿вариш жи́ту и са́рдали и да‿стуи́ къ́ту кло́пка лежи́ на‿иц'е́ту. По́л'ъзникъ кло́хче: къ́т-къ́т-къ́т! къ́ту‿кло́пка. По́л'ъзникъ стой, пи́ленцата у́буву дъ‿са‿измъ́т'ът, туй‿е за‿пи́ленцата, за гъди́ните.

Ку‿й са́рди́т чула́к, н'а́ма да лежи́ кло́пката, н'а́ма да и́ма по́л'са у́т‿н'е́гу. Кой‿то‿попа́дне тоа ден - мъ́ш, жена́, деца́та - той‿е по́л'ъзник. Жъ‿гу поче́рпиш у́баву, по́л'ъзника".

Импуцита (Владичени): "На Игна́ж‿ден, гату‿до́де н'а́кой запол'е́зил‿та. Гату‿й ло́ш, по́л'ез‿му‿й‿про́кл'ет, н'а́ма да‿ле́гнат куко́шките, па́ткитe, н'а́ма да и́ма ни́ту‿ино́ пи́ле. По́л'езник е. Гату‿й у́баф, л'е́к на‿по́л'ез, и́ма си пи́лета, йе́гн'ета, си́ркуту варви́ му ф‿двора́. Първийа чул'а́к, дет‿ти до́де, ж‿даде́ш‿му‿да‿иде́, же с'е́дн'е на‿кол'е́н'е, зъд‿варта́та на‿метлъ́-та, той вика пи-пи-пи!.. Же даде́ш му да‿иде́: л'ап, ви́но, жи́то, дру́го н'е́што. Нара́ниш гу, напи́йеш. Же ка́жеш: "Дай боже, да бъ́деш по́л'езника"...

Криничное (Чишма-Варуита): "На‿Игла́ж‿ден, - то‿й куги, ба? (обращается к другому)... преди‿ко́л'ада. Ко́йто ше‿до́де първийа ф‿къ́штата, з'е́т'о́ ше‿до́де или уну́ка или н'а́кой друк чус... ше ка́же: "Ас са́м по́л'езник". Ако е гис ху́бъў, кату е тавр'а́зин, дубру́душан, ху́буу ше бъ́де, пу́ленците са‿изведъ́т ху́буу. Аку не й ху́бъу, н'а́ма да‿изведъ́т, ни ино́ пу́ленце кулва́чките не сид'и́т кату́‿й пийа́н, ло́шо‿е по́л'езник, гату́‿не изведъ́т куко́шките.

Той (= по́л'езник) тр'а́а да зе́ма ма́лка сла́ма и да се́нни на нейа сразу, из двора́ и тр'а́а да ви́ка: "Дай боже да‿изведъ́т кулва́чки, пу́ленци, като= ме́н да‿седи́ кулва́чка". Нара́ниш‿гу, пуче́рпиш‿гу. Аку‿й‿ло́шоў, не оти́ва въс‿сла́ма, не‿ште́ да‿седи́, же́ните гу кълна́т, гат‿утоде ве́ке; паршу́ў е!"

Богатое (Долу-кёй): "Пръвниа, дед‿до́де на‿Игна́ж-ден са́бала́на, найра́но, да‿се́дне ф‿кише́нце, да‿имаш пи́ленцата, па́тенцата. Же‿гу нара́ниш у́буу, же‿гу пуче́рпиш, гату и́маш ви́нту... Лек си на по́л'еза... Гату‿же‿и́мат пи́ленцата, же‿ка́жат: "У́баф по́л'ас!" Не́‿е‿л'е́к на по́л'ез, гату‿н'а́ма да‿и́мат пи́ленцата".

Огородное (Чийшия): "Душе́л‿ти еди́н на‿Игна́жден,- лек на‿по́л'ас - и ти‿варви́ си́чку, у́буу, на‿гъди́н'ти. Ку не е‿лек на‿по́л'ас - н'а́ма да‿и́ма пи́л'а̄та, ни́шту.

Той гъд‿до́йде, тр'а́а да седне зад‿врата́та, же ка́же кът-кът! таз годи́на да изгле́дат пи́л'а̄та. Мой да боде жена́, дете́... Тр'а да‿гу‿поче́рпиш. На‿игна́жден да не‿о́дат по‿къ́шти да‿не‿дадъ́т на о́рата ни́шту".

Как показывают диалектные и этнографические материалы, в болгарских говорах широко распространены слова *поляз* (*полес*), *подлаза*, *заполезване*, *полезник*, *полазим* и многие другие фонетические и словообразовательные варианты с основой *полез-*, связанные с обрядом, главная цель которого - принести счастье, урожай, здоровье и отвести от дома несчастье, болезнь, смерть, неурожай, беды. Этот обряд и интересующая нас терминология известны не только на всей территории Болгарии, но и за ее пределами - у болгар, живущих в Югославии, Греции, СССР.

Суммируя все изложенное, можно сказать, что в северославянских языках лексема *полазник* и однокоренные имеют более развитую семантику, чем в южнославянских - в словенском и болгарском. У украинцев развитие значений шло по пути переноса их на обрядовые предметы - на пищу, оставляемую от ужина в рождественский сочельник, которую утром дают полазнику-животному; она может быть предназначена и для душ умерших предков. Другое значение, появившееся в результате такого переноса, - 'обрядовый хлебец, опоясанный льном, которым одаривают пришедшего в один из зимних праздников человека-полазника'. Зафиксированное в одном украинском селе на территории Польши значение 'маленькая елочка, которую прикрепляют на рождество в избе под потолком', видимо, заимствовано из соседних польских говоров, в которых оно является широко распространенным. Западнославянские языки, представленные словацкими и польскими диалектами, характеризуются также богатой семантикой анализируемых слов. Кроме значения 'человек' и 'животное' в них появилось значение 'елочка, которую вешают над столом под потолком в рождественские дни' или 'елочка, с которой приходят полазники к кому-нибудь в дом с поздравлениями на рождество или на новый год'. В южномалопольских говорах, вероятно, как развитие этого значения, название podłaźy, podłaźnik, podłaźnica, podłaźniczka

присвоено характерному украшению, которое делается чаще всего из соломы, имеет вид многогранной пирамиды, украшаемой разноцветными лентами, перьями, фольгой. Это украшение также вешается над рождественским столом. В некоторых словацких говорах (Спиш) словом polažnička также называют украшение - соломенную курицу.

Южнославянские диалекты характеризуются одним значением - 'человек, приходящий с первым визитом в один из зимних праздников'. Значение 'животное, которое вводят в дом на праздник', встречается спорадически, хотя обряд введения распространен достаточно широко.

О. А. ТЕРНОВСКАЯ

ЛЕКСИКА, СВЯЗАННАЯ С ОБРЯДАМИ ЖАТВЕННОГО ЦИКЛА (МАТЕРИАЛЫ К СЛОВАРЮ)

Предлагаемая часть словаря терминов, связанных с обрядами жатвенного цикла, не является работой чисто лингвистической, поскольку представляет собою фрагмент мифологического словаря (типа СМР, однако с учетом его основных недостатков). Он строится на сочетании лингвистического и энциклопедического толкований, причем в том случае, когда это возможно, предметная и языковая стороны явлений строго разграничиваются. Это становится осуществимым благодаря четкому разделению формального и функционального моментов реального плана (смешение языкового и предметного уровней, до последнего времени встречающееся в работах этнографического характера, своей причиной имеет неразличение функционального и формального аспектов). В словаре используются оба принципа описания - как от слова к реалии, так и от реалии (через значение) к слову, хотя преобладает (что принципиально важно) последний. Необходимость сочетания этих принципов обуславливается разницей в уровне изученности отдельных явлений, с одной стороны, и соображениями экономии места - с другой. Основной задачей словаря является отражение синхронического состояния определенной группы обрядов, однако в некоторых случаях кажется целесообразным и даже необходимым обращение к диахронии. Каждая деталь обряда оценивается с точки зрения ее характерности для рассматриваемой этнической территории. Это выражается в наличии географического комментария для явлений, релевантных с точки зрения этнодиалектного членения (а также исключительных), и приблизительных статистических оценок (типа "характерная черта", "менее характерно", "не характерно") для явлений, не релевантных с этой точки зрения. В некоторых случаях считается необходимым подчеркивать отсутствие явления, поскольку до последнего времени отсутствие явления порой не расце-

нивается как факт полнозначный, и поэтому может быть упущено из виду, если на него не будет указано особо. Словарь строится на основе опубликованных и архивных (Тенишевский фонд, Костромская этнологическая станция, словарные картотеки) материалов. Ссылки на источник указываются лишь в случае прямого цитирования. Это связано с соображениями экономии места и "читабельности" текста, с одной стороны, и тем обстоятельством, что словарь написан на основе ряда пока не опубликованных статей, содержащих более подробную паспортизацию. Особое место занимают материалы Костромского научного общества, проведшего в 1922-1923 гг. анкетный опрос населения края (анкета "Культ и народное сельское хозяйство"), поскольку в ряде случаев благодаря своей массовости они помогают установить степень характерности отдельных явлений.

К обрядам жатвенного цикла можно отнести ритуалы, сопровождающие пахоту, посев, вывозку навоза, наведение порчи на засеянные поля и зерно, оберегание полей от нечистой силы (заломы, пережины), собственно жатву (зажин, жатва, дожин), уборку хлеба с полей (сноповоз), освящение плодов, выпечку нового хлеба, молотьбу и веяние. В предлагаемом фрагменте словаря рассматривается дожинальный обряд, однако в него частично включается лексика смежных ритуалов, которая уточняет представление о нем. Предметные статьи имеют условные названия и отмечены знаком "°", ставящимся перед первым словом этого названия. Собственно термины даются в русской орфографической форме. Рядом в квадратных скобках указывается та их форма, которая была в источнике (будь то транскрипция или иная орфограмма). Квадратные скобки употребляются также изредка в тех случаях, когда в источнике слово было написано в сокращении. В круглых скобках помещаются добавочные уточняющие или подразумевающиеся дополнительные элементы ритуалов и фразеологизмов. Неясные моменты отмечаются вопросительным знаком, также заключенным в круглые скобки.

Поскольку названий всегда меньше, чем реалий (в широком смысле этого слова), которые можно было бы назвать, в повествовании об обряде, являющемся материалом описания, функционируют одновременно как терминологические, так и аналитические формы номинации (например, *борода* и *последний сноп* или *пучок колосьев на корню*), причем последние бывают весьма устойчивы (например, *мух гонять, выгонять, гонять, выгонять мух*). Дифференциация описательных форм номинации на терминологичные и не терминологичные оказывается проблемой, требующей выработки определенных дополнительных, в настоящее время неясных, критериев, поэтому эти случаи при составлении словаря опускались. В качестве терминологичных рассматриваются лишь наиболее очевидные случаи словоупотреблений, с одной стороны, и некоторые сомнительные наименования, выделяемые в качестве терминологичных авторами описаний, с другой. В состав терминов дожинального обряда включаются также слова, которые можно назвать межобрядовыми (например, *венок, кашницы, саламат*), поскольку обрядовая лексика, как и сам обряд, включает элементы, закрепленные лишь в той или иной степени. Словарь не является исчерпывающим. Он представляет собою одну из возможных моделей словарей такого рода, и в этом заключается его основной смысл.

БА́БА - 1. *последний сноп* (см.), в частности, в виде куклы - Минский у., Холм-Жирковский, Духовщинский, Хиславичский, Ярцевский р-ны, Бельский у.; 2. "о провинившемся в игре человеке, несущем какое-либо наказание" (ССГ).

БА́БСКИЙ БРЫК - "праздник женщин, гулянье. Е́та ле́тым, рош бълша́я была́. Гуля́ли, выпива́ли... Мушшы́ны ни хади́ли нъ ба́пски брык" (ССГ).

БА́БСКИЙ ПРА́ЗДНИК - "праздник 8 сентября. Праздник связан с окончанием летних полевых работ и наступлением бабьего лета" - Демидовский, Смоленский р-ны (ССГ). См. *дожинальный обряд*.

БА́БУШКА РОЖЕНИЦА - последний возница при навозной толоке. "Кто везет последний воз перед обедом или вечером, после окончания работ, того называют кила, бабушка-роженица, поскребеня, помело. Его щиплют, обливают водой, всячески издеваются над ним, доводя до слез. Прежде за обедом последнему возчику давали хлеб-поскребеню (испеченный из остатков теста в квашне)... После окончания работ последнему возчику привязывают к телеге помело или старый лапоть и дразнят: "Помело, помело, всю дорогу замело" - Вятский окр. (Тих. 1934).

БА́БИЙ КОПЕЖ - "обычай, состоящий в том, что в течение Петровского поста (в июне) женщины-хозяйки копят масло, яйца, творог и молоко, из которого готовится сметана и простокваша, усиленно потребляемые сибиряками во время полевых работ" - Енисейская губ., Восточная Сибирь (СРНГ, II).

Пинега
Лешуконское
Северо-Двинск
Архангельск
Холмогоры
Емецк
Повенец
Шенкурск
Усть-Сысольск
Петрозаводск
Каргополь
Вельск
Великий Устюг
Вознесенье
Тотьма
Тихвин
Петербург
Кириллов
Никольск
Белозерск
Кадников
Вологда
Луга
Череповец
Солигалич
Орлов
Новгород
Грязовец
Кологрив
Пермь
Чухлома
Вятка
Пошехонье
Буй
Галич
Котельнич
Псков
Порхов
Боровичи
Рыбинск
Макарьев
Ветлуга
Демьянск
Бежецк
Кострома
Новоржев
Ярославль
Уржум
Нерехта
Опочка
Тверь
Шуя
Юрьевец
Варнавин
Себеж
Великие Луки
Иваново
Пустошка
Кунья
Переславль
Юрьев-Польский
Царевококшайск
Невель
Дмитров
Белый
Александров
Владимир
Н. Новгород
Казань
Дисна
Полоцк
Свияжск
Вильно
Велиж
Поречье
Духовщина
МОСКВА
Арзамас
Лепель
Витебск
Медынь
Ярцево
Алексин
Алатырь
Лида
Смоленск
Юхнов
Зарайск
Хиславичи
Сараиск
Симбирск
Соколка
Гродно
Минск
Мосальск
Калуга
Рязань
Волковыск
Могилев
Мещовск
Тула
Краснослободск
Бельск
Слоним
Быхов
Перемышль
Пронск
Инсар
Пружаны
Брянск
Жиздра
Наровчат
Костюковичи
Скопин
Пенза
Брест
Слуцк
Мглин
Болхов
Нижний Ломов
Самара
Дрогичин
Почеп
Новосиль
Раненбург
Кобрин
Пинск
Карачев
Орел
Хвалынск
Олтуш
Гомель
Тамбов
Вольск
Мозырь
Дмитровск
Петровск
Сосница
Глухов
Курск
Довляды
Чернигов
Воронеж
Коростень
Ровно
Остер
Обоянь
Саратов
Острог
Житомир
Козелец
Нижнедевицк
Борисоглебск
Кременец
Черкассы
Белгород
Гадяч
Ахтырка
Валуйки
Староконстантинов
Харьков
Винница
Полтава
Екатеринослав
Царицын
Николаев
Одесса
Херсон
Астрахань

БА́БЬЕ ЛЕ́ТО - 1. "все время работ (по уборке хлеба, трав)" - Пинежский у. (Еф. I); 2. непосредственно следующий за жатвой период времени (ср. *бабский праздник*) - наиболее частое значение. См. *земля именинница*.

БОГИ́НЯ - девушка, наряжаемая в *венок* (см.) - Белоруссия. Ср. *толока*.

БО́ГОВА БОРОДА́ - то же, что *борода 2* - запад Смоленской обл..

БО́ГОВА БОРО́ДКА - то же, что *борода 2* - Костромской у.

БОГОРО́ДИЦЕ КОСИ́ЦА - то же, что *борода 2* - Кологривский у.

БО́ГУ НА БОРО́ДКУ - то же, что *борода 2* - Костромской у.

БОРОДА́ - 1. огрех при косьбе или жатве - Псковская обл.; 2. ритуальный предмет *пожинальной бороды ритуала* (см.) - восточнослав.; 3. ритуальный предмет *срезания пожинальной бороды ритуала* (см.)- Витебский, Слуцкий у.; 4. *последний сноп* (см.) - р-ны Чухломы, Солигалича, Вологды, Тотьмы, Шенкурска, Вельска, Устьянска, Череповца, Весьегонска, Каргополя, по Северной Двине, на Волыни; 5. первый сноп - Себежский у.; 6. дожиночные песни: "А.А. Степанова называет все обжинковые песни бородой" - Великоликолукский р-н (ПКП); 7. то же, что *дожинки 3* - р-ны Шенкурска, Вельска, Холмогор, Пинеги; 8. окончание полевых работ - там же, а также в Каргопольском, Емецком р-нах.

БОРОДА́ ЗАВИ́ТЬ - Шенкурский, Пинежский у. - 1.то же, что *делать бороду*; 2. исполнять *последнего снопа ритуал* (см.).

БОРОДА́ КОЗЬМЫ́ И ДАМИА́НА - то же, что *борода 2* - Арзамасский у.

БОРОДА́ ФРОЛАМ-ЛА́ВРАМ - то же, что *борода 2* - Ветлужский у.

БОРОДА́ТЫЙ СНОП - ритуальный предмет *срезания пожинальной бороды ритуала* (см.) - Витебский у.

БОРО́ДКА - 1. "концы соломы с колосьями, отделенными узлом" - Новоржевский р-н (СРНГ, III); 2. первый сноп - Себежский у.; 3. то же, что *борода 3* (?): "Na dożynki żeńcy zanoszą dziedzicowi wianok a gospodarzowi wiejskiemu borodku" - Мозырский у. (Mosz. 1928); 4. то же, что *борода 2* - русск. (параллельно *борода*).

БОРО́ДНО́ - 1. помочь при жатве - Холмогорский р-н; 2. то же, что *дожинки 3* - в виде празднества (?) - Пинежский, Холмогорский у.

БОРОДНО́Е - то же, что *дожинки 3*. "На бородно́м как снопа́ не хвата́т, тот помр'от" - Холмогорский р-н (КАС).

БОРО́ДНОЙ ПРА́ЗДНИК - см. *бородно*.

БОРОДОВО́Е - то же, что *борода 2* - Холмогорский р-н.

БОРОЗДЕ́НЬ - религиозный праздник 16 августа. "Бъразде́нь бува́ить ра́ньша Спа́са, кыда жы́та жнуть. У це́ркву хади́ли тады́. Ади́н день усяго́. Да́жа гъвари́ли: "Де́нь-бъразде́нь - дли́цца ади́н день" - Смоленский р-н; "Кыда́ рош атсе́ють, и спрыуля́ють бъразде́нь" - Починковский, Гагаринский, Смоленский р-ны (ССГ).

ВДО́ВЬЯ ДО́ЛЯ - "остающиеся на полях неподкошенные стебли ржи народом называются вдовьей долей" - Скопинский у. (Тен. № 1463).

ВЕЛИКИЕ ДОЖИНКИ [вялікія дажынкі]- *дожинки*, устраиваемые при окончании жатвы яровых - Белоруссия. См. *дожинальный обряд*.

ВЕЛИЧА́ТЬ - славить. "Когда поют песни, то величают хозяина с хозяйкой" - Болховский у. (Тен. № 1131). См. *последнего снопа ритуал II.12.Б,14*. Ср. *виншовать*.

ВЕНО́К [вянок, вінок] - ритуальный предмет *связанного с изготовлением венка ритуала* (см.).

ВЕРТЕ́ТЬ БО́РОДУ - то же, что *делать бороду* - Чухломский у.

ВЕРТЕ́ТЬ БО́РОДУ КОМУ-Л. (Илье) - Чухломский у., (Волосу) - Череповецкий у. - то же, что *делать бороду*.

ВЕРШО́К [в'аршок] - "первая маленькая булочка из хлебного теста, которая чаще отдается скоту" - восточное Полесье (ЛП, с. 337). Ср. *закармливать скотину с осени, новинка*.

ВЕТВИ́СТЫЙ УРОЖА́Й - то же, что *спорница* - р-н Опочки.

ВЕ́ТКА - то же, что *кветка* (?). "Когда совьют ветку, то в одном месте оставляют бороду" - Козелецкий у. (Шиш.).

ВИНШОВА́ТЬ [виншовацъ] - поздравлять (хозяев поля) - Минская губ., Волынь. См. *связанный с изготовлением венка ритуал*. Ср. *величать*.

ВОЛО́ТКА НА БОРО́ДКУ - то же, что *борода 2* - Симбирская, Костромская губ.

ВОСПОЖИ́НКИ - то же, что *дожинки 3* - Пошехонье, Костромская, Пермская, Челябинская, Тобольская обл.

ВСПОЖИ́НКИ - то же, что *дожинки 3* - без указ. места (СРНГ, V).

ВЫЖИНА́ЛЬНИЦА - 1. то же, что *борода 2* - Солигаличский у.; 2. то же, что *дожинки 3* - Кологривский у.; 3. дожиночная трапеза: "устраивают ужин, называемый выжинальницей" - Кологривский у.; 4. блюдо из грибов (?): "устраивают выжинальницу из грибов"- Кологривский у. (ККНСХ).

ВЫЖИНА́ЛЬНЫЙ СНОП - *последний сноп* (см.)—Чухломский у.

ВЫ́ЖИНКИ - то же, что *дожинки 3* - Солигаличский у.

ВЯЗАНКА - деталь пожинальной бороды - Кологривской у. См. *пожинальной бороды ритуал I.5.А.*

ГОЛОВНА́Я ЖНЕЯ́ - первая жница. "Головною жнеею называется у нас женщина, которая расторопнее прочих в работе и всегда первая начинает жать новый загон. Все прочие уже жнут за него и очень хлопочут, чтобы не отстать от нее" - Вологодский у. (Кум.). Главное действующее лицо *последнего снопа ритуала* (см.).

ГОСПОДА́РЬ [гаспадар] - первый сноп - Минская губ. Ср. "хозяина" русских заговоров на изгнание мух (см. *изгнания мух ритуал*).

ГРИ́БИИ - "люди, ходившие помогать при уборке урожая" - Холмогорский р-н (Пир.).

ГРИ́ВОЧКА [hривачня] - то же, что *борода 2* (?): "...На последнем загоне ржи оставляют hривачкю - пучок колосьев, которые связывают наверху соломиной - Ильи на бараду аставляють, чтобы рожь рожалась хорошая; траву под hривачкой выпалывают..." - Перемышльский у. (Шер.).

ГУМЕННА БОРОДА́ - окончание работ на гумнах - Холмогорский у.

ГУМЕ́ШКО - деталь *пожинальной бороды*. "Когда оставляют часть хлеба несжатой, то у ржи делают закруту и с южной стороны расчищают небольшое гумно, и колосья, пригнутые закрутой, кладут на приготовленное гумешко. У овса и ячменя закрут не делают, а только устраивают как у ржи гумешко. Последнее украшают ржаной соломой, т.е. закручивают солому толщиною в палец и обоими концами втыкают в землю, при чем и образуются дугообразные украшения со всех четырех сторон" - Орловский у. Вятской губ. (Тен. № 435). См. *пожинальной бороды ритуал I.5.В.*

ДВОЙНИ́К - то же, что *спорница* - Царевококшайский у., Кировская обл.

ДВОЙНО́Й КО́ЛОС - то же, что *спорница* - Ярославская губ.; видимо, это название двойных колосьев является широко распространенным.

ДВОЙЧА́ТКА - см. *двойник.*

ДВОР - ограда в функции пожинальной бороды - Ветлужский у. См. *пожинальной бороды ритуал II.5.В.*

ДЕЖЕ́НЬ (м. и ж.) - толокно, замешанное на простокваше или воде, которое едят со сметаной, простоквашей или суслом. Дожиночное блюдо. См. *еды и питья ритуал.* Используется для гадания:"...Когда начнут есть, то в середину втыкают колос. Если этот колос в сторону старого человека упадет - это означает, что старик или старуха умрет, если же в сторону парня или девки - то женится или выйдет замуж" - р-ны Тотьмы, Никольска (СРНГ, VII).

ДЕ́ЛАТЬ БО́РОДУ - исполнять *пожинальной бороды ритуал* (см.) - Чухломской у.

ДЕ́ЛАТЬ ЗАСЕВА́ЛЬНИЧЕК - "когда оканчивается жатва и озимые посевы, то в семьях крестьян имеют обыкновение печь ржаные и пшеничные колосья, которые испекши вылущивают в приготовляемую яичницу и с молитвою к богу съедают. Это называется - делать засевальничек" - Шуйский у. (ОР. I).

ДЕ́ЛАТЬ КОМУ-Л. БО́РОДУ (Илье) - то же, что *делать бороду* - Кологривский у.

ДОЖА́ТЬ БОРОДУ́, БОРОДУ́ ДОЖА́ТЬ - 1. срезать последние колосья—Велижский у.; 2. "праздновать окончание жатвы, сенокоса" - Смоленская обл. (ССГ).

ДОЖИ́Н - 1. то же, что *борода 2* - Ярославская губ., возможно, также в Костромском у.: "Когда кончат жать, делают дожин (?): вяжут три петли и кладут серпы" (Пол.); 2. окончание жатвы (и дожинки?)- повсеместно в Архангельской губ. (САН), Ярославская губ.; 3. помочь при жатве - Мезенский р-н (КАС).

ДОЖИНА́ЛЬНИЦА - 1. яичница - Уржумский у., см. *ритуал еды и питья;* 2. то же, что *дожинки 3* - Нижегородский у.

ДОЖИНА́ЛЬНЫЙ ДЕНЬ - день окончания жатвы - Ветлужский у.

°ДОЖИНА́ЛЬНЫЙ ОБРЯ́Д - обряд, сопровождающий окончание жатвы. В той или иной форме распространен по всей восточнослав. территории, за исключением Закарпатья, где он отмечен лишь в с. Люта (Сим.). Имеет две основные социальные разновидности, выступая либо как обряд внутрисемейный, либо как обряд, приближающийся к общедеревенскому (созыв помочи, толоки, складчина). Будучи образованиями разных исторических эпох, эти два типа дожинок бытуют во взаимодействии друг с другом. Реальные отношения, существующие между ними в пределах одного населен-

ного пункта, остаются неясными. В общей сложности обряд является двухчастным образованием и состоит из обряда в собственном смысле слова (некоторая совокупность обрядовых действий, определяющих качество обряда и отличающих его от других обрядов) и празднества того или иного типа. В общественной разновидности дожинок вторая часть обряда (в данном случае празднество типа братчины) бывает выражена ярче, чем в семейной их разновидности. Последняя иногда может быть представлена как своего рода модель общественного варианта обряда. Дожинки выступают как в форме полного обряда, так и в форме одной из его частей. В том случае, когда они выступают в форме некоторого общего празднества, они, по существу, теряют свое качество, вливаясь в цикл аналогичных годовых празднований. Границы между осенними празднованиями такого рода достаточно неопределенны. Содержание общего празднования, завершающего дожинки, составляли, очевидно, складчина с последующим приготовлением еды, варка пива, гуляние, молебны на полях, приношения в храм. В семейной разновидности обряда общее празднество преобразуется в домашний праздник с особым (либо просто праздничным) угощением и выпивкой, которая соответственно иногда заменяется запретом прикасаться к спиртному. Такого рода угощение, организуемое устроителями помочи, может замещать общее празднество и в составе общественной разновидности дожинок. Описания общего празднования, завершающего жатву, очень скудны и совершенно лишены конкретности. Видимо, его структура стерлась уже давно. Распространение общих жатвенных празднований и составляющих их элементов остается неясным. Наибольший интерес вызывает традиция связанных с жатвой "бабьих праздников" (очевидно, одна из самых архаичных), чаще всего фиксируемая в описаниях северно-русского[1] и западнорусского (Смоленск) вариантов обряда. Первая часть дожинального обряда (собственно обряд) в имеющихся материалах представлена значительно лучше. Она лишь в небольшой мере зависит от социального типа обряда. Структура ее детерминирована хозяйственным календарем. Эта часть состоит из ряда эпизодов, каждый из которых связан с окончанием уборки какой-либо сельскохозяйственной

[1] По данным жатвенной обрядности севернорусская зона включает и некоторые среднерусские территории.

культуры. В принципе возможно столько эпизодов, сколько растений выращивается на полях данной деревни (данной семьей). Особо выделяются, однако, два момента уборочных работ: окончание озимой жатвы и окончание яровой жатвы. У великорусов озимой культурой, с которой связан обряд, оказывается практически исключительно рожь, а яровой - овес (на некоторых севернорусских территориях существует противопоставление ржи овсу как женского начала - мужскому; оно определяет различия в ритуалах, сопровождающих уборку этих культур[2]). На Украине и в Белоруссии овес теряет свое обрядовое значение, возможно, благодаря тому обстоятельству, что этим значением обладает здесь помимо ржи пшеница. Обряд с числом эпизодов в первой части, превышающим два, - явление исключительное. Безусловно господствуют две основные формы дожинок - обряд, первая часть которого состоит из двух эпизодов (А+Б), и обряд, первая часть которого состоит из одного эпизода (А или Б). Наиболее распространен, очевидно, обряд типа А (озимая жатва). Он представлен по всей восточнослав. территории. Обряд типа Б (яровая жатва) является особенностью северных и западных русских областей. Характер распространения структуры А+Б остается неясным. Скорее всего, эта разновидность дожинок была присуща всей области, заселенной восточными славянами, и лишь позднее уступила свои права. Первая часть дожинального обряда у восточных славян может включать следующий набор актов (или ритуалов): 1. ритуал работы помочью - повсеместно (у великорусов чаще на севере, чем на юге); 2. *пожинальной бороды ритуал* (см.); 3. *срезания пожинальной бороды ритуал* (см.); 4. *последнего снопа ритуал* (см.); 5. *связанный с изготовлением венка ритуал* (см.); 6. *связанный с серпом ритуал* (см.); 7. *кувыркания или перекатывания по земле, стерне или колосьям ритуал* (см.); 8. ритуал осмеяния последнего жнеца (ленивой жницы, ленивых или соседских жнецов) и восхваления лучшей жницы (всех жнецов, работающих на поле данного хозяина) - у белорусов и украинцев связан с определенными текстами обрядовых песен, у великорусов как таковой не за-

[2] Это противопоставление находит свое воплощение, в частности, в известных выражениях *рожь матушка, овес батюшка*. Пожинальная борода выступает в указанном районе то как *коса*, то как *борода* (в разных эпизодах обряда); см. также *пожинальница 1*.

свидетельствован; 9. ритуал хлестания друг друга снопами - единичные свидетельства: "Ребята и девки (помочане. - *О.Т.*) без хозяина шалят над рожью: жнут нечисто и хлещут друг друга снопами" - Кадниковский у. (Тен. № 253) - ср. *еложь;* 10. [ритуал ловли первого встречного] - см. *связанный с изготовлением венка ритуал II;* 11. [ритуал устройства шума] - см. *последнего снопа ритуал II.12.Б;* 12. [запирание и отпирание ворот/дверей (скрывание хозяев?)] - см. *связанный с изготовлением венка ритуал III.1,2;* 13. [величание хозяев] - см. *последнего снопа ритуал II.12.Б, связанный с изготовлением венка ритуал;* 14. обливание водой и мытье рук - главным образом Полесье, см. *связанный с изготовлением венка ритуал III.5, последнего снопа ритуал II.16.Г, пожинальной бороды ритуал II.8;* 15. [*изгнания мух ритуал*] - см.; 16. мытье в бане - Хвалынский у.: "После житва крестьяне готовят яичницу и моются в бане" (Тен. № 1493); 17. *еды и питья ритуал* (см.); 18. гадания и примечания - см. *дежень, пожинальная каша, последнего снопа ритуал I.5,11,II.10. пожинальной бороды ритуал II. 16;* 19. "гуляние", т.е. танцы, пение, игры и др. развлечения (его характер остается неясным)[3]. Основным принципом композиции ритуала типа А+Б у великорусов является редупликация ритуала пожинальной бороды или ритуала кувыркания (с изменением или без изменения соответствующих мотивировок, содержащихся в сопроводительных заговорах). Эпизоды А и Б могут противопоставляться друг другу как ритуал пожинальной бороды ритуалу последнего снопа (в зоне активности последнего). Набор действующих лиц обряда различен в разных ритуалах и разных разновидностях обряда, однако во многом он определяется тем или иным пересечением четырех оппозиций: мужской - женский, старый (старший) - молодой (младший), первый - последний, индивидуальный - коллективный. Особая роль в обряде принадлежит образам хозяина поля, странника (первого встречного, спорыша обрядовых песен и т.д.), толпы жнецов, сравниваемой с роем пчел, стаей птиц, войском и т.п. и первой (последней) жнице, которые оказываются в равной мере реальными и мифическими персонажами обряда (см., в частности, *изгнания мух ритуал, связанный с изготовлением венка ритуал*). Набор ритуальных предметов обряда больше набора соответствующих ритуалов - ритуальные букеты, сооружения на трех ножках (*квитки*), дожиночные *кресты* не имеют собственных ритуалов, входя либо в ритуал типа ритуала, связанного с изготовлением венка, либо в ритуал типа ритуала последнего снопа (поэтому, например, крест может называться *венком*). Особый интерес вызывает традиция дожиночных крестов, фиксируемая на белорусских и украинских землях, так как с точки зрения своего распространения она противопоставляется традиции изготовления дожиночного снопа, продолжая ее. Поскольку сами ритуалы, связанные с изготовлением снопа и креста, по существу идентичны, можно предположить, что в данном случае крест является, в частности, такой же формой антропоморфизации, как и ряжение снопа (известно, что крест в ряде случаев выступает именно как архаичный тип антропоморфного изображения).

[3] В квадратных скобках отмечены акты, регулярно вливающиеся в состав других ритуалов и лишь изредка выступающие в качестве самостоятельных.

ДОЖИНА́ЛЬЩИКИ - жнецы во время исполнения *дожинального обряда* (см.) - Никольский у.

ДОЖИНА́ТЬСЯ - (?). "Когда дожинаются, взоходят в избу с горстью ржаной соломы..." - Костромской у. (ККНСХ).

ДОЖИНА́ХА - 1. *последний сноп* (см.) - Холмогорский р-н; 2. то же, что *дожинки 3* - Холмогорский р-н (КАС).

ДО́ЖИНКИ - 1. последняя горсть срезанных колосьев - Полесье (ЛП, с. 99, тип ритуала остается неясным); 2. последняя полоса - Вельский р-н (КАС); 3. обряд окончания жатвы (см. *дожинальный обряд*) - Волынь, Подолия, Белоруссия, Виленская, Вятская, Архангельская, Новгородская, Ярославская, Псковская, Тверская, Смоленская, Калужская, Тульская, Орловская, Курская, Симбирская, Пензенская, Саратовская, Тамбовская губ., Солигаличский и Ветлужский у.; 4. помочь при жатве - Вельский р-н, Вятская губ.

ДОЖИ́ННАЯ - то же, что *дожинки 3* - Юрьевский у. (Влад. губ.).

ДОЖИНУ́ХА - 1. то же, что *борода 2:* "каждая жнея оставляет на последней полосе несколько колосьев и завязывает их в узел,и это назвается дожинуха"- Буйский у. (КНСХ, 25); 2. конец жатвы; 3. то же, что *дожинки 3* - Костромской у.

ДОЖО́Н - то же, что *дожинки 3* - Витебская губ.

ДОЖО́ННИЦЫ - то же, что *дожинальщики* - Витебская губ.

ДРУГА́Я БОРОДА́ [другая барада] - вторая часть *козла*, в которой хвалят хозяина, чье поле дожинают - Полоцкий у.

ДРУ́ЖКИ - две девушки, сопровождающие двух других девушек, которые увенчаны дожиночными венками - Подолия. См. *связанный с изготовлением венка ритуал.*

°ЕДЫ́ И ПИТЬЯ́ РИТУА́Л - дифференцирован весьма слабо, что связано прежде всего с общим процессом нивелировки традиционной культуры. Лучше сохраняется на севере и западе восточнослав. зоны. Прослеживаются следующие типы ритуальных трапез, сопровождающих окончание жатвы (границы между ними достаточно неопределенны):

Локализация \ Социальная характеристика	Общественные: помочные	Общественные: основывающиеся на складчине	Семейные
В поле	I	III	V
В жилище	II	VI	IV

Засвидетельствованы типы I, II, IV, V, VI; наиболее распространены - II и VI. Ритуальные трапезы в поле сопровождают *пожинальной бороды* и *последнего снопа ритуалы*, входя в состав последних, например: "Каля барады жнеі ядуць бліны, хлеб, п'юць гарэлку, мед, пасля чаго ідуць да гаспадара" - Велижский у. (Шл.); "Это недожатое место называется бородою. Вечером к этому месту собирается вся семья; хозяин ставит в середину бороды водку, а хозяйка кладет пирог. Помолившись все богу, начинают пить водку и закусывать" - Поречский у. Смол. губ. (Тен. № 1624); "После окончания жатвы ржи завязывают на полосе при помощи серпа, не дотрагиваясь руками за рожь, узел и закусывают на полосе" - Варнавинский у. (КНСХ, 235); они, очевидно, могли включать акт приглашения божества, например: "Во время жатвы, садясь обедать, жнецы говорят: "Батюшка Козьма Дамьян, поди откушать с нами хлеба - соли", Арзамасский у. - ОР.II (сюда, видимо, примыкает ритуал положения хлеба - см. *пожинальной бороды ритуал II.6.В*, ср.: "Связавши молча последний сноп..., все садятся и закусывают, причем небольшой кусок хлеба оставляют... Завив бороду, "Илье под бороду кусочек хлеба кладут" (оставленный во время закуски) или "в бородку на середку хлеба и пекут", Ветлужский у. - Зав. 1917). Набор ритуальных блюд, приготовлявшихся по случаю *дожинок*, судя по всему, не зависит от типа трапезы (правда, семейное угощение бывает обычно более скромным с точки зрения количества "перемен"). Сюда входят все основные виды простых традиционных обрядовых блюд: 1. хлебные изделия, при изготовлении которых может применяться мак и горох (зерна, жаренные в колосьях; крутые каши из зерен, жаренных в масле, печеных и вареных; каша из ржаной муки; толокно; клецки; блины, хлебцы, хлебы, кренделя, пироги из новой муки); 2. овсяный и гороховый кисели; 3. творог (простокваша, сметана) и изделия из него (сырники, вареники, ватрушки); 4. яичница; 5. мясо (сало); 6. разнообразные крепкие напитки домашнего приготовления (и покупные); 7. мед (подается к блинам в Лепельском у.) и напитки из него. Обязательным является приготовление блюд 1, 4 и 6 типов (последний изредка может быть представлен в форме запрета прикасаться к спиртному). В мясных блюдах не наблюдается какой-нибудь определенной тенденции. Например, в Глуховском и Лепельском у. подается жареный поросенок, в Полесье, Грязовецком и Орловском у. (Орл. губ.) отмечено приготовление курятины. Однако обычно мясные блюда упоминаются в отвлеченной форме ("жареное", "мясо"), что противопоставляет их хлебной пище и яичнице (впрочем, можно предположить, что яичница связана с использованием в той же функции курятины). Яичница отмечена в губ. Владимирской, Костромской, Новгородской, Псковской, Витебской, Орловской, Пензенской, Саратовской, Симбирской. Интересно, что описания великорусского варианта *дожинок*, называющие яичницу в качестве обязательного блюда, не упоминают кушаний типа каши. Среди кушания типа каши выделяются собственно каши и блюда, имеющие своей основой толокно. Толокно выступает в составе блюда, наиболее известного под названием *дежень* (в функции дожинального блюда распространено главным образом в Вологодской и на прилегающих территориях Архангельской губ., а также в губ. Пермской и Пензенской). Среди кушаний типа каши противопоставляются каша овсяная, в приготовлении которой особую роль играет масло (коровье) или жир (в частности, бараний), и другие каши (ячменная, пшеничная, каша из ржаной муки). Овсяная каша наиболее известна под названием типа *саломат* и употребляется при *дожин-*

ках в Вологодской и прилегающих уездах Архангельской губ. Другие виды каш преобладают севернее и западнее. Свидетельства о специфически обрядовом использовании еды единичны. Засвидетельствовано приготовление еды на огне, в котором сжигается ритуальный сноп или вынутые из него ветви и гадание с помощью обрядовых блюд - см. *похинальница, отжинальные пироги, похинальная каша, дежень*. Отмечается густота обрядовых каш (связана с представлением о густоте будущих посевов) и ритуальный характер самого акта еды - см. *делать засевальничек*.

ЕЛО́ГА - "первый сноп, нажатый после отдыха" - Амурское (СРНГ, VIII).

ЕЛО́ЖИТЬ - "выигрывать приз во время жатвы" - Каргопольский р-н, Северо-Восточный кр. (СРНГ, VIII).

ЕЛО́ЖЬ! - "ударяй (отсталого в жатве первым нажатым снопом)" - Каргопольский р-н, Северо-Восточный кр. (СРНГ, VIII).

ЖА́ТВЕННЫЙ СНОП - первый сноп в функции *последнего снопа* (см.). "...Когда начнут жать... делают так называемый жатвенный сноп. Именно в начале жатвы в середине полосы или вообще подальше от дороги нажинают сноп и оставляют его здесь до окончания жатвы..." - Устьсысольский у. (Тен. № 384).

ЖИ́НКИ - "праздник во время жатвы" - Пошехонье, Ярославская губ. (СРНГ, IX).

ЖИ́ТНАЯ МА́ТКА - двенадцатиколосный стебель - Смоленский у., см. *спорница*.

ЖИ́ТНИКИ - "люди, приходящие не помочь (толоку) только за угощением" - Псковская губ. (СРНГ, IX).

ЖИ́ТЕЛИ - "овин весь не выколачивается, ...всегда оставляется в нем 9 или 13 снопов, так называемых жителей: чтобы в овине всегда были жители" - Никольский, Тотемский у. (СРНГ, IX).

ЖУРА́В [жураў] - танец, исполняемый при *дожинках* - северо-восточная Белоруссия.

ЗАВА́РА - густая каша из ржаной муки, "хлебается горячая, с пресным молоком, со сметаною или с пареною брусникою, разведенною молоком, или с толокном и скоромным маслом". Дожиночное блюдо - Тотемский у. (Тен. № 339). См. *еды и питья ритуал*.

ЗАВИВА́ТЬ, ЗАВИ́ТЬ БОРО́ДУ, БОРОДУ ЗАВИВАТЬ, ЗАВИТЬ - то же, что *делать бороду* - Витебская губ., Холмогорский у., Смоленский р-н.

ЗАВИВА́ТЬ, ЗАВИ́ТЬ БО́РОДУ КОМУ-Л. (Волосу - Нижнедевицкий, Ярославский у., Илье - Вологодский, Варнавинский, Ветлужский у., Ярославская губ., Иисусу - Ярославская губ., Козьме и Дамиану - Чухломской у., Николе - Варнавинский, Ветлужский у.) - 1. то же, что *делать бороду*; 2. "у снопа; когда кончается жатва" (?) - Устьянский р-н (СРНГ, III).

ЗАВИВА́ТЬ, ЗАВИ́ТЬ БОРО́ДКУ КОМУ-Л. (Егорию Победоносцу - Дмитровский р-н Московской обл., Илье-Ветлужский у.) - то же, что *делать бороду*.

ЗАВИ́ТЬ БОРО́ДКУ, БОРО́ДКУ ЗАВИ́ТЬ - то же, что *делать бороду* - Череповецкий, Уржумский у.

ЗАВЯЗА́ТЬ КОМУ-Л. БО́РОДУ (Илье) - то же, что *делать бороду* - Мещовский у., Воронежская и Курская губ.

ЗАВЯЗА́ТЬ ДЕТЕ́Й - см. *спорынью завязать*.

ЗАВЯ́ЗЫВАТЬ (КОЛОСЬЯ) КОМУ-Л. НА БОРО́ДКУ (богу) - то же, что *делать бороду* - Буйский у.

ЗАВЯ́ЗЫВАТЬ КУ́КОЛКОЙ - см. *похинальной бороды ритуал I.4.Е*.

ЗАГУ́СТА - каша из ржаной муки, едят с маслом и сметаной. Дожиночное блюдо - Повенецкий у. См. *еды и питья ритуал*.

ЗАДА́ТЬ ПИР [задаць пір] устроить праздничное угощение. "Па сканчэньні талакі гаспадар, у кого яна адбывалася, павінен быў задаць пір" - Полоцкий у. (Шл.).

ЗАЖИНА́ЛЬНАЯ РУБА́ХА - "рубаха, которая надевалась в первый день жатвы на зажинки" - Московская обл. (СРНГ, X).

ЗАЖИНА́ТЬ БОРОДУ́, БОРОДУ́ ЗАЖИНА́ТЬ - то же, что *делать бороду* - Смоленский р-н.

ЗАЖИНА́ТЬ ЗА БЕСЕ́ДЫ - "хозяевам того дома, в котором собирались зимой беседы, девицы всей деревни отплачивают тем, что в один из праздничных дней собираются жать ихнюю рожь" - Ростовский у. Ярославской губ. (СРНГ, X).

ЗАЖИНА́ТЬСЯ - "ошибаться при жатве, заходя на чужую полосу; жать на чужой полосе. Не зажинайся в чужую полосу к соседу" - Новгородская губ. (СРНГ, X).

ЗАЖНИВНЕ - то же, что *дожинки 3* - Украина.

ЗАКА́РМЛИВАНИЕ СКОТА́ С О́СЕНИ - Рыбинский у.; ЗАКА́РМЛИВАНИЕ СКОТИ́НЫ НА ЗИМУ или ЗАКА́РМЛИВАНИЕ НА ЗИМУ СКОТА́ - р-ны Кадникова, Грязовца, Чухломы; ЗАКАРМЛИВАНИЕ - Солигаличский у. См. *закармливать скотину с осени*.

ЗАКА́РМЛИВАТЬ СКОТИ́НУ С О́СЕНИ - Ветлужский у.; ЗАКА́РМЛИВАТЬ СКОТ, СКОТИ́НУ, СКОТИ́НКУ НА ЗИМУ или ЗАКА́РМЛИВАТЬ НА ЗИМУ СКОТ, СКОТИ́НУ - р-ны Боровичей, Демьянска, Твери, Кологрива, Вологоды, Тотьмы;

ЗАКА́РМЛИВАТЬ СКОТ, СКОТИ́НУ - р-ны Тихвина, Череповца, Солигалича, Чухломы, Кологрива, Варнавина, Ветлуги, Тотьмы, Дмитрова (Моск. губ.), Ярославская губ.; ЗАКА́РМЛИВАТЬ СКОТА́ - Шенкурский у. - исполнять ритуал раздачи последнего снопа скотине и птице при запирании его во дворе (в Покров); неясно - СРНГ, X, с. 118. См. *последнего снопа ритуал II.18.А*. Ср. *вершок, новинка*.

ЗАКОЛА́ЧИВАТЬ НА БО́РОДУ - приглашать на помочь для уборки хлеба - Пинежский у.

ЗАПЛЕСТИ́ БО́РОДУ КОМУ-Л. (Илье) - то же, что *делать бороду* - Никольский, Мосальский у.

ЗАТЕЛЁПА [затялёпа] - при помочных *дожинках* мальчик, возвратившийся последним с поля при конце работ; "он не ужинает с прочими возницами и помочанами, а сторожит запряженных лошадей" - Белоруссия (Шейн.1887).

ЗАХРЕБЕ́ТНИК - 1. действующее лицо помочных *дожинок*, имеющее функцию *опивальщика* (см.) - Вологодская, Тамбовская губ.; 2. родственник, приглашаемый на праздник по случаю окончания жатвы. "Приглашаются на это пиршество и близкие родственники, которые не ходили жать. Они называются почему-то захребетниками" - Вологодский у. (Тен. № 141).

ЗАХРЕБЕ́ТНИЧАТЬ - "пить пиво после помочи, не работавши у хозяина" - Шенкурский, Онежский, Холмогорский у. (САН).

ЗВАТЬ НА БО́РОДУ - приглашать на помочь для уборки хлеба - Пинежский у.

ЗВАТЬ НА ХОВРУ́Н - приглашать на помочь для уборки сена - Пинежский у.

ЗЕМЛЯ ИМЕНИ́ННИЦА - Костромская губ. См. *именины земли*.

ЗЕ́РКАЛО - "когда стелют лен, то делают зеркало, т.е. лен стелют веером, чтобы лен гляделся и был белее" - Нерехтский у. (КНСХ, 1105).

ИДТИ́ НА НИ́ВУ - идти на помочь при жатве - Грязовецкий у.

° ИЗГНА́НИЯ МУХ (И ДРУГИ́Х НАСЕКО́МЫХ) РИТУА́Л - касается в первую очередь мух, упоминаемых во всех сопровождающих его заговорах. Отсутствует в составе *дожинок* белорусов и украинцев, а также других славянских народов. У великорусов отмечен на севере Смоленской, юге Петербургской, востоке Новгородской, западе Вологодской, северо-западе и востоке Костромской губ. (единичные свидетельства относятся также к Буйскому и Костромскому у.), севере Владимирской и Московской губ. В Костромской губ. образует два дистактных ареала - по р. Ветлуге на востоке и от р. Немды до верхнего течения

р. Костромы на западе (Чухломской и Солигаличский у.). Ритуал изгнания мух является в значительной мере обрядом вербальным, сводясь в первую очередь к произнесению соответствующего заговора. Выделяется восточная разновидность заговора. Для нее характерно упоминание "хозяина", "хозяйки" или "хозяев" (модель "мухи, мухи - вон, хозяин идет в дом"), которые оказываются в равной мере реальными (хозяева, возвращающиеся с полевых работ) и мифическими (хозяин - сноп, ветвь, полевой домовой). Особняком стоит и смоленский тип заговора, имеющий функцию заклинания зимы или вызывания снега (модель "черные мухи из хаты, белые в хату"). Ритуалу может предшествовать открывание окон. Он выступает в следующих основных формах: I. Входит в состав *последнего снопа ритуала*, сопровождая внесение снопа в жилище (об общем распространении этого варианта см. ниже): 1. внесение снопа сопровождается соответствующим заговором - Буйский, Костромской у.; 2. заговором сопровождается установка снопа в переднем углу - Никольский у.; 3. внесение снопа, помимо заговора, сопровождается соответствующим действием - снопом машут, обметают стены и потолок и т.п. - р-ны Чухломы, Вологды, Кадникова, Тотьмы, Кириллова; 4. внесение снопа сопровождается заговором, произнося который трижды делают крестное знамение на стенах - Дмитровский р-н (Моск. обл.). II. Входит в состав *последнего снопа ритуала*, сопровождая внесение снопа в жилище, однако имеет собственный ритуальный предмет, поскольку сответствующее действие осуществляется с помощью ветвей или веников, как правило, березовых (в Поречском у. Смол. губ. также ольховых, а в Чухломском - сосновых), которые специально для этой цели ломаются по дороге к дому (обряд без использования ветвей - характерная черта вологодской зоны): 1. ветви, будучи сломанными, втыкаются в сноп и вынимаются лишь по приходе в дом - Череповецкий у.; 2. соответствующее действие, сопровождающееся заговором, осуществляется: А. до установки снопа в переднем углу - Солигаличский у., Б. после установки снопа в переднем углу - Чухломской, Ветлужский, Поречский у. (Смол. губ.); 3. ветви с соответствующим заговором втыкаются в стены, кладутся в постели - Лужский у.; 4. ветви сжигаются в печке, на которой готовится яичница для угощения жнецов - Череповецкий у. III. Не входит в состав *последнего снопа ритуала*, являясь самостоятельным ритуалом,

исполняемым по приходе жнецов с поля: 1. мухи выгоняются специально наломанными ветвями, что сопровождается соответствующим заговором - Ветлужский, Шуйский у.; 2. мухи выгоняются ветвями (вениками) жницами, которые разъезжают по дому на кочерге, сковородне и т.п.- Смоленская губ.; 3. мухи выгоняются заговором, произносимым во время внесения в дом ржаной соломы, оставшейся от вязки снопов (ритуал последнего снопа также исполняется) - Грязовецкий у.; 4. мухи выгоняются без использования ветвей и других ритуальных предметов - Кадниковский у. IV. Сноп сечется (в поле либо во дворе) ветвями или вениками с соответствующими "припевами" или без них - Петербургская, Смоленская губ. Ср. *перегонять бороду*.

ИЛЬЕ БОРОДА - то же, что *борода 2* - Кологривский у.

ИЛЬЕ НА БОРОДУ [Ильи на бороду] - то же, что *борода 2* - Орловский у. той же губ.

ИЛЬЕ ПРОРОКУ БОРОДКА - то же, что *борода 2* - Кирилловский, Вологодский у.

ИЛЬИНА БОРОДА - то же, что *борода 2* - Орловский у. и губ.

ИЛЬЮШКИНА БОРОДА - то же, что *борода 2* - Кологривский у. "На полосе делается так наз[ываемая] Илья борода" (ККНСХ).

ИЛЬЯ-БОРОДА - то же, что *борода 2* - Кологривский у.

ИЛЬЯ - то же, что *борода 2* - Жиздринский у. "Последний клок носит назьание Илья" (Тен. № 509).

ИМАТЬ БОРОДУ - исполнять *последнего снопа ритуал* (см.), - Вельский у.

ИМЕНИННИК - *последний сноп* (см.) в виде куклы - Пензенская, Симбирская губ.

ИМЕННЫЙ СНОП - см. *именинник*.

°ИМЕНИНЫ ЗЕМЛИ - праздник, посвященный земле(?) Воспоминания о нем обычно связаны с Духовым днем. Сливался с *дожинальным обрядом* и празднованиями по поводу окончания других осенних работ в некоторых местах Чухломского, Солигаличского, Галичского, Буйского у. См. *бабье лето*.

КАМЫ - "камы з коняплямі" (?), блюдо, подаваемое при осенней толоке - Полоцкий у. (Шл.).

КАША - 1. дожиночное блюдо - см. *еды и питья ритуал*; 2. то же, что *дожинки 3* - Онежский, Холмогорский, Пинежский у.; 3. помочь на жатье ячменя - Мезенский р-н (КАС); 4. помочь при жатве - Пинежский у.; 5. окончание работ - Лешукомский р-н;

6. толпа жней: "Для непременного окончания созывают даже до 30 жней, которых потом угощают, наварив до 4-х и более каш. Эту толпу жней также называют кашей, когда оне ходят по городу и поют песни... Спрашивают: Чья каша идет? ...Шапкина или кого другого", - Пинега (Пруг.).

КАШНИЦЫ - жницы во время *каши* - Пинежский, Холмогорский р-ны.

КВЕТКА [квитка, квітка] - 1. ритуальный предмет *дожинального обряда* (см.) в виде особого букета колосьев - западное Полесье:"Жанчыны вязалі апошні сноп і выцягвалі з яго буйнейшыя каласы на кветку. Салома адразалася,каласы акрапляліся вадой(каб раса на жыце стаяла)і прягожа перавязваліся стужкай.Зробленую такім чынам кветку з песнями неслі гаспадару... Восенню, калі засявалі азімыя, кветку бралі ў поле, вылушчывалі з яе зерне і сеялі спачатку гэтым насеннем" - Пружанщина (БФ); 2. ритуальный предмет *дожинального обряда* (см.) в виде сооружения на трех ножках: "Квітку в'яжуть з пучка пшеничних чи житніх стеблин, вкорочених знизу. Її висота досягає 25-30 см. Щоб квітку зручно було ставити, знизу її роблять розгалуженою на три частини ("три ніжки"). Вгорі квітка заплітається ще на три менших. Квітки вручаються разом з вінками" - по всей Винницкой и Житомирской обл. (Kvв.).

КИДАТЬ БОГУ БОРОДУ - то же, что *делать бороду* - Невельский р-н.

КИДАТЬ (КОЛОСЬЯ) БОГУ НА БОРОДУ [кідаць богу на бараду], - то же, что *делать бороду* - Полоцкий у.

КИЛА - см. *бабушка роженица*.

КОЗА - 1. "остатки несжатых колосьев на поле" (?) - Дрогичинский р-н (ЛП, с. 42); 2. то же, что *борода 2* - Волынь, Зарайский у.; 3. "последняя горсть несжатого озимого, которую святили и затем использовали на семена" (?) - Дрогичинский р-н (ЛП, с. 42).

КОЗЕЛ [казел] - дожиночная песня с упоминанием *бороды*, насмешкой над хозяином, еще не кончившим жатву, и восхвалением хозяина, у которого жатва подходит к концу - Полоцкий у.

КОРОЛЬ - *последний сноп* (см.), из которого плетут венки - с. Люта Закарпатской обл.

КОСА - то же, что *борода 2*. В заговоре: "Пресвятой Богородице коса, а истинному Христу - просфора"; "Вот, мать пресвятая Богородица, тебе коса, а ты уроди рожь гуще, мы будем жать пуще" - Кологривский, Ветлужский у. (ККНСХ).

КРА́СНА ША́ПОЧКА - то же, что *борода 2* в загадке: "Кривенький, маленький все поле прошел и красну шапочку нашел" - Курская губ. (Заг., с. 76).

КРЕССУ́ НА БОРО́ЗДКУ - Наровчатский у., см. *Христу на бородку.*

КРЕСТ - ритуальный предмет *дожинального обряда* (см.) в виде креста. "Жнецы между тем... начинают вить крест из жита, венок ли ветку" - Козелецкий у. (Шиш.).

КРУЖО́К - 1. ограда в функции пожинальной бороды. "...Остатки овса в поле не употребляют в сноп, а разрезавши эту горсть или две снопа напополам, укладывают все эти соломины на землю кругом в том самом месте, где случилось окончить овсяную жниву, кружки эти пользуются в народе каким-то обожанием..." - Кадниковский у. (Тен. № 246), см. *пожинальной бороды ритуал I.5.В;* 2. *последний сноп* (см.) в заговоре: "Как кружок в передний уголок - так выходите прочь мухи и тараканы" (там же); 3. то же, что *дожинки 3* - Кадниковский, Вологодский у.; 4. праздник по случаю окончания жатвы и молотьбы - Кадниковский у.

КРУПЕ́НЯ - "крупеня с бобами или горохом, заправленная маслом" (?), угощение при осенней толоке - Полоцкий у. (Шл.).

КУБЫ́ШКА - форма пожинальной бороды (?). "Несжатый овес сплетают в кубышку, а по всем четырем сторонам кладуться вырванные ранее горсти овса..."- Никольский у. (Тен. № 312). См. *пожинальной бороды ритуал.*

°КУВЫРКАНИЯ (ПЕРЕКАТЫВАНИЯ ПО ЗЕМЛЕ, СТЕРНЕ ИЛИ КОЛОСЬЯМ) РИТУАЛ - характерен преимущественно для великорусского варианта *дожинального обряда;* распространение его, однако, остается неясным. Он отмечен в губ. Вятской, Нижегородской, Костромской, прилегающих областях Вологодской, Ярославской и Новгородской, в губ. Владимирской, Московской, Смоленской, Калужской, Тульской, Орловской, Курской, Витебской, Могилевской, Черниговской и Полтавской. Исполняется практически исключительно женщинами - всеми жницами, участвующими в дожине (обычный вариант), некоторыми участницами обряда (более редкий вариант) или избранной жнеёй (редкий вариант). Ритуал кувыркания имеет фиксированную приуроченность. Как правило, совершается после того, как свяжут *бороду* и *последний сноп,* и поэтому часто оказывается в составе *пожинальной бороды ритуала.* Одновременно, однако, у великорусов он может выступать как совершенно самостоятельный ритуал, замещающий другие ритуалы и имеющий функцию обряда в собственном смысле слова. I. Ритуал кувыркания, как правило, сопровождается произнесением заговора, наддиалектная схема которого имеет следующий вид: 1. просьба отдать "силу", обращенная к "ниве" ("нива, нива, отдай мою/свою силу"); 2. предложение чего-л. взамен испрашиваемой "силы" ("вот тебе жнивье"); 3. жалоба на утрату "силы" ("на тебе я, нива, потеряла силу"); 4. разъяснение относительно того, для чего именно "сила" необходима; она нужна: А. "на другую ниву" - при переходе с полосы на полосу или озимой жатве; Б. "на яровую ниву" - при озимой жатве; В. на целый ряд послежатвенных работ ("пест, на колотило, на молотило, на кривое веретено" и т.п.) - при яровой жатве; Г. "на долгую, холодную зиму"; Д. для здоровья; 5. пожелания "ниве" и скотине ("нивушке гной, скотинке лой"); 6. пожелание обильного урожая. Большая часть этих мотивов имеет, очевидно, четкое географическое распространение. Для великорусского варианта жатвенного ритуала кувыркания в целом характерен заговор, отражающий ситуацию своего исполнения (озимая или яровая жатва); ему не свойственны тексты, содержащие мотивы заботы жнецов о своем здоровье. Жатвенный ритуал кувыркания у великорусов с точки зрения семантической противопоставлен весеннему ритуалу кувыркания (смысл первого заключается в том, чтобы вернуть жнецам потраченные во время летних работ силы, которые нужны им для работ осенних и зимних; смысл второго - в том, чтобы предотвратить связанные с приближающейся жатвой болезни и/или способствовать оплодотворению земли). II. Жатвенный ритуал кувыркания (перекатывания) выступает в трех основных формах, причем кувыркание бывает однократным, трехкратным и многократным (последнее наиболее характерно): 1. кувыркание по сжатому полю (обычный вариант); 2. кувыркание (перекатывание) по ритуальным колосьям: А. перекатывание по колосьям *бороды* - Череповецкий, Болховский, Лепельский, Витебский у., "чтобы был хороший урожай и колосья от тяжести клонились к земле" - Витебский у. (Ром. 1912) с приговором: "колиб на лето у трубы кацились" - Лепельский у. (Шейн 1887); Б. перекатывание по расстилаемой вокруг *бороды* соломе - Чухломской, Солигаличский, Нерехтский у.; В. перекатывание (жницы) по полю со снопом - р-ны Галича, Чухломы, Кологрива, Смоленска; 3. перекатывание через серп - см.

связанный с серпом ритуал (в Обоянском у., одна часть жниц катается по полю в то время, когда другая подбрасывает серпы - Маш.).

КУКЛА - то же, что *борода 2* - Жиздринский у.

КУКОЛКА - деталь пожинальной бороды - Чухломской у. См. *пожинальной бороды ритуал I.Б.А.*

КУМУШКА - *последний снóп* (см.) в виде куклы - Вологодский у.

КУСТ - то же, что *борода 2* - Витебский у.

ЛАДИТЬ БОРОДУ, БОРОДУ ЛАДИТЬ - то же, что *делать бороду* - Куньинский р-н.

ЛЯДСКАЯ БОРОДА [лядська борода] - "трава, которую не может захватить коса" - Украина (Гр.).

МАЛЫЕ ДОЖИНКИ [малыя дажынкі] - *дожинальный обряд*, устраиваемый при окончании жатвы озимых - Белоруссия.

МАНДРИКИ - "род жаренных круглых сырников, сделанных из маслянки - сколотины, остающейся после того, как собьют масло. Сколотину сливают в кувшин, ставят в горячую печь, где она сворачивается, и из этого сыру, с прибавлением яиц и муки, делают круглые лепешки, которые жарят на масле или сале" в день освящения нового хлеба - Херсонская губ. (Черн.).

МАТКА ЖИТНАЯ - см. *житная матка.*

МЕТЕЛИЦА [мяцеліца] - танец, исполняющийся при *дожинках* - северо-восточная Белоруссия.

МИКОЛИНА БОРОДКА - то же, что *борода 2* - Енисейский окр.

МИРСКОЙ СНОП - *последний снóп* (см.) - Ветлужский, Варнавинский у.

МОЛЕНАЯ РОЖЬ - освященная рожь. "Моленой рожью, рожью, освященной в преображение, засевают" - Карачевский у. (Тен. № 1020).

МОЛЧАЛЬНЫЙ СНОП - *последний снóп* (см.) - Кологривский у.

МОЛЧАНЫЙ СНОП - *последний снóп* (см.) - Ветлужский, Кологривский, Чухломской у.

МУШНИКИ - "пироги - тоненький ржаной или пшеничный сочень, на который кладется слой горохового теста". Дожиночное блюдо - Вологодский у. (Тен. № 133). См. *еды и питья ритуал.*

МЯКУШКИ - "маленькие хлебцы из свежей ржи". Дожиночное блюдо - Порховский у. (Тен. № 1410). См. *еды и питья ритуал.*

НАЛИСТНИКИ - тонкие блинчики. Дожиночное блюдо - Глуховский у. См. *еды и питья ритуал.*

НЕ В ЧИСТОТЕ ЗАЖАТЬ - если зажинщица не удовлетворяет предъявляемым ей требованиям, то в продолжении всей жатвы у жниц якобы будут болеть поясницы, и работа будет идти плохо; тогда говорят: "не в чистоте зажала" - Дмитровский р-н Моск. обл. (Зерн.).

НЕХАТЬ КОМУ-Л. НА БОРОДУ [нехати Спасови на бороду] - то же, что *делать бороду* - Херсонская губ.

НИВА - то же, что *борода 2* - Грязовецкий у.

НИВКА - *последний снóп* (см.) - Вологодский у.

НИКОЛИНА БОРОЗДКА - то же, что *борода 2* - Енисейский окр.

НОВАЯ КАША - каша из новой крупы и праздник по этому поводу. "Когда рожь уже созреет и начнут печь из нее хлеб, крестьяне, избрав какой-нибудь скоромный день, варят кашу из круп новой ржи, приготовляют при этом и другие праздничные мясные кушанья и, созвав несколько родственников и соседей, дают обед или ужин, попивая при этом горелку в честь нового хлеба. Когда зовут на эту пирушку, обыкновенно говорят: "Милосци просим к нам сяводни на новую кашу", - Себежский у. (Аним.).

НОВИНА - "первый плод, первое зерно в году или первый сбор нового урожая" (Даль).

НОВИНКА - то же, что *новина.* "Каждый старается в этот день (1 августа.- *О.Т.*) сходить в церковь, принеся с собою в платочке новинки (новой намолоченной ржи) для освящения, которая освящается после утрени. Новинку крестьянин несет домой, насыпав в лоток (большой деревянный ковш), кормит лошадь, сыплет курам, насыпает в сусек... и немного оставляет в платочке для моления перед севом" - Городищенский у. (Тен. № 1289). Ср. *вершок, закармливать скотину с осени.*

НОВИНУ СОБИРАТЬ - сбор плодов нового урожая духовенством. "Попы поехали новину собирать, по обычаю, с крестьян". "Не отсыпав попу новины, хлеба не продавай" - без указ. места (Даль).

НОВИТКА - см. *новина.*

НОВЫЙ ГОСТИК [новый госцик] - первая горсть колосьев, приносимая в дом к иконам - Витебская губ.

ОБЖАТЬСЯ - "кончить жатву хлебов на полях" - Пинежский у. (Еф. I).

ОБЖИНАЛЬНЫЕ - то же, что *дожинки 3* в форме праздничной трапезы (?). "Делают обмолотныя, пиво варят и угощают близких или с кем вместе молотят на овине и обжинальныя бывают в таком же духе" - Буйский у. (КНСХ, 17).

ОБЖИНАТЬ - "пережинать взапуски, опереживать жатьем" - без указ. места (Даль).

ОБЖИНА́ТЬ КОЗУ́ - 1. то же, что *делать бороду* - Зарайский у.; 2. (?): "потім іі (козу. - *О.Т.*) обжинають, роблять обжинки" - Ровенский у. (Дом.).

ОБЖИНА́ТЬСЯ - "оканчивать жатву свою" - без указ. места (Даль).

ОБЖИ́НКИ [обжынки, обжинкы, обжынкы] - 1. то же, что *дожинки 3* - Украина, западное Полесье, Витебская, Псковская, Смоленская губ.; 2. "начало жатвы" (зажин?) - Полесье (Нос.).

ОБЖИ́НКИ ОТПЕ́ТЬ - "Нет нашей забавницы, - говорили перуновские жницы. - Некому будет обжинки отпеть" - Витебская губ. (Пщ.).

ОБЖИНОК - 1. то же, что *крест:* "Глава семьи, дожав последний сноп, свяжет из него крест (обжинок) так, чтобы с трех сторон креста были колосья" Глуховский у. (Абр.); 2. то же, что *борода 2* - Коростенский окр.

ОБЖИ́НЩИК, ОБЖИ́НЩИЦА - "участник в обжинках; кто обжинает других" - без указ. места (Даль).

ОБЖОРНЫЙ БАЗА́Р - см. *обмывать серпы.*

ОБМЫВА́ТЬ СЕРПЫ́, СЕРПЫ ОБМЫВА́ТЬ - праздник по поводу окончания жатвы (полевых работ) типа общего празднества - Костромской, Буйский у. "...Вплоть до осени, т.е. до окончания полевых работ (около Покрова), после чего опять тысячи народа съезжаются в город (Кострому. - *О.Т.*) на так называемые обжорные или пьяные базары, целыми семьями, от мала до велика, обмывать серпы, хоронить серпы, т.е. вволюшку погулять после летних трудов, вдоволь попить и до отвалу поесть жареной баранины, которую кучами приготовляют ввиду такого спроса городские трактирщики" (Гац.). См. *дожинальный обряд.*

ОЖИ́НКИ - то же, что *дожинки 3* - без указ. места (Даль) - Черниговская губ.

ОПИВА́ЛЬЩИК - "так называют молодых парней, по большей части игровых этих девиц (помочанок. - *О.Т.*)... когда же начнется угощение, то они становятся к своим любимым девицам. Подносят девице стакан вина, она сама не пьет, а отдает этому опивальщику" - Вологодский у. (Тен. № 133).

ОСТАВИТЬ (КОЛОСЬЯ) НА БОРОДУ КОМУ-Л., КОМУ-Л. НА БО́РОДУ (КОЛОСЬЯ) ОСТА́ВИТЬ - то же, что *делать бороду* - Вятская губ., р-ны Ветлуги, Кологрива, Чухломы, Костромы, Череповца, Белозерска, Боровичей, Вознесения, Жиздры, Калуги, Перемышля, Болхова, Орла, Новосиля, Обояни, Валуйков, Брянска, Раненбурга, Переяславля, Петровска, Инсара, в Могилевской, Волынской, Подольской губ., в белорусском Полесье. О посвящениях см. *пожинальной бороды ритуал III.*

ОСТА́ВИТЬ (КОЛОСЬЯ) КОМУ-Л. НА БОРО́ДКУ, КОМУ-Л. НА БОРО́ДКУ (КОЛОСЬЯ) ОСТА́ВИТЬ - то же, что *делать бороду* - р-ны Варнавина, Чухломы, Буя, Нерехты, Костромы, Вологды, Тихвина, Шуи, Александрова (Владимир. губ.), Алатыря, Свияжска, Вольска, Нижнего Ломова, Орла (Орл. губ.), Иркутская губ., Тюменский окр.

ОСТАВЛЯ́ТЬ (Илье) ДВОР - исполнять *пожинальной бороды ритуал I.5.В.* - Ветлужский у.

ОСТАВЛЯ́ТЬ (КОЛОСЬЯ) КОМУ-Л. НА ПОСТЕ́ЛЬКУ (Христу) - то же, что *делать бороду.* "...Оставляя, кто говорит: "Христу на бородку", а кто говорит: "Христу на постельку". - "Устанет, ходя-то, он, батюшко, може и прилечь захочет, може и на моей соломке приляжет!" - так говорят бабы" - Шуйский у. (Тен. № 65).

ОСТАВЛЯ́ТЬ (КОЛОСЬЯ С ХЛЕБОМ) НА ЗАКУ́СКУ КОМУ-Л. (Ильи наделяшшему) - то же, что *делать бороду* - Нижнедевицкий у.

ОСТАВЛЯ́ТЬ КОМУ-Л. БОРО́ДКУ (богу) - то же, что *делать бороду* - Юхновский у.

ОСТАВЛЯ́ТЬ КОМУ-Л. БО́РОДУ, КОМУ-Л. БО́РОДУ ОСТАВЛЯ́ТЬ - то же, что *делать бороду* - р-ны Ветлуги, Кологрива, Южнова, Мещовска, Обояни, Медыни, Мосальска, Пустошки.

ОСТАВЛЯ́ТЬ КОМУ-Л. КОСУ (пресвятой Богородице) - то же, что *делать бороду* - Кологривский у.

ОСТАВЛЯ́ТЬ (ПУЧОК ЛЬНА) КОМУ-Л. НА КОСУ (Елене) - то же, что *делать бороду* при додергивании льна - Ветлужский у.

ОСТАВЛЯ́ТЬ ЧЬЮ-Л. БОРО́ДКУ (божью) - то же, что *делать бороду* - Кологривский у.

ОСТА́ТЬСЯ В ХВОСТЕ́, В ХВОСТЕ́ ОСТА́ТЬСЯ - быть последней при жатве. Последней жнице посвящаются специальные песни, обыгрывающие мотив хвоста (в зоне распространения жнивных песен), например: "Я думала зажалася, а ж я с казой осталася, я думала - дуда играить, ажну мене за хвост лають, я думала - пирог дають, ажну мене к хвосту ведуть" - Витебская губ. (Пщ.).

ОСТА́ТЬСЯ С КОЗО́Й, НА КОЗЕ́ - в песнях. См. *остаться в хвосте.*

ОТЖИН - 1. *последний сноп* (см.) - Болховский у.; 2. то же, что *дожинки 3* - Олонецкая губ., Енисейский окр.

ОТЖИ́НКИ - то же, что *дожинки 3* - Иркутская губ.

ОТЖИНА́ЛЬНИЦА - "одна из баб, которая постарее других или пользуется уважением по уму, трудолюбию или сметливости", ей поручается исполнение *пожинальной бороды ритуала* и *связанного с серпом ритуала* (см.) - Зарайский у. (Сел.).

ОТЖИНА́ЛЬНЫЕ ПИРОГИ́ - дожиночное угощение. "... Разводят костер, варят чай, жарят отжинальные пироги и по частям сжигают чучело" - Петрозаводский у. (Саз.). См. *еды и питья ритуал.*

ОТЖИНА́ХА - "пирушка, устраиваемая по окончании жатвы" - Петрозаводский, Каргопольский, Вытегорский у. (СОН).

ОТЖИ́ННАЯ КАША - дожиночное блюдо - Онежский, Холмогорский, Пинежский у. См. *еды и питья ритуал.*

ОТЖИ́ННЫЙ СНОП - последний сноп в функции пожинальной бороды - Новосильский у. См. *пожинальной бороды ритуал, последнего снопа ритуал.*

ОТЛЁВЫШИ - водка, которую помочане могут взять с собою во время угощения, устраиваемого хозяином поля - Тамбовская губ.

ОТЛИВУ́ШКИ - маленькие посудинки для *отлевышей*, приносимые помочанами - Тамбовская губ.

ПАМПУ́ШКА - род печенья. Дожиночное блюдо. "Обыкновенная сырая паляныця разрезывается на небольшие параллелограммы и потом попекут их, то мочают в сыр, в тертый мак и пр. - это пампушки" - Козелецкий у. (Шиш.).

ПЕРВАЯ БОРОДА́ [першая барада] - первая часть *козла*, в которой ругают жнецов и хозяев, чья жатва еще не кончена - Полоцкий у.

ПЕРЕГОНЯ́ТЬ БОРОДУ́ [переганяць бараду] - заканчивать жатву (?). "Бараду пераганяюць" пением *козла*, включающего такие слова: "Ты, хызяюшка, ні ляжі, бародушку абліжі! Вазьмі пумяло - пыгыняй кымароў. Шугу - пугу кымару з (Сямёнавай) бырады у (Васількіну) быраду" - Велижский у. (Шл.).

ПЕРЕЖИНА́ТЕЛЬ, ПЕРЕЖИНА́ТЕЛЬНИЦА - "обжинщик, первый жнец, лучшая жнея, которая всех пережинает" - без указ. места (Даль).

ПЕРЕЖИНА́ТЬ - 1. "перегонять или опережать в жатве" - без указ. места (Даль); (2. делать пережин).

ПЕРЕЖИНА́ТЬСЯ - "жать взапуски" - без указ. места (Даль).

ПЕРЕЖИ́НКИ - "жатье взапуски, иногда в виде пирушки с подарком обжинщику" - без указ. места (Даль).

ПЕРЕЖИ́НИСТАЯ ЖНИ́ЦА - см. *пережинатель.*

ПЕРЕЖИ́НЩИК, ПЕРЕЖИ́НЩИЦА - 1. см. *пережинатель;* (2. человек, делающий *пережины*).

ПЕРЕПЁЛКА [перепилка, перепілка] - то же, что *борода 2* - Полесье, Волынь.

ПЕРЕПЕЛИ́ЦА - то же, что *борода 2* - Гродненская губ.

ПЛЕСТИ́ КОМУ-Л. БО́РОДУ (Илье Пророку) - то же, что *делать бороду* - Никольский у.

ПОДВЯЗА́ТЬ БОРО́ДКУ КОМУ-Л., КОМУ-Л. БОРО́ДКУ ПОДВЯЗА́ТЬ (Илье) - то же, что *делать бороду* - Орловский у. и губ.

ПОДСКРЁБЫШ - см. *телёпа.*

ПОЖИ́Н - то же, что *дожинки* 3 - север Пошехоно-Володарского у.

ПОЖИНА́ЛЬНАЯ - дожиночная трапеза. "...Потом устраивают пожинальную и угощают помогавших" - Чухломской у. (ККНСХ).

ПОЖИНА́ЛЬНАЯ -БА́БА - *последний сноп* (см.) - Боровичский у.

ПО́ЖИНАЛЬНАЯ КА́ША - каша. Дожиночное блюдо. "По окончании посева, жатвы и молотьбы варят кашу пожинальную, помолотную и посевальную и с нею ходят под чужие окна и если услышат разговор о хлебе, то будет урожай" - Псковский у. (Смир.) См. *еды и питья ритуал.*

ПОЖИНА́ЛЬНАЯ ЯИ́ЧНИЦА - яичница. Дожиночное блюдо Алатырский, Боровичский у. См. *еды и питья ритуал.*

°ПОЖИНА́ЛЬНОЙ БОРОДЫ́ РИТУА́Л - у восточных славян связан с оставляемой несрезанной последней горстью колосьев. Распространен по всей восточнослав. территории, возможно, исключая некоторые севернорусские районы (где слово *борода* имеет значение 'последний сноп' - см. *последнего снопа ритуал*). Включает следующий набор действий, условно разделяющихся на две группы: I. Собственно ритуал пожинальной бороды (или ритуал ее изготовления): 1. выбор годных колосьев и соответственно места исполнения обряда, годными признаются: А любые оставшиеся напоследок стебли (ритуал совершается там, где естественно оканчивается работа, обычно с краю, у межи) - наиболее распространенный вариант; Б. "лучшие" колосья - более редкий вариант; В. колосья в центре полосы - редкий, неясный вариант; 2. предварительное придание круглой формы несжатому в обрядовых целях участку поля, либо оставление колосьев бороды в центре несжатого участка, который обжинается со всех сторон жнецами, ходящими по кругу (ср. *последнего снопа ритуал I. 3.А*) - р-ны Пружан, Слуцка, Минска, Лепеля, Южнова, Велижа, Поречья (Смол. губ.), Череповца, Кириллова,

Грязовца, Кадникова, Шенкурска; 3. покрывание руки (жницей, в функции которой входит изготовление или прополка бороды) фартуком, рукавом, полой - Быховский и др. южн. у. Могилевской губ., Минский, Лепельский, Южновский, Поречский (Смол. губ.), Ветлужский, Кологривский, Свияжский у., Вологодская губ. (действие, могущее иметь профилактическое значение у великорусов и призванное провоцировать рост растительности в более западных областях); 4. придание несрезанным колосьям той или иной формы (возможно взаимосочетание нескольких форм реалии): А. завивание или закручивание колосьев в жгут (ориентировано оппозицией левый-правый) - русский северо-восток, р-ны Лепеля, Витебска, Поречья (Смол. губ.), Юхнова, Калуги; Б. связывание колосьев (в том или ином месте) - очевидно, по всей восточнослав. территории (в некоторых областях может быть преобладающим способом изготовления бороды): а) травинкой, колосом и т.п. - повсюду, б) красной (шерстяной) ниткой (реже лентой) - Белоруссия, в той или иной степени Украина, р-ны Новосиля, Невеля, Вольска; В. заплетание колосьев, "чтобы в будущий год уродилась хорошая рожь" - Боровичский у. (Тен. № 710): а) в косу (или в косы)[4] - р-ны Ветлуги, Кологрива, Череповца, Тихвина, Боровичей, восточн. и западн. Полесье (и далее Мазовшье), б) в "кубышку" (?) - Никольский у.; Г. нагибание (наклонение, сгибание петлей, надламывание) колосьев (ориентировано по сторонам света) - р-ны Алатыря, Варнавина, Котельнича, Никольска, Кологрива, Костромы, Нерехты, Вологды, Череповца, Тихвина, Дмитрова (Моск. обл.), Поречья (Смол. губ.), Юхнова, Лепеля, Минска, Глухова, Коростеня, Житомира, Староконстантинова (встречается практически лишь в сочетании с другими действиями, с помощью которых колосьям придается форма бороды); Д. заматывание колосьев серпом - р-ны Варнавина, Кириллова, с последующим их выдергиванием - Дмитровский р-н (Моск. обл.); Е. связывание колосьев *куколкой* (в виде куклы?) - р-ны Кологрива, Чухломы, Солигалича, Орла (Орл. губ.), Ярославская губ.; Ж. оставление колосьев нетронутыми - по всей территории распространения ритуала; 3. сочетание нескольких действий (среди форм, получаемых с помощью этого ритуала, особый интерес вызывает трехчастная борода, состоящая из трех узлов или трех петель и отмеченная в р-нах Алатыря, Арзамаса, Костромы - южнее Волги, Нерехты); 5. изготовление деталей пожинальной бороды (они могут становиться ее функциональными эквивалентами): А. накрывание тем или иным образом оформленного пучка несжатых колосьев особым снопиком - р-ны Варнавина, Ветлуги, Никольска, Кологрива, Галича, Чухломы, Буя, Солигалича, Тотьмы, Зайковский р-н (Свердл. обл.), Нерчинский и Енисейский окр.: а) изготовление снопика: снопик делается из ржаной вязальной соломы - Костромская губ., из соломы и цветов - Кологривский у., связывается соломенным перевяслом - Ветлужский у., связывается в виде "вязанки" (?) - Кологривский у., у снопика верхи соломы "завивают и завязывают" (?) - Чухломской у., снопик вяжется в виде куклы, причем эта кукла может выступать и самостоятельно в качестве функционального эквивалента пожинальной бороды - р-ны Варнавина, Буя, Солигалича, Чухломы, Кологрива, б) собственно накрывание ("жниво вверх ж...й не ставят, а корешками книзу, к земле", Ветлужский у. - Зав. 1917); Б. украшение бороды цветами (очевидно, может являться одной из форм снопика - *5. А*, в пользу такого предположения свидетельствует южнославянский материал) - Гродненская, Волынская губ., р-ны Гомеля, Коростеня, Сосницы, Пинеги, Холмогор, Пустошки; В. окружение (обкладывание) тем или иным образом оформленного пучка несжатых колосьев соломой или колосьями (настилание соломы вокруг колосьев бороды, настилание цветов, устройство тем или иным образом ограды из колосьев или соломы в виде некоторой геометрической фигуры с пустотой внутри; устройство ограды ориентировано по сторонам света) - Вятская губ., р-ны Ветлуги, Кологрива, Никольска, Чухломы, Солигалича, Нерехты, Вологды, Кадникова, Тихвина, Почепа; ограда в функции пожинальной бороды - р-ны Кадникова, Ветлуги; Г. изготовление креста из колосьев: а) кресты вертикальные - Вятская губ., Буйский у., б) кресты горизонтальные ("на том месте, где оканчивается жатва ржи, жнецы оставляют небольшую кучку ее несжатой, в середине ее или очень близко от нее кладут крестообразно четыре небольших (с кулак) камня, на них два пучка ржи, положенных крестообразно, сверху кусочек хлеба и щепотку соли", Минский у. Д.-Зап., ср. *крест*). II. Ритуал, посвященный пожинальной бороде: 1. прополка колосьев бороды - весьма распространена в Белоруссии, а также, очевидно, на

[4] Эта форма пожинальной бороды, видимо, коррелирует с длинным колосом легенд об осквернении хлеба.

Украине, не характерна для великорусов (р-ны Перемышля, Зарайска, Пскова, Пустошки, Дмитрова Моск. обл.), совершается, "чтобы в следующем году была чистая рожь" - Полесье (может осуществляться до того, как колосьям придана та или иная форма, либо после того, как колосьям придана та или иная форма, всеми жницами, либо избранными, голой либо покрытой рукой - см. *I.3*, осуществляется быстро или медленно); 2. положение в колосья бороды камня или камней - Гродненская губ., Минский, Поречский (Смол. губ.), Кирилловский у. (далее в Мазовшье как самостоятельный ритуал, ложащийся в основу ритуала пожинальной бороды и состоящий в обжинании валунов); 3. положение в колосья бороды кусочка холста - Полесье; 4. подпирание колосьев палочкой - Коростенский у.; 5. разрыхление земли вокруг (или между) колосьев - см. *связанный с серпом ритуал*; 6. засев колосьев бороды и положение хлеба (до того, как колосьям придана та или иная форма, или после этого): А. закапывание колосьев бороды в землю рядом с колосьями, оставшимися на корню, - Минская, Витебская губ. (возможно, сюда следует отнести и положение в колосья бороды горсти земли, отмеченное на Пинеге); Б. засев колосьев бороды зерном (той же бороды) - Волынь, со словами: "Роди, боже, на всякого долю - и бідного и богатого" - Староконстантиновский у.; В. положение: а) хлеба, соли (изредка только хлеба, в Поречском у. также ржаной пирог и водка) - Белоруссия, Украина, русский юг (может выступать функциональной заменой ритуала пожинальной бороды - р-н Кобрина), со словами: "Дарю тебя, ниўка, хлебом с солью, а ты нас сытью сыти, скорым и добрым здоровьем" - Витебская губ. (Пщ.), "Илья Прарок, вот табе хлебушка кладем. Заради, hоспади, батюшка Илья наделящий, хлебушка на будущий hот" - Перемышльский у. (Шер.) и т.д. и т.п.; б) хлеба, соли, "сыра" - Слуцкий у.; в) хлеба, соли, огурцов, солонины (для умерших) - Звягельский у.; 7. навешивание ритуальных предметов: А. "снимают с себя ленту и несколько бус и вешают Илье на бороду, как бы не осерчал" - Орловский у. и губ. (Тен. № 1161); Б. навешивание старого лаптя - Нерехтский у.; В. навешивание старой шапки - Нерехтский у.; 8. поливание: А. поливание или окропление колосьев бороды - Гродненская губ., Гомельский у., "чтобы не было засухи" - Гомельский, Брестский у.; Б. мытье рук (после изготовления бороды), "чтобы на будущий год было чистое жито" - Гомельский у.

(Ром. 1912); 9. кувыркание или перекатывание через колосья бороды или вблизи них - см. *кувыркания ритуал*; 10. притаптывание колосьев бороды с пением: "Ой вылень, перепелко..." - Брестский у. (возможно, сюда же следует отнести прихлопывание бороды рукою - Лепельский у.); 11. пролезание (юношей) под колосьями бороды (может сопровождаться "пинками" и совершаться во время ритуала сеянья) - Волынь; 12. продергивание серпов под колосьями бороды; 13. вбивание узла бороды серпом в землю; 14. втыкание в колосья бороды серпа и вложение серпов в ее петли; 15. раскладывание серпов вокруг колосьев бороды - см. *связанный с серпом ритуал*; 16. гадания - если около колосьев бороды "заметят букашек, то будет вестись скот" - Псковский у. (Смир.); 17. закрещивание бороды с заговором: "Разлучи меня с дымком, как с жнивком" - Юхновский у. (Тен. № 1693); 18. танец (девочки) перед колосьями бороды: "девочка ударяет в ладоши и пляшет, чтобы и на будущий год была жатва удачная" - Орловский у. и губ. (Тен. № 1161); 19. бороньба поля жницами, влекомыми (юношами) за ноги - Полесье (мазовецкое опахивание жнецом); 20. пение обрядовых (в зоне их распространения) или не обрядовых (изредка у великорусов) песен как в качестве сопровождения тех или иных действий, так и в качестве самостоятельного действия ("Кругом куклы землю устилают соломою. Молодежь садится кругом и поют песни, какие кому вздумается", Чухломской у. - ККНСХ); 21. ритуальная трапеза вблизи колосьев бороды - см. *еды и питья ритуал*; 22. использование бороды: А. "когда осенью засеют первую полосу озимого жита, то эту "куклу" (бороду - *О.Т.*) выкапывают руками из земли с корнями и вставляют в центре засеянной полосы - колосьями в землю, а корнями вверх" - Жиздринский у. (Зел. 1929); Б. "когда затем возят с поля снопы, подводят к бороде лошадь и скармливают ее лошади" - Никольский у. (Тен. № 312); В. обычно борода оставляется в поле, пока ее не съедят зайцы, скотина и т.п. III. Посвящения ритуала пожинальной бороды (в сопровождающих его заговорах и соответствующих фразеологизмах): 1. посвящения христианским святым и Христу - у великорусов, в белорусск. Полесье: А. посвящение Илье Пророку - р-ны Вознесения, Кириллова, Вологды, Кадникова, Тотьмы, Никольска, Кологрива, Чухломы, Костромы, Варнавина, Ветлуги, белорусск. Полесье, р-ны Валуйков, Обояни, Курска, Нижнедевицка, Воронежа, Раненбурга, Дмит-

ровска (Орл. губ.), Брянска, Орла, Болхова, Жиздры Мещовска, Мосальска, Калуги; Б. посвящение Христу р-ны Медыни, Дмитрова (Моск. обл.), Переславля, Александрова (Влад. губ.), Шуи, Нерехты, Свияжска, Нижнего Ломова, Наровчата, Пронска (в Костромском крае этот тип посвящения сконцентрирован в Нерехтском и части Костромского у., южнее Волги); В. посвящение Николе, Кузьме и Демьяну, Флору и Лавру (не приводим всех вариантов имен) - тяготеет к Поволжью: а) посвящение Николе - р-ны Череповца, Костромы, Нерехты, Пронска, Александрова (Влад. губ.), Варнавина, Ветлуги, Алатыря, Петровска; б) посвящение Кузьме и Демьяну - р-ны Вольска, Инсара, Арзамаса, Чухломы; в) посвящение Флору и Лавру - Кадниковский, Ветлужский у.; 2. посвящение богу - р-ны Кологрива, Костромы, Череповца, Кириллова, Тихвина, Невеля, Поречья (Смол. губ.), Быхова, Пустошки; 3. Спасу - Украина, частично Полесье; 4. посвящение зверям и птицам - Гродненская губ., Волынь, Полесье, Витебская губ.; 5. полевому - Болховский, Бельский (Смол. губ.), Рыбинский у. ("Кто не оставит ничего в дар полевику, того, говорят, каждую ночь приходит душить полевик, требуя своей части", Болховский у. - Тен. № 1131); 6. Волосу - Череповецкий, Ярославский, Орловский (Вят. губ.) у.: "При окончании жатвы оставляют малую часть несжатой на "бороду" Илье пророку. Другие говорят, что это оставляется в жертву какому-то старому богу "Волосу", потому что от него зависит урожай" - Шалеговская вол. Орловского у. (Тен. № 435); "В конце жатвы "завивают Волосу бороду", т.е. связывают в честь его пук несрезанных колосьев и оставляют его на ниве" - с. Иваньково Ярославского у. (Тен. № 1830); 7. отсутствие посвящения (просто *борода*) - р-н Пинеги, Холмогор, Уржума, Череповца, Велижа, Смоленска, Полоцка, Лепеля, Минска, Быхова, Гомеля, Сосницы, Глухова, Остера, Ровна, Бреста, Слуцка; 8. единичные случаи посвящений: Егорию - Дмитровский р-н (Моск. обл.), Богородице и Елене-"Лянице" - Кологривский у., Зосиме и Савве - Солигаличский у., "Спасу, Николаю Угоднику и Илье" - Костромской у., Илье и богу - Костромской у., Иисусу - Ярославская губ.. IV. Свойства пожинальной бороды: 1. считают ее опасной и не рекомендуют ее касаться - Дмитровский р-н (Моск. обл.); 2. "и если эту бородку съест корова или овца, то она обязательно уходится, т.е. корова отелится, овца объягнится, а кобыла ожеребится" - Ветлужский у.

(ККНСХ), если "девица переступит - паренька принесет" - Кологривский у. (ККНСХ), аналогично - в Устюжском у.

ПОЖИНА́ЛЬНЫЙ СНОП - 1. *последний снопа* (см.) - р-ны Галича, Чухломы, Череповца, Луги, Ярославская губ.; 2. первый сноп нового урожая - Каргопольский р-н; 3. любой сноп - Пинежский р-н (КАС).

ПОЖИНА́ЛКИ - *последний снопа* (см.) - Череповецкий у.

ПОЖИНА́ЛЬНИК - *последний снопа* (см.) - север Пошехоно-Володарского у., Череповецкий у.

ПОЖИНА́ЛЬНИЦА - 1. соломенная кукла в функции пожинальной *бороды* - Варнавинский, Галичский, Макарьевский у.; 2. яичница - р-ны Ветлуги, Варнавина, Череповца; в Череповецком у. готовится на огне, в котором горят прутики, вынутые из обрядового снопа - см. *еды и питья ритуал*; 3. то же, что *дожинки 3* - р-ны Варнавина, Галича, Чухломы, Инсара; 4. жнитво, время жатвы - Ярославская губ., север Пошехоно-Володарского у.

ПОЖИНА́ХА - 1. каша, дожиночное блюдо: "Приглашенные едят пшенную или ячменную кашу... Есть пожинаху" - Каргопольский у. (СОН), см. *еды и питья ритуал*; 2. то же, что *дожинки 3* - Галичский, Каргопольский у.; 3. теща - Каргопольский р-н (КАС).

ПО́ЖИНКА - " жатва (конец)" (?) - Коношский р-н (КАС).

ПОЖИ́НКИ - то же, что *дожинки 3* - р-ны Усть-Сысольска, Солигалича, Галича, Чухломы, Буя, Череповца, Боровичей, Свияжска, Опочки, Пустошки, Коноши, Угличское Верхневолжье, Симбирская, Пензенская губ.

ПОЖИНКОВЫЙ СНОП - *последний снопа* (см.) - без указ. места (Даль).

ПОЖИ́НОЧНЫЙ СНОП - *последний снопа* (см.) - без указ. места (Даль).

ПОЖИ́НЩИК, ПОЖИНЩИЦА - "жнецы, празднующие пожинки" - без указ. места (Даль).

ПОКИ́НУТЬ (КОЛОСЬЯ) ЗВЕРЁМ [покинуци звером] - то же, что *делать бороду* - Гродненская губ.

ПОКО́СНИЦА - женская рубашка для косьбы и жатвы. "Во многих местностях во время сенокоса или жатвы и женщины и девушки наряжаются в специальные яркие рубахи - покосницы (верх из кумача, низ пестрядинный), без сарафанов или юбок. Их подпоясывают яркими поясами или надевают к ним фартуки" (РК).

ПОКРЫ́ТЬ НИ́ВКУ [пакрыць ниўку] - покрыть куском полотна сжатый первым сноп - северо-восточная Белоруссия (Шпил. 1853).

ПОЛЕВОЙ ОПОР - " боль в пояснице, случившаяся в поле во время работы; иногда происходит и от нечистой силы. Мышечный ревматизм" - Череповецкий у. (Гер.1910).

ПОЛОТЬ БОРОДУ, БОРОДУ ПОЛОТЬ [полоць бороду] - исполнять ритуал прополки пожинальной бороды - Витебская губ. См. *пожинальной бороды ритуал II. 1.*

ПОМЕЛО - см. *бабушка роженица.*

ПОСБИРАТЬ НОВИ - "выспрашивать Христа-ради, по жатве" - русский восток (Даль).

ПОСЛЕДНИЙ СНОП - ритуальный предмет *последнего снопа ритуала* (см.) - Краснослободский у.; видимо, название встречается по всей территории распространения ритуала.

°ПОСЛЕДНЕГО СНОПА РИТУАЛ - в составе семейной разновидности *дожинок* (обиходная форма обряда) у восточных славян распространен главным образом на части северных русских территорий (по рекам Мологе, Шексне, Сухоне до Тотьмы, Ваге, Северной Двине, Онеге, а также в верховьях р.Костромы фиксируется слово *борода* в значении 'последний сноп'); в составе общественной разновидности обряда отмечен на русском юге и в Белоруссии (преимущественно северо-восточной). Включает следующий набор действий: I. Изготовление снопа: 1. выбор годных колосьев - см. *пожинальной бороды ритуал I. 1;* 2. приготовление перевясла (старшим членом семьи) - Орловский у. (Вят. губ.); 3. срезание колосьев: А. коллективность срезания колосьев снопа, подразумевающая участие в этом всех жнецов, присутствующих при дожине (жнецы движутся по кругу, постепенно срезая колосья, ср. *пожинальной бороды ритуал I. 2*) - р-ны Орлова, Кологрива, Чухломы, Кадникова, Вологды, Тотьмы, Никольска, Череповца, Кириллова, Поречья, Лепеля; Б. ориентация срезания колосьев оппозицией левый-правый (ходят "по солнышку") - р-ны Кириллова, Пружан; В. срезание с трехкратным обходом несжатого участка - Поречский у. (Смол. губ.); Г. особое срезание колосьев снопа с приговором: "Два поля державши, третье запахавши, отдай да положь" - Рыбинский у. (Кост. 1901); 4. соблюдение ритуального молчания во время срезания и вязания снопа - р-ны Ветлуги, Кологрива, Чухломы, Солигалича (в Солигаличском у. молчат также при перенесении снопа), Буя, Никольска, Кадникова, Вологды, Череповца, Вышнего Волочка, Бежецка, молчат "до тех пор, пока не сойдут с полосы" - Вологодский у. (Тен.№141): А. чтобы скотина не ревела на дворе (от голода) - р-ны Буя, Варнавина, Ветлуги, Солигалича, Чухломы; Б. чтобы не ссориться друг с другом - Чухломской у.; В. чтобы не умереть, "потому что, если промолвишь хотя и одно слово, то в этом году умрешь" - Чухломской у. (ККНСХ); Г. "чтобы коровы не были бодливы" - Вологодский у. (Тен. №141); 5. гадания на несвязанных горстях колосьев, предназначенных для снопа: А. гадания со счетом : а) с приговором "чет-нечет" (о выбывании, т.е. браке или смерти члена семьи) - Рыбинский у., б) с простым пересчитыванием горстей (сколько горстей, столько будет овинов хлеба) - р-ны Вологды, Грязовца, в) с сравнением количества выхваченных колосьев (у кого много колосьев - та выйдет замуж за богатого, у кого мало - за бедного) - Поречский у. (Смол.губ.); Б. гадания с прохождением (жницы) между разложенными параллельно друг другу горстями колосьев (если она выйдет с той стороны, с какой вошла, доживет до следующей жатвы, в противоположном случае - не доживет) - Кадниковский у.; 6. использование последней горсти колосьев из тех, что предназначены для снопа: А. бросание ее за спину со словами: "жниво, мое жниво, я тебя жала, силу теряла, вот тебе жнивье, а мне отдай мою силу" - Рыбинский у. (Кост. 1901); Б. закапывание половины этой горсти в землю для мышей, "чтобы они не ели хлеба в клуни" - Витебская губ. (Ник. 1897) - см. *кружок;* 7. складывание снопа: А. складывание срезаемых горстей на приготовленное заранее перевясло - р-ны Орлова, Никольска, Вологды; Б. вложение в сноп *бороды* - см. *срезания пожинальной бороды ритуал;* В. складывание снопа колосьями в противоположные стороны - р-ны Чухломы, Кологрива, Галича; Г. придание снопу больших размеров - р-ны Чухломы, Галича, Вологды, Вышнего Волочка, Бежецка, Мосальска, Медыни, Минска; 8. связывание снопа: А. связывание снопа на весу над четырьмя поставленными рядом "броню" кверху снопиками, на которые кладется "пояс" - Вологодский у.; Б. связывание снопа: а) овсяным (а не ржаным) перевяслом - Вологодский у., б) двумя (а не одним) перевяслом - Гродненская губ., Витебский у., в) красной шерстяной ниткой (сноп в функции пожинальной бороды) - Новосильский у., г) красной лентой - Дмитровский р-н (Моск.обл.); 9. придание снопу антропоморфного облика - Петрозаводский у.: А. протыкание снопа палкой, изображающей руки - Поречский у. (Смол.губ.); Б. одевание снопа: а) в сарафан (красный) - Краснослободс-

кий у., Саратовская, Пензенская, Симбирская губ.; б) в белую "насовку", рубашку, "курту" - Смоленская губ.; в) в платок - р-ны Галича, Вологды, Грязовца, Белого, Поречья (Смол.губ.); г) в платки - Болховский у.; д) в кичку, "накидку" - Смоленская губ.; е) кокошник, "чуплюк" - Симбирская, Пензенская Саратовская губ.; ж) в "одёжу", в "женское платице", "в тряпки" - р-ны Галича, Поречья, "некоторые места Малороссии"; 3) в ожерелье - Саратовская губ.; 10. украшение снопа: А. цветами и лентами - Дмитровский р-н (Моск, обл.); Б. венками и лентами - Болховский у.; В. лентами - Краснослободский у.; 11. гадания по колосьям, вытягиваемым из связанного снопа с приговором: "Овсяная борода покажи мне жениха (невесту)" - Чухломской у.(Смирн. 1927);12. втыкание (вложение) серпов в сноп - см. *связанный с серпом ритуал*. II. Ритуал, посвященный снопу: 1. перекатывание (жницы) со снопом - см. *кувыркания ритуал;* 2. перепрыгивание (жнецов) через сноп - Лужский у.; 3. бросание серпов в сноп- см. *связанный с серпом ритуал;*4. хлестание снопа ветвями - см. *изгнания мух ритуал;* 5. ритуальная трапеза жнецов, рассаживающихся вокруг поставленного вертикально снопа - см. *еды и питья ритуал;* 6. сидение на снопе: А. (избранной для перенесения венка жницы) во время плетения венка - Минский у.; Б. (жниц) во время плетения ими венка - Витебская губ.; В. с заговором: "Не боли, моя спинушка, заживи на яровую жнивушку. Матушка,Оржаная жнивушка, отдай мою силушку на яровую жнивушку" - Дмитровский р-н (Зерн.); 7. поднимание снопа:А.на голову (в поле, после изготовления *бороды*) со словами: "Вот эдакий рости овес на прок!" - Никольский у. (Пот.);Б. ("в день Косьмы и Дамиана перед обедом") к образам со словами: "Вуот тибiѣ Кузьма и Демьян борода, а нам каша да дежень" - Вологодский у. (Тен. №157); 8. транспортировка снопа, сопровождающаяся выбором лица, которому он поручается (это осуществляется: "кем-либо" - Никольский у., старшей жницей - Витебский у., *головной жнеёй* - Вологодский у., самой высокой из жниц - Мосальский, Медынский у., самой молодой и красивой жницей - Болховский у., "бойкой женщиной, знающей все песни, умеющей ловко ответить на вопрос" - Дмитровский р-н Моск. обл., хозяином поля - Поречский у. Смол. губ., хозяйкой поля - р-ны Череповца, Кириллова, Кадникова, Чухломы, Ветлуги, двумя женщинами - Смоленская губ. и т.д.): А. в жилище - повсюду в

ареале распространения самого ритуала; Б. на остров - Петрозаводский у.; В. оставление снопа в поле (сноп в функции пожинальной бороды): а) в любом случае - Гродненская губ., Новосильский у., б) только в том случае, если к этому времени в доме есть покойник и для того, чтобы "мыши и птушки помянули нябощика" - Витебский у. (Ник. 1897); 9. способы транспортировки снопа: А. несут в руках- Витебский у.; Б. несут под левой рукой корешками вперед - Череповецкий у.; В. несут, подняв: а)на голову - Устюжский, Никольский у., б) на руках - Краснослободский у., в) воткнутым на палку - р-ны Мосальска, Медыни, Зарайска; Г. везут на последнем возу "станьком" - Витебский у.; 10. гадание по первому встречному (если встретится женщина, несущая сноп не выйдет замуж, если мужчина, его имя будет именем ее мужа) - Солигаличский у.; 11. сопровождение несущую сноп ("две девушки поддерживают под руки несущую сноп") - Болховский у. (Тен. № 1131); 12. обход деревни (со снопом): А. сопровождающийся пением и плясками - Саратовская губ., Болховский у.; Б. сопровождающийся величанием хозяев и устройством грохота ("бьют в заслонки, в косы, в позвонки, трещат в трещотки") - Болховский у. (Тен. № 1131); 13. пляски и хороводы вокруг снопа (ставящегося во дворе дома) - Болховский у.; 14. торжественная передача снопа хозяевам поля за некоторое вознаграждение (им является, в частности, дожиночное угощение) или выкуп в виде мелкого подарка - засвидетельствовано только в описаниях *дожинок,* устраиваемых для барина (ср., например, Зерн.); сопровождается поздравлением хозяев "с двумя полями сжатыми, третьим засеянным" (Вологодский, Краснослободский у.); хозяева в ответ благодарят "трудолюбивых крестьянок" (Кум.), приглашая их к столу, например: "Жнеи молодые, серпы золотые, руки серебряные, милости просим покушать, нового хлеба порушить"[5] - Краснослободский у.; пожелания принесшей сноп доброго жениха не засвидетельствованы; в собственно народном варианте помочных дожинок момент передачи снопа хозяевам, очевидно, не выражен, поскольку обычно жнецы сами устанавливают сноп в переднем углу и т.п.: "Кто-либо несет сноп на руках, а некоторые на голове в дом хо-

---

[5] Управляющий встречает жниц с хлебом из новой муки.

зяина и ставит в сутки в передний угол под божницу" - Никольский у. (Тен. № 312); 15. изгнание мух см. *изгнания мух ритуал;* 16. локализация снопа в пределах жилища: А. установка в переднем углу (тем или иным способом) - повсеместно в зоне распространения самого ритуала (здесь сноп находится от нескольких дней до нескольких недель, после чего переносится в другое место, например, в овин, в "сенник", в "сусек", на "поветь"); Б. подвешивание к "стропцу" - Лужский у.; В. помещение на особом столе и окружение украшенными серпами - Краснослободский у.[6]; Г. подвешивание над умывальником с последующим мытьем рук, чтобы руки у жниц не болели - Ярославская губ.; Д. установка в овине, на "почетном месте тока" и т.п. - Гродненская губ., Витебский у.; 17. освящение снопа или вымолоченного из него зерна - запад и юг восточнослав. территории (отсутствует в описаниях русского обряда); 18. уничтожение (использование) снопа: А. закармливание снопом скотины (всех или только некоторых видов домашних животных и птиц): а) при запирании ее на зиму во дворе в покров (изредка в покровскую субботу) - русский север, это делается утром до восхода солнца - Чухломской у., в рукавицах (чтобы "скот зимою не зазяб" - Ярославская губ.), "чтобы скотина лучше ела приготовленный на зиму корм" - Кадниковский у., чтобы "не боялась зимнего голоду" - Лужский у. (Шейн, Зам.), чтобы легче перезимовала - Кадниковский у., чтобы не кричала зимой (от голода) - р-ны Кологрива, Чухломы, чтобы "был спорее корм" - Кологривский у. (ККНСХ), чтобы скотина жила дружно - Кологривский у., б) в Егорьев день - р-ны Усть-Сысольска, Галича; Б. настлание снопа в день покрова (думают, что он предохранит скот от порчи) - Вышневолоцкий, Бежецкий у.; В. использование при рождении теленка ("когда новорожденного теленка уносят в избу, прихватывают соломы от последнего снопа, чтобы он жил, а не сгинул") - Солигаличский у. (ККНСХ); Г. сохранение снопа в амбаре до будущего лета ("сохранение этого снопа, по верованьям крестьян, обеспечивает им избыток хлеба на круглый год") - Ярославский у. (Тен. № 1830); Д. использование для засева - господствующий способ применения зерна последних

---

6 В Пинежском и Шенкурском у. во время дожинального ужина "на столе для добра иногда кладут сноп колосового хлеба" (Еф. I, с. 134).

колосьев на западе и юге восточнослав. зоны, спорадически встречается и в более северных и восточных областях (например, в материалах Костромской этнологической станции содержится лишь одно свидетельство такого рода); Е. сжигание - см. *еды и питья ритуал;* 19. использование снопа для плетения: А. венков - Закарпатская обл. (с. Люта), Минский, Лепельский у.; Б. *кветки* (см.); 20. почитание снопа как хозяина дома - Солигаличский у. (ККНСХ).

ПОСКРЕБЕНЯ - см. *бабушка роженица.*

ПОСТАДНИЦА - первая жница. Главное действующее лицо *связанного с венком ритуала* (см.) и других ритуалов - Полесье, Подлясье.

ПОСТЕЛЯ ИЛЬЕ - деталь пожинальной бороды - Ветлужский у. См. *пожинальной бороды ритуал I.5.В.*

ПРИНЕСТИ БОРОДУ - кончить жатву - Тотемский у.

(ПРИНОСИТЬ) КАЛИВ ДЕСЯТЬ БОГУ [калив десяць богу] - исполнять ритуал типа *срезания пожинальной бороды ритуала* (см.). - Витебская губ.

ПРИПОЛОН - то же, что *спорина* - Вятская, Ярославская губ., р-ны Соликамска, Буя, Галича, Макарьева, Нерехты.

ПЬЯНЫЙ БАЗАР - см. *обмывать серпы.*

РАЁК - 1. дожиночный *венок* (см.) - Даугавпилсский р-н; 2. *последний сноп* (см.) - Даугавпилсский р-н; 3. дожиночная песня - Полоцкий у., 4. конец жатвы - Илукстский у.

РАЦЕИ - поздравления, произносимые жнецами при передаче *венка,* (см.) хозяевам поля.

РВАТЬ БОРОДУ [рваць бороду] - исполнять ритуал прополки бороды - Минский у. См. *пожинальной бороды ритуал II. 1.*

РУКУ ПЕРЕЖАТЬ - "перескочить на жнитве на другое место через соседку, спина будет болеть" - Буйский у. (Кит.).

САЛОМАТ, САЛОМАТА [саламат, соломат, соламат, соламата, соломата] - каша из овсяной крупы, жареной в масле (также сале) или распаренной в небольшом количестве воды, но употребляемой с большой порцией масла. См. *еды и питья ритуал.*

САЛОМАТЫ - дожиночная трапеза (?). "На отжине ... к тому же устраивают саломаты" - Енисейский окр. (Мак. 1914).

°СВЯЗАННЫЙ С ИЗГОТОВЛЕНИЕМ ВЕНКА РИТУАЛ (венок - это ритуальный предмет, который с точки зрения своей формы в принципе приспособлен для надевания на голову) - представлен на украинских и белорусских землях. Отсутствует у великорусов. Засвидетельствован

практически лишь в составе общественной разновидности обряда (некоторые свидетельства специально подчеркивают этот момент, ср., например, Ник.1897, с. 452). На первый взгляд кажется аналогичным ритуалу последнего снопа и в некоторых случаях действительно оказывается его функциональным эквивалентом, отличаясь от него только формой обрядовой реалии (сноп / чучело - с одной стороны, венок - с другой). Такого рода обряд отмечен в Полоцком, Себежском, Минском, Гомельском, Слуцком, Мозырском, Лидском у., в губ. Черниговской и Херсонской. Различия ритуалов, связанных с изготовлением венка и снопа, становятся наглядными лишь при обращении к инославянскому материалу и (через него) к диахронии. Ритуал, связанный с изготовлением венка, восходит к незафиксированному у славян в своем чистом виде, но тем не менее отчетливо прослеживающемуся типу *дожинок*, который состоит в использовании в функции *дожинок* свадебного обряда и сводится к устройству при окончании жатвы свадьбы тех или иных лиц, что до определенной степени является актом магическим ("Як пан паню абдымае, такое ён жыта мае. Абдымай, пан, пані часцей, будзе жыта гусцей" - ЖП, с. 452), обуславливает свадебную окраску песенного репертуара *дожинок* и вовлечение в терминологию *дожинок* терминологии свадебных чинов. Тексты обрядовых песен совершенно определенно свидетельствуют о том, кто принимал участие в свадьбе такого рода: "Ten bude, ten bude muoj vienok snimati, čo bude najlepšie toho leta žati. Tá bude, tá bude aj moja družnica, čo bude najlepša toho leta žnica" (Kollár); "Да ў мяжу, жнейкі, ў мяжу, ў мяжы прыганяты, малады, нежанаты, хто ў мяжу дажнецца, той з ім ажэніцца" (ПНС). При этом герои свадьбы, сопровождавшей окончание жатвы, оказываются в равной мере реальными и мифическими (подобно "хозяину" русских заговоров на изгнание мух), поскольку " прыганяты" выполняет в рассматриваемой как обряд жатве[7] функцию того персонажа, представление о котором является мифологической основой повсеместного обычая соревнования жнецов

---

7 "... В операциях вспахивания, посева и жатвы, пропитанных религиозными церемониями, сама работа становится культом, и, путем естественного обращения этой связи, культ становится работой" (Вундт, с. 357).

во время жатвы в скорости и ловкости работы (в этом смысле само слово "прыганяты" в контексте жатвенной обрядности выглядит - это не значит является - как табуистическое название, строящееся по модели: замена имени названием по функции его носителя, ср.: "К а з ё л б е з ы м е н кала постаці ходзіць, дзевак выглядаіць, у каторае галовачка гладка, шырока постатка" - ЖП, с. 382). Неразличение мифических и социальных (хозяин, пан, управитель, распорядитель работ и т.п) образов в обрядах и песнях жатвенного цикла, обуславливающееся функциональной тождественностью этих персонажей в структуре обряда ("наш пан - баран, баран", что является не регламентированной бранью по отношению к власть имущим, как это иногда считается, а традиционной формой чествования), представляет собою, очевидно, общую закономерность и затрагивает не только жениха, но и невесту-жницу, которая иногда также выступает в своей мифической ипостаси :избранная девушка "ставала й руки понад голову знімала, сплівши їх пальцями.Всю дівчину оттинали рядном,а руки, де вони пальцями сплетені, обв'язували хустиночкою. В такий спосіб утворювалася наче голівка. В поясі дівчину перев'язували перевеслом. Вінок з пшениці брала не дівка, а хтось інший" - Черкащина (Коп. 1926, с. 55);"Звіўшы вянок, дзяўчаты адзявалі яго на галаву *багіні*, давалі ёй у рукі дажынкавы сноп, пакрыты доўгім белым пакрывалам. Самі ж акружалі абранніцу, узяўшыся за рукі і утварыўшы круг, і танцавалі, прыпяваючы... У гэты час да дзяўчат далучаліся старыя і замужнія жнеі, і на чале з *багіняю* ўсе разам адпраўляліся ў хату гаспадара.Пры гэтым спявалі:"Да гудзець поле,гудзець, багіня з поля ідзець..." - вечером после праздника хозяин "накідаў на галаву *багіні* пакрывала з дажынковага снапа і дарыў яе пшанічным хлебам" - северо-восточная Белоруссия (ЖП, с. 16-17). В целом, однако,в ритуале,связанном с изготовлением венка, у восточных славян сохраняется представление о невесте в такого рода свадьбе как лучшей и красивейшей (изредка самой молодой) жнице (и это весьма устойчивый момент обряда такого типа - лишь одно описание, относящееся к Себежскому у., свидетельствует о том, что венок несла старшая жница),например: "На одну из девушек - самую рабочую, которая скорее всех подает надежду выйти замуж и всегда работница на переди (на постаци), надевают венок" - Гродненская губ. (Бобр.). Засвидетельствованы слу-

чаи, когда "сельское общество избирает из среды деревенской молодежи самую пригожую девушку и молодецкого паробка (парня), головы которых украшают венками, сплетенными из житных и пшеничных колосьев, и эти избранные представители сельского трудолюбия сопровождаются целым обществом в помещичий двор..." - Полесье (Брат.). С точки зрения набора обрядовых действий ритуал, связанный с изготовлением венка, очень похож на ритуал последнего снопа, однако он характеризуется более четким разграничением функций действующих лиц, большей драматичностью (если здесь уместно это слово), поэтому некоторые из составляющих его обрядовых действий, казалось бы, тождественные соответствующим действиям *последнего снопа ритуала*, имеют здесь несколько иную ценность. В ритуале, связанном с изготовлением венка, как правило, не выражен момент коллективного участия жнецов в изготовлении обрядового предмета (это поручается некоторой группе жниц или определенному лицу), зато в отличие от ритуала последнего снопа здесь выделяется ритуал избрания жницы, заключающийся в приготовлении ее к принятию венка (во время плетения венка избранная девушка сидит на обрядовом снопе, "когда сплетут венок, то помоложе девушки снимают сидящую с *бабы*, надевают ей на голову венок", Минский у.-Дм.; ее особо одевают: "девушку убирают цветами, на голову ей надевается белое покрывало и надевается венок из колосьев поверх него", Белоруссия - Спож., см. выше), и ритуал передачи венка хозяевам поля. Характерной особенностью последнего, очевидно, следует считать произнесение увенчанной жницей (или кем-то из ее свиты) специальных поздравлений и пожеланий, обращенных к хозяевам поля (в Минском у. венок специально поручают нести женщине, умеющей *виншовацъ*), например: "Насвейша матка по небу ходила, коронку сгубила. Панские жнеи жали и тую коронку подняли, пани нашей на голову уклали. Перенёс бог панское добро через золотой серпок, перенеси его через мой домок! Дай, божа, у засеку спору и у дежки подходу, на столе сыттю! Виншую паню венком и добрым здоровьем" - Витебская губ. (Пщ.). Особенностью ответных слов хозяина является пожелание жнице скорого замужества и доброго жениха ("Дай, боже, щоб на тебе в церкви вложили вінець", Староконстантиновский у. - Чуб.), что связано с общей семантикой рассматриваемой разновидности обряда. В то время как в ритуале последнего

снопа соответствующий ритуальный предмет является своего рода героем обряда (недаром он способен антропоморфизироваться вплоть до того, что его считают хозяином дома - см. *последнего снопа ритуал*), в ритуале, связанном с изготовлением венка, благодаря развитию момента избрания жницы, ритуальный предмет (венок) оказывается, по существу, лишь атрибутом жницы, поэтому общее членение ритуала, связанного с изготовлением венка, отличается от общего членения ритуала последнего снопа и может быть представлено приблизительно следующим образом:
I. Избрание жницы и ее обряжание: 1. одевание жницы (единичные свидетельства, см. выше); 2. изготовление венка: А. венки бывают: а) из ржаных колосьев - Лидский, Минский, Пинский у., Витебская, Гродненская, Черниговская, Виленская губ., б) из пшеничных колосьев - Черкасский у., в) из ржаных и пшеничных колосьев - Полынская, Киевская губ., Полесье, г) с использованием многоколосых стеблей - Лепельский у., д) из "лучших" колосьев - Минская губ., е) из колосьев последнего снопа - см. *последнего снопа ритуал*, ж) из колосьев, случайно оставшихся в поле и собираемых бродящими по полю жницами - Минская, Полтавская губ., Украина, з) из колосьев, срезанных с края поля - Минская губ., с правой стороны полосы - Гродненская губ., и) из цветов и колосьев - Гродненская, Минская губ., к) украшают "ветками орешника, калиной и лентами" - Полесье (Срезн. 1843); Б. венок плетется в то время, когда одной группой жней делается *пожинальная борода*, а другой снопы ставятся "в бабки и корогоды" - Витебская губ. (все работы должны закончиться одновременно); В. венок плетется: а) хозяином - Киевская губ. (семейная разновидность обряда), б) хозяйкой - Гродненская губ., в) старшей жницей - Себежский у., г) "жнецами" (мужчинами?) - Лидский у., Черниговская губ., д) девушкой, которая наденет его на себя - Слонимский у., е) тремя жницами ("одна выбирает лучшие колосья, другая вьет венок, а третья поддерживает его") - Минская губ. (Ром. 1912), ж) "жницами" (обычный неточный вариант); 3. надевание венка на голову избранной жницы (или вручение ей венка): А. она сама надевает венок (беря его из рук сплевших) - Слонимский, Староконстантиновский у., Витебская губ., Украина; Б. ей возлагают венок на голову - р-ны Себежа, Витебска, Минска, Острога, Кременца, Витебская, Минская, Гродненская, Полтавская губ., с. Люта

Закарпатской обл., Полесье, Украина, Белоруссия; В. "если среди жниц девушки нет, то венок надевает себе на руку одна из женщин" - Витебский у. (Ром. 1912); Г. жница несет венок на голове или на подносе - Виленская губ.. II. Переведение жницы в венке (с венком) с поля в жилище хозяев, сопровождающееся пением (спорышевых) песен (спорышевые песни, как известно, входят также в состав свадебного обряда) - в зоне распространения спорышевых песен. При встрече со "свойским" человеком жница в венке должна снять венок и надеть на его голову. Остальные окружают его и поют, пока он не даст им выкупа, "состоящего из денег или же какой-нибудь вещи". Тогда венок снимается и человек получает свободу - Витебская губ. (Шейн. 1887). III. Передача венка хозяевам поля: 1. ожидание перед воротами или дверями дома, сопровождающееся пением соответствующей песни(типа: "Очиняй, пани, ворота") - единичные свидетельства (чаще пение выступает в качестве замены действия); 2. приглашение жниц ("жницы до тех пор у порога поют, пока их не пригласят в избу" - Слонимский у. - МГ, с. 159)[8]; 3. встреча жнецов хозяевами: А. их встречают: а) хозяин - Виленская, Витебская, Минская, Гродненская, Черниговская, Полтавская губ., б) хозяйка - Витебская, Минская, Черниговская губ., в) семья хозяина с ним во главе - Лепельский у., Полесье; Б. встреча происходит: а) на крыльце - Виленская, Витебская, Гродненская губ., б) у сеней или на крыльце - р-ны Лепеля, Себежа, в) во дворе - Козелецкий у., г) жницы входят в дом(?) - Слонимский у., д) встречи не происходит, так как хозяин сам участвует в процессии жнецов, замыкая ее (он несет косу, к которой привязано два колоска) - с.Люта Закарпатской обл.;В. хозяева(или один из них) встречают жнецов: а) хлебом-солью - Витебская губ., Лидский у., б) водкой - Полтавская губ., в) хлебом-солью и водкой - Лепельский у., г) хлебом-солью, водкой и "сыром" - Витебская губ. ("не шкадуй, пані, белаго сыра, ой дасць бог пані харошага сына"), д) иконой и зажженной свечкой - Витебская губ.; 4. передача венка хозяевам: А. собственно передача венка: а) один из хозяев сам берет венок у принесшей его жницы - Витебская, Минская губ., б) жница или (кто-то третий) надевает (или

[8] Запирание ворот отмечено также у великорусов в Пинежском и Шенкурском у. (Еф. I, с. 168).

отдает) венок одному из членов семьи хозяина - Витебская, Виленская, Полтавская губ.[9]; Б. выкуп за венок: а) см. *III. 3.В*, б) хозяева платят выкуп принесшей венок жнице: деньгами - Виленская, Витебская, Минская, Гродненская губ., Староконстантиновский у., платком - Гродненская губ., в) выкупом за венок может выступать устраиваемое по приходе жнецов угощение; В. внесение венка в дом: а) хозяин в венке предшествует гостям при вступлении в дом - Витебская губ., б) жницы сами вносят венок в дом - Слонимский у., с. Люта Закарпатской обл., в) один из хозяев вносит венок в дом, но не ясно, каким образом (обычный вариант); 5. обливание принесшей венок жницы водой - Гродненская губ.; 6. локализация венка в пределах жилища: А. помещение в передний угол - Полоцкий у., с. Люта Закарпатской обл., Гродненская, Черниговская губ., Украина (в Слонимском у. его вешают на икону);Б. положение на хлеб - Лидский у. IV. Использование (уничтожение) венка: 1. освящение венка: А. осенью того года, когда он был сделан - Гомельский, Пинский, Староконстантиновский у., Киевская губ. (в спасов день 6 августа, в успеньев день, в день Маккавея); Б. осенью следующего года (хранят весь год) - Черниговская, Полтавская губ., Украина (в спасов день 6 августа);2. использование венка: А. сохранение венка: а) на протяжении года - см. *IV 1. Б*, б) на протяжении ряда лет (венок "лежить аж доки другий не прийде". У некоторых домохозяев села Люта сохранилось по 10-15 таких венков) - с. Люта Закарпатской обл. (Сим.); Б. использование для засева вымолоченного из венка зерна: а)осенью того года, когда он был сделан - см. *IV.1.А*, б) осенью следующего года - см. *IV.1.Б*; В. разбрасывание по полю при засеве - Киевская губ.; Г. закапывание в землю ("венок с выбранным из него зерном закапывается в конце загона, вместе с вареным яйцом", которое в субботу выкапывается и съедается всеми членами семьи) - Пинский у. (Булг.).

°СВЯЗАННЫЙ С МНОГОКОЛОСНЫМ СТЕБЛЕМ РИТУАЛ - многоколосные стебли считаются приносящими счастье: 1. они выдергиваются "зубами у самого корня и чтобы выдернуть непременно с корнем, не будут зубы болеть" - Череповецкий у.(Тен. № 813); 2. "...под соломиной, на которой находился двойной колос,раз-

[9] В Лепельском у. венок дают хозяйке, а сноп - хозяину.

рывают землю до тех пор, доколе не найдут в земле камешок... Найденный камешок хранят и при болезни зубов им трут зубы" - Ярославская губ. (Бар.); 3. используются для гадания: А. об урожае - если оба колоса равны, то в этом году "не будет недостачи в хлебе, неравенство же колосьев указывает, что хлеба будет мало или же различные хлеба будут иметь различную степень урожайности" - Витебская губ. (Ник. 1897); Б. о замужестве и богатстве: "Девушка если найдет, то выйдет за богатого, молодец - женится на богатой" - Вологодский у. (Тен. № 141); 4. вплетаются в дожиночный венок - Лепельский у.; 5. бросив двухколосый стебель, можно остановить свадебный поезд - Калужский у.; 6. сохраняются ("хлеб будет спориться", а в Гжатском у. - деньги): А. у икон - р-ны Калуги, Медыни, Мещовска, Болхова, Красного (Смол. губ.), Юхнова, Порхова, Опочки, Боровичей, Царевококшайска, Кадникова, Вологды, Ярославля; Б. затыкают под матицу - Орловский у. (Орл.губ.); В. хранят в амбарах - Грязовецкий, Уржумский у.: а) втыкая в стенные пазы - Кадниковский у., б) втыкая под крышу - Череповецкий у.; Г. кладут в муку - Речицкий у.; Д. носят при себе, зашивая на на крест - Брянский у.; 7. используются: А. при засеве - р-ны Царевококшайска, Демьянска, Боровичей, Юхнова, Поречья, Брянска, Речицы; Б. при зажине - Брянский у.; В. при болезнях людей вообще и детских в частности как лекарство - Орловский, Калужский у.; Г. при болезнях скотины - р-н Опочки; Д. скармливаются овцам, чтобы они приносили по двое (трое) ягнят - р-ны Кобрина, Пружан, Слуцка, Гомеля, Жиздры, Болхова, Тихвина, Алатыря, Инсара; 8. считается, что у хозяина, на поле которого нашли двойной колос, женщина родит двойню - Слуцкий у., Витебская губ., 9. если женщина съест зерно двойного колоса, она будет иметь двойню - Гомельский у.

°СВЯ́ЗАННЫЙ С СЕРПО́М РИТУА́Л - в той или иной форме представлен по всей восточнослав. территории, но не является необходимым элементом любого варианта обряда. Включает действия четырех основных типов, границы между которыми не всегда определённы: I. вложение (втыкание) серпов в сноп или пожинальную бороду - русский северо-восток, преимущественно вологодская зона; II. обматывание серпов (либо их лезвий или ручек) соломой, колосьями, цветами и т.п. - район Гомеля, Минска, Пскова, Краснослободска (контаминированные формы первого и второго ритуалов в районе Дмитрова Моск. обл., Белозерска, Варнавина); III. подбрасывание (поднимание) серпов - р-ны Уржума, Ветлуги, Александрова (Влад. губ.), Краснослободска, Зарайска, Обояни, Витебска, Себежа, Староконстантинова, Гродненская, Волынская губ.; IV. окружение серпами ритуального снопа или *бороды* - единичные свидетельства. Общий набор действий имеет следующий вид: 1. бросание серпов в последний сноп (в поле) - Лужский у.; 2. втыкание серпов (серпа избранной для совершения обряда жницы) в сноп: А. в поле - р-ны Орлова, Кириллова, Вологды, Кадникова, Никольска, Усть-Сысольска, Ветлуги, Чухломы, "чтобы нос не мерз зимою" - Дмитровский р-н (Моск. обл.); Б. в доме - Кадниковский у.; 3. вложение двух серпов, складываемых крест накрест в середину снопа - Дмитровский р-н (Моск. обл.); 4. раскладывание серпов вокруг снопа, стоящего на особом столе - Краснослободский у.; 5. вбивание серпом в землю узла пожинальной *бороды* - Велижский у.; 6. складывание серпов перед изготовлением пожинальной бороды по команде старшей жницы: "Пакинуць на бараду!" - Черниговская губ. (Кос.); 7. втыкание серпов в пожинальную бороду - Ярославская губ.; 8. вкладывание (трех) серпов в петли пожинальной бороды - Нерехтский у.; 9. заматывание серпом колосьев бороды - р-ны Кириллова, Варнавина; 10. наматывание на серп колосьев *бороды* с последующим их выдергиванием - Дмитровский р-н (Моск. обл.); 11. поклон перед серпами (воткнутыми в колосья *бороды*), "чтобы спины у жниц не болели" - Ярославская губ. (Кост. 1906); 12. раскладывание серпов вокруг колосьев *бороды* - Черниговская губ.; 13. разрыхление серпами земли вокруг (между) колосьев *бороды* (юношами, которые побуждаются к этому женщинами) - Волынская губ.; 14, положение серпа возле колосьев бороды и перекатывание через него со словами: "Оржаная жнивка, подай мне силку на овсяную жнивку" - Ветлужский у. (ККНСХ); 15. продергивание серпов под колосьями *бороды* - Дмитровский р-н (Моск. обл.); 16. оборачивание серпов (их ручек, либо лезвий) соломой, цветами, травой и т.п. (см. выше): А. чтобы: а) "были коровы рогаты" - Псковский у. (Смир.), б) "в будущем году не порезать руки во время жатвы" - Гомельский у. (Ром. 1912); Б. с приговором: "Не ешь, не кусай моих рук, дай же боже, каб хвацило хлеба, каб усяго было досиц" - Минский у. (ОР.I); 17. бросание (подбрасывание, перебрасывание) сер-

пов или одного серпа (каждой либо избранной жницей): А. в направлении: а) назад через плечо или через голову - Волынская губ., Енисейский окр., р-ны Обояни, Зарайска, Кадникова, Староконстантинова, Уржума, б) в сторону от жней и как можно выше - Витебский у., Гродненская губ., в) в землю - Ветлужский у.; Б. в целях: а) гадания - р-ны Ветлуги, Зарайска, Староконстантинова, Волынская губ. (гадают о том, будут ли жать на будущий год у того же хозяина - Староконстантиновский у., будут ли жать все вместе - Енисейский окр., о жизни и смерти - р-ны Кадникова, Ветлуги, Зарайска), б) увеличения будущего урожая - р-ны Александрова Влад. губ., Обояни; 18. поднимание (старшей жницей) серпа над головой со словами: "Родись и водись, на тот год не переводись!", "Уродись на тот год вот такой!" - Дмитровский р-н (Зерн.); 19. перенесение серпов в жилище: А. на голове - Себежский у.; Б. поднятыми над головами - Краснослободский у.

СВЯЗЫВАТЬ КУ́КЛОЙ, КУ́КОЛКОЙ -см. - *пожинальной бороды ритуал I.4.Е.*

СЕННА́ БОРОДА́ - окончание покосов - Холмогорский у.

СЕННА́ БОРОДА́ ЗАВИ́ТЬ - окончить уборку сена - Пинежский у.

СКАКУ́ХА - танец, исполняемый при *дожинках* - сеcеро-восточная Белоруссия.

СКЛА́ДЧИНА - дожиночная трапеза, устраиваемая в день окончания жатвы - Псковская обл. См. *дожинальный обряд.*

СОЛОМА́ДЬ - Кадниковский у. См. *саломат.*

СОЛО́ХА - *последний сноп* (см.) в виде куклы - Поречский у.,

СОБИРА́ТЬ НО́ВИ - Буйский у. См. *новину собирать.*

СПА́СОВА БОРОДА́ - то же, что *борода 2* - Украина, Гродненская губ.

СПИ́НЫ ПЕРЕЖА́ТЬ - "если жница перешла на чужое место, у остальных жниц спины будут болеть, говорят: спины пережала" - Дмитровский р-н (Зерн.).

СПОЖИ́НКИ - то же, что *дожинки 3-* р-ны Буя, Чухломы, Галича, Макарьева.

СПОЖИ́НОК - то же, что *дожинки 3* - Чухломской у.

СПОР - то же, что *спорина* - Смоленская губ., Белоруссия.

СПО́РА то же, что *спорина* - Тверская, Калужская губ.

СПОРИНА́ - мана, оренда - Смоленская, Орловская, Калужская, Пермская, Вятская губ., Буйский, Галичский,

Солигаличский, Кологривский у. В заговоре: "Полю полина, хозяину спорина" - Никольский у. (Тен. № 312).

СПОРИ́НКА то же, что *спорница* - Демьянский у., Прельский, Йонавский р-ны.

СПОРИНЯ́ - то же, что *спорина* - Украина.

СПО́РНИЦА - ритуальный предмет *связанного с многоколосым стеблем ритуала* (см.) - Опочецкий р-н.

СПО́РНЯ - то же, что *спорина* - Опочецкий р-н.

СПО́РОСТЬ - то же, что *спорина* - Калужский, Мещовский, Орловский, Болховский у.

СПОРУШИНА́ - то же, что *спорина* - Поречский у.

СПО́РЫНЬ - то же, что *спорина* - Псковская, Тверская губ.

СПОРЫНЬЯ́ - (1. грибок claviceps purpurea в стадии secale cornutum, использующийся в акушерской практике); 2. то же, что *спорница* - Вологодская губ., Череповецкий у.; 3. *последний сноп* (см.) в виде куклы - Псковская обл.; 4. то же, что *спорина* - Пошехонье, Рыбинский у. (если толкования типа 'успех', 'удача' могут быть сюда присоединены, то прибавляются губ. Нижегородская, Симбирская, Новгородская, Петербургская).

СПОРЫНЬЮ́ ЗАВЯЗА́ТЬ - "нельзя перевязывать сноп, сжатый другой женщиной, перевязывать сноп можно только у старухи. Запрещается это потому, что перевязавшая будто бы "завяжет детей у сжавшей", иначе - "спорынью в женщине завяжет" или сделает мужа бесплодным - Дмитровский р-н (Зерн.)

СПОРЫНЯ - то же, что *спорина* - Орловская губ.

СПОРЫ́Ш [спарыш] - то же, что *спорница* - Белоруссия.

СПОРИШЕК - см. *спорыш.*

СПРА́ВИТЬ БОРОДУ́, БОРОДУ́ СПРА́ВИТЬ - "праздновать окончание жатвы, сенокоса" - Велижский, Демидовский, Духовщинский, Ярцевский р-ны (ССГ).

°СРЕЗА́НИЯ ПОЖИНА́ЛЬНОЙ БОРОДЫ РИТУАЛ - состоит в срезании (выдергивании) ее после исполнения *пожинальной бороды ритуала* и последующем перенесении в жилище. Ритуал южнославянского типа. У восточных славян фиксируется в Полесье (и далее в Мазовшье), спорадически в некоторых западных и северных русских областях. Следом этого ритуала, возможно, является наличие значения 'последний сноп' у слова *борода* на части северных русских территорий, впрочем, в настоящее время это утверждение остается гипотетичным. С точки зрения формальной ритуал срезания пожинальной бороды представляет собою пе-

реходное образование между ритуалом пожинальной бороды (наиболее развит у восточных славян) и ритуалом последнего снопа (наиболее развит у большей части западных славян и словенцев, не считая указанных восточнослав. областей). У восточных славян имеет три основные формы: 1. срезание (выдергивание) всей *бороды* - Полесье, Минский, Лоречский, Дмитровский (Моск. губ.) у.; 2. срезание верхушки *бороды* - Нерехтский, Пинежский у.: 3. вкладывание срезаемой *бороды* в сноп - повсеместно в Гродненской губ. (Шейн.1887), Витебский у., Дмитровский р-н.

СУПУРЫ́ЖКА - то же, что *спорница* - Смоленская губ.

ТЕЛЁПА - последний возница при навозной толоке. "Последний воз навоза называется подскрёбыш, возница Телёпою, по адресу которого каждый из участников отпускает несколько поговорок довольно циничного характера. Обязанность Телёпы украсть кашу во время обеда; каша эта варится для этой цели особо на каждой толоке. Эта процедура совершается публично при общем удовольствии присутствующих. Обыкновенно толпы ребятишек устремляются ловить Телепня вора. Последний стремится напасть на тот хлев, где копали навоз. Там при общем смехе вся толпа наперерыв подхватывает кашу, а горшок разбивает"- Смоленская губ. (Тен. № 1540).

ТЕЛЕПЕНЬ - см. *телёпа*.

ТОЛОКА́ [талака] 1. помочане при *дожинках* - Полесье, Псковская обл.; 2. - девушка, наряжаемая в *венок* (см.) - Белоруссия. Ср. *богиня*.

ТОЛОКУ́ХА [талакуха] - танец, исполняемый при *дожинках* - северо-восточная Белоруссия.

ТЯПУШКА, ТЯПУШКИ - то же, что *дежень*."Эту тяпушку... поверху её в больших деревянных блюдах ухлопывают ложкою для того, чтобы можно было налить на нее наливы из того же молодого молока, размешанного вместе со сметаной" - Кадниковский у. (ИСЗ).

УРУ́ - то же, что *борода 2* - Енисейский окр.

У́ЧТА - то же, что *дожинки 3* - Украина.

ХВАТА́ТЬ БОРОДУ́ - см. *имать бороду*.

ХЛЕ́БНА БОРОДА́ - окончание полевых работ - Холмогорский у.

ХЛЕ́БНА БОРОДА́ ЗАВИ́ТЬ - окончить уборку хлеба - Пинежский у.

ХЛОБУЧО́К - деталь пожинальной бороды - Никольский у. См. *пожинальной бороды ритуал I.5.А*.

ХРИСТО́ВА БОРО́ДКА - то же, что *борода 2* - Дмитровский р-н Моск. обл.

ХРИСТО́ВА РУБА́ШКА - *последний сноп* (см.), в который перед связыванием вкладывают два впоследствии скрещивающихся серпа - Дмитровский р-н (Моск. обл.).

ХРИСТУ́ НА БОРО́ДКУ - то же, что *борода 2* - Пронский, Наровчатский у.

ХОРОНИ́ТЬ СЕРПЫ́ - см. *обмывать серпы*.

ЧЕЖ - "сок, полученный из выжатой черной смородины, ссевшийся как студень". Дожиночное угощение Тотемский у. (Тен. №339).

ШАНЬГИ - в неконкретизированном значении как дожиночное блюдо - в Пинежском у. (Еф. 1877).

ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ И ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Абр. - Абрамов И. Черниговские малоросы. Быт и песни Глуховского уезда. СПб., 1905, с.10-12.

Аним. - Анимеллеи. Быт белорусских крестьян. - Этнографический сборник, вып.2, СПб., 1854.

Бар. - Барадин Б. Народные поверия жителей Ярославского края. - Живая старина, 1916, вып. II-III, с.39.

Бобр. - Бобровский П. Материалы для географии и статистики России. 1864, ч.1, с.839-840.

Брат. - Братчиков А.Б. Материалы для исследования Волынской губернии в статистическом, этнографическом, сельскохозяйственном и других отношениях, вып.1. Житомир, 1868, с. 92-94.

Булг. - Булгаковский Д.Г. Пинчуки. - Этнографический сборник. СПб., 1890, с. 185.

БФ - Беларускі фальклор у сучасных запісах. Брэсцкая вобласць. Традыцыйныя жанры. Мінск, 1973.

Вундт - Вундт В. Миф и религия. СПб., 1913, с. 357.

Гац. - Гацискій А.С. Волга от Ярославля до Нижнего. - Живописная Россия, 1899, т.VI, ч.2,с.145-146.

Гер. - Герасимов М.К. Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде. - Этнографическое обозрение,1900,вып.III,с.133.

Гер. 1910 - Герасимов М.К. Словарь уездного череповецкого говора. СПб., 1910.

Гр. - Гринченко Б.Д. (ред.). Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала "Киевская старина", т.I-IV.Киев, 1907-1909.

Даль - Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1955.

Дм. - Дмитриев М.А Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян северо-западного края.Вильна, 1869, с.249-250.

Добр. 1907 - Добровольский В.Н. Культ зернового хлеба в поверьях крестьян Рязанской губернии. СПб., 1907, с.1.

Д.-Зап. 1893 - Довнар-Запольский М. Заметки по

белорусской этнографии. - Живая старина, 1893, вып. II, с.285.

Дом. - Доманицький В. Народній календар у Ровенськом повіті. - Матеріали до української етнології, т. XV. Львів, 1912, с.75.

Еф. - Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч.I-II. М., 1877, 1878.

ЖП - Жніўныя песні.Мінск, 1974.

Зав. 1917 - Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке. - Труды Костромского науч.об-ва, вып. VIII. Кострома, 1917, с. 16-18.

Заг. - Загадки. Издание подгот. В.В.Митрофанова.Л., 1968.

Зел. 1929 - Зеленин Д.К. "Спасова борода", східньословянські хліборобські обряд жніварскі.-Етнографічні вісник, VIII. Київ, 1929,с. 130.

Зерн. - Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае. - Советская этнография, 1932, № 3, с. 32-34.

ИСЗ - Историко-статистические заметки о разных частях Кадниковского уезда. - Вологодские губернские ведомости, № 34, с. 337.

КАС - Картотека архангельского словаря, МГУ.

Кит. - Китицына Л.С. (Б/н). - КИАМЗ, ОРКФ, № 75.

ККНСХ, КНСХ - Культ и народное сельское хозяйство (ответы на анкету и картотека). - Архив Этнологической станции Костромского науч. об-ва. - КИАМЗ, ОРКФ, № 339.

Коп. - Копержинський К. Обжинки. Обряды збору врожаю у слов'янських народів в нової доби розвитку. Одесса, 1926.

Кос. - Косич М. Литвины-белоруссы Черниговской губернии, их быт и песни. - Живая старина, 1901, вып. III-IV, с. 30.

Кост. 1901 - Костоловский И. Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремейцевской волости Рыбинского уезда. - Этнографическое обозрение, 1901, вып. I, с. 133- 134.

КПС - Картотека псковского словаря. Псковский пед. ин-т.

Кув. - Кувеньова О.Ф. Колгосні обжынки на Україні. - Українська етнография. Київ, 1958, с.90.

Кум. - Кумушка или последний с поля сноп. - Вологодские губернские ведомости, 1846, № 39 (ч.неоф.).

ЛП - Лексика Полесья. М., 1968.

Мак. 1913 - Макаренко А. Сибирский народный календарь... СПб., 1913, с.80, 110.

Маш. - Машкин. Быт крестьян Курской губернии, Обоянского уезда. - Этнографический сборник, вып. V. СПб., 1862, с. 82-83.

МГ - Материалы по этнографии Гродненской губернии, вып. I. Вильна, 1911.

Ник. 1897 - Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897, №820, 822-824.

Нос. - Носович И.И. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

Оп. - Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.

ОР - Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива императорского Русского географического общества,вып.I-III.Пг.,1914-1916.

Пир. - Пирогова Л.М. Описание говора шести пунктов Холмогорского р-на Архангельской области. - Материалы и исследования по русской диалектологии. М., 1959.

ПКП - Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970, с.607.

ПНС - Песні народных свят і абрадаў. Мінск, 1974.

Пол. - Полянская Е.Д. Обычаи, связанные с жатвой и молотьбой. - Этнологическая экспедиция 1926 г., июнь. - КИАМЗ, ОРКФ, № 506.

Пот. - Потанин Г. Этнографические заметки на пути от Никольска до Тотьмы. - Живая старина, 1899, вып,II, с.202.

Пруг. - Пругавин С. Собрание особенных слов, употребляемых жителями города Пенеги, 1850 г. - Архив ГО СССР, ф. I, оп. 1, № 10, л. 16-17.

Пщ. - Пщелко А. Зажинки и обжинки. - Витебские губернские ведомости, 1903, (19 сент., 30 окт., 21 дек.).

РК - Русский костюм. М., 1961, вып. II, с.19.

Ром. 1912 - Романов Е.Р. Белорусский сборник, вып. VIII. Быт белоруса. Вильно, 1912.

Саз. - Сазонов М. Состояние обрядов и песен в деревнях Заонежья Олонецкой губ. Петрозаводского уезда - Архив ГО СССР, ф.25, оп.1,№ 47, л.4-7.

САН - Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия... СПб., 1885.

Сел. - Селиванов В.В. Год русского земледельца. - Сочинения, т.II. Владимир, 1902, с. 49.

Сим. - Симоненко И.Ф. Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиций 1945-1947 гг.) - Советская ноография, 1948, № 1, с.65;

Смир. - В. Смиречанский. Этнографический очерк из быта крестьян Псковского уезда. - Историко-статистический сборник сведений о Псковской епархии. Псков, 1871, № 19,20, 28.

Смирн. 1927 - Смирнов В. Народные гадания Костромского края. - Труды Костромского науч. об-ва по изучению местного края,вып. XLI. Кострома, 1927.

СМР - Кулишић Ш, Петровић П.Ж., Пантелић М. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Сок. 1927 - Соколов Ю. (Быт и творчество населения). - Труды Верхне-Моложской экспедиции, вып.I. Тверь, 1977, с.125.

СОН - Куликовский Г. Словарь областного олонецкого наречия... СПб., 1898.

Спож. - Спожинки. - Владимирские губернские ведомости, 1898, № 34.

Срез. 1843 - Срезневский И.И. Дополнения к замечаниям о праздниках у малороссиян. - Маяк, 1843, вып. XI, с.53.

СРНГ - Словарь русских народных говоров, вып.I-XI. 1965-1976.

ССГ - Словарь смоленских говоров, вып. 1. Смоленск, 1974.

Тен. - Тенишевский фонд.- Архив Государственного музея этнографии народов СССР, ф.7, оп.1.

Тих. 1934 - Тихоницкая Н.Н. Сельскохозяйст-

венная толока у русских. - Советская этнография, 1934, № 1.
Черн. - Ч е р н я в с к а я С. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губ. - Сборник Харьковского историко-филологического общества, 1893, вып. V, с. 102.
Чуб. - Ч у б и н с к и й П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в юго-западный край, т.III. СПб., 1872, с.226.
Шейн. Зам. - Ш е й н П.В. Заметки о насекомых... - Архив АН СССР (ЛО), ф.104, оп.1. №860.
Шейн.1887 - Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т.I, ч.1. СПб., 1887.
Шер. - Ш е р е м е т е в а М.Е. Хлеб и обрядовое печенье в быв. Перемышльском у. Калужской губ. - Изв. Государственного русского географического общества, 1929, вып. VI, с.220.
Шиш. - Ш и ш а ц к и й - И л л и ч А. Местечко Олишевка (Козелецкого уезда, Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношениях. Чернигов, 1854.
Шл. - Ш л ю б с к і А. Матэр'ялы да вывучэння фальклеру і мовы Віцебшчыны, ч. I. Менск, 1927, с.137-165.
Шпил. 1853 - Ш п и л е в с к и й М.П. Обряды поселян Витебской и Минской губернии при уборке хлеба с полей. - Пантеон, т.9, кн. 6. СПб., 1853.
Kollár - K o l l á r J. Narodnie spievanky, d. 1. Bratislava, 1959.
Mosz. 1928 - M o s z y ń s k i K. Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.

А. В. ГУРА

ИЗ СЕВЕРНОРУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ (ХЛЕБ И ПРЯНИКИ - СЛОВАРЬ)

Публикуемый словарь представляет собой фрагмент полного словаря севернорусской свадебной терминологии. Он объединяет в себе черты лингвистического и этнографического словаря. Наряду со свадебными терминами, которые закрепляют в своем значении обрядовые функции обозначаемых ими предметов (напр., *кроеное, свадебник, банник* и др.), в него включены также названия кушаний, употребляющихся в обряде с определенной свадебной функцией, которая, однако, не определяется словом (напр.,*крендель, булка, пряник* и др.). В обоих случаях в словарной статье приводится описание этих функций. В словарь отобрана лексика по тематическому принципу: из всех разнообразных свадебных кушаний выбраны хлеб и пряники как самые употребительные и занимающие наиболее почетное место в свадебном обряде. Кроме пряников и хлеба, в полном словаре приводятся еще названия следующих кушаний: пирогов, блинов и оладьев, яиц и яичницы, мясных и молочных блюд, каш, лапши, соли, ягод, разнообразных напитков, а также кушаний, которые используются с различной магической целью или служат условным знаком окончания угощения и приема гостей.

Единственным до сих пор опытом создания словаря свадебных терминов является появившаяся в 20-е годы работа П.С.Богословского "К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов"[1]. Автор ставил перед собой следующие задачи: выявление всех встречающихся на русской территории названий действующих лиц свадебного обряда (номенклатура свадебных чинов), географическое распространение терминов (то-

[1] Б о г о с л о в с к и й П.С. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927 (оттиск из "Пермского краеведческого сборника", вып. III).

пография) и определение их хронологии. Первая задача оказалась выполненной наиболее полно, но все же и ее решение не удовлетворяет современным требованиям науки. Основную часть работы занимает словарь названий действующих лиц свадебного обряда, составленный на довольно обширном материале описаний обрядов, но все-таки явно недостаточном для установления номенклатуры свадебных чинов. Словарь является скорее списком названий участников свадьбы, так как не содержит ни толкования значения терминов, ни полного иллюстративного материала. Он очень невелик по объему.

П.С.Богословским выдвинут принцип классификации участников обряда по функциональному признаку и сделана попытка такой классификации, которая была, однако, осуществлена непоследовательно. Работа П.С.Богословского несмотря на недостатки ценна для нас как первый опыт исследования обрядовой терминологии. Своего значения эта работа не утратила до сих пор.

Предлагаемый словарь - опыт создания словаря севернорусской свадебной терминологии. Он составлен на материале описаний обрядов пяти северных губерний: Архангельской, Вологодской, Олонецкой, Новгородской и Вятской. Среди этих описаний (в основном второй половины XIX - начала XX в.) имеются опубликованные, архивные, а также собственные записи.

Словарная статья строится по следующей схеме: после заглавной формы слова даются грамматические и стилистические пометы, в том числе и сфера употребления слова в поэтических текстах. Затем приводятся фонетические варианты слова, если они даны в описаниях обрядов. В квадратных скобках даются восстанавливаемые формы. Далее следует порядковый номер значения слова (римская цифра) и определяется его значение - или с помощью синонима из литературного языка, когда это возможно, или же путем развернутого толкования (для обрядовых терминов это предметное значение). Затем перечисляются функции, исполняемые предметом на свадьбе (для обрядовых терминов это функциональное значение), каждая из которых имеет свой порядковый номер (арабская цифра). После этого помещается фразеологический оборот со знаком ◊, определяется его значение или дается отсылка к соответствующему значению слова и к соответствующей функции. В конце словарной статьи помещен иллюстративный материал. Каждый пример отделяется от других значком • (кружком), стоящим перед примером.

Оттенки значений и функций разграничиваются знаком ||. Ко всем свадебным терминам, использующимся внутри словарной статьи при описании функций того или иного кушанья, даются краткие пояснения в скобках. Не объяснены лишь значения следующих терминов: *сватовство* 'начальная составная часть обряда, во время которой стороны договариваются о браке', *поезд* 'свадебная процессия жениха, отправляющаяся за невестой, потом к венчанию и оттуда в дом жениха' и *поезжане* 'участники этой процессии со стороны жениха'. К *поезжанам* относятся *тысяцкий* (обычно 'крестный отец жениха'), *дружка*, *сваха* или *сватья*. *Сваха* может быть и со стороны невесты (чаще всего 'крестная мать невесты'). Кроме того, *сват*, *сваха* или *сватья* - 'участники свадебного обряда со стороны жениха, участвующие в сватовстве, приходящие договариваться со стороной невесты о женитьбе'. Специально оговариваются в словаре эти термины лишь в том случае, если их значение в каком-либо обряде не совпадает с приведенным.

Там, где, исходя из материала описаний, невозможно установить точное значение слова или функцию определяемого им кушанья, дается предполагаемое значение или функция, используются вопросительный знак и вопросительные слова "какой?", "где?", "когда?" и другие, указывающие на недостаточность нужных сведений. Вопросительный знак в круглых скобках, стоящий после слова, указывает на то, что сведения, выраженные этим словом, носят предположительный характер, а тот же знак без скобок относится к целому предложению или словосочетанию.

Географические пометы состоят из сокращенного названия губернии и порядкового номера, отсылающего к списку, содержащему подробные сведения о месте и времени бытования обряда вместе с указанием источника. Этот список помещён в конце словаря.

БАННИК, [-а], м. Хлеб (какой?), зашитый в скатерть вместе с жареной птицей (см.), солонкой и парой столовых приборов и тарелок (все содержимое, зашитое в скатерть?). Ср. "баянник". 1. Мать невесты с Б. и отец невесты с иконой подходят к жениху и невесте для благословения (?) их в доме невесты в день венчания. Ср.: "булка" (2), "каравай" (2), "коврига" (1), "хлеб" (2). 2. Б. и икону от-

дают затем "дружкам"; они, вероятно, везут Б. и икону к венчанию и потом в дом жениха. Ср.: "баянник", "калач" (8), "каравай" (24, 25), "пряник" (28), "хворост" (8), "хлеб" (18). 3. После первой бани жениха и невесты утром во 2-й день после венчания "сватья" (жених с невестой?) расшивает скатерть, и за завтраком в доме жениха подают хлеб (Б.) и жареную птицу оттуда. •Банник - хлеб, зашитый в белую скатерть вместе с жареною птицею, солонкою и двумя столовыми приборами: парой тарелок, ложек, ножиков и вилок. Банником называется потому, что молодые расшивают весь этот припас по выходе первый раз из бани. •По выходе из бани сватья расшивает так называемый банник, вынимает на стол хлеб и жареную птицу. - Арх. 26.

[БАРАШЕК], -шка, м. Фигурка барашка из пресного ржаного теста. Б. и бумажного зайчика ставят девушки на стол перед женихом (за что он дает девушкам гостинцы?) после угощения на "праских сидинах" (добрачной церемонии в доме невесты с участием стороны жениха и угощением). •Ставят перед женихом барашка из огибки, из ржаного теста.- Вол. 1.

[БАЯННИК], [-а], м. Хлеб (какой?), зашитый в белый платок. Ср. "банник". Б. несет на голове "дружка"жениха впереди свадебной процессии к венчанию. Ср.: "булка" (4, 5), "калач" (1, 2), "каравай" (8), "кроенник" (8), "кроеное" (6), "пряник" (1, 14 - Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8); "банник" (2), "калач" (8), "каравай" (24), "пряник" (28). "хворост" (8). "хлеб" (18). •В церковь идут в таком виде: впереди дружки, из которых один (дружка жениха) несет на голове хлеб, зашитый в белый платок. Этот хлеб называется "баянником". - Вол. 91.

БУ́ЛКА, -и, ж. - Вол. 34, 39, 49, 58, 68. БУ́ЛОЧКА, -и, ж. - Вол. 77. Пшеничная булка - Вол. 39.|| Булка (какая?) - Вол. 34, 49, 58, 68, Булочка (какая?) - Вол. 77. 1. Б. подает невесте ее мать при встрече жениха с невестой в сенях дома жениха в день венчания, и невеста прячет ее под мышку - Вол. 19. Ср.: "каравай" (1), "кроенник" (6, 7), "пряник" (14), "хлеб" (1). 2. Б. благословляют родители невесты жениха и невесту в доме невесты перед отправлением к венчанию: сначала отец иконой, затем мать Б. - Вол. 39. Ср.: "банник" (1), "каравай" (2), "коврига" (1), "хлеб" (2). 3. Б. благословляют (кто? кого? где? когда?) - Вол. 34. Ср. 1, 2. 4. Б. обносит вокруг головы невесты ее мать, завернув Б. в шаль, снятую с невесты, во время угощения (после 3-й партии кушаний) в доме жениха в день венчания, перед отведением жениха с невестой на ночлег - Вол. 49. Ср.: "баянник", "булка" (5), "калач" (1, 2), "каравай" (8), "кроенник" (8), "кроеное" (6), "пряник" (1, 14 - Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8). 5. Б. и пирог с рыбой на подносе подает на стол через голову жениха (ср. 4) во время угощения ("княжого стола") в доме жениха в 1-й день после венчания одна из гостий, жена гостя, который подает на каравае (см.) кусок жареного мяса - Вол. 77. 6. Б. "свахи" жениха и Б. "погонюхи" (свахи невесты) как "кроеное" (см.) дают жениху и невесте в церкви сразу после венчания - Вол. 58. 7. Б. кладут на стол в доме невесты в день венчания по приезде жениха с родственниками: Б. и "коврига" (см.) с солонкой соли лежат на столе перед женихом и невестой - Вол. 39. Ср.: "булка" (8), "калач" (1, 4), "каравай" (11), "коврига" (2), "сайка", "столовик" (1), "хлеб" (13). 8. Б. кладут на стол, а на нее пряник (см.) по приезде жениха с "поезжанами" (его родственниками) в дом невесты на "смотры" (осмо́тр невесты) в период подготовки к браку, перед выведением невесты к жениху - Вол. 58. Ср.: "булка" (7), "калач" (1, 4), "каравай" (11), "коврига" (2), "сайка", столовик" (1), "хлеб" (13); "каравай" (26), "хлеб" (9). 9. Б., пирогами с рыбой, пряниками, "хворостами" (см.), "кудрями" (см.) и вином, привезенными от жениха и поставленными на стол его матерью, угощает брат жениха присутствующих на "смотрах" (см. выше) в доме невесты в период подготовки к браку - Вол. 58. 10. Б., которой мать невесты благословляла жениха и невесту в доме невесты перед отправлением к венчанию, невеста увозит с собой в дом жениха, чтобы не тосковать по родительскому дому - Вол. 39. 11. Б. вместе с пирогом с рыбой и вином в качестве угощения, а также скатерти и полотенца привозят от матери невесты в дом жениха в 1-й день после венчания - Вол. 68. •Благословение булкой. - Вол. 34. •На столе зажигают 3 свечи, тут же на стол приносят булку, наверх кладут пряник. - Вол. 58. • Утром на другой день привозят еду: "ры́бник, бу́лку, вина́ не́сколькё". - Вол. 68. •Ве́ко несу́т к столу́, на ве́ке бу́лочки, большу́шшей рыбник". - Вол. 77.

БУЛОЧКА. См. "булка".

ВИТУ́ШКА, -и, ж. Большой сладкий круглый пирог в форме завитков (?), без начинки, из сдобного

теста, вроде слоеного, помазанный маслом - Вол. 25. || Хлеб в форме причудливо разложенных завитков, смазанный маслом - Вол. 67. 1. В. приносят женщины в дом невесты: приносят родственницы и подруги невесты утром в "сватальной день" накануне дня венчания - Вол. 25; приносят невесте гости на "девичник" (прощание невесты с девичеством в кругу подруг) накануне дня венчания - Вол. 67; || приносят замужние женщины во 2-й день "недили" (подготовки к браку) - Вол. 25. Ср.:"каравай" (18), "пряник"(21), "сочень" (4), "челпан"(2). 2. В. лежит поверх двух караваев (см.), лежащих один на другом (рядом?) на середине покрытого скатертью стола во время угощения в доме жениха на "поезде женихов" (предбрачном торжестве с участием жениха и членов его свадебной процессии) накануне дня венчания - Вол. 25. Ср.: "калач" (3), "кроенник" (2). 3. В доме невесты в день венчания жених подает В. подруге невесты, которая делит ее поровну между всеми гостями; от В. откусывают жених и невеста и куски прячут, чтобы съесть их позже (после венчания); затем от нее отламывают по куску родственники - Вол. 67. Ср.: "каравай" (22), "кроеное" (4), "пазушник" (2), "пряник" (23),"столовик" (2), "хлеб" (17). 4. В., пирог с рыбой, стопу "хворостков" (см.) и пряники (см.) привозит невеста и ими угощает на "хлебинах" (послебрачном угощении) в доме невесты в 1-й день после венчания - Вол. 25. •"Твоя витушка крупитчата, Она на масле растворена Да на сметане замешана, Она медом-то помазана Да сахаром пересыпана" (причет). - Вол. 25. •Пришли родная тетка невесты с двумя дочерьми и принесли невесте в подарок особые хлебы - витушки (их подносят также перед уходом члена семьи в солдаты). - Вол. 67.

ДЕВИЧЬЯ КРАСОТА. См. "красота".

ЗАВТРИК, [-а], м. Пряники, иначе "крояное"(см. II, 6, 13) - Вол. 49.

ЗАКУСКА, [-и], ж. ЗАКУСКА, приговор - Вол. 46. ЗАКУСКИ, ед. нет (?) - Арх. 26. ЗАКУСОЧКИ, ед. нет (?) - Вол. 49; причет - Вол. 25. I. Сладости: пряники (?) (см.) - Арх. 26; пряники и др. сладости? (в причете невесты) - Вол. 25; конфеты - Вол. 49. II. Печеный бык и толченый чеснок (в приговоре постороннего мужчины, просящего денег "на меч" (на вино) во время угощения в день венчания) - Вол. 46. 1. З. дарит жених невесте в доме невесты до дня венчания: дарит вместе с пряниками, куском ситца и мылом на "смотричах" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением) - Вол. 49; З. на деньги и 2 стакана водки ставит жених на поднос и дарит невесте как "сдарье" (ответный подарок) после угощения водкой со стороны невесты на "девичнике" (церемонии прощания невесты с девичеством, осмотром ее и участием стороны жениха) в доме невесты накануне дня венчания- Вол. 25. Ср.: "калач" (6),"крендель" (1), "кроеное" (10), "пряник" (1, 2), "хлебная сила".2. З. и др. кушанья как "свадебное" (см.) раздают "дружки" в день венчания: З., баранки или орехи раздают девушкам и женщинам в доме невесты перед благословением и отправлением к венчанию - Арх. 26; З. и калачи (см.) раздают посторонним женщинам и детям после встречи жениха с невестой в доме жениха - Арх. 26. 3. Печеный бык и толченый чеснок - закуска посторонних мужчин (в приговоре) - Вол. 46. •"Это все не закусочки - Твои сладки-те пряннички" (причет). - Вол. 25. •Дружки потчуют девушек и женщин свадебным, т.е. орехами, закусками или баранками; в отдаленных же от городов селах за неимением пряников и орехов раздают сочни (см.).- Арх. 26. •"У нас закуска своя: стоит в поле столб точеной, а в столбе воткнут нож точеной, у столба бык печеной, а в ... чеснок толченой, нож-то бери да режь, а в ...-то мачи да и ешь" (приговор). - Вол. 46.

ЗАКУСОЧКИ. См. "закуска".

ЗАЛОЗНОЕ, -ого, ср. Творог ("сыр")и крендели (см.). З. раздает посторонним "староста" (выбранный из посторонних мужчин) в конце угощения в доме жениха в день венчания. Ср.: "калач" (7), "крендель" (5), "кроеное" (1,2, 4-8), "свадебное". •Перед раздачею же "залозного" старший из сватов стучит палочкою в потолок и, обращаясь к зрителям, громко произносит: "<...> Князь молодой дает залозное, а княгиня низко кланяется" (приговор). - Ол. 53.

КАЛАЧ, -а, м. Хлебное изделие из пшеничной муки (какое?) - Вол. 9, 58; хлебное изделие (какое?) Вят. 5а, Арх. 26, Новг. 31, Вят. 39а, Вол. 50. 1. Завязанные в салфетку К. или "сайки" (см.) и хлеб (см.), держа из не голове, приносит в дом невесты в день венчания, до приезда жениха, присланный от него мужчина и кладет их на "посад" (покрытый скатертью стол) - Новг. 31. Ср.: "баянник", "булка" (4, 5), "калач" (2), "каравай" (8), "кроенник" (8),

"кроеное" (6), "пряник" (1, 14 - Арх. 26), "хлеб" (8); "калач" (1), "каравай" (10), "кроенник" (1), "сайка", "хлеб" (11). 2. К. мать жениха ставит на голову (ср.1) невесте при встрече жениха с невестой в сенях дома жениха в день венчания, с ним невеста входит в комнату и садится за стол - Вол. 58. 3. К. с головы невесты снимают "свахи" и кладут его на "челпаны" (см.) в доме жениха в день венчания - Вол. 58. Ср.: "витушка" (2), "кроенник" (2). 4. К. лежит на столе (на "посаде" - Новг. 31) в доме невесты в день венчания - Вол. 50, Новг. 31. Ср.: "булка" (7, 8), "каравай" (11), "коврига"(2), "сайка", "столовик" (1), "хлеб" (13). 5. К. не едят во время угощения в доме невесты в день венчания - Вол. 50. Ср.: "кроенник" (4), "пряник" (8), "хворост" (9), "хлеб" (21). 6. К. дарят от жениха невесте в ее доме по приезде жениха к невесте в день венчания: три К. дарит ей "сваха", взяв их у "дружки" - Вят. 5а; К. или "кроеное" (см.), а также башмаки, чулки, пояс и мыло преподносит ей "дружка" - Вят. 39а. Ср.: "закуска(1), "крендель" (1), "кроеное"(10), "пряник" (1, 2), "хлебная сила". 7. К. и др. раздают посторонним в день венчания: К. и пивом угощают знакомых около церкви перед венчанием - Вят. 5а; К. и пряники (см.) как "кроеное" раздает посторонним "тысяцкий" со "свахой" в церковной трапезной сразу после венчания - Вол. 9; К. и пряники как "кроеное" бросают встречным ребятам на пути следования "поезда" от венчания в дом жениха - Вол. 9; К. и пряники как "свадебное" (см.) раздают посторонним женщинам и детям "дружки" после встречи жениха с невестой в доме жениха - Арх. 26. Ср.: "крендель" (5), "залозное", "кроеное" (1, 2, 4-8), "свадебное". 8. К., хлеб с солью и пирог с рыбой везет "хлебник" (родственник жениха) в "поезде" к венчанию - Вол. 50. Ср.: "банник" (2), "баянник", "каравай" (24), "пряник" (28), "хворост" (8), "хлеб" (18). •Дружка, получив общее согласие, отправляется с пивом и вином прямо к церкви и, остановясь близ оной, ждут поезд, а между тем потчуют знакомых пивом и калачами. - Вят. 5а. •Дары эти состоят из башмаков, чулок, пояса и мыла, кроянова или калача. - Вят. 39а. •Хлебник везет в поезде хлеб с солью и калач, который во время стола лежит нетронутый. - Вол. 50. •В это время мать молодого (свекровка молодой) кладет на голову молодой калач (пшеничный пирог), с которым она и входит в избу. - Вол. 58.

КАЛАЧОМ, нареч., песня. Завитком, в виде калача (хлебного изделия загнутой (?) формы) (в песне). К. держит уши конь, на к-ром едет по лугу жених (в 1-й песне во время торжества после брачной ночи в доме жениха в 1-й день после венчания). •"Понес конь голову гоголем, гоголем; Понес конь уши калачом, да калачом; Понес конь грудь колесом, да колесом; И копытцем он мечет хлубою, хлубою! То и есть хвост несет трубою, трубою!" (песня). - Вят. 48а.

КАРАВА́Й и КОРОВА́Й, -я м. КОРОВАЕЦ, -йца, ПОХОДНЫЙ КОРОВАЕЦ - Вят. 13а. I. Ржаной хлеб: Вят. 41а, Вол. 74; круглый ржаной хлеб - Вол. 69; ржаной хлеб (буханка?) - Вол. 75; хлеб (ржаной?)- Вол. 76; || круглый ржаной или пшеничный хлеб - Вят.82а; ржаной или пшеничный хлеб - Вол. 11. II. Хлеб с начинкой: хлеб с мясной начинкой - Вят. 13а; сдобный хлеб с курицей, в пост - с рыбным фаршем - Вол. 56. III. Хлеб (какой?) - Вол. 2, Вят. 5а, Вол. 9, 14, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 30, Новг. 31, Вол. 37, 42, Вят. 42а, Вол. 43, 44 48, 57, 61, 63, 68, 71, 77, 78, 81, Новг. 84. 1. С К. встречают (благословляют) жениха с невестой родители жениха в доме (перед домом)жениха в день венчания: с К. встречают их перед домом - Вол. 68; с К. "кроенником" (см.) встречают их в сенях - Вол. 69, 76; с К. и "кроенником" встречают их перед домом - Вол. 78; с караваями встречают их в доме (?) - Вол. 77; с К. с солью встречают их перед домом (в сенях?) - Вят. 82а; с К. мать (?) и с пивом отец встречают их в сенях - Вол. 74; с иконой и с К. встречают их в доме (?) - Вол. 30; с К. и с шерстью встречает их мать в доме - Новг. 84; || с двумя К. встречают и ими благословляют в сенях отец - жениха, а мать - невесту - Вол. 25; сначала К., затем иконой благословляют их в доме, делая крестообразное движение над склоненными друг к другу головами жениха и невесты - Вол. 71; К. отец трижды крестит отдельно жениха и невесту в доме - Вол. 42. Ср.: "булка" (1), "кроенник" (6, 7), "пряник" (14), "хлеб" (1). 2. К. благословляют родители невесты жениха и невесту в доме невесты перед отправлением к венчанию: сначала К. с солью, затем иконой - Вол. 63; мать К., а отец иконой - Вят. 42а; К. и иконой сначала родители, затем крестные невесты; отец держит икону, а мать в это время держит К. над головами жениха и невесты - Вол. 81; иконой и К. - Вол. 17. Ср.: "банник" (1),"бул-

ка" (2), "коврига" (1), "хлеб" (2). 3. К. благословляют жениха с невестой родители невесты в ее доме до дня венчания, после достижения сторонами договоренности о женитьбе: иконой и К. на "образовке" - Вол. 30; иконой Богородицы и К. с солью на "образовке" - Вол. 57; сначала отец иконой, затем мать К. на "образовке" - Вол. 71. Ср.: "колобок" (1), "хворост" (1), "хлеб" (3, 4). 4. К., прикрытым полотенцем, благословляет невесту ее мать в доме невесты накануне дня венчания, после отъезда "поезжан" (родственников невесты) в дом жениха на "пропивки" (церемонию с питьем вина в знак окончательного согласия на выдачу невесты), перед мытьем невесты в бане - Вол. 14. 5. К. благословляют невесту в доме невесты утром в день венчания до приезда "поезда": благословляют дяди и тетки невесты - Вол. 61; К. с деньгами на нем благословляет отец невесты в сенях и ставит К. ей на голову; невеста с К. на голове идет в "летнюю избу" (другую половину дома) и там ставит К. на "полицу" (полку под иконами?), а деньги забирает себе- Вол. 25. 6. С двумя К., солью и пивом, к-рым невеста умывалась в бане, родители невесты встречают жениха с невестой, приехавших на "хлебины" (послебрачное угощение), перед (?) домом невесты в 1-й день после венчания и ставят караваи им на голову; в доме невесты жених с невестой садятся за стол и ставят К. на "полицу" (полку под иконами?) - Вол. 25. 7. К. благословляют жениха его родители в доме жениха перед отправлением жениха в дом невесты в последний раз перед венчанием: сначала иконой отец, обойдя стол кругом, благословляет жениха, целуя икону и давая ее поцеловать жениху, потом так же благословляет его иконой мать; затем К. с врезанной в него солонкой с солью благословляют они в таком же порядке жениха в день венчания, делая крестообразное движение над (?) склоненной головой жениха - Вол. 44, ср. "хлеб" (6 - Вят. 39а); сначала (?) отец иконой, затем (?) мать К. благословляют жениха в день венчания- Вол. 16. Ср. "хлеб" (6). 8. К. ставят на голову (держат над головой). При встрече жениха с невестой в доме (перед домом) жениха в день венчания (ставят или держат К. над головой родители жениха): ставят К. на голову жениху, а "кроенник" на голову невесте - Вол. 69; мать (?) ставит К. на голову невесте, а отец(?) "кроенник" на голову жениху, затем жених и невеста входят в дом и снимают с головы К. и "кроенник", садясь за стол - Вол. 76; ставят (ставят? - Вол. 75) К. на голову невесте, а "кроенник" на голову жениху - Вол. 78, 75; отец ставит К. на голову жениху, а "кроенник" на голову невесте, затем жених и невеста встают за стол и стоят, пока мать не снимет у них с головы К. и "кроенник" - Вол. 42; ставят К. на голову невесте - Вол. 74; ставят (ставят? - Вол. 77) один К. на голову жениху, другой на голову невесте - Вол. 25, 77, в доме "тысяцкий" снимает с них К., когда они садятся за стол - Вол. 25; благословляют жениха с невестой, делая крестообразное движение над их склоненными друг к другу головами - сначала К., затем иконой - Вол. 71; благословляют К. жениха с невестой, делая крестообразное движение над их головами - Вол. 9. || Перед отправлением к венчанию в доме невесты (см. 2) - Вол. 81. || Перед отправлением жениха в дом невесты в доме жениха в день венчания (см. 7) - Вол. 44. || В доме невесты в день венчания, когда девушки хвалят "поезжан": перекрестившись, жених кладет К. себе на голову и кланяется девушкам - Вол. 37. || В доме невесты в день венчания, когда жених садится за стол: К. со стола жених ставит себе на голову, затем снимает и ставит обратно на стол - Вол. 24. || Перед приездом жениха с "приборянами" (участниками его свадебной процессии) в доме невесты в день венчания (см.5) - Вол. 25. || При встрече жениха с невестой, приехавших на "хлебины" (послебрачное угощение) в дом невесты (см. 6) - Вол. 25. Ср.: "баянник", "булка" (4, 5), "калач" (1, 2), "кроенник" (8), "кроеное" (6), "пряник" (1, 14 - Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8). 9. С К. встречают жениха и участников его свадебной процессии в сенях дома невесты: с К. и со свечками встречают родители невесты в день венчания - Вол. 77. Ср.: "сочень" (1), "хворост" (6), "хлеб" (9). 10. К. привозят из дома жениха в дом невесты: два-три К. везут жених и "поезжане" на "смотрины" (осмотр невесты) накануне дня венчания - Вол. 9; "младший дружка" несет икону на К., входя вслед за женихом и "старшим дружкой" вместе с другими "поезжанами" в дом невесты в день венчания - Вол. 2; К. и иконы несет "тысяцкий", входя вместе с женихом и участниками его свадебной процессии в дом невесты в день венчания - Вят. 82а; К. привозит в "поезде" в дом невесты в день венчания "коровайный" (участник свадебной процессии жениха, стерегущий

К.) - Новг. 84; см. 23 - Вят. 5а. Ср.: "калач" (1), "кроенник" (1), "сайка","хлеб" (11). 11. К. кладут на стол в доме невесты в день венчания: по К. и пшеничному пирогу вместе с др. кушаньями кладут на каждый покрытый скатертью стол перед угощением - Вол. 48; К. лежит на столе, за к-рый садится жених, он ставит К. себе на голову, затем обратно на стол - Вол. 24; К. с солью лежит на покрытом скатертью столе, за к-рый садятся "поезжане" - Вол. 63; несколько К. лежат на столе во время угощения - Вол. 9; К. и "кроенник" лежат на столе - Вол. 74. Ср.: "булка" (7, 8), "калач" (1, 4), "коврига" (2), "сайка", "столовик" (1), "хлеб" (13). 12. К. кладут на стол в доме невесты перед днем венчания: четыре К., три ржаных и один пшеничный, кладут на задний конец стола перед угощением на "девичнике" (осмотре невесты с участием стороны жениха) накануне дня венчания - Вол. 11; К., пиво, бутылку вина и в середину блюда для денег ставят на стол на "девичнике" (оплакивании невестой девичества в кругу родственников и подруг) накануне дня венчания - Новг. 84; К. с солонкой соли на нем ставит мать невесты на середину стола в доме невесты перед приездом жениха на "девичник" (вечеринку с участием девушек и жениха, с обменом колец) за четыре или пять дней до венчания - Вят. 41а. Ср.: "коврига" (4), "пряник" (26). 13. Два К. и "витушка" (см.) лежат на середине покрытого скатертью стола во время угощения в доме жениха на "поезде женихов" (предбрачном торжестве с участием жениха и членов его свадебной процессии) накануне дня венчания - Вол. 25. Ср.: "колобок" (2), "хворост" (4), "хлеб" (14). 14. К. кладут на стол определенным образом (один на другой): несколько К., испеченных в доме невесты, лежат один на другом (?) (см. 11) - Вол. 9; два К. и на них "витушка" лежат один на другом (рядом?) (см. 13) - Вол. 25; четыре К., три ржаных и один пшеничный, кладут один на другой (см. 12) - Вол. 11; поверх караваев (см 11) лежит "кроенник" - Вол. 74; см. 20 - Вят. 82а. Ср.: "коврига" (3), "кроенник" (3), "столовик" (1), "челпан" (1). 15. К. кладут на "полицу" (полку под иконами?): "тысяцкий" кладет, потерев один о другой, два К., к-рыми родители жениха благословляли жениха с невестой в сенях дома жениха в день венчания (см. 8) - Вол. 25; кладут К. и "кроенник", с которыми родители жениха встречали жениха с невестой в сенях дома жениха в

день венчания (см. 8) - Вол. 69; жених и невеста кладут два К., к-рыми родители невесты встречали жениха с невестой, приехавших на "хлебины" в дом невесты в 1-й день после венчания (см. 6) - Вол. 25; невеста кладет К., к-рым ее благословил ее отец утром в день венчания (см. 5) - Вол. 25; || К., привезенный в "поезде" из дома жениха в день венчания, "коровайный" (участник свадебной процессии жениха, стерегущий К.) кладет в доме невесты на "полавошник" (= "полица"?) и накрывает шапкой - Новг. 84. Ср.: "кроенник" (9), "пряник" (27). 16. К. приносят в дом жениха в день венчания: по К. приносят жениху с невестой посторонние односельчане, приходящие в дом жениха во время угощения - Вол. 44. Ср. "челпан" (3). 17. К., четыре пирога и "хворост" (см.) приносит в дом жениха утром в день венчания каждый гость от своей семьи на "парневик" (предбрачное торжество с участием жениха и членов его свадебной процессии) - Новг. 84. 18. К. и деньги "на косу" (в знак расставания с девичеством) приносит невесте каждый ее родственник, приходящий в дом невесты утром в день венчания, до приезда "свата" и "дружки" - Вол. 30. Ср.: "витушка" (1), "пряник" (21), "сочень" (4), "челпан" (2). 19. Жениху, держащему К. с чашей пива на нем, его родственники, подходя выпить пива, дают неск. копеек (кладут на К.?) в доме жениха перед отправлением жениха в дом невесты на "скрутник" (прощание невесты с девичеством и осмотр невесты с участием стороны жениха и с угощением) за два дня до венчания - Вол. 18. 20. К. невесты забирают у невесты, ставят караваи жениха и невесты друг на друга и завязывают в узел в доме невесты перед благословением и отправлением к венчанию - Вят. 82а. 21. Жених срезает горбушку с верхнего из К., лежащих на столе во время угощения в доме невесты в день венчания, и забирает этот К. себе, чтобы отвезти в дом жениха, затем достает привезенный с собой К., срезает с него горбушку и кладет свой К. на место убранного, а горбушки кладет за пазуху - Вол. 9. Ср.: "кроенник" (3), "кроеное" (12), "пазушник", "пряник" (23), "хлеб" (16). 22. К. используется для отдельного угощения жениха с невестой после венчания в день венчания: две горбушки от караваев, находившиеся во время венчания за пазухой у жениха и согретые его телом, жених и невеста съедают, чтобы скрепить брачный союз, перед угощением в доме жениха ("радошным", или "почесным столом") -

Вол. 9; || от К., к-рыми родители жениха встречают жениха с невестой, жених и невеста откусывают по три раза перед домом жениха (в сенях?) - Вят. 82а; || К. и молоком угощает жениха и невесту "сваха" жениха после ухода гостей в доме жениха, чтобы у невесты в груди было больше молока - Новг. 31. Ср.: "витушка" (3), "кроеное" (4), "пазушник" (2), "пряник" (23), "столовик" (2), "хлеб" (17). 23. Два К. "дружка" каждый раз носит туда, где бывают жених с невестой: два К. и икону он перевозит в "поезде" из дома жениха в дом невесты в день венчания; два К. он везет из дома невесты к венчанию и затем в дом жениха; два К. находятся (?) на "подклете" (помещении в доме жениха, где жених с невестой проводят брачную ночь); два К. "дружка" переносит на "подклет" (см.выше) в доме жениха вечером в 1-й день после венчания, куда временно удаляются жених с невестой, а затем снова переносит в избу, когда они возвращаются - Вят. 5а. 24. К. везут в "поезде" к венчанию: К., солонку с солью, "хворостни", блюдо и ложку везет "дружка" - Вол. 24; см. 23 - Вят. 5а. Ср.: "банник(2), "баянник", "калач" (8), "пряник" (28), "хворост" (8), "хлеб" (18). 25. К. жениха и невесты "тысяцкий" везет в свадебной процессии в дом жениха - Вят. 82а; см. 23 - Вят. 5а, Ср. "банник" (2). 26. Кусок жареного мяса на К. подает на стол во время угощения ("княжого стола") в доме жениха в 1-й день после венчания один из гостей, муж гостьи, к-рая подает булочки (см.) и пирог с рыбой - Вол. 77. Ср.: "булка" (8), "хлеб" (9). 27. К. подается во время угощения на свадьбе (где? когда?) - Вят. 13а. 28. П.к. подается как последнее блюдо во время угощения (где? когда?) и является условным знаком окончания угощения - Вят. 13а. 29. К. вместе с платком, снятым с головы невесты, и деньгами отдает отец невесты жениху в доме жениха на "смотринах" (осмотре имущества жениха) в период сговора - Вол. 24. 30. К., баранину, пироги и пиво привозит церковнослужителям жених или его отец утром накануне дня венчания - Вол. 43. Ср.: "кроеное" (3), "челпан" (4). 31. К., два пирога, 50 коп. от жениха и 1,5 сажени холста от невесты - плата "дружке" за участие в свадьбе - Вол. 19.◊ НА КАРАВАЙ [КЛАСТЬ? ДАВАТЬ?] Давать (класть на К.?) неск. копеек жениху, держащему К. (см. 19) с чашей пива на нем, подходя выпить пива - Вол. 18. •Старший дружка повел под руку жениха в избу, а младший нес за ними образ

на коровае хлеба. - Вол. 2. •Для коровайца берется мясо, режется на кусочки. Затем берется хорошее тесто, разделывается и получается из теста круг, на него кладется мясо, заделывается и ставится в печь. Когда испечется, то уже короваец готов. - Вят. 13а. •Походный короваец - это обыкновенный, но отличается только тем, что он употребляется за специальным столом, носят на стол его всегда последним, и как только этот короваец появится на столе, то все гости выходят из-за стола. - Вят. 13а. •Присутствующие <...> выпивают пиво и кладут несколько копеек жениху "на каравай". - Вол.18. •Каравай сдобный с курицею, а в пост с рыбным фаршем. Вол. 56. •Дяди и тетки благословляют невесту короваём. - Вол. 61. •Стол накрыт скатертью, и на нем только каравай хлеба с солью. - Вол. 63. •"Стричáют молодых с хлéбом (с коровáём), кидáют пшенúцой". - Вол. 68. •"На коридóре стрéтят кроéнником и коровáем". - Вол. 69. •"Несёт коровáй да и стегнó жáренова мяса на коровáе". - Вол. 77. "Стреця́ют свáрбу с коровáями, со свúцькям". - Вол. 77. •"Фстречéют с коровáям с сóлью". - Вят. 82а. •Их встречает свекровь "с хлеба коровáем и с шерсти кýжель". - Новг. 84.

КОВРИГА, -и, ж. I. Ржаной (?) хлеб (каравай?) - Вол. 39; || хлеб (каравай?) ржаной или из крупчатки (пшеничной муки) - Вол. 4. II. Хлеб (какой? каравай?) - Вол. 41, 60. 1. К. благословляют жениха и невесту в доме невесты перед тем, как невесту сажают рядом с женихом: К. с солью и иконой благословляют их на "сватанье" (предбрачном торжестве с участием жениха и членов его свадебной процессии) накануне дня венчания - Вол. 4. Ср.: "банник" (1), "булка" (2), "каравай" (2), "хлеб" (2). 2. К. кладут на стол в доме невесты в день венчания: К. с солонкой соли и булка (см.) лежат перед женихом и невестой - Вол. 39. Ср.: "булка" (7, 8), "калач" (1, 4), "каравай" (11), "сайка", "столовик" (1), "хлеб" (13). 3. К. кладут на стол в доме невесты накануне дня венчания определенным образом (одну на другую): одну на другую две К., одну ржаную, другую из крупчатки, и на них солонку с солью кладут перед приездом "поезда" на "сватанье" (см. выше) на тот угол покрытого скатертью переднего стола, к-рый ближе к углу с иконами - Вол. 4. Ср.: "каравай"(14), "кроенник" (3), "столовик" (1), "челпан" (1). 4. К. с солью лежит на середине стола, за к-рый садятся родители невесты в доме

невесты накануне дня венчания, перед отправлением "поезда" (процессии) с приданым и постелью в дом жениха - Вол. 60. Ср.: "каравай" (12), "пряник" (26). 5. К. приносят в дом жениха в день венчания: по К. приносит каждый родственник невесты, приходящий на 2-е угощение для родственников невесты - Вол. 41. •На передний стол в красном углу ложились неразрезанные две ковриги, одна ржаная, другая из крупчатки, и на них ставилась соль. Это был хлеб для благословения. - Вол. 4. •Приходящие к столу приносят с собой по ковриге хлеба. - Вол. 41.

КОЛОБОК, [-бка], м. Хлебное изделие (какое?) 1. Иконой и К. с "хворостком" (см.) благословляют невесту ее родители после того, как ее "пропили" (выпили водку в знак согласия на выдачу замуж), в доме невесты на "рукобитье", или "запоручиванье" (церемонии в знак окончательного согласия сторон на брак). Ср.: "каравай" (3), "хворост" (1), "хлеб" (3, 4). 2. К. лежат вместе с "хворостками" и двумя караваями с "витушкой" на покрытом скатертью столе во время угощения в доме жениха на "поезде женихов" (предбрачном торжестве с участием жениха и членов его свадебной процессии) накануне дня венчания. Ср.: "каравай" (13), "хворост" (4), "хлеб" (14). 3. Держа в руке платок с завернутым в него К., взятым со стола, отец невесты этой же рукой закрывает невесте лицо платком, к-рым она повязана, на "девичнике" (церемонии с прощанием невесты с девичеством, осмотром ее и участием стороны жениха) в доме невесты накануне дня венчания, после "запоручиванья" невесты (подачей сторонами локтей друг другу в знак договоренности о браке). 4. По К. и "хворостку" как "кроеное" (см.) раздает девушкам "дружка" во время угощения в доме невесты перед отправлением к венчанию. Отец подходит к невесте, взявши в платок хлеб (см.) со стола (колобок), и "задергивает" (т.е. закрывает) невесту не голой рукой, а через платок с хлебом.- Вол. 25.

КОРОВАЕЦ. См. "каравай".

КОРОВАЙ. См. "каравай".

КРАЕНОЕ, КРАЯНОЕ. См. "кроеное".

КРАСОТА, -ы, ж. ДЕВИЧЬЯ КРАСОТА, -ей -ы - Вол. 9. ДЕВИЧЬЯ КРАСОТА, -ей -ы - Вят. 82а. Пряники (см.) с лентами, символ девичества: пряники и ленты - Вол. 9; пряники, обмотанные разноцветными лентами - Вят. 82а. Д.к. раздают девушкам во время прощания невесты с девичеством в доме невесты:

раздает им невеста вечером после "смотрин" (осмотра невесты) накануне дня венчания - Вол. 9; подают им на тарелках на "девичнике" (прощании невесты с девичеством в кругу подруг) в день венчания, до приезда жениха к невесте - Вят. 82а. •Сдача девичьей красоты всегда бывает сестре или ближайшей родственнице и ограничивается только причетом с выражением различных желаний сдаваемому лицу, а инде раздачею лент и пряников всем девицам. - Вол. 9. •"Де́вичья красота́, де́фкам раскла́дывают с таре́лки". - Вят. 82а.

КРЕНДЕЛЬ, [-я], м.- Арх. 7, Вол. 39, 46, Ол. 47, 53. [КРЕНДЕЛЬЕ], род. ед. (вин. мн.?) кренделья, собир. (?) - Вол. 64. Хлебное изделие (какое?). 1. К. и др. дарит жених невесте в ее доме: К., пряники (см.) и конфеты как гостинцы дарит в день "смотров" (осмотра невесты) в период сговора и в 5-й день после "смотров" - Вол. 39; К., пряники и конфеты как гостинцы дарит в 1-й день после того, как "невесты смотрели", в период сговора - Вол. 64; К., пряники, башмаки, чулки, мыло, зеркало, гребень и деньги дарит перед одеванием невесты к венчанию - Ол. 47. Ср.: "закуска" (1), "калач" (6), "кроеное" (10), "пряник" (1, 2), "хлебная сила". 2. К., пряники или конфеты как гостинцы дарит жених девушкам, чтобы они освободили места за столом для жениха и "поезжан" в доме невесты в день венчания - Ол. 53. Ср.: "кроеное" (9), "пряник" (4, 6, 7, 8), "свадебное" (1). 3. К. и деньги дарят парни невесте, девушкам и причитальщице после причетов причитальщицы, обращенных к парням, на "девичнике" (прощание невесты с девичеством и вечеринка с участием жениха и членов его свадебной процессии) в доме невесты накануне дня венчания - Арх. 7. 4. Деньги на К. дает женщинам и девушкам "тысяцкий" после приговора постороннего мужчины, просящего денег "на меч" (на вино) во время угощения в день венчания - Вол. 46. 5. К. раздает посторонним (мужчинам?) "староста" (выбранный из посторонних мужчин), покупая их на деньги, собранные им с гостей во время угощения в доме жениха в день венчания - Ол. 53. 6. К. вместе с творогом как "залозное" (см.) раздает посторонним "староста" в конце угощения в доме жениха в день венчания - Ол. 53. Ср.: "залозное", "калач" (7), "кроеное" (2, 4-8), "свадебное". •Плачи относятся к молодым ребятам, которые дарят девушек, невесту и плачею кренделями и деньгами.-

Арх. 7. •Тысецкой должен дать мужикам вино или денег на вино, а бабам и девкам на крендели. - Вол. 46. •На собранные деньги староста покупает кренделей и раздает их зрителям. - Ол. 53. •Оболокся и отправился Марьи проведывать, а на пути привернул в лавку взять гостинца - пряников сыропных, орехов, конфет и кренделья, и платок взял и завязал все в него. - Вол. 64.

КРОЕННИК, -а, м. КРОЕ́ННИК - Вол. 69, 75, 78. КРОЕ́НИК - Вол. 74. КРОЕННИ́К - Вол. 76. КРОЯНИК - Вол. 42. Продолговатый хлеб: хлеб из пшеничной (или ржаной) муки прямоугольной формы (толщина см. 6) - Вол. 78; толстый продолговатый хлеб из любой (пшеничной или ржаной) муки - Вол. 75; ржаной продолговатый хлеб - Вол. 74; большой толстый хлеб из пшеничной муки без начинки, не круглой формы - Вол. 69; длинный "пирог" (т.е. пшеничный хлеб) - Вол. 42; большой ржаной хлеб (посыпан солью) - Вол. 76. 1. К., испеченный в доме жениха, "дружка"везет в свадебной процессии в дом невесты в день венчания - Вол. 78. Ср.: "калач" (1), "каравай" (10), "сайка", "хлеб" (11). 2. К., испеченный в доме невесты, лежит на столе в ее доме поверх двух ржаных хлебов: на двух ржаных буханках - Вол. 78; на двух караваях (см.) - Вол. 74. Ср.: "витушка" (2),"калач" (3). 3. Перед отправлением свадебной процессии к венчанию "дружка" кладет в доме невесты привезенный им из дома жениха К. на стол поверх К. невесты, режет оба пополам на две наравные части и забирает себе две бо́льшие половины: половину К. невесты и половину К. жениха - Вол. 78. Ср.: "каравай" (14), "коврига" (3), "столовик" (1),"челпан" (1); "каравай" (21). 4. К.не едят во время угощения в доме невесты в день венчания - Вол. 78. Ср.: "калач" (5), "пряник" (8), "хворост" (9), "хлеб" (21). 5. К. не везут к венчанию и не раздают посторонним - Вол. 78. Ср.: "кроеное". 6. С К. и караваем, испеченными в доме жениха, родители жениха встречают жениха с невестой в доме (перед домом) жениха в день венчания: перед домом - Вол. 78; в сенях - Вол. 69, 75, 76; в доме - Вол. 42. Ср.: "булка" (1), "каравай" (1), "кроенник" (7), "пряник" (14), "хлеб" (1). 7. Мать жениха трижды крестит кроенником отдельно жениха и невесту при встрече их в доме жениха в день венчания - Вол. 42. Ср. "кроенник" (6). 8. Родители жениха ставят К. и каравай на голову жениху и невесте при встрече их в доме (перед домом) в день венчания: ставят К. на голову

невесте, а каравай - на голову жениху - Вол. 69; мать ставит К. на голову невесте, а отец каравай на голову жениху, затем жених и невеста встают за стол и стоят, пока мать не снимет у них с головы К. и каравай - Вол. 42;|| ставят К. на голову жениху, а каравай на голову невесте - Вол. 78; отец (?) ставит К. на голову жениху, а мать (?) каравай на голову невесте, затем жених и невеста входят в дом и снимают с головы К. и каравай, садясь за стол - Вол. 76; встречают с К. жениха, с каравае́м невесту (ставят им на голову?) - Вол. 75. Ср.: "баянник", "булка" (4,5), "калач" (1,2), "каравай" (8), "кроеное" (6), "пряник" (1, 14 - Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8). 9. К., испеченный в доме жениха, кладут на "полицу" (полку под иконами?) в доме жениха в день венчания: кладут К. и каравай - Вол. 69;|| К. лежит на "полице" (?) до конца свадьбы - Вол. 74. Ср.: "каравай" (15), "пряник" (27). •Как только молодые станут против дверей, то отец забирает чашу пива, а мать крояники (длинные пироги, нарочно пекутся на свадьбу) и идут к молодым.- Вол. 42. •"Кро́енник кладу́т на поли́цу". - Вол. 69. •"Жениху́ на го́лову кроенни́к, а неве́сте корова́й".- Вол. 76. •"Кро́енник ростре́плют и загну́т". - Вол.78.

КРОЕНОЕ, -ого, ср. - Вол. 3, 30, 40. КРОЁНОЕ - Вол. 68, 70, 71, 73, 81. КРОЁНО(Е), приговор - Вол. 79.[КРАЕНОЕ] (?) - Вол. 24. КРОЯНОЕ - Вол. 9,Новг. 33, Вол. 37, Вят. 39а, Вол.44, 46, 49, 58, 65.КРОЯНО(Е) - Вол. 25. КРАЯНОЕ - Вол. 37. [КРОЯНЫ] ([КРОЯНА]?), приговор - Вол. 49. КРОЯНОВО - Вол. 67 (вероятно, автором по ошибке дана форма род.ед., если так, то им. ед. КРОЯНОЕ). I. Нарезанные пироги или пряники (см.): нарезанный пирог с рыбой вместе с гостинцами(пряниками, орехами, конфетами (?)) или без них - Вол. 71; нарезанный пирог (пироги), напр., со сметаной - Вол. 81; мелко нарезанный пшеничный пирог - Вол. 70; нарезанный пирог - Вол. 79;|| мелко нарезанный большой пряник - Вол. 44;|| нарезанные на небольшие куски пряники или пироги - Вол. 40. Ср.: "пряник" (11, 13),"свадебник". II. Пряники: Вол. 49, 73; обычно пряники- Вол. 30; || пряники и др. (не пироги): Вол. 68; пряники и орехи - Вол. 44. III. Хлебные изделия: пшеничные лепешки - Вол. 67; две булки (см.), одна "свахи" жениха, другая "погонюхи" (свахи невесты) - Вол. 58; два пирога- Вол. 37; пирог - Вол. 24; маленькие пироги с рыбой и "хворосты" (см.) или "хворосты" и "колобки" (см.) - Вол. 25.IV. Пряники и хлебные из-

делия: пряники и калачи (см.) - Вол. 9; пряники и баранки? - Вол. 3; пряники, пшеничный хлеб и пироги - Новг. 33; пряники, "кулебяки" (пироги?) и конфеты - Вол. 37. V. Кушанье (какое?) - Вят. 39а, Вол. 46, 65. 1. К. раздают (бросают) встречным на пути следования "поезда" к венчанию: Новг. 33,Вят. 39а; К. (IV) раздают "свахи" - Вол. 37, 40; раздают "дружки" - Вол. 3. Ср.: "залозное", "калач" (7), "крендель" (5), "кроеное" (2, 4-8), "свадебное". 2. К. раздают по приезде "поезда" к венчанию: К. (без гостинцев) раздает посторонним "тысяцкий" - Вол. 71; раздает детям "сваха" - Вол. 30. Ср."кроеное" (1, 4-8). 3. К. раздают церковнослужителям во время венчания - Вол. 25. Ср.: "каравай" (30), "челпан" (4). 4. К. раздают сразу после венчания: раздают посторонним "тысяцкий" со "свахой" в церковной трапезной - Вол. 9; К. (II) раздает всем находящимся в церкви "дружка", когда невесте надевают "повойник" (головной убор зумужней женщины) - Вол. 44, ср. "кроеное"(1, 2, 5-8); || дают жениху и невесте в церкви - Вол. 58, ср.: "витушка" (3), "каравай" (22), "пазушник" (2), "пряник" (23), "столовик" (2), "хлеб" (17). 5. К. раздают (бросают) встречным на пути следования "поезда" от венчания в дом жениха: раздают встречным,к-рые загораживают дорогу "поезду" - Вол. 81; бросают встречным ребятам - Вол. 9. Ср. "кроеное" (1, 2, 4, 6-8). 6. К. раздают в доме невесты перед отправлением к венчанию: раздает детям "дружка", подымая блюдо с К. над головой - Вол. 79, ср.: "баянник", "булка" (4, 5), "калач" (1, 2), "каравай" (8), "кроенник" (8), "пряник" (1, 14 - Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8); К. (III) подает детям и девушкам "дружка" - Вол. 37; "хворосты" и маленькие пироги с рыбой "дружка" раздает родственникам невесты, а "хворосты" и "колобки" - девушкам - Вол. 25; накладывает "сваха", а "дружка" раздает присутствующим (только посторонним?), к-рые берут К. правой рукой, обернутой платком - Вол. 49; К., привезенное женихом, раздают всем присутствующим - Вол. 68. Ср. "кроеное" (1, 2, 4, 5, 7, 8). 7. К. раздают в доме жениха в день венчания: раздает посторонним "дружка" по приезде "поезда", перед угощением - Вол. 81; раздают посторонним "тысяцкий" и "сваха" во время угощения - Вол. 65; бросает подросткам "сваха" во время угощения - Вол. 24; раздают во время угощения ("большого стола") - Вол. 70. Ср. "кроеное" (1, 2, 4, 5, 6, 8). 8. К. раздают в день венчания (где?): Вол. 73; раздает детям "сваха" во время угощения - Вол. 46. Ср. "кроеное" (1, 2, 4-7). 9. К. (I) раздает девушкам "сваха", приехавшая в дом невесты с подарками невесте от жениха утром в день венчания, до приезда "поезда" - Вол. 44. Ср.: "крендель" (2), "пряник"(4, 6, 7, 8), "свадебное" (1). 10. К. или калач, а также башмаки, чулки, пояс и мыло как дары от жениха преподносит невесте "дружка" в ее доме в день венчания, по приезде "поезда" к дому невесты - Вят. 39а. Ср.: "закуска" (1), "калач" (6), "крендель" (1), "пряник" (1, 2), "хлебная сила". 11. К. (с гостинцами) раздают гостям во время угощения в доме жениха на "молодишнике" (приеме новобрачными родственников невесты) во 2-й или 3-й день после венчания - Вол. 71. 12. К. и мыло, переданные невесте "дружкой", а иногда и ложку соли, хмель и шерсть невеста кладет за пазуху в доме невесты в день венчания, по приезде "поезда" к дому невесты; с этими вещами за пазухой невеста и венчается - Вят. 39а. Ср.: "каравай" (21), "пазушник", "пряник" (23), "хлеб" (16). 13. Жених кланяется кроеным, или "завтриком" (см.) (в приговоре "дружки" после раздачи им К. в доме невесты, перед отправлением к венчанию) - Вол. 49. Ср.: "пряник" (2), "хлебная сила" . •Свадьбу останавливали толпы народа и требовали кроеного; надо было покупать пропуск пряниками, баранками и водкою. - Вол. 3.•"Девкам крояно надо!" - говорят бабы со стороны. - Оне за это неделю-ту и шили да кроили, бегали всю неделю, беспокоились". - Вол. 25. •Дружка стал раздавать положенные свахой пряники (крояное оно же и "завтрик"). - Вол. 49. •"Кнезь молодой кланяетча кроянами, завтриком" (приговор "дружки"). - Вол. 49. •Жениху и невесте дают "кроянова" (крояное - булка свахина и погонюхина). - Вол. 58.•Всем раздают особый хлеб - "крояново", который привозит жених, это род лепешек из пшеничной муки. - Вол. 67. •"Пряникоф обнóсят - кроёное". - Вол. 73. •"Нарéжут пирогá", "дрýшка" подымает блюдо с кроеным над головой, "дéтушки и хватáют". - Вол. 79. •"Кроёное берúте, тóлько меня́ не уронúте" (приговор "дружки"). -Вол. 79.

КРОЯНИК. См. "кроенник".

КРОЯНОЕ. См. "кроеное".

КУДРИ, [-ей], ед. нет. Жаренные в масле "сочни" (лепешки из теста?). К.,пирогами с рыбой, булками (см.), пряниками (см.), "хворостами" (см.) и вином, привезенными от жениха и поставленными на

стол его матерью, угощает брат жениха присутствующих на "смотрах" (осмотре невесты) в доме невесты в период подготовки к браку. •Потом идет матка (мать жениха), на столы ставит пироги с рыбой, булки, пряники, хворосты, кудри (сочни, пряженные в масле) и женихово вино. - Вол. 58.

МОЛЕННИК, [-а], м, Белый свадебный хлеб с украшениями (какими ?) - Новг. 12. Ср.: "столовик"(2), "хлеб" (29).

НЕВЕСТИНЫ КОНФЕКТЫ, -ых -ø. Испеченные в масле из белого теста фигурки петушков, лошадок, лесенок, наперстков, витушек и т.д. Н. к. подаются на 12 тарелках в конце угощения в доме невесты на "праских сидинах" (добрачной церемонии в доме невесты с участием стороны жениха и угощением). •Она <т. е. мать невесты> мастерски приготовила в масле из белого теста множество различных фигур, т.н. "невестиных конфект", как-то: петушков, лесенок, наперстков, лошадок, витушек и проч. - Вол. 1.

ОРЕЛ, [орла], м. Рельефное изображение двуглавого орла на большом прянике (см.). 1. О. расположен в середине большого пряника, по кайме к-рого находятся изображения птиц(см.) и рыб (см.). Ср. "рыба" (1). 2. Пряник с О. привозит жених невесте после "смотра" (осмотра невесты); до дня венчания этот пряник находится в доме невесты. 3. Пряник с О. режет "дружка" в доме невесты перед отправлением к венчанию: середину с. О. подает невесте, а остальные куски раздает гостям, в то время как ее отец одаривает "поезжан". •Тогда приносят аршинный пряник (что с орлом): дружко начинает резать на части, середину подносят невесте, а прочие части всем гостям по старшинству, и при этом отец невесты обязан обдаривать всех поезжан. - Вол. 56.

ПАЗУШНИК, [-а], м. Маленький пирожок (какой? булочка?). 1. П. подает невесте "сваха" по приезде свадебной процессии жениха в дом невесты в день венчания. 2. П. едят жених с невестой сразу (?) после венчания. Ср.: "витушка" (3), "каравай" (22), "кроеное" (4), "пряник" (23), "столовик" (2),"хлеб" (17). •В это время сваха входит и подает невесте пазушник - маленький пирожок, который невеста и жених едят после венчания. - Вол. 42. Ср.: "каравай" (21), "кроеное" (12), "пряник" (23), "хлеб" (16).

ПОХОДНЫЙ КОРОВАЕЦ. См. "каравай".

ПРЯЖЕНИК, -а, м. - Вол. 6, 20, 38, 40. ПРЯЖО́НИК, им. мн. пряжо́ники - Вол. 75. [ПРЯЖЕННИК], причет - Вол. 45. I. Небольшой пшеничный пирог: Вол. 20, 38; тонкий, продолговатой формы - Вол. 40; не сладкий, без начинки, не круглой формы - Вол. 75. II. Пирог?: Вол. 6; в причете - Вол. 45. 1. П. подаются во время угощения в доме невесты: в день венчания - Вол. 75; на "хлебинах" (послебрачном угощении) в 1-й день после венчания - Вол. 40. 2. П. с пивом мать невесты встречает невесту в доме после мытья ее в бане накануне дня венчания -Вол. 6. 3. П. в доме невесты в период сговора совершают "рукобитье", т.е. бьют пряжеником о пряженик: на "смотринах" (осмотре невесты и ее имущества)- Вол. 20; бьют матери невесты и жениха на "смотринах места" (осмотре имущества невесты) - Вол. 38. Ср. "хлеб" (19). 4. П. невеста угощает (?) подруг (в причете в доме невесты на "плаканье" (прощании невесты с девичеством в кругу подруг) накануне дня венчания, когда невеста угощает подруг ужином) - Вол. 38. Ср. "хлеб" (31). 5. П. и "шаньги" (изделие из гороховой муки) печет мать невесты (в причете невесты, созывающей к себе подруг, на крыльце ее дома на "скруточнике" (прощании невесты с девичьими нарядами в кругу подруг) за два дня до венчания) - Вол. 45. 6. П. и "шаньгами" невеста просит свою мать угощать "зватых" (гостей от жениха) (в причете невесты "зватым" на "плаканье"- прощании невесты с девичеством в кругу подруг с участием стороны жениха —накануне дня венчания) - Вол. 45. •После бани мать встречает невесту пряжениками с пивом. - Вол. 6. •Вынимают пряженики (небольшие белые пироги) и делают рукобитье, то есть колотят пирог о пирог. - Вол. 20. "И неси, моя матушка, Много пирогов да пряженников Да гороховых шанежек" (причет) - Вол. 45.

ПРЯ́НИК, -а, м. - Вол. 1, 2, 4, 5, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, Арх. 26, 32, Новг. 33, Вол. 36, 37, 39, 40, Вят. 41а, Вол. 42, Вят. 42а, Вол. 43, 44, Ол. 47, Вол. 48, Ол. 53, Вол. 54, 56, 58, 60, Новг. 62, Вол. 64, 68, 71, 72, 80, Новг. 84, 85, Вол. 86, Арх. 91. ПРЯНИК, приговор - Вол. 13, Арх. 66. ПРЯНИК, причет - Арх. 7, Вол. 21, 23. ПРЯНИК, величание - Вят. 42а, ПРЕНИК - Вол. 30. ПРЕНИК, причет - Вол. 49. ПРЕННИК - Вят. 82а. СВАДЕБНЫЙ ПРЯНИК - Арх. 55, Вол. 65. ПРЯНИКИ, ед. нет - Вол. 25. I. Пряник: 1, 2, 4, 5, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 25, Арх. 26, Вол. 30, Арх. 32, Новг. 33, Вол. 36, 37, 39, 40, Вят.

41а, Вол. 42, Вят. 42а, Вол. 43, 44, Ол. 47, Вол. 48, 49, Ол. 53, Вол. 54, Арх. 55, Вол. 58, Новг. 62, Вол. 64, 68, 71, 73, 81, Вят. 82а, Новг. 85, Вол. 86, 87, 92; в приговоре - Арх. 66, Вол. 68; в причете - Арх. 7, Вол. 21, 23; в величании - Вят. 42а. II. Куски мелко нарезанного большого пряника - Вол. 44. III. Большой пряник: пряник размером 0,75×0,5 арш. (53×36 см) с рельефным изображением рыбы (см.) в середине - Вол. 44; большой пряник (на нем в середине лежит "рыба") - Вол. 60;пряник величиной в 1 арш. (71 см) и больше, весом ок. 1 пуда (16 кг), с рельефным изображением двуглавого орла (см.) в середине и рыб и птиц (см.) по кайме - Вол. 56; пряник величиной ок. 1 арш. (71 см) - Вол. 65;длинный пряник с большим желобом посредине (в приговоре) - Вол. 13; пряник величиной не меньше 0,5 арш. (36 см) - Вят. 41а; продолговатый пряник длиной 0,25 арш. (?) (18 см); иначе "сосулька" (прост.) - Вят. 42а. IV. "Гостинца" (пряники и др. сладости?) - Вол. 25, 30. 1. П. (и др.) от жениха дарит сторона жениха невесте в ее доме: П., конфеты и крендели (см.) как гостинцы дарит жених в день "смотров" (осмотра невесты) в период сговора и в 5-й день после "смотров" - Вол. 39; П., конфеты, орехи и крендели как гостинцы дарит жених в 1-й день после того, как "невесты смотрели", в период сговора - Вол. 64; П. (III) и орехи как гостинцы дарит жених три раза перед "смотрами", или "сговором" (церемонии с осмотром невесты)в период сговора - Вят. 42а; П., конфеты и орехи как гостинцы дарит жених на "образовке" (церемонии благословения жениха и невесты иконой и караваем (см.) в период сговора - Вол. 71; П. как гостинцы дарит жених на "побывках" (посещениях невесты в период подготовки к браку) - Вол. 10; П., конфеты и орехи как гостинцы дарит жених несколько раз до дня венчания - Вол. 8; П., конфеты и др. дарит жених на "вечеринке" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением) - Новг. 62; П.,орехи, "рожки" (булочки в форме рожков?), сушеный инжир, чернослив и конфеты ("праские конфеты") как гостинцы преподносит жених в конце угощения на "праских сидинах" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением) - Вол. 1; П., орехи, конфеты и баранки везет "сват", а дарит как гостинцы жених на "девичнике" (прощании невесты с девичеством в кругу подруг) накануне дня венчания - Вол. 2; П., орехи и карамель везет"подружье" (помощник "дружки") накануне дня венчания, а дарит как гостинцы жених, невеста же передает их подругам - Вол. 15; конфеты и др. как гостинцы дарит жених после договоренности сторон о браке в период сговора, а невеста угощает ими подруг и соседок - Вол. 86, 18; П., орехи, "рожки", сушеный инжир, чернослив и конфеты ("праские конфекты"), оставшиеся от тех, к-рые жених бросал девушкам за бумажного зайчика, как гостинцы жених высыпает в платок невесты в конце угощения на "праских сидинах" (см. выше), а невеста передает их своей "свахе" - Вол. 1; П., орехи и конфеты как гостинцы дарит жених за несколько дней до "смотров" (в период подготовки к браку), а невеста угощает ими девушек - Вол. 4; П., конфетами и вином угощает жених на "смотрах" (осмотре невесты) в период сговора, а невеста угощает этим девушек - Вол. 42; П. и конфеты дарит жених, подавая их вместе с водкой, перед благословением жениха и невесты на "сидинах" (добрачной церемонии с участием стороны жениха, угощением и благословением, помолвке) - Вол. 48; П. (IV) дарит жених во время "недели" (в период подготовки к браку) - Вол. 25, 30; П. дарят участники свадебной процессии жениха в день венчания (?) - Арх. 55; П. и конфеты как гостинцы дарит "сват" на "сидинах" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением), перед тем как невеста садится за стол - Вол. 73; || П. (IV) на деньги и два стакана водки ставит жених на поднос и дарит как "сдарье" (ответный подарок) после угощения водкой со стороны невесты на "девичнике" (церемонии с прощанием невесты с девичеством, осмотром ее и участием стороны жениха) накануне дня венчания - Вол. 25; || П. и кольцо дарит жених, получив согласие стороны невесты на брак, на "рукобитье" (церемонии в знак согласия сторон на брак) в период сговора - Арх. 32; П. и кольцо как "дары" от жениха привозят "дружки" утром в день венчания, до приезда жениха; П. и кольцо невеста подымает над головой и кладет на стол - Арх. 26, ср.: "баянник", "булка" (4, 5), "калач" (1, 2), "каравай" (8), "кроенник" (8), "кроеное" (6), "пряник" (14-Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8). || П., конфеты и ситец на сарафан дарит жених перед угощением на"смотричах" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением) - Вол. 49; П., на к-рый кладутся конфеты для девушек и материя на подвенечное платье невесте, привозит жених невесте после "смотра"

(осмотра невесты); до дня венчания этот П. находится в доме невесты - Вол. 56; || П., "сусло" (алкогольный напиток) и платок дарит жених на "образовке" (церемонии благословения жениха и невесты иконой) в период сговора - Вол. 20, 36; || П. (I) и башмаки дарит жених на "смотрах", или "пропивках" (осмотре невесты) в период сговора - Вят. 41а; П., башмаки, чулки и др. как гостинцы приносят от жениха перед одеванием невесты к венчанию - Вол. 65; П. (I), башмаки, чулки, шаль, белила, румяна, зеркало и гребень как подарок от жениха приносит "сваха" утром в день венчания, до приезда "поезда" - Вол. 44; П., мыло, белила и румяна дарит жених на "девичнике" (?) (прощании невесты с девичеством в кругу подруг) накануне дня венчания, по возвращении невесты и девушек с прогулки - Вол. 16; П., башмаки, чулки, мыло, белила, румяна, зеркало и гребень как гостинцы дарит жених по приезде на "девичник" (прощание невесты с девичеством в кругу подруг) накануне дня венчания, а невеста делится ими с подругами - Вол. 87; П., крендели, башмаки, чулки, мыло, зеркало, гребень и деньги дарит жених перед одеванием невесты к венчанию - Ол. 47; П., мыло, зеркало и гребенки дарит жених по приезде на "девичник" (церемонию с участием девушек стороны жениха и угощением) накануне дня венчания, а невеста угощает П. подруг - Вол. 5. Ср.: "закуска" (1), "калач" (6), "крендель" (1), "кроеное" (10), "пряник" (2), "хлебная сила". 2. П. (III) несет в подарок невесте "дружка" (в приговоре "дружки" по приезде "поезжан" к дому невесты в день венчания) - Вол. 13; || П. как "хлебной силой" (см.) кланяется жених невесте (в приговоре "дружки", обращенном к невесте и ее подругам по приезде "поезда" к дому невесты в день венчания) - Арх. 66. Ср.: "пряник" (1). Ср.: "кроеное" (13), "хлебная сила". 3. П., конфетами и др. сладостями угощает жених невесту и ее подруг на "девичнике" (вечере у невесты) в доме невесты за несколько дней до венчания - Вол. 92. 4. П. дарит сторона жениха девушкам за пропуск жениха (и участников его свадебной процессии) к невесте в ее доме в день венчания: П., конфеты или крендели дарит жених как гостинцы, чтобы девушки освободили для него и "поезжан" места за столом - Ол. 53; П. и др. сладости привозит и дарит как гостинцы "дружка", чтобы девушки освободили места за столом для жениха и "поезжан" - Вол. 21; П., орехи и др. сладости вместе с деньгами дарит от лица жениха "дружка", чтобы подруги невесты освободили места за столом для жениха и "поезжан" - Вол. 22; П., пива, вина и меда просят невеста с девушками у "дружки" (в причете невесты по прибытии "поезжан", когда невеста с девушками сидят за столом) - Вол. 23; || П. и конфеты дарит жених по прибытии его с "поезжанами" к невесте, чтобы девушки пропустили его к невесте - Вол. 48; П. или что-н. другое покупают себе подруги невесты на деньги, к-рые им на гостинцы дают "дружка" и жених, чтобы они открыли ворота "поезжанам", приехавшим к невесте - Вол. 68. Ср.: крендель" (2), "кроеное"(9), "пряник" (6, 7, 8), "свадебное" (1). 5. П. (I) угощают девушек за припевки в доме невесты в день венчания: за припевки "поезжанам" - Вол. 13, 16; за припевки жениху - Вол. 18. 6. П. угощают девушек за зайчика: П., орехи, "рожки", сушеный инжир, чернослив и конфеты ("праские конфекты") как гостинцы бросает в платке жених за полученного от девушек бумажного зайчика в конце угощения в доме невесты на "праских сидинах" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением) - Вол. 1; || П. ест на свадьбах "зайчик" (только в приговоре девушек, просящих денег за зайчика из лоскутка материи во время угощения в доме невесты в день венчания) - Вол. 68. Ср. "пряник" (4, 7, 8). 7. П. угощают девушек за украшенную ими узду: П. и др. сладостями как гостинцами, а также пирогами, водкой и пивом угощают жених, его мать и сестра, когда девушки отдают жениху узду, перед домом и в доме жениха в период подготовки к браку - Вол. 64; П., хлеба, пива и вина просят девушки у жениха за узды (в причете девушек в доме жениха в день венчания, перед отправлением "поезда" к невесте) - Вол. 21. Ср. "пряник (4, 6, 8). 8. П. угощает девушек сторона жениха в доме невесты (за что?): П. и вином угощает жених на "шитнике" (собрании девушек, приходящих к невесте шить приданое) в период подготовки к браку - Вол. 58; П. (I), купленными женихом, невеста угощает подруг, когда они приходят шить приданое в период подготовки к браку, старух же, приходящих в это время к невесте, угощать П. нельзя, так как считается, что им не к лицу есть то, что любят молодые - Вят. 41а, ср.: "калач" (5), "кроенник" (4), "хворост" (9), "хлеб" (21); || П. как гостинцы дарит жених по приезде на "девичник" (прощание невесты с девичеством и вечеринка с участием жениха и членов его свадебной процессии) на-

кануне дня венчания - Арх. 7; П. бросает "тысяцкий" во время угощения в день венчания - Новг. 85. Ср. "пряник" (4, 6, 7). 9. Денег на П. (I), орехи, на чернила и белила просят "молодушечки" (замужние женщины) у "батюшки" (священника) (в величании женщин священнику в доме жениха в день венчания) - Вят. 42а. 10. П. (I) и орехи, купленные женихом, жених с невестой подносят священнику, чтобы он благословил это угощение на "вечеринке" (церемонии с угощением и чтением обручальной молитвы) в доме невесты в период подготовки к браку - Вят. 41а. 11. П.,разрезанными на куски, и орехами угощает жених присутствующих на "беседе" (последней для невесты вечеринке с участием девушек и парней) в одном из домов деревни невесты в период подготовки к браку - Вол. 65. Ср.: "кроеное" (I), "пряник" (13), "свадебник". 12. П. раздают как "кроеное" (см.I, II, IV) - Вол. 30, Новг. 33, Вол. 37, 40, 44, 49, 68, 71, 73. 13. П.(III) режет "дружка" в день венчания, середину дает невесте (жениху с невестой), а оставшуюся часть П. разрезает и куски дает гостям: середину с изображением орла подает невесте в ее доме перед отправлением к венчанию, в то время как ее отец одаривает "поезжан" - Вол. 56; середину с изображением рыбы дает жениху с невестой, к-рые делят ее пополам и съедают в начале угощения в доме жениха; каждый из гостей кланяется жениху и невесте и, выпив вино, закусывает куском П. - Вол. 44. Ср.: "кроеное" (I), "пряник" (11), "свадебник". 14. С пряником в руках, поднятом вверх, встречают жениха с невестой 2 ближайшие родственницы жениха (?) в сенях его дома в день венчания - Арх. 26. Ср.: "баянник", "булка" (4,5), "калач" (1, 2), "каравай" (8), "кроенник" (8), "кроеное" (6), "пряник" (1 - Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8); "булка" (1), "каравай" (1), "кроенник" (6, 7), "пряник" (14), "хлеб" (1). 15. П. и пироги приносят жениху с невестой гости - соседи, приходящие в дом жениха во 2-й день после венчания - Ол. 43. 16. П. (I) и орехами родители невесты угощают всех присутствующих, за исключением жениха, "дружки", "тысяцкого" и "свахи", к-рых они в это время одаривают, в доме невесты в день венчания - Вол. 44. 17. П. кладут поверх каждого подарка невесты жениху и его родственникам, к-рые на тарелках преподносит им брат невесты или муж ее сестры перед угощением в доме невесты на "сватанье" (предбрачном торжестве с участием стороны жениха и членов его свадебной процессии) накануне дня венчания Вол. 4. Ср.: "пряник" (25, 26), "рыба" (1), "уточка" (1), "хворост" (6). 18. П. (III) дарит невеста своим родителям, когда она с женихом приезжает в дом невесты в 1-й день после венчания и приглашает их к себе в гости на "хлебины" (послебрачное угощение в доме жениха в 1-й день после венчания)- Вят. 41а. 19. П. (I), "витушку" (см.), пирог с рыбой и стопу "хворостков" (см.) везет невеста и ими угощает на "хлебинах" (послебрачном угощении в доме невесты в 1-й день после венчания) - Вол. 25. 20. П. с лентами как "девичью красоту" (см.) раздают девушкам во время прощания невесты с девичеством в доме невесты: П. и ленты раздает невеста вечером после "смотрин" (осмотра невесты) накануне дня венчания - Вол. 9; П., обмотанные разноцветными лентами, подают на тарелках на "девичнике"(прощании невесты с девичеством в кругу подруг) в день венчания, до приезда жениха к невесте - Вят. 82а. 21. П., башмаки, платок, ленту, серьги или перчатки приносят невесте ее родственники, приходящие в ее дом в день венчания - Арх. 26. Ср.: "витушка" (1), "каравай" (18), "сочень" (4), "челпан" (2). 22. П., яйцо или деньги дают невесте на "сдарье" (в ответный подарок) гости - участники угощения в доме жениха в день венчания, во время "цоловника" (прощания с женихом и невестой перед отведением их на ночлег) - Вол. 58. 23. Несколько П. кладет невесте за пазуху "сватья" после переодевания невесты к венчанию в ее доме; этими П. невеста угощает жениха в его доме перед брачной ночью, когда они лягут в постель - Арх. 32. Ср.: "витушка" (3), "каравай"(22), "кроеное" (4), "пазушник" (2),"столовик" (2), "хлеб" (17); "каравай"(21), "кроеное" (12), "пазушник", "хлеб" (16). 24. П. и др. подаются во время угощения: в конце угощения в доме невесты на "девичнике", или "смотре" (вечеринке с прощанием невесты с девичеством и осмотром ее), накануне дня венчания - Вол. 54; во время первого угощения в доме жениха в день венчания - Вол. 81. 25. П. лежит на столе в доме жениха в день венчания: П. (III) лежит на середине стола в начале угощения - Вол. 44; П. кладут на "разгонник" (высокий пшеничный пирог, служащий условным знаком к отведению жениха с невестой на ночлег) во время угощения - Вол. 58, ср.: "пряник" (17, 26), "рыба" (1), "уточка" (1), "хворост" (6). Ср. "хворост" (9). 26. П. лежит на столе в доме невесты: кладут

на булку по приезде жениха с "поезжанами" (его родственниками) на "смотры" (осмотр невесты) в период подготовки к браку, перед выведением невесты к жениху - Вол. 58, ср.: "пряник" (17, 25), "рыба" (1), "уточка" (1), "хворост"(6); лежит на столе на "сговоре" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением) - Вол. 60; || кладут на покрытый скатертью стол (когда?), в те места, к-рые не заняты "столовиками" (см.) - Арх. 55. Ср.:"каравай" (12), "коврига" (4). 27. П. и др. привозят от жениха в дом невесты на "смотры" (осмотр невесты) в период подготовки к браку: привезенные П., пироги с рыбой, булки, "хворосты", "кудри" (см.) и вино мать жениха ставит на стол, а его брат угощает этим присутствующих - Вол. 58; П., конфеты и водку привозит жених и ставит на полку под иконами, когда садится в угол под иконы - Вол. 42, ср.: "каравай" (15), "кроенник" (9). 28. П., блюдо с двумя ложками и скатерть со стола в доме невесты везет "дружка" в "поезде" к венчанию - Вол. 37. Ср.: "банник" (2), "баянник", "калач" (8), "каравай" (24), "хворост" (8), "хлеб" (18). ◊ С ПРЯНИКОМ ЖЕНИХ ПРИЕЗЖАЕТ. Церемония в доме невесты накануне дня венчания, иначе "девичник" - Вол. 1. ◊ ПРИЕХАТЬ С ПРЯНИКАМИ. Приезд жениха в дом невесты в период подготовки к браку с целью угощения ее и ее подруг "гостинцами" (какими? ср. "пряник" IV); иначе "ворота мерить" - Вят. 29а. ◊ (?) [ЕХАТЬ] С ПРЯНИКАМИ (С ПРЕНИКАМИ) - Вол. 25, 30. См. "пряник" (IV, 1). ◊(?) [ЕХАТЬ] С ПРЯНИКОМ - Вол. 56. См. "пряник" (III, 1). •Дни, в которые он <т.е. жених> бывает у невесты, имеют следующие названия: смотрины, или простые сидины, рукобитье и праские сидины, проведка, девичник или, как чаще говорят, с пряником жених приезжает. - Вол. 1. •"Заходил ты, добрый молодеч, Да в тиху девью беседу, Дарел ты красных девичей Да медовыми красными пряницками" (причет).- Арх. 7. •Жених приеждяет кневестѣ до перваго стола згостинцам, сорехам, канфетам и пряникам раза 3 иле 5. - Вол. 8. •"Вот невесте несу я подарок хорошой пряник. дорок и долок, посередке желоб с золотилоской Луг, чтобы несесть его вдрук" (приговор). - Вол. 13. •"Ты привез ли, дружка княжая, Нам ведро зелена вина, Нам ушат пива пьяного, Коробок сладких пряников, Нам кубок меду сладкого?" (причет) - Вол. 23. •Едва остается времени, чтобы съездить к невесте с "пряниками" (гостинцами вообще). - Вол. 25. •Тут они подносят невесте пряник

с кольцом. Приняв дары, невеста в знак уважения приподнимает их над головой и потом кладет на стол. - Арх. 26. •Свахи любопытным бросают кроеное - пряники или пироги, изрезанные на небольшие кусочки. - Вол. 40. •Невеста должна угощать их <т.е. старух> пивом и вином, а только ничуть не пряниками, потому что им, как говорят сами старухи, "не чета ести-то, что любит молодось". - Вят. 41а. •Только в известных местах, концах стола, может лежать он один, священный столовик, в других же местах стола раскладываются свадебные пряники - подарки невесте от жениховых гостей, они обыкновенного приготовления. - Арх. 55. •В следующий праздник или воскресный день жених должен ехать к невесте с пряником. - Вол. 56. •В день свадьбы перед отправкой в церковь невесте от жениха приносят башмаки, чулки, большой свадебный пряник и другие гостинцы. - Вол. 65. •"Наш за́йчик не по́ лесу хо́дит, не оси́нку гло́жет - по сва́ребкам хо́дит, пря́нички ку́шает да нас, кра́сных де́вушек, слу́шает" (приговор). - Вол. 68. •"Пре́нники ле́нточкям обмо́тывают". - Вят. 82а. •"Уж ты не ешь пироги́, Да девкам пряники дари" (песня). - Новг. 85.

ПТИЦА, [-ы], ж. I. Жареная птица - Арх. 26. II. Рельефное изображение птицы на большом прянике (см. III) - Вол. 56. 1. П. и изображения рыб (см.) расположены по кайме большого пряника, в середине к-рого изображение двуглавого орла (см.) - Вол.56. 2. Пряник с П., рыбами и орлом привозит жених невесте после "смотра" (осмотра невесты); до дня венчания этот пряник находится в доме невесты - Вол. 56. 3. Пряник с П., рыбами и орлом режет "дружка" в доме невесты перед отправлением к венчанию: середину с орлом подает невесте, а остальные куски с птицами и рыбами раздает гостям, в то время как ее отец одаривает "поезжан" - Вол. 56. 4. П. зашивается в скатерть вместе с хлебом ("банником" - см.), солонкой и парой столовых приборов и тарелок- Арх. 26. 5. После первой бани жениха и невесты утром во 2-й день после венчания "сватья" (жених с невестой?) расшивает скатерть, и за завтраком в доме жениха подают П. и хлеб оттуда - Арх. 26. •По выходе из бани сватья расшивает так называемый банник, вынимает на стол хлеб и жареную птицу. - Арх. 26. •Эти пряники делаются по заказу и по особой форме: в середине двуглавый орел, а кругом, по кайме, птицы и рыбы. - Вол. 56.

РЫБА, -ы, ж. I. рыбная начинка пирога ("кулебяки") - Вол. 1. II. Рельефное изображение рыбы на большом прянике (см. III) - Вол. 44, 56. III. Кушанье в форме рыбы, изготовленное из черных толченых сухарей, перемешанных с медом, и украшенное по краям искусственными цветами - Вол. 60. 1. Р. находится на большом прянике, в определенном его месте: расположена в середине пряника - Вол. 44, ср. "орел" (1); лежит на середине пряника в доме невесты на "сговоре" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением) - Вол. 60, ср.: "пряник" (17, 25, 26), "уточка" (1), "хворост" (6); ||Р. и изображения птиц (см.) расположены по кайме пряника, в середине же изображение двуглавого орла (см.) - Вол. 56. 2. Пряник с Р., птицами и орлом привозит жених невесте после "смотра" (осмотра невесты); до дня венчания этот пряник находится в доме невесты - Вол. 56. 3. Р. угощают жениха с невестой в начале угощения: в доме жениха в день венчания "дружка" режет пряник и середину его с Р. дает жениху с невестой, к-рые делят ее пополам и съедают, оставшуюся часть пряника он разрезает на куски и раздает гостям - Вол. 44; || вынув Р. из "кулебяк" в доме невесты на "праских сидинах" (добрачной церемонии с участием стороны жениха и угощением), "сваха" режет Р., и ее едят после корок "кулебяк" - сначала жених с невестой, потом все гости - Вол. 1. 4. Р. угощают гостей в доме невесты: "тысяцкий" во время угощения на "сговоре" (см. выше) разрезает Р. и раздает куски гостям - Вол. 60; пряник с Р., птицами и орлом режет "дружка" перед отправлением к венчанию, середину с орлом подает невесте, а остальные куски с Р. и птицами раздает гостям, в то время как ее отец одаривает "поезжан" - Вол. 56; || Р. угощают гостей на "праских сидинах" (см. выше), после того как ею угостят жениха с невестой - Вол. 1. • Невестина сваха вскрыла кулебяки, вынула из них рыбу и разрезала их на части. - Вол. 1. • Дружка разрезает лежащий посреди стола большой пряник, в 3/4 арш. длиной и 1/2 арш. шириной, средину его с изображением рыбы дает новобрачным, которые делят ее пополам и едят. - Вол. 44. • Впереди стола большой пряник, посредине его рыба с золотыми перьями. - Вол. 60. • Тысяцкий снимает черный хлеб или рыбку с пряника, режет на мелкие кусочки, которые и раздает гостям. - Вол. 60.

[САЙКА], [-и], ж. Хлеб (какой?). Завязанные в салфетку С. или калачи (см.) и хлеб (см.), держа их на голове, приносит в дом невесты в день венчания, до приезда жениха, присланный от него мужчина и кладет их на "посад" (покрытый скатертью стол) - Новг. 31. Ср.: "баянник", "булка" (4, 5), "калач" (1, 2), "каравай" (8), "кроенник" (8), "кроеное" (6), "пряник" (1, 14 - Арх. 26.), "хлеб" (8); "калач" (1), "каравай" (10), "кроенник" (1), "хлеб" (11); "булка" (7, 8), "калач" (1, 4), "каравай" (11), "коврига" (2), "столовик" (1),"хлеб" (13).,

СВАДЕБНИК, -а, м. Нарезанный пирог (любой?). С. раздают присутствующим в доме жениха(?) в день венчания - Вол. 80. Ср.: "кроеное" (I), "пряник" (11, 13).

СВАДЕБНОЕ, [-ого], ср. "Сочни" (см.) (круглая смазанная сверху маслом лепешка(?) из густо замешанной на воде ячменной муки), или пряники (?) (см.), баранки и орехи, или пряники(?), калачи (см.) и пиво. 1. С. (или "сочни", или пряники (?), баранки и орехи) раздают девушкам и женщинам "дружки" в доме невесты перед благословением и отправлением к венчанию. Ср.: "крендель" (2), "кроеное" (9), "пряник" (4, 6, 7, 8). 2. С. раздают посторонним женщинам, мужчинам и детям "дружки" в доме жениха в день венчания, после встречи жениха с невестой: пряники (?) и калачи раздают женщинам и детям, а пивом угощают мужчин. • Дружки со стороны жениха раздают свадебное: женщинам и ребятам калачи и закуски, а мужчинам выставляют на поветь бочку пива или две и более, смотря по состоянию жениха. - Арх. 26. Ср.: "залозное", "калач" (7),"крендель" (5), "кроеное" (1, 2, 4-8).

СВАДЕБНЫЙ ПРЯНИК. См. "пряник".

СО́ТЕНЬ. См. "сочень".

СОЧЕНЬ, [-чня], м. - Арх. 26, 28, 35, Вол. 40, 42. СО́ЦЕН, тв. ед. со́цьном; СО́ЦЬНИК - Вол. 78. СО́ТЕНЬ, им. мн. со́тни - Вол. 75. I. Круглая тонкая небольшая лепешка (пирожок? печенье?): из густо замешанного на молоке или на воде теста, толсто намазанная маслом - Арх. 35; из густо замешанной на воде ячменной муки, смазанная сверху маслом - Арх. 26; || из пресного теста, из гороховой муки - Вол. 78; из гороховой муки, без начинки, не сладкая - Вол. 75. II. Изделие из теста (какое?)- Вол. 40, 42, Арх. 28. 1. С. подносит невеста жениху под полотенцем при встрече "поезда" в день вен-

чания, жених должен быстро разломать С., не снимая полотенца - Вол. 40. Ср.: "каравай" (9), "хворост" (6), "хлеб" (9). 2. Сочнями (сочнем) закрывают молоко - последнее блюдо, подаваемое на стол для угощения в доме невесты в день венчания - Вол. 42, 78. 3. С. подаются вместе с яичницей во время угощения в доме невесты на "сватанье" (договоре о женитьбе в начале свадебного обряда) - Арх. 35. 4. С., пирог с рыбой (?) ("кулебяку") или "челпан" (см.) приносят невесте ее родственники, приходящие в ее дом утром в день венчания - Арх. 28. Ср.: "витушка" (1), "каравай" (18), "пряник" (21),"челпан" (2). 5. С. или же пряники (см.), баранки и орехи как "свадебное" (см.) раздают девушкам и женщинам "дружки" в доме невесты перед благословением и отправлением к венчанию - Арх. 26. 6. С. раздают всем присутствующим "сватья" жениха и "сватья" невесты во время угощения в день венчания (где?) - Арх. 35.7. С.подаются во время угощения в доме невесты в день венчания - Вол. 75, 78. •В уезде Шенкурском приносят хлеб-соль, т.е. блюдо пирогов или стопу сочней, кулебяку или большой продолговатый хлеб, называемый челпан. - Арх. 28. •На свадьбах женихова и невестина сватьи дарят сочнями всех находящихся при свадебном столе и в доме. - Арх. 35. •Последнее блюдо приносится молоко, закрытое сочнями. После этого начинается угощение. - Вол. 42. •"Moloкó сóцьн'ом закрóют". - Вол. 78. •"Сóцьники на тарéуке". - Вол. 78.

СОЧНИК. См. "сочень".

СТОЛОВИК, [-а], м. - Арх. 32, 35. I. Ржаной хлеб - Арх. 55. II. Изделие из теста (какое?) - Арх. 32. 1. Один на другой (?) два С. кладут в доме невесты в день венчания на нижний угол стола, к-рый ближе к углу с иконами, перед приездом жениха на угощение ("свадебный стол"); третий С. кладут на другой нижний угол стола, покрытого скатертью; в другие места стола кладут пряники (см.)- Арх. 55. Ср.: "булка" (7, 8), "калач" (1, 4), "каравай" (11), "коврига" (2), "сайка", "хлеб" (13) "каравай" (14), "коврига" (3), "кроенник" (3), "челпан" (1). 2. С. едят в доме невесты: едят, помолясь, во время угощения ("свадебного стола") в день венчания - Арх. 55, ср.: "моленник", "хлеб" (29); || С. кормят только жениха с невестой на "хлебинах" (послебрачном угощении) в один из дней после венчания - Арх. 32, ср.: "витушка" (3), "каравай" (22), "кроеное" (4), "пазушник" (2), "пряник" (23), "хлеб" (17). •Хлебины, когда кормят "столовиками" одних молодых. - Арх. 32. •К приезду жениха на свадебный стол расстилают бранную скатерть, на нижний (только не в передний угловой) конец стола кладут один ржаной хлеб, на другой два таких же хлеба, особенно приготовленные и испеченные исключительно по случаю свадьбы, называемые "столовиками". - Арх. 55.

УТОЧКА, [-и], ж. Фигурка уточки из теста, украшенная мхом и цветами. 1. У. находится на верхнем "хворостне" (см.) (тонком раскатанном пироге), на нижнем - "щипочки" (см.). Ср.: "пряник" (17, 25, 26), "рыба" (1), "хворост" (6). 2. Два "хворостня", на одном из к-рых (на верхнем) находится У., выносят к "поезду" жениха, приехавшего к дому невесты в день венчания. •Жених сидит в санях, пока не вынесут хворосни - два пирога, тонкие, рассученные; на одном, верхнем, уточка из теста, посаженная в мох и цветы; на нижнем пироге щипочки. - Вол. 36.

ХВóРОСТ, [-а], м. - Вол. 58, 82, Новг. 84. ХВОРОСТОК, [-тка] - Вол. 25. ХВОРОСТЕНЬ, им. мн. хворосни - Вол. 36. ХВОРОСТЕНЬ и ХВОРЕСТЕНЬ, тв. ед. хворостенем, им. мн. хворосни и хворесни - Вол.24. I. Круглая тонкая лепешка: засушенная, из белой муки - Новг. 84; || с дырочками, через к-рые продета ленточка и завязана - Вол. 82. II. Тонкий раскатанный пирог с фигуркой уточки (см.) или с "щипочками" (см.) (защипами, сделанными на тесте?) - Вол. 36. III. Изделие из теста (какое?) - Вол. 24, 25, 58. 1. Иконой и "колобком" (см.) с Х. благословляют невесту ее родители после того, как ее "пропили" (выпили водку в знак согласия на выдачу замуж), в доме невесты на "рукобитье", или "запоручиванье" (церемонии в знак окончательного согласия сторон на брак) - Вол. 25. Ср.: "каравай" (3), "колобок" (1), "хлеб" (3, 4). 2. Х., пирогами с рыбой, булками (см.), пряниками(см.), "кудрями" (см.) и вином, привезенными от жениха и поставленными на стол его матерью, угощает брат жениха присутствующих на "смотрах" (осмотре невесты)в доме невесты в период подготовки к браку - Вол. 58. 3. Х. вместе с пирогами, пивом и вином находятся в бане, где моется невеста перед "девичником" (оплакиванием невестой девичества в кругу родственников и подруг) накануне дня венчания - Новг. 84. 4. Х. вместе с караваем (см.) и др. присутствует в доме жениха на предбрачном торжестве с участием жениха

и членов его свадебной процессии: Х., каравай и 4 пирога приносит утром в день венчания каждый гость от своей семьи на "парневик" - Новг, 84; || Х. вместе с "колобками" и двумя караваями с "витушкой" (см.) лежат на середине покрытого скатертью стола во время угощения на "поезде женихов" накануне дня венчания - Вол. 25, ср.: "каравай" (13), "колобок" (2), "хлеб"(14). 5. На верхнем из двух Х., к-рые выносят к "поезду" из дома невесты в день венчания, находится фигурка уточки (см.), на нижнем - "щипочки" - Вол. 36. 6. Х. выносят к "поезду" приехавшему к дому невесты в день венчания, и угощают ими участников "поезда" (кроме жениха?): два Х. выносят к "поезду" из дома невесты, все (участники "поезда"?), кроме жениха, отламывают от нижнего Х. "щипочки", съедают и запивают квасом - Вол. 36; || Х. кладут "дружке" на хлеб (см.),когда он входит в дом невесты по приезде "поезда", затем он вместе со "свахами" и родителями невесты выносит их к "поезду" и раздает "поезжанам" - Вол. 24, ср.: "пряник" (17, 25, 26), "рыба" (1), "уточка" (1). Ср.: "каравай" (9), "сочень" (1), "хлеб" (9). 7. По Х. и маленькому пирогу с рыбой и по Х. и "колобку" как "кроеное" (см.) раздает девушкам "дружка" во время угощения в доме невесты перед отправлением к венчанию - Вол. 25. 8. Х., каравай, солонку с солью, блюдо, ложку и скатерть везет "дружка" в "поезде" к венчанию - Вол. 24. Ср.: "банник" (2), "баянник", "калач" (8), "каравай" (24), "пряник" (28), "хлеб" (18). 9. Х. с голубой ленточкой стоит на столе перед женихом, а с розовой - перед невестой во время главного послевенчального угощения в доме жениха (когда?); этот Х. не едят - Вол. 82. Ср.: "пряник" (25), "калач" (5), "кроенник" (4), "пряник" (8), "хлеб" (21). 10. Стопу Х., "витушку", пирог с рыбой и пряники везет невеста и ими угощает на "хлебинах" (послебрачном угощении) в доме невесты в 1-й день после венчания - Вол.25. • Дружка получает "хворесни" на хлебе. - Вол. 24. • Поезжане, получая угощение вином и закуску хворостенем, входят в избу. - Вол. 24. • Все, что есть лучшего из кушаний, поставлено на столы, накрытые большими скатертями и уставленные по особому церемониалу, с непременною витушкою на двух короваях посредине стола, с хворостками и колобками. - Вол. 25. • Жених сидит в санях, пока не вынесут хворосни. - Вол. 36.

ХВОРОСТЕНЬ, ХВОРЕСТЕНЬ. См. "хворост".

ХВОРОСТОК. См. "хворост".

ХЛЕБ, -а, м. ПИРОГ ХЛЕБА - Вол. 39. I. Белый пшеничный хлеб: Новг. 33, Вол. 78; большой хлеб - Вят. 42а; белый (?) хлеб - Вол. 39; 2 белые булочки - Вол. 74. II. Ржаной хлеб: Вят. 41а; большой хлеб - Арх. 27. III. Пирог с рыбой (в приговоре невесты жениху сразу после венчания) - Вол. 25. IV. Хлеб (какой?): Вол. 2, Арх. 7, Вол. 9, 13, 15, 16, 21, 24, 25, Арх. 26, 27, Вол, 29, Новг. 31, Арх. 32, Вол. 37, Вят. 39а, Вол. 40, Вят. 41а, Вол. 43,44, 45, Ол. 47, Вол. 48, Вят. 48а, Вол. 50, Ол. 52,53, Вол. 56, 59, 60, Новг. 62, Вол. 64, 65, 67, 68, 72, 73, 75, Ол. 83, Новг. 85, Ол. 88, Вол. 89, 90, Арх. 91. 1. С Х. встречают (благословляют) жениха с невестой в доме (перед домом) жениха в день венчания: с иконой и Х. с солью встречают их родители жениха перед домом - Вол. 21, Новг. 62; с иконой и Х. с солью встречают их родители жениха при входе - Арх. 91; с иконой св. Николая и Х. (IV), с солью встречают их родители жениха на крыльце - Вят. 41а; с иконой и Х. встречают их родители жениха перед (?) домом - Вол. 72; с Х. и солью встречают их родители жениха в доме - Вол. 89; с Х. и солью встречают их родители жениха (где?) - Вол. 37, 56; с двумя Х. встречают их родители жениха перед домом - Ол. 47; с Х. и солью встречает их кто-н. из родственников жениха (не родители) в сенях - Вол. 50; с Х. и солью встречает их кто-н. из родственников жениха (?) перед домом - Ол. 83; || с иконой и Х. с солью встречают их и этим благословляют родители жениха в доме - Арх. 26; с иконой и Х. с солью встречают и благословляют (этим же?) в сенях - Ол. 53; иконой и Х. с солью благословляют их родители жениха в сенях - Вол. 48; отец жениха иконой, а мать жениха Х. с солью благословляют их в доме - Арх. 7; сначала иконой, потом Х. с солью благословляют их родители жениха в доме - Вол. 43; с Х. и солью встречают их и этим благословляют родители жениха перед домом - Вол. 29; Х. с солью благословляют их родители жениха в сенях (?), делая крестообразное движение над их головами - Вол. 9; отец благословляет их в доме (?) иконой, а мать надламывает Х. над головой жениха, затем переламывает его над головой невесты и дает по половине Х. жениху и невесте, к-рые должны хранить их до смерти - Вят. 42а. Ср.: "булка" (1), "каравай" (1), "кроенник" (6,7), "пряник" (14). 2. Хлебом благословляют родители невесты невесту (жени-

ха и невесту) в ее доме перед отправлением к венчанию: сначала иконой, затем Х. с солью благословляют они невесту - Вол. 65; сначала иконой благословляет невесту отец, потом мать, а затем Х. с солью благословляют они невесту в таком же порядке, делая крестообразное движение - Вол. 44; сначала(?) отец иконой, затем (?) мать Х. благословляют невесту - Вол. 13, 16; иконой и Х. благословляют невесту-сироту ее дядя и тетка - Вол. 2; || сначала иконой, затем Х. благословляют они жениха и невесту - Вол. 40; сначала иконой, затем Х. с солью благословляют они и крестная мать невесты жениха и невесту - Вол. 37; Х. с солью и иконой благословляют они жениха и невесту - Ол. 88; Х. благословляют (кто?) жениха и невесту - Вол. 73; иконой и Х. благословляют родители невесты (?) жениха и невесту - Вол. 60; иконой и Х. благословляют они жениха и невесту - Вол. 74. Ср.: "банник" (1), "булка" (2), "каравай" (2), "коврига" (1). 3. Х. благословляют жениха с невестой родители невесты в ее доме до дня венчания, после достижения сторонами договоренности о женитьбе: иконой и Х. с солью на "сватовстве" - Ол. 53; сначала иконой, затем Х. с солью на "образовке", держа Х. над их головами - Вол. 72. Ср.: "каравай" (3), "колобок" (1), "хворост" (1), "хлеб" (4). 4. Х. благословляют жениха и невесту родители невесты в ее доме перед тем, как невеста садится рядом с женихом, после ее осмотра: сначала отец иконой, потом мать Х. (IV) с солью благословляют жениха, а затем так же невесту на "малом смотренье", или "сговоре" (церемонии с осмотром невесты), в период подготовки к браку, делая крестообразное движение над головой- Арх. 27. Ср. "хлеб" (3). 5. Иконой и Х. с солью благословляют невесту ее родители в доме невесты в день венчания, перед передачей ее жениху: Вол. 9; мать благословляет Х. с солью, а отец иконой - Арх. 91. 6. Х. благословляют жениха его родители в доме жениха перед отправлением жениха в дом невесты в последний раз перед венчанием: иконой Христа Спасителя и Х. с солью благословляют они и крестные жениха в день венчания - Вол. 48; сначала иконой, потом Х. с солью благословляют они, затем крестные жениха в день венчания - Вол. 37; с Х. и иконой они обходят стол в направлении от женской стороны к мужской, проходя через постланный на пол войлок, и затем трижды благословляют в день венчания - Вят. 39а, ср. "каравай" (7 - Вол. 44);

сначала(?) отец иконой, затем мать Х. благословляют на "поездинах" (предбрачном торжестве с участием жениха и членов его свадебной процессии) утром накануне дня венчания - Вол. 13. Ср. "каравай" (7). 7. Х. с солью благословляют жениха его родители в доме жениха перед отправлением в дом невесты на "сватовство" - Ол. 53. 8. Х. ставят на голову(держат над головой). При встрече жениха с невестой в доме (перед домом) жениха в день венчания: родители жениха ставят один Х. на голову жениху, другой на голову невесте, жених и невеста снимают их, зайдя в дом - Ол. 47; кто-н. из родственников жениха (?) ставит Х. и соль на голову жениху и невесте и затем держит над их головами, пока жених с невестой не войдут в дом - Ол. 83; см. 1 - Вол. 9, Вят. 42а. || В доме невесты до дня венчания, после достижения сторонами договоренности о женитьбе:см. 3 - Вол. 72; см. 4 - Арх. 27. || До приезда жениха в дом невесты в день венчания: завязанные в салфетку Х. и калачи (см.) или "сайки" (см.), держа их на голове, приносит в дом невесты присланный от жениха мужчина и кладет их на "посад" (покрытый скатертью стол) - Новг. 31. || Перед мытьем невесты в бане накануне дня венчания: Х. с солью, положенный в доме невесты на покрытый белой скатертью стол, мать невесты завертывает в скатерть, кладет невесте на голову и так провожает ее в баню; у выхода из дома, у порога, мать снимает Х. с солью с ее головы - Новг. 85. Ср.: "баянник", "булка" (4, 5), "калач" (1, 2), "каравай" (8), "кроенник"(8), "кроеное" (6), "пряник" (1, 14 - Арх. 26), "сайка", "хлеб" (8). 9. С Х. встречают жениха и участников его свадебной процессии в доме (перед домом) невесты: отец невесты с пивом и мать невесты с Х. и солью встречают на "смотринах" (осмотре невесты) накануне дня венчания - Вол. 9; с Х. и пивом встречают родственники невесты в день венчания - Вол. 59; на Х. "дружке" кладут "хворостни" (см.), когда он входит в дом невесты по приезде "поезда" в день венчания, затем он вместе со "свахами" и родителями невесты выносит их к "поезду" - Вол. 24, ср.: "булка" (8), "каравай" (26). Ср.: "каравай" (9), "сочень" (1), "хворост" (6). 10. Х. меняются в сенях дома невесты "свахи" жениха и невесты по приезде свадебной процессии жениха в дом невесты, причем каждая "сваха" старается поднять свой Х. выше (чтобы ее новобрачный имел первенство в будущей семейной жизни?) - Вол. 78. 11. Х. привозят из

дома жениха в дом невесты: Х., вино и колдовские снадобья везет в суме через плечо "дружка" (колдун) в "поезде" на "сватанье" (церемонию с выведением невесты к жениху) в дом невесты в период подготовки к браку - Арх. 32. Ср.: "калач" (1), "каравай" (10), "кроенник" (1), "сайка". 12. С иконой и Х.с солью встречает невесту у себя в доме каждая из родственниц, к-рых посещает невеста в период подготовки к браку, чтобы пригласить их к себе в день венчания - Ол. 53. 13. Х. кладут на стол в доме невесты в день венчания: Х., закрытый платками, лежит на столе перед угощением - Вол. 75; две Х., соль, пироги с рыбой и квас ставят на покрытый скатертью стол - Ол. 83; ломти Х., соль, ржаные и пшеничные пироги лежат на столе во время угощения - Вол. 50; Х. и соль стоят на столе, за к-рый садятся жених, невеста и "поезжане" - Вол. 40. Ср.: "булка" (7, 8), "калач" (1, 4), "каравай" (11), "коврига" (2), "сайка", "столовик" (1). 14. Х. кладут на стол в доме жениха перед отправлением жениха в дом невесты: Х. (II) с солонкой соли кладут на стол, за к-рый садятся жених, его родители и "поезжане" перед отправлением на "большое смотренье" (добрачную церемонию с участием стороны жениха и угощением) накануне дня венчания - Арх. 27; Х. с солью стоит на столе, за к-рый садятся жених и "поезжане" перед отправлением на "смотрины" (осмотр невесты) накануне дня венчания - Вол. 9. Ср.: "каравай" (13), "колобок" (2), "хворост" (4). 15. Х. и соль стоят в доме жениха на столе, за к-рый перед отправлением в дом невесты на "сватовство" садятся "сваты", чтобы съесть соли - Ол. 52. 16. Х., предназначенный для отдельного угощения жениха с невестой после венчания, находится у невесты за пазухой в день венчания: Х.(III), лен и шерсть находятся во время венчания у невесты за пазухой - Вол. 25; кусок Х., посыпанного солью, и льняной "гашник" (шнурок из нижнего мужского белья),к-рым невеста мылась в бане, кладут девушки за пазуху невесте во время переодевания ее к венчанию в доме невесты - Ол. 88; кусок Х. (II) и мыло девушки кладут за пазуху невесте, наряженной в подвенечный наряд, перед приходом жениха в дом невесты, до его прихода Х. и мыло лежат за пазухой - Вят. 41а. Ср.: "каравай" (21), "кроеное" (12), "пазушник", "пряник" (23). 17. Х. используется для отдельного угощения жениха с невестой после венчания в день венчания: Х. (III), находившийся во время венчания у

невесты за пазухой, жених и невеста едят сразу после венчания, оставляя только нижние корки. - Вол. 25; ||Х., к-рым родители невесты благословляли жениха с невестой в доме невесты перед отправлением к к венчанию, едят жених и невеста в церкви после венчания и запивают пивом - Вол. 74; ||Х., с к-рым родители жениха встречают жениха с невестой, жених и невеста слегка прикусывают (откусывают?)при входе в дом жениха, затем он подается во время общего угощения ("приводного стола") в доме жениха в день венчания - Арх. 91; ||один кусок Х. и одну ложку кладут для жениха и невесты во время общего угощения ("княжего стола") в доме жениха, чтобы жених и невеста любили друг друга - Вол. 40. Ср.: "витушка" (3), "каравай" (22), "кроеное" (4), "пазушник" (2), "пряник" (23), "столовик" (2). 18. Х. везут в "поезде" к венчанию: Х. с солью, калач(см.) и пирог с рыбой везет "хлебник" (родственник жениха) - Вол. 50. Ср.: "банник" (2), "баянник", "калач" (8), "каравай" (24), "пряник" (28), "хворост" (8). 19. Х. используется при рукобитье, скрепляющем согласие сторон на брак, в доме невесты в период сговора: отцы жениха и невесты, договорившись о свадебных расходах, подают друг другу руки, к-рые обертывают полотенцем и кладут поверх руки невесты (или руку невесты тоже обертывают?), и матери жениха и невесты трижды вокруг их рук обносят Х. перед угощением водкой стороны жениха, приехавшей "невесты смотрет" (на осмотр невесты) - Вол. 64; ||Х. и соль ставят на стол перед тем, как отцы жениха и невесты ударяют по рукам - Вят. 48а. Ср. "пряженик" (3). 20. Х. дают подругам невесты односельчане перед мытьем (во время мытья) невесты в бане (печке) накануне дня венчания: кусок Х. или пирога и деньги дают (во время "плакуш", или "девичника"— прощания невесты с девичеством в кругу подруг - Вол. 90) за приглашение мыться в бане; получив их, подруги просят извинения у односельчан за мнимое приглашение, так как мыться в бане будет только невеста - Вол. 15, 90; ||Х. или что-н.др. дают (вероятно, не за приглашение мыться) во время "девичника" (прощания невесты с девичеством в кругу подруг), пока невеста моется в печке - Вол. 68. 21. Два Х., соль, пирог с рыбой и квас, к-рые стоят на столе в доме невесты в день венчания,никто не ест, чтобы брак (брачная жизнь?) был удачным - Ол. 83. Ср.: "калач" (5), "кроенник" (4), "пряник" (8), "хворост"(9). 22. Два Х., соль,пирог

с рыбой и квас, к-рые стоят на столе в доме невесты и к-рые никто не ест, кто-н. из родственников жениха закрывает углами скатерти, выйдя из-за стола, перед отправлением к венчанию - Ол. 83. 23. Кусок Х. от ломтя невесты старается отломить каждая девушка, чтобы скорее выйти замуж, после угощения девушек (?) в доме невесты на "девичнике" (прощании невесты с девичеством в кругу подруг) накануне (?) дня венчания - Новг. 31. 24. Х.(IV), соль, три ложки, "гойтан" (шнурок от креста на шее) и деньги кладут в воду, к-рой умывается невеста во время одевания на "девичнике" (церемонии с прощанием невесты с девичеством и осмотром ее с участием стороны жениха) в доме невесты накануне дня венчания - Вол. 25. 25. Х., соль, кусок говядины, деньги и брагу преподносит от жениха "первый дружка" сначала отцу жениха, затем другим гостям и родственникам в доме жениха в день венчания - Вят. 48а. 26. Куски Х. и пирогов невеста собирает со стола в решето и отдает матери жениха после угощения в доме жениха в день венчания - Вол. 16. 27. Х., солью, пирогами и, если есть, каким-н. горячим кушаньем угощает "сваху" мать невесты в доме невесты на "сватовстве"; "сваха" ест эти кушанья только после согласия родителей невесты на женитьбу - Вол. 44. 28. Хлебом (III, нижними корками пирога с рыбой), к-рый во время венчания был у невесты за пазухой, невеста во время угощения в доме жениха в день венчания кормит в хлеву коров и овец, чтобы скот "дружнее жил" (лучше плодился?)- Вол. 25. 29. Жених, перекрестившись, целует Х. - разгадка 3-й загадки "Отчего в светлой светлице светлее светлого месяца, краше красного солнышка", к-рую загадывают жениху девушки в доме невесты в день венчания - Вол. 45. Ср.: "моленник", "столовик" (2). 30. Х., пироги и пряники как "кроеное" (см.) бросают встречным на пути следования "поезда" к венчанию - Новг. 33. 31. Много Х.вместе со щами, кашей и картошкой со свининой подается во время угощения подруг невесты перед началом "девичника" (прощания невесты с девичеством в кругу подруг) в доме невесты накануне дня венчания - Вол. 67. Ср. "пряженик" (4). •Нивеста кланяитца отцу и матери вноги, отец благословляет иконой, а мать хлебом и отправляют к браку. - Вол. 13. •Невеста быстро разламывает рыбник и приглашает молодого: "Прошу покорно, Семен Иванович, хлеба кушать!" (приговор). - Вол. 25. •Пред отъездом родители благословляют сына хлебом-солью, а сын в знак покорности кланяется им в ноги. - Ол. 53.•Они торговались и схлопотались на 25 рублей, потом руку дали, обернули полотенцем - ниже невестина рука (отцы руки дают), и потом Катерина и Марья обнесли хлебом кругом рук по три раз. - Вол. 64. •Всех девушек приглашают обедать, подают свиные щи, картошку со свининой и масса хлеба. - Вол. 67. •"Кто чево дас: хлеба..." - Вол. 68. •Жениха с невестой "образуют" сначала иконой, потом "хлебом с сольёй". - Вол. 72. •"На столе хлеп пот платам".- Вол. 75. •"Не минéй-ко, хрёсная, Ты хлебам бéлыми Да блюдам бéлыми. Ты не хлебы променяеш Да не блюдам променяеш - Променяеш, хрёсная, Да меня молодёшеньку" (причет). - Вол. 78. •Выдти от хлеба и соли считается за признак того, что все будет благополучно. - Ол. 83.

[ХЛЕБНАЯ СИЛА], [-ой -ы], ж., приговор. Пряники (см. I, 2) (в приговоре). Х. с. кланяется жених невесте (в приговоре "дружки", обращенном к невесте и ее подругам по приезде "поезда" к дому невесты в день венчания). Ср.: "кроеное" (13), "пряник" (2); "закуска" (1), "калач" (6), "крендель" (1), "кроеное" (10), "пряник" (1). •"Наш князь молодой бьет челом хлебной силой - пряниками" (приговор). - Арх. 66.

ЧАЛПАН. См. "челпан".

ЧЕЛПАН, [-а], м. - Арх. 28. ЧАЛПАН - Вят. 46а. [ЧОУПАН] - Вол. 58. I. Большой хлеб: Вол. 58;продолговатый, из пшеничной или ржаной муки на молоке - Арх. 28. II. Хлеб (какой?) - Вят. 46а. 1. На Ч. "свахи" кладут снятый с головы невесты калач (см.) в доме жениха в день венчания - Вол.58. Ср.: "каравай" (14), "коврига" (3), "кроенник"(3), "столовик" (1). 2. Ч. приносят невесте ее родственники, приходящие в дом невесты в день венчания- Арх. 28. Ср.: "витушка" (1), "каравай" (18),"пряник" (21), "сочень" (4). 3. С Ч. приходят на угощение в дом жениха в день венчания мужчины из числа соседей и ближних родственников, женщины же приходят с пирогами - Вол. 58. Ср. "каравай" (16). 4. Ч., пиво и вино - плата от жениха церковнослужителям за венчание - Вят. 46а. Ср.: "каравай" (30), "кроеное" (3). •Челпаном в Шенкурском уезде называется большой продолговатый хлеб; его пекут из пшеничной или ржаной муки на молоке о св. пасхе и к свадьбам. - Арх. 28. •По установившемуся обычаю, духовенству дается от невесты - а) навина (холст),

б) полотенце, в) 1 ф. мыла, от жениха - а) бочонок пива, б) штоф вина, в) чалпан ([особого вида] пирог без начинки). - Вят. 46а. •Когда молодая сядет, свахи снимают с головы ее калач и кладут его на "чоўпаны" (большие караваи хлеба). - Вол. 58.

ЩИПОЧКИ, [-ов]. Защипы, сделанные на тесте? 1. Щ. имеются на нижнем из двух "хворостней" (см.), к-рые выносят к "поезду" из дома невесты в день венчания, на верхнем - фигурка уточки (см.). 2. Щ. отламывают, съедают и запивают квасом все (участники "поезда"?), кроме жениха, по приезде "поезда" к дому невесты в день венчания. •Щипочки отламывают все, кроме жениха, и запивают квасом. - Вол. 36.

ПОМЕТЫ И ИСТОЧНИКИ

Тексты описаний в этом перечне расположены в алфавитном порядке. Географические пометы, которые даются вначале, включают сокращенное название губернии или области (Вол. - Вологодская, Арх. - Архангельская, Ол. - Олонецкая, Новг. - Новгородская, Вят. - Вятская), уезда (района), волости или прихода и населенного пункта. Все названия уездов, волостей и т.п. сокращены до суффикса -ск- (-к-). Затем следует год, который обозначает время бытования обряда. Если оно неизвестно, тогда указывается год публикации описания. Вятский материал был включен в словарь позже, поэтому в списке он дается под порядковым номером с дополнительным буквенным обозначением.

1. Вол., Вологод.у.,Благовещен. приход, с.Булаково, 1861. А л е к с а н д р о в В. Вологодская свадьба. - Библиотека для чтения, 1863, № 5, с. 1-44; № 6, с. 1-45.

2. Вол., Вологод.у., Янгосар.вол., д.Лебедка,1879. А р с е н ь е в Ф. Крестьянские игры и свадьбы в Янгосоре Вологодского У. Бытовой этюд. - Вологодские губ. ведомости, 1879, № 40-42, 62, 64, 65. См. также: Вологодский сборник, т. I. Вологда, 1879, с. 1-50.

3. Вол., Вологод.у., Янгосар. вол., д.Рождествино, 1879. - Там же.

4. Вол., Сольвычегод.у., Метлин.Вол., до 1917. А р у е в Н. Крестьянская свадьба в дореволюционное время около г. Сольвычегодска. - Записки Северодвинского об-ва изучения местного края, 1928, вып. V, с. 1-11.

5. Вол., Грязовец.у.,Рамен.вол., д.Вохтога,1924. А ф а н а с ь е в а А.А. Свадебный обряд д.Вохтоги Раменской вол. Грязовецкого у. Вологодской губ. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389, оп.1, ед. хр. 172.

5а. Вят., Котельнич.у., 1848. Б а ж и н. Крестьянская свадьба в Котельническом у. - Гос. архив Кировской обл., ф. 574, оп. 2, ед.хр. 4431. См. также: Вятские губ. ведомости, 1848, №9.

6. Вол., Кубен.край,1864. Б а р т е н е в М. Смотрины в Кубенском краю. - Вологодские губ. ведомости, 1864, № 25, с. 80-81.

7. Арх., Шенкур. у., Кургомин. вол., 1890. Б о г о л е п о в К.П. Свадебный обычай крестьян Кургоминского правления Архангельской губ., Шенкурского у. - Живая старина, 1899, № 3, с. 386-388.

8. Вол., Грязовец. вол., Авниг.вол., д.Кроптево,1902. В о л к о в И.В. Свадебные причеты, записанные крестьянином .., часто бывавшим сватом. - Живая старина, 1905, вып. 1 и 2, с. 203-225. Ср.71.

9. Вол., Вель.у., Важские (Вельские?) вол.,1862. В о р о н о в П. Вельские свадебные обряды и причеты. - Этнографический сборник. СПб., 1862, вып. V, с. 1-50.

10. Вол., Вель.у., Вельские вол., 1862. - Там же.

11. Вол., Вель.у., Устьянские вол., 1862. - Там же.

12.Новг., Череповец.у., Улом., Дмитриев., Колоден., Гор., Хотовец. и Мороц.вол., 1893. Г е р а с и м о в М. О говоре крестьян южной части Череповецкого у.Новгородской губ. - Живая старина, 1893, № 3,с.374-388.

13. Вол., Вель.у., Пакшеньга (?), до 1903. [Г о р б у н о в Е.] Свадебный порядок и хороводные песни Вельского у. Вологодской губ. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 327.

13а. Вят., Санчур. р-н, 1924. Г р я д о п о л о в. Сводка анкет по народной кулинарии Санчурского р-на. В деле: Работа кружков краеведения. Гос. архив Кировской обл., ф. 1266, оп. 1, ед. хр. 28, л. 19-26 об.

14. Вол., Кадников.у., Троичина, 1891. Д и л а к т о р с к и й П.А. Канун свадебного дня в Троичине Кадниковского у. - Вологодские губ. ведомости, 1891, № 1 и 2.

15. Вол., Кадников. у., д. Янгосарь, до 1917. Д и л а к т о р с к и й П.А. Канун свадебного дня в Янгосоре Вологодского у. и губ. (Этнографический материал). - Гос. архив Вологодской обл., ф. 652, оп. 1. ед. хр. 80.

16. Вол., Вель. у., 1903. Д и л а к т о р с к и й П.А. Свадебные обряды Вологодской губ. - Этнографическое обозрение, 1903, № 1, с. 25-51.

17. Вол., Грязовец. у., 1903. - Там же.

18. Вол., Тотем. у.,1903.- Там же.

19. Вол., Кадников.у., до 1917. Д и л а к т о р с к и й П.А. Свадебные обычаи крестьян Двиницкой вол. Кадниковского у. Вологодской губ. (Этнографический очерк.) - Гос. архив Вологодской обл., ф. 625,оп.1, ед. хр.75.

20. Вол., Кадников. у., Двиниц.вол., до 1917. - Там же.

21. Вол., Кадников у., 1890. Д и л а к т о р с -

к и й П.А. Свадебный день в Кадниковском у. - Вологодские губ. ведомости, 1890, № 42, 44-46, 48, 50.
22. Вол., Кадников. у., Рубеж. вол., 1890. - Там же.
23. Вол., Кадников. у., р.Сямжена, 1890, - Там же.
24.Вол., Кадников.у.,Сямжа, 1897. Д и л а к т о р с к и й С.А. Свадьба в Сямжино. - Архив ИРЛИ (Пушкинского Дома) АН СССР, собрание В.Н. Тенишева, колл.169, п. 2, тетр.12, л. 1-40.
25. Вол., Тотем.у.,Спас. вол., д.Рыкаловская, 1896. Е д е м с к и й М.Б. Свадьба в Кокшеньге Тотемского у. Вологодской губ. - Живая старина, 1910, № 1-2, с. 1-48; № 3, с. 49-96;№ 4, с. 97-137.
26. Арх., Архангель. у., (?), с. Вознесенское (?), 1853. Ж а р а в о в А.Сельские свадьбы Архангельской губ. - Москвитянин, 1853, т. 4, № 13, с. 7-64; № 14, с. 81-104.
27. Арх., Холмогор.у. с. Куростовское и Архангель.у., с.Вознесенское, 1853. - Там же.
28. Арх., Шенкур.у., с. Устьважское, 1853. - Там же.
29. Вол., Вологод.у.,Вепрев.вол., 1924. Ж у р а в л е в Ф.Н. Свадебные обряды Вепревской вол. Вологодского у. и губ. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, ед.хр.168.
29а. Вят., Нолин. р-н, с. Лудяна, 1930. - Запись Седельниковой Т.М. 1974 г.
30. Вол., Грязовец.у., Ново-Николь.вол., 1917. З в е р о в М. Свадебные обычаи в Ново-Никольской вол. Грязовецкого у. - Изв. Вологодского об-ва изучения Северного края, вып. IV. Вологда, 1917, с. 76-93.
31. Новг., Устюжен.у., г.Устюжна, 1851. Д и л е к т о р с к и й В. Устюжнские свадебные обряды. - В кн.: З е л е н и н Д.К.Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического об-ва, вып.II. Пг., 1915, с. 863.
32. Арх., Шенкур.у.,р.Вага, 1853. З а р и н с к и й М. Очерк крестьянских обычаев по р. Ваге, в Архангельской губ. - Там же,вып. I. Пг., 1914, с.25.
33. Новг., Череповец.у., 1848. Ч е р н ы ш е в Н. Быт крестьян в Череповецком у. - Там же, вып. II, с. 855.
34. Вол., Тотем. у., Верховажский посад, 1849.Ш а й т а н о в А., Верховажский посад 1848-49 года. - Там же, вып. I, с. 247.
35. Арх., Шенкур.у., Кургомин. приказ (побережье Сев.Двины), до 1914. - Этнографические сведения о жителях Шенкурского у. - Там же, вып. I, с. 26.
36. Вол., Кадников.у., 1890. И в а н и ц к и й Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губ. - В кн.: Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. II. Под ред. Н. Харузина. М., 1890, с. 72-117.
37. Вол., Кадников.у., Васьянов.вол., 1890. - Там же.
38. Вол., Кадников.у., Васьянов.вол. (?),1890. - Там же.
39. Вол., Сольвычегод.у., Метлин.вол., д.Марково(Дресвенец), 1898. И в а н и ц к и й Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. - Живая старина, 1898, № 1, с. 57-62.
39а. Вят., Слобод.у., 1848. К и б а р д и н Н.Г. Извлечения из материалов, собранных для Русского географического об-ва по Слободскому у. - Гос. архив Кировской обл., ф. 574, оп. 1, ед.хр. 4373, л. 5об. - 7 об. См. также: Вятские губ. ведомости, 1848, № 10-16, 18.
40. Вол., Кадников. у., Васьянов. вол., 1860. К и ч и н В. Свадебные обряды в Васьяновской вол. Кадниковского у. - Вологодские губ. ведомости, 1860, № 53, с. 373-375; 1861, № 8, с. 56-58.
41. Вол., Тотем.у., д. Корепово (?), 1864. К о р е п о в е ц. Деревенские свадьбы. - Вологодские губ. ведомости, 1865, № 13, с. 103-104. Ср. 54.
41а. Вят., Слобод.у., 1860 К р а с н о п е р о в И. Крестьянские свадьбы в Слободском у. - Гос.архив Кировской обл., ф. 574,оп.1, ед.хр. 4377, л. 1-11 об. См. также: Вятские губ. ведомости, 1860, № 20-24.
42. Вол., Николь.у., Родюкин.вол., д.Погорелица (?), 1925.-Крестьянская свадьба Вологодской обл.периода дореволюционного и первые годы советской власти. Рукопись (Никольская библиотека).
42а. Вят., восточная часть Елабуж.у., с.Икское-Устье(?), 1861. - Крестьянские свадьбы в Елабужском у. - Гос. архив Кировской обл., ф. 574, оп. 1, ед.хр. 4379. См. также: Вятские губ.ведомости, 1861, № 2-6.
43. Вол., Николь.у., Шонгско-Николаев.вол., 1891. К у к л и н. Свадьба у великороссов (Вологодская губ.)- Этнографическое обозрение, 1900, кн. 45, № 2, с. 79-114.
44. Вол., Тотем.у.,Стрелиц.вол., 1848 и 1891. - Там же. Ср. 86.
45. Вол., Тотем.у.,с.Покровское, 1924. Л е б е д е в Ф.В. Рождественские песни, приговоры дружки и свадебные обряды с.Покровского Тотемского у. Вологодской губ. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, ед.хр.344.
46. Вол., Тотем.у., Чучков.вол.,1924.- Там же.
46а. Вят., Уржум.у.,1877-80. М а г н и ц к и й В. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском у. Вятской губ. - Гос. архив Кировской обл., ф. 574, оп. 2, ед. хр. 4409.
47. Ол., Каргополь.у.,Боезер.приход, 1866. М а л и н о в с к и й Н.Л. Свадебные обычаи в Воезерском приходе (Каргопольского у.). - Олонецкий сборник, вып. 2. Петрозаводск, 1886, с. 35-39.
48. Вол., Кадников.у., Васьянов. вол., около р.Кубены, 1903. Н е у с т у п о в А.Д. Крестьянская свадьба в Васьяновской вол.- Этнографическое обозрение, 1903, № 1, с. 52-69.
48а. Вят., Глазов.у., до 1917.-Обычаи при свадьбах и похоронах у пермяков глазовских. - Гос. архив Кировской обл., ф. 170, оп. 1, ед.хр. 133, л. 1-8 об.
49. Вол., Сольвычегод.у., окрестности г. Сольвычегодска, 1896. О р д и н Н.Г. Свадьба в подгородных волостях Сольвычегодского у.- Живая старина, 1896, № 1, с. 51-121.
50. Вол., Николь.у.,Вознесен., Вохомско-Лапшин.

вол., 1854. П а у л и. Свадьба на Вохме. - Вологодские губ. ведомости, 1854, № 2, с. 12-16; № 3, с. 27-29.
51. Ол., Петрозавод. у., Гор., Кондорож. и др. приходы, 1893. П е в и н П. Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского у. Олонецкой губ. - Живая старина, 1893, № 2, с. 219-248..
52. Ол., Петрозавод. у., окрестности Толвуй. прихода, 1893. - Там же.
53. Ол., Петрозавод. у., Толвуй. приход, 1893. - Там же.
54. Вол., Тотем. у., д. Корепово, 1864. П е р е х о д о в е ц С. Народные свадебные обряды в Зеньковском у. Полтавской губ. и Тотемском у. Вологодской губ. - Голос, 1864, № 216. См. также: Народные свадебные обряды в Тотемском у. Вологодской губ. - Вологодские губ. ведомости, 1864, № 34, с. 107, Ср. 41.
55. Арх., 1912. П е р ф е ц к и й Е. Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения Архангельской губ. - Изв. Архангельского об-ва изучения русского Севера, 1912, № 3, с. 112-116.
56. Вол., г. Вологда, конец 1820-х гг. П и м е н (М я с н и к о в П.Д.). Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше. - Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских, 1876, № 3. с. 16-18.
57. Вол., Грязовец. у., Ведерков. вол., 1924. П о з д и н Ф.Ф. Свадебные обычаи крестьян Ведерковской вол. Грязовецкого у. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389 оп. 1, ед. хр. 171.
58. Вол., Николь. у., Утманов. вол., д. Жуково, 1902. П о п о в А. Русские песни и свадебный обряд, записанный в д. Жуково Утмановской вол. Никольского у. Вологодской губ. - Труды музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отделе ИОЛЕАЭ, т. I. М., 1906, с. 480-489.
59. Вол., Тотем. у., Кокшеньга (Спас. и Шевдинец. приказы), 1857. П о п о в В. Описание Кокшеньги. - Вологодские губ. ведомости, 1857, № 20-24.
60. Вол., Устюг. у., г. Вел. Устюг, 1846. П у ш к а р е в И. Описание Вологодской губернии. СПб., 1846, с. 41-50.
61. Вол., Грязовец. у., Шуй. вол., д. Поплевино, 1923. Р е ш е т о в а Н.А. О свадебном обряде в д. Поплевино Шуйской вол. Грязовецкой губ. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 153.
62. Новг., Кириллов. у., с. Муньга, 1924. С а в в а т ь е в а М.В. Свадебные обычаи с. Муньга Кирилловского у. Череповецкой губ. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 174.
63. Вол., Тотем. у., окрестности г. Тотьмы, 1896. - Свадебный обряд в Тотемском у., в окрестностях г. Тотьмы. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 652, оп. 1, ед. хр. 79.
64. Вол., Кадников. у., Двиниц. вол., д. Глебово, 1897. - Свадьба в д. Глебово Двиницкой вол. Кадниковского у. Вологодской губ. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 652, оп. 1, ед. хр. 76.
65. Вол., Тотем. у. 1880. С к в о р ц о в Л. Свадебные обычаи и празднества крестьянского неселения Тотемского у. - Вологодские губ. ведомости, 1880, № 50, 51. См. также: Вологодский сборник, т. 2. Вологда, 1881, с. 91-104.
66. Арх., Холмогор. у., Власьев. вол., с. Моржегорское, 1862. - Слова дружки на свадьбах в Холмогорском у. - Этнографический сборник. СПб., 1862, вып. V, с. 63- 64.
67. Вол., Тотем. у., д. Стуловская, 1919. С о б о л е в с к а я В.М. Очерки быта кокшаров и присухонских крестьян. - Гос. архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 144, л. 43, 49, 55-66.
68. Вол., Вологод. р-н, д. Дор, 1905. - Собственная запись 1971 г.
69. Вол., Кичменгородец. р-н, д. Раменье, 1902. - Собственная запись 1971 г.
70. Вол., Междуречен. р-н, д. Гаврилищево, 1905. - Собственная запись 1971 г.
71. Вол., Междуречен. р-н, д. Кроптево, 1918. - Собственная запись 1971 г. Ср. 8.
72. Вол., Междуречен. р-н, д. Огнево, 1920. - Собственная запись 1971 г.
73. Вол., Междуречен. р-н, д. Одомцыно и окрестные, нач. XX в. (до 1930). - Собственная запись 1971 г.
74. Вол., Николь. р-н, д. Дунилово, 1905. - Собственная запись 1971 г.
75. Вол., Николь. р-н, д. Зеленцово, 1930. - Собственная запись 1971 г.
76. Вол., Николь. р-н, д. Кожаево, 1920 - нач. 1930-х годов. - Собственная запись 1971 г.
77. Вол., Николь. р-н, г. Никольск, 1929. - Собственная запись 1971 г.
78. Вол., Николь. р-н, д. Солотново, 1923. - Собственная запись 1971 г.
79. Вол., Шекснин. р-н, д. Молодки, 1912-13. - Собственная запись 1971 г.
80. Вол., Шекснин. р-н, д. Нифантово, 1903. - Собственная запись 1971 г.
81. Вол., Шекснин. р-н. д. Славянка, 1920-е годы. - Собственная запись 1971 г.
82. Вол., Усть-Кубенозер. р-н, д. Починилово, 1920. - Собственная запись 1972 г.
82а. Вят., Арбаж. р-н, д. Малая Чернушка (Родичи), 1920-е годы. - Собственная запись 1973 г.
83. Ол., Каргополь. у., с. Река(?), 1875. С о к о л о в И. Увод девиц и некоторые свадебные обычаи в Каргопольском у. - Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875-76, вып. 1, с. 28-36.
84. Новг., Белозер. у., Мишутин. вол., д. Терехова-Малахова, 1908. С о к о л о в ы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, с. 335-356.
85. Новг., Кириллов. у., Пунем. вол., д. Покровская, 1909. - Там же, с. 356-395.
86. Вол., Тотем. у., Стрелиц. приход, 1902. Стрелицкая Преображенская церковь Тотемского у. Вологодской губ. - Вологодские епархиальные ведомости, 1902, № 18, с. 538-541; № 19, с. 568-577. Ср. 44.
87. Вол., р. Сухона(?), 1848. Т е р е щ е н к о А. Быт русского народа. Ч. II. Свадьбы. СПб., 1848, с. 230-260.
88. Ол., около Онежского озера(?), 1848. - Там же, с. 207-229.
89. Вол., Кадников. у., 1924. Ч е в с к и й Ф. Этнографические материалы по Кадниковскому и Вологодскому уездам Вологодской губ. - Гос. архив Вологодс-

кой обл., ф. 4389, оп.1, ед.хр.336.

90. Вол., Вологод.у.,Янгосар.вол., 1866. Четверухин Н. Янгосарь.- Вологодские губ. ведомости, 1866, № 13, с. 103-104; № 14, с. 109-111. См.также: Попов К.А. Заметки о свадебных песнях и обрядах в Вологодской губ. - Изв. ИОЛЕАЭ. М., 1874, т. XIII, вып. 2, с. 63-64.

91. Арх., Коль.у., Терский берег, 1903. Шмаков И.Н. Свадебные обычаи и причитания Терского берега Белого моря. - Этнографическое обозрение, 1903, № 4, с. 55-68.

92. Вол., Кадников.у., Нижеслобод.вол., д. Хмелевская, 1883. Шустиков А. Троичина Кадниковского у. (этнографический очерк). - Вологодские губ.ведомости, 1883, № 11-13.

СТРУКТУРА БАЛКАНСКОГО ТЕКСТА

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

ДРЕВНЕБАЛКАНСКИЙ И ОБЩЕИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ ТЕКСТ МИФА О ГЕРОЕ-УБИЙЦЕ ПСА И ЕВРАЗИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Архаичные сложные слова, сохраняющиеся в древних индоевропейских языках, в частности в именах богов (и в производных от них топонимах и теофорных личных именах), представляют значительный интерес как следы реальных индоевропейских текстов, сокращенными трансформами которых они являются. Этим объясняется внимание к словосложениям как в исследованиях последних лет в области сравнительно-исторического синтаксиса[1], продолжающих линию монографии Якоби, установившего отражение в сложных словах древнейших норм раннеиндоевропейской грамматики[2], так и в трудах, посвященных реконструкции индоевропейского поэтического (и мифопоэтического) языка[3]. К числу подобных архаичных (как по семантике, так и по синтаксической структуре) сложных слов принадлежит древнебалканское индоевропейское (в широком смысле древнеиллирийское) имя, отраженное в названии Καν-δάων, прилагавшемся к богу войны, эквивалентному Аресу (Lycophr. 328, 938), а

---

1 Lehmann W.P. Proto-Indo-European Syntax. University of Texas Press, 1974, с. 79-81 и сл.; ср. уже Risch T. Griechische Determinativ-Komposita. - Indogermanische Forschungen (сокращенно IF), 1944, Bd.59, с. 1-61; 1949, с. 245-294.

2 Jacobi H. Compositum und Nebensatz. Bonn, 1897; Richter O. Die unechten Nominalkomposita des Altindischen und Altiranischen. - IF, 1898, Bd. 9, с. 1-62, 183-252.

3 Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache der indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.Ср. сводку данных: Герценберг Л.Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.

также в названии южно-иллирийской горной области Can-davia[4].

Расшифровка внутренней формы этого имени дается благодаря его отождествлению с мэонийским Καυδαύλησ, разъясняемым в строке Гиппонакта:

Ἑρμῆ κυνάγχα, μηιονιστὶ Καυδαῦλα[5]
'(о) Гермес-душитель Пса, по-мэонийски Кандавл!'

Употребленное в качестве толкования "мэонийского" имени Кандавла существительное κυνάγχησ 'Пса-душитель' ('собакодав') сопоставимо с существительным κυνάγχη 'собачья болезнь горла, ангина, собачий ошейник', которое в рассказе о краже быков Аполлона Гермесом (Antoninus Liberalis) обозначает болезнь (ангину - удушье), вызванную у сторожевых собак Гермесом с помощью трав (такие травы, удушающие собак и волков, назывались Ἑρμοῦ βοτάνιον', 'herba Mercurialis', 'трава Гермеса', ἑρμοδάκτυλον и т.п.)[6]. Следовательно, самое слово κυνάγχης у Гиппонакта может подтвердить то, что Гермес в этой строке ассоциировался с удушением пса[7]: κυνάγχης было переводом мэонийского имени Кандавла.

Это имя известно и из Геродота (Her. I, 7) в качестве мэонийского имени лидийского царя: ἦ Καυδαύλης, τὸν οἱ Ἕλληνες Μυρσίλον ὀνομάζουσι, τύρραν-

---

4 K r a h e H. Die Sprache der Illyrier. Erster Teil. Die Quellen. Wiesbaden, 1955, с. 56 (там же о названии Καν-δουον в Германии, Ptol. II 11, 13); О н ж е. Lexikon altillyrischer Personennamen. Heidelberg, 1929, с. 135 (ср. с. 27 о Candalio в Далмации).

5 Anthologia lyrica graeca, ed. E. Diehl, fasc.3. Lipsiae, 1954, с. 82, 4; M a s s o n O. Les fragments du poète Hipponax (Études et commentaires, 43). Paris, 1962, 3, ср. с. 104 и сл.; F a r i n a A. Iponatte. Napoli, 1963, с. 107-118; Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati, ed. M. L. West, v.1. Oxonii, 1971, 3a. Существенными замечаниями, уточнениями и исправлениями в связи с этим и другими разбираемыми текстами автор обязан А.В.Лебедеву.

6 S c h o l z H. Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion. Inaugural-Dissertation, 1937, с. 50-51; ср.: R o s c h e r . - Rheinische Museum, 1898, 53, с. 189 и сл.

7 В этом отношении, быть может, гиперкритичны замечания О.Массона, считавшего, что сопоставлениe с эпизодом кражи быков относится к позднейшим спекуляциям эрудитов, как и предложенное еще Цецем сближение строки Гиппонакта с пониманием Ἄργος как 'собаки', ср. Ἀργεϊφόντης 'убийца Арга', см. доводы против: M a s s o n O.Указ. соч., с. 103 и сл., но см. ниже, прим. 55.

νος Σαρδίων, ἀπόγονος δὲ Ἀλκαίου τοῦ Ἡρακλέος 'был правителем Сард Кандавл, которого греки называют Мурсилом, потомок Алкея, сына Геракла'[8], ср. далее: Ἄγρων μὲν γὰρ ὁ Νίνου τοῦ Βήλου τοῦ Ἀλκαίου πρῶτος Ἡρακλειδέων βασιλεὺς εγένετο Σαρδίων, Καυδαύλης δέ ὁ Μύρσου ὕστατος 'Агран, сын Нина, внук Бела, правнук Алкея, первым из Гераклидов был царем Сард, а Кандавл, сын Мурса, был последним'. Из этого повествования следует, что у лидийского царя Кандавла было два имени. Из них одно было бесспорно анатолийским (хетто-лувийским), о чем свидетельствует совпадение его с хет. Muršiliš (имя древнехеттского царя XVII в. до н.э. и новохеттского царя XIV в. до н.э.), лув. Mursili[9] и поздне-

---

8 См. несколько отличный перевод: Г е р о д о т. История в девяти книгах. Л., 1972, с. 13; примечания и пояснения на с. 473-474 и 501 не учитывают вероятных лидийских и вообще анатолийских источников Геродота, ср. обратную тенденцию к сопоставлению лидийской истории Геродота (в частности, рассказа о Кандавле) с древнехеттской: Д о в г я л о Г.И. Данные древнехеттских документов и соответствующие им параллели у Николая Дамасского. - Симпозиум по структуре балканского текста. Тезисы докладов и сообщений. М., 1976, с. 15-18; О н ж е. Данные хеттского текста Телепинуса (§ 10-12) и соответствующая им параллель у Геродота (1, 7-14). - XIV Международная конференция Εἰρήνη. Тезисы докладов. Ереван, 1976, с. 133-134.

9 L a r o c h e E. Les noms des hittites. Paris, 1966; О н ж е. Les hiéroglyphes hittites, 1 partie. Paris, 1960, с. 125 (№ 227); M e r i g g i P. Hieroglyphisch-hethitisches Glossar, Wiesbaden, 1962, с. 178-179; сходство хеттского имени с сообщаемым у Геродота отмечено уже: H a l l H.R. Myrsil and Myrtilos. - Journal of Hellenic Studies, 1909, v. XXIX, с. 19-22; "A commentary on Herodotus" with introduction and appendixes, by W.W.How and J.Wells. Oxford,1912, с.56; B a r n e t t R.D. Oriental influences on

анатолийским Μύρσιλος, Μυρσηλοι, Μορσολις[10]. Геродоту было очевидно, что это лидийское анатолийское имя содержит суффикс -li-, по своему значению эквивалентный родительному патронимическому, откуда смысловое отождествление Μυρσίλος и ὁ Μύρσου 'сын Мурса' в приведенном тексте[11], ср. точно так же построенные лидийские формы типа timleś brdun-lis (50, 4) 'Тимлес, сын Брдуна'[12] и в особенности любопытное архаическое ↑iunali 'божественный', прямо соотносимое с хет. šiuna-li (при šiuna-'бог') и удостоверяющее (вместе с аналогичным лув. maššana-li от maššana- 'бог') общеанатолийское происхождение этого словообразовательного элемента[13].

Архаическое анатолийское имя лидийского царя Мурсилиса противопоставлялось мэонийскому, явно образованному от того мэонийского имени бога Кандавла, которое упомянуто Гиппонактом (Николай Дамасский сообщает и другое имя того же царя - Садиатт). В качестве параллели двойному царскому имени можно было бы указать на хеттских царей Нового царства, которые по восхождении на престол получали хеттское имя (иногда с тем же элементом -li-, как в Muršili-, Hattušili-) в дополнение к полученному от рождения династическому хурритскому. Глоссу Гесихия Καυδαύλας. Ἑρμῆς ἢ Ἡρακλῆς 'Кандавл-Гермес или Геракл' еще Кречмер сравнил с названием самой династии Гераклидов - потомков Геракла, последним из которых был Кандавл; Кречмер предположил, что родоначальником лидийской мэонийской династии считался бог, поразивший чудовищного

Archaic Greece. - The Aegean and the Near East. Studies presented to H.Goldman. N.Y., 1956, c. 215-216.

10 S u n d w a l l J. Kleinasiatische Nachträge (Studie Orientalis, XVI, 1). Helsinki, 1950, c. 32; R o b e r t L. Noms indigènes dans l'Asie Mineure greco-romaine, 1 partie. Paris, 1963, c. 84-85.

11 Ср.: И в а н о в В.В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965 (сокращенно Сист.), с. 49-50.

12 H e u b e c k A. Lydiaka. Erlangen, 1959, c.69.

13 Ср.: И в а н о в В.В. Хеттский язык. М., 1963, с. 134; L a r o c h e E. Les noms anatoliens du "dieu" et leur dérivées. - Journal of Cuneiform Studies, v. 21 (1967), 1969.

Пса, подобно Гераклу[14] (ср. у Аристофана Ranes 467 τὸν κύνα ... ἄγχων 'пса удушивший' - о Геракле). Существенные уточнения к этой гипотезе могут быть предложены в свете разысканий последних десятилетий по лидийской мифологии и истории, в которых показано, что лидийцы почитали бога (Masnes, ср. лув. maššana- 'бог') или божественного героя-змееборца, позднее отождествляемого с Гераклом и считавшегося родоначальником лидийской династии[15]. Кажется правдоподобным предположение, что именно этот Змееборец и был убийцей чудовищного пса (Змея в мифологическом смысле) - Кандавлом.

Для окончательного доказательства неанатолийского - мэонийского[16] характера имени Кандавла существенна этимология этого архаичного сложного слова, в существенных чертах намеченная еще в XIX

14 K r e t s c h m e r P. Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache. Göttingen, 1896, c. 388 и сл.; ср.: M a s s o n O. Указ. соч., с. 105, n. 4. Ср. также гипотезу о малоазиатском происхождении Гермеса: D e r o y L. - Athenaeum, XXX, 1952, c. 59-84. Упоминание Гермеса и Геракла - "богов палестры" в надписи из Сард II в. до н.э. - прямо может не быть связано с Кандавлом.

15 H a n f m a n n G.M.A. Lydiaka. - Harvard Studies in Classical Philology, v. LXIII. Cambridge, Mass., 1958, c. 69-70, 72, 84; О н ж е. Sardis und Lydien (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, № 6). Wiesbaden, 1960, c. 510-512; G u s m a n i R. Masnes e il problema della preistoria lidia. - Parola del passato, 1960, c. 330. Ср. предвосхищение основных выводов уже в кн.: L e i g h A. The kings of Lydia and a rearrangement of some fragments from Nicolaus of Damascus. A dissertation. Princeton, 1913, c. 53-57. О Геракле в Лидии ср. также: С о л о в ь е в а С.С. Лидия при Гигесе и ее взаимоотношения с Ассирией. - Древний Восток. Сб. 1. М., 1975, с. 250.

16 О сходном различении анатолийского лидийского и мэонийского ср.: H a n f m a n n G.M.A. Prehistoric Sardis. - Studies presented to D.M.Robinson, v.I. Saint Louis, Missouri, 1951, c.180, № 69; О н ж е. Lydiaka, c. 72.

в.[17] Первая часть сложного слова представляет собой общеиндоевропейское название 'собаки' в фонетической форме, напоминающей лат. canis 'собака' (с упрощением начальной группы *k̂u->k̂-[18]); эта форма исключает принадлежность слова к анатолийскому лидийскому, так как в анатолийском группа *k̂u- развивается в su-, śu-: хет. šu-, иер. лув. śu- (śuwan- 'собака'). Вторая часть мэонийского Καυδαύλας (с суффиксом *-lo- имени деятеля) и иллирийского Καυ-δάων содержит корень, родственный общему для славянских и германских языков глаголу *dʰew- в значении 'удавить, умертвить'[19] (ср. англ. dead 'мертвый', death, нем. Tod 'смерть' от того же корня); следовательно, эта основа характерна для "западноиндоевропейской" ("древнеевропейской", включая и славянский) диалектной лексики. Ближайшим соответствием этим сложным словам по семантике

[17] K r e t s c h m e r P. Указ соч., с. 388 (с предшествующей литературой вопроса); S o l m s e n F. Thrakisch-Phrygisches. - Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen (сокращенно KZ), Bd. XXXIV, NF, Bd. XIV, H.1, 1895, c. 77-80 (там же объяснение сопоставления с Гераклом ссылкой на эпизод удушения Кербера); O н ж е. Wieder einmal Καυδαύλας. - KZ, 1912, Bd. XLV, H. 2, c. 97-98; Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 20 Halbband. Stuttgart, 1919, c. 1860; F r a e n k e l E. Baltische, slavische und iranische Beiträge. - Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Bd. IV. Festgabe für P. Diels. München, 1953, c. 114-116; G u s m a n i R. Lydisches Wörterbuch, 1964, c. 274; K r a u s e H. Die Sprache der Illyrier, c. 56 (с дальнейшей библиографией); Z g u s t a L. [Рец.]: P e d l e y J.G. Sardis in the age of Croesus. - Archiv Orientální, 1970, t. 38, c. 72-73.

[18] Детали этого фонетического развития в языках centum обсуждаются в кн.: Г а м к р е л и д з е. Т.В., И в а н о в В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1978.

[19] S t a n g Chr.S. Lexikalische Sonderüberstimmunge zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos.Klasse, Ny Serie, №11). Oslo-Bergen-Tromsø, 1972, c.18.

первого и по этимологии второго слова оказывается рус. *волкодав* в его фольклорном употреблении, продолженном и в литературе XX в.[20] В иллирийском от этого же глагола образовано и название волка (ср. θαῦνον, θηριον, Гес.), а также бога - Θαύλιος ἢ Θαῦλος Ἄρης Μακεδόνιος Гес. (совпадает с -δαυλ- в имени Кандавла). Эта основа отражена в эпониме Daunus и в соответствующем царском имени, а также в севернобалканском топониме Δαύνιον τεῖχος (Стеф. Виз.) и в иллирийском волчьем имени племени Δαύνιοι в древней Италии[21]. Это иллирийское слово по своему корню аналогично фригийскому δάος 'волк' (по Гесихию) и имени даков δάοι, сообщаемому Страбоном[22] (304: VII, 3, 12): οὓς οἶμαι Δάους καλεῖσθαι τὸ παλαιόν. Название 'волка', мифологического 'хищного зверя' от этого же западноиндоевропейского корня (с тем же суффиксом *-no-, что и в иллирийском), представлено и в лат. Faunus.

Использование корня *dʰew- для обозначения 'волка' в части западных индоевропейских диалектов может быть прямо соотнесено с тем, что в этом же диалектном ареале от него образуется название 'душителя собаки'. Культ собаки и культ волка в ранних индоевропейских традициях очень тесно между собою переплетены и друг от друга с трудом отграничиваются, как и соответствующие обряды жертвоприношения. В древнеирландской мифологии чудовищный волк называется 'псом' - ирл. cú, причем цикл кельтских

[20] Сист., с. 288-289.

[21] Von K i e n l e R. Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme. "Wörter und Sachen", 1932, Bd. 14, c. 32-39; K r a u s e H. Tierbezeichnungen in illyrischen Eigennamen. - Würzbhürger Festschrift für H.Bulle, Würzburg, 1938, c.202 и сл.; O н же. Die Sprache der Illyrier, c.56, 70, 103.

[22] E l i a d e M. Les daces et les loups. - Numen, 1959, 6, c. 15-31, ср. там же, с. 14, о типе названий Daous-dava (Ptol. III, 10, 6), который интерпретируется или как "Волков-селение" или 'Волков-удушение' (figura etymologica); в последнем случае dava в древнебалканской топонимике могло бы быть связано и со строительной жертвой, ср. об этом топонимическом типе: L o z o v a n E. Le "village" dans la toponymie et l'histoire roumaine. - Zeitschrift für romanische philologie, 1957, c. 124-144.

преданий, где герой (Кухулин или ему эквивалентные) убивает собаку или волка, обнаруживает разительное сходство с реконструируемым мэонийским и иллирийским мифом о Душителе Пса. Самое имя Кухулина можно признать результатом трансформации того же более древнего имени, которое отражено и в диалектном иллирийско-мэонийском названии Кандавла[23]. Это сопоставление с кельтским подтверждает сделанное на основе мэонийско-иллирийского имени предположение о том, что *Кандавл* был индоевропейским эпитетом волчьего бога войны, которому в жертву приносили собак[24]. Эту гипотезу можно подкрепить также и сравнением с ролью волка в культе римского Марса (классического индоевропейского бога военной -второй по Дюмезилю - функции)и в архаическом римском обряде Луперкалий[25]. Самое название Luperci согласно распространенному его объяснению из lupus 'волк' и arcere 'держать, препятствовать' могло по первоначальной внутренней форме совпадать с именем Кандавла. Во время Луперкалий в жертву приносили собаку (Plut. Quaestiones Romanae 290 D). Этот римский обряд в свете приводимых данных представляется возможным возвести к общеиндоевропейскому.

Культ индоевропейского 'волчьего' бога войны, в жертву которому приносили собак и волков, отражается в комплексе древнегерманских представлений об Одине-Вотане. Два волка (Geri и Freki) сопровождают Одина как два его пса[26]. Связь Одина, которому посвящено войско мертвых, с загробным миром позволяет сравнить двух его псов-волков с 'двумя псами' (śvānau, "Ригведа", X,14, 10-12) ведийского Ямы, самое имя которого, восходящее к *i̯emo- 'близнец', оправдывает сравнение и с римским близнечным культом, соотнесенным с волком (в Луперкалиях)и с волчицей. Воинов Одина называют 'волками' или 'псами', что, видимо, восходит к соответствующим общеиндоевропейским наименованиям, так как сходное архаическое обозначение войска как 'волков Ареса' сохранилось в "Ифигении в Тавриде" Еврипида[27](326 и сл.); отсюда же и название древнеиранских молодых воинов - авест. vahrka 'волк', перс. gurg[28]; обозначение воинов как двуногих волков объединяет авестийскую традицию с древнегерманской.

Волков и собак вместе с людьми, признанными 'преступниками', 'изгоями' и объявленными 'волка-

---

[23] См. обоснование этого вывода: И в а н о в В.В. Происхождение имени Кухулина. - Проблемы сравнительной филологии. М.-Л., 1964 (сокращенно Кух.). О славянском Сучич ('сын собаки', ср. ирл. Mac Con) и возможных сближениях мифа о Кухулине и славянского змееборческого мифа см.: И в а н о в В.В., Т о п о р о в В.Н. Мифологические географические названия как источник реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. - Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976, с. 111-114.

[24] M a s s o n O. Указ. соч., 105. - О Кандавле как 'волчьем божестве' ("divinità lupesca")ср.: P i s a n i V. Roma e Sparta.- In: P i s a n i V. Saggi di linguistica storico. Torino, 1959, c.224; ср.: О н ж е. Due comparazioni indo-latine. - Rivista degli studi orientali, 1957, v.XXXII, parte II, c. 766-767.

[25] О 'волчьем комплексе' ("Wolf-Komplex") в Луперкалиях см.: A l f ö l d i A. Die Struktur des vorertruskischen Römerstaates. Heidelberg, 1974, c. 87-88 и сл. Ср.: И в а н о в В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской индоевропейской мифологии.- Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 54, 58 (сокращенно Рим.).

[26] Ср. об этом в свете широких индоевропейских сопоставлений: M и л л е р Вс.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т.1. Асвины-Диоскуры. М., 1876, с. 147 и сл. Ср. также: И в а н о в В.В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка. - Изв. АН СССР. Серия лит-ры и языка, 1975, № 5 (сокращенно Рек.); О н ж е. К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям. - В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977, с. 163.

[27] Ср.: A l f ö l d i A. Указ. соч., с. 34, Anm. 46. О 'волчьей ярости' воинов в греческой и других индоевропейских традициях см.: L i n c o l n B. Homeric λύσσα 'Wolfish rage'. - IF, 1975, Bd. 80, c. 98-105.

[28] Там же, с.78; W i d e n g r e n S. Der Feudalismus im alten Iran. Köln-Opladen, 1969,c.11 и сл.

ми' (др.-исл. vargr), приносили в жертву Одину[29], причем волчьи головы водружались на шестах, что по отношению к Шлезвигу удостоверяется известиями арабских источников[30]. По самому своему имени (*Wōdanaz, ср. лат. vātēs 'пророк-поэт, охваченный экстазом') Один-Вотан был предводителем разъяренного войска[31] и богом шаманских экстатических состояний. Соединение обеих характерных черт, характеризовавших культ Одина-Вотана, - шаманского экстаза и магической связи человека с волком - обнаруживается и в древнеиранской религии: среди предков Ахеменидов была семья saka haumavarka 'саков, превращавшихся в волков благодаря соку хаомы'[32].

---

29 J a c o b y M. Wargus, vargr 'Verbrecher', 'Wolf'. Eine Sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Germanistica Upsaliensia, 12). Uppsala, 1974, c. 81, ср. о культе Одина там же, с. 58. Ср.: G e r s t e i n M.R. Germanic Warg: the outlaw as werwolf. - In: Myth in Indo-European Antiquity, ed. by Larson G.J., Berkeley, University of California Press, 1974, c. 131-156.

30 J a c o b G. Arabische Berichte von Gesandten an germanischen Fürstenopfer aus dem 9. und 11. Jah (Quellen zur Deutscher Volkskunde, H. 1), Berlin-Leipzig, 1927, 3. - Об археологических свидетельствах, судя по которым у германцев в качестве мифологического символа предка царской семьи выступал волк, см.: H a u c h K. Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums. - Jahrbuch für Fränkische Landesforschung, 1954, 14, c. 50.

31 H ö f l e r O. Der Sakralcharacter des germanischen Königtums. - In: La regalità sacra. Leiden, 1959, c. 697-698; O н ж e. Zwei Grundkäfte im Wodankult. - In: Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für H. Güntert. Insbruck, 1974, c. 133-144. К этимологии ср.: И в а н о в В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с. 254.

32 W i k a n d e r S. Der Arische Männerbund. Lund, 1938, c. 64. Об авестийском хаоме ср.: C т e б л и н-K a м e н c к и й И.М. Флора иранской прародины. Этимологические заметки. - В кн.: Этимоло-

Это можно прямо соотнести с рассказом о волшебных травах, собиравшихся Медеей, в "Аргонавтике" Аполлония Родосского и с соответствующим мотивом превращения с помощью понтийских трав Мериса в волка в "Буколиках" Вергилия (IV, 94-99). Обратный (симметричный, в смысле Леви-Стросса) мифологический мотив магического состава, позволяющего убить дикого пса-волка, представлен в древнеирландской саге о Кельтхаре, убивающем пса, который ежедневно нападал на уладов[33], и в греческом предании о травах, которыми Гермес вызывает у пса собачью ангину - κυνάγχη. Поэтому с этим кругом индоевропейских мифов можно связать лидийское предание о герое-змееборце (соответствующем мэонийскому Кандавлу?), изображаемом на монете с ветвью в руке[34]. Характерно, что представление о волчьих болезнях злаков, волчьих травах, цветах и волчьих ягодах типа

гия 1972. М., 1974, с. 138-140. - Кроме очевидных индийских параллелей этому шаманистскому культу (E л и з а р е н к о в а Т.Я., T о п о р о в В.Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы. - Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970, с.44 и сл.; L e v i - S t r a u s s C. Les champignons dans la culture. - L'homme, 1970, v.X, № 1, c.5-16) следует учитывать и недавно обнаруженные древнегерманские и греческие: R u c k C.A.P. On the sacred names of Iamos and Ion: ethnobotanical referents in the hero's parentage. - The Classical Journal, 1976, v. 76, c. 234-252. - Шаманистский характер культа хаомы-сомы согласуется с пониманием индоевропейского почитания волка в работе: C l o s s A. Der Schamanismus bei der Indoeuropäern. - Inssbrucker Beiträge zur Linguistik und Kulturgeschichte, 1974, Bd. 14, c. 301. Самоотождествление человека с собакой во время принятия наркотических растений подтверждается недавно опубликованными данными, относящимися к современной Центральной Америке.

33 G u y o n v a r c'h C.J. La mort violente de Celtchar, fils d'Utchechar. - Ogam, 1958, t.X, f.6, c.371-370; И в а н о в В.В. Происхождение имени Кухулина.

34 G u s m a n i R. Masnes., c. 330; H a n f m a n n G.M.A. Lydiaka, c. 69.

нем. Roggenwolf 'ржа', Wolfsbohne 'лупинус' является общеиндоевропейским[35], как и миф о превращении в волка-пса и об избавлении от волка-пса (в частности, с помощью трав).

Ритуал принесения в жертву собаки вместе с человеком, аналогичный древнегерманским жертвоприношениям богу Одину-Вотану, отражен в хеттском ритуале, где в жертву богам царя и царицы приносят военнопленного, голову (SAG.DU) собаки и "голову" еще одного животного[36] (соответствующее место повреждено, К Bo XV 3, 253/q). В других хеттских ритуалах военнопленный упоминается вместе с поросенком и собакой (или щенком) (KUB XVII 17 10' и др.). Свинья и собака образуют единую ритуальную группу животных и по свидетельству других хеттских текстов религиозного содержания; в частности, в среднехеттском гимне Солнцу говорится: nu UR.ZÍR ŠAḪ-aš-ša ḫa-an-ni-eš-šar ḫa-an-na-at-ta-ri šu-up-pa-la-an-na ḫa-an-ni-eš-šar iš-ši-it ku-i-e-eš *U.UL* me-mi-iš-kan-zi a-pa-a-at-ta ḫa-an-ni-at-ta-ri i-da-la-u-ua-aš-ša ḫu-u-ua-ap-pa-i-ša an-tu-uḫ-ša-aš ḫa-an-ni-eš-šar zi-ik-pát ḫa-an-na-at-ta-ri 'И ты судишь суд над собакой и свиньей, и суд над домашними животными, которые ртом не говорят, - тот (суд) ты судишь; и над злым дурным человеком суд именно ты судишь' (KUB VI 45); в параллельном месте гимна Богу Солнца, встающему из-за моря, собака и свинья занимают промежуточное место между человеком и дикими животными: *ŠA* DUMU. LU.ULÙ^{LU}. *TI* UR.ZÍR-maš ŠAḪ-aš gi-im-ra-aš-šá ḫu-it-na-aš *DI. NAM* UD-ti-li zi-ik ^{d}UTU-uš ḫa-an-ne-iš-ki-ši 'Ты, о Бог Солнца, судишь ежедневно суд над сыном человеческим, собакой, свиньей и зверем степей' (KUB VI 45 III 15-17). Наконец, аналогичное объединение свиньи и собаки в одну ритуальную группу

[35] G e r s t e i n M.R. Warg: the outlaw as werwolf in Germanic myth, law and medecine. - Dissertations abstracts international, 1972, 33, c. 1681 A.

[36] K ü m m e l H.M. Ersatzriruale für den hethitischen König. (Studien zu den Boğazköy-Texten, сокращенно St Bo T, H. 3). Wiesbaden, 1967, c.153 и сл.; И в а н о в В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- 'конь'. - Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В.С.Воробьева-Десятовского. М., 1974, с. 109.

есть и в хеттских законах, где эти домашние животные противополагаются другим, в частности лошади и мулу: ták-ku- ŠAḪ UR. ZÍR-aš kat-ta ku-iš-ki ua-aš-ta-i a-ki-aš 'Если кто-нибудь совершит грех со свиньей или собакой, то он должен быть убит' (§199).

Для хеттских текстов характерна такая группировка животных, при которой свинья и собака как жертвенные животные объединяются, противополагаясь другим домашним животным и человеку, с одной стороны, диким животным, с другой. Об особой ритуальной роли собаки свидетельствует наличие жреческого звания 'человека собаки', 'собачьего человека' (LÚ UR. ZÍR-as LÚ-aš)[37] в клинописных хеттских текстах, ср. в ритуальных фрагментах, изданных в 1976 г., KUB XLVI 18 Vs. 23 (LÚ^{MEŠ} UR.ZÍR 'люди собаки'), 19 Vs. 4 (*A.NA* LÚ^{MEŠ}UR.ZÍR 'людям собаки'). Для сопоставления с реконструируемым индоевропейским волчьим военным богом, в жертву которому приносят собаку, особенно интересен хеттский праздник AN. TAḪ.ŠUM šar, на 16-й день которого в храме Бога Войны (*ZABABA*) 'люди собаки' (как объявляет царю предводитель праздничных церемоний) одеваются в свои собственные одежды (KBo IV 9 + KUB XXV, 1 + + KUB II 5, IV 30 и сл.). Наряду с такими 'людьми собаки' в хеттских ритуалах выступают аналогичные 'люди-волки'[38]. Хотя тексты, упоминающие эти жреческие звания, часто связаны с традицией хатти, тем не менее именно по отношению к ритуальной роли 'волка' у хеттов удается проследить ее индоевропейские истоки. Это проявляется как в самой этимологии хеттских названий волка (ulippana из *ulp-/*ulk^{w}-, uet-na- из *ueid-[39]), так и в представлении о 'волке на вершине' (u-li-ip-na!-aš-sa-na pár-ga-u-e) мирового дерева в ритуале KBo III 8 III 27-29 и др., что представляет собой точный аналог германскому обычаю вешать волков на ритуальных столбах,

[37] Ср. об этом написании: O e t t i n g e r N. Die Militärischen Eide der Hethiter (St Bo T, Heft 22). Wiesbaden, 1976, c. 38, Anm. 72; N e u m a n n G. - KZ, 1973, Bd.87, c. 298.

[38] J a k o b - R o s t L. Zu einigen hethitischen Kultfunktionären. - Orientalia (сокращенно Or.), 1966, v.35, n.s., fasc. 4, c. 417-422; K a m m e n h u b e r A. [Рец.]:KBo XVI. - Or., 1970, v. 39, fasc. 4, c. 558.

[39] Рек.

видимо, символизировавших мировое дерево, на котором некогда висел Один (которому в жертву и приносили волков вместе с собаками и людьми). Соответствующее наименование 'волчьего дерева' (др.-исл. varg-tré), 'дерева преступника' (др.-сакс. uuarag-tre 'дерево преступника'), 'дерева волчьей головы' (др.-англ. wulf-heāfodtrēo) содержит в качестве первого элемента герм. *ϫarγ-, возможно, родственное хет. ḫurkel 'чудовищное преступление', LÚMEŠ ḫurkilaš 'люди-чудовища', 'люди чудовищного преступления'(лув. ḫurkilaššinza LÚMEŠ-in-za, KUB XXXV 148 IV 13'), выступающие в гротескном древнехеттском ритуале KUB XII 63 со многими исключительно архаическими индоевропейскими формами[40]. В этом ритуале LÚMEŠ ḫurkilaš 'люди-чудовища' должны 'поймать волка руками' (UR.BAR.RA ki-iš-šar-ta e-ep-, 26 и 31), что может говорить в пользу сопоставления с герм. *ϫarγ- 'преступник', 'волк'[41]. Семантически наиболее близкое соответствие германскому представляет лув. hur-ki-la-aš-ši-in-za LÚMEŠ-in-za 'преступные люди'[42] в лувийском варианте того же хетто-лувийского мифологического текста.

---

[40] W a t k i n s C. Hittite ga-nu-ut and related forms. - Indo-European studies. Cambridge,Mass., 1972, с.87 и сл.

[41] Относительно возможности более отдаленной связи с рус. *ворог, ворожея, ворожейка*, с одной стороны, хет. hurki- 'колесо'(бесспорно родственному тох. A.wärk-ant, B(косв. п.) yerkw-antai 'колесо' и поэтому относящемуся к числу древнейших индоевропейских терминов с этим значением), с другой, см. Рек. Др.-англ. wulfheāfodtrēo 'дерево волчьей головы' может быть сопоставлено с культовой символикой волчьей и песьей головы у древних германцев и с такими архаическими индоевропейскими терминами жертвоприношений, как лат. caput equi 'голова коня', caput humanum 'голова человека' и с аналогичными архаическими кельтскими терминами, обозначающими 'песьеглавых' коней (др.-ирл. Con-chenn 'голова собаки', галл. cunno-pennus, см. Кух, с. 454); к выделенности 'головы коня' ср. также славянские параллели: Рим, с. 53.

[42] L a r o c h e E. Dictionnaire de la langue louvite, c. 48; M e r i g g i P. Testi luvii. - Athenaeum, 1957, v, XXXV, f. I-II, c. 68.

В свете приведенных сопоставлений представляется вероятным, что отнесение 'волка' к числу священных 'животных богов' (šiunaš ḫuitar) в древнехеттской традиции (в ритуалах KBo X 23, KBo III 8, совпадающих частично и с надписью Аниттаса)имеет общеиндоевропейские истоки; в пользу этой гипотезы говорит и этимологическое совпадение хет. šiunaš 'богов' с латыш. dievs 'бог' в фольклорном (эвфемистическом, т.е. табуистическом) обозначении dieva suns 'волк' (букв. 'сын бога'[43]). Если(как это можно заключить из сопоставления 'людей собаки' с 'людьми волка' и 'людьми чудовищного преступления') у хеттов (как и в древнеирландской, древнегерманской и некоторых других индоевропейских традициях) ощущалась взаимосвязь собаки и волка как мифологических символов, то особая ритуальная функция собаки (как, возможно, и свиньи[44], ср. наличие дикой свиньи, кабана среди 'животных богов') определялась именно ее одновременной причастностью к диким животным и животным домашним ("медиацией" в смысле Леви-Стросса).

По хеттским текстам удается проследить достаточно длительную традицию принесения в жертву со-

---

[43] E. M ü l e n b a c h, J. E n d z e l i n. Lettisch-deutsches Wörterbuch, Bd. 1. Rīgā, 1923, с. 486. Это сопоставление с хеттским удостоверяет и общеиндоевропейскую этимологию выражения типа др.-рус. *дивии звѣри* 'дикие звери', *дивий олень* ср. к типологическим параллелям енис.-кет. esdə se'l 'олень бога = дикий олень': И в а н о в В.В., Т о п о р о в В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии. - Кетский сборник. II. Мифология. Этнография. Тексты. М., 1968, с. 150.

[44] По отношению к свинье ее ритуальное место после человека, лошади, быка, овцы может быть реконструировано для индоевропейского на основании совпадения хеттской иерархии животных с архаической латинской (suouetaurilia 'свинья - овца - бык' у Катона) и славянской, отраженной в белорусском (в таком же обратном порядке поросенок-овца-корова) в последовательности, в которой животные ночуют в новом доме: Z e l e n i n D. Russische (Ostslavische) Volkskunde (Grundriß der slavischer Philologie und Kulturgeschichte, hrsg. von R.Trautmann und M.Vasmer). Berlin-Leipzig, 1927, с. 288.

баки (щенка). Кроме упомянутых архаических ритуалов, где убийство жертвенной собаки соединяется с принесением в жертву человека(и, возможно, свиньи), сохранились и особые ритуалы принесения в жертву собаки, часто щенка. В среднехеттском ритуале Maštigga KUB XXXII 115 + II A III 18-19 реконструируется формула nu-kán-[U(R.TUR ku-na-an-z)] i nam-ma ha-ri-ia-an-zi 'И они убивают щенка и сжигают его'[45]. В новохеттско-лувийском ритуале "Старой Женщины" Туннави (1 61-62) описывается обряд, при котором, совершая заклинание над пациентом, жрица 'поднимает потом щенка над ним и она произносит заклинание щенка' (EGIR-an-da-ma-aš-ši-ša-an UR.TUR še-ir e-ip-zi nu ŠA UR.TUR ḫu-uk-ma-in ḫu-uk-zi), после чего (III 17-18) совершающие жертвоприношение 'уносят щенка и поросенка в другое место и они их сжигают' ([nu UR.TU]R ŠAH.TUR dam-mi-li pí-e-di pí-e-da-an-zi [na-aš IZI-i]t ua-ar-nu-ua-an-zi)[46].

Археологические данные подтверждают наличие приношения в жертву собаки в древней Малой Азии: в Аладжа Гююке у принесенных в жертву собак не отделялся их позвоночник в отличие от закалываемых вместе с ними быков и овец[47], что позволяет соотнести археологическое различие в типе жертвоприношения с различиями в ритуальной ценности этих животных по хеттским текстам.

Несомненным продолжением хеттских обрядов сжигания принесенных в жертву щенков представляется аналогичный лидийский обряд, обнаруженный во время раскопок в Сардах Ханфманом, который предложил толковать этот обряд как свидетельство культа Кандавла[48]. В Сардах найдены целые серии обрядовых

[45] J o s e p h s o n F. The function of the sentence particles in Old and Middle Hittite. Uppsala, 1972, c. 134.

[46] G o e t z e A. The Hittite Ritual of Tunnawi. New Haven, 1938, c. 10-11, 17-18. О других случаях принесения в жертву собаки (как хтонического животного?) у хеттов ср.: G o e t z e A. Kleinasien. München, 1957, c. 164, Anm. 8.

[47] C o n t e n a u G. Manuel d'archéologie orientale, IV. Paris, 1947, c. 2200.

[48] H a n f m a n n G.M.A. The fifth campaign at Sardis. - Bulletin of the American Schools for Oriental Research (сокращенно BASOR), № 170,

кувшинов с захороненными в них щенками; возле кувшинов найдены и железные ритуальные ножи, которыми закалывали щенков. Сходство таких деталей лидийского обряда, как закалывание щенков и их последующее сожжение, не позволяет сомневаться в том, что речь идет об исконном анатолийском обряде, а не о карийском обряде в Сардах, как ошибочно предположил Педли[49]. Но что касается прямого сопоставле-

April 1963, c. 10(ср. первое сообщение об открытии: H a n f m a n n G.M.A. The fourth campaign at Sardis (1961). - BASOR, v. 166, April 1962, c. 8); ср.: M a s s o n O. - Kadmos, 1967, VI, c. 125, n. 18. - Принесение в жертву собак и щенков известно и по всему Балканскому полуострову, в древности в Спарте, в Аттике, в Колофоне, в Македонии, где, как и в Албании, фольклор сохраняет поныне живые свидетельства магической оценки собаки: A b b o t t G.F. Macedonian folklore. Chicago, 1969, c. 107, 222, 252. Любезности Т.В. Цивьян автор обязан указанием на румынское заклинание-обращение к ящерице (şopârlă), которой обещают помазать ее жиром тучной собаки (un câine gras 'жирного пса'): T a z l ă u a n u Ch.I. Comoara neamului, v. VII. Bucureşti, 1943, c. 27; Folclor din Moldova, v. II. Bucureşti, 1969, c. 397 (№ 837). Ср. о собаке в румынских легендах и сказках: B î r l e a O. Mică enciclopedie a poveştilor româneşti. Bucureşti, 1976, c. 115-119.

[49] P e d l e y J.G. Carians in Sardis. - The journal of Hellenic studies, 1974, v. XCIV, c.96-99.-Упоминание Кандавла как отца карийца у Геродота (VII, 98), разумеется, не может быть доводом в пользу карийского характера имени. Поэтому и оборот "задушающий пса" в Книге Пророка Исаии, 66, 3 (ср. M e n d e n h a l l G.E. - BASOR, 1954, CXXXIII, c 26-30), где последовательность жертвенных животных человек-вол-агнец-пес-свинья близка (при отсутствии лишь коня между человеком и быком)к реконструируемой индоевропейской и хеттской, может быть не доводом в пользу месопотамского происхождения малоазиатского обряда, как думал Педли, а, напротив, одним из свидетельств малоазиатских воздействий на древнеханаанейскую литературу. К другим аналогичным свидетельствам принадлежат формулы

ния лидийского обряда с культом Кандавла, это кажется возможным, но не бесспорным, потому что соответствующий хеттский ритуал в явном виде не соотнесен с подобным культом.

клятвы у воды (O e t t i n g e r R. Указ.соч., с. 72, Anm. 74) и сопоставления воды и вина (впервые указано: F o r r e r E. Das Abendmahl im Hatti-Reiches. - Actes du XXe Congrès International des orientalistes. Bruxelles 1938. Louvain, 1940, с. 124-128, и недавно, без ссылки на Форрера, обсуждено в кн.: O e t t i n g e r R. Указ. соч., с. 75, Anm. 14-15). Из еще более разительных сходств следует отметить, что ритуальная роль въезда в город на осле, реконструированная для ранней ближневосточной традиции (в частности, в еще неопубликованном докладе 1933 г. О.М. Ф р е й д е н б е р г "Въезд в Иерусалим на Осле", ср. из более ранних работ: B a l l C.J. The ass in Semitic mythology. - Proceedings of the Society of Biblical Archeology, 1910, v. 32, с. 64 и сл.) подтверждена мифом о детях царицы Каниша - Несы, где осел играет именно такую роль, соответствующую и культовой функции осла в изобразительном искусстве Каниша (O t t e n. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa.-St Bo T, H. 13. Wiesbaden, 1973). К отдельным текстуальным совпадениям ср. также: T e r n e r E.Zwei hethitische Sonnenlieder. - Kleinasiatische Forschungen (сокращенно KlF), 1930, Bd. 1, H. 3, с. 387 и сл. (оборот "дорогой правды"); G o e t z e A. Die Pestgebete des Muršilis - KlF, 1929, Bd. 1, H. 2 (темы "чумы египетской"); сб. Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; "Луна, упавшая с неба". М., 1977 (ветхозаветные и новозаветные параллели отмечены в комментариях). Показательна также возможность возведения оборота 'сыновья Хета' в "Книге бытия", 23, 3 и др., к хет. DUMU^MEŠ URU^Hatti 'сыновья Хатти' — в значении 'жители Хатти', 'хетты' (И в а н о в В.В. К типологическому анализу внутренней формы праслав. *člověkъ 'человек'. - В кн.: Этимология 1973. М., 1975, с. 23, прим. 22) и сходство группы выражений, связанных с заключением и нарушением договоров, в ряде древних языков Ближнего Востока, в том числе в хеттском и древнееврейском (W e i n f e l d M. Covenant terminology in the

Для исследования индоевропейских истоков мифа о Кандавле цитированные хеттские ритуалы представляют интерес в лексическом отношении. В среднехеттском употреблении глагола kuen- в сочетании с названием щенка (в сочетании UR.TUR kunanzi 'щенка убивают') можно видеть след исконного индоевропейского глагола, вытесненного в части западных диалектов позднейшим *d^hew-. Это предположение подтверждается этимологическим совпадением хеттского сочетания с ведийским śva-ghnin 'удачливый игрок, выигрывающий в кости'[50], которое объясняют из более древнего 'убивающий собаку' в ритуальном значении, связанном с древней индоевропейской игрой в кости, ср. также греч. κύων 'неверный ход', букв. 'собака'[51]. Предположение, по которому с тем же

Ancient Near East and its influence on the West. - Journal of the American Oriental Society, 1973, v. 93, № 2, с. 190-199). Часть этих фактов могла бы быть связана с включением древнеханаанейского этноса в Хеттскую империю, если считать ḫapiru в хеттских текстах не только обозначением 'изгоя', но и этническим термином, ср.: И в а н о в В.В. Из семиотических комментариев к клинописным хеттским текстам. - Восточная филология. IV. Сборник статей памяти акад Г.В.Церетели. Тбилиси, 1976, а также: A n b o r (B e r n s t e i n) M. 'ereṣ hā 'ibrīm 'le pays des Hébreux'. - Or., 1972, v. 41, fasc. 3, с. 283-386; R o w t o n M.B. Dimorphic structure and the problem of the *'APIRÛ-'IBRÎM*.- Journal of Near Eastern Studies, 1976,v.35, № 1, с.13-20.

50 G r a s s m a n n H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig, 1873, с. 1432-1433.

51 S c h u l z e W. Kleine Schriften. Göttingen, 1933; S i t t i g E. -KZ, 1924, Bd. 52; K r e t s c h m e r P.-Glotta, 1933, Bd. XV, с. 192; P o k o r n y J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1959, с. 633; S c h e r e r A. Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern, Heidelberg, 1953, с. 110. Гипотеза, по которой с κύων в этом значении связано и греч. κίνδυνος 'опасность, риск (в игре в кости)', подвергается в последнее время сомнению: K n o b l o c h J. Griech. κίνδυνος m. 'Gefahr' und das Würfelspiel. - Glotta, 1975, Bd. LIII, H. 1-2, с. 79; T a i l l a r d a t J. - Revue des études anciennes, 1956, t. 58, с. 189-194.

кругом значений соотносится и рус. *собаку съесть*[52], можно было бы подтвердить сравнением с лидийским обрядом, который археологи объясняют как ритуальную трапезу[53]. Мысль о сходстве имени Кандавла и ведийского прозвания 'удачливого игрока' уже высказывалась Пизани, но он полагал, что речь идет о разных независимых переводах одного и того же "индо-средиземноморского" (субстратного) термина[54], между тем представляется несомненным, что сравнение среднехеттского, древнеиндийского и греческих выражений позволяет реконструировать общеиндоевропейскую обрядовую формулу, относившуюся к убийству жертвенной собаки и приравниваемого к ней проигравшего противника в ритуальной игре. Поэтому след сочетания, вторая часть которого родственна древнему индоевропейскому прототипу, имени Кандавла, может быть представлен в греч. Ἀργεϊφόντης, которое вслед за Цецом сравнивали с именем Кандавла, предполагая, что Ἄργος - название собаки[55]. Древнейшую общеиндоевропейскую анаграмму названия основного мотива мифа и основного действия соответствующего обряда можно восстановить в форме *k̂u(u̯)on gʷʰenti 'пса убивает', откуда сложное слово *k̂ū(u̯)on-gʷʰen-, позднее трансформированное в имя Кандавла.

Вожможный преобразованный отзвук тех же общеиндоевропейских представлений можно было бы видеть в особой грамматической функции тох. А В ku 'пес', которое (в тохарском А единственное среди названий животных) относится к классу разумных существ (косв. п. тох. А kom̥, В kwem̥), в чем можно предположить языковой след культа собаки у предков тохар до принятия буддизма[56]. Замечально, что именно это индоевропейское название собаки (возможно, из древнего пратохарского диалекта) в форме, реконструируемой обычно как k'wenʔ (ср. тиб. k'yi, бирм. k'we), было заимствовано в древнекитайский язык[57]. Поэтому можно предположить индоевропейское влияние и

---

52 Ф а с м е р М. Этимологический словарь русского языка, т, III. М. 1971, с. 703. - Некоторые другие русские народные выражения, включающие слово *собака*, тоже носят архаичный характер, разъясняемый всем рассматриваемым кругом обрядов, ср.: (на него) *всех собак вешать*, а также Сист., с. 289.

53 H a n f m a n n G.M.A. The fourth campaign at Sardis (1961), с. 8; О н ж е. The fifth campaign at Sardis, с. 10; P e d l e y J.G. Carians in Sardis, с. 98; там же, с. 26, о лидийском блюде kandaulos (Athenaeus, Deip. IV 132, 172b, XII 516d), ср.: G u s m a n i R. Lydisches Wörnerbuch, 1964, с. 274.

54 P i s a n i V. Due comparazioni indo-latine, с. 767. Об индо-средиземноморском субстрате ср.: О н ж е. L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei.- In: Scritti in onore di A.Trombetti, 1936, с. 199 и сл.; О н ж е. India contemporanea e India preistorica. - Giornale della Società Asiatica Italiana. N.S., III, 1935, с. 319 и сл.; О н ж е. Le origini dell 'alfabeto. - Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa (сокращенно ASNSP), V, с. 267 и сл.; О н же. Dalle stelle alle stalle. - ASNSP, X, с. 239 и сл.; О н ж е. Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata. - Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1953, CIII, с. 126 и сл.; О н ж е. Von fabelhaften Glücksländern. - Studia indologica. Festschrift für W. Kirfel, с. 243 и сл.

55 А.В. Лебедев в данной связи обратил внимание автора на постоянный эпитет собак у Гомера κύνες ἀργοί (если верно сближение с др.-инд. ṛji-śvan, то сочетание восходит к арийско-греческому), а также λαίδαργος (эпитет собак), и на возможность согласования производства от ἀργῆς 'змея' со змееборческим мифом. Ср., однако, выше прим. 7.

56 W i n d e k e n s A.J. van. Une trace linguistique d'un culte de chien chez les Tokhares. - Anthropos, 1976, Bd. 71, 1/2, с. 287-288 (с ошибочным объяснением инновации, что верно лишь на грамматическом уровне, так как индоевропейское слово принадлежало к среднему роду).

57 C o n r a d y A. Alte westöstliche Kulturwörter.- Berichte über den Verhältnissen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 1925; 77; P u l l e y b l a n k E.G. Chinese and Indo-Europeans. - Journal of the Royal Asiatic Society, April 1966, с. 10-11; О н ж е. Prehistoric East-West contacts across Eurasia. - Pacific Affairs, 41/4 (1975).

Вокализм *e второго слога др.-кит. *kiwen указывает на вероятное заимствование из тохарско-

в Китайских ритуалах совместного принесения в жертву собаки и воина, которые отмечаются в качестве нововведения в иньский период истории Китая[58].

Для этого периода Шан-Инь индоевропейское влияние на древний Китай предполагается и на основании целого ряда других данных, как лингвистических, так и культурно-исторических[59]. Рассматриваемый более частный вопрос зависит от решения этой проблемы в целом. Предположение о возможности воздействия индоевропейского этнического элемента на древне-

го, где форма вин.п.ед.тох. В kwem признается архаичной, см. о фонетической истории тохарских форм: W i n d e k e n s A.J. van. Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes, v. 1. La phonétique et le vocabulaire. Louvain, 1976, с. 238-239. - При ценности наблюдений Ван-Виндекенса над тохарскими отражениями индоевропейского названия собаки предлагаемая им этимология самого этого названия (от *ḱeu- 'сверкать': W i n d e k e n s A.J. van. Les termes "chien" et "cheval" en indo-européen. - Indogermanische Forschungen, 1975, Bd. 80, с. 62-65) при всей заманчивости в свете названий собаки с элементом *Hr̥ĝ- 'блестящий' (др.-инд. ṛji-śvā- с древнегреческими соответствиями) кажется сомнительной ввиду ностратических параллелей всему названию.

58 В а с и л ь е в Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976, с. 283, 284, 316.

59 Кроме работ, указаных в сн. 57 и 58, ср. также: К о ж и н П.М. К вопросу о происхождении иньских колесниц. - Сборник Музея антропологии и этнографии, XXV. Культура народов зарубежной Азии и Океании. Л., 1969, с. 35 и сл.: P i g g o t t S. Chariots in the Caucasus and in China. - Antiquity, 1974, v. XLVIII, № 189, с.16-24; И в а н о в В.В. Язык как источник для этногенетических исследований и проблематика славянских древностей. - В кн.: Вопросы этногенеза славян ..., с. 38; van E s b r o e c k G. Préambule à une étude de l'origine centre-asiatique des signes de chinois. - Le Muséon, 1974, v. LXXXVIII, № 1-2, с. 265-274 (ср. сходную мысль: P u l l e y b l a n k E.G. The Chinese cyclical signs and the origin of the alphabet. Paper presented to the Western Branch of the American Oriental Society at Stanford University, March 23, 1975, Pre-Print).

китайскую культуру связано прежде всего с тем, что распространение определенных видов бронзовых изделий на западе Евразии (топоров-кельтов и др.) приблизительно синхронно с появлением сходных предметов на Дальнем Востоке - в Китае середины II тысячелетия до н.э. Возможности интерпретации индоевропейских племен как носителей металлургии бронзы представляет интерес как по собственно языковым причинам (наличие общеиндоевропейского названия 'бронзы' - *aios > лат. aes), так и потому, что само распространение индоевропейцев было возможно благодаря колесницам, изготовление которых из мягких древесных пород, с трудом поддающихся обработке медными орудиями[60], в свою очередь предполагает наличие достаточно совершенных орудий из бронзы[61]. Ареал распространения колесных повозок в середине II тысячелетия до н.э. (от Китая до Западной Европы) совпадает как с областью особого типа изделий из бронзы, так и с ареалом расселения индоевропейских племен.

По отношению к китайской бронзе периода Шан-Инь западное (индоевропейское) влияние особенно вероят-

60 С е м е н о в С.А. Экспериментальный метод изучения первобытной техники. - В кн.: Археология и естественные науки. Под ред. Б.А.Колчина. М., 1965, с. 216-222.

61 C h i l d e V.G. The story of tools. London, 1944, с. 13; О н ж е. The first waggons and carts from the Tigris to the Severn. - Proceedings of the Prehistoric Society, v. XVII, new series, pt. 2, с. 178, 182, 194; О н ж е. The diffusion of wheeled vehicles. - Ethnographisch-archäologische Forschungen, 2. Berlin, 1954; Р ы н д и н а Н.В. Древнейшее металлообрабатывающее производство Восточной Европы. М., 1971, с. 8. Для выяснения древних путей одновременного распространения в Евразии колесницы и жертвоприношения собаки исключительное значение имеет открытие этого комплекса в бесспорно индоевропейских (возможно, индо-иранских захоронениях времени не позднее конца первой половины II тысячелетия до н.э. у реки Синташта (Южное Зауралье) см.: Г е н и н г В.Ф. Могильник Синташта и проблема ранних индо-иранских племен. - Сов. археол., 1977, № 4, с. 59 (рис. 3), 61 (рис. 4-9), 66, 67, 70.

но применительно к таким орудиям, как топоры-кельты[62]. Сама же металлургия бронзы в Китае могла начать формироваться в еще более раннее время[63]. Возможно, что она сложилась под воздействием юго-восточно-азиатского культурного центра. Археологическим подтверждением этому может быть обнаружение в Таиланде (Ban Chiang) бронз IV тысячелетия до н.э.- во всяком случае, не менее (если не более) древних, чем самая ранняя бронза Западной Азии[64]. Именно в этих областях Юго-Восточной Азии (в том числе и в Таиланде) обнаружены весьма ранние неолитические центры керамики (уже X-VIII тысячелетий до н.э.) и земледелия, что позволяет поставить вопрос о существовании второго юго-восточно-азиатского центра земледелия и других культурных достижений, напоминающих неолитическую революцию на Ближнем Востоке[65]. Принимая этот тезис, который можно понимать как развитие старой идеи акад. Н.И.Вавилова о древних центрах земледельческой культуры в Евразии, число которых сводится к двум[66], авторы новейших работ оговариваются, что юго-восточно-азиатский центр не знал дальнейшей эволюции типа древнеближневосточной[67]. Но для снятия этого возражения бронзы Таиланда могут иметь решающее значение: они и могли быть результатом развития техники столь давнего керамического центра. В таком случае можно

[62] В а с и л ь е в Л.С. Указ.соч., с. 270, 271; ср.: L o e h r M. Chinese bronze weapons. Ann Arbor, 1956.

[63] B a r n a r d M. Bronze casting and bronze alloys in Ahcient China. Tokyo, 1961.

[64] W e r t i m e T.A. The beginning of metallurgy: a new look. - Science, 1973, v. 182, с. 876.

[65] S o l h e i n W.G. Southeast Asia and the West,- Science, 1967, v. 157, № 3791; О н ж е. New directions in Southeast Asian prehistory. - Anthropologica, N.S., 1969, v. XI, № 1; О н ж е. Reworking Southeast Asian prehistory. - Paideuma, 1969, Bd. XV; О н ж е. Northern Thailand, Southeast Asia and World Prehistory. - Asian Perspectives, 1972, v. XIII.

[66] Ч е с н о в Я.В. Доместикация риса и этногенез народов Восточной Азии. М., 1973; О н ж е. Юго-Восточная Азия - древний культурный центр. - Вопросы истории, 1973, № 1.

[67] В а с и л ь е в Л.С. Указ. соч., с. 20-22.

было бы думать о темпах эволюции этого центра, сопоставимых с ближневосточными.

В пользу такой гипотезы говорят и некоторые дополнительные доводы, как сходство юго-восточно-азиатского термина, обозначающего 'медь', 'кинжал', с шумерским (ŋiri)[68], а также возможность связать именно с юго-восточно-азиатским влиянием (через Тихий океан) явное заимствование техники литья металлов в доколумбовской Южной и Центральной Америке[69].

Если принять предлагаемую схему объяснения восточноазиатского бронзового века наложением друг на друга влияния двух разных очагов (древнейшего юго-восточно-азиатского и западноевразийского), то она может прояснить и возможные пути развития таких культурных явлений, как ритуалы эпохи Инь-Шан, имеющие общие черты с индоевропейскими. Установлено, что для индоевропейского культа пса-волка имеется значительное число типологических и генетических параллелей в Евразии, в особенности у тюрков и монголов[70], а также на древнем Кавказе и в других

[68] И в а н о в В.В. История металлов на Древнем Востоке в свете лингвистики. - Историко-филологический журнал АН Армянской ССР, 1976, № 4, с. 76.

[69] H e i n e - G e l d e r n R. Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik. - Paideuma, 1954, Bd. 5, H. 7/8, с. 347-423; О н ж е. American metallurgy and the old World. - Early Chinese art and its possible influences in the Pacific basin, v. VI. N. Y., 1972, с. 787-822; I b a r r o G r a s s o D.E. Las hachas de metal y pietra en América con referencia a las formas liticas que imitan modelos metálicos y paralelos transpacíficos. - XXXV Congreso internacional de americanistas. Actas y memorias, v. 1. México, 1964, с. 21-20; ср. также: G o r d o n C.H. Before Columbus. Links between the Old World and ancient America. N.Y., 1971; M a r s c h a l l V. Transpazifische Kulturbeziehungen. Studien zu ihren Geschichte. München, 1972.

[70] K r e t s c h m e r F. Hundesstammvater und Kerberos. I, II. Stuttgart, 1938; П о т а п о в Л.П. Волк в старинных поверьях и приметах узбеков.- Краткие сообщения Института этнографии, XXX. М., 1958, с. 136-141; C l o u s o n C. Turks and wolves. - Studia orientalia, t.XXVIII, 2.

областях, сопредельных с древней территорией обитания индоевропейских племен. Самый термин "собака-волк" (откуда и.-е. *k̂uon-), по В.М.Иллич-Свитычу, возводится к ностратическому, что позволяет усмотреть древнее ностратическое наследие и в некоторых из совпадений мифологического характера. Однако по отношению к подобным комплексам мифологических представлений затруднительно разграничить общее ностратическое наследие многотысячелетней древности и следы более поздних взаимных мифологических влияний, явившихся следствием ареальных контактов. Это относится, в частности, к евразийскому (или ностратическому?) мотиву, связывающему чудовищного пса-волка и героя-кузнеца, который либо кует из металла цепь, на которой держат пса, либо усмиряет его какими-либо другими способами. В индоевропейских традициях этот мотив может быть реконструирован при сравнении цикла древнеирландских легенд о Кухулине, убившем собаку кузнеца (в древнеирландской мифологии наделенного чудесными качествами[71]), и славянского мифа о священных кузнецах, усмиривших змея. Высказанное ранее предположение о том, что Змей в славянском мифе, как и в кельтском, первоначально был чудовищным Псом[72], может быть подтверждено некоторыми существенными доводами. Со ссылкой на Костомарова и Котляревского А.Н. Афанасьев писал, что украинцы "в созвездии Большой Медведицы видят запряженных коней (Воз); черная собака каждую ночь силится перегрызть упряжь и чрез то разрушить весь строй мироздания, но не

Helsinki, 1964, с.1-22; К л я ш т о р н ы й С.Г., Л и в ш и ц В.А. Согдийская надпись из Бугута.- Страны и народы Востока, вып.X.М. 1971,с.121-146; A l f ö l d i A. Указ. соч.

71 Кух.; de B ú r g a S e ́ a n. Gobban saer, the crafty artificer. - Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie. Innsbruck, 1967, с. 145-146; И в а н о в В.В., Т о п о р о в В.Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов. - Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Варшава,август 1973 г. Доклады советской делегации. М., 1973, с. 158 (о стихотворении, объединяющем кузнецов и друидов).

72 И в а н о в В.В., Т о п о р о в В.Н. Мифологические географические названия..., с. 114.

успевает в своем пагубном деле: перед рассветом побежит она к студенцу, чтобы утолить жажду, а тем временем упряжь снова срастается. Рассказывают и так: есть на небе три сестрицы-заряницы (вечерняя, полуночная и утренняя), приставленные сторожить пса, который прикован у Малой Медведицы на железную цепь и всячески старается перегрызть ее; когда цепь порвана- тогда и кончина мира"[73]. Этот об-

73 А ф а н а с ь е в А.Н. Поэтические воззрения славян на природу, т.1. М., 1865, с.763 (там же сопоставление с аналогичными поверьями о волке у болгар и с мифами неиндоевропейских народов Евразии). Звезда называется "Собачкой": Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях Б.Д.Гринченко, вып.1. Чернигов, 1895, с.1; Г р и н ч е н к о Б.Д. Словарь украинского языка, т.IV. Киев, 1909, с. 163 (приведенное там же наименование собака у некоторых из участников детской игры пиж, ср.: Игры крестьянских детей в Купянском уезде.Собрал П.Иванов. Харьков, 1889, с.38, может быть следом того ритуального значения термина "собака", которое возводится к общеиндоевропейскому, что подтверждает архаичность украинской традиции). Семантически эти обозначения звезд восходят к общеиндоевропейскому, что доказывается сравнением с греч. Κύων 'Сириус' (уже у Гомера, X, 26-29) при лат. Canicula (особенно важен в свете разбираемых фактов римский обряд принесения в жертву собаки augurium canārium, совершавшийся у Catulāria porta при раннем восхождении Сириуса), ср.: S c h e r e r A. Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern. Heidelberg, 1953, с. 109-111 и сл., 190, а также с. 115 о дальнейшем продолжении этой традиции называния Сириуса. Астрономически к той же Малой Медведице, что и украинский миф, относится общее для греческого и древнеиндийского (и потому относимое к общеиндоевропейскому или во всяком случае к общегреко-арийскому) обозначение греч. Κυνόσουρα 'Собачий хвост', др.-инд. Súnah-sépa, ср.: S c h e r e r A. Указ.соч., с.176-177 (там же более ранняя литература). Представляется возможным сравнить также и указанные древнегреческие и латинское названия Сириуса и некоторые другие им подобные в ранней греческой традиции (ср. пифагорейское обозначение планет

раз разительно схож с представлением о гибели богов в "Эдде", где конец мира вызван чудовищным волком, срывающимся с цепи. Г.Н.Потанин обратил внимание и на сходство мотива этого славянского мифа, где собака утоляет жажду и оттого не может разрушить строй мироздания, и жаждой змея в славянском змееборческом мифе, где змей (в древности собака) хочет напиться воды и оттого терпит поражение[74]. В восточнославянских сказках, восходящих к этому змееборческому мифу, в качестве героя выступает Сученко, или Сучкин сын, - сын суки, спускающийся в подземный мир и побеждающий чудовище[75], тогда как в качестве животного-помощника, помогающего победить змея, выступает сучка-продучка, которая (как собаки в соответствующем кавказском цикле мифов) лижет голову заснувшему царевичу[76] и тем вы-

---

κύνες τῆς Περσεφόνης 'псы Персефоны', по типу схожее с 'псами Одина', ср.: S c h e r e r A. Указ.соч., с. 41, ср. там же с. 179 и 189 о κυνηγός (при Κυνηγία) как названии Ориона, с. 43 о мистико-мифологическом σῆμα κυνός, с. 45 и 115 о лат. Canis - кальке греческого, с. 119, 120 и 190 о Προκύων 'звезда, находящаяся перед Псом', 'Песик', с. 127-130 о дальнейших кальках этого наименования, в частности, в латинском и, видимо, в арабском al-kalb) с остающимся до сих пор загадочным 'Небесным Псом' в "Атхарваведе" (VI,80, 1-3), ср.: "Атхарваведа". Избранное. Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я.Елизаренковой. М., 1976, с.318-319 и 393. Для исследования "астрального кода" (в терминах Леви-Строса), связанного с культом собаки-волка, представляет интерес греч. Θηρίον, иногда эквивалентное Κύων и связываемое с вавилонским влиянием (S c h e r e r A. Указ. соч., с.191-192, ср. там же, с.200, 203, а также с. 168 о других 'собачьих' наименованиях звезд в греческом восточного, в частности египетского происхождения), но ср., по-видимому, не калькированное др.-исл. ulfs keptr 'Волчья Ярость' (там же, с.149,225).

74 П о т а н и н Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899, с.820, примеч.

75 Там же, с. 553-557, и также выше, примеч. 23.

76 Там же, с. 555. Подробнее о кавказских параллелях см.: И в а н о в В.В. К балто-славяно-балкано-кавказским параллелям, с. 160.

водит его из долгого сна (= смерти). Точные параллели этому мотиву известны не только на Кавказе, но и в тюркском и монгольском эпосе[77]. В частности, в монгольской "Гесериаде" сучке-продучке славянского мифа соответствует собака - помощница Цотона, понимающая человеческую речь;. эту собаку вместе с конем своего врага Цотона волшебной силой убивает Цзуру-Гесер[78]. В "Сокровенном сказании монголов" в составе исторической хроники выступает мотив чудовищных металлических псов, питающихся человеческим мясом:

"Temüǰin anda mino dörben noχais-i güünnö miχa-ar teǰigeǰü. ginǰilejü huyaǰu aχu bulege. Tede χaraul-i bidan-o hüldeǰü aisuχan tede bije! Tede dörben noχais

Širemiin manłai tan,	Haran-o miχa idet tede!
Šiuci χosiγut tan,	Gürülčegü üdür
Šibüge kele ten,	Güün-ö miχa günesület tede!
Timur öre ten.	Ginǰi-ben müktüldeǰü.
Üldü minaa tan,	Edöge ese-ü buγsaǰu aγsad
Šiüder-i ideǰü.	Buyascu teyin šilemeljen
Kei unoju yabut tede!	Aisai tede!"
Ałałdaχŭi üdür	

Kemeǰüüi "Tede dörben noχais ked tede?" kemesu:

"J̌ebe χubilai χoyar,
J̌elme, sübeetai χoyar, -
tede dörben bi!"[79].

'Мой анда Темучжин собирался откормить человеческим мясом четырех псов и привязать их на железную

---

77 П о т а н и н Г.Н. Указ.соч., с. 81, 196, 413-414, 442, 435 (примеч.), 520, 563, 666, 766 и др.

78 Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мергенхане искоренителе десяти зол в десяти странах света. Перевод, вступительная статья и комментарии С.А.Козина. М.-Л., 1935, с. 81-83. Ср. мотив медной собаки на медной горе и семи кузнецов, головы которых доставляют Гесеру: там же, с. 100, 101.

79 К о з и н С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongrol-un niruča tobčiyan, Ю а н ь Ч а о Б и Ш и. Монгольский обыденный изборник, т. 1. М.-Л., 1941, с. 464-465, ср. с. 265-266.

цепь. Должно быть, это они и подлетают, гоня перед собою наш караул. Вот они, эти четыре пса:

Лбы их из бронзы,
А рыла - стальные долота,
Шило - язык их,
А сердце - железное.
Плетью им служат мечи.
В пищу довольно росы им,
Ездят на ветрах верхом.
Мясо людское - походный их харч,
Мясо людское в дни сечи едят.
С цепи спустили их. Разве не радость?
Долго на привязи ждали они!
Да, то они, подбегая, глотают слюну.
Спросишь, как имя тем псам четырем?
Первая пара - Чжебе с Хубилаем,
Пара вторая - Чжельме с Субетаем[80].

Для хронологического (и, в частности, археологического) приурочения этих представлений исключительно важно то, что на всей территории Евразии указанный мифологический комплекс связан одновременно с Большой Медведицей как колесницей и звездой около нее как собакой, опасной для мироздания, а также и с кузнецами, кующими изделия из металла (меди и бронзы, позднее железа). Археология позволяет соотнести друг с другом отдельные части этого мифологического пучка мотивов, потому что распространение колесниц связано с распространением металлургии бронзы, без которой нельзя обрабатывать мягкое дерево, а в отдельных частях Евразии (в частности, в Малой Азии и на некоторых других территориях, в достаточно ранний период заселенных носителями индоевропейских языков) к тому же именно времени относится принесение в жертву собак, с чем связано и преимущественное изображение противника в бою как собаки или щенка[81]. Синхронность отдельных частей этого комплекса, по времени значительно более поздних, чем предполагаемое ностратическое единство, позволяет видеть как в распространении всего этого мифа (и сопряженного с ним ритуала), так и в диффузии отдельных культурных явлений, с ним связанных, результат более поздних ареальных контактов.

В частности, разительное сходство с общеиндоевропейским и древнепереднеазиатским представлением Большой Медведицы как колесницы обнаруживается в древнекитайской традиции. Китайское 北斗 бэй доу 'Большая Медведица', букв. 'Северный ковш', 'Смертельные звезды Севера'[82] относится к той же категории вредоносных или опасных небесных тел, что и 天狗星宿 (или 天狗星 тянь гоу син) тянь-гоу син цзюнь 'Небесная звезда - Пес' (буквально 'Небесный Пес - Звезда'), считавшаяся опасной для беременных женщин и детей[83]. Вместе с тем древнекитайские представления о божестве созвездия Большой Медведицы Улянцы в связи с "Колесницей, указывающей на юг"[84] и на другие стороны света, обнару-

---

[80] Указ. соч., с. 147. Ср.: К о з и н С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.-Л., 1940, с. 35 (ср. о числе 'четыре' там же, с.80).

[81] Ср. о древнехеттской литературе "Луна, упавшая с неба", с.92, 94, 277, 296. См. о сходном образе в древнегреческой литературе: W a r d D.S.- Journal of Indo-European studies, 1973, v.1.

[82] К этой интерпретации ср.: D a y C.B. Chinese peasant cults. Shanghai - Hong-Kong - Singapore, 1940, 84, 166, 210; о кит. 斗 как мере измерения и трапециевидном ящике ср. в связи с Большой Медведицей: П о т а н и н Г.Н. Указ.соч.,с. 415. Ср. 斗杓 доу цзи 'Полярная звезда'.

[83] D a y C.B. Указ.соч., с. 85, 210. - Наиболее близкое соответствие китайскому название представляет "Небесный Пес" в "Атхарваведе"(ср.выше, сн. 73).

[84] Ю а н ь К э. Мифы древнего Китая. М., 1965, с.121, 122, рис. 16, 360, примеч. 68, 446. - Относительно названия большой Медведицы как 'повозки' или 'колесницы' в древнемесопотамской (вавилонской), гомеровской греческой ("Αμαξα 'Большая Медведица', 'Четырехколесная повозка'), фригийской (κίκλην), германских (ср.-голл. woenswaghen, woonswaghen 'Повозка Вотана', напоминающее о сходном использовании родственного др.-инд. vāhana- и соответствующих иранских и митаннийско-арийских терминов, ср. и сходные славянские обозначения 'Воза' Большой Медведицы) традициях ср.: S c h e r e r A. Указ.соч., с. 139-140, 224, а также с. 130 и 135 ('дышло' Большой Медведицы в латинском temo, что находит прямое соответствие в тождественном употреблении хет. ḫiššа- 'дышло'). Дальнейшие этимологические и типологические параллели, в частности в связи со славянским и балтийским, см.: И в а-

живают разительное сходство с аналогичными переднеазиатскими и общеиндоевропейскими мотивами. Мотив чудовищного пса, опасного для Большой Медведицы и для всего мироздания, был, по-видимому, одной из существенных черт того "астрального кода" (в терминах Леви-Стросса[85]), в котором мог выступать индоевропейский миф об убийстве чудовищного пса.

В пользу гипотезы, по которой древнекитайская культура могла испытать влияние всего соответствующего комплекса представлений, говорит точное совпадение древнекитайского ряда из шести домашних животных[86] (лошадь, корова, овца, курица, собака, свинья) с аналогичным индоевропейским. Особенно примечательно то, что по этим животным назывались должностные лица ("чиновники") в царстве Фу-юй[87], что полностью аналогично хеттским наименованиям типа "человек собаки". Вместе с тем индоевропейское происхождение вероятно не только по отношению к названию собаки, но и по отношению к названию лошади *ma < *mra(η) (которое, как и название собаки, встречается и в тибето-бирманском[88]), что согласуется и с индоевропейским происхождением древнекитайской колесницы (и соответствующего представления о Большой Медведице), а также и применительно к названиям свиньи[89] и крупного рогатого скота[90] *ηuw < *ηwè, а также и молока (g)lak-, ср. хет. galaktar 'молочный сок растений', galakant - 'мягкий', лат. lact-, греч. γαλακτ-[91]. Согласованность лингвистических и культурно-исторических аргументов делает предположение об индоевропейском влиянии на восток Азии вероятным, что в свою очередь, имеет исключительное значение для реконструкции картины ранних индоевропейских миграций.

н о в В.В., Т о п о р о в В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 49.

85 L é v i - S t r a u s s C. Mythologiques I. Le cru et le cuit. Paris, 1964.

86 Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах, т.2. М., 1973, с. 12, 309,319,прим. 37. - Домашние птицы в индоевропейских последовательностях могут идти вместе с собакой и свиньей.

87 М а ц о к и н Н. Мифические "императоры" Китая и тотемизм. - Известия Восточного института. Владивосток, 1917, № 1, с. 1, примеч. 2. - След жертвоприношения, во время которого сжигали принесенную в жертву собаку, иногда видят у Лао-цзы (E t i e m b l e. En relisant Lao-Tseu. - La Nouvelle Revue Francaise, 15e année, 1967, № 171, с. 427, 473, 475), но толкование соответствующего места "Дао Дэ Цзин" вызывает сомнения.

88 П о л и в а н о в Е.Д. Избранные работы по общему языкознанию. М., 1968, с. 63 (примеч. 16), 167-168 и комментарий II; C o b l i n W. An early Tibetan word for horse. - JAOS, 1974, v. 94, с. 124-125. О "ферганских конях", исследованных в связи с индоевропейскими влияниями (P u l l e y b l a n k E.G. Chinese and Indo-Europeans, с.34-35, ср. W a l e y A. The Heavenly Horses of Ferghana. - History To-day, 1955, с. 102), ср. более поздний иконографический материал танского времени: C a l z a G.C. L'internazionalismo dei T'ang nell'arte. Il cavello di Ferghana. - Annali della Facoltà di lingua e letterature stranieri di Ca'Foscari, XIV. 3 (Serie Orientale, 6), 1975, с.75-82. Западноазиатское (если не юго-восточно-европейское) происхождение домашней лошади в Восточной Азии в настоящее время бесспорно по генетическим причинам, см.: F r e c h k o p S. La spécifité du cheval de Prjewalsky. - Bulletin de l'Institut des Sciences naturales Belgique, 1965, v.41, 29; Domestikationsforschung und Geschichte des Haustiere, hrsg. von. J. Matolcsi. Budapest, 1973.

89 П о л и в а н о в Е.Д. Указ. соч.

90 P u l l e y b l a n k E.G. East-West contacts across Eurasia, с. 505.

91 Г а м к р е л и д з е Т.В., И в а н о в В.В. Указ. соч.

В. Н. ТОПОРОВ

О СТРУКТУРЕ «ЦАРЯ ЭДИПА» СОФОКЛА

φεῦ φεῦ, φρονεῖν ὡς δεινὸν ἔνθα μὴ τέλη
λύῃ φρονοῦντι

Oed. R. 316-317

Объем этой статьи и возможности ее автора не позволяют проанализировать текст софокловской трагедии с желанной полнотой[1], в частности, сделать все те выводы, которые следуют из анализа семантической структуры текста в том виде, как она воплощается синтагматически и восстанавливается парадигматически. Поэтому задача автора здесь поневоле скромнее-показать, как некоторые основные смыслы трагедии предопределяют структуру ее текста (прежде всего на композиционном уровне) и уводят ее в сторону от традиционной схемы "Эдиподии"[2]. Но и эта задача может

---

1 Помимо указанных ниже исследований, для анализа структуры "Царя Эдипа" существенными оказались и такие работы, как: von Willamowitz-Möllendorff U. Exkurse zum Oedipus des Sophokles. - Hermes, 1899, 34, c. 55-80; Jebb R.C. Sophokles. Pt. I. The Oedipus tyrannus. Cambridge, 1914; Webster T.B.L. An introduction to Sophokles. Oxford, 1936; Reinhardt K. Sophokles. Frankfurt/a.M., 1947; Fleischmann F. Studien zur Komposition der sophokleischen Tragödie. Erlangen, 1948 (Diss.); Pohlenz M. Die griechische Tragödie. Göttingen, 1954; Knox B.M.W. Oedipus at Thebes. London, 1957; Kremer G. Strukturanalyse des Oedipus Tyrannos von Sophokles. Tübingen, 1963, и др.

2 Впрочем, разбор дософокловских и послесофокловских (включая аполлодоровскую "Библиотеку") версий мифа об Эдипе остается за пределами этой статьи - тем более, что эта задача решается в ряде других исследований. Ср. хотя бы: Robert C. Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum. Berlin, 1915, и др.

быть решена здесь лишь отчасти, в основном на материале ключевых фрагментов текста трагедии[3].

Исключительная сгущенность мифологических valeurs в софоклювском "Οἰδίπους Τύραννος" не отделима от укорененной в нем сократовской по существу проблематики самопознания и свободного выбора в ситуации "лицом к смерти". Тем самым архаичное, традиционно-коллективное, безличное в этой трагедии почти химически слито с тем, что только начинало проступать из будущего[4], с индивидуальным, личностным, экзистенциальным, и пресуществлено в единый текст, равно выдающийся среди своих мифологических и среди своих литературных партнеров. Такая двуединость постоянно обманывала исследователей, не доверявших чистой мифологичности автора - реформатора античной трагедии (введение третьего актера и декораций, изменения в одежде актеров, преобразование роли хора, драматизация пародов, стасимов, коммосов[5], усиление диалогических частей за счет сокращения ли-

---

3 Вместе с тем следует иметь в виду и обычно ускользающий от внимания литературоведов аспект необходимого и достаточного основания в отнесении к поэтическим текстам. "Необходимое и достаточное" в подобных случаях определяет лишь интенсиональные элементы текста и уже поэтому апеллирует к частичности, к принципиальной формальной неполноте анализа; за пределами оказываются все экстенсиональные элементы, не освещаемые светом основных, бытийственных смыслов, но и не позволяющие возникнуть в себе противодействующим смыслам. Такое понимание сути дела находилось бы, видимо, в согласии с двумя другими принципами построения поэтических текстов - экономии и свободы, обеспечивающими не только устойчивость основных смыслов, но и возможность их дальнейшего развития уже независимо от воли их творца.

4 Напоминание об основных фигурах этого "осевого времени" (Будда и Махавира в Индии, Заратустра в Иране, Конфуций и Лао-Цзы в Китае, библейские пророки) помогает лучше осознать специфику древнегреческого ответа на основные вопросы "Axenzeit", в котором приняли участие и Софокл, и Сократ, и Платон.

5 Ср.: von Willamowitz-Möllendorff T. Die dramatische Technik des Sophokles. - Philologische Untersuchungen, 1917, 22; Kirkwood G.M. A study of Sophokles dra-

рических, использование новых ресурсов в перипетии, "предварении катастрофы", отказ от обязательной трилогичности и т.п.). Это недоверие обычно имеет основание в неверном противопоставлении двух названных начал и, следовательно, в ошибочном понимании самой природы мифа. Если мифологические смыслы живы и операции, с помощью которых эти смыслы образуют мотивы и сюжеты, соотносимые с исходными символическими схемами, актуальны, - ничто не мешает мифу быть введенным в круг весьма индивидуализированной и персонализированной экзистенциальной проблематики. Помня об этом, нужно со всей настоятельностью подчеркнуть, что Софокл (в частности и прежде всего - в "Царе Эдипе") не тот, кто только и с п о л ь з у е т миф, литературно обрабатывает его, предлагая новые версии, определяемые уже внемифологическим заданием (как у Еврипида), и тем более не тот, кто безблагодатно повторяет схему мифа, уже утратившего от таких повторений свою подъемную бытийственную силу. Софокл выступает именно как с о з д а т е л ь самого мифа[6], т.е. тот, кто о т к р ы л ("понял" - в терминологическом употреблении) первоначальную схему (известную нам, строго говоря, лишь по вторичным и обычно весьма неполным отражениям, ни одно из которых не может претендовать на бо́льшую адекватность первоисточнику, чем софокловский миф), т.е. вскрыл ее динамические, конструктивные возможности (трансформационный аспект) и тем самым обратным образом способствовал конституированию инварианта этой схемы. Прагматичность же мифологического сознания отразилась, в частности, в переживании того, что намечено схемой мифа, но не актуализировано с непременностью, как

ma. Ithaca, 1958; С т р а т и л а т о в а В.П. Приемы драматизации хоровых партий в трагедиях Софокла. - В кн.: Античность и современность. К 80-летию Ф.А. Петровского. М., 1972, с. 263-268 и др.

6 Ср.: "I shall maintain that the myth of Oedipus was really made by Sophocles, and I shall try now to show that his making of it was, in any but the mystical sense of the term, a thoroughly creative affair" - C a m e r o n A. The identity of Oedipus the King. Five essays on the Oedipus Tyrannus. N.-Y. - London, 1968, с. 5. Ср. также: B o w r a C.M. Sophoclean tragedy. Oxford, 1945 (V. King Oedipus, с. 162-211).

с о б с т в е н н о й возможности. В этом смысле не случайно, что единственная роль Софокла-актера, о которой нам известно, - о с л е п л е н н ы й А п о л л о н о м п е в е ц[7] в не дошедшей до нас трагедии собственного сочинения "Фамирид"[8]; вместе с тем недостаточно внимания уделено тому обстоятельству, что Эдип, разгадавший подлинную загадку своего существования и ставший действительно м у д -

7 Ср. в "Царе Эдипе": Х о р. Как мог родник ты света п о г а с и т ь | В своих о ч а х? Иль бог тебя подвинул? - Э д и п. А п о л л о н то был, А п о л л о н, друзья! | Он делам моим злой исход послал ...(Ἀπόλλων ταδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι, | ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα. 1329-1330; цит. по изд.: S o p h o c l e. Tome I. Texte etabli et traduit par Masqueray P. Paris, 1940). Ср. также конфликт сыновей Софокла с их отцом в конце его жизни и тему детей Эдипа.

8 В этом контексте приобретает особое значение мотив ослепленных детей (=стихов) в последнем предсмертном стихотворении Иннокентия Анненского ("Моя Тоска", 12 ноября 1909 г.), автора "Фамиры-Кифарэда". Сюда же, конечно, относятся и другие варианты темы слепого певца, мудреца. Собственно говоря, и в "Царе Эдипе" линия Тиресия во многом строится на оксюморном мотиве н е в и д я щ е г о п р о в и д ц а, отталкивающемся от другого оксюморного (но уже обращенного) мотива - з о р к и й с л е п е ц, отнесенного к Эдипу. Ср., с одной стороны: "о, всё видящий Тиресий, хотя ты не видишь, ты знаешь..." и т.п. (Ὦ π ά ν τ α, ν ω μ ῶ ν Τειρεσία, διδακτά τε ἄρρητά τ' οὐράνιά τε καὶ χθονοστιβῆ, πόλιν μὲν, εἰ καὶ μὴ β λ έ π ε ι ς, φ ρ ο ν ε ῖ ς δ' ὅμως ἁγὼ νόσῳ σύνεστιν· ἧς σὲ προστάτην σωτῆρά τ', ὦναξ, μοῦνον ἐξευρίσκομεν 303-304). с последующими опровержениями мотива мудрости Тиресия со стороны Эдипа; а с другой стороны: "Ты слепотою попрекнул меня! | О да, ты зряч- и зол своих не видишь" (ср. 412-413: Λέγω δ', ἐπειδὴ καὶ τ υ φ λ ό ν μ' ὠνείδισας· | σὺ καὶ δεδ ο ρ κ α ς κ ο ὐ β λ έ π ε ι ς ἵν' εἰ κακοῦ...). Не исключено, наконец, что мотив м у д р о г о Эдипа так или иначе соотносился с внутренней формой имени поэта - Σοφοκλῆς, Σοφοκλέης, с выделением σοφός 'мудрый' и κλέος 'слава'.

рым, ослепляет себя, т.е. уподобляет себя мудрому и слепому Тиресию, перед которым он оказался не прав. Ср. шире тему ви́дения, зрения у Софокла в ее трагическом ракурсе).

То, что "Царь Эдип" представляет собою трагедию κατ' ἐξοχήν (во всяком случае так она воспринималась уже издревле), как раз и предопределено особой открытостью (в ряде случаев можно сказать - обнаженностью) мифологических смыслов и их универсальностью, объясняемых, между прочим, и тем, что в контексте дионисийской стихии трагедии Эдип - "только маска страдающего Диониса" (как было замечено Ф. Ницше уже более ста лет тому назад). Через Диониса Эдип соотносится со страдающим персонажем основного мифа - с младшим (или в некоторых вариантах - единственным) сыном Громовержца (бога Неба), нарушившим запрет и наказанным за это. В основном мифе он гибнет (обычно расчленяется, т.е. его состав разрушается до основания)[9], но возрождается, утратив, правда, изначальное единство, в ипостаси вещественно изобильной множественности. Эдип лишает себя всех материальных преимуществ (царство, богатство, жена, здоровье), чтобы оказаться в том состоянии, в котором открываются возможности нравственного возрождения. Нащупывание этих возможностей и отражается, в частности, в том, что называют началом кризиса дионисийства у Софокла. Включенность Эдипа в схему основного мифа станет тем более надежной, что Эдип, подобно герою этого мифа, в конфликте с отцом и связан с матерью. О мощном слое ассоциаций, объединяющих Иокасту и землю, писалось уже не раз и ранее[10]. Для К. Роберта несомненно, что мать Эдипа "niemand anders sein kann, als die Erdgöttin, die πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία" и что сам "Oidipus ist ein chtonischer Heros aus dem Kreise der Demeter"[11]. В основном мифе герой - сын Отца-Неба и Матери-Земли, и в рамках этой схемы Дионис как сын Громовержца Зевса и Семелы[12] или Деметры (внутренняя форма имени - 'Земля - Мать') есть лишь некий диахронический инвариант главного героя любой античной трагедии[13]. Сам же герой, в том числе и Эдип, выступает как частное воплощение исходной и

---

9 Ср. этот мотив в связи с Дионисом, "испытывающим страдания индивидуации богом", в мистериях, где он умирает и возрождается.

10 Др.-греч. Ἰοκάστη (дорич. Ἰοκάστα), букв. 'фиалками (ἴον) украшенная', как и Ἐπικάστη (у Гомера; к структуре имени ср. Ἐπι-μηθεύς: Προ-μηθεύς), своей внутренней формой связывается с нередко используемой семантической мотивировкой обозначения земли (ср. близкий случай: κόσμος 'мир', 'свет', 'земля' и 'украшение' и т.п. при κοσμέω, в частности, 'украшать', 'наряжать') и соответствующей образностью (ср.: *О свѣтло свѣтлая и украсно украшена земля Руськая!* в начале "Слова о погибели Русской земли").

11 См.: Robert C. Указ. соч., с. 44, ср. также с. 45-47.

12 Имя Семелы (Σεμέλη), как полагают, заимствовано из фригийского, при этом оно образовано от того же корня, что и слово земля в ряде других и.-е. языков. Характерен обычный контекст этого фракийского слова - формула могильных надписей δεως ζεμελος κε, объединяющая небо (ср. Ζεύς, Διος) и землю (ср. Frisk II, 692), ср. еще фриг. ζέμελεν· βάρβαρον ἀνδράποδον (Гесих.) и фрак. Σεμέλη. Показательно, что сама Иокаста в четвертом поколении восходит к Кадму и Гармонии, дочерью которых была и Семела, родившая Диониса (через это отношение рожденный Иокастой-землей Эдип ставится в некий ряд, начатый Дионисом). Впрочем, и генеалогия самого Эдипа по отцовской линии восходит к Кадму и Гармонии и, следовательно, сам он - дитя отца и матери, кровно связанных друг с другом (Лаий в третьем поколении восходит к Кадму).

13 Мифопоэтический контекст оказывается еще более глубоким в силу эффекта резонанса, состоящего в порождении повторяющихся элементов и их суммации (наложения друг на друга) с усилением. Ср. параллелизм судеб Кадма и его потомка Эдипа: оба в молодости вынуждены покинуть родину (Эдип считает своей родиной именно Коринф) в поисках некоей "недостачи" (в терминологии В.Я. Проппа), оба побеждают чудовище (Кадм - дракона, Эдип - Сфингу) и приносят процветание, фактически - новую жизнь одному и тому же месту (*Кадмея*, основанная Кадмом, стала крепостью, вокруг которой разрослись Фивы). Показателен также мотив превращения (в старости) Кадма и его жены в дра-

о б щ е й модели страдающего героя, некоего первоначального образа[14] - подобно тому, как судьба Эдипа рассматривается и развивается Софоклом как образец (παράδειγμα), пример более общего закона[15]. Ср. 1193-1196:

Τὸν σόν τοι παράδειγμ' ἔχων
τὸν σὸν δαίμονα, τὸν σόν, ὦ
τλᾶμον Οἰδιπόδα, βροτῶν
οὐδὲν μακαρίζω·

конов и перенесения их в *Элисий*. Кадм - "культурный герой", создатель древнего 16-буквенного алфавита (Καδμήϊα), и Эдип по-своему начинает традицию, о которой см. далее. Само имя Кадма, видимо, неотделимо от κάδμος (·δόρυ, λόφος, ασπίς. Κρῆτες Гесих.) и соответствующих глагольных форм - κέκασμαι, (ἐ)κέκαστο, κεκαδμένος и т.п. ('выдаваться', 'превосходить', 'блистать'), ср. Κασσμος на аттических вазах при более обычном Κάδμος. Из этого объяснения вытекает ряд важных следствий, из которых здесь стоит отметить два - связь имени Кадма с Иокастой (сюда же Κάστωρ, Καστι-άνειρα Θ 305 и др.) и указание на предшествующие стадии этого образа до его антропоморфной и ипостасной перекодировки: дерево, возвышенное место, змея (если ἀσπίς 'змея' и 'щит' одного происхождения; ср. появление в брачных покоях з м е и, предотвращающей кровосмесительный брак сына и матери, в софокловской версии мифа о Телефе; к *змея - земля* ср. и другие примеры подобных переносов и, конечно, тот факт, что оба эти слова часто восходят к общему корню). И.-е. истоки языкового образа могли бы быть подтверждены такими параллелями, как редуплицированный Perf. Act. - др.-инд. śāśadúḥ. Partic. śāśadāna-. Особый интерес приобретут слова этого корня, если подтвердится их связь с галльск. caddos 'святой', 'священный', ср.-ирл. ca(i)d то же. Ср., однако, F r i s k I, 811-812.

14 Т.е. образа древних времен, τοῦ πάλαι, как сказал Софокл в аналогичном случае (Oed. R. 1).

15 Ср. недавнее напоминание в статье: А в е р и н ц е в С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе. - Античность и современность, с. 91; здесь же о судьбе Эдипа как "парадигме" общемужской судьбы. Символична связь παράδειγμα как со сферой закона, справедливости (δίκη), так и с тем, что может быть у в и д е н о, п о к а -

Как ф и л о с о ф с к а я сентенция, вывод всей земной мудрости, этот закон формулируется в непосредственно предшествующих стихах, открывающих четвертый стасим (1186 и сл.): Ἰὼ γενεαὶ βροτῶν ... и т.д. Как с ю ж е т н о е воплощение этого закона (или, точнее, той ситуации, которая так субъективно описывается этим законом в форме, данной ему словами Хора) можно рассматривать именно о с н о в н о й м и ф в том его варианте, который был избран Софоклом. Такая связь между трагедией "Царь Эдип" и основным мифом не может считаться только результатом предварительной реконструкции истоков схемы мифа об Эдипе. Она, эта связь с мифом, верифицируется и актуализируется в самой трагедии, еще сохраняющей и тепло и интенциональность соотносимого с нею ритуала.

Начальные стихи "Царя Эдипа" обрисовывают исходную ситуацию трагедии, вводя нас как в самую сердцевину м и ф о п о э т и ч е с к о г о слоя, так и в область того, что греки называли ὕ β р і ς. Если первое определяет материал, постановку темы и сам каркас основных смыслов и символов трагедии, то второе, эдиповская ὕβρις, становится мотивировкой целого ряда важнейших сюжетных (а в терминах более позднего литературоведения - и психологических) ходов трагедии; эта ὕβρις именно та особенность героя, которая преформирует структуру уже чисто литературных приемов выражения, предназначенную для выстраивания всего ряда основных смысловых мотивировок; без этого же ряда и, следовательно, без ὕβρις, его определяющей, автору было бы в высшей степени сложно примирить сверхобычное "спокойствие" Эдипа с той предельно беспокойной, тревожной ситуацией вовне, которая, по сути дела, была непрекращающимся *memento*, не воспринимаемым, однако, тем, к кому оно было обращено[16]. Итак, уже в самом начале трагедии указана и ведущая в н е ш -

---

з а н о (δείκνῡμι); ср. и.-е. **deik'-*; эта двунаправленная связь παράδειγμα (δεῖγμα), собственно, и реализует тему зримой справедливости (закона), ср. определяющую роль оппозиции з р и м о е (видимое) - н е з р и м о е (невидимое) в движении основных смыслов этой трагедии.

16 Знаменитая "забывчивость" Эдипа, собственно, и есть некая равнодействующая этих двух крайностей. Ср.: А в е р и н ц е в С.С. Указ. соч., с. 92.

н я я коллизия (мор в Фивах), и определяющая в н у т р е н н я я ситуация того, кто призван разрешить эту внешнюю коллизию, осознав, - вопреки всем тем помехам и ложным адресам, которые обязаны своим происхождением именно ὕβρις, - что эта внешняя коллизия на самом деле и есть его в н у т р е н н я я ситуация и что он должен усвоить ее себе, и только тогда он, как медиатор, сможет спасти и в с е х (внешнее), и - в известном смысле - с е б я с а м о г о (внутреннее).

Первый стих Пролога - обращение к собравшимся с молитвенными ветками (ἱκτηρίοις κλάδοισιν) перед дворцом Эдипа в Фивах, которое сразу же задает и диапазон мифопоэтической традиции, и схему отношения *я* (Эдип) - *другие:* с одной стороны - Кадм древних времен[17] и его молодое потомство[18] как два конца цепи (начало и неотделимый от него конец); первопричина, прецедент, то, о чем говорят формульным "в начале" и следствие, результат, повторение; сакральное и с ним связанное, знающее свои истоки профаническое. С д р у г о й стороны, дети (τέκνα, ср. также 6) и имплицируемый этим обращением его автор - о т е ц (Эдип). Это отношение (отец - дети) может описывать ситуацию любви, самопожертвования, защиты, укрывания, но оно же может актуализировать позицию превосходства, слагающуюся в результате наличия у отца двух компонентов - гордости и эгоцентрической самоуверенности, опять отсылающих нас к ὕβρις. Случай Эдипа - последний. И это становится ясным в первом же монологе Эдипа. Весь город в тревоге, запах фимиама мешается с молитвенными пэанами и стонами[19], и только Эдип, отец своих детей, н и ч е г о н е з н а е т, хотя страданья начались уже довольно давно и сейчас достигли крайних пределов. В этих условиях самоуспокоенность, невстревоженность Эдипа (собственно, отсутствие дистанции между самооценкой и постулируемым им самим своим духовным максимумом) и даже возможность напоминать о своих заслугах обнаруживают

---

17 Само слово πάλαι ориентирует скорее на 'давний','древний', чем на 'прежде', 'раньше'; оно кодирует сферу прецедента, первопричины (ср. формульные ἐκ Παλαιοῦ, ἐκ παλαιτέρου 'издревле', 'с давних времен' у Геродота, οἱ παλαιοί 'люди древних времен' у Фукидида, κατὰ τὸν παλαιὸν λόγον 'по древней поговорке', 'согласно древнему слову' у Платона и т.п.); вместе с тем оно отмечает именно начальный элемент цепи в противопоставлении конечному (среди существующих), ср.: ἠμὲν πάλαι ἠδ' ἔτι καὶ νῦν 'как в древние времена, так еще и теперь' (Гомер; о важности категории νῦν в трагедии см. ниже) или же: καὶ οἱ πάλαι γεγονότες καὶ οἱ νῦν ὄντες ποιηταί у Платона.

18 Др.-греч. τροφή обозначает не только потомство (в частности, и скота, ср. ἀρνῶν τροφαί - о бараньем приплоде, Еврипид), но и п и щ у, е д у как средство поддержания жизни (ср. βίου τροφή, τροφαί у Софокла). Этот разброс значений стягивается, как обручем, основным смыслом первичного глагола τρέφω 'уплотнять', 'сгущать', который в свою очередь отсылает к мифопоэтическому представлению о р о д е (как в его настоящем, так и во всей его генеалогической преемственности) как о чем-то т о л с т о м, у п л о т н е н н о м, как о своего рода т е л е, д е р е в е, имеющем древний (πάλαι) к о р е н ь. Род во времени живет, утолщаясь и уплотняясь, как бы за счет пожирания пищи (τροφή: τρέφω); он тянется вверх, над землею, сюда и ныне, но его основа связана с землей-кормилицей (τροφός). Именно поэтому не только Эдип - сын земли-Эпикасты, но и Трофоний (Τροφώνιος), ее выкормыш. Также не случаен и эпитет, который носит Ζεὺς χθόνιος,-Τροφώνιος (ср. формульное εἰς Τροφωνίου καταβαίνειν о спускании в подземное святилище Зевса-Трофония). Упоминание Кадма в первом стихе и является таким нисхождением (или восхождением) вглубь данной традиции, к ее собственным истокам (...*Так сходят корни вглубь могилы | И там у смерти ищут силы | Бежать навстречу вешним дням,* - по словам поэта). Кстати, нельзя упускать из вида, что и Геракл - Καδμογενής (Софокл), во-первых, и одна из бесспорнейших трансформаций младшего сына Громовержца (отец Геракла - Зевс), во-вторых. И в этом ему подобен "кадморожденный" Эдип.

19 Πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει,
ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων· (4-5).
Те же (юное поколение и жрецы), кто находится у дворца Эдипа, также не дают Эдипу оснований думать, что все благополучно.

некоторый выход за пределы того, что предусмотрено для отца в его отношении к детям и для правителя по отношению к подданным, т.е. отмеченно завышенную самооценку, из которой, очевидно, вытекает и сознание соответствующих прав (по крайней мере, на уровне поведения):

ἐγὼ δικαιῶν μὴ παρ' ἀγγέλων, τέκνα,
ἄλλων ἀκούειν αὐτὸς ὧδ' ἐλήλυθα,
ὁ πᾶσι κλεινὸς Οἰδίπους καλούμενος (6-8)[20].

Это впечатление усиливается даже - как предположением, что возможны иные причины происходящего, нежели страх (...τίνι τρόπῳ καθέστατε, | δείσαντες ἢ στέρξαντες; 10-11), так и компрометирующе ясным сознанием своей готовности помочь и бесчувственности отказа в помощи[21]. Похоже, что жрец, отвечающий за νέα τροφὴ Эдипу, как-то осознает эту несоответственность позиции царя случившейся катастрофе. Между высокомерием Эдипа и собственной смиренностью перед лицом горя и смерти он строит нечто промежуточное. Оно состоит из знаков согласия с тем, что уже сказал Эдип и что и без этого было совершенно очевидно (ср. повторения: мы здесь сидим, стар и млад, жрецы - я жрец Зевса - и молодежь, остальной народ - у двух святилищ Паллады и у золы Исмена), во-первых, и, во-вторых, из попыток убедить Эдипа в том, что он и сам видит не только то, о чем он, Эдип, говорил ему перед этим[22], но и то, чего он в действительности не может видеть по причине своей ὕβρις:

πόλις γάρ, ὥσπερ καὐτὸς εἰσορᾷς, ἄγαν
ἤδη σαλεύει, κἀνακουφίσαι κάρα
βυθῶν ἔτ' οὐχ οἵα τε φοινίου σάλου, (23-24)[23].

[20] "Не от чужих услышать я хотел | Про нужды ваши: сам сюда я вышел, | Молвой людей прославленный Эдип".

[21] .....ὡς θέλουντος ἂν
ἐμοῦ προσαρκεῖν πᾶν· δυσάλγητος γὰρ ἂν
εἴην τοιάνδε μὴ οὐ κατοικτίρων ἕδραν (11-13).

[22] ὁρᾷς μὴν ἡμᾶς ... (15).

[23] "...Ты видишь сам: наш город | Добычей отдан яростным волнам; | С кровавой зыбью силы нет бороться, | Нас захлестнула с головой она". - Разумеется, было бы выходом за пределы дозволенного подчеркивание сознательности (нарочитости, умышленности) именно такого поведения жреца, как оно описано выше.

Лишь после такой подготовки жрец дает общую картину бедствия, которого Эдип не мог видеть и не мог не видеть одновременно. Эта ситуация, воспринимаемая как противоречие, как раз и описывает меру отклонения современного читателя и исследователя от тех принципов, которые определяли восприятие трагедии в Древней Греции V в. до н.э.

φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἔγκαρποις χθονὸς,
φθίνουσα δ' ἀγέλαις βουνόμοις τόκοισί τε
ἀγόνοις γυναικῶν· ἐν δ' ὁ πυρφόρος θεὸς
σκήψας ἐλαύνει, λοιμὸς ἔχθιστος, πόλιν,
ὑφ' οὗ κένοῦται δῶμα Καδμεῖον· μελας δ'
Ἅιδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται.
(25-30)[24].

Эта картина, описывающая исходную ситуацию "Царя Эдипа", бесспорно, соотносится с описаниями основного годового ритуала во многих традициях, особенно в ближневосточных[25]. Старый Космос пришел в упадок, все связи нарушаются, мир лежит в оставленности и брошенности, возникает предельная угроза благополучию: засыхают всходы, гибнет скот, умирают (или прекращают рождаться) дети (ср. 25-27); голод[26], болезни, смерть приближают торжества Хаоса. В подобных условиях главный жрец (часто он же

[24] "Хиреют всходы пажитей роскошных
Подкошенные валятся стада;
Надежда жен в неплодном лоне гибнет;
А нас терзает мукой огневицы
Лихая гостья, страшная Чума.
Дом Кадма чахнет от ее дыханья,
А черный Ад богатую взымает
С него скитаний и мучений дань".

[25] Ср. соответствующие древнеегипетские, вавилонские, угаритские, хеттские и другие версии, напр., в кн.: Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament. Ed. by J.B. Pritchard. Princeton, 1955, и др.

[26] Существен мотив истощения земли, ее гибели в своих детях (=растениях), ср.: φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἔγκαρποις χθονὸς (25). Оскудение земли компенсируется обогащением Аида (μέλας δ' Ἅιδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται). Наконец, важно, что гибели земли соответствует и опустошение Кадмова дома

царь, сохраняющий всю полноту сакральных жреческих функций) приступает к ритуалу, задача которого - восстановить из Хаоса новый Космос и дать ему выражение в слове (λόγος), упорядоченном, верифицируемом и даже контролируемом во всей полноте его смыслов. Чтобы решить эту задачу задаются в о п р о с ы - з а г а д к и космологического содержания; с их помощью и проверяется наличность элементов космического устройства, правила их распознавания и отождествления, своего рода алгоритм их синтеза в целокупность мироздания. Сам ритуал воспроизводит в очередной раз некую сверхкритическую ситуацию-прецедент (то, что было "в начале...") в совокупности с ее благополучным преодолением[27]. Первый монолог жреца как раз и содержит описание несчастья, поразившего Фивы, и просьбу к Эдипу, единственному, кто может найти спасительный выход, - оказать помощь, восстановить город:

ἱκετεύομέν σε πάντες οἵδε πρόστροποι
ἀ λ κ ή ν τιν' ε ὕ ρ ε ῖ ν ἡμῖν, εἴτε του θεῶν
φήμην ἀκούσας εἴτ' ἀπ' ἀνδρὸς οἶσθα του·

(...κενοῦται δῶμα Καδμεῖον·), в связи с чем можно напомнить, что имя матери Кадма Τελεφάσσα, видимо, соотносится с именем царя Телефа (Τέλεφος, сокращение от Τέλεφανες), нимфы Τελφοῦσα и др., сопоставляемыми с хеттск. Telepinuš, богом, чье исчезновение вызвало положение, аналогичное описанному в 22-30. Этот мотив оскудения земли не может быть упущен из вида, поскольку через мать (землю) он относится и к Эдипу, см. выше о τροφή. Сам род неблагополучия недвусмысленно сужает область, в которой должна локализоваться причина бедствия и вина того, кто это бедствие вызвал.

27 Для этого, в частности, отыскиваются жрецом и "первоначальные" координаты - как пространственные (место, соответствующее axis mundi), так и временные (точка стыка "старого" и "нового" времен). Разумеется, что и главный руководитель обряда так или иначе соотносится с демургом первотворения; участие же именно юношей и девушек в ритуалах подобного типа (как в Прологе трагедии) может считаться характерной чертой балканского ареала с древности до наших дней.

.....
Ἰθ', ὦ βροτῶν ἄριστ', ἀνόρθωσον πόλιν·
.....
ἀλλ' ἀσφαλείᾳ τήνδ' ἀνόρθωσον πόλιν·
(41-43,46,51)[28].

Почему в этом случае жрец обращается к Эдипу? Потому, что в этих обстоятельствах жизни он - "первый из людей" (ἀνδρῶν δὲ πρῶτον ἐν τε συμφοραῖς βίου. 33, ср. ὦ κράτιστον πᾶσιν ... 40), "спаситель" (ὡς σὲ νῦν μὲν ἥδε γῆ|σ ω τ ή ρ α κλήζει... 47-48), потому, что однажды Эдип уже спас город и с божественной помощью восстановил жизнь (...ἀλλ ἃ προσθήκη θεῶν | λέγῃ νομίζῃ θ' ἡμῖν ὀ ρ θ ῶ σ α ι β ί ο ν· 38-39), р а з г а д а в з а г а д к у Сфинги. Эта ссылка на п р е ц е д е н т решает все. С одной стороны, она апеллирует к традиции, ориентированной именно на повторение, и, следовательно, служит мотивировкой чисто композиционного хода, т.е. передачи жреческих функций от жреца к Эдипу. С другой стороны, отсылка к прецеденту в данном случае должна рассматриваться как нововведение Софокла, заключающееся в том, что старая схема вводится для разыгрывания новой ситуации. Сам прецедент понимается уже не как первопричина, отнесенная ко времени творения, а как событие, так сказать, историческое, совершившееся на памяти фиванцев. Эта новая трактовкая прецедента в известной степени объясняет переориентацию мотивировок из сферы космологического и безличного в сферу человеческого, личного и (условно говоря) исторического. Отсюда та необычная до тех пор сгущенность

28 В этом отрывке особое внимание следует обратить на два мотива, имеющие самые точные аналогии в разных традициях, - мотив н а х о ж д е н и я (εὑρεῖν) выхода (о чем см. ниже; реализацией именно этого мотива служит постановка вопросов и загадывание загадок в основном годовом ритуале) и мотив п о в т о р н о г о в о с с т а н о в л е н и я, в о з д в и ж е н и я города (ср. ἀν-ορθόω), соответствующий - в сходных условиях - основному действию шаманских ритуалов - воздвижению шаманского древа. Формульность этого выражения несомненна (ср. у Софокла же: ἀσφαλείᾳ ἀνορθῶσαι πόλιν и т.п.); к употреблению того же глагола в связи со священной песнью ср. ὀρθόω ὕμνον у Пиндара (подобная ситуация также хорошо известна в других традициях).

названных только что начал в трагедии Софокла, усугубляемая еще одним обстоятельством, - тем, что Эдип - и главное действующее лицо прецедента, и тот, кто призывается вторично сыграть ту же самую роль[29]. До сих пор, в частности, в ритуале прецедент и ориентированную на него ситуацию обслуживали д в а р а з н ы х персонажа, и целью второго было предельно точное подражание первому. Эдип же, как будет показано далее, призван как бы подражать самому себе, но силой обстоятельств вынужден противоречить себе прежнему, преодолевать себя, опровергать и лишь на этом пути искать спасения. Введение темы отхода от себя самого дополнительно структурирует старый мифологический материал, создавая новые, на этот раз исключительно литературные, мотивировки. В рамках преобразований сходного типа следует рассматривать и выбор самого Эдипа в качестве отгадчика и спасителя от несчастья. Жрец, призывающий Эдипа на помощь, отчетливо понимает, что он, Эдип, не может сравниться с богами (θεοῖσι μὲν νῦν οὐκ ἰσούμενόν ... 31), но считая его "первым из людей" по сверхчеловеческому опыту, жрец вовсе не уверен в том, г д е будет найдено спасение - в божественном слове или в сфере человеческого[30]. Единственно, на что можно полагаться в этом случае, - это как раз прецедент, разгадка вопросов Сфинги. Об этом как об о с н о в н о м подвиге Эдипа помнят и жрец, умоляющий спасти город (ὅς γ' ἐξέλυσας, Ἄστυ Καδμεῖον μολών, | σκληρᾶσ' ἀοιδοῦ δασμὸν ὃν παρείχομεν, 35-36), и Хор в его последней сентенции (Ὦ πάτρας Θήβας ἔνοικοι, λεύσσετ', Οἰδίπους ὅδε, | ὃς τὰ κ λ ε ί ν' α ἴ ν ι γ μ α τ' ἤ δ ε ι καὶ κράτιστος ἦν ἀνήρ. 1524-1525)[31], и вся античная традиция, сформулировавшая эту загадку[32], и, наконец, сам Эдип, противопоставляющий себя именно в этом отношении Тиресию:

Ἐπεί, φέρ εἰπε, ποῦ σὺ μάντις εἶ σαφής;
πῶς οὐχ, ὅθ' ἡ ῥαψῳδὸς ἐνθάδ' ἦν κύων,
ηὔδας τι τοῖσδ' ἀστοῖσιν ἐκλυτήριον;
Καίτοι τό γ' αἴνιγμ' οὐχὶ τοὐπιόντος ἦν
ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει·
ἣν οὔτ' ἀπ' οἰωνῶν σὺ προὐφάνης ἔχων
οὔτ' ἐκ θεῶν του γνωτόν· ἀλλ' ἐγὼ μολών,
ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπους, ἔπαυσά νιν,
γνώμῃ κυρήσας οὐδ' ἀπ' ἀωνῶν μαθών· (390-398)[33]

Основной подвиг Эдипа (решение загадки) остается в прошлом, за п р е д е л а м и трагедии[34], в которой, однако, о нем все помнят; но в самой трагедии этому подвигу соответствует особое качество - к л е ί н о ς 'славный' (производное от κλέος 'слава'; из *κλεϝ-εσ-νος), объединяющее и Эдипа, и разгадываемые им загадки, ср. κλείνος Οἰδίπους (8)

---

29 Ὄρνιθι γὰρ κ α ὶ τ ὴ ν τ ό τ' αἰσίῳ τύχην | παρέσχες ἡμῖν, κ α ὶ τ α ν ῦ ν ἴσος γενοῦ (52-53), где καὶ τότ' ... καὶ τα ῦ ν связывает воедино два ключевых события (ср. сводную формулу в исторических описаниях, напр., у Фукидида).

30 ... εἴτε του θ ε ῶ ν | φ ή μ η ν ἀκοῦσας εἴτ' ἀπ' ἀ ν δ ρ ὸ ς ο ἶ σ θ α του· (42-43).

31 "О сыны земли фиванской! Вот, глядите, - вот Эдип, | Он, постигший мудрость Сфинкса, он, прославленнейший царь!" (собств. "знаменитые загадки).

32 "Есть существо на земле: и двуногим, и четвероногим | Может являться оно, и трехногим, храня свое имя..." и т.д. с соответствующей разгадкой Эдипа.

33 "Когда, скажи, ты верным был пророком?
Скажи мне, ты от хищной той певуньи
Избавил ли сограждан вещим словом?
Загадок не решил бы первый встречный, -
К гаданиям прибегнуть надлежало.
Но ты не вразумился птиц полетом,
Внушением богов. А я пришел,
Эдип-невежда, - и смирил вещунью,
Решив загадку - не гадал по птицам!"

34 Собственно говоря, за ее пределами остается и убийство отца и вступление в брак с матерью, т.е. все основное из деяний Эдипа (о чем писал в свое время Ф.Ф. Зелинский). В этом отношении Софокл предвосхищает другого великого мастера начинать произведение с того момента, к которому все главное, казалось бы, кончено, - Достоевского. Не является ли такое парадоксальное перераспределение материала (отсылка всего главного в тот фонд мотивировок, который, строго говоря, находится за пределами текста) знаком переключения на более высокий уровень, на котором и следует искать н о в о е главное, высшей природы, нежели прежнее главное?

и κλεῖν' αἰνίγματ' (1525)[35]. Оно-то и определяет и известную превосходительную позицию Эдипа, и обращение к нему жреца с просьбой спасти город, т.е. еще раз повторить свой подвиг (единая мотивировка действий двух персонажей). И в самом деле, кому как не Эдипу начать разгадку новой загадки: ведь он поэт и провидец дважды - как отгадчик прошлого и будущего и как тот, кто, обреченный на смерть, прикоснулся тайн иного мира и стал посредником божественной воли. Пусть и решение загадки было лишь условно верным, и смерть оказалась мнимой, и провидческие качества подвержены изменению и утрате[36]. Но в людской молве и в собственном мнении провидческая репутация Эдипа была вне всякого сомнения. В этом отношении он антагонист Иокасты, для которой "...из людей никто | Не овладел искусством прорицанья"[37]. Собственно, и "тиранические" свойства Эдипа, на которые справедливо указывают некоторые исследователи (имея в виду прежде всего знаменитый стих 873:

---

35 Конечно, это не κλέος ἄφθιτον 'неразрушимая слава' прежних веков (ср. вед. ákṣiti śrávaḥ), данная раз и навсегда и, так сказать, метафизическая по своей природе. Κλέος Эдипа подвижна, дифференцированна, двусмысленна; "слава" отгадчика может быть взята под сомнение, но где-то рядом незаметно зреет та слава, которая связана с внутренним прозрением и свободой выбора и которая уже не нуждается для своего обозначения в традиционном κλέος.

36 Ὑψοῦ γὰρ αἴρει θυμὸν Οἰδίπους ἄγαν
λύπαισι παντοίαισιν· οὐδ' ὁποῖ' ἀνὴρ
ἔννους τὰ καινὰ τοῖς πάλαι τεκμαίρεται,
ἀλλ' ἔστι τοῦ λέγοντος, ἢν φόβους λέγῃ (914-917).
"Душа Эдипа сильно смущена,
Он в скорбных думах и теряя разум,
По прошлому не судит о грядущем,
Лишь тем он внемлет, кто пророчит ужас"

37 Ср.:...βρότειον οὐδὲν μαντικῆς ἔχον τέχνης (709), но особенно 977-979:
Τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ᾧ τα τῆς τύχης
κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής:
Εἰκῇ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτο τις.

"Чего бояться смертным? Мы во власти
У случая, предвиденья мы чужды.
Жить следует беспечно, кто как может ..."

Ὕβρις φυτεύει τύραννον), проявляются не только в том, что он преступает границы власти и запретов, связанных с отношением сына к матери (ἄγαμος γάμος)[38] и к отцу (убийство), но и в том, что он, Эдип, переходит через грань, которая отделяет божественное от человеческого, и в провидческой сфере. Правда, именно здесь (в отличие от всего остального) происходит своего рода компенсация: Эдип иначе, чем в первый раз, начинает распутывать нить загадки, решение которой приводит его к самопознанию и самонаказанию[39].

Примечание: Вопрос о "тиранических" свойствах Эдипа, привлекший недавно внимание С.С. Аверинцева[40], действительно, очень важен. Попытка уловления в слове τύραννος более специального смысла оправданна уже в силу того, что в софокловском фрагменте 789 содержится сентенция, согласно которой даже свободный человек, если он поедет к тирану, становится его рабом. В этом направлении можно, видимо, сделать еще более решительные шаги. Прежде всего существенно, что царская номенклатура

---

38 Ср.: δικάζει τ' ἄγαμον γάμον πάλαι | τεκνοῦντα καὶ τεκνούμενον (1214-1215).

39 Именно поэтому, видимо, Софокл счел возможным убрать из мифа, обычно трактуемого как история преступления и наказания, внешние силы, персонифицирующие наказание ("...одинок он остался, | Жертвой терзаний от скликанных матерью страшных Эриний" - ... ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν. Λ 280; ср. Эринию в "Эдиподии" или у Пиндара Olymp. II, 35 и сл., для которого миф об Эдипе - история преступления и возмездия). Вместе с тем в высшей степени показательно, что у Софокла Эдип сам раскрывает свое преступление (а не боги, как у Гомера; ср.:...ἄφαρ δ' ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν. Λ 274).

40 Указ. соч., с. 93. - Автор проницательно изыскивает новые возможности обнаружения в слове τύραννος оттенков, позволяющих отличить его от значения слова βασιλεύς, а также κοίρανος - 'властитель', 'повелитель' (без указания на "тираничность" как некое превышение власти, выход за пределы нормы). Здесь же напоминается о заметке, предпосланной трагедии в рукописях: διὰ τί τύραννος ἐπιγέγραπται.

Эдипа в трагедии р а з н о о б р а з н а. Его называют Ἄναξ или ὦναξ (=ὦ ἄναξ, ὦ ἄναξ in crasi или in elisione) чаще всего; но и βασιλεύς (ср.: ἐξ οὗ καὶ β α σ ι λ ε ὺ ς καλῇ | ἐμὸς ... 1202-1203), δεσπότης (ср. 1132), словами от корня κρατ- (ср.: ὦ κ ρ α τ ύ ν ω ν Οἰδίπους χώρας ἐμῆς. 14; ὦ κ ρ ά τ ι σ τ ο ν πᾶσιν Οἰδίπου κάρα, 40, ср. об Эдипе: καὶ κ ρ ά τ ι σ τ ο ς ἦν ἀνὴρ. 1525; κ ρ α τ ε ῖ ς, 54) и, конечно, τύραννος, которое в связи с Эдипом употребляется, как это ни странно, весьма редко. Ср.: Ἄνδρες πολῖται, δεῖν' ἔπη πεπυσμένος | κατηγορεῖν μου τὸν τ ύ ρ α ν ν ο ν Οἰδίπουν. 513-514; Ἆρ' ἂν παρ' ὑμῶν, ὦ ξένοι, μάθοιμ' ὅπου | τὰ τοῦ τ ύ ρ α ν ν ο υ δώματ' ἐστιν Οἰ δ ί π ο υ; Τ ύ ρ α ν ν ο ν αὐτὸν οὐπιχώριοι χθονὸς | ἰῆς | Ἰσθμίας στήσουσιν... 939-940; ср. еще τ υ ρ α ν ν ε ῖ ς, 408 и др., обозначение власти как тирании: Ὦ πλοῦτε καὶ τ υ ρ α ν ν ὶ. 380; ληστής τ' ἐναργὴς τῆς ἐμῆς τ υ ρ α ν ν ί δ ο. 535; Πῶς δῆτ' ἐμοὶ τ υ ρ α ν ν ὶ ς ἡδίων ἔχειν | ἀρχῆς ἀλύπου καὶ δυναστείας ἔφυ; 592-593 (ср. в том же монологе Креонта: Ἐγὼ μὲν οὖν οὔτ' αὐτὸς ἱμείρων ἔφυν | τ ύ ρ α ν ν ο ς εἶναι μᾶλλον ἢ τ ύ ρ α ν ν α δ ρ ᾶ ν. 587-588 "Я никогда не жаждал стать царем, | Предпочитал всегда лишь долю власти"), ср. 541. Весьма показательно, однако, что слова этого корня появляются в тексте, нарастая, очень не сразу, по мере возникновения подозрений в "тираничности" Эдипа (τυραννίδος, 128 относится к Лаию, как и 798-799: Στείχων δ' ἱκνοῦμαι τοῦσδε τοὺς χώρους ἐν οἷς | σὺ τὸν τ ύ ρ α ν ν ο ν τ ο ῦ τ ο ν ὀλλυσθαι λέγεις. и 1042-1043: ΛΓ. Τῶν Λαΐου δήπου τις ὠνομάζετο. - ΟΙ. Ἦ του τ ύ ρ α ν ν ο υ τῆσδε γῆς πάλαι ποτέ; Лаий тоже, конечно, "тиран"). Наиболее очевидные случаи появления τύραννος связаны именно с Эдипом; они локализуются в конце трагедии - там и тогда, где и когда уж нет ни у читателя, ни у зрителя сомнений в том, что Эдип - тиран (ср., однако, показательный стих 535: ληστής τ' ἐναργὴς τῆς ἐ μ ῆ ς τ υ ρ α ν ν ί δ ο ς: - в устах самого Эдипа). Впрочем, конкретный персонаж, употребляющий слово τύραννος в отнесении к Эдипу, может и не знать этого свойства фиванского царя. В этом случае устами такого персонажа как бы говорит тот, кому ведома "тираничность" Эдипа (характерный случай "сгущенной" ситуации, когда идущие свыше смыслы вселяются в еще не осознающую их речь). Наконец, характерно,

что близкие люди (в частности, Иокаста) никогда не называют Эдипа τύραννος (ср. Ἄναξ. 697, 746, 770, Χώρας Ἄνακτες. 911; власть Эдипа Иокаста называет ἀρχή. 737), но это делает Вестник. Интересно, что поняв, кто такой Эдип, Иокаста прекращает обращаться к нему как к Ἄναξ, но и τύραννος все-таки не употребляет. Все это не позволяет считать τύραννος в трагедии полностью нейтральным обозначением правителя. - И последнее. Видимо заслуживает внимания предположение, согласно которому само слово τύραννος заимствовано не из не-и.-евр. языка Малой Азии (как обычно считают без дальнейших уточнений, ср. Frisk s.v.), а из неизвестного и. - е в р. диалекта, где оно могло восходить к нулевой огласовке корня *tuer-/*tuor-, т.е. к *tur- (:*tur-an-), с идеей ограничения, сдерживания, сужения, подавления, насилия. Такая семантика вполне объясняла бы и обычную связь тирана с ограничением и прекращением действия природных сил, с засухой, гибелью и т.п. (старое представление о тиране как "преступнике" не только перед обществом, людьми, но и перед природой оказывается обратным образом соотнесенным с природно-космологическими претензиями Эдипа: "Я - сын Судьбы ..., а Месяцы - мне братья"[41]. Показательно, что другие др.-греч. слова со сходным значением (Ἄναξ, βασιλεύς) до недавнего времени также рассматривались как неиндоевропейские, что, однако, было убедительно опровергнуто. Не исключено, что по этому же пути направится и изучение слова τύραννος.

* * *

Собственно говоря, после обмена начальными репликами между Эдипом и жрецом вся история Эдипа строится и развертывается как миф р а с п о з н а в а н и я ("recognition myth"- в терминологии А. Камерона), а все произведение принимает образ трагедии п о з н а н и я, где *познание* выявляет все богатство своих актуальных и прошлых смыслов (в том числе и таких, которые могли быть семантической мотивировкой этимологии этого слова)[42].

---

[41] Ср.: Ἐγὼ δ' ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης | ... οἱ δὲ συγγενεῖς | μῆνες... 1080, 1082-1083.

[42] Само имя *Эдип* Οἰδίπους (Οἰδιπόδας, Οἰδιπόδης) естественно объясняется из сочетания двух корней: οἰδ- (οἰδέω 'пухнуть', 'набухать') и ποδ-

Не случайно, что глаголы 'узнать', 'открыть', 'найти' и т.п. встречаются в тексте десятки раз[43], образуя своего рода силовое поле, которое определяет движение трагедии, каждый раз заново подчеркивая многократно повторяющуюся схему "не знать" → → "узнать" → "знать" или отсылая к игре между незнающим знанием и сознающим свои пределы знанием. Наконец, следует иметь в виду, что познание достигается не только прозрением, интуицией, умозаключением, но и в и д е н и е м, с л у ш а н и е м[44]. Поэтому для полноты картины необходимо учитывать и соответствующие глаголы - тем более, что иногда их появление вдвойне отмечено. Так, в начале Пролога эдиповское "я пришел сюда, чтобы самому у с л ы ш а т ь" (ἀκούειν αὐτὸς ὧδ' ἐλήλυθα. 7) противопоставляется настойчивому приглашению жреца - у в и д е т ь (δρᾷς. 15, εἰσορᾷς. 22). Но зрячий Эдип, которому кажется, что он εὖ γὰρ οἶδ' (59), пока не способен увидеть главное. Симметрично этому в Эксоде Эдип н е в и д и т (Καὶ σφὼ δακρύω, π р о с β л é π е и н γὰρ ο ὐ σ θ é н ω. 1486), но, к сожалению, н е м о ж е т н е с л ы ш а т ь[45], хотя уже и смотреть и слушать бессмысленно: Τί δῆτ' ἐμοὶ βλεπτὸν,... | ἔτ' ἔστ' ἀκούειν ἡδονᾷ, φίλοι; (1337, 1339).

Развертывание трагедии и начинается с того, что пришедший выслушать (ἀκούειν) жреца Эдип тут же констатирует свое почти полное знание ситуации (γνωτὰ κοὐκ ἄγνωτά... Εὖ γὰρ οἶδ' ... 58-59), осталось только узнать прорицание оракула (Τάχ' εἰσόμεσθα. 84). Но оптимистической установке Эдипа на возможность выяснения причины бедствия, на необходимость разыскания, открытия, нахождения виновника, более того - на б л а г о д е т е л ь н о с т ь этого знания, как *memento* противопоставлена античная вариация темы "горя от ума" - слова Тиресия о том, что з н а н и е с т р а ш н о для того, кому оно бесполезно (φρονεῖν ὡς δεινὸν ἔνθα μὴ τέλη | λύῃ φρονοῦντι. 316-317). Мысль, содержа-

---

(πούς, ποδός 'нога', 'ступня', 'стопа') и, следовательно, обозначает того, у кого 'вспухли стопы'. Тем не менее, похоже, что дух народной этимологии, как и мифопоэтические устремления софокловской этимологии, кружит над теми фрагментами, где имя Эдипа может быть сведено с идеей з н а н и я. И здесь перфектное οἶδα, приводящее в движение всю цепь смыслов (вижу /εἴδω/ - видел - увидел - у з н а л/п о з н а л и з н а ю н ы н е /νῦν/) и описывающее столь важную в этом случае связь прошлого с настоящим, в этом прошлом коренящимся, как нельзя более уместно. Едва выслушав рассказ жреца о бедствиях, Э д и п уже все з н а е т (Οἰδίπους & οἶδα) и уверен, что найдет путь к спасению: Ὦ παῖδες οἰκτροὶ, γνωτὰ κοὐκ ἄγνωτά μοι | προσήλθεθ' ἱμείροντες. Εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι | νοσεῖτε πάντες... 58-60; характерно косвенное "бессознательное" разоблачение Креонтом эдиповых притязаний на "знание", которое может просвечивать в самом его имени: КР. Οὐκ οἶδ'· ἐφ' οἷς γὰρ μὴ φρονῶ σιγᾶν φιλῶ. - ОI. Τοσόνδε γ' οἶσθα καὶ λέγοις ἂν εὖ φρονῶν. 569-570 ("Не знаю; а не знаю, так молчу". - "Но вот, что знаешь, ты и скажешь ясно..."); косвенность состоит в том, что сказанное о себе (о Креонте) должно быть обращено на Эдипа и в этом отношении путеуказующа сама импликация οἶδα(Οἰδίπους. Этимологическая игра на тему второй части имени Эдипа обнаруживается в первой антистрофе второго стасима, начинающейся ключевым: Ὕβρις φυτεύει τύραννον·, а именно там, где говорится, что тиран падет в бездну бедствий, откуда не выбраться (где нет места для утверждения на нем стопы) - ἔνθ' οὐ π о д ὶ χρησίμῳ | χρῆται... 878-879. Из сказанного следует, что имя Οἰδίπους могло вовлекаться в мифопоэтический контекст, где оно осмыслялось, в частности, как "имеющий своим основанием знание" ("у кого знание - подножье/опора,стопа/"), ср. др.-инд. образования, сочетающие ved- и pad- (или jñā- и pad-).

[43] Еще большее число глаголов содержит в себе семантический множитель из поля "узнать".

[44] Институционализация этих *видеть* и *слышать* очевидна, напр., у Эсхила (ср. Пролог в "Хоэфорах").

[45] ...'αλλ' εἰ τῆς 'ακουούσης ἔτ' ἦν
πηγῆς δι' ὤτων φραγμὸς, οὐκ ἂν ἐσχόμην
τὸ μ' ἀποκλῆσαι τοὐμὸν ἄθλιον δέμας,
ἵν' ἦ τυφλός τε καὶ κλύων μηδέν·... (1386-1389).
Ср. в Прологе: ОI. Ἔξοιδ' 'ακούων· οὐ γὰρ εἰσεῖδόν γέπω (105) с тем же противопоставлением с л ы ш а т ь - н е в и д е т ь; и еще раз: Ἤκουσα κἀγώ· τὸν δ' ἰδόντ' οὐδεὶς δρᾷ (293).

щаяся в этом высказывании Тиресия, так для него важна, что он готов отказаться от всякого иного знания, забыть его (Ταῦτα γὰρ καλῶς ἐγὼ | εἰδὼς διωλεσ'· 317-318). Неясность Эдипу этого высказывания, нежелание Тиресия отвечать на дальнейшие вопросы стимулируют резкое возрастание в Эдипе "тиранических" устремлений, ὕβρις как бы отпускается на волю, и очень скоро Эдип оказывается не просто на нулевом уровне знания, а в состоянии неизмеримо худшем - ложного знания, которое, подхлестнутое худшими порождениями "тиранического" я, направляет его на неверный путь поисков вины вовне (обвинения в адрес Тиресия, затем Креонта: несправедливые подозрения, несправедливые слова, несправедливые поступки[46]). Соответственно максимум агрессивности реализуется в упреках Тиресию в том, что он слеп, глух и даже слабоумен[47]. Ответ Тиресия[48] не может убедить Эдипа, но он приводит

[46] К мотиву слово-дело ср.: Ὦ μὴ 'στι δρῶντι τάρβος, οὐδ' ἔπος φοβεῖ (296); λόγοισιν εἴτ' ἔργοισιν (517); ...λόγων | ἔργων τε πάντων (864-865); отчасти: Εἰ δέ τις ὑπεροπτα χερσὶν ἢ λόγῳ πορεύεται (884). Оппозиция слово-мысль чаще остается замаскированной.

[47] Ср.: εἰ δ' ἐτύγχανες βλέπων...и т.д. (348), [об истине - 'αληθεία] 'Αλλ' ἔστι, πλὴν σοί· σοὶ δὲ τοῦτ' οὐκ ἔστ', ἐπεὶ | τυφλὸς τά·τ' ὦτα τόν τε νοῦν τά τ' ὄμματ' εἶ. (370-371); ...ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν | μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφυ τυφλός (398-399).

[48] И здесь опять возникает тема зрения, но на этот раз в ее оксюморном разыгрывании ("смотришь да не видишь"), ср.: σὺ καὶ δέδορκας κοὐ βλέπεις ἵν' εἶ κακοῦ, | οὐδ' ἔνθα ναίεις, οὐδ' ὅτων οἰκεῖς μέτα (413-414), при предшествующем стихе: Λέγω δ' ἐπειδὴ καὶ τυφλόν μ' ὠνείδισας. В стихе 414, как и в стихах 415-418, где впервые возникает тема наказания Эдипа за мать и за отца (Καὶ σ' 'αμφιπλήξ μητρός τε καὶ τοῦ σοῦ πατρὸς | ἐλᾷ ποτ' ἐκ γῆς τῆσδε δεινόπους 'αρα), которую он может пока трактовать как повторение давнего предсказания, намечается поворот к рассмотрению еще одной возможности - не виноват ли сам Эдип. И уже здесь звучит пока еще вполне темное прорицание о том, что ныне ви-

к другому пути поиска виновника, а ключевой вопрос о том, знает ли Эдип, кто он такой ('Αρ' οἶσθ' 'αφ' ὧν εἶ; 415), усваивается пока лишь подсознанием Эдипа и еще не скоро возникнет перед его смятенным сознанием.

Тиресиева тема страшного знания (316-317; ср. "трагическое познание" у Ницше) открывает второй эпизодий, где уже в первой фразе Креонт сообщает о том, что он разузнал о страшных обвинениях, выдвинутых против него Эдипом[49]. Далее эта тема знания и его достоверности разворачивается иначе, чем до сих пор: знание развенчивается, в нем сомневаются (Πῶς οὖν τοθ' οὗτος ὁ σοφὸς οὐκ ηὔδα τάδε; 568), наконец, вообще появляется тема незнания и связанного с ним молчания (Οὐκ | οἶδ'· ἐφ' οἷς γὰρ μὴ φρονῶ σιγᾶν φιλῶ. 569)[50], призывы не спешить, подумать, одуматься. Уже первые вопросы вступающей в действие Иокасты, которая пытается сначала все разузнать (Μαθοῦσά γ' ἥτις ἡ τύχη. 680[51]; Πρὸς θεῶν δίδαξον κἄμ', Ἄναξ, ὅτου ποτὲ | μῆνιν τοσήνδε πράγματος στῆσας ἔχεις. 698-699; Λέγ', εἰσαφῶς το νεῖκος ἐγκαλῶν ἐρεῖς. 702), приводят ее на самую грань того страшного, катастрофического, ги-

дящий ясно Эдип потом будет видеть мрак (βλέπωντα νῦν μὲν ὄρθ', ἔπειτα δὲ σκότον. 419). Впрочем, "тираническое" недопущение Эдипом саморефлексии (отсюда его сверхчеловеческая нечуткость, которая сродни такой же забывчивости) не позволяет прислушаться и понять то, что совершенно ясно сказано Тиресием: "...Свой брак постигнув... | Не чуешь и других ты бедствий многих: | Что ты - и сын, и муж, и детям брат" (422-425).

[9] 'Ανδρες πολῖται, δεῖν' ἐπη πεπυσμένος ... и т.д. (513-514), где существенно приурочение δεῖν' к мотиву разузнавания и само πεπυσμένος, от πυνθάνομαι, технического обозначения специфического способа получения информации, освященного употреблением историков (Геродот, Фукидид).

[50] Знание "имперсонализируется" и становится скорее функцией времени, ср.: χρόνος δίκαιον ἄνδρα δείκνυσιν μόνος· | κακὸν δὲ κἂν ἓν ἡμέρᾳ γνοίης μιᾷ (614-615).

[51] Ср. тут же мотив подозрений, рождающихся из слов (681).

бельного знания, о котором говорил Тиресий. Отсюда - самоутешающие ссылки Иокасты на то, что "из людей никто | Не овладел искусством прорицанья", вопреки им растущий страх и далее заклинания избавить ее от знания, предсказанного Тиресием; отсюда же - смущение и тревога Эдипа (Οἷόν μ' ἀκούσαντ' ἀρτίως ἔχει, γύναι | ψυχῆς πλάνημα κἀνακίνησις φρενῶν. 726-727), просьбы не спрашивать (Μήπω μ' ῥώτα·. 740) и рождающийся ужас от того, что з н а н и е, вызванное п о н е з н а н и ю, обрушивается теперь - по слову Тиресия - на него самого: Οἴμοι τάλας· ἔοικ' ἐμαυτὸν εἰς ἀρὰς | δ ε ι ν ὰ σ προβάλλων ἀρτίως ο ὐ κ ε ἰ δ έ ν α ι. 744-745 - и сразу же за этим с т р а х, что слепец был действительно провидцем: Δεινῶς ἀθυμῶ μὴ βλέπων ὁ μάντις ἦ. 747. В финале третьего эпизодия, в ситуации поисков последнего шанса и внезапной дерзости отчаяния, Эдип снова свяжет задачу своего спасения с знанием: Οὐκ ἂν γένοιτο τοῦθ', ὅπως ἐγὼ λαβὼν | σ η μ ε ῖ α τοιαῦτ' ο ὐ φ α ν ῶ τοὐμὸν γ έ ν ο ς (1058-1059); Ὁποῖα χρῄζει ῥηγνύτω· τοὐμὸν δ' ἐγώ, | κεἰ σμικρόν ἐστι, σ π ε ρ μ' ἰ δ ε ῖ ν βουλήσομαι (1076-1077)[52] и особенно в последней фразе этого эпизодия: Τοιόσδε δ' ἐκφὺς οὐκ ἂν ἐξέλθοιμ' ἔτι | π ο τ' ἄ λ λ ο ς. ὥ σ τ ε μ ὴ κ μ α θ ε ῖ ν τ ο υ μ ὸ ν γ έ ν ο ς (1084-1085)[53]. Это последнее обращение (упование) к знанию построено как двойной центр трагедии - в н е ш н и й и сразу же после этого опровергаемый (не случайно, что именно в этом монологе ὕβρις достигает своего максимума, ср.: Ἐγὼ δ' ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης... Τῆς γὰρ πέφυκα μητρός· οἱ δὲ συγγενεῖς | μῆνές με μικρὸν καὶ μέγαν διώρισαν. 1080, 1082-1083) и в н у т р е н н и й, далее подтверждаемый как единственно верный (здесь уже не ὕβρις ведет героя, а пробуждающееся самосознание, осознание своего *я* как результирующей своего происхождения[54]. Нащупывание

[52] "Не может быть, чтоб нить держа такую, | Я не раскрыл рожденья своего" и "Пусть чем угодно разразится. Я | Узнать хочу свой род - пусть он ничтожен".

[53] "Таков мой род, - и мне не быть иным. | Я должен знать свое происхожденье".

[54] Таким образом еще раз подтверждается связь между продолжениями и.-е. **ǵen-* 'знать' и **ǵen-* 'рождаться', 'быть в родстве' ('знать' как обнаружение родства, кровнородственных связей); ср.:

в себе этого внутреннего центра определило верный путь и скорый - после короткого ряда вопросов к пастуху - ответ на загадку о бедствиях и о себе, точнее, о себе самом как источнике этих бедствий:

Ἰοὺ ἰοὺ· τὰ πάντ' ἂν ἐξήκοι σαφῆ
Ὦ φῶς, τελευταῖόν σε προσβλέψαιμι νῦν,
ὅστις πέφασμαι φύς τ' ἀφ' ὧν οὐ χρῆν, ξὺν οἷς τ' οὐ χρῆν ὁμιλῶν τέ μ' οὐκ ἔδει κτανών (1184-1185[55]).

И уже когда все известно (узнано) и бесполезные глаза ослеплены[56], в Эксоде как заключительное повторение снова выступает мотив в и д е н и я - н е в и д е н и я; тема же знания, разузнавания от теперь уже действительно мудрого Эдипа переходит к готовящемуся сформулировать свой вывод из трагедии Хору: Φεῦ, φεῦ, δύσταν'· ἀλλ' οὐδ' ἐ σ ι -

Т р у б а ч е в О.Н. История славянских терминов родства. М., 1959, с. 157. Ср. игру между jñā- 'знать' и jñāti 'родственник' в Упанишадах: puruṣam upatapinam *jñātayaḥ* paryupāsate *jānasi* mam *jānasi* mamiti 'Вокруг смертельно больного человека сидят его р о д с т в е н н и к и (и спрашивают его): 'у з н а ё ш ь меня, у з н а ё ш ь меня? "(S c h u l z e W. Lesefrüchte. - KZ 63, 1936, с. 113). Смысл прозрения Эдипа, как он отражается на языковом уровне, - в переходе от οἶδα с его отнесением к сфере в е щ н о г о (знаю что) и в н е ш н е г о (знаю нечто вне себя) к γιγνώσκω (: γένος) как способу кодирования ч е л о в е ч е с к и х связей (знаю кого, т.е. 'родственников') и в н у т р е н н е г о (знаю себя). Ср. также в "Эдипе в Колоне": Х о р. Но кто же ты? - Э д и п. Мой с т р а ш е н р о д. - Х о р. О т к р о й с я! и др.

[55] "Увы мне! Явно всё ведет к развязке.
О свет! Тебя в последний раз я вижу!
В проклятии рожден я, в браке проклят,
И мною кровь преступно пролита!"

[56] Ослепление и есть признание правильности слов Тиресия о страшном знании. Не случайно Хор в Эксоде повторяет ключевое слово прорицателя: Ὦ δ е и н ὸ н ἰ д е ῖ н п ά θ о ς ἀ н θ р ώ п о и с. | Ὦ δ е и н ό т а т о н п ά н т ω н ὅ с' ἐ г ὼ | п р о с έ к у р с' ἤ д η. (1297-1299) "О, как смертному страшно страдания зреть! | Никогда я страшнее не видывал мук!" или же: Ἐς δ е и н ὸ н о ὐ д' ἀ к о у с т ὸ н, о ὐ д' ἐ п ό ψ и м о н (1312).

δ ε ῖ ν, | δύναμαί σε, θέλων πόλλ' 'ανερέσθαι, | πολλὰ πυθέσθαι, πολλὰ δ' 'αθρῆσαι· (1303-1305). Весь процесс познания (узнавания) сопровождается с т р а х о м. Его нет в самом начале, когда Эдип ничего не знает (хотя ему и кажется, что он знает все); его нет и в самом конце, когда Эдип уже все знает (ср. Эксод)[57]. Но страх сопровождает его (как и Иокасту, и даже Хор) все время, пока он не обладает полнотой знания. Страх - именно та ведущая эмоция, которая неотделима от процесса познания, т.е. от того состояния, когда человек находится во власти сомнений. Тема страха в трагедии выступает все время параллельно линии познания. Она в значительной степени прогнозирует и определяет все изгибы на пути Эдипа к решению загадки его собственного я и вместе с тем прогнозируется и определяется ими. Страх д в у н а п р а в л е н (о категории двойного в трагедии см. ниже). Он все время подталкивает Эдипа в обе стороны, вынуждая его к выбору во что бы то ни стало: или - в узость несвободного и неподлинного существования с его псевдокомфортностью и приблизительной гарантированностью, или - в широкие, всем видимым и невидимым опасностям открытые пространства свободного бытия лицом к смерти. Каждый шаг "Царя Эдипа" как раз и разыгрывает эту тему страха и связанных с ним потенций crescendo - так, что внимательный читатель не может не заметить и самой этой спаянности все возрастающего страха с все более близким его же конечным разрешением[58].

Композиционная роль мотива страха в трагедии не может быть здесь рассмотрена с надлежащей подроб-

---

[57] Едва ли поэтому страшно самому Тиресию от знания того, кто такой Эдип. Скорее, слова Тиресия о страшном знании - лишь попытка синтетического выражения двух реально разъединенных состояний: тиресиева всезнания (всегдашнего) и эдипова страха (пока еще будущего). Зато действительно страшно Эдипу: в нем тот шопенгауэровски-ницшеанский ужас, который охватывает человека, вдруг усумнившегося в формах познавания явлений, соединяется с Angst экзистенциалистов, возникающим в "пограничных" ситуациях, не поддающихся разгадке-преодолению (ср. о соотношении страха и свободы у Киркегора).
В частности, и в этом отличие страха в "Царе Эдипе" от страха в "Агамемноне" или "Хоэфорах" Эсхила.

ностью. Поэтому придется ограничиться указанием лишь ключевых мест (в "Царе Эдипе" есть около полусотни случаев, где выступают слова со значением 'страх') и самой общей объединяющей их схемы. Тема страха как одного из возможных членов альтернативы с т р а х - п р о с ь б а (мольба) появляется уже в первых фразах Эдипа в Прологе (δείσαντες ἢ στέρξαντες. 11) - в отнесении к фиванцам (а не к самому Эдипу!). Фиванский же царь сам заранее не испытывает ни смелости, ни страха (οὔτε γὰρ θρασὺς | οὔτ' οὖν π р о д е ί σ а ς εἰμὶ τῷ γε νῦν λόγῳ. 89-90) - в отличие от своих подданных и от Хора, который в начале трагедии вовсе не характеризуется острой проницательностью: 'Εκτέταμαι φοβερὰν φρένα, δ е ί μ а т і πάλλων (153). Но вообще страх уже присутствует в самой атмосфере, он как-то мешает разрешению ситуации, и не случайно Эдип уговаривает сограждан н е б о я т ь с я и назвать виновника (начало первого эпизодия, ср. также 294, 296). Тиресиевы слова о страшном знании (316-317) со всею весомостью утверждают тему страха, делают ее неустранимой и, как видно из дальнейшего, внутренне необходимой для прозрения Эдипа (как мотивировка достижения заключительного состояния Эдипа). Темой страха проникается и Хор, который, однако, пока не может сделать выбора: Δ е і н ὰ μὲν οὖν, δ е і н ὰ ταράσσει σοφὸς οἰωνοθέτας, | οὔτε δοκοῦντ' οὔτ' ἀποφάσκοντ'· ὅ τι λέξω δ' 'απορῶ (484-485), и сам Эдип после ссоры с Креонтом и разъяснений Иокасты (ср. уже 726-727, 739 как изображение преддверия к страху, его первых признаков) - перед тем, как страх во всем своем объеме настигнет его: "Горе мне!... Боюсь..." (Δ е і н ῶ ς 'α θ υ μ ῶ... 746)[59]. И вскоре уже сама Иокаста, советующая Эдипу не бояться[60], скажет, что он внемлет лишь тому, кто гово-

---

[59] Нужно сказать, что зарождение страха у Эдипа отчасти подготовлено и Креонтом, развивающим противопоставление страха, связанного с властью, и отсутствия страха при отказе от нее (585,590).

[60] Впрочем, Иокаста продолжает уговаривать Эдипа. Так, на эдиповское Νῦδας· ἐγὼ δὲ τῷ φόβῳ παρηγόμην (974) следует совет Иокасты: Μὴ νῦν ἔτ' αὐτῶν μηδὲν ἐς θυμὸν βάλῃς (975) и особенно: Τί δ' 'ἂν φ о β о ῖ т' "ανθρωπος, ᾧ τὰ τῆς τύχης | κρατεῖ· (977-978), где категория случая постулируется как более сильная, нежели страх.

рит ужасное (...ἢ φόβους λέγῃ. 917). А вестник третьего эпизодия в каждом вопросе говорит о страхе Эдипа, ср.: Ποίας δὲ καὶ γυναικὸς ἐ κ φ ο β ε ῖ σ θ' ὅπερ; (989: о женщине, которой страшится Эдип, ср. 988:...ἀλλὰ τῆς ζώσης φ ό β ο ς 'но я боюсь живущей'); Τί δ' ἔστ' ἐκείνης ὑμὶν ἐς φ ό β ο ν φέρον (991: о том, что́ пугает Эдипа в этой женщине; с ответом Эдипа, ср. 992: θεήλατον μάντευμα δ ε ι ν ὸ ν, ὦ ξένε. 'страшное божественное прорицание, о чужеземец'); Ἦ γὰρ τάδ' ὀ κ ν ῶ ν κεῖθεν ἦσθ' ἀπόπτολις (1000: о страхе как причине изгнания)[61]; Ἦ μὴ μίασμα τῶν φυτευσάντων λάβῃς (1012: о боязни осквернить себя убийством родителей) в сочетании с ответом Эдипа: Τοῦτ' αὐτὸ, πρέσβυ· τοῦτό μ' εἰσαεὶ φ ο β ε ῖ (1013) и с предшествующим ему: Τ α ρ β ῶ γε μή μοι Φοῖβος ἐξέλθῃ σαφής (1011: о боязни, что Феб окажется прав в отношении Эдипа)[62]. Страх кончается лишь тогда, когда сделан бесповоротный выбор (в заключительном монологе Эдипа в конце третьего эпизодия) - готовность у з н а т ь самую горькую правду и добровольно принять все вытекающие из этого следствия. С этого момента тема страха, в какой-то степени уже нейтрализованного волей Эдипа, определившей выбор п р о т и в с е б я, уходит в части, принадлежащие Хору и Домочадцу. Также исчезает и другая сильнейшая эмоция, вытекающая как из эгоистического незнания, так и из "тиранических" свойств Эдипа, - его г н е в[63], который сродни мифологизированному

[61] Ср. далее обещание Вестника избавить Эдипа от страха: Τί δῆτ', ἐγὼ οὐχὶ τοῦδε τοῦ φ ό β ο υ σ', Ἄναξ, (1002) и Ἆρ οἶσθα δῆτα πρὸς δίκης οὐδὲν τρέμων; (1014; ср. 1013:... τοῦτο μ' εἰσαεὶ φ ο β ε ῖ).

[62] Здесь Φοῖβος формально вызывает ассоциацию с φόβος 'страх', которое содержательно подкреплено со стороны Ταρβῶ 'страшусь'. Такого рода игра предполагается и в других случаях. Иногда образуются и более сложные конфигурации (ср. Θῆβαι 'Фивы' - φόβος 'страх', см. 153).

[63] Ср.: Οὐκ, ὦ κακῶν κάκιστε, καὶ γὰρ ἂν πέτρου | φύσιν σύ γ' ὀ ρ γ ά ν ε ι α ς ... (334-335); - Ὀ ρ γ ὴ ν ἐμέμψω τὴν ἐμὴν... (337) - Τίς γὰρ τοιαῦτ' ἂν ὀ ρ γ ί ζ ο ι τ' ἔπε (339); - Καὶ μὴν παρήσω γ' οὐδὲν, ὡς ὀ ρ γ ῆ ς ἔχω (345) ["Негодный из негодных! Ты и камень | Разгневаешь! ..." - "Меня коришь..." - "Но кто бы не разгневался..." - "Я гневаюсь - и выскажу открыто..."] и далее; ср.: Πρὸς θεῶν δίδαξον ἄναξ, ὅτου ποτὲ | μ ῆ ν ι ν τοσήνδε πράγματος στήσας ἔχεις (699) "Молю богами, царь, и мне поведай, | Что столь упорный гнев зажгло в тебе?", ср. также 673-674, 778, 785 и др. Ср.: C a m e r e r R. Zorn und Groll in der sophokleischen Tragödie. Freiburg, 1936.

эпическому гневу, но отличается от него мотивировкой и тем, что применительно к более поздним текстам можно назвать психологическим контекстом.

Возвращаясь к тексту "Царя Эдипа", нужно сразу же подчеркнуть, что трагедия познания т е х н и ч е с к и реализуется с помощью в о п р о с о - о т в е т н о й процедуры, играющей здесь совершенно исключительную роль, сопоставимую с тем, что уже отмечалось в связи с анализом ряда важнейших мифопоэтических текстов (в частности, приуроченных к мировому дереву и к ситуации основного мифа). Впрочем, "вопросительная" стихия укоренена глубочайшим образом и в самой структуре содержания трагедии[64], и поэтому в широком контексте она неотделима от соответствующей техники. В этом смысле проницательные слова Ницше о греческой трагедии как о "великом в о п р о с и т е л ь н о м знаке о ценности существования"[65] (ср.: "Высший дар - нерожденным быть" в третьем стасиме "Эдипа в Колоне") вполне соотносимы с тем, что на ином уровне сама разгадка новой загадки перед лицом гибели решается

[64] Сама возможность внутренне соотноситься с собой (саморефлексия), реализующаяся через с п р а ш и в а н и я самого себя, приводит к той о т к р ы т о с т и ("Erschlossenheit"), которая и открывает путь к подлинному существованию.

[65] Н и ц ш е Ф. Рождение трагедии. - Полн. собр. соч., т. I. М., 1912, с. 24. - Здесь же существенна мысль о том, что драма - это "аполлоновское воплощение дионисических п о з н а н и й и влияний" и тем самым она отделена от эпоса как бы огромной пропастью (с. 74). К типологии познания ср. еще: "В этом смысле дионисический человек представляет сходство с Гамлетом: и тому и другому довелось однажды кинуть верный взгляд на сущность вещей, они п о з н а л и, - и им стало противно действовать; ибо их действие ничего не может изменить в вечной сущности вещей..." (с. 68-69). О Эдипе см. с. 77-78.

именно в сериях многочисленных вопросов. При всей условности и относительности обозначения вопроса в древнегреческих текстах обращает на себя внимание, что: 1) число вопросительных предложений в трагедии Софокла сильно превосходит[66] число таковых у Эсхила (даже в "Агамемноне" и "Хоэфорах", особенно богатых в этом отношении[67], не говоря уж о Еврипиде); 2) "Царь Эдип" в указанном отношении стоит на первом месте среди всех дошедших до нас трагедий Софокла (214 вопросов на 1530 стихов, т.е. один вопрос на 7,1 стихов[68]); 3) приблизительно 60% всех вопросов задается Эдипом (если же учесть, что вопросы Эдипа, как правило, преследуют одну основную цель и, следовательно, однонаправленно концентрированы, а вопросы Вестника, Пастуха, иногда Креонта имеют более частный, так сказать, разноцельный, промежуточный, ситуационный характер, тогда как вопросы Хора и иногда Тиресия риторичны, - то впечатление, что вопросы задаются преимущественно Эдипом, становится определяющим).

Эдип своими вопросами направляет весь ход трагедии, сначала невольно и неосознанно, а потом вполне сознательно эксплицируя стратегию разгадки основного вопроса. Именно с помощью вопросов драматизируется диалог (нельзя забывать новаторской практики введения вопроса в "антилабы", т.е. в части одного и того же стиха, отданные разным голосам[69]), подготавливаются перипетии, которые соединены в наиболее эффектных случаях с узнаванием как особой категорией поэтики[70] и

---

66 Имеется в виду отношение числа вопросов к числу стихов.

67 Для того, чтобы понять и качественное отличие вопросов и образуемых ими серий в этих трагедиях от вопросов в "Царе Эдипе", стоит обратиться к соответствующим частям "Агамемнона" (Страж, Хор - в Прологе; Хор и Клитемнестра, I эп.; Хор и Талфибий, II эп.; Агамемнон и Клитемнестра, III эп.; Кассандра и Хор, IY эп.; Эгисф и Хор в Эксоде) и "Хоэфор" (Орест - в Прологе; Электра и Хор, I эп.; Хор и Эгисф, III эп., а также серии риторических вопросов-восклицаний Ореста). Интересно, что и у Шекспира, в пьесах которого вопросы весьма обильны, нет общей "вопросной" стратегии, преследующей одну цель (многие вопросы возникают ad hoc при эмфатизирующих повторениях или перечислениях, часто они риторичны и не требуют ответов). В драматургии конца XIX-начала XX в. сфера вопросительного обширна, но для нее характерна разнонаправленность, сами же вопросы не столько предполагают ответы и дальнейшее движение действия, сколько служат для психологического раскрытия персонажей. Полное разъединение вопроса и ответа легко продемонстрировать примерами из современного театра абсурда.

68 Следует отметить, что мощность вопросо-ответного слоя на самом деле еще значительнее в силу того, что ответы по количеству лишь немногим уступают числу вопросов (иногда на несколько вопросов дается один суммарный ответ; вопросы риторического характера также остаются без ответа), а по их длине нередко превосходят вопросы (здесь имеются в виду случаи отклонения от стихомифической симметрии, равновесия вопроса и ответа даже за счет введения так наз. "ненужного вопроса"). Таким образом, число стихов, занятых вопросами и непосредственными ответами на них, составляет существенно больше половины всего текста (собственно говоря, и безвопросные гномы могут трактоваться как ответ на серию вопросов - как эксплицитно выраженных, так и данных implicite). Латентная сила этого "вопросительного" слоя отчасти познается при обращении к переводам на современные языки. В этих переводах (во всяком случае на западноевропейские и русский языки), даже если они даются параллельно с текстом оригинала и расчитаны на постоянное сопоставление, число вопросов, как правило, заметно превышает их число в тексте-источнике.

69 Правда, Софокл пользуется этим весьма эффектным приемом не часто (ср. 627, 1173-1176), но на фоне Эсхила или даже собственной "Антигоны", где вообще нет антилаб или антилаб с вопросом, "Царь Эдип" безусловно отмечен в этом отношении.

70 Недаром в своей "Поэтике" Аристотель и перипетию как поворот событий в противоположную сторону (ἔστι δὲ περιπέτεια ἡ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή) и узнавание иллюстрирует ссылками на "Эдипа" (XI). Ср. также: Зелинский Ф.Ф. Софокл и героическая трагедия. - В кн.: Софокл. Драмы. Т. II. М., 1915, с. XLV-XLVII.

в свою очередь вызывают катастрофу и следующую за ней развязку. Уже первая фраза Эдипа в Прологе содержит вопрос - п о ч е м у? (τίνας. 2); им, как и последующими вопросами, относящимися к главной задаче описываемой "пограничной" ситуации (жизнь или смерть), Эдип выражает претензию быть разгадчиком сокровенного, т.е. и здесь переступает некий порог, указующий меру, принятую в аполлоновском универсуме[71], в отличие от дионисийского. Получив ответ на свой вопрос, Эдип или удостоверяет знание сообщенного факта (так, уже во второй реплике подчеркивается мотив знания и ви́дения, ср. γνωτὰ κοὐκ ἄγνωτά...; Εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι | νοσεῖτε πάντες ...58-60), или переходит к следующим (уточняющим, сужающим и т.п.) вопросам, образующим с е р и и их. Весьма характерно, что "вопросная" инициатива всегда принадлежит Эдипу; не случайно, что именно ему принадлежат подобные серии, с помощью которых и задается вся инерция этого слоя. Чтобы оценить роль этих серий в композиционной и смысловой структуре трагедии, достаточно самым кратким образом проследить основные узлы, в которые группируются эти серии, помня при этом, что каждая серия вопросов предопределяет структуру смыслового поля, неизбежно формирующегося вокруг своего "вопросного" ядра. Первая значительная серия появляется уже в Прологе, в диалоге Эдипа и Креонта (85-131). Здесь содержится 12 вопросов, принадлежащих исключительно Эдипу (выяснение некоторых обстоятельств убийства Лаия в связи с повелениями Аполлона)[72]. В первом эпизодии

---

[71] Хор в четвертом эпизодии Агамемнона занимает противоположную позицию: "Г а д а н и й с о к р о в е н н ы х н е р а з г а д ч и к я. | А все же сердце чует весть недобрую. | Но из провидцев кто смертным добро вещал? | Кто нападал на зло? Слов прорицательных | Мало ли слышим? Все | Скорбь сулят, все грозят и нагоняют с т р а х". Не случайно Ницше говорит о "чрезмерности" мудрости Эдипа, о его "самопревозношении" (указ. соч., с. 53).

[72] Показательно, как строится эта серия с установкой на сужение и скорое достижение ответа. Какой ответ несет Креонт от Аполлона? - Но какой же ответ? (с понудительным нетерпением, в надежде узнать в с ё и с р а з у) - Что за очищение? & Какой род несчастья? (первое преткновение) - Об участи какого человека идет речь? (соединение

серию из 26 вопросов образует диалог Эдипа и Тиресия (319-440), 18 вопросов из 26 принадлежат Эдипу; вопросы Тиресия, собственно, не требуют ответа в силу своей риторичности. Эта серия характеризуется движением к предельному напряжению, сужению прорицания, опасно направляемого Тиресием на Эдипа (иногда - с помощью вызова, поддразнивания, почти провоцирования: ты ли не искусен в нахождении разгадок?[73] - в самом финале серии, после ряда не менее явных и вызывающих, по крайней мере, для ни о чем не ведающего Эдипа, утверждений). Здесь же впервые выступают мотивы слепоты и зрения, преформирующие ошибку двух главных оксюморных идей - зрячего слепца и слепого провидца. Ключевое Ἆρ οἶσθ' ἀφ' ὧν εἶ взывает в конечном счете к родителям как сфере преступления Эдипа. Здесь же и обращение Эдипом подозрений на самого себя τίς δὲ μ' ἐκφύει βροτῶν (437)[74], и признание сложности загадки: Ὡς πάντ' ἄγαν αἰνικτὰ κἀσαφῆ λέγεις. (439), - все, что говорит Тиресий, темно и загадочно[75]. Во втором эпизодии густота вопросов возрастает. Они образуют здесь две серии. П е р в а я из них - 24 вопроса в диалоге Эдипа и Креонта (532-628), из которых первая половина принадлежит Эдипу, а вторая - Креонту; здесь происходит проверка второго возможного

вины и некоего определенного человека-виновника)- Где произошло убийство? & Как мы распутаем преступление? (вопрос по существу дела и следующий за ним вопрос-сомнение /впервые/) - Произошло ли убийство у себя дома (?) & В поле (?) & В чужом краю? - Нет ли свидетеля совершившегося?- Что? (о том "кое-что", которое мог бы рассказать один из ныне скрывающихся очевидцев) - Как убийца решился на такое дело? - Какое же несчастье могло помешать разыскиванию убийцы (два последних вопроса предопределяют тему чьей-то /возможно, из присутствующих здесь/ з а и н т е р е с о в а н н о с т и в убийстве Лаия; ὕβρις Эдипа найдет в этом направлении многое для себя).

[73] Ср.: Οὔκουν σὺ ταῦτ' ἄριστος εὑρίσκειν ἔφυς; (440).

[74] В цепи: твои родители ⊂ кто породил меня ⊂ я.

[75] В самом деле, ср. ответ Тиресия на вопрос Эдипа о том, кто породил его: "Этот день родит и умертвит тебя" (439: Ἥδ' ἡμέρα φύσει σε καὶ διαφθερεῖ.).

исказителя истины и предполагаемого узурпатора Креонта, после чего формируется наказание: убийство-изгнание; кредо "тиранизма" сопровождается его оценкой: Ἀρκτέον γ' ὅμως. - Οὗτοι κακῶς γ' ἄρχοντος (628-629). Креонт ставит плотный заслон на пути эдиповских разысканий и тем самым направляет Эдипа в следующей серии вопросов на выбор более спокойного и углубленного поиска причин[76]. Эта в т о р а я серия обнимает диалог Эдипа и Иокасты и насчитывает 20 вопросов, из которых 13 задает Эдип. Выяснение подробностей убийства Лаия связано с нарастанием страха, с возникновением плана дальнейшей проверки с помощью пастуха-свидетеля. Так или иначе, но загадка, приоткрывая одну из возможностей своего решения, прочно локализируется в семейном круге Эдипа. Третий эписодий содержит максимальную серию вопросов - 48 вопросов, из них 26 принадлежат Эдипу (924-1070). Если учесть, что до сих пор число вопросов в сериях увеличивалось по мере движения действия через части трагедии: 12 → 26 → 24 & 20 → 48, а после третьего эписодия уменьшается, то третий эписодий своей серией как бы задает некую ось симметрии. Кроме того, здесь впервые выступает сверхсерия, или конгломерат из трех серий: Вестник - Иокаста (первый раз, когда в серии не участвует Эдип), Эдип - Иокаста, Эдип - Вестник.

Сообщение Вестника о смерти Полиба приносит кратковременное снятие напряжения с тем, чтобы уже на следующем шаге направить развязку необратимо на Эдипа: выясняется основной страх Эдипа - инцестуозные отношения с матерью; обнаруживается, что Полиб не был отцом Эдипа. Отсюда уверенность Эдипа: Ουκ αν γ ε ν ο ι τ ο τουθ οπως εγω λαβων | σημεῖα τοιαῦτ' οὐ φανῶ τοὐμὸν γ ε ν ο ς[77] (1058-1059). Она по-своему "тиранична", настоятельна, агрессивна, неудержима. Ее можно было бы назвать самоуверенностью, если бы где-то на заднем плане, на уровне игры звуков и смыслов, уже не вырисовывался контур зловещей разгадки (γένοιτο: γένος). Нетерпение з н а т ь именно то, что относится исключительно к своему *я*, не может остановить и заключительное ὦ δύσποτμ', εἴθε μήποτε γ ν ο ί η ς ὃ εἶ (1068)[78] Иокасты, вскоре за которым следует самое яркое выражение эдиповского *amor fati*: Ὁποῖα χρῄζει ῥηγνύτω· τοὐμὸν δ' ἐγώ, | κεἰ σμικρόν ἐστι, σπερμ' ἰδεῖν βουλήσομαι. (1076-1077) и, конечно: Τοιόσδε δ' ἐκφὺς οὐκ ἂν ἐξέλθοιμι ἔτι | ποτ' ἄλλος, ὥστε μὴ 'κμαθεῖν τοὐμὸν γ ε ν ο ς (1084-1085). Оказалось, что у з н а т ь - значит п о з н а т ь с в о й р о д, подобно тому как р о д и т ь обозначает у з н а т ь, о т к р ы т ь - в соответствии с этимологией этих слов и их глубинной семантической мотивировкой. В четвертом эписодии серия охватывает 28 вопросов, из которых 17 ставится Эдипом (1120-1177). Они распределяются между Эдипом и Пастухом и Пастухом и Вестником. Показания непосредственного свидетеля делают все ясным, Эдипом формулируются собственные преступления и намечается наказание (1082-1085). Наконец, в Эксоде появляется последняя серия из 30 вопросов (22 из них поставлены Эдипом), распределенных между Домочадцем и Хором, Эдипом и Хором, Эдипом и Креонтом (1233-1520). Характерно, что по инерции Эдип продолжает задавать вопросы, но их "вопросительная" сила истощилась, большая часть их не требует ответа: это не столько вопросы, сколько восклицания. Процесс разгадки закончен, и развязка подводит итог.

Цепи вопросов, рассмотренные вкратце выше, обеспечивают ту пульсацию сужений и расширений, которые отражают разные соотношения положительной и отрицательной энтропии, бессознательного и сознательного в разных точках драматического пространства

Показательно само сужение поиска вокруг Эдипа: Тиресия приводят извне, издалека, он чужой Эдипу; Креонт уже родственник по жене, а Иокаста - признанная супруга и еще не ведомая Эдипом мать. Естественно, что по логике этого суживающегося движения на следующем шаге Эдип-разгадчик станет лицом к лицу с Эдипом-загадкой, а чуть позже - с Эдипом-ответом загадки, Эдипом-виновником, т.е. с самим собой. Это более или менее внешнее движение задает и инерцию внутреннего движения углубляющегося в себя самого познания.

"Не может быть, чтоб, нить держа такую, | Я не раскрыл рожденья своего". Этимологическая игра γένοιτο: γένος верифицирует исконные связи и индуцирует в разделяющем их σημεῖα 'знаки', 'приметы' оба смысла: 'знак' как некое воплощение з н а н и я и 'знак' как указание кровнородственной связи.

"Несчастный! О, не узнавай, кто ты!"

трагедии. Именно эти перепады определяют ту напряженность и, так сказать, "безостановочность" действия, которая столь характерна для "Царя Эдипа". Соотношение же стимулов, вызывающих движение от одной части к другой (один перепад) и от одного перехода к другому, отражает уровень информации в каждый момент действия и (по крайней мере, отчасти) сам источник информации (свидетельства очевидцев, интеллектуальные операции, сны, видения, аполлоновская мантика и т.д.)[79]. Поэтому существенно хотя бы в общем виде обрисовать соответствующие линии в тексте "Царя Эдипа". - Узнав о бедах, Эдип посылает Креонта в пифийский храм, к Аполлону, чтобы узнать, как спасти город[80]. Вернувшийся Креонт спешит успокоить Эдипа: дан благой ответ и все плохое может обернуться благом[81]. Но этот видимый поворот к благу чреват для Эдипа опасным сужением ситуации, не осознаваемым пока им: оказывается, что бедствия в Фивах - наказание за убийство Лаия, и убийца должен быть изгнан или наказан смертью. Так возникает тема, к которой может оказаться причастен - хотя и в очень еще далекой перспективе - сам Эдип, который по пути в Фивы кого-то убил. Эдип формулирует задачу нахождения убийц, пытается уточнить место, где было совершено убийство, и поднимает вопрос о возможных свидетелях. Следующий ход еще более сужает ситуацию: вопрос Эдипа о том, как решились бы убийцы на такой поступок, если бы их здесь (ἐνθενδ') не подкупили, оборачивается двумя следствиями - указанием на каких-то соучастников убийства в самих Фивах (откуда далее рождаются подозрения в отношении Тиресия и Креонта) и косвенным указанием на временную смежность убийства и появления Сфинги, мотив которой как бы соединяет (пока еще неясным образом) Эдипа и убийство Лаия (ср. 130-131)[82]. Таково положение дел к концу Пролога, где Эдип (132-146) формулирует свою программу - найти убийцу, предприняв разыскания *с начала* (ἐξ ὑπαρχῆς)[83]; интересно, что и убийца оказывается возможным соединительным звеном между Лаием и Эдипом (убив Лаия, он может мстить и Эдипу, 139-140). Наконец, здесь же - первое невольное са-

---

[79] Проблема источника информации (т.е. откуда Эдип получал новые указания, в соответствии с которыми менялась или уточнялась стратегия его поисков решения задачи), к сожалению, мало интересовала исследователей "Царя Эдипа", хотя она, по-видимому, принадлежит к числу важнейших. Именно она обнаруживает особенно тесные связи с каким-то внутренним нервом трагедии, ускользающим пока от исследователей. Похоже, что Эдип в своем отношении к этим источникам нетрадиционен. В этом месте целесообразно напомнить о перспективе этого вопроса: с одной стороны, попытки классификации источников у историков, современных Софоклу, с другой стороны, дельфийский оракул. О функциях последнего, логике дешифровки его показаний, природе интеллектуальных операций над этими показаниями и даже о том типе рациональности, которая предполагает пользование данными дельфийского оракула, см. теперь: Amandry P. La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur la fonctionnement de l'oracle. Paris, 1950; Delcourt M.L'Oracle de Delphes. Paris, 1955; La Divination. T. 1-2. Paris, 1968; Divination et rationalité. Paris, 1974 (особенно: Vernant J.-P. Paroles et signes muets, с. 9-25 и Carlier J. Science divine et raison humaine, с. 249-266) и др. Об Эдипе в свете античной "онирокритики" см.: Аверинцев С.С. Указ. соч., с. 93 и сл.

[80] ...παῖδα γὰρ Μενοικέως | Κρέοντ',...ἐσ τὰ Πυθικὰ | ἔπεμψα Φοίβου δώμαθ', ὡς πύθοιθ' ὅ τι | δρῶν ἢ φωνῶν τήνδε ῥυσαίμην πόλιν. (69-72). Ср. и следующее обращение к Аполлону-царю, предполагающее надежду, что все сейчас станет ясным: Ὦναξ Ἄπολλον, εἰ γὰρ ἐν τύχῃ γέ τῳ | σωτῆρι βαίη...(80-81).

[81] Ἐσθλήν· ... πάντ' ἂν εὐτυχεῖν (87-88).

[82] Следует помнить, что Сфинга и Эдип соединены в предыстории и явным образом - мотивом разгадки и гибели Сфинги.

[83] Эта мифопоэтическая формула начинает монолог, кончающийся мифопоэтической альтернативой - счастье по воле божьей или падение (Ἢ γὰρ εὐτυχεῖς | σὺν τῷ θεῷ φανούμεθ', ἢ πεπτωκότες. 145-146). Вместе с тем характерны и мотивировка поисков убийцы - месть за страну и бога, и двойное указание на инициаторов этих поисков - оракул Аполлона и напоминание Креонта (133).

моразоблачение и признание неотвратимости наказания - "Я не о ком-нибудь другом забочусь, - | Пятно снимаю с самого себя... | Кто б ни был тот убийца..."[84]. Первый эпизодий начинается как бы с нулевого уровня. Эдип не причастен ни слову, ни делу[85], связанному с убийством. Как вполне независимый арбитр, он излагает условия признания (которое предполагается вполне реальным)[86]. Смысл их - максимальное поощрение свидетелю и максимальное наказание виновнику. Это сужение (как потом выяснится, на себя) вызывает следующее: проклятие убийце и призыв к наказанию самого себя, если в его доме будет принят преступник. Требование скорейшего начала розысков мотивируется тем, что он, Эдип, принял по наследству и власть Лаия, и его супругу, и его детей. Заключительное заклинание (269 и сл.) отрезает, по сути дела, все шансы на спасение или прощение виновника. Далее, как и в случае с Креонтом, Эдип предвосхищает совет Хора и посылает за Тиресием. Тут же Хор упоминает молву о путниках, убивших царя, и тем самым указывает Эдипу другой путь ведения поисков и возможность признания преступником своей вины, но Эдип одной фразой отклоняет эту возможность[87]. Сейчас он полагается только на Тиресия как на единственного спасителя[88], ссылается на Аполлона и, еще не охваченный сомнениями и чувством непоправимости, ведет себя так, как предписывает традиция. Но, по Тиресию, знание страшно, если в нем нет пользы. Для Эдипа, не понимающего, что это страшное знание может относиться именно к нему самому, слова Тиресия звучат как оговорка. Сам Тиресий знает все и, сознавая свое превосходство в этом, он ведет себя так, чтобы подготовить Эдипа, дать ему возможность вдуматься в суть вопроса, догадаться, изменить тактику. Тиресий поступает так, будто он сочувственник Эдипа, болельщик за него, не смеющий ему подсказать ответ, но одергивающий его в случае ошибки ("Ты говоришь, да всё себе не впрок..."[89]); отсюда - элементы своего рода игры, притворство, мнимая горячность и смущение, якобы невольные оговорки ("Вовек я не открою, | Что у меня в душе...твоей беды..."[90]), на самом деле подталкивающие Эдипа если не к открытию истины, то, по крайней мере, к сомнению в его непогрешимости. Своим поведением Тиресий максимально драматизирует ситуацию, подводя Эдипа к состоянию той нравственной "узости", где есть два невозможных (по крайней мере, пока) выбора - ложь и "внешнее" спасение или правда и "внутреннее" спасение; при этом "внешнее" спасение влечет за собой внутреннюю гибель, а "внутреннее" спасение - внешнюю гибель. В этих условиях резко обозначаются и быстро развиваются две линии. Эдип, будто он уже слеп, делает последние шаги к обрыву перед пропастью "тиранизма" (гнев, высокомерие, несправедливость - вплоть до обвинения в преступлении самого Тиресия). Неистощимый в зле, "тиранизм" Эдипа толкает его к мысли о виновности Креонта, якобы претендующего на власть и деньги[91]. Параллельно этой линии, но в ином направлении, идет другая - тиресиева. Она состоит из более и более явных указаний на вину самого Эдипа[92] - вплоть до решающего приговора (362 и особенно 376-377: "Да, рок

---

84 Ὑπὲρ γὰρ οὐχι τῶν ἀπωτέρω φίλων, | ἀλλ' αὐτὸς αὑτοῦ, τοῦτ' ἀποσκεδῶ μῦσος | Ὅστις γὰρ ἦν ἐκεῖνον ὁ κτανὼν (137-139).

85 Ἀγὼ ξένος μὲν τοῦ λόγου τοῦδ' ἐξερῶ, | ξένος δὲ τοῦ πραχθέντος (219-220).

86 Со ссылкой на Аполлона: ...ὡς τὸ Πυθικὸν θεοῦ | μαντεῖον ἐξέφηνεν ἀρτίως ἐμοί (242-243).

87 Ὤι μὴ 'στι δρῶντι τάρβος, οὐδ' ἔπος φοβεῖ. (296).

88 ἧς σὲ προστάτην | σωτῆρά τ' ὦναξ, μοῦνον ἐξευρίσκομεν. (303-304). Ср.: Hoppe P. Teiresias im König Ödipus des Sophokles.-ZG 66, 1912, с. 640-644.

89 Точнее: Ὁρῶ γὰρ οὐδὲ σοὶ τὸ σὸν φώνημ' ἰὸν | πρὸς καιρόν· (324-325). Нежелание дать прямой ответ Эдипу можно, видимо, объяснить тем, что Тиресий понимает отмеченность Эдипа и в отношении его возможностей самому решить эту задачу, духовно прозрев и очистившись.

90 Точнее: Ἐγὼ δ' οὐ μὴ ποτε | τἄμ', ὡς ἂν εἴπω μὴ τὰ σ', ἐκφήνω κακά. (328-329).

91 Ср.: Peterkin L.D. The Creon of Sophokles. - Classical Philology, 1929, 24, с. 263-273.

92 Ἀληθες; ἐννέπω σὲ τῷ κηρύγματι
ᾧπερ προεῖπας ἐμμένειν, κἀφ' ἡμέρας
τῆς νῦν προσαυδᾶν μήτε τοὐσδε μήτ' ἐμὲ
ὡς οὖσι γῆς τῆς τῆσδ' ἀνοσίου μιάστορι.
(350-353)

"Вот как? А я тебе повелеваю
Твой приговор исполнить над собой,

твой - пасть не от моей руки: | И без меня все Аполлон исполнит"[93]). Второй эпизодий начинается с обвинений Эдипом Креонта, который пытается оправдаться. Собственно говоря, эти обвинения весьма зыбки; они почти никак не аргументируются и, главное, даже при допущении их достоверности основная беда, обрушившаяся на Фивы, никак не устраняется и не может быть и речи о средствах борьбы с нею. В лучшем случае окажется, что тиресиево прорицание было действительно ложным, и причина бедствий останется по-прежнему неясной. Зато Иокаста приводит - с целью успокоить Эдипа - аргумент, который должен доказать тщетность прорицаний: предсказание Лаию смерти от его сына не сбылось, так как сам сын, со связанными лодыжками, был брошен на недоступную скалу и погиб. Однако этот аргумент приводит к зарождению у Эдипа подозрений в своей вине[94] и, следовательно, еще более сужает сферу поиска убийцы. Сообщение Иокасты о месте убийства Лаия (перекресток трех дорог из Давлии и Дельф, в Фокиде) неизбежно заставляет Эдипа выяснять и другие приметы (время убийства, облик Лаия)[95]. Ответы Иокасты приводят Эдипа в состояние, близкое к уверенности в том, что убийца - это он (ср. 744-745), и что Тиресий мог быть прав (747-748). Последний шанс для Эдипа сейчас - найти слугу, очевидца убийства. Уровень продвижения Эдипа к решению загадки определяется в этой точке развития трагедии тем, что он ищет уже убийцу не в о в н е, а пытается найти с в о е с о б с т в е н н о е алиби с помощью слуги. Иначе говоря, тень подозрения уже пала на с а м о г о Эдипа, и ему теперь нужно доказывать, что он невиновен, и сам, без очевидцев, он этого сделать не сможет. Причем следует помнить, что, даже допуская мысль о себе как убийце Лаия (которым мог

И не меня, ни их не трогать, ибо
Страны безбожный осквернитель - ты!?"
И далее - уже совершенно явно: φ ο ν έ α σὲ φημὶ τἀνδρὸς οὗ ζητεῖς κ υ ρ ε ῖ ν (362).

93 Οὐ γάρ σε μοῖρα πρός γ' ἐμοῦ πεσεῖν, ἐπεὶ | ἱκανὸς Ἀπόλλων, ὧ τάδ' ἐκπρᾶξαι μέλει. Впрочем, наряду с этим Тиресий прибегает к аллегории, нарочитым неясностям и т.п.

94 "О, как мне слово каждое твое | Тревожит душу и смущает сердце" (726-727).

95 Мотив лодыжек не вызывает, однако, у Эдипа никакого подозрения.

оказаться встретившийся Эдипу на перекрестке дорог старик), ср. 813-815, Эдип не толковал это событие как исполнение прорицания об убийстве отца, поскольку он н е з н а л, что Лаий его отец, и, наоборот, з н а л, что его отец Полиб. Однако, опасаясь исполнения предсказания в б у д у щ е м, Эдип не хочет возвращаться в Коринф, где живет его, как думает Эдип, отец[96]. Третий эпизодий, начинающийся с просьбы Иокасты к Аполлону об избавлении от напастей (параллельно подобному мотиву в начале трагедии), описывает, как Эдип цепляется за последние возможности спасения, тогда как Иокаста уже знает всё. В последний раз надежда мелькнула Эдипу, когда Вестник приходит с сообщением о смерти Полиба, которого Эдип считает своим отцом. Наступает некоторое расширение ситуации (предсказание об отцеубийстве уже не подтвердилось), хотя Эдип еще боится предсказания об инцесте с матерью[97] (ведь Меропа еще жива); впрочем, Эдип мог бы помнить и о слухах, что Полиб ему не отец. И здесь во второй раз Вестник, пытаясь успокоить Эдипа, делает противоположное: он рассказывает, что Полиб не был отцом Эдипа. Тем самым призрак отцеубийства снова сгущается над головой Эдипа (при том, что опасность инцеста с Меропой отпадает, так как, если Полиб - не отец, то и Меропа - не мать). Рассказ Вестника о спасении Эдипа-младенца Пастухом, о его проколотых ступнях возвращает Эдипа к вопросу об отце и матери, которых теперь он готов считать преступниками (1035, 1037). Предстоит последняя проверка - свидетельство Пастуха; с ним связана и последняя надежда - оказаться сыном Пастуха[98]. Но Иокаста уже знает, что з н а н и е с т р а ш н о, и в этом она сравнивается с Тиресием. Собственно, и Пастух, появляющийся в четвертом эпизодии, того же мнения; лишь против воли он дает последние показания (Эдип - сын Лаия, мать велела умертвить сына, страшась предсказания; вопреки всему сын был спасен), которые до конца восполняют это страшное знание, и это знание относится к нему самому, Эди-

---

96 Наконец, еще один шанс устранить сгущающиеся подозрения состоит в том, чтобы выяснить, идет ли речь об одном убийце или о нескольких. Последний вариант спасает Эдипа (ср. 842-847).

97 Καὶ πῶς τὸ μητρὸς λέκτρον οὐκ ὀχνεῖν με δεῖ; (976).

98 θάρσει· σὺ μὲν γὰρ οὐδ' ἐὰν τρίτης ἐγὼ | μητρὸς φανῶ τρίδουλος, ἐκφανῆ κακή. (1062-1063).

пу. Цепь замкнулась окончательно, потому что теперь совершенно ясно не только то, что Полиб и Меропа - не родители, но и что Эдип убил Лаия и Лаий его отец; что Иокаста - его мать и его жена[99], что дети Эдипа - его братья и сестры[100]. Загадка, будучи разгадана, обнаружила и причину своей устойчивости перед попытками раскрыть ее. Эта загадка парадоксальна[101], так как, во-первых, каждый из одиночных ответов верен, но недостаточен, лишь двойной ответ оказывается верен и достаточен[102] (кто муж Иокасты? Лаий и Эдип, но не просто: Лаий или Эдип; кто дети Иокасты? Эдип и дети Эдипа, но не просто: Эдип или дети Эдипа; и т.п.), во-вторых, каждый персонаж определяется двумя указаниями по меньшей мере (Эдип - сын и муж Иокасты или отец и брат для своих детей; Иокаста - мать и жена Эдипа или мать и бабушка для своих детей от Эдипа; дети Эдипа - его дети или братья или дети и внуки Иокасты). Игра ведется именно на недостаточности элементарного знания своего происхождения (напр., я - сын), на требовании более полных указаний (типа: я - сын, но не муж), поскольку есть особые случаи парадоксальных семейных отношений, которые правильно идентифицируются лишь с помощью двойного вопроса и двойного ответа. Конечно, это - пограничная ситуация, сигнализирующая о том, что она должна быть запрещена, по крайней мере, как норма (ср. отношение к инцесту как элементу профанического уровня в отличие от бо-

99 Ср. тему двубрачного ложа, двойного брака в 1249-1250 (Γοᾶτο δ' εὐνὰς, ἔνθα δύστηνος διπλοῦς | ἐξ ἀνδρὸς ἄνδρα καὶ τέκν' ἐκ τέκνων τέκοι) и 1403-1405 (Ὦ γάμοι, γάμοι, | ἐφύσαθ' ἡμᾶς, καὶ φυτεύσαντες πάλιν | ἀνεῖτε ταὐτὸν σπέρμα...).

100 Характерно, что в "Эдиподии" Эпикаста была, видимо, только женой Эдипа, но не матерью его детей (ею была Эвриганея, появившаяся уже после смерти Эпикасты, см. Аполлодор III, 5, 8).

101 Вообще в связи с Эдипом следует помнить о значении парадокса в системе доказательств в Древней Греции: Ср.: Helmbold W.C. The paradox of the 'Oedipus'. - American Journal of Philology, 1951, 72, с. 293-300.

102 В этом контексте заслуживают внимания и другие примеры удвоения у Софокла (введение двойного оракула, удвоение числа орудий перипетии и т.п.).

жественного или ритуального инцеста)[103], но, тем не менее, она мыслима и практически реализуема. Загадка, которую разгадывает Эдип в трагедии, есть образ любой загадки вообще[104]. Текст *Маленькая собачка, свернувшись, лежит, не лает, не кусает и в дом не пускает*, конечно, прежде всего описывает некую собачку, но это верное описание не является главным решением, которое (замо́к) - в отличие от первого очевидного (видимого) решения - до поры скрыто (невидимо)[105]. Собственно, видимое решение имеет функцию сокрытия главного решения, отведения в сторону (и тут уже неприменима вторая часть известного изречения "Herr Gott ist raffiniert, aber ist nicht böshaft"). "Двойное" не только в этой главной загадке (первый слой: Иокаста - жена Эдипа, второй слой: Иокаста - мать Эдипа и т.п.), но и в совокупности двух загадок (загадка Сфинги и загадка своего происхождения, соответственно - первый и второй слой, внешнее и внутреннее). Эдип отгадывает обе загадки, причем его слава как отгадчика, с которой он вступает в трагедию, - ложная: он отгадал неглавную загадку - о человеке вообще, но не отгадал (если

103 Кстати, мудрость (сверхъестественная) Эдипа, вероятно, соотносима с чрезмерностью его семейных функций и прежде всего с инцестуозными отношениями, которые тоже есть страшное знание (ср. *познать* или *понять* в двух значениях). Ср.: Аверинцев С.С. Указ. соч., с. 96-97.

104 Вообще не случайно, что в трагедиях довольно часто выступают частные загадки (ср. в Пароде "Агамемнона", в первом эпизодии "Хоэфор" и др., а также сны-загадки), которые так или иначе соотносятся с загадкой целого.

105 Весьма показательно (и на это, кажется, до сих пор не обращали внимания), что в целом ряде традиций известны именно такого рода загадки, как та, с которой столкнулся Эдип, - загадки, основанные на снятии омонимии в некоторых парадоксальных ситуациях из сферы семейно-родственных (и специально-брачных) отношений, ср. русск. *Сын моего отца, а мне не брат* (=Я сам); *Шуринов племянник как зятю родня?* (=Сын) и т.п., как шифровка обычных непарадоксальных отношений, а также - к мультипликации видов родства (см. выше) - загадки типа *Мать с дочерью, да мать с дочерью, да бабушка с внучкой, а всего трое* (=Бабушка, мать и внучка) и под.

не считать финала трагедии) главную - не просто человек, а *я* сам, Эдип. Вся трагедия и подготавливает разгадку этой главной загадки. Эдип, вероятно, понял, что *человек* первой загадки - это именно *он сам* второй загадки, подобно тому, как Иван Ильич в сходной критической ситуации, перед лицом смерти, понял, что "Кай смертен" - это он сам, Иван Ильич, смертен.

Цепь разгадки, начатая Аполлоном, через Тиресия, Креонта, Иокасту, Вестника и Пастуха замкнулась на Эдипе. Узнавание обернулось самопознанием, о котором говорят и надпись на стене дельфийского храма Аполлона, и Сократ платоновской "Апологии"[106]. И последнее слово на пути к самопознанию, к раскрытию экзистенциональной истины сказано все-таки самим Эдипом. Страх как состояние, сопровождающее познание, оказался преодоленным, а сделанный Эдипом выбор (самонаказание) как акт сознания и воли[107] подвел его почти вплотную к тому, что в философской терминологии нашего времени стало называться Dasein ('здесь-бытие', по Хайдеггеру) и что открывает путь к подлинному бытию. Впрочем, важен и сам поиск, само вступление на путь познания, не ставящее себя в зависимость от результатов такого выбора[108]. И если Эдип действительно понял, что разгаданная им загадка Сфинги относилась к нему самому, то значит, он решил для себя и другой вопрос - кто он такой? А в этом решении, определяющем границы человеческого, уже таится залог преодоления своих "тиранических" свойств. Так космологическая проблематика исходного мифа трансформируется в антропологическую и нравственную.

---

106 Ср. также: Cameron A. Указ.соч., с. 16-18. - Ср., однако, вывод Камерона, состоящий в том, что Эдип не разгадал загадки Сфинги. Можно, однако, думать, что подлинная разгадка этой загадки вынесена за пределы трагедии - подобно тому, как и предварительная разгадка тоже оказалась вне ее.

107 Соотношение сознательного самонаказания за бессознательный грех позволяет, пользуясь киркегоровскими понятиями, считать Эдипа невиновным, но преступным (как и Дон Жуан, в отличие от Эльвиры). К проблеме вины ср.: von Fritz K. Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit. - Studium Generale, 1955, 8, с. 194-237, также: Sigg H. Antiphons zweite Tetralogie und die Schuldfrage des Oedipus. Bern, 1923.

108 Ср. об этом в романе Г. Гессе "Siddhārtha".

Н. В. БРАГИНСКАЯ

ЭКФРАКСИС КАК ТИП ТЕКСТА (К ПРОБЛЕМЕ СТРУКТУРНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ)

Прежде всего необходимо сказать, что мы понимаем под экфрасисом (или экфразой). Самый термин считается изобретением поздней риторической науки[1]. Впрочем, уже у автора "Искусства риторики", приписываемого Дионисию Галикарнасскому (Ars rhet. 10, 17), упоминаются "так называемые экфрасисы" (αἱ καλούμεναι ἐκφράσεις)[2]. Тем самым это - terminus ante quem возник terminus. Ритор Феон (I - нач. II в. н.э.) дает определение: экфрасис - это описательная речь, отчетливо являющая глазам то, что она поясняет (II, 118, 6 Spengel, ср. Hermog., 22, 7 Rabe; Aphthon., 36, 22 Rabe; Georg. III, 251, 24 Spengel; Nicol., III, 491, 25 Spengel)[3]. Гермоген (II в. н.э.),

---

1 См. об экфразе у риторов: Geissler G. Ad descriptionum historiam symbola. Diss. Leipzig, 1914 (1916); Lausberg H. Handbuch der literarischen Rhetorik. München, 1960, §810, 1133 и сл.

2 Ἐκφράζω в смысле "рассказывать", "описывать события" встречается в классическом языке: Aesch., Prom. 950; Eur., Her. F. 1119, Apoll. Rhod., IV, 1125.

3 Λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον; ср. Schol. ad Aphthon. Prog. 14, p. 86: "Экфрасис отличается от повествования (διήγησις), так как оно содержит голое (ψιλήν) изложение своего предмета, а экфрасис пытается сделать слушателей чуть ли не зрителями"; ср. Gurg., III, 251, 24; Nicol., III, 491, 28 Spengel; Eusth. Od., p. 1432, 61: Повествование, обладающее описательным убранством (ἔχουσά τι καὶ ἐκφραστικῆς διασκευῆς), не поучает и не просто повествует о своем предмете, но сильными средствами увеличивает свое воздействие на слушателей" (τὴν βίαν ἐπαύξει).

посвятивший экфрасису специальное сочинение, называет экфразы людей (т.е. портреты), обстоятельств, времен года или дня (καιροί), мест, условий, в которых происходят события, и многого другого (Hermog., 22, 9 Rabe; ср. Theon., II, 118, 7 Spengel; Apht-hon., 36, 41 Rabe; Nicol., III, 491, 30 Spengel). Среди риторических прогимнасм встречаются описания восхода и заката, бурного или спокойного моря, рощи и дома, храма и картины или статуи, празднества или кораблекрушения. Феон пишет, что экфрасисы можно найти у историков и ораторов (II, 60 Spengel), а Псевдо-Дионисий (l.l.) сокрушается, что, соревнуясь с поэтами и историками, риторы стали вводить экфрасисы в свои декламации (ἐν ταῖς μελέταις). Мы получаем поэтому право распространить данный термин за пределы прогимнасм: ведь этому нас учат сами риторы. По словам Николая (V в. н.э.), экфразе ничто не мешает быть отдельным произведением, хотя чаще она встречается в составе иного целого (III, 493, 9 сл. Spengel; ср. Poll., IV, 33), и мы будем следовать такому двойному использованию термина. Наконец, Николай говорит о произведении искусства как о преимущественном предмете экфрасиса (III, 492, 11 сл. Spengel)[4]. И мы будем в дальнейшем рассматривать только такие экфрасисы[5].

Для антиковедения долго не существовало экфрасиса как особого предмета исследования. "Pauly's Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft", содержащая как бы номенклатуру знаний классической филологии, не предлагает статьи на эту тему. Первый очерк экфрастического материала появился в 1912 г.[6], что для древней науки о древностях очень поздно. Такому положению вещей есть весьма серьезные основания. Экфрасис в том смысле, в котором мы понимаем термин, т.е. словесное описание какого-либо рукотворного ἔργον - храма, дворца, картины, чаши, щита, статуи и т.д., - долгое время не был чем-то отдельным, имеющим свое начало и конец, свои пределы и свое название. Поскольку экфрасис получил свое имя в риторике, наука поначалу и понимает под ним только тот вид прогимнасм, к которым термин регулярно применялся[7]. Указанная выше работа начала века посвящена в основной своей части памятникам уже византийской литературы, о которых "сказано" в самой древности, что это экфразы, а история описаний произведений искусства от Гомера до риторов понимается Паулем Фридлендером как предыстория экфрасиса и служит введением к рассмотрению основного и несомненного предмета исследования. Характерно, что статьи "Ekphrasis" появились сравнительно недавно в энциклопедиях, посвященных поздней античности и византийскому искусству[8]. Там, где экфрасис может быть отдельным произведением, где он выделен и назван, т.е. в поздней античности и в Византии, - там его прежде всего приметила и современная наука. Основная мысль Фридлендера состоит в том, что путь экфрасиса пролегает от неточных, запутанных, даже фантастических описаний к точным, прозрачным, адекватным, так сказать, научным, и историки или географы преуспевают на этом пути значительно более поэтов и риторов. Риторическая и поэтическая экфраза трактуется обычно как некоторое украшение, "факультативное" добавление. Большинство исследований конкретных экфрасисов свя-

---

4 ἡνίκα ἂν ἐκφράζωμεν καὶ μάλιστα ἀγάλματα τυχὸν ἢ εἰκόνας ἢ ἔστι ἄλλο τοιοῦτον...

5 Именование одним словом описаний "первой" и "второй" действительности заслуживает специального рассмотрения, которое не входит, однако, в задачи этой статьи. Заметим только, что, следуя Николаю, современные исследователи применяют термин "экфрасис" преимущественно к описаниям произведений искусства и не оговаривают такого предпочтения. Таким образом, мы сужаем значение термина "экфрасис" по сравнению с его более широким значением в риторической теории, учитывая как интенции такого суживания у риторов, так и узус антиковедения.

6 F r i e d l ä n d e r P. Johannes von Caza, und Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit. Leipzig - Berlin, 1912.

7 E.g. Der Kleine Pauly. Lexicon der Antike. Stutgart, 1964-1975; The Oxford Classical Dictionary. Oxford, 1970.

8 D o w n e y G. Ekphrasis. - Reallexicon für Antike und Christentum, 1959, Bd. IV, c. 921 и сл. ; H o h l w e g A. Ekphrasis. - Reallexicon zur Byzantinischen Kunst, 1971, Bd. II, c. 33 и сл. (Вторая статья почти точно повторяет первую в изложении материала до времени Юстиниана, т.е. того периода, до которого простирается компетенция RAC).

зано с попытками установить, в какой мере достойны доверия их авторы и что можно получить из этих описаний для истории изобразительных искусств. Экфрасисы рассматриваются как аналог современного исследователю искусствоведческого описания, по сравнению с которым экфрасисы, правда, "оставляют желать много лучшего"[9]. Парадоксальным образом значительно плодотворнее искусствоведческого утилитаризма для уяснения того, что такое экфрасис, оказались те исследования, которые занимались не самим этим предметом, а литературным произведением, включающим такое описание, и выясняли художественную функцию подобного включения.

То, что экфрасис так долго оставался незамеченным, хотя количественно это материал обширнейший, объясняется еще и его острой специфичностью. Словесные описания изображений, хотя и встречаются в новой европейской художественной литературе, действительно, и не часты в ней, и не специфичны, и в целом второстепенны, сколь бы много они не значили для конкретного автора, произведения, даже литературного направления или школы. И на античность были перенесены в данном случае представления, естественные для человека последних двух столетий; возникновение самостоятельного жанра экфраз во II в. н.э. (Никострат Македонский был, видимо, первым автором книги "Картин" (Εἰκόνες) связывают с "расцветом" изобразительных искусств в этот период(?), а изобилие описаний произведений искусства в более ранней и более поздней литературе объясняется еще проще: греки были окружены произведениями искусства, и вот впечатления от постоянно созерцаемых картин и статуй "проникли", "попали" в их словесность. Но такая простота предполагает, что литература и искусство не имеют никаких собственных законов и отражают жизнь как зеркало.

Разумеется, в таком концептуальном контексте экфразы служат иллюстрацией сенсуалистичности всего

---

[9] Отрадно, впрочем, видеть, что это традиционное отношение к экфрасису изменяется постольку, поскольку статья Мэгваера (M a g u i r e H. Truth and convention in Byzantine descriptions of works of art. — Dumbarton Oaks Papers, 1974, v. 28) указывает на внутрилитературную традицию описаний, которые учитывают литературный образец в гораздо большей мере, нежели самый свой предмет.

античного мировоззрения, его "эстетики" в этимологическом смысле слова: даже словесность вопреки своей природе стремится к зрительности, к наглядности и т.п. Нам кажется, что экфрасис свидетельствует в пользу противоположного направления в греческой культуре, точнее, в отношении к искусству,- в пользу интеллектуализма и рационализма. Ведь экфрасис - это "перевод" с языка изобразительного на язык словесный. При этом не только слово пытается приобрести свойство изобразительности, но и изображение наделяется свойствами повествовательности или предстает как наглядная иллюстрация какого-либо вполне "словесного" смысла. Нередко поэтому экфраза трактует изображение как аллегорическое, хотя бы в действительности оно таковым и не являлось. Говорить о греческой культуре в целом в связи с экфрасисом можно потому, что экфраза не локализована во времени, не привязана ни к определенному автору, ни к определенному жанру, и, таким образом, потребность передавать словом изображение и уверенность в целесообразности этого странного предприятия характеризует греческую культуру в целом.

Сама такая передача, или перевод, конечно, старше риторической науки, давшей ей имя. Еще безымянные, такие описания сопровождают литературу греков с самого начала. Очень богат экфразами гомеровский эпос, причем экфразами весьма значительными по объему, многокрасочными, подробными, занимающими сотни стихов. Описания кубков, мечей, шеломов, палат, дворцов, одеяний и пр., - это тот материал, который гомеровский эпос разделяет со всеми эпосами мира. Но гомеровская экфраза обладает и количественными и качественными отличиями. Для народного эпоса характерны лаконичные экфразы, сосредоточенные на богатстве, роскоши, богатырской величине или волшебных свойствах предмета. Такие экфразы есть и у Гомера, но специальным достоянием учителя греков следует считать пространную, подробную экфразу и экфразу не самого по себе предмета, а предмета, и з о б р а ж а ю щ е г о нечто, какой-либо сюжет, например, целый мир на щите Ахилла.

Появление термина "экфрасис" у риторов не может, по-видимому, быть безразлично для истории описаний. И действительно, приблизительно в то же время и в той же культурной среде этот тип текста осознается как особое явление и выделяется как особый литературный жанр. Мы считаем, что из типа текста, лишенного собственной жанровой определенности, экфрасис

становится самостоятельным жанром и что впервые это происходит в "Картинах" Филострата Старшего. Таким образом, появление термина кладет грань не просто между экфразой осознанной и экфразой теоретически не выделенной, хотя практически она существует как бы в виде экфразы, но между экфразой как типом текста и экфразой как жанром. Доказательству того, что "Картины" Филострата представляют собою особый жанр, мы не можем уделить здесь место. Между тем такая оценка общепризнана, и мы позволим себе просто к ней присоединиться.

Итак, мы называем экфрасисом, или экфразой, любое описание, а не только риторические упражнения эпохи "языческого возрождения". Мы называем так только описания произведений искусства; описания, включенные в какой-либо жанр, т.е. выступающие как тип текста, и описания, имеющие самостоятельный характер и представляющие собою некий художественный жанр. При этом "самостоятельность" - недостаточный признак "жанровости". Экфраза, например, может совпадать по границам с эпиграммой, но она остается при этом типом текста, включенным в жанр эпиграммы И, наконец, мы называем экфразой описания не любых творений человеческих рук, но только описания сюжетных изображений.

Существующая классификация экфрасисов не дает возможности выяснить, при каких условиях экфрасис как тип текста превращается в экфрасис как жанр, ибо эта "пассивная" классификация распределяет экфрасисы по жанрам, в которые он включается: экфразы в эпосе, в эпиграмме, в драме, романе, эпистолографии, риторике, историографии, периегезе и т.д.

Для построения иной классификации мы исходили из "Картин" Филострата и искали им аналогии. Эти поиски поставили нас перед целым рядом текстов, которые никогда до сих пор не объединялись ни по какому признаку. Эту группу текстов мы назвали диалогическим экфрасисом и противопоставили ее монологическому экфрасису. Разумеется, за словами "диалогический экфрасис" в применении к текстам, разделенным многими столетиями, стоят явления с точки зрения исторической конкретности глубоко различные. Их объединяют лишь общая схема, структура, принципы организации. Наша классификация никак не зависит от прежней классификации по "жанрам-обладателям" экфраз, ибо ни монологический, ни диалогический экфрасис не совпадают ни с одним из жанров, в которые включаются.

По всей вероятности, классификация, исходящая из внутренней организации текста, может быть и более сложной. Можно ввести независимый признак паратаксичности/иерархичности[10], и тогда мы получим четыре малых класса на пересечении значений этих признаков. Если выделить еще один независимый признак, например, стихотворное/прозаическое, получится восемь классов, и т.д.

В данной работе мы занимаемся только большим классом диалогического экфрасиса. Это предпочтение не случайно. В ранг самостоятельного жанра оказался переведенным не монологический, количественно представленный более богато, а диалогический экфрасис. Пусть мы не знаем пока, почему история сделала такой выбор, самый этот формальный момент настолько выразителен, что можно надеяться на богатую содержательную жатву, коль скоро начать с исследования именно данного класса.

В настоящей работе мы рассмотрим несколько примеров сравнительно простых диалогических экфрасисов, чтобы, описав материал, выделить некоторые другие, содержательные, характеристики класса, определенного по признаку формальному. От обогащенного определения диалогического экфрасиса можно будет перейти к выяснению его генезиса и его функции.

* * *

В сборнике экфраз Филострата Старшего обращает на себя внимание то, что эти описания поданы как бы в драматизированной форме. В экспозиции Филострат рассказывает, как, приехав в Италию, он рассматривал картины в некоей галерее на берегу моря. К нему подошел сын его гостеприимца и попросил объяснить картины. Филострат собирает вокруг себя и других слушателей, юношей, как и сын ксена, и, подобно философу в окружении учеников, возлагает на собеседника обязанность направлять беседу, т.е. задавать вопросы. В действительности же мы не слышим голоса юноши. Филострат сам задает себе вопросы

---

[10] Под иерархическим экфрасисом мы понимаем такой, в котором расположение материала, т.е. первое и последнее место, центр и т.п., и характер его подачи, т.е. детальность, суммарность, стилистические признаки, соответствуют некоторой иерархии ценностей. Паратаксический экфрасис - это нанизывание равноправных элементов.

или строит свою речь как ответ на вопрос, реагирует на какие-то действия слушателей, обращается к ним с побуждением или вопросом и просит у них извинения за свою чрезмерную увлеченность.

Для многих ученых предисловие к описаниям - рассказ о реальном случае. Но Филострат Младший, вводя заведомо вымышленного собеседника, дает чрезвычайно любопытное объяснение этому приему, никак не связанному с какими бы то ни было реальными обстоятельствами. Собеседник необходим в экфрастическом сочинении для того, μὴ ἐφ᾽ ἑνὸς τὸ γράμμα προΐοι. С.П.Кондратьев избрал для перевода этого места образ хромоты: чтобы наше сочинение не было хромоногим[11]. Затем софист, как водится, варьирует свою мысль. Как прозаическое, "пешее", по античным понятиям, сочинение, как γράμμα, экфрасис должен двигаться равномерно и "не хромать", а как ораторское звучащее слово - λόγος - он должен обладать некоторым иным свойством, также связанным с наличием собеседника; это свойство своей декламации Филострат Младший называет необычным субстантивом τὸ ἁρμόττον. Итак, вторая цель введения собеседника - ἵνα οὕτω καὶ ὁ λόγος τὸ ἁρμόττον ἔχοι - " чтобы так и наша речь обладала τὸ ἁρμόττον". Τὸ ἁρμόττον - это "складность", причем здесь присутствует и звуковой оттенок: "созвучность", "гармоничность" двух голосов собеседников, и - отвлеченно эстетический, говорящий о согласованности частей, гармоничности не звучащей, но абстрактной. Письменное сочинение и звучащая речь - γράμμα и λόγος, обладающие τὸ ἁρμόττον, - это одновременно и согласование двух или более голосов и правильно построенное сочинение, "правильность", "складность" которого в том и состоит, что оно согласует "голоса" собеседников.

Почему же описание картин в диалогической или псевдодиалогической форме обладает такой правильностью? Предположим, что эта "складность", "соответствие", "прилаженность" есть " пригнанность" к некоторой традиции описаний, соответствие какому-то типу экфрасисов, что произведение обладает статусом соразмерного и "складного" не только в зависимости от его внутренней упорядоченности, но и от

[11] Ф и л о с т р а т С т а р ш и й и М л а д ш и й. Картины. К а л л и с т р а т. Статуи. Примечания, перевод и введение С.П.Кондратьева. М., 1936, с. 106.

законосообразности его формы по отношению к другим сочинениям - к лежащей вне его традиции.

Жанр диалогической сценки, предназначенной для чтения или разыгрывания одним актером с воображаемым партнером или партнерами, называется в классической филологии мимом. "Форма мима - диалог, но диалог такой, в котором почти все время говорит лишь один из диалогистов, а другой молчит или подает только самые короткие реплики. Основной персонаж мимирует, обращаясь то к своему партнеру, то к другим воображаемым лицам, будто бы тут же присутствующим..."[12]. Отыскивая наиболее ранние аналогии диалогическому описанию изображения, известному по "Картинам" Филострата, мы и обнаружили их в миме.

Рассматривая теперь текст за текстом, мы будем накапливать содержательные характеристики диалогического экфрасиса. Изложение индуктивно, потому что отнесение каждого следующего текста к ряду диалогических экфрасисов и отождествление его элементов всякий раз проблематично. В результате анализ материала требует двойного прочтения: до выводов, где описана общая схема, и обратно.

Итак, Афиней сохранил нам фрагмент пьесы (δρᾶμα) Эпихарма под названием Θεαροί (см. Athen.,VIII, 362 B-C = Kaibel, fr. 79), которая считается близкой к миму. Название пьесы буквально означает "Смотрящие", "Зрители", терминологически же - "участники священного посольства", говоря нашим языком, паломники, отправившиеся посетить и "посмотреть" общегреческие святыни, празднества или игры. Уже здесь мы сталкиваемся с мотивом путешествия, с рассматриванием чужеземных, а потому диковинных и непонятных изображений. Судя по Афинею, пришельцы, прибыв в Дельфы, рассматривают в святилище Пифийского Аполлона посвятительные дары и говорят что-либо о каждой вещи. Сохранившиеся фрагменты показывают, что описание очень скупо, оно почти сводится к простому перечислению храмовой утвари, но есть и краткие реплики по поводу изображений, обращение к собеседнику с предложением посмотреть на "достойную изумления вещь", характерное восхищение живостью изображений.

Женский мим Софрона Θάμενοι (Θεώμενοι) τὰ Ἰσθμια- "Зрительницы Истмийских празднеств", видимо, описывал посещение Истмийских игр и осмотр посвятитель-

[12] История греческой литературы, т. I. М.-Л., 1946, с. 432, ср. т. III, 1960, с. 40-41.

ных даров в святилище. Фрагмент (Kaibel, fr. 10) совершенно ничтожен, но свидетельство схолиаста о том, что XV Идиллия Феокрита создана по образцу данного мима Софрона, позволяет, хотя бы приблизительно, реконструировать его содержание. У Феокрита, когда Горго и Праксиноя входят в палаты дворца Птолемея, чтобы "посмотреть Адониса" (ст. 23), они видят его возлежащим на серебряном ложе рядом с ложем Афродиты. Начинается диалог-экфраза (ст. 78-89). "Праксиноя, иди сюда, посмотри на расписные ткани, легкие и такие красивые! Скажешь, что это - рукоделье богов". Ткани, вероятно украшают Адониса, его ложе и всю панораму в целом. Отметим здесь возглас ἄθρησον - "посмотри". Подобные зрительные императивы - одни из постоянных признаков диалогического экфрасиса. Важно и то, что Горго считает изображения достойными божественного творца. Праксиноя на призыв "посмотреть" отвечает вопросами: "Какие же ткачи это выткали? какие живописцы нарисовали такие точные рисунки? [Фигуры] стоят, как настоящие, и кружатся, как настоящие. Живое - не тканое! Мудрен человек! А он [Адонис], сколь достойный дивованья (ὡς θαητός), возлежит на серебряном ложе, с первым пушком на щеках, триждылюбимый Адонис, и в Ахеронте любимый!" В речи Праксинои необходимо отметить вопросы, которые также являются одним из основных признаков диалогического экфрасиса. Вспомним, что и Филострат предлагал своим слушателям задавать вопросы. У Феокрита вопросы касаются создателей изображений: кто они? Хотя в данном литературном контексте вопросы риторичны, происхождение их, как мы надеемся показать в дальнейшем, никакого отношения к "риторике" не имеет, вопросы эти могут быть вполне "серьезны". Отметим также мотив верности, точности изображения, его почти одушевленности и то, что Адонис описывается как "зрелище": ὡς θαητός (ср. у Эпихарма ἀγαστὸν χρῆμα).

Адонис "достоин дивованья" как прекрасное изображение, которое кажется живым. Однако сопоставление живого и неживого, мертвого, и переход одного в другое описывается и на ином уровне, являясь содержанием всего представления во дворце Птолемея, всего мима "об Адонисе". Дело в том, что "описание Адониса" не кончается с диалогом зрительниц. Другое его описание вложено в уста певицы, участницы зрелища (ст. 100-144). В гимне, который она поет, содержится словесное истолкование сакральной

панорамы, рассказывается миф об Адонисе и Афродите и сообщается о "порядке" ритуала Адоний (ст. 131 сл.). Адонис, которого, "как живого", видят сиракузянки, по мифу тоже живой лишь по видимости. Сегодня он в уборе из цветов, а завтра снова покинет землю и спустится во мрак Ахеронта. Об этом и поет актриса: он уже умер, но вернулся к жизни, он, "как живой", сейчас, чтобы тут же умереть. Когда певица умолкает, Горго восклицает: "Праксиноя, а она мудрéней!" (ст. 145). Эта фраза перекликается с восклицанием Праксинои: "Мудрен человек!" Необычное употребление слова χρῆμα подчеркивает параллелизм (σοφόν τοι χρῆμα ἄνθρωπος — τὸ χρῆμα σοφώτερον). Таким образом, здесь сопоставляются создатель изображения и его толкователь. В дальнейшем тот, кто поясняет и истолковывает изображение, будет называться в нашей работе экспликатором. В миме Феокрита есть вопросы, есть диалогическое описание, есть действие "смотрения", есть истолкование от лица мудрой и многознающей исполнительницы и сочинительницы религиозных песнопений (см. ст. 146, ср. ст. 98), но нет диалога между задающим вопросы и "отвечающим", а кроме того, вопросы о создателе изображений не соотнесены с "ответами" - толкованием, которое дает певица. Это может показаться "дефектом" данного текста. Так оно и есть, если только считать "правильным" архаичную схему, а "дефектным" ее художественное использование и преображение. На месте прямого диалога у Феокрита перекличка речей Праксинои и гимна певицы, как в целом, так и в частностях. Например, певица повторяет мотив первого пушка на щеках Адониса (ст. 130); Праксиноя кончает свою речь словами о "триждымилом, и в Ахеронте милом" (τριφίλητος, φιλητός) Адонисе, а певица свой гимн - сакральным призывом быть "милым", т.е. милостивым (ἵλαθι...φίλ' Ἄδωνι...φίλος ἥξεις). Перекличка корней здесь несомненна, как несомненно и возведение "бытового" восклицания в молитвенную формулу. Несовпадение же вопросов и "ответов" с точки зрения общей схемы диалогического экфрасиса - только кажущееся. Вопросы о создателе или посвятителе изображения оказываются вариантами вопроса о смысле и назначении картины или статуи. Художник, посвятитель и мудрец или жрец - это три возможных воплощения экспликатора. Такая ситуация связана с непрофессионализмом древнего искусства, верней, с "воспоминанием" о такой непрофессиональности и о тесной связанности всякого рода изобра-

жений с культовыми целями. Культовое изображение требует пояснений, особенно в тех случаях, когда оно имеет характер местный, не общегреческий. С диалогической экфразой поэтому оказывается связанным мотив путешествия. У Эпихарма перед нами посольство в Дельфах, у Софрона женщины приходят на Истмийские игры, у Феокрита сиракузянки оказываются в Александрии.

Диалогический экфрасис содержится и в IV мимиямбе Геронда, в котором две женщины приходят в Косское святилище Асклепия. Роли распределены следующим образом: Кинна, видимо, старшая, отвечает на вопросы Коккалы, кем созданы статуи и картины и кто посвятил их в храм. Коккала указывает то на одно, то на другое изображение и описывает их с тем же характерным восхищением жизнеподобием изображений: "со временем люди смогут жизнь вкладывать в камень" (ст. 33-34, ср. 38 и др.). В целом беседа Кинны и Коккалы выглядит так, будто одна посвящащает, а другая посвящается. "Следуй за мной, дорогая, и я покажу тебе такую прекрасную вещь, какой ты не видела за всю жизнь" (ст. 39-40). Восходит солнце, и Кинна приказывает Коккале не двигаться с места, ибо уже отворяются двери храма и открывается παστός (ст. 53-55). Παστός - это ящик с изображением божества, который открывают, и божество "является". В данном случае этим мистериальным термином названа внутренность храма, где находятся картины, в том числе Апеллеса (ст. 73). Тут как бы второй этап посвящения Коккалы, которая теперь заглянула внутрь подобного храмовому ящику храма, тогда как в начале она описывала изображения перед входом. Достойными считаться творениями божества (ст. 56-58) она называет именно эти предметы "внутренности" святилища, изображения более высокого религиозного ранга.

Парод "Иона" Еврипида представляется многим исследователям сценою, относящейся к мимологической традиции. Афинянки, прислужницы Креусы, приходят в Дельфы и подобно теорам Эпихарма осматривают украшения храма. С точки зрения трагедии, в которой очутилась эта сцена, ей может быть отведена только декоративная роль. Но и в этой роли сцена не остается "чистой". Художественные задачи подчиняют ее себе и производят в схеме диалогической экфразы значительные перестановки так, что для вычленения схемы приходится "бороться" с ее приспособлением к нуждам трагедии.

Афинянки, описывая изображения по очереди, предлагают друг другу "подивиться", "полюбоваться", "поглядеть" на рельефы с мифологическими сценами. Зрительной терминологией, зрительными императивами различной интенсивности насыщен весь диалог (ст. 192-218). Обмен репликами, вопросами и ответами, объясняющими изображения, создает диалогическую экфразу. Экспликатора на первый взгляд нет. Но вот хор вступает в беседу с храмовым прислужником Ионом. Как поясняют древние грамматики, при храмах существовала специальная должность "эдитуев", или "неокоров", храмовников, которых Порфирион называет "рассказывателями" и "сообщателями", ибо этот служитель рассказывает пришельцам и несведущим о происхождении святилища и о его достопримечательностях. Таким храмовником и был Ион. Но вопросы хора касаются не изображений, а других тем. Однако на вопрос, действительно ли в Дельфах центр земли, Ион неожиданно отвечает не утвердительно или отрицательно, а краткой экфразой: "Он увит веками, а вокруг Горгоны". Это описание Дельфийского омфала - "остаток" экфрастического диалога с храмовником. Ион затем разрешает афинянкам "смотреть глазами" на все, что находится снаружи. В этом месте разрешение вполне бессмысленно, ведь "осмотр" уже позади. Но поскольку вся мимологическая сцена в контексте трагедии предваряет появление Креусы, она должна служить его подготовке. Поэтому диалог перед изображениями вынесен вперед, беседа с Ионом как бы проскакивает уместную от лица храмовника экспликацию убранства святилища, а естественное в начале сцены сообщение пришельцев о том, что они отпущены господами посмотреть на Дельфийские храмы, перенесено к концу разговора, чтобы спровоцировать вопрос Иона, кто же эти господа. Хор отвечает, называет владык Афин; "вот царица сама идет...", - говорит хор, и появляется Креуса. Тем самым парод окончен, так как введено второе из главных действующих лиц, и действие может начаться.

В "Семеро против Фив" Эсхила диалогическая экфраза так же является центром, как то мы видели на мимологических примерах, но лишь формально. Для Еврипида введение мимологической сценки - рудимент, а может быть, и сознательное "щегольство", и из контекста трагедии она выпадает. У Эсхила же - естественное пересоздание и переосмысление фольклорного зрелищного материала, который не сдвигается как заставка к началу, но служит опорой всей тра-

гедии. Весь второй эписодий "Семерых" - диалогический экфрасис. Это самая крупная часть пьесы, занимающая около трети всего объема и располагающаяся почти посредине, с 369 по 685 стих (всего в трагедии 1079 стихов). Эписодии - средоточие действия, остальные части трагедии, этой в особенности, - песни хора и плачи. Между тем, первый эписодий - это небольшой монолог Этеокла, последний - сообщение хору вестником о гибели сыновей Эдипа, также небольшое по объему. Таким образом, второй эписодий не имеет соперников по композиционной и смысловой нагрузке. Эписодий составляет диалог вестника и Этеокла, в который включены небольшие реплики хора. Вестник описывает "девизы" и изображения на щитах вражеских предводителей, Этеокл каждому изображению дает толкование, смысл которого противоположен тому, который вкладывает в свою эмблему владелец щита. Навстречу врагу посылается воин с противоположным нравом и "противоположным" щитом. Против хвастуна и гордеца Тидея с кичливым знаком на щите посылается Меланипп - "надежный слуга престола Скромности", против Гиппомедонта с Тифоном на эмблеме Этеокл выставляет Гипербия, на щите которого изображен укротитель Тифона - Зевс и т.д.

Таким образом, эмблемы и девизы имеют два смысла: один вкладывают в них нечестивцы, которые в своем ослеплении попирают божеские и человеческие установления, другой - известен мудрому защитнику города, предсказывающему по этим знакам, как по зримым оракулам, судьбы семи вождей: что сулит по их мнению победу, на самом деле предвещает гибель. Смысл этой сцены у Эсхила в разоблачении "видимости" в этическом плане. Но строится сцена на материале диалогической экфразы, которая в миме, свободном от этической "нагрузки", не подразумевает ничего, кроме зрительного чуда. Там только неживое "кажется" живым. Переживание подделки ложного под подлинное, этот постоянный мотив греческой экфразы - как живое, как настоящее, но на самом деле - не живое, не настоящее, мертвое, искусственное - этот мотив идет на службу художественным задачам и этической проблематике и предстает как разоблачение ложного знания, пустой кажимости, как открытие истины. Фокусник делает чисто зрительные "разоблачения", он показывает одну "вещь", которая на самом деле является "другой вещью". Греческая же трагедия, наследуя глубокой архаике мифологических представлений, строящемуся на них фольклорному театру, переводит схему фокуса художественным конструированием этического конфликта.

Тот же материал обрабатывает Еврипид в "Финикиянках". В прологе Антигона выходит со стариком-воспитателем на крышу дворца, чтобы "посмотреть на Аргосское войско". Она смотрит на чужеземное войско, на врагов, пришедших издалека. Если в рассмотренных выше текстах зрители были пришельцами, то здесь, как и в "Семерых" Эсхила, пришельцем оказывается самое "зрелище". Роли в диалоге распределены совершенно отчетливо: Антигона, дитя (παῖς), спрашивает, старик-"педагог" отвечает. Старик говорит Антигоне: "Ну, посмотри прежде, если хочешь узнать (μαθεῖν)" (ст. 118); отметим здесь "познавательную" функцию рассматривания. Зрительные императивы и близкие им по смыслу вопросы типа "видишь ли то-то и то-то?", которыми пестрит данный диалог, пополняют образцы этого признака диалогического экфрасиса из мима и парода "Иона" (ст. 101, 106, 118, 131, 161).

Мы сказали, что данная сцена перерабатывает тот же материал, что и "Семеро" Эсхила, потому что ответы старика на вопросы о предводителях вражеского войска исходят из изображений на щитах. На вопрос: "Как ты, о старче, различаешь (букв. "воспринимаешь зрением" - ἀίσθάνει) все это [так] ясно?" - старик отвечает: "Я узнал, увидев знаки на щитах,... глядя на них, распознаю, кто в том или ином вооружении" (ст. 141-144).

Сцена изобилует зрительными терминами, и изобилие это не случайно. Войско представляет собою сияющую панораму, вся долина словно блещет молниями доспехов (ст. 111-113). Почти о каждом герое говорится, что он сияет, поражает взор. Либо он сам, либо его щит, - как щит Гиппомедонта со звездооким гигантом Аргусом (ст. 127-131, ср. ст. 121, 1116-1118 и 146). В "параллельном" фрагменте "Финикиянок", где щиты описываются еще раз, уже монологически, вестником, смотревшим с башни на битву, герои снова описываются как собственные эмблемы-щиты, и снова называются "зрелищами": "такими предстали зрелища (θεάματα) каждого из них" (ст. 1139). Главного героя - Полиника - Антигона видит сначала неясно, как "отпечаток образа" (ст. 162), но затем он подобно светилу появляется из тумана: "Как прекрасен ты в золотых доспехах, горящий подобно утренним лучам солнца" (ст. 169-170). Световые образы проникают и в обращения Антигоны к богам в этой сце-

не. Она призывает Артемиду-Гекату, т.е. лунную Артемиду; взывает к светлопоясной дочери Гелиоса Селене и описывает ее как "блеск златокруглый" (φέγγος χρυσεόκυκλον, ст. 176); призывая на врагов тяжкогремящие громы Зевеса, она "не забывает" упомянуть "пылающий свет" (αἰθαλοὲν φῶς) его перуна (183-184).

Мы постоянно делаем акцент на зрительных терминах, потому что, имея перед собою теоретическую перспективу перевода с языка изобразительного на язык словесный, перевода показа в рассказ, демонстрации-панорамы в демонстрацию-доказательство, мы особенно "ценим" переживание всего зрительного, сияющего и блестящего, всей мифологии света и эпифании светового божества именно там и в том случае, когда от смотрения переходят к беседе "о" виденном.

Зрительную сцену, близкую прологу "Финикиянок", содержит знаменитая тейхоскопия из "Илиады" (III, 166-243), где "экспликатором" выступает Елена. Архаичность этой сцены проявляется в ее полной необоснованности в контексте поэмы. Возможно ли, чтобы Приаму не были известны вожди, долгие годы осаждающие Трою?

У Еврипида есть еще две песни хора, экфрастические по содержанию. Здесь нет диалога в нашем смысле слова, но поочередное пение двух полухорий, часто в форме амебейности, - это и есть наиархаичный диалог. А эти две песни построены так.

В пароде "Ифигении в Авлиде" хор халкидянок, прибывших в Авлиду "посмотреть на войско", описывает корабли, статуи, которыми украшены носы кораблей, оружие, пылающее медью, и самих героев. Мотивация прибытия в Авлиду халкидских женщин и само по себе прибытие такой "делегации" совершенно не оправдано и нереально. Но схема требует, чтобы зрители и зрелище были "чужаками". Герои описываются и здесь не как люди, а как зрелища. Прежде всего хор не просто описывает виденное, но описывает "действие смотрения", он говорит "видел я..." в общей сложности десять раз (ст. 169, 189, 190, 208, 215, 249, 269, 270, 289, 294) и особо еще говорит о взгляде своих глаз - ὄψις ὀμμάτων (ст. 228). Герой Мерион именуется "дивом" или "чудом" (θαῦμα), словом, которое может означать и фокус балаганного чародея (ст. 200). Ахейский флот в целом назван "невыразимым зрелищем" (θέα ἀθέσφατον, ст. 227); статуя Афины - φάσμα (ст. 247). Хор твердит о золоте, блеске, сиянии... Тидида он видит метающим диск, а

Ахилла состязающимся в беге с колесницей. Таким образом, и этих героев хор видит не "просто так", но в той ситуации, когда они выступают как действующие лица излюбленного в древности зрелища - состязания.

В первом стасиме "Электры" хор поет о щите Ахилла (ст. 442-469). Он не только описывает щит поочередно, в строфах и антистрофах, он еще сообщает, что пересказывает беседу с некиим навплийцем и даже передает его прямую речь. Этого никчемного навплийца можно было бы представить себе экспликатором.

Мы считаем возможным заметить некоторую закономерность помещения диалогического экфрасиса ближе к началу произведения, в котором он заключен: пролог, парод, первый стасим...

Если считать (а это кажется нам весьма вероятным), что диалогический экфрасис имеет архаичные истоки, связан с древнейшими формами зрелищности, то помещение такого реликтового, пережиточного элемента в начало произведения, созданного уже в эпоху классики, вполне закономерно. Когда речь идет о фольклоре или едва рожденном из фольклора искусстве, закономерным будет сдвижение архаичных черт, пережиточных элементов к началу или зачину. Так, нередко эпические сказания начинаются крохотным космогоническим мифом, редуцированной формой того, из чего выросли сами эпические сказания. Но смещение к началу - не признак самого диалогического экфрасиса, это признак его пережиточности.

Очень интересная разновидность диалогического экфрасиса, а в известном смысле и древнейшая, обнаруживается в "Причинах" Каллимаха. Древние черты могли сохраниться в памятнике эллинистической эпохи, поскольку Каллимах обращен к архаике, а его "Причины" призваны были выразить в первую очередь антикварные склонности их автора.

Наш фрагмент известен по дефектному папирусному тексту, которым мы можем воспользоваться для своих целей благодаря удачной реконструкции, выполненной Пфайффером[13]. Во фрагменте речь идет о Делосском

[13] Папирус впервые опубликован в 1948 г.: The Oxyrhynchus Papyri, v. XIX, c. 1-3, ср.с. 21. См. также: C a l l i m a c h u s. Fragmenta. Ed. Pfeiffer R. Oxonii, 1949, v. 1, fr. 114, ср. Addenda ad fr. 114 in v. I и II (1953) и Prolegomena v. II, p. XIII, XIX. Подробный анализ фраг-

кумире Аполлона[14]. Поскольку описание этого типа изображения сохранилось еще у трех авторов (Ps.-Plut., De mus. 14; Philo, Legatio ad Gai. 95 (VI, p. 173,5 Cohn.-Wendl.). Macr., Sat. I, 17,3), ясно, что и Каллимах дает свою этическую аллегорезу к статуе Аполлона, держащего лук в левой руке и трех Харит на правой. Текст фрагмента составляют короткие реплики, вопросы и ответы, занимающие каждый лишь часть стихотворной строки. Ответы дает сам Делосский бог, т.е. его "говорящая статуя", а спрашивает, видимо, путник, пришедший в святилище: в первых строках папируса сохранилось приветствие χαῖρε и слово προθύροις, которое, вероятно, указывает на место, где происходит беседа. В одних случаях сохранились вопросы, в других ответы, в целом же диалог можно представить себе так, что путник спрашивает статую: "Кто ты?" или: "Ты ли Аполлон Делосский?" И статуя отвечает: "Да, я Делосский". На второй вопрос ответ:" Да, клянусь самим собой". Можно предположить вопрос: "Тебя ли самого я вижу?" Третий ответ: "Да, я золотой". Четвертый вопрос: "Зачем твою грудь пересекает пояс?"[15]. Пятый вопрос: "Почему у тебя, Кинфий, лук в левой руке, а в правой - Хариты?" Бог отвечает несколькими дистихами, истолковывая сам себя.

Перефразируя Вольтера, скажем: если бы этого текста не существовало, его нужно было бы выдумать. Мотив оживающего изображения, верней, изображения, которое вот-вот оживет и заговорит, возвращен здесь к своей праформе: изображение живое, "жизнь вложена в камень", по словам Коккалы, и оно говорит. Культовые истоки легенд и даже анекдотов о живых и оживающих изображениях несомненны. Для наших задач важно то, что мотив "как живой" в диалогической экфразе может восходить к диалогу с самим изображением. Отметим также, что перед нами Аполлон "диалектальный", Делосский (ср. ниже Гермес Тирренский), местный тип изображения, который встречается путешественнику, чужестранцу.

Беседа с "говорящим изображением" в нескольких видах известна по эпиграмматической традиции; надо сказать, что и данная часть поэмы Каллимаха, по мнению Пфайффера, включала переработанные эпиграмматические памятники.

Прежде всего, это речь самого изображения, обращенная к путнику, прохожему: "Взгляни на меня",- говорит статуя, и далее следует аутоэкспликация (e.g. AP IX, 599, 826; XIII, 6; XV, 24 и др.). Такие эпиграммы непосредственно примыкают к эпитафии, в которой "говорят" от первого лица умерший, могила, объясняя, кто здесь покоится (e.g. Сафо, AP VI, 269). Другая группа эпиграмм содержит вопросы, обращенные зрителем к статуе или картине, и краткий "самоответ" вроде морали в конце (e.g. AP IX, 321; XVI, 103). Если же вопросы и ответы объединяются в одной эпиграмме, диалог бывает двух видов: вопрос и ответ состоят из нескольких дистихов или происходит обмен короткими репликами, как у Каллимаха. У Леонида Тарентского, Антипатра Сидонского, Каллимаха и Диоскорида, например, можно обнаружить такую беседу с могилой и могильным памятником (AP VII, 163; 161 - ср. IX, 549; 524; 37). Эпиграмма Диоскорида - это беседа путника с надгробным памятником Софоклу, на котором изображен пляшущий сатир с маской в руке. Эпиграмма описывает уже не самого умершего, а памятник, и является как бы переходным типом от эпитафии к экфрастической эпиграмме типа Посидипповой "На случай Лисиппа" (AP XVI, 275):

- Кто и откуда твой мастер-ваятель? - Лисипп, сикионец.
  - Как называешься ты? - Случай я, властный над всем.
- Что ты так ходишь, на кончиках пальцев? - Бегу постоянно.
  - Крылья к чему на ступнях? - Чтобы по ветру летать.
- Что означает в руке твоей нож? - Указание людям,
  - Что я бываю для них часто острей лезвия...

(Перев. Л. Блуменау)

Комическую переработку мотив беседы со статуей божества получил в "Ямбах" Каллимаха (fr. 119). Бе-

---

мента - в статье Пфайффера "The image of the Delian Apollo and Apolline Ethics." (Journal of Warburg and Courtauld Instituts, 1952, v. XV, c. 20-32).

[14] Местом действия не является непременно Делос, так как "тип" Делосского Аполлона мог находиться и в другом месте: в Афинах (Anec. Graec. 299,8 Bekker; Athen. X, 424 F и др.), в Марафоне (Philochor, 328, Fr. Gr. Hist., 75).

[15] Статуя обнаженного Аполлона, украшенная только поясом, известна по вазописи, см., например: Corpus Vasorum Antiquorum, Brit. Mus., 1928, III, 1 c. tab. 65, 2a.

седа идет, судя по диегезе[16], со статуей Гермеса Тирренского, т.е. "мистериального"[17]. Несмотря на фривольную трактовку, и здесь проступает серьезное содержание беседы с кумиром божества как с самим божеством - истолкование его скрытого смысла, иногда - мистериального. Овидий в "Фастах" многократно использует такую серьезную беседу с божеством, но не следует технике обмена краткими репликами: на вопрос поэта божество отвечает пространной аутоэкспликацией (I,89 сл., III, 167 сл., V, 195 сл. и др.).

Данной эпиграмматической традиции могло бы соответствовать мистериальное посвящение, во время которого посвящаемые обращаются с вопросами к священным изображениям и божество отвечает устами мста-посвятителя. Рядом с мистериальной, между тем, находится вполне "светская", педагогическая экфраза. В диалоге Лукиана "Токсарид", например, рассказывается, как скифы еще в древности записали на медной доске историю Ореста и Пилада и посвятили эту доску в храм с тем, чтобы началом учению и воспитанию детей служило заучивание этой истории, а на храмовой ограде они изобразили в картинах ее содержание; нужно было уметь объяснить эти изображения.

Светской мистерией, посвящением в таинства философии, является такой яркий пример диалогической экфразы, как "Картина" (Πίναξ) Псевдо-Кебета, философский диалог кинико-стоической ориентации. Этот диалог, относящийся к I в. до н.э. или даже к I в. н.э., по типу древнее платоновских диалогов, где диалогичность формы отвечает диалектичности содержания. У Псевдо-Кебета философский диалог как можно близко подходит к жанру "откровения", к беседе мудреца и невежды, учителя и ученика, божества и человека, к беседе со священным авторитетом, т.е. к тому самому типу, который мы видели в беседе пришельца с Делосским Аполлоном или Овидия с Янусом, Марсом, Флорой в его "Фастах".

---

[16] VIII, 33-40: Diegesis di poemi di Callimaco in un papiro di Tebtynis, 1934 et iterum in "Papiri della R. Università di Milano", 1937, v. 1, № 18; C a l l i m a c h u s. Указ. соч., adnot. Pfeiffer'a, c. 196.

[17] См.: Herodot., II. 51; Hippol., R.h. V, 8, 10, p. 26 Wendl., cp. Plot., III, 6, 19.

Экспозиция диалога такова. Несколько путников, чужестранцев, придя к Фиванскому святилищу Кроноса, увидели среди прочих посвятительных даров странную картину (букв. "чужеземную" - ξένη γραφή). Как ни старались, они не могли понять, что на ней изображено. Тут рядом оказывается старик, который сообщает, что картину посвятил в храм мудрый чужестранец, ревнитель Пифагора и Парменида. В юности старик слушал истолкование картины от самого этого философа. Он предлагает поэтому объяснить изображение, называя свою "экзегезу" опасной и приравнивая картину к загадке Сфинкса. Предстоит ведь отгадывать, что благо и что зло и что не благо и что не зло в жизни. Отгадка дает жизнь и счастье, неумение разгадать - гибель, ибо человеческое Неразумение (Ἀφροσύνη) и есть Сфинкс. После предостережения, в котором слышатся угрозы и наставления, обращенные к посвящаемому в таинства, начинается диалог. Старик истолковывает аллегорическую картину человеческой жизни, рассматривает пути к Истинному Знанию и Счастью, идущие через несколько этапов восхождения и всевозможные препятствия. Топография человеческих заблуждений и маршруты поисков истины опираются в своей метафористике на буквальную, а не иносказательную топографию преисподней. Ведь содержанием мистериального знания и была, как известно, главным образом осведомленность об устройстве мира мертвых, необходимая для того, чтобы умерший мог правильно ориентироваться в "ландшафте" преисподней. Всякого рода вадемекумы покойника известны с Древнего Египта ("Тексты Пирамид", "Тексты Саркофагов", отдельные части "Книги мертвых" и специальная "Книга о двух путях", указывающая маршрут по суше и по водам загробного мира и снабженная соответствующей картой), а проводы души умершего, доставление ее в нужное место нижнего мира через препятствия и "трудные дороги" - основная задача дожившего до наших дней шаманства.

Около 20 раз старик спрашивает: "Видите?", "Видишь?" и зрители-слушатели отвечают: "Видим", "Вижу", "Отлично вижу" и т.п.(4,5,6,9,10: дважды, 12: дважды, 15: дважды, 16: дважды, 17,18,20,21: дважды, 30). Эти ритуальные возгласы возвращают интеллектуальное познание этики стоико-кинического толка к мистериальному взиранию на физически видимое и физически "открывающееся" посвящаемому.

Этот диалог спародирован Лукианом в "Учителе красноречия": "Я намерен, как знаменитый Кебет,

словами нарисовав картину, показать тебе обе дороги, ибо два пути ведут к прекрасной Реторике" (6, перев. Н.П. Баранова). Пародия Лукиана, как это нередко случается с сочинениями сирийского аттициста, обнажает те древние черты, что в самом пародируемом оригинале уже скрыты. Ведя беседу с учеником (надо сказать, что диалогичность представлена здесь, как и у Филострата, в непрямой форме: это речь, обращенная к другому лицу, содержащая вопросы к нему и реакцию на его предполагаемое поведение), Лукиан описывает аллегорию Реторики, а затем вводит своего ученика внутрь этой картины. Он говорит уже не об изображении, а о реальности, и предупреждает ученика о том, что ему встретится на пути по этому "реальному" - для Лукиана чисто пародийно и метафорически - ландшафту, в "реальных" перипетиях посвящения в Реторику.

Любопытное сведение об использовании изображения и беседы с изображением у философа сообщает Цицерон (De fin. II, 21 (69)). Стоик Клеанф имел обыкновение, беседуя с учениками, "словами писать картину" (или: "описывать" - tabulam verbis depingere). Он приказывал слушателям поразмышлять вместе с ним над изображенным на картине Наслаждением, в прекраснейшем одеянии со знаками царской власти восседающем на троне. Наслаждению прислуживают Добродетели и шепчут ему ("ей" по-латыни) на ухо свои советы. Считается, что описывал Клеанф не реальную картину, а вымышленную. Однако Цицерон замечает по поводу шепота Добродетелей: si modo id pictura intelligi posset - "если только это может быть понято по картине". Отсюда следует, что, по мнению Цицерона, из картины "вычитывается" то, чего на ней изображено быть не может, а значит, картина существовала(?). Интересно, что Цицерон, тем не менее, передает прямую речь Добродетелей: "Ведь мы, Добродетели, рождены для того, чтобы тебе прислуживать, а другого дела у нас и нет". По передаче Цицерона трудно понять, как именно выглядел этот экфрастический диалог с учениками, но прямая речь изображений наводит на мысль о разыгрывании сценки, о беседе с персонажами картины, причем за аллегории, как жрец за идолов, видимо, должен был говорить учитель.

Картину как предмет истолкования, ссылку на изображение для обоснования философского учения использовал и Хрисипп. Как известно из Оригена (C. Cels. IV, 48, 540[18]), Хрисипп, излагая учение о сперматическом логосе, истолковывал картину, находившуюся в Самосском святилище Геры и изображавшую брачное соединение богини и Зевса. Предполагать что-либо о диалогической форме толкования у Хрисиппа у нас нет, конечно, никаких оснований. Но что помешает нам сопоставить проповедника стоической мудрости в Кроновом святилище из диалога Псевдо-Кебета и стоика Хрисиппа, толкующего священное изображение в Гереоне?

* * *

Мы неполно описали ту группу текстов, где диалогический экфрасис существует в качестве "архетипической" схемы. Другая группа текстов, к которой из рассмотренных выше примеров относится только пародия Лукиана, использует эту схему сознательно для своих индивидуальных целей, которые могут не иметь ничего общего с первоначальной функцией диалога перед изображением; в этих текстах, которые не могут быть рассмотрены в пределах данной статьи, диалогический экфрасис переосмысляется, разлагается, приобретает художественные функции.

Итак, в рассмотренных нами случаях диалогический экфрасис - это запись диалога перед изображением, связанным со святилищем или храмом; изображение и зрители являются "чужаками": либо путешественник встречает неведомое изображение, либо "заморская" картина представлена для созерцания. Истолкование изображению или зрелищу может давать один из зрителей или несколько зрителей по очереди, но чаще выделяется экспликатор. И тогда диалог ведут: старший и младший, опытный человек и наивный, мудрец и простак, служитель храма и случайный путник или паломник, воспитатель и воспитанник, учитель и ученик. Обычно на долю первого, т.е. экспликатора, приходится основная часть описания, а роль второго сводится к тому, что он задает вопросы или один вопрос и затем внимает рассказу, иногда подавая реплики. К постоянным характеристикам диалогического экфрасиса относятся зрительные императивы и вообще зрительные термины, напоминающие о действенных, зрелищных возможностях реализации схемы; мотив оживаю-

[18] Ср. Diog. Laert., VII, 188; Clem., Homil. V. 18, 667; L o b e c k Ch. A. Aglaophamus sive De Theogoniae mysticae Graecorum causis. - Regimontii Prussorum, 1829, t. I, c. 606 и сл.

щих изображений, ведущий к сфере религиозно-магической. Функция диалогического экфрасиса дидактическая и посвятительная. Описывается и поясняется не картина как произведение искусства, а скорее то, что изображено. Использование экфразы объединяет еще одной связью тесно сближенные в греческом обществе области: мистериально религиозное посвящение и παιδεία- воспитание и просвещение, в том числе философское. Но и различие можно проследить. Для Клеанфа или Хрисиппа конкретное изображение, вымышленное или реальное, служило единичной, образной иллюстрацией общих положений их учения; конкретно-чувственное может быть лишь примером, одним из проявлений общего. Это философский полюс, хотя Хрисипп и использовал сакральное изображение. В религиозно-мистериальном контексте изображение бога равно богу, и здесь нет места скептицизму типа: "Это только мертвый камень".

Чтобы исследовать происхождение диалогического экфрасиса, нужно обратиться к архаичным диалогическим и вопросно-ответным композициям. Мы говорим при этом не о "диалогическом мышлении", но лишь об устойчивых формах словесных актов, о словесных поединках, загадывании и отгадывании загадок, обмене вопросами и ответами в ритуале, поочередном пении или речитативе, стихомифии, строфах и антистрофах и т.д. Исследования В.Н. Топорова[19] показали, что вопросно-ответная форма организовывала индоевропейские космогонии. Космогонию в форме вопросов и ответов исследователь считает первичной, исходной, образцовой для всех других сходных построений. Но, вероятно, амебейная или диалогичная схема тенцон, пастурелей, некоторых исторических баллад, ронделя, вирелэ и др. не нуждается в обосновании космогонией. Дело не в неочевидности возведения всех форм симметрии и оппозиции, организующих текст, именно к космогоническому предку, важнее то, что ряд явлений одного уровня нежелательно объяснять исходя из одного явления этого же уровня (это не мешает, конечно, прослеживанию собственно космогонического "преемства" от Ригведы до детской считалки). Обоснование или причину происхождения для всех диалогических и, в частности, вопросно-ответных форм следует, наверное, искать в особенностях мифотворческого мышления. Мифотворческое мышление воспринимает мир в категориях борьбы света и тьмы, своего и чужого, жизни и смерти и т.д., и поэтому строит миф и обряд на борьбе и споре, на состязании. Как писала О.М. Фрейденберг, "...симметрия, отражающая своеобразное мышление, неизменно ведет нас к антитезам, антифонности, к возвратности и обратно-симметричным композиционным линиям циклизующего мышления, в котором всякая "обратность" (ἀντι-) представляется моментом борьбы двух противоположных начал"[20].

И диалогический экфрасис, или вопросно-ответный экфрасис, является одним из типов текста, сложенных еще мифотворческим мышлением.

Определить документально, каким ритуальным и вообще действенным формам соответствует диалогический экфрасис, несмотря на очевидные его связи с культом и с посвящениями, невозможно. Однако на память приходят раешник при райке и кукольник при своих немых актерах, комментарии глашатая к древней пантомиме, старая литургическая драма, во время которой передвигали плоские раскрашенные фигурки действующих лиц, а клирики, скрытые от зрителя, вели диалоги, - иными словами, те формы зрелища, в которых для созерцания предлагается не живой и говорящий актер, а изображение, "за" которое говорит ведущий.

Таким формам зрелища, а также своеобразному не станковому и не монументальному, а, условно говоря, игровому или театральному, но вне театра, функционированию изобразительного искусства в Древней Греции в связи с экфрасисом следует посвятить отдельную работу.

---

[19] Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева". - Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971.

[20] Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра периода античной литературы. Л., 1936, с. 139.

Е. Г. РАБИНОВИЧ

НАДПИСЬ АНТИОХА КОММАГЕНСКОГО И ПОЗДНЯЯ ГЕЛИОЛАТРИЯ

Ὀγδωκοντάετει ἀλλ' οὐ γέροντι
Ἀριστείδῃ ἀρίστῳ
διδασκάλων φιλτάτῳ
χάριτος καὶ ἀγαπῆς δῶρον.

Διός τε Ωρομάσδου καὶ Ἀπόλλονος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγνου Ἡρακλέους Ἄρεως ἐμῆς τε πατρίδος παντρόφου Κομμαγενῆς θεοπρέπη ταῦτα ἀγάλματα καθιδρυσάμην[1].

Своего рода толчком к написанию этой работы послужила распространенная концепция о неорганичности для античной религиозной системы позднего культа Солнца. Многие ученые, начиная с крупнейшего специалиста в данной области - Франца Кюмона, в частности, утверждают, что, например, бесплодность богословской теории, а потому и неудача практической деятельности императора Юлиана объясняются именно несоответствием между стремлением возродить классический эллинизм, с одной стороны, и сделать это преимущественно на базе чужеродного культа, с другой[2]. Действительно, поздний Гелиос был отождествлен с Митрой, митраистские мистерии получили ши-

[1] Зевсу-Ормузду и Аполлону-Митре-Гелиосу-Гермесу и Артагну-Гераклу-Аресу и моей родине Коммагене, вскормившей всех, я воздвиг эти достойные божеств статуи (D i t t e n b e r g e r W. Orientis Graeci inscriptiones selectae, v. 1. Lipsiae, 1903, № 383, с. 598-599).

[2] C u m o n t F. La théologie solaire du paganisme romain. - Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France, t. XII, part. 12. Paris, 1913, с. 250 и сл. Об этом также: N a v i l l e H.-A. Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme. Paris, 1877, с. 87 и сл., 132 и сл.; A l l a r d F. Julien l'Apostat, t. 1 Paris, 1900, с. 5-6. - Кюмон считает, что даже представление о Гелиосе-судье может объясняться лишь восточным влиянием. (C u m o n t F. Deux monuments de culte solaire. - Syria, XIV, № 4,

рочайшее распространение - отсюда и убеждение указанных исследователей, будто Гелиос вполне равен иранскому Митре (мы не останавливаемся сейчас на вопросе о "халдейском влиянии") и потому является божеством иностранным, чуждым традиционному пантеону - никак не связанным с золотым веком античности, который для Юлиана был образцом и источником ностальгии. Представление о Юлиане как о романтическом неудачнике, столь общепринятое среди историков и беллетристов, приобретает, таким образом, дополнительное подтверждение.

Не вызывает сомнений то обстоятельство, что Юлиан жил в эпоху синкретизма (начавшуюся за несколько столетий до него - во времена Александра), и черты синкретизма не могут не присутствовать в главном государственном культе. Нашей задачей в данной работе будет исследование характера этого синкретизма, типологический анализ функций Гелиоса сравнительно с функциями божеств классического пантеона и с функциями Митры, самого почитаемого из восточных богов на территории римского мира. Самым характерным, самым цитируемым текстом, когда речь идет о поздней солнечной теокрасии, является надпись Антиоха, предшествующая эпохе Юлиана на несколько веков, но не теряющая из-за этого своей актуальности, поскольку процесс, свидетельством начала которого была эта надпись, затем углублялся и расширялся, но не менял своего характера. Однако прежде чем перейти к анализу надписи Антиоха следует сделать несколько замечаний о так называемой греческой интерпретации (interpretatio graeca).

Восприятие чужих божеств как отеческих, но носящих другое имя, было распространено уже в классическую эпоху. Это "освоение" иноземных богов достигло апогея во времена империи - и причиной тому не только центростремительные тенденции. Синкретизм ограничивал количество образов богов, узнавая одного и того же бога в разных обличьях, - т.е. производил своеобразную классификацию, которая теперь стала предметом науки. Наиболее тонкий историк античности, Гастон Буассье, пишет по этому поводу: "Народный инстинкт угадал то, что впоследствии было установлено сравнительной мифологией"[3]. Основ-

с. 385-391). Более поздние работы в не меньшей степени находятся под влиянием первоначальной концепции "света с востока".

[3] Б у а с с ь е Г. Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1878, с. 270.

ным принципом описываемой классификации был функциональный признак - в тех случаях, когда отождествление было мотивировано вообще (а это происходило не всегда). Самый яркий пример такого подхода - трактат Плутарха "Об Изиде и Озирисе", где он устанавливает целые ряды изофункциональных божеств, начиная с греческих и кончая пафлагонскими. Нельзя не согласиться с мнением Вернана, что религиозное мышление классифицирует феномены, "сравнивая и противопоставляя формы активности"[4]. Большинство персонажей характеризуются, однако, несколькими функциями, будучи точкой их пересечения в космологической модели мира[5]. Иногда синкретизм отождествлял богов, у которых совпадала лишь одна (разумеется, существенная) функция[6], но в большинстве случаев для отождествления требовалось совпадение нескольких функций. Тогда точки их пересечения (отождествленные божества) оказывались занимающими одно и то же положение в мифологических пространствах соответствующих религиозных систем, совпадая уже не как отдельно взятые персонажи, но как структурообразующие элементы мифологического космоса.

При этом нельзя не оговорить, что такой перевод феномена одной культуры на язык другой культуры не мог быть вполне адекватным - некоторые специфические элементы утрачивались. При влиянии культуры на культуру субъект влияния неизбежно упрощается[7]. В случае же синкретизма (взаимной диффузии культур), как мы полагаем, упрощаются все составляющие, сохраняя только основные свои характеристики, которые и сближают их между собой. Так, например, в рассматриваемой надписи Антиоха Коммагенского говорится о Зевсе-Ормузде. Главные функции этих божеств одинаковы: оба они - главы пантеонов, цари людей и богов, связаны с небом, верхом, светом в противоположность преисподней, низу, тьме (особенно ярко это проявляется у Ормузда). Перечисленные характеристики - отнюдь не исчерпывающие описания Зевса или Ормузда. Тем не менее можно полагать, что утраченные в процессе синкретизма специфические черты не столь существенны и имеют частный характер - в противном случае они послужили бы препятствием к отождествлению[8].

Итак, предпосылкой теокрасии является функциональное сходство соответствующих божеств, но сходство относительно упрощенное. Если подойти с этой точки зрения к надписи Антиоха, то обращает на себя внимание двоякость отождествлений: с одной стороны, греческие боги отождествляются с иранским Митрой, с другой стороны, они тем самым отождествляются между собой. Мы полагаем целесообразным начать

---

[4] Vernant J.-P. Hestia-Hermes.-L'Homme, t. III, № 3, Sept.-Dec. 1963, с. 16.

[5] Елизаренкова Т.Я. Еще раз о ведийском боге Варуне. - Труды по востоковедению, вып. 1. Тарту, 1968, с. 113.

[6] Например, Марс и Арес (боги войны). Для Ареса покровительство войне - практически единственная функция, формы активности Марса более разнообразны (например, он покровительствует также плодородию полей). Для отождествления, видимо, оказалось существенным, что Марс был не единственным в римском пантеоне богом плодородия, но единственным богом войны.

[7] Розенцвейг В.Ю. Лингвистический подход к описанию культурных контактов. - VII Конгресс антропологических и этнографических наук, т. V. М., 1970, с. 632-633 (там же литература вопроса).

[8] Исторически Ормузд соответствует греческому Урану и ведийскому Варуне (Dumézil G. Ouranos-Varuna. Paris, 1934; об Ормузде-Варуне: Benveniste E. et Renou L. Vṛtra et Vṛθragna. Paris, 1934, с. 44 и сл., а также Gonda J. The dual deities in the religion of the Veda. Amsterdam-London, 1974, с. 161 и сл.). Зевс в свою очередь соответствует ведийскому Дьяусу, богу неба и супругу Земли, который в отличие от Зевса никогда не был главным богом пантеона (Gonda J. Указ. соч., с. 93 и сл.). Таким образом, отождествление Ормузда и Зевса на материале чисто греческом должно подтверждаться известной изофункциональностью Зевса и Урана. И такая изофункциональность (в смысле самых общих космологических категорий) действительно имеет место, что доказывается, в частности, двумя версиями происхождения Афродиты. (Подробнее об этом: Рабинович Е.Г. Афродита Урания и Афродита Пандемос. - В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 306-318). Уместно также отметить значительную функциональную близость Дьяуса и Урана (пары Уран-Гея, Дьяус-Притхиви вполне изоморфны). Диттенбергер в этой связи упоминает о культе Вечного неба, в котором слились Зевс и Ормузд (Dittenberger W. Указ. соч., с. 597).

именно с этого второго вида отождествления (Аполлон-Гелиос-Гермес), оставаясь, стало быть, в пределах системы чисто греческой, но уже несколько обобщенной благодаря влиянию синкретизма. Из трех поименованных выше богов для греческого пантеона самым значительным и почитаемым был Аполлон, культ которого был панэллинским и едва ли не самым существенным на всем протяжении античности.

В классическую эпоху основным центром отправления этого культа были Дельфы и, хотя впоследствии они утратили свою роль, но представления об Аполлоне сформировались под таким сильным влиянием Дельф, что и для Юлиана сочетание "дельфийский бог" необходимо подразумевало Аполлона[9]. Поскольку в дельфийском культе центральное место занимал оракул (который и был долгое время источником могущества Дельф), можно полагать, что основной формой активности Аполлона была способность прорицать, в общем уникальная относительно других богов, оракулы которых существовали, но никогда не приобретали значения, сравнимого со значением Дельф. Пророчества Аполлона имели своей целью установление или поддержание разных видов социальной регламентации. Обязательной была консультация с оракулом при основании нового города или выведении колонии. Оракул был высшим авторитетом в области священных и гражданских законов, морали, частных вопросах культа и пр.[10]

---

9 В Дельфах почитались и другие божества (Дионис, Гея и пр.), но "дельфийским богом" был только Аполлон. Культ Пифийского (Дельфийского) Аполлона был широко распространен по всему греческому миру и существовал в Спарте, Аргосе, Эпидавре, Мегаре, Мегалополе, Фивах, Афинах и т.д. (F a r n e l l L.R. The cults of the Greek States, v. IV. Oxford, 1907, с. 393-398). "Все Аполлоны сошлись в Пифийском" (D e f r a d a s J. Les thèmes de la propagande delphique. Paris, 1954, с. 204. Об ассимиляции местных культов дельфийскому: там же, с. 198 и сл.).

10 Полное издание засвидетельствованных пророчеств Дельфийского Аполлона: P a r k e H.W., W o r m e l l D. The Delphic oracle, v. II. Oxford, 1956. - Сюжеты, подобные знаменитой истории Креза (Herod. I, 53-91), в сущности, не выделяются в особую группу, поскольку так называемые "кривые" оракулы могут быть поняты людьми благочестивыми (история об оракуле, данном Бруту Древнему у Тита Ливия), а Креза гордость и дерзость заставляют толковать все предсказания в свою пользу. Падение Креза - наказание за его дерзость (Herod. I, 91), за то, что он "стремится занять лучшее место и получить больше благ, чем ему отведено роком или божеством" (Л у р ь е С.Я. Геродот. М.-Л., 1947, с. 39). Ограниченный объем этой работы не дает нам возможности коснуться интересной проблемы о космологических предпосылках предсказания будущего - вопроса, требующего отдельного исследования.

Неоднократно писалось о взаимосвязи таких форм активности различных мифологических персонажей, как пророчество, музыка и поэзия, медицина и очищение, покровительство законодательству и ритуальным институтам и т.д., которые представляют собой аспекты магико-юридической или сакердотальной функции (термин Дюмезиля). Любопытно, что античное предание не только объединяет эти функциональные характеристики одним агентом - Аполлоном, но также и обобщает их в некоторых сюжетах, например, в истории о строительстве троянских стен (реализация функции основателя городов, а шире - устроителя космоса, учитывая изоморфизм полиса и космоса) этот бог сопровождает постройку пророчествами или пасет троянские стада, пока Посейдон строит стены и т.д.[11]

Даже при самом поверхностном сравнении видно, что отождествленный с Аполлоном в разбираемой надписи Гермес имеет с ним чрезвычайно много общих черт, а порой - и общих мифологических сюжетов. Если в гомеровском гимне Гермес изобретает лиру (которую дарит Аполлону) и флейту, то у Плутарха оба инструмента создает Аполлон (De mus., 14). Гермес часто представляется предводителем муз вместо Аполлона (или совместно с ним)[12]. У Гермеса и Аполлона бывали общие святилища, как об этом сообщают Павсаний (VIII, 32, 2) и Арриан (Venat. 35). Характерен рассказ Гигина (Fab. 200) о рождении Хионой близнецов от Аполлона и Гермеса. Последний был также связан с основанием городов и с некоторыми полисными институтами, в основном с жеребьевкой[13],

---

11 Pind. Ol. VIII, 30-48; Eur. Tro. 1174, Or. 1389; Il. XXI, 448 sqq.

12 B r o w n Norman O. Hermes the Thief. N.Y., 1969, с. 96 (там же обширный материал).

13 Так наз. Ἑρμοῦ κλῆρος, о котором упоминают Аристотель (Polit. 1294b, 8; Rhet., 1365b, 32)

которая была главным способом выбора магистратов при демократическом устройстве. Оба бога покровительствовали также палестре[14] и пастушеству.

Однако подобно тому, как наиболее значительной функцией Аполлона является пророчество, наиболее значительная функция Гермеса - посредничество. Все важнейшие формы его активности связаны с обменом и посредничеством. Уоткинс, сравнивая Гермеса с типологически родственным ему индийским Пушаном, отмечает, что оба они поддерживают благосостояние общества путем обмена имущества, женщин и информации, причем эта функциональная общность подтверждается и языковым материалом, учитывая связь Pūsan и Pán, при том, что Пан обычно представляется сыном Гермеса[15]. К указанной функции Уоткинс возводит и другие формы посредничества Гермеса - помощь при жертвоприношениях, покровительство дорогам, сопровождение душ в Аид. В связи с этим интересно отметить существующую в индоевропейских языках связь понятий "дорога" и "жрец" или "жертвоприношение"[16].

В греческом пантеоне Гермес прежде всего - универсальный посредник. Все места, где осуществляется разного рода контакт (обмен, общение), посвящены Гермесу: агора[17], дороги[18], ворота[19]. Гермес в

и Аристофан (Pax 365 и схолия к этой строке). См. также словари Гезихия и Свиды.

14 Хотя по преимуществу бог палестры - Гермес, но иногда с ней связывается и Аполлон - например, у Филострата (Imag. II, 19).

15 W a t k i n s C., Studies in Indo-European legal language. - In: Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970, с. 345-350.

16 B o r g a n d W.A. Imbrica. - Phoenix, 1975, v. 29, № 1, с. 90.

17 Отсюда эпитет Гермеса Ἀγοραῖος (C.I.G., 1180, 2078, 2156, 2770; Paus., 15, I; II, 9, 8 etc.).

18 Отсюда эпитеты Ἀγήτωρ (Paus. VIII, 31, 7), Ἐνόδιος (Schol. Phaed. 107C) и др. Нечаянная находка на дороге называлась ἑρμαιον. Н.О. Браун (указ. соч., с. 40-42) возводит это к "немой торговле", предположительно совершавшейся около герм. В схолии к "Одиссее" (XVI, 471) говорится, что Гермес первым открыл дороги и на краю положил камень - это и есть герма.

19 Отсюда Ἑρμῆς Πύλαιος (Paus. IV, 33, 3; Aristoph., Pax. 922), Προπυλαῖος (Paus. I,22,8,IX, 35,3)etc.

качестве вестника и психагога преодолевает границы зон мифологической вселенной так же, как и в качестве торговца он преодолевает границы между территориями племен[20].

Здесь уместно сказать об отношениях Гермеса и Гестии и интерпретации пары Гестия-Гермес Вернаном в цитированной выше работе. Вернан полагает, что Гестия и Гермес противопоставлены как внутреннее и внешнее, культивированное и дикое. Именно поэтому Гестия помещается в мегароне, а Гермес у дверей. Гестия и Гермес находятся в той же оппозиции, что центр и периферия[21]. Однако такой интерпретации противоречит посредническая функция Гермеса, ибо вертикальное посредничество между космическими зонами осуществляется всегда через центр[22]. Противопоставление культивированного и дикого предполагает "горизонтальное" посредничество Гермеса. Но, подобно тому, как в первом случае он принадлежит всем трем космическим зонам (по словам Горация, superis deorum gratus et imis), здесь он также принадлежит к культивированному и дикому пространству - поэтому его изображение и стоит на границе, у дверей. Однако можно возразить, что поскольку есть Гермес у дверей, но нет Гермеса в мегароне, то связь его с центром дома не подтверждается ритуалом, а может быть только реконструирована. Действительно, изображения Гермеса в мегароне нет, но нет там и изображения Гестии, а есть сама Гестия - очаг, жертвенник, священный центр дома. Равным образом, мы полагаем, в мегароне присутствует и Гермес, существующий там, как и должно, в паре с Гестией. Гермес мегарона - это огонь очага, вертикальный посредник, несущий жертвы богам и провожающий мертвых в Аид

---

20 О Гермесе и границе: D e m o u l e - L y o t a r d L. L'analyse formelle des textes antiques. - Annales, 1971, № 3-4, с. 705 и сл. Однако в этой работе исследуется в основном вопрос о границе между городом и диким пространством.

21 V e r n a n t J.-P. Указ. соч., с. 13 и сл.

22 E l i a d e M. Images et symboles. Paris, 1967, с. 50 и сл. Там же о центре дома и его соответствии центру мира. О связи Гермеса с центром мира и мировой осью: Р а б и н о в и ч Е.Г. Лира Гермеса. - Фольклор и этнография, 1974, с. 69-75.

(погребальный костер)[23]. Уже в гомеровском гимне Гермес изображается изобретателем искусства добывания огня (108-114) и огненной жертвы (115 sqq.). Следует отметить, что в качестве огня Гермес мог представляться супругом Гестии, поскольку в индоевропейской традиции отношения огня и очага рассматриваются как отношения мужа и жены[24]. Реконструировать это представление на греческом материале помогает отмеченная парность Гермеса и Гестии. Характерно, что в гомеровском гимне (IV, 24-29) говорится о неудачном сватовстве Аполлона к Гестии, святилище которой он охраняет. Этот сюжет вновь связывает Аполлона и Гермеса.

Основной эпитет Гермеса - κῆρυξ (θεῶν) - выводим из его функции универсального посредника и в то же время соотносит этого бога с определенным социальным институтом "вестников", которых Браун называет экспертами в области ритуала, относящегося к царскому дворцу - учитывая сакральную роль царя в архаическую эпоху[25]. Хокарт предполагает, что первоначально κῆρυξ - это верховный жрец общины, живущий в царском дворце, аналог индийского пурохиты и римского pontifex maximus[26]. Само слово κῆρυξ родственно латинскому carmen, санскритскому carus 'певец'[27], русскому *чары*, т.е. включает в себя представление о священном песнопении, снова сближающее Гермеса с Аполлоном, который (по гомеровскому гимну) и дарит Гермесу за лиру тройной жезл - знак священного достоинства вестника (527 sqq.). Слово προφήτης, описывающее основную функцию Аполлона, близко по своему значению к κῆρυξ. Оба слова могут быть переведены как 'провозглашающий (нечто)'. Дельфийский оракул сообщает судьбу, но определяет ее не дельфийский бог (Herod. I, 90-91; Hom. Hymn. I, 132 etc.). Однако если κῆρυξ преимущественно связан с понятием чар, ритуальных песнопений и пр., то корень φη/φᾱ (*dhēs/dhəs) имеет параллель в латинском fas и его производных, будучи тем самым связан с представлениями о божественном праве и соотносясь с fanum 'храм' и с fatum 'судьба' как предопределение[28]. С этим сравнимо греческое θέσφατόν ἐστι 'суждено', сложное слово, произведенное от θεός и φημί. Главные характеристики дельфийского Аполлона, таким образом, обобщенно описываются полем значений этого корня, подобно тому как поле значений корня brj 'прорицать' в аккадском языке обобщенно описывает функции Шамаша, типологически сходного с Аполлоном[29].

Связь Гермеса и Аполлона с палестрой также, по нашему мнению, является одним из проявлений их жреческой, культиваторской функции, реализующейся в покровительстве стенам (Аполлон) и границам (Гермес), колонизации (Аполлон) и ремеслу (Гермес) и т.д. Палестра - прежде всего место упражнений эфебов, т.е. юношей, проходящих своего рода гражданскую инициацию[30], чтобы стать полноправными членами общины. Инициация, будучи формой ритуального перехода от хаоса к космосу[31], образом которого в данном случае оказывается полис, естественно находится под покровительством именно богов - устроителей, носителей магико-юридической функции, подобно тому, как в конкретном ритуале инициацию совершает жрец.

---

23 О функциональной близости Гермеса и Агни писал уже Хокарт (H o c a r t A.M. Kings and Councillors. Cairo, 1936, с. 19-20). Это сравнение не менее корректно, чем сравнение Уоткинса - вполне допустимо, что набор функций, в греческом пантеоне присущий одному Гермесу, в ведийском делится между Агни и Пушаном.

24 Т о п о р о в В.Н. О Брахмане. К истокам концепции. - В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 39-40.

25 B r o w n N.O. Указ. соч., с. 27. Там же об афинском роде κήρυκες, ведшем свою родословную от Гермеса.

26 H o c a r t A.M. Указ. соч., с. 22.

27 B o i s a c q E. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Ed. 4. Heidelberg, 195[illegible], s.v. κῆρυξ.

28 О fas и его производных: B e n v e n i s t e E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris, 1969, t. II, с. 133-136.

29 Подробнее об этом: Р а б и н о в и ч Е.Г. Сюжет "Гильгамеша" и символика инициации. - ВДИ, 1975, № 1, с. 85. - Характерно, что в обоих случаях речь идет именно о корне слова 'пророк'.

30 Об эфебах в связи с представлениями об инициации: V i d a l - N a q u e t P. Le "Philoctète" de Sophocle et l'éphébie. - Annales, 1971, № 3-4, с. 623 и сл.

31 E l i a d e M. Rites and symbols of initiation N.Y., 1965, с. XI и сл.

Третий греческий бог, отождествленный в разбираемой надписи с Аполлоном и Гермесом, - Гелиос. Отождествление это двояко, поскольку Гелиос - также имя синкретического божества, представления о котором являются предметом данной работы. Касательно греческого Гелиоса нужно отметить, что уже классическая традиция отождествляла его с Аполлоном, точнее, Аполлону приписывались "солнечные" функции, а так как собственная мифология Гелиоса была довольно ограничена, то он сливался с Аполлоном уже у Еврипида (Phaeth. Fr. 781) и Платона (Leg. 946 B), а в последующие эпохи тождественность этих богов не вызывала сомнений (Max. Tyr. XXXVII, 5; Paus. VII, 23, 8) хотя не всегда обосновывалась. Наиболее интересно в этой связи мнение Плутарха[32], который считает видимое солнце проявлением Аполлона, но не самим Аполлоном (De def. orac., 42). Впоследствии то же самое применительно к Царю-Гелиосу писал и Юлиан Отступник (Or., VI, 138 D). В целом для античной традиции Аполлон был не только солнцем, но в частности солнцем, подобно тому как Зевс был не только перуном, однако перун - одно из его проявлений. Присутствие в пантеоне отдельного мифологического персонажа, Гелиоса, не меняет дела, но лишний раз свидетельствует об известной избыточности мифологической модели мира, некоторые черты которой описаны выше, в связи с отношениями Аполлона и Гермеса. Вызванное процессом синкретизации упрощение должно уменьшить и уменьшает эту избыточность посредством теокрасии[33].

[32] Плутарх вообще представляется нам наиболее компетентным автором и наиболее ценным источником, во всяком случае, когда речь идет об Аполлоне. Эрудит, пристальный исследователь классической древности, склонный к обоснованным обобщениям (например, в трактате De Iside et Osiride), сделавшим бы честь современному мифологу, Плутарх при этом был дельфийским жрецом, представляя собой яркое сочетание носителя и критика культуры.

[33] Любопытен отрывок из Клавдия Элиана (Varia, X, 18), где переплетаются все три греческих бога надписи Антиоха. Речь здесь идет о Дафнисе, который считается возлюбленным или сыном Гермеса, а имя свое получил, так как родился под лавром-деревом Аполлона. Он пас коров, которые, по Элиану, "были сродни коровам Гелиоса", упоминаемым у Гомера (Od. XII, 127), притом что и Аполлон

Подобно Аполлону, частично отождествляется с Солнцем Митра, четвертый (и единственный негреческий) бог коммагенской надписи, способность которого к вхождению в синтетические построения уже отмечалась[34]. Первоначально Митра фигурировал в паре с Варуной - так он представлен в Ригведе и так он, очевидно, почитался в Малой Азии, судя по надписи миттанийского царя[35], в которой упоминаются Mi-it-ra-aš-ši-il ilani A-ru-na-aš-ši-il. Пара Митра-Варуна управляет гармонией в социально-культурном и космически-стихийном планах, это боги истины и порядка (Rta)[36], они - носители магико-юридической функции, противопоставленные, однако, по ряду признаков. Для нашей работы эти различия существенны постольку, поскольку создают некий комплекс свойств данной божественной пары, сравнимой с соответствующими характеристиками описанных выше греческих богов. Ведийский (и иранский) Митра преимущественно связан с договором (самое слово miθra в авестийском языке означает 'договор')[37] и преимущественно выступает как объединитель людей в социальную структуру[38]. В свою очередь Варуна связан с прорицанием,

и Гермес также были покровителями пастушества. С другой стороны, у некоторых авторов Дафнис (как и Пан) - дети не Гермеса, но Аполлона (Appendix Serviana, Buc., I, 65, Georg. I, 17 и др.).

[34] Топоров В.Н. О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений. - In: Semiotyka i struktura teksta. Wrocław, 1973, с. 357.

[35] Weidner E.F. Politische Dokumenten aus Kleinasien. Leipzig, 1923, с. 54.

[36] Топоров В.Н. Указ. соч., с. 360; Gonda J. Указ. соч., с. 148. Истина (Rta) представляется не результатом мыслительной операции, но "основанием космического порядка" (Brown W. Norman Duty as truth in the Rig Veda. - In: India Major. Leiden, 1972, с. 52).

[37] Gershevitch J. The Avestan hymn to Mithra. Cambridge, 1959, с. 26.

[38] Топоров В.Н. Указ. соч., с. 367-368. Там же о связи авест. miθra и слав. 'мир' (община). Любопытно заметить, что Плутарх соотносит имя Аполлон с ἀπελλάζειν 'созывать народное собрание' (Lyc. 6).

ворожбой, поэзией[39], т.е. в основном с магическим аспектом магико-юридической функции. Наиболее полный ряд противопоставлений Митры и Варуны имеется в специально посвященной этому работе Дюмезиля[40]. Мы приведем некоторые из них, чтобы ближе подойти к проблеме античного Митры и синкретического Гелиоса.

Митра	Варуна
дневной	ночной
внутренний	внешний
связанный с солнцем	связанный с луной
огонь	вода
относящийся к этому миру	относящийся к тому миру
коллективный	индивидуальный
юридический	магический
космос	хаос

В связи с последней парой интересна дополнительная интерпретация Людерса и Топорова, рассматривающих Варуну как рамку творения, отделяющую космос от хаоса[41]. Таким образом, будучи божеством границы, Варуна одновременно причастен к периферии и центру (ввиду своей связи с мировым деревом и его аналогами)[42]. Иранский же Митра пары не имеет; хотя исторически Варуне соответствует иранский Ормузд, но функция последнего в пантеоне уже иная. Поэтому, если обратиться к вышеприведенному ряду противопоставлений Митры и Варуны, можно отметить, что в образе иранского Митры многие из них нейтрализуются[43]. Так, оппозиция *этот мир/тот мир* нейтрализуется ролью Митры как посредника между Ормуздом (*этот мир*) и Ариманом (*тот мир*). Характерна интерпретация Порфирием (De antro nymph., 6) митреума как мировой пещеры, символа космоса, где есть верхний и нижний миры. Нейтрализуется также оппозиция *вода/огонь*, поскольку западный Митра связан не только с огнем, но и с водой (De antro Nymph. 17) в качестве бога вселенского возрождения (ibid., 24). Однако именно так можно рассматривать связь с водами и ведийского Варуны, поскольку мировой океан – не только граница космоса, но и первоначальная субстанция, из которой возникает творение[44]. Но если в большинстве случаев оппозиции вода/огонь соответствует оппозиция луна/солнце[45], то в данном случае этого не происходит – западный Митра связан

---

[39] Якобсон производит имя Варуны от индоевропейского корня *wel- 'зрение, прозорливость', сближая его со славянским Велесом (Я к о б с о н Р.О. Вопросы сравнительной индоевропейской мифологии в свете славянских показаний.–VI Mezinárodní sjezd slavistů v Praze 1968. Acta sjezdu, 2. Praha 1970, с. 31). Индийские гандхарвы (небесные певцы) называются племенем Варуны (S e n S. On Yaksa and Yaksa Worship. - India Major, с. 189 и сл.). Ср. греческое представление о поэтах - потомках Аполлона, аккадское предание о пророках - потомках Шамаша и т.д.

[40] D u m é z i l G. Mitra-Varuna. Paris, 1948, с. 83 и сл.

[41] Т о п о р о в В.Н. Указ. соч., с. 363; L ü d e r s H. Varuna, I-II. Göttingen, 1951-1957.

[42] О связи Варуны и мировой оси см.: K u i p e r F.B. The Heavenly Bucket. - India Major, с. 150-151. О связи с мировой осью понятия rta: J a m e s E.O. The tree of life. Leiden, 1966, с. 246. Джеймс соотносит с концепцией мирового древа также иранское asha 'порядок', греческое δίκη и μοῖρα (ср. связь Аполлона с представлениями о судьбе и справедливости и с центром мира). Оппозиция центр/граница рассмотрена Бенвенистом на материале лексического противопоставления sacer/sanctum (ἱερός/ἅγιος etc.). По Бенвенисту, жрецы и поэты (т.е. "племя Варуны". - *Е.Р.*) оказываются тесно связаны со вторым членом этого противопоставления - с границей (B e n v e n i s t e E. Vocabulaire, II, с. 189-191), притом, что многие тексты свидетельствуют и о месте жреца (поэта) в центре мира, учитывая представления о локализации там алтаря, жертвы и т.д. Здесь мы вновь сталкиваемся с двойственностью, отмеченной уже по поводу Гермеса.

[43] Некоторые черты этого процесса отмечены Гершевичем (G e r s h e v i t c h F. Указ. соч., с. 30). Говоря о западном митраизме, мы рассматриваем только важнейшие функции описываемого божества, поскольку синкретизм, как говорилось выше, оперирует обобщенными и упрощенными категориями.

[44] О Варуне в этой связи: K u i p e r F.B. The basic concept of vedic religion. - History of Religion, 1975, v. 15, № 2, с. 107-20.

[45] И в а н о в Вяч.Вс., Т о п о р о в В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 259-305.

с солнцем даже в большей степени, нежели ведийский, будучи, по Гезихию, "Гелиосом персов". Уже иранские источники представляют Митру летящим впереди солнца на квадриге[46]. Европейская античность воспринимает Митру как солнечного бога - такой взгляд господствовал уже во времена Страбона (XV, 3, 13).

Нельзя не отметить, что литература, посвященная римскому митраизму, исследует прежде всего и почти исключительно мистерии. Однако предметом нашей работы не является мистериальный Митра. Культ Гелиоса был открытым, общегосударственным - и в этом он противоположен закрытому и тайному институту мистерий (данные о которых вообще ограничены ввиду их герметичности), где образ Митры был детализирован более, чем это могло быть воспринято синкретизмом. К тому же есть некоторые особенности, свойственные мистериям вообще. Мистерия - всегда инициация от профанического состояния к сакральному, связанная с очищением, спуском души под землю и т.д., в результате которой избранник (мист, адепт) достигает бессмертия в пределах, допустимых космологией. Поэтому в литературе о римском Митре он представляется уже не столько богом общины, сколько подателем жизни и возрождения[47]. Но таким был мистериальный, а не общегосударственный Митра, интересующий нас в связи с синкретическим Гелиосом. Впрочем, нужно заметить, что способность Митры стать богом мистерий (посвященных далеко не всем божествам) связана именно с его солнечной природой, поскольку, как уже отмечал Элиаде, Солнце способно проходить область смерти, не умирая[48]. Смерть -

---

46 B e n v e n i s t e E. The persian religion according the Chief Greek texts. Paris, 1929, с. 54. - В Ригведе колесницей правит Сурья, персонифицированное солнце. В "Махабхарате" Карна - сын Сурьи, воспитывается у колесничего и считается его сыном. Квадригой правит также Аполлон, тождественный Гелиосу. О колеснице Гелиоса упоминается уже в гомеровском гимне, посвященном этому богу (v. 8-9), ср. миф о Фаэтоне (Eurip.Hippol.735;Apol. Rhod., IV, 598 sqq.)

47 См., например: G e r s h e v i t c h J. Указ. соч., с. 28-29.

48 E l i a d e M. Patterns in comparative religion. London, 1971, с. 136. Ср. путешествия Гильгамеша и Орфея в преисподнюю.

это перемещение в преисподнюю, которому сопутствует перемена качества (утрата памяти и т.п.). Митра (Шамаш и подобные боги) способны перемещаться, не теряя качества, и могут наградить этой способностью своего адепта. К этому же комплексу относятся представления об очищении - поэтому Митра, подобно Аполлону, бог-целитель (De antro nymph. 15-16). О связи обоих этих богов с законом, договором и другими социальными институтами мы уже упоминали.

Хочется отметить также два более частных свойства этих богов: их связь с квадригой и с числом семь[49]. Кюмон связывает это с семью планетными сферами, центром которых является солнце[50]. Не отвергая такого решения, мы полагаем, что можно говорить и о другом понимании, основанном на посреднической функции упомянутых богов. "Числовые комплексы, состоящие из 3 и 4, являются абсолютно преобладающими в числовой символике мифа и ритуала"[51]. В данном случае интересен космологический аспект этих чисел. Тройственность, несомненно, может быть интерпретирована в связи с мировой осью (треножник Аполлона, тройной жезл Гермеса и т.д.). Тройственность Митры выражается в его динамическом положении относительно Ормузда и Аримана. Если по вертикали мир делится на три зоны, то по горизонтали - на четыре страны света. С этой четырехчленной структурой, как мы полагаем, соотносится квадрига солнца. Таким образом, сумма направлений равна семи, чем, вероятно, и объясняется то, что ведийский Сурья запрягает в колесницу не четырех коней, а семерых[52]. Число 7, стало быть, подтверждает гармонизирующую и посредническую роль описываемых божеств, еще раз связывая их с "осями ординат" мифологической модели мира.

---

49 C u m o n t F. Les mystères de Mithra. Bruxelles, 1900, с. 60; K e r n O. Orphicorum fragmenta. Berolini, frg. 276 и др.

50 Там же, с. 60 и сл.

51 С ы р к и н А.Я., Т о п о р о в В.Н. О триаде и тетраде. - III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968, с. 109.

52 "Число семь.... описывает структуру космоса во многих архаических традициях" (Т о п о р о в В.Н. О Брахмане, с. 52). Заметим, что эпитет Гермеса не только "трехглавый", но и "четырехглавый" (ср. квадригу Солнца).

Однако несмотря на большое сходство с Аполлоном, Митра-посредник не мог не быть сопоставлен и с универсальным посредником - Гермесом. В этой связи интересно упомянуть об одной детали иконографии Митры, а именно - о Кавте и Кавтопате, двух детях с факелами (поднятым и опущенным), которые стоят с двух сторон Митры на многих его изображениях. Кюмон соотносит их с солнечной эклиптикой или звездной символикой[53]. Однако Митра, подобно Гермесу, был изобретателем жертвоприношения: убитый им бык часто изображается на барельефах, а под быком - жертвенный огонь[54]. Связь Митры с огнем уже отмечалась. Следует уточнить, что жертвенный огонь, посредник между мирами, которому доступны и небеса, и преисподняя, направлен и вверх и вниз. Это может быть еще одной интерпретацией факелов Кавта и Кавтоната, учитывая, что мировая ось (а огонь - одна из модификаций ее) часто представляется состоящей из двух зеркально обращенных друг к другу частей[55].

Подобно Гермесу, Митра также был коровьим вором[56] (Porphir., Op. cit., 18). Интересно свидетельство Фирмика Матерна (De err. prof. relig.,5), который пишет, что персы считают огонь двуполым и мужскую ипостась почитают в качестве отца-Митры и вора стад. Это, по существу, аналог отношений Гермеса (огонь в образе мужчины, вор стад) и Гестии. Если исключить отдельное обожествление очага, то возникновение представлений о двуполости огня кажется естественным. Пользуясь греческими реалиями, можно сказать, что у персов существовало почитание Гестии и Гермеса (огонь) и Гермеса (отец-Митра).

Теперь можно подвести итог сравнению богов, отождествленных Антиохом Коммагенским, используя достаточно существенный ряд признаков. Мы имеем в виду Аполлона, Гермеса и Митру, поскольку в греческой системе Аполлон был отождествлен с Гелиосом (см. выше) и поэтому для дальнейшего важен уже не гомеровский Гелиос, отец Фаэтона, но синкретический.

1. Связь с центром мира. Особенно ярко проявляется у Аполлона (Дельфы), но достаточно четко прослеживается также у Митры и Гермеса, учитывая представление о вертикальном посредничестве, локализации жертвы в центре мира и т.д.

2. Посредническая функция. Является основной у Гермеса и Митры (вестники, покровители жертвоприношений), а у Аполлона реконструируется через связь его с центром мира и мировой осью. Ср. свидетельство Сервия о том, что "Аполлона знают и в преисподней" (Aen. III, 93).

3. Связь с огнем. Наиболее прямая у Митры, почитаемого в образе огня. Для Аполлона - очень косвенная, лишь с учетом круга представлений о солнце как о небесном огне. Об Аполлоне-огне, впрочем, пишет Корнут (Theol. gr. compendium, 32).

4. Покровительство общественным институтам. Митра и Аполлон связаны с гражданской общиной в большей степени, чем Гермес, но в целом у всех трех богов социальная функция - одна из самых значительных.

5. Связь с космической гармонией и регуляция космического порядка. Для Митры и Аполлона - прямая, для Гермеса - косвенная (ввиду функции посредника, участвующего в установлении гражданской гармонии путем обмена и космической - путем жертвоприношения).

6. Жреческие функции (жертвоприношения, пророчества, ворожба, очищение, музыка и т.д.). Являются существенными для всех трех богов, хотя и с некоторыми вариациями.

7. Преобразование хаоса в космос. По сути дела, вытекает из таких функций, как гармонизирующая, жреческая, посредническая и т.д. Ср. представления о Гермесе, прокладывающем дороги и охраняющем границы космоса, о связи Аполлона с колонизацией и пр.

8. Числовые соответствия. Числа 3 и 4 значительны для всех трех, но 7 не связывается с Гермесом, в отличие от Митры и Аполлона.

9-10. (Частные случаи сходства). Митра и Аполлон представляются в образе колесничего, Митра и Гермес - воры стад. Это проявление функций более

---

[53] Cumont F. Указ. соч., с. 51.

[54] Campbell L.A. Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968, с. 363-364.

[55] Например, из двух деревьев, одно из которых - корнями вверх (Топоров В.Н. О Брахмане, с. 49 и сл.).

[56] Л.А. Кемпбелл (указ. соч., с. 14 и сл., 250 и сл.) сообщает о нескольких мифологических сюжетах и элементах ритуала, сближающих этих двух богов, но объем данной работы позволяет интерпретировать лишь наиболее существенные из них.

общего характера (колесница солнца, кража стад в связи с посредничеством и покровительством скоту и т.д.).

11. Связь с солнцем. Для Аполлона и Митры - прямая, для Гермеса - может быть реконструирована[57].

Таким образом, все три божества обладают чрезвычайно сходным набором основных характеристик, что допускает их отождествление в процессе синкретизма. При этом наибольшие различия, конечно, между Аполлоном и Гермесом, поскольку они исходно принадлежат к одной системе, и между ними, стало быть, имеется некоторое распределение форм активности. Митра же является носителем и общих для Аполлона и Гермеса функций, и тех, которые более специфичны для каждого из этих богов, так что наиболее правильным выглядит не последовательное отождествление "Митра - Аполлон - Гермес", но такой ряд: "Аполлон и Гермес - Митра".

Теперь кажется целесообразным рассмотреть, учитывая все вышеизложенное, функциональные характеристики позднеантичного Гелиоса, представление о неорганичности которого для традиционной эллинской космологии послужило поводом для нашего анализа. В качестве источника в данном случае мы используем трактат Юлиана "К царю Гелиосу" (Orat. IV), наиболее обширный и законченный текст позднего периода, относящийся к этому божеству. Ниже приводятся основные функции Гелиоса, перечисленные в трактате.

1-2. Связь с центром мира и посредническая функция. Эта характеристика Гелиоса в наибольшей степени подчеркивается Юлианом повсеместно, что связано, в частности, с необычайной продуктивностью категории середины в античной культуре вообще[58].

---

[57] Об этом упоминает уже Хокарт (указ. соч., с. 20). Пушан, ведийский аналог Гермеса, связан с солнцем довольно тесно: он ездит на колеснице Сурьи, женится на дочери Солнца, он - посол Сурьи и т.д. (Ригведа. Перевод, вступ. статья и комментарий Т.Я. Елизаренковой. М., 1972, с. 328, 348). Существенно также частичное тождество Гермеса с огнем, рассматриваемым как частица солнца (небесного огня).

[58] Подробнее об этом: Р а б и н о в и ч Е.Г. Золотая середина. - ВДИ, 1976, № 3, с. 92-107.

3. Связь с огнем. Юлиан упоминает о "бессмертном огне Солнца" (155 A), имея в виду священный огонь, охраняемый весталками.

4. Покровительство общественным институтам. Юлиан пишет, что Гелиос в качестве Аполлона (об этом см. ниже) "упорядочил города священными и гражданскими законами (152 D).

5. Связь с космической гармонией. По сути дела, регуляция Гелиосом космического порядка и является основной темой трактата. Гелиос - "разум мира" (134 B sqq.), он руководит душами, "очищая их своим светом" (151 C), управляет движением планет и т.д.

6. Жреческие функции. Юлиан упоминает пророчества (152 D, Гелиос пророчествует "в ипостаси Аполлона"), мусические искусства (там же), очищение (151 C; 144 C - в последнем случае Гелиос отождествляется с Асклепием).

7. Преобразование хаоса в космос. Связано с регуляцией космического порядка вообще. Как частное проявление этой функции упоминается основание колоний (Гелиос-Аполлон "цивилизовал большую часть мира при помощи греческих колоний" - 152 D).

8. Числовые соответствия. Гелиос делит три сферы на четыре части (148 C). Упоминается также о семи сферах (149 D).

Кроме того, подобно Аполлону и Митре, Гелиос не представляется исключительно божеством солнечного диска (в отличие от традиционного Гелиоса - отца Фаэтона). Видимое солнце - только его образ (132 A).

Таким образом, Гелиос Юлиана обладает всеми существенными характеристиками, перечисленными в связи с божествами надписи Антиоха. Сам Юлиан, отождествляя Гелиоса с Аполлоном (143 D, 144 ABCD, 149 C) и Митрой (155 B), Гермеса всегда представляет отдельно, в отличие, например, от Макробия (Sat. 1, 17-23), который в этом смысле ближе к Антиоху. Такая двойственность в отношении Гермеса может быть объяснена тем, что он все-таки - не солнечный бог (а это очень существенно для приверженного классической традиции Юлиана). Однако, поскольку Митра является носителем всех важных функций Гермеса, обособление последнего не меняет функциональной характеристики Гелиоса в целом. У Юлиана Гермес выступает только в своей наиболее обычной роли посланца и вестника богов (Or. VII, 230 D), а универсальным посредником является Гелиос, не отождествляемый с Гермесом, но усвоивший многие присущие тому свойства.

Все это позволяет прийти к некоторым заключениям о связи поздней гелиолатрии с митраизмом и, тем самым, об особенностях античного синкретизма. Синкретический Гелиос вообще (и Гелиос Юлиана в частности) действительно по своим функциональным характеристикам мог быть отождествлен и отождествлялся с Митрой. Однако в данном случае речь может идти именно об отождествлении, но не о заимствовании, поскольку заимствование предполагает восприятие некоей системой нового элемента; так, например, в 431 г. до н.э. в Риме был введен заимствованный у греков культ Аполлона, который вошел в римский пантеон под своим собственным именем, не заменив и не вытеснив никакого местного божества. Между тем Гелиос в функциональном отношении является божеством в высшей степени традиционным. Все присущие ему формы активности, как было показано выше, вполне идентичны формам активности классических божеств - Аполлона и Гермеса, прежде всего, конечно, Аполлона, отождествляемого при этом с Солнцем. Типологическое сравнение этих греческих богов с Митрой показывает их чрезвычайное сходство, причем полифункциональность Митры позволяет ему быть отождествленным и с Аполлоном и с Гермесом. Если для античной системы Гелиос есть результат теократии (как результата упрощения, вызванного синкретизмом), то Митра, не будучи его источником, может быть признан наиболее адекватным его аналогом. Кажущаяся новизна богов эпохи позднего синкретизма объясняется, стало быть, лишь относительно новой комбинацией традиционных признаков, - и такая новизна не затрагивает никаких существенных основ мифологической модели мира, подтверждая значительную стабильность "эллинизма" (термин Юлиана) в течение всех веков античности.

Т. В. ЦИВЬЯН

'ПОВЕСТЬ КОНОПЛИ' К МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО ОПЕРАЦИОННОГО ТЕКСТА

В румынской фольклорной традиции существует текст, который носит название Povestea cînepii 'Повесть конопли'. Это сугубо прагматический текст, описывающий все стадии обработки конопли, от посева до шитья рубахи. Он представлен практически в неограниченном числе вариантов едва ли не в любом этнографическом или диалектном описании, наравне с другими "трудовыми" или "бытовыми" текстами.

Однако может быть выделен аспект, в котором этот чисто операционный текст может рассматриваться как с а к р а л ь н ы й, описывающий ритуал, доступный лишь посвященным ("жрецам"). Такой текст содержит не столько описание или объяснение процесса, сколько его терминологическое кодирование. Его лингвистическое усвоение общедоступно именно благодаря его с т а т у с у т е к с т а. Однако действительное полное овладение, предполагающее возможность воспроизведения соответствующих операций, возможно лишь при специальной, практической подготовке. По традиции все, связанное с работой и ее результатами, отнесено не к мифологическому, а к бытовому уровню, а для современного текста не встает проблемы его толкования в собственных пределах. Однако, если бы не были известны реалии, текст воспринимался бы именно как описание ритуала (с предположительными "бытовыми" связями). Приняв такую интерпретацию, следует по-иному подойти к анализу лингвистической структуры данного текста, традиционно воспринимаемого как типичный образец импровизации: говорящий мысленно воссоздает процесс, облекая его в "подходящие" слова. Возникает иллюзия, что операционные тексты образуются как бы сами собой, на внелингвистическом уровне: их внутренняя структура определяется исключительно прагматикой, они описывают стабильную последовательность стабильного комплекса операций, и они однотипны лексически и грамматически.

Однако тексты такого рода гораздо меньше связаны с конкретной ситуацией (и той, которую они описывают), чем это кажется. Их содержательный анализ показывает, что они принципиально ориентированы на т е к с т, существуют как т е к с т, в чем и заключается гарантия их практического использования. Последние исследования разговорной речи, явления, безусловно связанного с ситуацией и импровизационного, показывают, что стандартность ее блоков компенсируется экстенсивностью, принципиальной нестабильностью, стремлением уйти от так называемой нормативной грамматики. В корпусе диалектных текстов этому соответствуют не операционные, а более индивидуализированные тексты - воспоминания информантов, бывальщины и под., - действительно воссоздающие с и т у а ц и ю. Это отражается в структуре текста - неоконченные фразы, повторы, самоперебивания и т.п. (естественно, что и операционный текст может выступать в деструктурированной форме, например, когда информант сообщает его как некоторый биографический эпизод). Подобных вольностей не допускает жестко фиксированный, имеющий отлитую форму операционный текст в чистом виде. Он принципиально интенсивен, энергичен, насыщен предикатами, конструируется в соответствии с нормативной грамматикой. Он предельно экономен, избегает вставок или пауз, а лексическая скудость и однотипность конструкций, опирающихся на глагольные предикаты, способствует его своеобразной ритмической организации (собственно говоря, - это повторение конструкции "над объектом производится нечто", с временными шифтерами типа *потом, тогда* и др. в качестве разделителей[1]). В идеальном воплощении это модель

[1] Разница в структуре операционного и иного текста особенно наглядна в смешанных текстах (сказки, былички и т.п., где 'Повесть конопли' является элементом сюжета), см., например: T o d o r a n R. Material dialectal. II. Graiul din Vîlcele (raionul Turda). - Mat. şi cerc. dial. I. Bucureşti, 1960, № CXXVI: "Одна женщина пряла себе во вторник вечером и потом пришла себе к ней марцоля... и потом сейчас же захотела ее убить, потому что был вечер вторника. Сказала женщине, чтобы она ей сказала, какие орудия (букв.) имеет конопля. Потом она ей сказала, что делают с коноплей. // *Сначала ее сеют, потом ее собирают, потом ее кладут в воду, чтобы мокла, потом ее вынимают и*

текста par excellence, своего рода первотекст особого жанра, обеспечивающий порождение как аналогичных текстов, так и текстов более сложной структуры. Сохранение "бытовой" информации среди прочего поддерживается тем, что о п е р а ц и о н н ы е тексты включаются в корпус с а к р а л ь н ы х текстов, описывающих модель мира. Избранные тексты (или текст) могут получать особую степень сакральности, становясь специально мифологическими. В этом случае они играют троякую роль: 1) являются образцами текста как такового; 2) передают прагматическую информацию; 3) репрезентируют определенную мифологему.

'Повесть конопли' представляет собой именно текст "тройной сакральности". Оставаясь операционным, этот текст в то же время является самостоятельной кроссжанровой фольклорной единицей, используемой в с к а з к а х и б ы л и ч к а х (магическое средство защиты от злокозненных персонажей, обычно связанных с прядением), в з а г о в о р а х (преимущественно от прострела), наконец, в р и т у а л е "Рубаха Чумы" (для избавления от Чумы в течение ночи прядут кудель, ткут полотно и шьют рубаху)[2]. Рефлексы этого текста, иногда сжатого до формулы, часты и в немифологических жанрах - песнях, "выкриках" и под., типа Să se facă cînepa, / Să-mi fac cămeşuţă nouă 'Чтобы выросла конопля,/Чтобы я сделал(а) себе новую рубашечку'. Некоторые этапы обработки конопли (главным образом вымачивание)фиксируются в загадках.

Сообщаемый ниже типовой образчик этого текста, взятый из заговора (и приведенный в упомянутой работе С в е ш н и к о в а - Ц и в ь я н, с.225; опущены повторения), показывает, что сакрализация не

кладут на солнце, чтобы сохла, и ее треплют и после этого ее чешут и после этого делают ее куделью..." и т.д. Интересный пример включения текста об обработке льна в частное письмо (с аналогичными отличиями в структуре разных частей) см. в кн.: С у д н и к Т.М. Диалекты литовско-славянского пограничья. М., 1975, с. 223.

[2] О 'Повести конопли' в фольклоре см.: С в е ш н и к о в а Т.Н., Ц и в ь я н Т.В. К исследованию турно-типологические исследования в области грамтурнотипологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 204-205, passim и библиография.

вносит в собственно текст никаких изменений: *Распахали поле,/ Сею коноплю,/Собираю коноплю,/Вымачиваю коноплю,/Треплю коноплю,/Тяну коноплю,/Пряду коноплю,/Сматываю коноплю,/Надеваю пряжу,/Складываю пряжу,/Навиваю основу,/Кладу основу,/Тку основу,/ Отбеливаю полотно,/Крою рубахи,/Шью рубахи.../.*

Представляется существенным рассмотреть, каковы мифологические основания для того, чтобы из массы однотипных операционных текстов сакрализовался именно текст о конопле. Данные румынского фольклора позволяют видеть здесь такое транспонирование универсальной мифологемы, связанной с Громовержцем, которое предполагает использование культурно-растительного кода. Речь идет о восстановленном в недавнее время мотиве "Громовержец и его семья": изгнание жены Громовержца на/под землю, где она становится "хозяйкой нижнего мира", связанной между прочим и с прядением; испытание сыновей, низверженных на/под землю, с последующим превращением, расчленением, сжиганием и т.п.; воскрешение младшего сына, прошедшего испытания и в результате очищения получающего особую силу[3]. Во многих традициях мотив *уничтожение/возрождение в новой ипостаси* существует именно в культурно-растительном воплощении. Имеется в виду персонификация некоторых растений, употребляемых человеком (обычно в пищу) и обладающих отмеченными признаками: горечь, жгучесть, вообще пряность (перец, лук, горчица и под.), или наркотические свойства. В последнем случае речь идет о растениях, из которых приготовляют различные галлюциногенные препараты - напитки, курения и т.п., имеющие магическую силу. Для их получения необходимо предварительно уничтожить исходную субстанцию, т.е. персонифицированное растение. Суть мифологизированных действий заключается в том, что растение сопротивляется уничтожению и выходит победителем в борьбе: его (в виде семян) закапывают в землю - оно прорастает: его вырывают, расчленяют, давят, трут, жгут и т.п. (trudă cînepii 'мука конопли'), - оно воскресает в новой, очищенной и окультуренной ипостаси, в виде вещества (напитка)

[3] О мифологеме "Громовержец и его семья" см. прежде всего: И в а н о в В.В., Т о п о р о в В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, и другие работы тех же авторов, а также ряд статей в "Балканском лингвистическом сборнике" (М., 1977).

с особым способом воздействия. См. в европейских традициях виноград (приготовление вина, прежде всего Дионис, связанная с ним мифология и ее балканские отражения), ячмень, хмель (приготовление пива, см. хотя бы "Джон ячменное зерно" или русск. "Историю хмелюшки").

Однако к прототипу или, может быть, к архетипу этого мотива ближе всего индоиранская традиция: приготовление галлюциногенного напитка сомы, или хаомы, дающего бессмертие и особую силу[4]. В гимнах Ригведы, посвященных Соме (IX,1-114), слиты Сома-божество, в одной из версий - сын Громовержца и Земли, и Сома-растение (*sóma*, разновидность растения ephedra), из которого приготовляют напиток. Приготовление напитка предполагает "уничтожение растения", а в основе описаний (гимнов), несомненно, лежит о п е р а ц и о н н ы й т е к с т, т.е. рецепт напитка. Здесь этот текст выступает в очень сильной степени преобразованным (чему способствует и его особая роль в процессе приготовления напитка, см. далее). Тем не менее анализ всего комплекса гимнов позволяет установить основные этапы приготовления Сомы и даже их последовательность (растение вырывают, стебли вымачивают в воде, пока они не набухнут, выжимают давильными камнями, пропускают через цедилку, разбавляют водой и смешивают, в частности с молоком и ячменем). В большинстве гимнов указываются две операции, имеющие глубокий мифологический смысл: в ы ж и м а н и е (давление) и о ч и щ е н и е (ср. в связи с этим двойное имя *Сома-Павамана* 'Сома очищающийся')[5]. Существенно, что сам гимн и его произнесение входят в технологию приготовления напитка как дополнительное средство о ч и щ е н и я: "фильтр молитв", примечательный способ сакрализации операционного текста - текст описывает процесс, частью котого он является. Ср. использование 'Повести конопли' в заговорной практике, где словесная имитация действий может дополняться их

[4] См.: Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1972, с. 55, 136-145, 299-307.

[5] Ср. примечательное совпадение метафор: *десять тоненьких женщин-сестер, незамужние девы* - пальцы, выжимающие Сому; *десять девушек, десять монашек* (но и *десять братьев*) - пальцы во время прядения (в румынских загадках; ср. еще *о сестры, о нежные десять* у Анненского).

реализацией (ссучивание волокна конопли) и становится активным действием. ("связыванием" болезни).

Совпадая по многим признакам в способах обработки растения, балканский вариант отступает от индоиранского прототипа по целям и результатам обработки конопли, приводящим не к приготовлению магического напитка, а к изготовлению сырья для прядения, тканья и шитья. В сакрализованном тексте 'Повести конопли' не отражен и процесс выжимания масла из ее семян. Балканский текст делает поворот от *мужского* (напиток богов и героев) к *женскому* (атрибуты женской работы, хотя ткачеством, шитьем могут заниматься и мужчины). На балканском ареале и, может быть, в особенности в румынском фольклоре отмечается если не преобладание, то во всяком случае бо́льшая роль женских персонажей. В отличие от более северных вариантов здесь мифологема "Громовержец и его семья" особенно полно развертывается в мотивах "Жена Громовержца", "Мать и дети", "Мать и младший сын". Мотив изгнания жены с детьми связан с целым рядом женских персонажей: Жоймэрица или Джоя, Марцоля, Св. Пятница (соответствующие дням недели), Muma pădurii 'Мать леса' и некот. др. Их характерные черты следующие: вдова, изгнанная с неба на/под землю, часто вместе с детьми, и ставшая хозяйкой, 'госпожой низа' - doamna de jos, бродит по земле, надзирая за женской работой. В ее отсутствие от небесного огня сгорает ее дом вместе с оставшимися там детьми . В сюжетах, связанных с хозяйкой нижнего мира, особенно подчеркивается ее роль как божества прядения, нередко связанного именно с коноплей - supraveghetoare a torsului cînepii 'надзирательница за прядением конопли' . Прядение, ткачество само по себе имеет глубокие мифологические и космогонические связи, например, представления о творении мира с помощью прядения и тканья. См. также мотив прядения нити человеческой жизни (старухи-Парки). В связи с этим переориентировка мифологемы о возрождении уничтоженного растения и превращения его с помощью комплекса культурных действий не в наркотический н а п и т о к (принадлежащий *мужчинам*), а в п о л о т н о (принадлежащее *женщинам*), представляется достаточно оправданной.

Однако есть дополнительные данные, позволяющие предположить, что область женской работы приписана соответствующим персонажам и прежде всего Жоймэрице позже, что это вторично и может быть интерпретировано как бытовая мотивировка, "приземление" ее

функций до хозяйственных, т.е. чисто утилитарных (возможно, так же вторична этимологизация ее имени из Joi Mare 'Великий /Пасхальный/ Четверг', затемняющая более непосредственные связи с именем Громовержца или с названием его дня).

В истоках Жоймэрица связана не с прядением или не столько с прядением, сколько с о г н е м, в свою очередь, относящимся к культу м е р т в ы х[6]. Первое упоминание об этом содержится в "Описании Молдавии" Д. Кантемира (1715 г.): "Жоймэрицами называются женщины, которые в четверг перед Пасхой рано утром приходят к огням, в эти дни обычно зажигаемым везде в домах" (речь идет о ритуальных огнях Великого Четверга, дня поминовения усопших: moşii 'души умерших' приходят греться к огню, где для них приготовлено угощение; обычай, существующий во многих традициях, в том числе славянской). Иногда говорится, что этот огонь зажигает сама Жоймэрица, чаще - что она вместе с душами умерших приходит к огню. Эти данные подкрепляют представление о Жоймэрице как о 'хозяйке низа', богине подземного царства, мира мертвых, грозной и внушающей страх[7].

---

[6] См. подробный анализ этого в работе: M u ş l e a I. O fiinţă demonică românească: Joimăriţa. - В кн.: M u ş l e a I. Cercetări etnografice şi de folclor, II. Bucureşti, 1972, с. 223-237. - Данные И. Мушли широко использованы в настоящей статье.- Ср. еще арумынскую Джою, у которой ослаблены связи с прядением (но усилены черты каннибализма).

[7] В связи с 'хозяйкой низа', божеством, связанным с *женским* (прядением) и со *смертью* см. нгр. πανούκλα, болг., мак. *панукла* 'чума' как болезнь и как олицетворение болезни и смерти (*черна панукла*), перен. 'злая, отвратительная женщина', см. поговорки 'снаружи кукла, внутри (в доме) чума'- *отвън кукла, отвътре панукла;* ἀπ' ἔξω κούκλα, ἀπὸ μέσα πανούκλα. Гр. πανοῦκλα<лат. panicula по panus<гр. дор. πᾶνος (Ф и л и п о в а - Б а й р о в а М. Гръцки заемки в съвременния български език. София, 1969, с.135); pānus 'пряжа, намотанная на веретено', 'метелка проса'; pānicula 'кисть, метелка, пучок у растений'. См. также одинаковый звуковой набор с метатезой *к-н-п-* и *п-н-к-* (*конопля - панукла*), существенный для дальнейшего. К этому же мотиву см. отдаленно русск.: В Вологодской губернии считали, что в п о д п о л ь е живет кикимора: "Перед бедой она начинает плести

При таком представлении о Жоймэрице естественными делаются дальнейшие переходы: о г о н ь зажигают, чтобы защититься от Жоймэрицы или предотвратить ее приход; известно, что Жоймэрица боится о г н я (в другом месте сказано, что прототипом огня может быть небесное пламя, сжигающее ее детей); vice versa Жоймэрица угрожает огнем, пользуясь им как орудием наказания, см. целый ряд поверий и магических действий: в день Сорока мучеников у дома или во дворе зажигают *костры*, "чтобы не пришли змеи и Жоймэрица", "чтобы Жоймэрица не вошла во двор", "чтобы Жоймэрица рассеялась вместе с дымом". Чтобы прогнать Жоймэрицу, надо крикнуть: "Горит дом Жоймэрицы!"; тогда она убегает спасать детей. Жоймэрица бродит с жаровней или даже 'печью' - cuptor, с огнем, с горящими угольями или мешком с золой. Она обжигает нарушительниц соответствующих запретов и,- что особо следует отметить, - с ж и г а е т к о н о п л я н у ю к у д е л ь и л и п а к л ю (или жжет с помощью горящей пакли).

Различные поверья, обычаи и обряды, связанные с коноплей, позволяют достаточно достоверно восстановить следы ритуала, в который входило, в частности, сжигание конопли или ее продуктов. См., например: "в кострах Жоймэрицы" в Великий Четверг жгут не только традиционную бузину (о сакральном значении которой существует специальная литература), но и 'к о н о п л я н у ю к о с т р у' - p u z d e r i i d e c î n e p a[8]. О том, как Жоймэрица жжет коноплей, куделью или паклей (обычно бросая их в голову, ср. известную связь *конопля-волосы*), см.: le pîrleşte cu cînepa; arzîndu-le cu caiere cu tot;

кружева, так и слышно, как стучат коклюшки"... кикимора - "жена домового, живет в г о л б ц е, выходит только ночью. Одевается в обыкновенный женский наряд, у нее распущенные волосы, любимое занятие - прясть" (П о м е р а н ц е в а Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 112).

[8] F l o r e s c u F.B. Elemente etnografice în "Descriptio Moldaviae".-Stud. şi cerc. de ist.art., 1955, N 1, c. 24. - Об огнях в Великий Четверг (обычай, засвидетельствованный, в частности, в Муреше: зажигают колесо, обернутое соломой, с паклей, всунутой во втулку, и катят его; поджигают солому и паклю) см.: V r a b i e G. Folclorul. Bucureşti, 1970, c. 189.

le aprinde caierele-n cap; le bagă capul în troaca cu cîlţi şi le dă foc. Существенно, что эти представления реализуются в обрядах. В ночь на Великий Четверг дети или молодые парни ходят колядовать (коляда Жоймэрицы). Помимо прочих атрибутов (маски, костюмы, колокольчики) они носят горшок с огнем и паклю и либо только угрожают огнем, либо действительно сжигают неспряденную кудель (ритуальный вопрос при этом: "Спряла ли кудель?") и обжигают хозяйку горящей паклей. Другой обычай - переодетая Жоймэрицей женщина (или мужчина) ходит по домам с горящей паклей, сжигает во дворах неспряденную кудель и т.п.

Существенны функции конопли при изготовлении масок - атрибутов многих и разнообразных румынских ритуалов. Наряду с мехом и шерстью *пенька* и *пакля* - основные материалы для изготовления бороды и волос в антропоморфных масках[9]. Однако особенно интересны фитоморфные маски-костюмы, так называемые 'люди из пакли' - oameni de cîlţi: расчесанные пасмы пакли прикрепляют сверху к шапке так, что они закрывают голову и лицо, а затем к одежде так, что человек, закутанный в паклю, напоминает копну. Смысл обряда состоит в том, чтобы после соответствующих игр и плясок сорвать паклю и бросить ее в огонь[10]. См. еще единичное и не очень ясное свидетельство: "Замолкс (Zamolxe) был знаменитый колдун и знахарь, пользовавшийся чаще всего 'окуриванием коноплей' fumigaţia cu cînepă"[11]. К этому же см. окуривание скота от сглаза паклей (*палку*, к которой привязана *пакля* с прикрепленным к ней *веретеном*, называют *жоймэрицей*)[12]. Приведенные примеры, число которых может быть легко увеличено, с достаточной

[9] См., например: P a v e l E. Măşti populare moldoveneşti. Iaşi, 1972.

[10] V u l c ă n e s c u R. Măştile populare. Bucureşti, c. 103-104. - Сжигание масок после окончания обряда - один, но не единственный способ их уничтожения.

[11] P o p e s c u - T e l e g a A. Asemănări şi analogii în folklorul român şi iberic. Craiova, 1927.

[12] M u ş l e a I. Указ. соч., с. 230. - см. еще: знахарка бросает в огонь свиную щетину и конопляные очески, произнося заклинания, из непонятных слов: Carate/c o n o p a t e / netie / congopate... - V r a b i e. G. Указ. соч., с. 245.

определенностью выявляют связь к о н о п л я - о г о н ь [13].

Эта связь заставляет обратиться к самой конопле как к растению особого рода. Конопля служит сырьем для изготовления древнейшего галлюциногенного препарата - гашиша (анашá, нашú), зеленовато-бурой клейкой твердой массы с тяжелым запахом (специфический запах вообще характерен для конопли), которую собирают с женских растений индийской конопли (cannabis indica); кстати, для конопли во многих аспектах существенна оппозиция *мужская/женская*. Гашиш употребляют в виде напитка в смеси с водой или молоком (ср. *сому*), курят или едят с маслом, медом и пр. (БСЭ, изд. 1, т. 13, с. 700-701). Однако это уже окультуренные способы приготовления и применения наркотика из конопли. В принципе достаточно бросить коноплю в огонь, чтобы проявилось ее дурманящее действие. Здесь следует пойти дальше, обратившись к происхождению конопли, существующей в тысячах видов, как в диком, так и в культурном состоянии. Н.И.Вавилов в работе "Центры происхождения культурных растений" определил коноплю как сорняк, растение-антропохор, гены которого как бы рассеяны вместе с кочевьями. Нуждающаяся в богатой удобренной почве, конопля шла за человеком как непременный спутник жилья, кочевья. Культура конопли возникла, в сущности, помимо воли человека. Возможно, что до хозяйственного использования конопли человек боролся с ней как с сорняком, бросая ее в огонь, - и сразу начинал ощущать ее наркотические свойства (количество наркотических веществ в конопле увеличивается к югу). Вавилов предположил, что родина конопли - Азия, и что в Европу она пришла вместе

[13] См. к этому русск. *костер* < *костерь*, *костра* "жесткая кора от растений, идущих на пряжу" (Фасмер II, с. 347), которая обычно с ж и г а л а с ь; *кострика* русск. диал. "крапива" (М е р к у л о в а В.А. Очерки по русской народной номенклатуре растений. М.,1967, с.113), волокнистое растение, обладающее признаком *жгучести*, по этим свойствам отдаленно может быть сопоставлено с коноплей (ср. румынский праздник nunta urzicilor 'свадьба крапив', часто падающий на Великий Четверг: M a r i a n S.F. Sărbătorile la români, v.2. Bucureşti, 1898, c.280).К этому же корню и в связи со сжиганием масок и костюмов из кудели см. русск. *кострома*, *кострубонька*.

с кочевниками-скифами. Наркотические свойства конопли были известны скифам, о чем есть свидетельство у Геродота (IV, 75): "Взяв это конопляное семя, скифы подлезают под войлочную юрту и затем бросают его на раскаленные камни. От этого поднимается такой сильный дым и пар, что никакая эллинская паровая баня не сравнится с такой баней. Наслаждаясь ею, скифы громко вопят от удовольствия" (речь идет об описании обряда и экстатического состояния, вызываемого дурманящим действием горящей конопли)[14].

Напрашивается предположение, что это бродячее растение, как бы навязанное человеку и с древнейших времен известное как наркотик, должно быть мифологизировано. Конопля не попала ни в соответствующие фольклорные и мифологические словари и справочники, ни в работы, специально посвященные мифологии растений, - может быть, потому, что она воспринимается как нечто хозяйственно-бытовое. Однако здесь снова можно обратиться к древнеиндийской традиции. Санскр. bhaṅga 'конопля', 'наркотик из конопли' (существен женский род, так как наркотик производится из *женских* растений конопли, ср. к этому *bhaṅgas* 'конопля', мужской род)[15] восходит к глаголу bhaṅj- 'разрывать', 'проламывать'. Поскольку связь с семантикой глагола живо ощущается, название конопли можно передать по-русски приблизительно как *разрыв-трава*. При этом *разрыв* понимается и в активном и в пассивном значении: конопля-наркотик "разрывает", "ломает" привычные связи и представления и переводит в иной мир; при обработке "разрывают" и "ломают" самоё коноплю. Оттенки этих значений можно видеть в эпитете Сомы bhaṅga- 'разрывающий' (букв. 'Сома, связанный с действием разрывания', гапакс в Ригведе IX,61,13)[16]. Данные

[14] Ср.рум.фам. cînepiu (собств. 'серый,цвет конопли') - beat 'пьяный'(Ş a i n e a n u L. Dicţionar universal al limbei române. Craiova,1925).

[15] К этому: нов.-перс. beng 'белена', афг. bang 'конопля', авест. baŋha-, baŋgha- 'одурманивающее средство' (Фасмер III, s.v. *пенька*); нем. Bangenkraut 'cicuta' (Преображенский II, s.v. *пенька*).

[16] В связи с активным значением *разрывать* см. РВ VIII,46,19 [богатство] 'проламывающее дурные мысли 'prabhaṅga- durmatinam; в связи с пассивным значением - АВ VIII,8,3 "пусть враги трес-

Атхарваведы, хотя и немногочисленные, позволяют предположить, что конопля входила в набор магических растений и при этом была связана с Сомой: см. AB XI,6,15, заговор на спасение от ужаса, содержащий обращение к пяти царствам растений с Сомой во главе и перечисление четырех растений, два из которых - dárbha и sáha - не отождествлены, а остальные два - *конопля* и *ячмень*. Особо примечателен заговор AB VII,42, посвященный двум не связанным друг с другом богам - Соме и Рудре. К ним обращаются с просьбой "вырвать болезнь". В комментарии сказано, что при произнесении заговора следовало привязывать к суставам траву. Из магической практики известно, что привязывание к суставам травы обычно является средством излечения суставной болезни (ревматизм, ушиб, удар, п р о с т р е л и т.п.). Тогда обращение к Соме и Рудре можно интерпретировать следующим образом. Рудра - яростный бог, являющийся, в частности, персонификацией грозы, насылающий с т р е л ы (ср. известную связь *стрелы - прострел*); он же связан с лечебными травами; Сома - повелитель пяти царств растений; болезнь, исходящая от Рудры (может быть, удар, прострел), излечивается с помощью магических растений. Ср. в румынской традиции: 'Повесть конопли' употребляется по преимуществу именно в заговорах от прострела (который "связывают")[17].

Конопля определяется как "странствующий термин вост. происхождения" (Фасмер III, s.v. *конопля*). Однако ряд специалистов высказал предположение о

нут, как конопля". Ср. также возможную интерпретацию русск. *конопáтка* 'след от оспы', *конопáтый* 'рябой' < *конопля* - не по сходству с семенами конопли (Фасмер II, s.v. *конопатый*), а по связи с процессом обработки, "битья" конопли (ср. *конопатка* 'долото тупое' Преображенский II s.v. *конопатить;* ср. по аналогии русск. "на щеках горох молотили" - о рябых).

17 К лечебным свойствам конопли, кроме упомянутых ранее, см. еще: "При посеве конопли берут немного семян, заворачивают в тряпку и привязывают к рогам быков, на которых боронят. Эти семена хранят, потому что они хорошо помогают от прострела "(G o r o v e i A. Credinţi şi superstiţii ale poporului român. Bucureşti, 1915, № 593).

происхождении *конопли* из bhaṅg- через перестановку (обратная форма, объясняемая семантически из наркотических свойств конопли, "переворачивающей" представление о мире). Впрочем, в задачи данной статьи не входит анализ этимологических связей *конопли* и соответственно попытки подтверждения ее мифологии на лингвистическом уровне.

Румынская традиция как будто не содержит сведений об употреблении конопли как наркотика: все данные практически относятся только к ее "текстильным" свойствам (в связи с этим дублером *конопли* может выступать *лен*, хотя соответствующего сакрализованного текста 'Повести льна' не засвидетельствовано)[18]. Впрочем, этого трудно было ожидать, поскольку на балканском ареале функции вещества (напитка), обладающего магической силой, переданы *вину*, и на него перенесена соответствующая мифология. Мотив *смерть/воскрешение* связывается с виноградной лозой (Дионис), состояние опьянения описывается как веселье, буйство, безумие - аналогично описаниям действия наркотика. Представляется, однако, что отсутствие прямых свидетельств о наркотическом действии конопли в данном случае не столь важно. Роль конопли явно не исчерпывается сказанным выше: здесь затронута лишь румынская и вообще не рассмотрены другие традиции балканского ареала. Тем не менее, может быть, и это будет сочтено достаточным для возведения *конопли* в более высокий ранг, дав ей место в кругу *мандрагоры, альрауна, папоротника* и прочих магических растений[19].

---

18 Операционный текст "Обработка льна" вошел в русскую традицию в виде хороводной песни "Уж я сеяла, сеяла ленок", сопровождаемой пантомимой, изображающей все стадии обработки льна, перечисляемые в песне. См. еще загадку о льне, в основе которой также лежит операционный текст, который одновременно может быть интерпретирован в рамках рассматриваемой мифологемы как *испытание* или *смерть/воскрешение:* "Били меня, били, колотили, колотили, клочьями рвали, по полю валяли, на ключ запирали, за стол сажали".

19 Автор глубоко признателен за помощь и консультации Т.Я. Елизаренковой, В.В. Иванову и участникам обсуждения этой работы на симпозиуме по структуре балканского текста (М., 1976).

В. Э. ОРЕЛ

К ОБЪЯСНЕНИЮ НЕКОТОРЫХ «ВЫРОЖДЕННЫХ» СЛАВЯНСКИХ ТЕКСТОВ

Обращаясь к лексическим заимствованиям в славянские языки, мы время от времени сталкиваемся с заимствованием единиц более крупных, чем слово: словосочетаний, предложений и текстов, теряющих исходное значение и постепенно приобретающих формульный характер, предполагающий особый вид использования заимствованных фрагментов текста[1].

1. Некоторые детские считалки восточных славян (как и соответствующие тексты романских традиций, из которых - через польское посредство - эти считалки и проникли в Россию) обнаруживают определенные связи как с обрядовыми текстами католической церкви, так и с латинской учебной поэзией Средневековья. Примером может служить широко известная считалка *Эне бене раба, квинтер финтер жаба, эне бене рес, квинтер жаба жес*, где явным образом выделяются латинские (*quint-er, *bene, *res) и романские (*жес* - к франц. geste) компоненты. Того же рода передачи - в западноевропейских традициях: Une pomme deri derum carium nostrum filium du rhum[2], где deri derum из *dei deorum. Эта французская считалка дает определенное представление о развитии таких заимствованных в фольклор текстов - не только десакрализованных, но и на определенном этапе становления бывших носителями комизма, который нельзя не соотнести с комизмом Возрождения. В связи с этим, кстати, нельзя не учитывать культурной значимости романского geste, играющего первостепенную роль для правильного понимания указанного выше русского текста.

Параллель к приведенным примерам образует считалка *Эники-беники ели вареники, эники-беники клоц* (или *хлоп*). Текст, и в особенности его внешнее сходство с *Эне бене...*, сразу указывает нам направление, в котором следует искать источник заимствования. Однако, еще не подойдя к вопросу об источнике, мы сразу находим переходные формы, вполне естественно укладывающиеся в маршрут "Западная Европа - Россия", а именно с идиш Ejnek Bejnek, Enyk Benyk, Enek Benek и под. Фольклорная традиция идиш (вне сомнения, ассоциировавшая эти формы с деминутивами личных имен на Ben-) как раз подходит для роли такого передаточного звена, в особенности между Россией и Германией. И действительно, немецкий фольклор, как оказывается, богат формально близкими текстами: Einige, benige, biggebeu, steck das Messer in das Heu; Eins zwei drei, Bub, hol Wein, Knecht, schenk ein, Herr, sauf aus und du bist draus; Ennege, bennege, rumpeldi riffel, raffel, mannewi, Anken, Beeren, Schmalz, Hager, Mehl und Saltz, Tinte, Pfanne, tuß, für ein Kreuzer Nuß, für ein Kreuzer Bärendreck haut mehr dir den Kopf hinweg; Enige benige dubelde tichel tachel domine и т.п. (Baucomont J. и др. Указ.соч., с. 124; Enzensberger H.M. Allerleirauh. Frankfurt a/M, 1961, с. 222-223). Аналогичные тексты записаны не только в Германии, но и в других странах немецкого языка; кроме того, близкие тексты имеются в датской, голландской и французской традициях, что также может указывать на немецкий источник, - тем более, что именно на немецкой почве текст может быть осмыслен. Известно, что в средневековой Германии похожие тексты использовались ландскнехтами при игре в кости (Baucomont J. и др. Указ.соч., с. 124). Это подтверждается лингвистическими показаниями: зачин считалки einige beinige; ennege bennege rumpeldi; enic benic; enige benige toppelte; enic pelnic toupelte; enige benige dubelde; enige menige tumpelti и т.п. восходит к различным формам, обусловленным разным временем и ареалом возникновения вариантов, прототип которых можно условно связать со ср.-в.-н. *einec/einic bein(ec) doppelte, т.е. 'одна (единственная) кость удвоилась'[3].

---

[1] Ср. русск. *исполать, куролесить*, греческие прототипы которых (εἰς πολλὰ ἔτη, Κύριε ἐλέησον) в восточнохристианской обрядности являются сигналами границы ритуального текста.

[2] Baucomont J., Guibat F., Lucile T., Pinon R., Soupault P. Les comptines de langue française. Paris, 1961, с. 100.

[3] Ср.-в.-н. bein сохраняет значение 'игральная кость'. Lexer M. Mittelhochd. Taschenwörterb. Berlin, 1956, s.v.

Далее следует фрагмент, который также поддается осмыслению: trip trap com' de mey; triffel traffel trummer mehr; tile tale domine; tichel tachel domine; riffel raffel mannewi; tifel tafel nummeni и т.п. В первой части этого фрагмента, вероятно, можно усматривать словосочетание *triff traf (resp. его ср.-в.-н. коррелят)[4], т.е. 'Попади! (Выпади!) Попал! (Выпало!)' - текст, правомерно сопровождающий игру в кости. Наконец, концовка этого фрагмента восстанавливается как *domine, что подтверждается характерным использованием лат. dominus в Западной Европе для обозначения выигрывающего игрока (ср. *домино*), хотя, строго говоря, речь здесь может идти и о правильной форме вокатива. Таким образом, мы приходим к тексту, приблизительно отражающему искомый прототип: *Einic beinic doppelte. Triff. Traf. Domine.

В русском тексте сохранился только зачин и, возможно, последнее слово немецкого оригинала: русск. *клоц, хлоп, цап*, подобно франц. hoûsse в той же позиции, калькируют немецкий игровой термин Stoss, букв. 'толчок, удар'. Судьба русского варианта заставляет задуматься и о происхождении считалки *Эне бене раба...*, которую, судя по всему, нельзя отрывать от исследованного выше текста.

Сказанное относилось к "материальной" реконструкции и не касалось природы изучаемого текста, его жанра. Между тем, полезно вспомнить, что мы имеем дело с заклинанием, своего рода "заговором на кости". Этого достаточно, чтобы заметить, что это заклинание и впрямь отвечает правилам построения настоящих заговоров. Особенно значимым в этой связи является то обстоятельство, что кость - bein - служит конститутивным элементом огромного числа немецких заговоров начиная с Мерзебургских (ben zi bena), причем в тексте считалки воспроизводится идея соположения двух костей (=удвоения одной кости), очень характерная для поэтики заговора. Вряд ли эта близость случайна: перед нами текст, сменивший жанр, смысл и языковую принадлежность, но не потерявший своей identité.

[4] Не исключено, что аналогичная конструкция *pfiff pfeif - в основе этимологически неясного междометия *пиф-паф*. Видимо, семантически оно было связано не с выстрелом, а с сигналами, сопровождающими травлю зверя.

2. В севернорусской традиции бытовала следующая загадка о ручье: *Чирандо-выранто под огороду гнется; Цилайдат да вилайдат под угол бежит*[5]. Структура обоих вариантов замечательна тем, что синтаксический и логический субъект (='ручей') обозначен никак не прочитываемым на русском фоне фонетическим комплексом. В примечаниях к сборнику Д.Н. Садовникова (с. 310) читаем: "Загадка воспроизводит журчание ручья набором бессмысленных звуков...". Между тем, мы имеем дело, можно сказать, с уникальным способом шифровки ответа - в самой загадке. Все четыре формы, воспринимаемые как ономатопоэтические, имеют точные соответствия в севернорусской (олонецкой и архангельской) областной лексике, имея одно и то же карельское происхождение: *чирандать* 'сочиться' из карельск. čirize 'трещать, журчать' (Kalima, с.241[6]; Фасмер IV, с. 365); *выранда* 'куча хвороста, корчевье, новь' из карельск. verand 'то же' (Kalima, с. 87; Фасмер I, с. 370); *чилайдать, цилайдать* (начальное *ц-* - результат цоканья) 'звенеть' из карельск. čiliśśä (Kalima, с. 240; Фасмер IV, с.361); *вилайдать* 'журчать' из карельск. vilata 'спешить', 'течь, шуметь' (Kalima, с. 86; Фасмер I, с. 314).

Просмотр карельских текстов не дал материала, в котором можно было бы выделить аналогичные русскому тексту последовательности из перечисленных выше лексем[7], однако то обстоятельство, что в обоих вариантах загадки денотат обозначается словосочетанием (и притом глагольным!) местного, карельского происхождения, убеждает нас в том, что либо можно говорить о исходных карельских словосочетаниях *čirizew (da) verand-, *čiliśśäw (da) vilataw, либо же о (менее вероятном) использовании карельских заимствований как единиц областного арго: "тайного" языка.

Следует особо отметить, что реконструируемые карельские фрагменты несомненно имеют ономатопоэтический характер, присущий вообще большому числу карельских глаголов, обнаруживающих дескриптивные потенции. Собственно говоря, принадлежность реконструируемых фрагментов именно к карельской языко-

[5] Садовников Д.Н. Загадки русского народа. М., 1959, № 1546, 1546б.

[6] Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919.

[7] Карельские тексты см.: Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä, t. I-III. Helsinki, 1963-1964.

вой традиции (вопреки сказанному выше о возможности использования карельских заимствований для построения текста уже на русской почве) доказывается тем, что такое словосочетание, как *čiliśśäw (da) vilataw, представляет характернейшую для карельского синтаксиса комбинацию дескриптивного и смыслового глаголов[8], ср. itköw trubiw, букв. 'плачет-трубит', т.е. 'громко плачет', itköw bröl'l'üöw, букв. 'плачет-всхлипывает', kaččow hörköt't'äw, букв. 'смотрит-пялится' и т.п.

Перед нами, следовательно, не просто своеобразный макаронический текст, кодирующий один и тот же денотат в двух соседствующих и контактирующих языковых системах, но и достаточно редкий случай заимствования дескриптивных, ономатопоэтических элементов.

3. Далее мы коснемся некоторых случаев, косвенно связанных с проблемой "вырожденных" текстов, а именно - трансформаций заимствованной ономастики и некоторых экзотических терминов. В этом плане особую роль играет этимологический анализ гапаксов и редких форм, встречающихся в славянском фольклоре,- анализ, который может стать подспорьем для выяснения более широких проблем, связанных с историей и географией славянских текстов. Так, определение хронологии и условий возникновения загадки *Кума к куме приходила, чернофиферу просила. - Не дам тебе чернофифера, не носишь фанафера* (=блины; Садовников, № 545) зависит, очевидно, от трактовки гапаксов *чернофифер* и *фанафер*, первый из которых представляется возможным трактовать как полукальку нем. schwarzer Pfeffer 'черный перец' (ср. передачу Pfeffer как *фефер* в русском языке XIX в.) Другим примером может служить загадка: *Летела птица Пропитай, села на дерево Китай; кто ее убьет - тот свою кровь прольет* (Садовников, № 1711н): прочие варианты этой загадки как будто указывают на ее книжность - отгадка 'комар' кодируется такими несветскими конструкциями, как *поет громогласно, всему миру ужасно; голос медный; хоботы слоновы* и т.п. Иными словами, возникает подозрение, что загадка представляет собой литературное заимствование из античных или средневековых европейских загадок через польское посредство, подобно целому ряду других восточнославянских текстов этого жанра[9]. Античный текст этого содержания нам неизвестен; поэтому на правах осторожной гипотезы можно предположить, что след этого античного (или средневекового) влияния сохранился в имени *Пропитай*, которое, быть может, надо связывать с греч. προφήτης; фонетически это сближение корректно (ср. типологически сходное заимствование в болгарской загадке *параклета* 'уши быка' из греч. παρακλητικός; фонетические соотношения характеризуют *Пропитай* как заимствование из среднегреческого), что касается конца слова, то его облик обусловлен экспрессивным использованием лексемы в качестве имени собственного. С семантической точки зрения это предположение также представляется вероятным, если принять во внимание характеристику комара в других вариантах, где ему приписывается могучий голос, оказывающий на всех устрашающее влияние.

В русском фольклоре несколько раз встречается топоним *Сиян: На городе, на Сияне стоит дуб с вихеями* (Садовников, № 1890б) и прилагательное *сиянский: Есть поле Сиянское, в нем много скота монастырского* (там же, № 1944е). *Сиян* выступает изредка в зачинах русских народных сказок, чередуясь с более известными *Буяном* и *Окияном*, и входит, таким образом, в компактную группу топонимов, обозначающих районы и/или географические понятия экзотического или фантастического характера. Состав этой группы неоднороден по происхождению; наряду с топонимикой, свидетельствующей о связях с Востоком (*Шемаха, Китай, Китай-древо* и т.п.), можно выделить слой топонимической и - шире - ономастической лексики, обязанный своим появлением культурным контактам с Византией и Западной Европой и неразрывно связанный с восточнославянской церковной литературой: *Фа(в)ор, Ердань, алатырь* (возможно, из ἤλεκτρον), *Окиян, Вассиан* и др. Этот слой ономастики, по-видимому, следует связывать с периодом Предвозрождения в русской культуре XIV-XV вв., когда под "южнославянским влиянием" энергично развивалась русская церковная литература, популяризовавшая целый ряд топонимов и среднегреческих заимствований. В этом отношении значительную роль сыграл жанр духовного стиха, бытовавший на всей восточнославянской территории и испытавший не одно только византийс-

[8] Макаров Г.Н. Карельский язык. - В кн.: Языки народов СССР, т. III. М., 1966, с. 78.

[9] Ср.: Witkowski L. Przekaz antyku w polskiej zagadce literackiej i ludowej. Toruń, 1971.

кое, но и (через Польшу) римско-католическое влияние. Именно в духовных стихах мы вновь находим топоним *Сиян: Во слаўном городзе в Ерусалиме, на святой раце на Ерданской, на святой горэ на Сиянской, як выросла дрэво там святоя; Свет Михайла-рахайла* (т.е. *Михаил-Рафаил*), *судьззя праведный. Як ўзойшоў же ён на Сиянскую гору...*[10]. Приведенные примеры как будто не оставляют сомнений, что топоним *Сиян* представляет собой передачу вульгарно-латинского Sion (через польское Syjon?) или непосредственно греч. Σιών из. др.-евр. Zijon; возможность такой идентификации обусловлена не только приведенными выше диагностическими контекстами, но и тем, что в сходных контекстах в жанре духовного стиха мы находим и правильную передачу этого слова: *Сионская гора - всем горам мати, - ростут древа кипарисови, а берется сера по всем церквам, место ладону*[11]. Указание на античные источники русск., блр. *Сиян* были бы недостаточны без мотивировки того необычного фонетического изменения, которое пережило это слово; эта трансформация, однако, может быть объяснена народноэтимологическим влиянием глагола *сиять* (нередкого и не случайного в таком жанре, как духовный стих) и его производных - *сияние, осиянный* и т.п. Определенную роль должно было сыграть и то обстоятельство, что значительное число топонимов, связанных с апокрифической литературой на евангельские мотивы, имеет фонетический исход на *-ан/-ян*. Таким образом, у нас есть все основания для того, чтобы включить топоним *Сиян* в группу слов, появившихся в народном языке вследствие книжного влияния и связанных с античной, евангельской и западноевропейской ономастикой. Датировка проникновения этих имен собственных в фольклор представляет собой отдельную задачу, которую, впрочем, трудно не связать, как уже говорилось выше, с русским Предвозрождением, вызвавшим значительный количественный рост (апокрифической) духовной литературы.

---

[10] Ш е й н П.И. Белорусский сборник, т. 2. СПб., б/д, с. 616-617, 627.

[11] Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.-Л., 1958, с. 273.

Г. А. ЛЕВИНТОН

ИЗ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ КОММЕНТАРИЕВ К СЛАВЯНСКОМУ ОБРЯДОВОМУ ТЕКСТУ

1. Роль лингвистики для этногенетических исследований и взаимосвязь лингвистики и этнографии (не только в генетическом аспекте), в частности в такой области, как "индоевропейские, славянские и т.д. древности", общеизвестны. В любой экстралингвистической сфере сопоставление, претендующее на статус генетического, на доказательство родства, в большинстве случаев не может быть принято в этом качестве, если оно не верифицировано формальным лингвистическим сближением. С другой стороны, мифологические, этнографические и т.п. исследования, восстанавливая контекст реконструируемых терминов, становятся содержательным обоснованием лингвистического сопоставления, т.е. необходимым и даже основным компонентом в реконструкции плана содержания реконструируемой языковой системы[1].

Между прочим, специфически важно взаимодействие этих наук для этногенетической проблематики; в этом отношении существенны некоторые специальные аспек-

---

[1] Эти вещи достаточно известны; из последних работ см. ряд соображений в работе: И в а н о в Вяч.Вс. Язык как один из источников этногенетических исследований и проблематика славянских древностей.- Советское славяноведение, 1973, № 4. В общем плане см: P i a g e t Jean. Main Trends in Interdisciplinary Research. N.Y., 1973. К другой стороне проблемы см., в частности: Э к к е р т Р. Фольклористика, семиотика и этимология. - В кн.: Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. М., 1974; некоторые из рассматриваемых им фактов получили интересное объяснение в работе: Г у р а А.В. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда.- В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 178.

ты. Помимо давно известных проблем диалектного членения индоевропейской языковой области, древнейших изоглосс и т.п. можно указать на особую роль методов, сложившихся в конце первой трети XX в. и давших начало понятию языкового союза[2]. Нынешнее развитие этих работ (не столько в собственно ареальных методах и лингвистической географии так, как их понимает большинство исследователей, сколько в работах, описывающих в терминах дифференциальных признаков дистрибуцию определенных типологических характеристик в географическом пространстве[3]) может иметь первостепенное значение для таких проблем как, например, локализация прародины. Ср., например, роль подобной аргументации (типологическое сходство реконструируемого индоевропейского и кабардинского языков) для кавказской локализации индоевропейской прародины и т.п. Между прочим, по критериям такого рода эволюция славянской фонологической системы от слогового сингармонизма к фонологическому противопоставлению согласных по твердости/мягкости могла бы свидетельствовать о движении носителей этого языка с востока на запад в пределах территории евразийского языкового союза. Возможность реконструкции некоторых черт языковых союзов для отношений восстанавливаемых языков[4] может дать достаточно много не только для выяснения каких-то древних "соседств", но и для их локализации, так как некоторые языковые характеристики (не только лексические - ср. роль изоглосс в области некоторых специальных лексических подсистем: название растений, животных и т.п.) могут быть связанными с определенными географическими особенностями[5]. Такие реконструкции могут привести к новой проблематике - соединению указанного метода с диахроническими принципами, реконструкции прошлых распределений дифференциальных признаков и т.п. Показательно, что Н.С. Трубецкой исходил именно из теории языковых союзов в своем определении индоевропейских языков, а также и то, что понятие с и н х о р о л о г и и - "одноместности", фундаментальное для этой концепции, было введено по образцу термина с и н х р о н и я (и, возможно, под влиянием соссюровского употребления этого термина); наконец, показательно и то, что лингвистическая проблематика здесь с самого начала связывалась с проблематикой других систем[6].

2. Второе направление исследований, способных верифицировать наши реконструкции как имеющие не только лингвистический смысл, т.е. способные показать, что те или иные лингвистические реконструкции и соотношения описывают также и некоторую внелингвистическую реальность, - это работы, связанные с реконструкцией плана содержания языковых систем, а отсюда - их внелингвистического контекста, т.е., в конечном счете, той культуры, которая ба-

---

[2] Одно из важных следствий этого метода - появление внутрилингвистических критериев разграничения конвергентного и дивергентного развития языков, или - в формулировке, более удобной для проблематики этногенеза, - критериев установления реальности существования реконструируемых языков. Ср., например: И в а н о в В.В., Т о п о р о в В.Н. К постановке вопроса о древнейших отношениях балтийских и славянских языков. - IV Международный съезд славистов. Доклады. М., 1958. - Результаты этой работы можно рассматривать как доказательство дивергентного развития балтославянских систем как раз по тому критерию, который, по мнению Н.С. Трубецкого, свидетельствовал об их конвергенции.

[3] См. главным образом работы В.Н. Топорова (ср. также работы В. Полака и др.).

[4] Ср., в частности, проблему древних языковых контактов (см. работы А.А. Зализняка).

[5] Помимо таких примеров, как, например, название 'моря' в западных индоевропейских языках, отметим наблюдения В.Н. Топорова, объясняющего некоторые общие особенности в развитии пространственных значений группы неродственных языков в Альпах (образующих нечто вроде языкового союза) особенностями горного ландшафта (ср. проблематику изучения географической терминологии). - Т о п о р о в В.Н. Slovenica. - Вопросы славянского языкознания, 1959, вып. 4, с. 97-99.

[6] См.: Я к о б с о н Р.О. К характеристике евразийского языкового союза. - Selected Writings, v. I. The Hague, 1971, и работы, указанные там (особенно работы П.Н. Савицкого). Именно эту сторону метода критиковал Е.Д. Поливанов (П о л и в а н о в Е.Д. Статьи по общему языкознанию. М., 1968, с. 116-117, сн. 5, ср. комментарии Вяч.Вс. Иванова - там же, с. 331).

зируется на этой языковой системе. Эти исследования достаточно многочисленны и теория в этой области достаточно развита, чтобы не было ни необходимости, ни возможности останавливаться на ее предпосылках[7]. Культурологические результаты, получаемые лингвистическими методами, могут интерпретироваться двояко. С одной стороны, параллелизм, например, семантической структуры слова (понимаемой достаточно широко, включая, например, все этимологические связи слова) и семантики определенных экстралингвистических явлений (в первую очередь текстов, построенных на естественном языке), позволяющий говорить о слове как о свернутом сюжете, не предполагает непременно реальной культурной общности. Скорее наоборот, как раз такие данные могли бы примирить теорию Н.С. Трубецкого с наличием несомненных схождений между отдельными индоевропейскими традициями в такой экстралингвистической области, как сюжетика. "Синонимию" слова и сюжета можно было бы трактовать как отношение генетическое (предполагая направление "слово →сюжет") и объяснять общность сюжетов тем, что сходные сюжеты разворачиваются в р а з н ы х традициях из одинаковых семантических блоков языка. Это решение, как кажется, подтверждалось бы и тем (чисто типологическим) теоретическим контекстом, в котором рассматривается интересующее нас соотношение слова и сюжета или мотива: "Вводимые в лингвистической семантике категории могут в некоторых языках выражаться эксплицитно в особых грамматических категориях <...> Значения в одних языках выражаются грамматически, в

---

[7] Из новых работ см.: И в а н о в Вяч. Вс. Язык как один из источников...; И в а н о в Вяч.Вс., Т о п о р о в В.Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов. Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973. См. также обзоры: Г е р ц е н б е р г Л.Г. Морфологическая структура слова в древних индо-иранских языках. Л., 1972; H o e n i g s w a l d H.S. Introductory remarks. - Current Trends in Linguistics. V. 11. Diachronical, Areal and Typological Linguistics. The Hague, 1973, с. 45-50.

других передаются лексически или на уровне образов, надстраиваемых над языком"[8].

С другой стороны, результаты исследований, посвященных реконструкции текстов, рассматривающих отрезки бо́льшие, чем слово (хотя бы сочетания двух слов и т.п.), хуже поддаются подобной интерпретации и заставляют, видимо, говорить скорее о реальной единой традиции. То же можно сказать и о реконструкции плана содержания языковой системы в целом, т.е. некоторой модели мира, выраженной как в самом языке, так и в текстах на этом языке (степень обусловленности этой модели языком в смысле Уорфа для этой проблемы несущественна).

Возможность таких реконструкций (в отличие от их необходимости), как кажется, не обосновывалась

---

[8] И в а н о в Вяч.Вс. Единство предмета о языке.- Изв. АН СССР, СЛЯ, 1973, т. XXXII, вып. 3, с. 247-248. Ср. также: "на уровне надъязыковой семантики текста в целом передается значение, в других языках соответствующее семантике отдельного слова" (там же, с. 249). Пример такого анализа см.: И в а н о в Вяч.Вс. Семантическая категория малости-величины в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира. - В кн.: Проблемы африканского языкознания. М., 1972.- Примеры отношения "слово-сюжет", вообще говоря, достаточно хорошо известны, специально в связи с этимологической стороной вопроса см. опять-таки работы Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова (особенно цикл работ о Перуне и в первую очередь - "К семиотическому анализу мифа и ритуала" - Sign. Language.Culture. The Hague, 1971). См. также: Т о п о р о в В.Н. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера.- В кн.: Этимология 1967. М., 1969 и некоторые наблюдения в работе: Н е в с к а я Л.Г. Балтийская географическая терминология в сопоставлении со славянской. Автореф. канд. дис. М., 1973; некоторые факты, относящиеся к этой проблеме, были выделены в ее же докладе на I Всесоюзном симпозиуме по вторичным моделирующим системам (Тарту, 1974) - см. наш отчет об этом симпозиуме (Славянская филология, вып. IV. Тарту, 1975, с. 132). Попытку рассмотрения некоторых теоретических аспектов проблемы см. в наших тезисах в "Материалах" названного симпозиума (Л е в и н т о н Г.А. К мотиву гибели великанов. - Материалы... Тарту, 1974, с. 64-68).

теоретически и доказывается в первую очередь практическими результатами. Но сами эти результаты обнаруживают одну черту реконструируемых языковых систем, которая, может быть, и делает возможными самые реконструкции (мы не пытаемся таким образом о б о с н о в а т ь возможность реконструкции, но исходя из предположения о том, что ее результаты верны, пытаемся понять, что́ именно в материале делает эту реконструкцию эмпирически осуществимой). Речь идет о том, что на реконструируемых языках возможны (т.е. "были возможны") высказывания, манифестирующие только определенную модель мира; между тем по мере эволюции число таких систем, которые могут манифестироваться на одном языке, возрастает. Это хорошо видно на таких примерах, как изоляты в момент аккультурации (ср., с другой стороны, наличие трех разных согдийских языков, манифестирующих разные религии). Иначе говоря, язык эволюционирует (прагматически)[9] от системы с фиксированным планом содержания к "универсальному коду". Возможно, что эта черта эволюции универсальна для всех (эволюционирующих) семиотических систем, во всяком случае, эволюция искусств от "поэтики тождества" к "поэтике со-противопоставления" (термины Ю.М. Лотмана) повторяет предположенную нами прагматическую эволюцию языков[10].

Может быть, именно благодаря этой фиксированности плана содержания и становится возможной его реконструкция через лингвистические данные.

---

[9] Считаем необходимым говорить, что речь ни в коем случае не идет об эволюции структуры языка, о в о з м о ж н о с т и описания с помощью данного языка тех или иных ситуаций, но только о прагматике, о том, что им р е а л ь н о о п и с ы в а е т с я.

[10] Впрочем, определенные трудности возникают из-за необходимости различения "сферы действия" системы (см.: Б е н в е н и с т Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 76-77), т.е. контекста, с которым система связана референтным отношением, и собственно системы значений. Бенвенист описывает расширение сферы действия светофора, но система значений ('путь открыт/путь закрыт') остается прежней. Видимо, использование светофора для передачи других сообщений и было бы подтверждением нашей гипотезы.

3. Отношения лингвистики и этнографии интересны не только в диахроническом, но и в синхроническом аспекте (ср. такие проблемы, как: "обряд и словесный текст", "общий статус лексики обряда" и т.п.). На последнем мы не имеем возможности здесь останавливаться, однако очевидно, что специфическое отношение языка к другим системам[11] обусловливает и некоторые особенности метаязыка гуманитарных наук, в первую очередь - транспонирование лингвистических методов и терминов в другие сферы. В частности, бесспорно полезно было бы попытаться сформулировать уже имеющиеся результаты этнологических сопоставлений в терминах языковых семейств, союзов, ареалов и т.п., что, впрочем, постоянно и делается[12], но не всегда достаточно последовательно и полно и не всегда в достаточно явной форме. Между прочим, было бы крайне полезно эксплицировать принципы типологических этнологических исследований в терминах лингвистических представлений. Так, пока что не было проведено ни одного типологического обследования ритуалов на современной научной основе, имеют место только сопоставления, при которых необъяснимые сходства объявляются "типологическими"[13], или же коллекционирование материала из разных культур, не определенных, с одной стороны, никакими рамками, с другой - не претендующее на такую полноту или хотя бы на такой способ формулирования результатов, которые позволили бы говорить о т и п о л о г и и. В качестве одного из предварительных шагов к такому исследованию можно было бы предложить построить инвариант какого-то обряда в ограниченном круге традиций (что опять-таки постоянно делается, но в неявной форме и недостаточно строго). Представить инвариант (например, в терминах теоретико-множественной суммы и теоретико-множественного произведения элементов), скажем, славянского свадебного ритуала было бы чрезвычайно полезно во многих отно-

---

[11] См., например: Б е н в е н и с т Э. Указ. соч., с. 69-89.

[12] Ср., например, симпозиум по балканской свадьбе (Македонски фолклор, г. V, бр. 9-10, 1972).

[13] Между тем статус типологического объяснения в этнологии гораздо более серьезен, ср. соображения К. Леви-Стросса о соотношении типологических и других объяснений (L é v i - S t r a u s s C. Structural anthropology. N.Y., 1963, с. 239-263).

шениях. Во-первых, такое описание было бы точкой отсчета при реконструкции общеславянского ритула, во-вторых, появился бы критерий для размещения региональных вариантов в некотором признаковом пространстве (а не только географическом)[14], т.е. в конечном счете стало бы возможно применение подлинно типологических методов. Наконец, уже само представление об инварианте славянского ритуала заставило бы нас признать корректными многие операции анализа и объяснения (вне зависимости от того, приводят ли они к генетическому или типологическому объяснению), которые без такой базы могли бы вызвать методологические возражения (основанные на том, что исследователь оперирует материалом, которого "реально *нигде* нет")[15]. Так, среди многочисленных элементов и характеристик, связывающих свадебный обряд с похоронным, как два ритуала жизненного цикла, как два rites de passage и т.д., можно назвать один специфический ряд, связанный с отправкой невесты из родительского дома в дом мужа. Как во всяком rite de passage, путь, связанный с "переходом" из одного статуса в другой, осмысляется как 'смерть' и 'воскресение', причем известно, что

[14] При этом последовательное описание региональных вариантов в терминах дифференциальных признаков позволило бы впоследствии оперировать и более совершенными географическими методами, о которых говорилось выше.

[15] Показательна аргументация Элли Кёнгас Маранда по сходному поводу (в особенности - ссылка на лингвистический прецедент): оговорив то обстоятельство, что географические границы различных лингвистических и этнологических явлений не совпадают и поэтому выделение общих диалектов невозможно, она пишет: "Правомочно и необходимо изучать стандартный финский язык. Сходным образом правомочно и необходимо изучать финский фольклор так, как будто существует "стандартный фольклор", <...> лингвистическая зона носителей финского языка <...> рассматривается как одна культура" (Kö n g ä s M a r a n d a Elli. The cattle of the forest and the harvest of water: the cosmology of Finnish magic. - In: H e l m J., ed. Essays of the verbal and visual arts. (Proceedings of the 1966 Annual spring Meeting of the American Ethnological Society). Seattle & London, 1967, c. 86).

в русской традиции для невесты эти мотивы гораздо более актуальны, чем для жениха, и выражены во многих элементах обряда. Поэтому особенную значимость приобретает параллельность действий, совершаемых в русских обрядах над мертвецом и над невестой перед ее отправкой: и в том и в другом случае имеет место *омовение, одевание*, а затем *винос/вывод*. Действия эти совершают в свадьбе - девицы, подружки невесты (в одевании участвует также ее мать, но мы говорим здесь о группах, а не об отдельных персонажах), в похоронах - старухи, т.е. те, кому предстоит тот переход, тот обряд, которому сейчас подвергается главный персонаж. Здесь важным оказывается сходство терминов. Невеста *смывает* в бане кра́соту - покойника *обмывают*. Невесту *наряжают* - покойника *обряжают*. Невесту *выводят* к жениху (и с этого начинается ее путь) - покойника *виносят* (здесь есть не только семантическое сходство - значение 'каузировать движение' - но и формальное - общий префикс).

Особенно разветвленной оказывается вторая пара терминов: *нарядить/снарядить*, встречается, между прочим, и в песенных текстах, ср. в причети невесты-сироты: "*снарядить*-то меня есть кому, благословить-то меня некому", это относится либо к невесте, не имеющей отца (*снаряжает* мать), либо к круглой сироте (видимо, имеется в виду, что *снаряжают* подружки). Этот же термин применяется и к украшению ёлки-кра́соты (метонимии невесты): *сорежать девью кра́соту*[16] (ср. смывать кра́соту). Производные того же корня встречаются в свадьбе и в другом значении - 'договариваться о свадьбе, о приданом' (ср. сюда же название жениха - *суженый-ряженый*, которое в этом смысле только омонимически соотносится с формулой *судить-рядить*)[17]. Интересно отметить употребление также глагола *окручать(ся)* 'одевать(ся), рядить(ся)' (в частности, *окручать* невесту) и 'рядиться на святки' (ср. такое же соотношение терминов *наряжать-рядиться*), так что в одной традиции (в долине Волхова - записи Л. Ивашневой 1971 г.)

[16] В и н о г р а д о в Н. Народная свадьба в Костромском уезде. - Этнографический сборник. Кострома, 1917, с. 80. (Труды Костромского научного общества по изучению местного края, вып. 8).

[17] На эту группу терминов обратил наше внимание А.В. Гура, он же указал нам, между прочим, термин *уряда* 'приданое'? (то, о чем рядятся).

встречается и *окручать невесту* и *окручаться покойником* (святочная игра); ср. также и *окрутить* 'обвенчать' (видимо, описывающее движение вокруг аналоя)[18], а также *крутильница, крутельщица* 'свадебный чин, женщина, меняющая прическу невесты на женскую'. Ср. также термины, производные от *вить:* белор. *виць елку* "наряжать елку-красоту", ср. *повойник* 'женский головной убор' (ср. *повивать* 'окутывать, пеленать', т.е., в конечном счете, 'одевать', *повивать молодую* 'надевать повойник', *повивальная сваха*)[19], даже *повивать* 'принимать роды' может в этом контексте быть истолковано как термин, описывающий специфическое ж е н с к о е поведение, обоими актантами этого действия могут быть только взрослые женщины, не девицы; сюда же, наконец, роль *венка*: ср. также из примеров Даля случаи где *повой* заменщает 'брак', ср. *под повой ушла* и др. Учитывая терминологическое значение слова *брать* в свадьбе отметим также *убирать, убор*.

Точную параллель к *рядить* дают и производные от *мыть*, ср. белор. *змовіны*, укр. *змовини* 'один из предсвадебных актов' (ср. русск. *пропой*)[20]; они, конечно, должны возводиться к *мова* и сопоставляться с русским *сговор, сговоры*, но в этом случае и такое вторичное совпадение с основой *мов-/мыв-* кажется немаловажным. Ср., с другой стороны, др.-русск. обрядовый термин *мовь навѣмъ*[21].

Это сходство похорон с одним из фрагментов свадьбы приобретает особенный смысл в свете соображений К. Уоткинса. По его мнению[22], эта последовательность представляет собой схему достаточно архаическую (ср. его анализ латинской терминологии), в частности, удается реконструировать и.-е. термин для погребальной одежды из соответствия лат. uespillo 'распорядитель на похоронах' и хеттск. waspaš. Анализ текстов и "чисто дистрибутивные соображения" заставляют Уоткинса восстановить для латинского термина значение 'одевающий мертвых'[23], а для хеттского - 'погребальная одежда, саван'. Таким образом, оба слова возводятся к и.-е. *əu̯-es-p- (расширение основы *əu̯-es-, представленной, например, в гомер. ἕστο 3 Sg. от ἐνύω 'одевать'), и следовательно, с этими формами может быть в конечном счете сопоставлен болгарский термин для 'покрывала невесты, фаты' *було* (откуда *булка* 'невеста'[24], глаголы *забулвам* и *отбулвам, разбулвам*, относящиеся

---

[18] Скорее всего значение 'женить (на себе) против воли' вторично и связано с ассоциациями "непрямого" (ср. *кривда* и т.п.), вызываемыми основой *крут-*.

[19] Ср. интересный термин *повой* 'девичник', видимо, осмысленный в связи с *выть, вой* ("бывалъ к падруги на павой хадили, и нивестъ и падруги плакъли, причитали, этъ был павой" - И в а н о в а А.Ф. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969, с. 362). Точнее, производное от *выть* оформляется под влиянием другого свадебного термина: "нейтрализация противопоставлений исходных основ", по выражению О.Н. Трубачева. Ср. также макед. диал. (прилепск.) *повојница* 'кога одатжени со гозба кај жена левунка' - Ц е п е н к о в М.К. Македонско народно творештво, кн. 10. Скопје, 1972, с. 169.

[20] Ритуальные ассоциации *мыть* видны даже в совр. разг. *обмывать* 'праздновать что-либо, пить по поводу чего-л.', ср. возможную связь просторечн. *гудеть, гудеж* 'пьянствовать, гулять, праздновать' и болг. *годеж* 'помолвка' и т.д.

[21] О бане в свадебном и похоронном ритуале см.: V a c h r o s I. Geschichte und Folklor d. Grossrussischen Sauna. Helsinki, 1966. Показательно, что случаев бани для жениха гораздо меньше, чем для невесты, так что довенечную баню жениха можно считать вторичным образованием по аналогии с баней невесты (это не относится к совместной бане молодых после свадьбы).

[22] W a t k i n s C. A Latin-Hittite etymology. - Language, v. 45, № 2 (1969), с. 235-242.

[23] Как значение, так и его архаичность подтверждаются лат. формой uispello 'воры, крадущие одежду с трупов' - "Mercury-like reciprocal function of giving and taking away: puting on and removing the clothes of the corpse. Both are in a sense facets of the same actions", ср. далее: "commonly archaic tradition of legal latin" (W a t k i n s. C. Указ. соч., с. 237).

[24] Производность *булка* от *була* осознается носителями языка (ср. ссылку на Х. Ботева в: Г е о р г и е в Вл. и др. Български етимологичен речник, с. II. София, 1963, с. 89. О диалектной дистрибуции терминов *булка* и *невеста* см.: М л а д е н о в М.С. Две лексикални изоглоси в български език. - Rocznik Slawistyczni, 32.1.1971. О самом обряде см.: В а к а р е л с к и Х. Забулване на

к соответствующей ритуальной практике). По предположению О.Н. Трубачева, это слово представляет собой результат переразложения (dépréverbation) *обуло и восходит к *ob-u-dlo (ср. *obuti и лит. auklê̂ 'портянка'[25] < *ou-tl). "И.-е. *eu̯/ou̯ помимо ранней специализации в значениях 'обувь', 'надевать обувь' имело несомненно и более общее значение 'надевать, повязывать' (ср. лат. sub-uculum 'нижняя туника'), сохраненное в болг. *було*"[26]. В свою очередь, это сближение подкрепляется тем соображением, что именно покрывало невесты связано с мотивом невидимости/невидения[27], относящимся, как правило, к общению мертвых с живыми[28], причем эта связь также эксплицируется в обряде: засвидетельствован украинский обряд раскрывания лица невесты

невестата. - Изв. на Българското географско друшство, III, с. 97-113. Там же некоторые интересные диалектные значения.

25 Ср. значения, связанные с povoj, vit' и т.д.

26 Т р у б а ч е в О.Н. Славянские этимологии. 47.- В кн.: Этимология 1964. М., 1965, с. 11-12. - Более поздняя этимология, предложенная Р. Эккертом, также исходит из предположения о переразложении, но вместо *ou̯/eu̯ предполагает основу *ou̯ə̯d- 'ткать' (*ob-ou̯ə̯d-lo 'то, что наткали'), связывая с лит. áusti 'ткать' рус. диал. *усло* (*ou̯ə̯d-tlo) и др. (Э к к е р т Р. Возможные отражения древнего корня *ou̯ə̯d в праславянском языке.- В кн.: Этимология 1970. М., 1972, с. 50-53). Эта этимология семантически не препятствует сближению с хеттск. и лат. терминами, но формально, видимо, представляет большую трудность для этого сближения, чем этимология О.Н. Трубачева. Другие этимологии: Б о е в Е. - Бълг. език, XV, 1(1965), с. 11, B e r n a r d R. - Revue des études slaves, 44(1965), с. 108-110.

27 Ср., между прочим, попытку этимологизировать прасл. *nevěsta как 'неведомая'. Эта этимология если и не является реальной этимологией слова, то, бесспорно, отражает какие-то вторичные связи этого слова в праславянский (если не более ранний) период.

28 Об этом писал еще В.Я. Пропп, в последнее время см.: И в а н о в Вяч.Вс. Категории "видимого" и "невидимого" в тексте: еще раз о восточнославянских параллелях к гоголевскому "Вию" - In: Structure of texts and semiotics of Culture. The Hague, 1973.

(соотв. болг. *отбулвам*), при котором "приходит женихов отец с палкою и тычет ею невесту в глаза, спрашивая, не слепа ли она? И, снявши с нее серпанок, потчивает ее вином"[29]; невидимость, закрытое (покрывалом) лицо рассматриваются как слепота, т.е. принадлежность миру мертвых (о чем свидетельствует именно эта "взаимность" значений, о которой говорил Уоткинс).

Нам важно, в частности, подчеркнуть, что, насколько нам известно, эти три сопоставленных нами компонента (трехчастный ритуал: омовение-одевание-вывод, название *було* и мотив слепоты) не присутствуют вместе в какой-то одной свадебной традиции, и связь между ними не такова, чтобы мы могли только на основании этих элементов реконструировать какой-то единый элемент праславянского ритуала. Строго формальное толкование их отношения свелось бы к тому, что в разных славянских традициях существует связь свадьбы и похорон (возможно, также - и связь покрывала с погребальными мотивами). Однако в предлагаемой терминологии это соотношение можно описать более содержательно, утверждая, что интересующий нас комплекс представлений существует в инвариантном "славянском" обряде (причем речь идет именно о позднем обряде XVIII-XX в.), а на основе этимологических параллелей (если они окажутся приемлемыми), доказывающих архаичность связи о д е в а н и я (и одеяния) невесты и ее покрывала с похоронной обрядностью и таким образом - с соответствующей мифологией, мы можем уже с некоторой вероятностью относить этот комплекс к праславянскому периоду и рассматривать описанные факты как его фрагменты, унаследованные отдельными традициями.

4. Особую роль (как, впрочем, и в других сферах лексики) могут играть заимствования. Так, для выяснения ритуального употребления рус. *дар* небезынтересно вепсское заимствование, отмеченное Ф. Ойнасом: русское *даром* калькируется в вепсском lah'h'a 'бесплатно, напрасно', образованном от lahj 'подарки, которые раздает н е в е с т а н а с в а д ь б е'[30].

---

29 К а л и н о в с к и й Г. Описание свадебных украинских простонародных обрядов [1777].-Харьковский сборник, 1889, вып. 3, отд. 2, с. 171-172; Весілля. Кн. 1. Київ, 1970, с. 73.

30 O i n a s Felix P. Russian and Balto-Finnic linguistic contacts. - American Contributions to the IVth International Congress of Slavicists. 's-Gravenhage, 1958.

5. С другой стороны, многие сходные результаты можно получить, не выходя за пределы одного языка. Так, значение "взаимности", выводимое из сопоставления многих соответствий русского *гость*, видно и в соотношении (синхронном, в пределах одного диалекта) этого слова с русск. диал. пермск. *отгащивать* 'принимать гостей с ответным визитом', т.е. 'выступать в функции х о з я и н а (при взаимных отношениях)'. Эта практика бытовала еще в 20-х годах нашего века и носила явно облигаторный характер: человек, пришедший *в гости* и впоследствии долго не приглашавший хозяина к себе (т.е. не *отгащивающий*), рисковал тем, что тот придет без приглашения и потребует выполнения роли хозяина (используя тот же термин: *отгащивай*)[31].

6. Соотношение слов в рамках одного языка оказывается особенно важным именно в вопросах и н т е р п р е т а ц и и ритуала. Для объяснения семантической структуры текста вполне надежное этимологическое объяснение может оказаться бесполезным по сравнению с фактами народной этимологии, контаминации, вторичных сближений и т.п. Ряд сближений, неверных, если они предлагаются в качестве этимологии, может оказаться весьма полезным, если отказаться от подобных претензий. Вне сферы обрядовой лексики можно отметить, например, такое слово, как русск. *чудовище*, которое с равным основанием может сближаться и с *чудо* и с *чуж-* (ср. ст.-сл. *штоудъ, штоудовин* 'великан'). Из свадебных терминов можно упомянуть, например, этимологию слова *жена* (и.-е. *gʷ̯ena), предложенную И. Левенталем[32] - к ст.-сл. *женѫ, гънати*, др.-ирл. *benīm*, т.е. *gʷ̯-enā̆- 'та, за которой гонятся'. О.Н. Трубачев, помимо ряда формальных возражений, сомневается и в семантической стороне сопоставления: "и.-е. *gʷ̯-hen(i̯)o объединяет греч. θενὶω, φονεύω, хеттск. kuen- все со значением 'бить, убивать', сюда же, с известным изменением значения, и лит. genù, ст.-сл. *женѫ* 'гнать', собственно 'гнаться за кем-либо с целью убить'. Это сопоставление дало бы маловероятное значение и.-е. *gʷ̯-ena, слав. zenə̄ 'та, которую убивают (гонятся, чтобы убить)'"[33]. О.Н. Трубачев не учитывает здесь обильно представленной в славянской свадебной традиции символики охоты (см. производные от *гнать, гон* как охотничьи термины). Наиболее существенную параллель (которая могла бы стать решающей, если бы эта этимология встречала только семантические возражения) дают названия свадебных чинов со стороны невесты, названия лиц, сопровождающих невесту из родительского дома в церковь или к жениху: *погонюхи*[34], *погоняльщики*[35]. Это показывает, что в пределах восточнославянских языков слова *жена* и *гнать*, безусловно, ассоциировались (ст.-сл. *жена-женѫ*, укр. *жінка-женети*), хотя, вероятно, вторично.

7. Среди многих коннотаций термина *дружка* интересно отметить связь с русск. диал. *дружка* 'пара' - ср. роль признака "четный" в свадебном обряде и та-

---

[31] Интересно отметить еще один ритуальный термин, в котором взаимность выражена морфологически: *перегащиваться* 'гостить друг у друга по очереди' (судя по примерам, речь идет о свадебных посещениях. - *Г.Л.*): "они перегащиваюцца, то жыних з дружкъми приедет к невесте, то невеста с падружъми едет г жыниху", "жыних с невестой фсе перегащивались". *Перегащиванье 1.* "вечер перед свадьбой, на котором знакомятся друг с другом родители жениха и невесты". 2. "взаимное посещение гостями друг друга" (внеритуальное употребление, сходное с пермским термином): "ты у меня была в гостях, в теперь у тебя пиригащивание, к тибе пайду в гости" (И в а н о в а А.Ф. Словарь говоров Подмосковья, с. 342), ср. также *перегостки*, синонимичное более распространенному *отводины* (т.е. возвращение в дом родителей невесты, здесь - на 4-й день свадьбы), а с другой стороны, слову *перегащиванье* во втором значении (там же). На той же территории *перегащиваться* (с таким же толкованием и свадебным примером) отмечено в: Ч е р н ы ш е в В.И. Сведения о народных говорах некоторых селений Московского уезда. - Сб. ОРЯС, 1906, LXVIII, № 3; у Даля отмечены только неритуальные значения терминов, кроме свадебного употребления термина *перегостки* (вологодск.).

[32] L o e w e n t h a l I. Wirtschaftsgeschichtliche Parerga - Wörter und Sachen. Bd. 9, 1926, с. 188.

[33] Т р у б а ч е в О.Н. История славянских терминов родства. М., 1959, с. 108.

[34] Ш е й н П.В. Великорусс в своих песнях..., т. 1, вып. 1. СПб., 1900, с. 467.

[35] Сообщено нам А.В. Гурой, записано им на территории бывш. Вятской губернии.

ких связанных с ним текстах, как гадания[36]. С этим можно, между прочим, сопоставить возможность соотнесения префикса *sъ/sǫ- с индоевропейскими названием 'пары' (в свою очередь, соотносимой с идеей соединения и т.п. - т.е. 'множества, представляемого как единство', хотя эта реконструкция и проблематична)[37]. Кстати, можно было бы обратить внимание на обилие глаголов, обозначающих 'соитие', или 'связь' как взаимное действие (т.е. без переходности, активности, характерных для другого ряда обозначений и предопределяющих отнесение действия к актанту определенного пола) с этим префиксом и предлогом *с*. (Нельзя ли предположить, что конструкция *спать с* обязана своим происхождением "омонимии" своего начального согласного с этим префиксом, бла-

---

36 Этот признак ("четность", "двоичность") соотносится не только с темой "соединения двоих" (καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν- ср. принципиальную двухчастность обряда в парадигматике и синтагматике, связь его с дуальными мифологическими персонажами, от Ашвинов до Кузьмы и Демьяна), но и с общим значением оппозиции чет/нечет - доля/недоля. О роли последней категории в свадьбе (связь обряда с более общей системой противопоставлений, определяющей всю картину мира) см.: И в а н о в Вяч.Вс., Т о п о р о в В.Н. К семиотическому анализу..., с. 322-323.

37 См.: S i h l e r A. Proto Indo-European *sm̥H- 'pair'. - Journal of Indo-European Studies. 1:1 (1973). - Автор основывается на мнении Р. Антиллы (A n t t i l a R. An Introduction to historical and comparative linguistics. N.Y., 1972, с. 266-267) о и.-е. *sem- 'один' как 'several things taken as one' (ср. нем. sammeln 'собирать' zusammen 'вместе'). Зилер реконструирует значение 'пара' (аргументируя преимущественно типологией значений) на основании *sm̥mo- 'a certain, several, any' и связи *semi- 'половина' с *sem- 'один' (ср. англ. half-eyed = one-eyed). По его мнению, "*sm̥Ho- meant 'a pair' than is 'two together' exatly like Anttila's 'one together'". Хотя эта реконструкция достаточно проблематична, интересно сопоставить с описанным отношением близкие по смыслу гетеронимы - русск. *с о е д и н и т ь*, *о б ъ е д и н и т ь* - болг. *с а д р у ж и т и*, *з д р у ж и т и*, производные от корней, обозначающих 'один' и 'второй' соответственно.

годаря которой термин формально не противоречит этой "циркумфиксной" модели?).

8. Таким образом, можно утверждать, что не только семантические сопоставления и "корневая" этимология, но и чисто морфологические признаки могут оказаться значимыми. Например, хорошо известно, насколько важна история категории взаимности[38] для изучения институций "взаимности": для ряда брачных понятий, видимо, важна также и категория рода. С другой стороны, важными могут оказаться морфологические особенности отдельных слов. Так, учитывая, что русск. *князь молодой* применяется и к 'жениху' и к 'месяцу' - одно из проявлений постоянной ассоциации этих значений[39] (ср. русск. *князь* 'жених' и польск. księżyc 'месяц', укр. *молодік* 'жених', 'молодой' и 'молодой месяц')[40] - оказывается очень

---

38 См. интересные соображения в: L e h m a n n W.P. Explanation of some syntactic features of PIE.- Glossa, 7:1(1973), с. 81-91, особенно вопрос о соотношении лексикологического и морфологического выражения этой категории. Сама возможность этих двух способов выражения (ср. выше § 2) показывает, насколько важны морфологические данные для семантической реконструкции вообще, и в данном случае (учитывая место, занимаемое соответствующими лексемами в словаре индоевропейских институций, ср. грамматикализацию русск. *друг друга*, хет. araš aran и, с другой стороны, англ. each other и т.д.).

39 Связанной, в частности, и с принадлежностью свадьбы к классу rites de passage: месяц, убывающий и прибывающий, становится естественным символом 'перехода' (смерти-воскресения) в таких ритуалах (см.: T u r n e r V. The forest of symbols. Ithaca and London, 1967, с. 99).

40 Ср., между прочим, RV X.85 (см.: Ригведа. Перевод, вступ. статья и комментарии Т.Я. Елизаренковой. М., 1970, с. 360); Е л и з а р е н к о в а Т.Я., С ы р к и н А.Я. К анализу индийского свадебного гимна. - Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965, с. 173-188. Отождествление 'жених' - 'месяц' является, видимо, ритуальной реализацией более общей корреляции: солнце/луна : женский/мужской (см., в частности: В.Н. Т о п о р о в. К происхождению некоторых поэтических символов.- В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, особ. с. 98). В целом об этом круге терминов см.: Б а й-

важным предположение Я. Отрембского о том, что -g в прус. menig 'луна' возникло под влиянием близкого по значению *kun-ig 'magnus dominus', 'солнце' (в соответствии с польск. ksiezyc[41]), т.е. заимствования из того же германского источника, что и русское *князь* (сл. *kъnęzь).

9. С другой стороны, могут оказаться важными особенности (например, морфологические), выделяющие какие-то группы слов. Так, например, Р.О. Якобсон выделил группу из четырех существительных (*муж, сын, князь, друг*), которые в современном русском языке обнаруживают общую особенность в образовании родительного множественного: из всех существительных, образующих множественное число с помощью суффикса -#j-, только у этих четырех род. мн. имеет нулевую флексию[42]. Хотя это явление явно новое (ср. до сих пор сохраняющиеся параллельные формы с коннотативными отличиями: *мужи, сыны, князи, други*), но учитывая, что слово *сын* стоит особняком из-за элемента *-ов-* в формах множественного числа (а также за счет генетически отличного от прочих пар соотношения форм *сыновья-сыны*), кажется не случайным, что все три оставшихся существительных в некоем абстрактном инвариантном славянском тексте могли бы быть употреблены в качестве синонимов (ср. русск. *князь* 'жених', болг. *друг* 'муж' и др.).

10. Определенную роль могут играть также синтаксические характеристики слова. Можно сослаться здесь на соображения Р.О. Якобсона, объясняющего различия в управлении синонимичных греческих глаголов ἔραμαι 'любить' (управляет генитивом) и φιλέω то же (управляет аккузативом) различиями в их значении[43]. В этом отношении интересны недавние наблю-

---

бурин А.К., Левинтон Г.А. 'Князь' и 'княгиня' в русском свадебном величании. - В кн.: Русская филология, IV. Тарту, 1975.

41 Отрембский Я. Из области славянского и балтийского словообразования. - Балто-славянский сборник. М., 1972, с. 172. Это объяснение обнаруживает явное влияние соображений А. Брюкнера по поводу польск. *księżyc*.

42 Jakobson R. The relationship between genitive and plural in the declension of Russian nouns. - Selected Writings, v. II. The Hague, 1971, с. 150.

43 Якобсон Р.О. Морфологические наблюдения над славянским склонением. - Selected Writings,

дения над дистрибутивными классами русских глаголов. В частности, выясняется, что дистрибутивная формула C^1 од. им. - Г - C^2 од. в. (*на* C^3 од. пр.) "представлена в русском языке всего одним глаголом *женить* (сына на купеческой дочке)"[44]. Там же выделен класс глаголов с формулой C^1 од. им. - Г - C^2 од. в. *-за* C^3 од. в. - *выдать, высватать, отдать, помолвить, пристроить, просватать, прочить, пропить, сватать, сосватать, спихнуть* (кого-либо за кого-либо). Если оставить в стороне совершенно недопустимый семантический анализ (автору, в частности, кажется, неизвестно, что сватается обычно мужчина, или за него сватают девушку его родственники), то выделение такой группы очень интересно. Впрочем, она вызывает некоторые сомнения. Мы не совсем уверены в реальности сочетания *сосватать кого за кого* и с большей уверенностью говорили бы о конструкции *сосватать кого кому* и *сосватать кого* (множественное число, обозначающее здесь двойственное, т.е. *кого* в смысле "кого с кем": *их быстро сосватали*); кроме того, кажется, некоторые трудности представит глагол *выдавать*, омонимичный глаголу, рассматриваемому в цитируемой статье; при введении признака одушевленности нам придется разделить такие употребления, как *выдать проходимца за князя* и *выдать латунь за серебро*, что не кажется достаточно корректным (осо-

---

v. 11, с. 160: "Первый глагол, в противоположность другому, выражает любовное томление, неполное обладание предметом вожделения, и родительный падеж дополнения строго соответствует такому глагольному значению", ср. также его наблюдения в: Linguistics and Poetics. - In: Style in language. Cambridge, Mass., 1960, с. 357.

44 Фоменко Ю.В. Из наблюдений над лексико-семантическими классами русских глаголов. - Научные труды Новосибирского ГПИ, 1973, вып. 91. Ср. там же: "Ю.Д. Апресян отнес к этому же дистрибутивному классу глаголы *задерживать* (взгляд на ком-либо) и *срывать* (злость на ком-либо). Однако если мы введем в анализ признак одушевленности/неодушевленности, то глаголы *женить*, с одной стороны, и *задерживать* и *срывать*, с другой, окажутся в разных классах". Здесь можно добавить ограниченность сочетаний глаголов второй группы (возможен только один прямой объект для каждого), но лучше, видимо, говорить не об одушевленности, а о личности.

бенно интересен пример *выдать кошку за куницу*, где дополнения могут рассматриваться и как одушевленные и как неодушевленные), да и само введение *выдать*$_2$ в этот ряд нарушает его семантическое единство.

11. Морфологические характеристики могут играть определенную роль и при внешнем сравнении (речь не идет, разумеется, о морфологических критериях в этимологии). Например, отглагольность ст.-сл. *женихъ* русск. *жених*[45] оказывается значимой в сопоставлении с группой деривативов некоторых индоевропейских языков. В связи с постоянным в разных языках синкретизмом значений 'вести' и 'жениться' может оказаться значимым ряд образований от этих глаголов с развитием 'вождь'→'princeps'→'название одного из дворянских титулов', ср. лат. ducere (в частности, uxorem ducere), dux > фр. duc; нем. führen-Fürst; в этот ряд становится славянское слово, прошедшее два последних этапа эволюции ('princeps'>'prince'), русское *князь* замещает русское *жених* (причем семантические сходства *князь* и Fürst этим не исчерпываются, ср. *князь-князек*: Fürst-First), т.е. русские *жених* и *князь* как бы разделили между собой морфологические и лексические признаки, иным образом сочетающиеся в других примерах (при этом следует отметить и упоминавшуюся ассоциацию *женити - жена*).

12. Одна из существенных проблем "этнографической этимологии" - это проблема языковых табуаций[46]. Мы не предполагаем обсуждать здесь саму эту проблему, в общем достаточно очевидную, но хотели бы остановиться на одной частности, имеющей некоторое практическое значение для славистов: на табуистических объяснениях в словаре Фасмера. Как правило, такие объяснения подкрепляются ссылками на Зеленина и далее не аргументируются, между тем, ссылки эти часто достаточно сомнительны. Во-первых, методологически не вполне убедительна простая ссылка на работу, специально посвященную табу, так как в подобном исследовании естественно некоторое "экспансионистское" стремление как можно больше материала объяснить единообразно; между тем, могут существовать альтернативные решения, которые вне контекста работы Зеленина могли бы оказаться не менее убедительными. Во-вторых, сами эти ссылки не всегда точны, они даны главным образом через работу Хаверса[47], который, в свою очередь (по тем же причинам), генерализует выводы Зеленина, и если даже ошибки в интерпретации нет у самого Зеленина, то при обращении к его работе часто оказывается, что его данные ни в какой мере не подтверждают предположения Фасмера. Примером первого типа может быть табуистическое объяснение термина *князь* 'жених' (против которого сразу же возразил Р.О. Якобсон[48]), данное со ссылкой "Зеленин у Хаверса". В другой работе[49] мы подробно рассматриваем происхождение этого заблуждения (генерализация одного частного случая от Сумцова к Зеленину и от Зеленина к Хаверсу), результатом которого явилось фасмеровское объяснение.

Другой пример - табуистическое объяснение слова *черепаха*: "образовано от *череп* и заменило более древнее **желы* 'черепаха' (см. *желвак*) по мотивам табу с о г л а с н о З е л е н и н у" (разрядка наша - *Г.Л.*) Между тем, у Зеленина не находим ничего о русском слове; в указанном Фасмером месте[50] приведены только кавказские материалы (один случай), причем этот случай не может быть даже типологической параллелью, так как вовсе не свидетельствует о табуации названия черепахи. У мингрел болезнь женской груди определенным образом ассоциируется с черепахой (и лечится с помощью черепахового панцыря), и слово, являющееся о д н о в р е м е н н о названием черепахи и э т о й б о л е з н и, не должно произноситься женщинами. Таким образом, материалы Зеленина не имеют никакого отношения к делу, и хотя

---

[45] В противоположность отыменности гот. brup-faps, герм. *brūti-gūma, греч. νυμφίος, образованных от названия 'невесты', а не 'жены'.

[46] О специфической важности этого явления для исследования собственно мифологической лексики см.: Я к о б с о н Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. - Труды VII МКАЭН, т. 5. М., 1970, с. 608-609.

[47] H a w e r s W. Neuere Literatur zum Sprachtabu. (Sitzungsberichte d. Wiener Akad.d.Wiss.Phil.-Hist. Klasse. Bd. 223, № 5). Wien, 1946.

[48] J a k o b s o n R. While reading Vasmer's Dictionary.-Selected Writings, v. II, c. 131.

[49] Б а й б у р и н А.К., Л е в и н т о н Г.А. 'Князь' и 'княгиня'..., с. 61-63.

[50] З е л е н и н Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. II. - Сб. МАЭ, 1930, IX, с. 53 (§ 137).

почти любое название животного можно вполне правдоподобно объяснить с помощью табу, слово *черепаха* оказывается слишком поздним (XVI в.[51] для такого объяснения (не говоря уже о том, что это только русское слово, а на русском материале вряд ли можно предполагать какое-то специфическое значение черепахи). Между тем, обращение к слову *череп* несколько проясняет возникновение этого названия; прежде всего у Фасмера не отмечена точная семантическая параллель: сл. *čerpъ 'глиняный черепок, глиняная посудина'>*череп* : лат. testa 'черепок, глиняный сосуд' → 'череп'>фр. tête 'голова'[52]. Не отмечено это и в русском издании словаря, хотя в специальной работе О.Н. Трубачев замечает: "вторичному переносу обязаны все значения 'череп человека', 'костяная покрышка' ('testa'>'caput')[53]. Развитие 'сосуд'→ 'череп'[54] бесспорно доказывается этимологией О.Н. Трубачева[55], восстанавливающего и.-е. *ker-n, *ker-p - древнейшее значение 'глина', 'сосуд из

---

[51] П р о х о р о в а О.Г. Лексика сибирских летописей XVII века. Л., 1969, с. 187. Один пример XVI в. (см. ниже), последующие отмеченные здесь употребления относятся к XVII-XVIII вв. (там же, сн. 165). В болгарских говорах до сих пор сосуществуют названия с корнем *жел-* и более поздние образования (в основном от *кост-*, что семантически довольно близко к русскому названию), о диалектной дистрибуции этих вариантов см.: М л а д е н о в М. Названия черепахи в болгарском языке. - В кн.: Этимология 1968. М. 1970, с. 106-113.

[52] Оставлено без объяснения и диал. арх. *череп* 'кровля', которое базируется не только на значении 'крышки, оболочки', но и на хорошо известном параллелизме обозначения частей дома и частей тела, ср. также *череп* 'холм' (см. Ф а с м е р, п. сл. *Череповец*).

[53] Т р у б а ч е в О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966, с. 227.

[54] Ср. то же развитие в родственных др.-инд. karpasas 'черепок, чаша, череп' (и др.-прусск. kerpetis 'череп', Ф а с м е р, п.сл. *череп*), др.-исл. hverna 'горшок', гот. hairnei 'череп' (ср. Т р у б а ч е в О.Н. Указ. соч., с. 227, 205).

[55] Там же, с. 205, 225, 227.

глины'[56] (сюда же *kr-in- в ст.-сл. *криница* 'сосуд, кувшин')[57], ср. греч. κέραμος 'глина'.

Таким образом, к славянской эволюции полностью приложимо объяснение, данное Бенвенистом соответствующим латинским фактам[58]. Этот параллелизм распространяется и на название 'черепахи' и заставляет думать о калькировании лат. testudo 'черепаха'.

Впрочем, и это предположение о калькировании не необходимо: единственный пример, приводимый у Срезневского п.сл. *чьрѣпие*, как кажется, может быть тем самым контекстом (в смысле Бенвениста), кото-

---

[56] Следует, впрочем, заметить, что вряд ли эта этимология противоречит соображениям о части слов этой группы в: И л л и ч - С в и т ы ч В.М. Именная акцентуация в балтийском и славянском. М., 1963, с.127, предположению о ритуальном значении слав. čerpъ в связи с греческим κέρνος, κερνον 'сосуд для жертвоприношений' (учитывая у продолжений слав. слова, помимо значения 'сосуд', также и значение 'очаг'). Такое значение вполне могло обособить определенный круг лексики, хотя бы и восходящей к названию 'глины'. Здесь, между прочим, может оказаться важной омонимия русск. *череп* 'сосуд, очаг' - *черен* 'дубовый лес'; возможно, что Фасмер слишком решительно отвергает сопоставление Педерсена с лат. *quernus* 'дубовый', учитывая славянские и хеттские производные на -n- (вместо обычного -k-, см. И в а н о в Вяч.Вс. К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. - Вопросы славянского языкознания, вып. 3. М., 1958), хотя в славянской естественней было бы ожидать начальное *р-*. Этот параллелизм (*ker-n, *ker-p: *per-n, *per-k-) заслуживает, как кажется, внимания (ср. начальное *К-* в названии *Карпат*).

[57] Не связанное с укр. *криниця* 'источник, колодец' (там же, с. 222 и сл.). Интересно отметить, что, хотя это слово не является заимствованием из греч. κρήνη, связь между ними возникает в более позднее время при совсем другом типе языковых контактов, а именно в поэтическом "заимствовании": у Мандельштама слово *криница* появляется в связи со словом κρήνη в "Ионе" Платона (см. об этом подробно: Л е в и н т о н Г.А.: "На каменных отрогах Пиэрии" Мандельштама: материалы к анализу - Russian Literature, v. V, № 2-3, 1977).

[58] Б е н в е н и с т Э. Общая лингвистика, с. 337-338.

рый и мотивирует перенос: *Кто ѡблачи(т) ж е л в въ ч р е п і и и смеренотелнꙋ покровенꙋ навлае(т)*. Связь *черепаха-череп* долго оставалась прозрачной (ср. еще у Даля *череп черепахи* - в соответствии с совр. *панцырь*, возможно, что употребление типа *гребень из черепахи* имеет несколько другой смысл, чем обычное *шуба из лисы*, ср. формулировки Даля). Первое известное нам употребление также связывает эти слова: *всякое сѣмꙗ, которое сѣꙗти хочешь преже сꙋши в ч е р е п е, или в к о р к и ч е р е п а х и* - Назиратель, XVI в., л. 194, 18[59].

Популярность и авторитетность словаря Фасмера (особенно его русского издания) заставляет обратить особое внимание на эту группу объяснений.

[59] Назиратель. М., 1973, с. 495. - К сожалению, мы не имели возможности выяснить, что́ стоит в польском тексте. Интересно, что уже в XX в. это слово приобретает некоторую мифологическую окраску, которой было, видимо, лишено раньше (в связи с греческим поэтическим значением черепахи, ср. гомеровский гимн к Гермесу и т.п.); в этом смысле очень интересно независимое появление очень сходных употреблений у Мандельштама и Хлебникова (оба стихотворения датируются 1919 г. и скорее всего не могли служить источниками друг друга): "Нерасторопна *черепаха*-лира/, едва-едва беспалая *ползет*/ Она лежит на солнышке Эпира/ Тихонько грея *золотой* живот" (Мандельштам, На каменных отрогах Пиэрии - речь идет о греческой "черепахе-лире") - "В эти дни [т.е. *весной*, как и у Мандельштама] *золотая* мать-мачеха / *Золотой черепашкой ползет*" (Хлебников, Весны пословицы и скороговорки).

М. И. ЛЕКОМЦЕВА

СИНТАГМАТИКА ФОНОЛОГИЧЕСКОГО УРОВНЯ КАК СРЕДСТВО ТИПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ГЕНЕТИЧЕСКИХ И АРЕАЛЬНЫХ СВЯЗЕЙ ЯЗЫКОВ

Направление поисков, представленное в настоящей статье, определяется необходимостью выяснить возможности типологического анализа языков в определении генетических связей языков и отличении их от связей типа языкового контакта. Предварительным ограничением исходного материала является здесь представление языка только фонологическим уровнем.

В основе предположения о возможности такого ограничения лежат представления о сравнительной скорости изменения словаря, грамматики и фонологической системы языка[1]. Замедленность "диахронической скорости" изменения фонологической системы по сравнению с грамматикой и в особенности со словарем (и, возможно, другой тип преобразований системы) ярко проявляется в случае языкового контакта.

Как отмечал У.Д. Уитни[2], при контактировании происходит взаимодействие на всех уровнях языка, но степень проницаемости различных систем (фонологической, грамматической, семантической) языка неодинакова. Основная мысль У.Д. Уитни состояла в том, что чем формальнее природа лингвистических элементов, тем труднее они взаимодействуют, т.е. чем абстрактнее и глубже сравниваемая подсистема языка, тем она устойчивее.

Если в связи с этим обратиться к языкам Балканского полуострова, то обращает на себя внимание тот факт, что при интенсивном взаимодействии языков на уровне словаря происходит и "взаимное индуцирование" грамматических категорий - в довольно значи-

[1] П и о т р о в с к и й Р.Г., Б е р т а г а е в К.Б., П и о т р о в с к а я А.А. Математическая лингвистика. М., 1977, с. 64 и далее.

[2] W h i t n e y W.D. On mixture in language. - Transactions of American philological association. Philadelphia, 1881, XII, с. 1-26.

тельном объеме[3]. Однако некоторые синтагматические характеристики фонологического уровня, например гармония гласных в турецком языке, структура инициали в балканских языках, оказались вне сферы взаимодействия[4]. Характерно, что фонологический уровень с этой точки зрения оказывается неоднородным. Парадигматическая характеристика фонологического уровня оказывается более динамичной, чем синтагматические отношения. ("Акцент" как бы возникает быстрее, чем меняется фонологическая структура слова.)

В связи с этим была сформулирована гипотеза, согласно которой парадигматические признаки изменяются быстрее и в первую очередь реагируют на ситуацию билингвизма, в то время как синтагматические признаки (правила, определяющие фонологическую структуру слова в целом) более значимы для установления генетических связей, так как они предполагаются более стабильными[5].

Но и признаки, характеризующие фонемы парадигматически, образуют иерархию[6]. Наиболее высокое место в этой иерархии занимают такие признаки, как признак слогообразования и признак согласности.

Признак "слогообразующий", не выделяемый фонетически, может быть отнесен к наиболее глубокому пласту в иерархии парадигматических признаков - видимо, этот признак соотносится с определением модели последовательности фонем[7], т.е. с моторно-рецепторной программой речевого поведения[8], или - с фонологической точки зрения - с определением структурной схемы последовательности[9].

Для описания функционирования признака словообразования необходимо учесть такие иерархически глубокие признаки, как консонантность, также определяемый в терминах других признаков[10], и - для данного ареала - назальность, так как слогообразующими, например, в албанском языке, могут быть и носовые. Правда, назальность обычно занимает "низкое" место в дереве идентификации фонем, характеризуя лишь подсистему звонких смычных и иногда гласных. Однако, если учитывать комбинаторные варианты фонем, что необходимо при типологическом сопоставлении[11], то глухие варианты назальных и назализованные варианты глухих смычных и фрикативных (как, например, во французском prisme [prism̩] или campement [kãm̩mã][12]), заставляют считать признак назальности расположенным в иерархии фонологических признаков выше признаков места и способа артикуляции[13].

---

[3] Иванов Вяч.Вс. К типологии инфинитива в балканских языках. - В кн.: Славянское и балканское языкознание. М., 1976, с.216-230; Цивьян Т.В. О построении синтаксиса в грамматике балканского языкового союза.— Доклады и сообщения советской делегации на III Международном съезде по изучению стран Юго-Восточной Европы . М., 1974; Она же. Морфо-синтаксические функции новогреческого артикля в аспекте грамматики балканского языкового союза. - Там же, с. 167-202; Менская Т.Б. Некоторые аспекты лексической и морфологической адаптации греческих глагольных заимствований в болгарском языке. - Там же, с.319-333.

[4] Hazai G. Remarques sur les rapports des langues slaves des Balkans avec le turk-osmanli. - Studia slavica. Budapest, VII, (1961), c. 97-138; Boretzky N. Der türkische Einfluss auf das Albanische. I. Wiesbaden, 1975; Georgiadis P. Die lautlichen Veränderungen der türkischen Lehnwörter im Griechischen. München, 1974; Николаева Т.М. Фразовая интонация славянских языков. М., 1977, особенно 259-261.

[5] Лекомцева М.И. К определению ареального и генетического типа.— Генетические и ареальные связи языков Азии и Африки . Тезисы докладов. М., 1973, с. 122-123.

[6] Ladefoged P. Preliminaries to linguistic phonetics. Chicago and London, 1973, c.108-110.

[7] Ladefoged P. Указ.соч., с. 93 и далее.

[8] Речь. Артикуляция и восприятие. Под ред. Л.А. Чистович. М., 1956.

[9] Лекомцева М.И. Сопоставление процедур синтеза слога. - Исследования по фонологии. М., 1966, с. 251.

[10] Ladefoged P. Указ. соч., с. 105.

[11] Лекомцева М.И. Типология структур слога в славянских языках. М., 1968, с.28-31; Живов В.М. Проблемы синтагматической фонологии в свете фонетической типологии языков. - ВЯ, 1974, № 4, с. 57-70.

[12] Martinet A. Realisations identiques de phonèmes différents. - La linguistique, № 2 (1969). Paris, c. 123.

[13] Blondin R. Fonction, structure et évolution phonétiques. Paris, 1975, c.401-404. - Показателен вывод С.М. Толстой об особом значении назальности в типологической характеристике силезских диалектов. См.: Толстая С.М. Фонологическая система силезских диалектов.— Исследования по польскому языку. М., 1969, с. 15.

Синтагматические связи будут представлены здесь поэтому соотношением классов согласных, сонантов и назальных в пределах слова - а именно, структурами финалей и инициалей в языках Балканского п-ва и Средиземноморья.

Целью типологической характеристики этих структур является проверка гипотезы о диагностической значимости для определения ареальных и генетических связей некоторых синтагматических признаков распределения C, N и R в пределах слова[14].

При ориентации описания языка на выявление генетических связей целесообразно в первую очередь учитывать особенности исконной лексики, по возможности отвлекаясь от новейших заимствований, т.е. в объеме tadbhava, а не tatsama, который, в свою очередь, интереснее для выявления фактов интерференции.

Если рассматривать структуру начала слова в языках БЯС и Средиземноморья, то во всех этих языках (берутся албанский, болгарский, греческий, испанский, итальянский, кипрский - диалект греческого, македонский, румынский, сербско-хорватский, словенский, турецкий и французский языки) встречаются инициали на гласную и согласную, т.е. в этом отношении типологического различия между этими языками нет.

Что касается сонантов и носовых, то они характерны не для всех рассматриваемых языков. Действительно, в турецком языке в начальной позиции r, l, m, n выступают в исключительных случаях (звукоподражаниях типа lop-lop, lekir-lekir, вопросительного местоимения ni, в единичных словах с неясной этимологией (manda 'буйвол')[15].

Основной массив лексики с этими инициалями - заимствования из арабского, персидского и балканских языков.

При этом важно обратить внимание на характерную субституцию в заимствованных словах: начальные носовые и сонанты переводятся с помощью протетически гласных в медиальную позицию или происходит замещение назальных на допустимые согласные (m > b и т.п.). Ср. греч, λαξος 'длинный нож' > тур. ilâs 'нож для мяса', греч. λεῖμμα 'остаток' > тур. ilime 'обмылок', греч. μάζα, μαζί 'тесто' > тур. meze, beze, bezi, pezi 'комок теста', νούφαρο 'водяная лилия' > ülfer[16] или в заимствованиях из славянских: болг. ladja, слов., с.-х. lâda > тур. ület, болг. nedĕľa, с.-х. nèdjelje 'воскресенье, неделя' > тур. yedil 'неделя'[17].

В давних заимствованиях из арабского и персидского наблюдается даже в "высоком штиле" протетический гласный: inefes 'дыхание', irahmet 'благодать'[18].

Правда, довольно много заимствований, особенно в кодифицированном словарем варианте, сохраняет начальные сонанты и назальные: перс. lâl 'рубин' и rüzgar 'ветер', араб. nâzim 'слагающий стихи' и rahat 'покой', фр. lâmba 'лампа' и rop 'пластье', греч. μοναστήρι > тур. manastir, λιμήν 'гавань' > тур. liman и iliman; др.-греч. νάρκισσος 'нарцисс'> перс. nargis > тур. nerkis, nergis, nercis[19]. Ρωμιός 'Греция' > Rum (по диалектам Urum[20]). Но все эти слова вне сферы tadbhava и поэтому здесь не учитываются.

Таким образом, турецкий язык по определению однофонемной инициали перед гласной отличается от остальных языков взятого ареала. Если в других языках консонантность первого компонента фонологического слова не влечет признаков назальности и гласности, то в турецком языке действуют именно такие импликации.

Это дает возможность рассматривать их как типологические признаки, разделяющие описываемую территорию на две зоны.

---

[14] Значимость парадигматических признаков фонологических систем тех же языков Балканского п-ва и Средиземноморья исследовалась в работе автора "К типологической характеристике фонологических систем языков Балканского п-ва и Средиземноморья". - Балканский лингвистический сборник. М., 1977. Настоящая статья представляет продолжение этой работы.

[15] Севортян Э.В. Фонетика турецкого литературного языка. М., 1955, с. 65-66.

[16] Tietze A. Griechische Lehnwörter im anatolischen Türkisch. - Oriens, 1955, VIII, № 2, c.230 (далее Tietze GL).

[17] Tietze A. Slavische Lehnwörter in der türkischen Volkssprache.-Oriens, X (1957) №1 (далее Tietze SZ).

[18] Lewis G.L. Turkish Grammar. Oxford, 1967,c.3.

[19] Symeonidis Ch. Der Vokalismus der griechischen Lehnwörter im Türkischen. Thessaloniki, 1976, c. 64, 46-47.

[20] Дмитриев Н.К. Строй турецкого языка. Л., 1939.

Относительно инициалей типа CC, CR и т.п. турецкий язык также занимает особое место. Отличие здесь еще более разительное, так как бинарные инициали представляют собой в турецком языке совсем новое явление, характерное для языка людей, владеющих каким-либо европейским языком. Как только слова такого рода распространяются в разговорном языке, они сразу же приобретают структуру, характерную для фонологической системы турецкого языка, согласно которой в начале слова возможны или гласный, или один согласный, ср. заимствования из французского: blûz в разговорном стало bulûz, grup - gurup 'группа', traktör - tiraktör, brigantin 'бригантина' - произносится как [birgentin], spor > sipor, skandal > iskandal[21]. Характерна субституция в славянских заимствованиях: kral > тур. kiral, f. kiralica. Ср. приводимые А. Титце (Tietze SZ s.v.) pĭretin < болг. brĕkinn'a, с.-х. brekinja 'рябина', dredljivac - диал. с.-х. drdljati 'болтать', слов. drdráča; м.б. из рум. dârdálă 'болтун', direp 'клочки шерсти, остающиеся от чесания' < болг. dreb 'очёски', gilava 'твердолобый' < болг. glava, с.-х., слов. glava, girah, grah < болг. grah, с.-х. grȁh, слов. grȁh 'горох', korasma 'кросна' < болг. krosno, с.-х. krȍsna, kirpa 'носовой платок' < болг. kŭrpa, с.-х. kŕpa, слов. kŕpa 'тряпка, платок', matan 'сметана' < слов. smétana, болг. smetana, durba < болг. trъba 'труба'.

Аналогично ведут себя заимствования из греческого: (Tietze GZ s.v.) θρονί 'стул, кресло' > tiruni, tirini, κλῆμα 'виноградная лоза' > gilime, kelime, κράνο 'кизил' < kiren и др., κρεββάτι 'кровать' > kerevet, πρόπολη 'прополис' > pirebolu, σκούφια 'шапка, скуфейка' > üsküf, φτέρη 'папоротник' - ifteri и т.п.

Таким образом, в турецком языке для всего корпуса данных (кроме недавних заимствований в условиях активного билингвизма или трилингвизма[22]) действуют правила, определяющие запрет на начальные группы согласных и сонантов.

Инициаль CC- не наблюдается в испанском языке в такой же мере, как и в турецком. Правда, и здесь отмечаются заимствования, как и в турецком (speaker, sputnik, standard)[23], но характерно, что такие слова, как sport, приобретают испанизированную форму deporte (ср. тур. sipor).

В остальных языках инициаль CC- представлена многочисленными примерами (ср. алб. çthurr 'расплетать', болг. стигам 'достигать', греч. σταμνί 'кувшин', итал. sbarrare [zbarra:re] 'перегораживать', spada 'шпага', sdegno [zdeño] 'гнев, возмущение', кипр. stiγmi 'момент'[24], мак. стаса 'догнать', рум. skumph 'скупой'[25], с.-х. *стан* 'квартира', слов. skaza 'путаник, плохой работник', фр. sculpter 'высекать', stile~.

Инициаль CN- отсутствует, как и ожидается, в турецком и испанском языках. Во французском языке это сочетание появилось в заимствованиях самого последнего времени, например snack [snak] 'бар, где можно быстро перекусить', smigard [smigar] 'минимальная гарантируемая зарплата' (от S.M.I.G.: salaire minimum interprofessionnel garanti)[26]; возможно, такая инициаль возникает в быстрой речи (genou 'колено', semaine 'неделя', chemin 'дорога'), однако идеальное фонетическое воплощение, по Щербе[27], предполагает здесь e-muet, т.е. скорее склоняет к тому, чтобы эти факты не учитывать. В остальных языках инициаль CN- выступает достаточно часто (за исключением итальянского, ограничивающего представление этой инициали сочетаниями sm, sn (smanie 'тревога', snello 'изящный[28]) и sg (sgnaccari, sgnaulio 'мяуканье')[29].

---

[21] Севортян Э.В. Указ. соч., с. 113, 115.

[22] Дмитриев Н.К. Указ. соч.; Севортян Э.В. Указ. соч., с. 113.

[23] Испанско-русский словарь под ред. Ф.В. Кельина. М., 1961, с. 820. В таких словарях, как: Alonso M. Diccionario del español moderno. Madrid, 1966 или Molinar M. Diccionario de uso del español. t. I-II, Madrid, 1966-67 слова с консонантными сочетаниями в начале помечены как иностранные.

[24] Newton B. Cypriot Greek The Hague, 1972, с. 32.

[25] Vasiliu E. Fonologia limbii române. Bucureşti, 1965.

[26] Gilbert P. Dictionnaire des mots nouveaux. Paris, 1971, с. 495.

[27] Щерба Л.В. О разных стилях произношения и об идеальном фонетическом составе слов.-Избранные работы по русскому языку. М., 1957.

[28] Klajn I. I nessi consonantici nell'italiano.-Lingua nostra, XXVIII, f.3. Firenze, 1963, с. 77.

[29] Lichem K. Phonetik und Phonologie des heutigen Italienisch. Berlin, 1970, с. 114.

Примерами могут служить алб. çmoj 'ценить', болг. *книга*, греч. σμαράγδι 'изумруд', πνέω 'дуть, дышать', кипр. pnasso 'отдыхаю'[30], мак. *кмет* 'староста', *кнез* 'князь', *гнас* 'отвращение', рум. smântână 'сметана', cneáz 'князь', cnut 'кнут', с.-х. *књижевник* 'писатель', слов. kmèt 'крестьянин', knédelj 'клецки', kneftra 'завязки на колене'.

CR- представлено во всех языках взятого ареала, кроме турецкого, и относится везде к наиболее распространенным типам инициалей (алб. brez 'поле', болг. *брат*, греч. μπρός 'вперед', исп. brega 'борьба', итал. brève 'короткий', кипр. kronnume 'слушаю'[31], мак. *друг*, рум. braţ 'рука', с.-х. брêг 'холм', слов. blágor 'духовные и материальные блага', фр. brume 'туман'.

Интересны инициали последовательностей негласных с начальными носовыми. Наиболее яркими примерами здесь могут служить албанский язык и кипрский, как и многие другие диалекты греческого языка. Так, в албанском носовые являются согласными полного образования, на которых возможно развитие побочной слоговости, как, например, ndaj 'делить', nder 'честь', ndjej 'чувствовать, ngadale 'тихо', nxa, nxehtë 'жара', mbaj 'держать', mçel, mpij 'замораживать', msukë, mtoj. Эту особенность албанского языка разделил и кипрский диалект греческого языка: ср. приводимые Ньютоном формы mporo 'могу', ncizo 'трогать'[32].

Для греческого языка начальные носовые относятся к дискуссионному вопросу. Кафаревуса, как и часть диалектов, дает формы инициалей без начальных m, n. А. Мирамбель исключает возможность NC-[33]. А. Тумб считал легкую преназализацию начальных согласных допустимой[34]. Этот вопрос связан со свободным варьированием в греческом звонких смычных и аффрикат с сочетаниями соответствующих по способу образования назальных + смычный (или аффриката). До получения экспериментальных данных невозможно решить вопрос, являются ли эти сочетания двухфонемными последовательностями или противопоставленными по преназализации монофонематическими единицами[35]. Данные результатов языкового взаимодействия не дают однозначного ответа на этот вопрос. Варьирующие в греческом /p/~/mp/~/mb/~/b/ (в середине слова между гласными и в литературном языке) при субституции в иноязычных словах ведут себя и как бифонемные сочетания - ср. καντίνα < итал. cantina 'погреб, закусочная', μοντάζ < фр. montage, и как монофонемные сочетания: [tabu]~[tambu], Pompidou - [pobintu][36].

Ф. Хаусхолдер, наблюдая речь греческих филологов, установил тенденцию исключать свободное варьирование в словах интернациональной лексики: μοντέρνος всегда с [d], ἀμπέρ - всегда с [mp] и т.д.[37] Однако основная масса исконно греческих слов и по Хаусхолдеру характеризуется тем, что смычные и аффрикаты в интервокальном положении произносятся как сочетание назальных с соответствующим смычным (или аффрикатой). Для начала слова это становится важным как только слово (в грамматическом смысле) окажется после проклитики, оканчивающейся на гласный[38]. Так, турецкое boy 'форма' - греч. μπόι [boi] в абсолютном начале и τόμπόι в форме [mbói], как и τζάκι из тур. ocak 'очаг', дает [to ndẑaki] часто даже в противоречащем контексте абсолютного начала слова, ndzak'i[39]. А. Мирамбель отмечает явления другого рода, а именно элизию (aphérèse) начальных безударных гласных. Однако они также приводят к появлению назальных в инициали: ἔντροπη 'стыд, смущение' < ντροπη[40].

Некоторое сходство представляет собой ситуация начальных носовых в румынском языке. Здесь элизия начального i в связной речи приводит к возникновению в начале слова (также в грамматическом смысле) многочисленных групп согласных с носовыми в роли первого элемента: mbin 'есмь', ndes 'наполняю доверху', ncarc [ŋkark] 'нагружаю'[41].

---

30 Newton B. Указ. соч., с. 31.
31 Newton B. Указ. соч., с. 31.
32 Newton B. Указ. соч., с. 32.
33 Mirambel A. Grammaire du grec moderne. Paris, 1969, с. 31.
34 Tumb A. Grammatik der Neugriechischen Volkssprache. Berlin-Leipzig, 1928, с. 22.

35 О преназализации в общефонетическом смысле см.: Ladefoged P. Указ. соч., с. 35.
36 Georgiadis P. Указ. соч., с. 168.
37 Hauscholder F.W. Three dreams of modern Greek phonology.-Word, 1969, XX. Sp. Publ. № 5, с. 17-27, примеры со стр. 21.
38 См.: Georgiadis P. Указ. соч., с. 29.
39 Там же, с. 167.
40 Mirambel A. Указ. соч., с 21.
41 Tătaru L.A. A contrastive study of the pronunciation of Rumanian and English. Bonn, 1975, с. 140, 177-178.

Итак, в албанском, греческом, кипрском и румынском можно определить в начале грамматического слова[42] инициаль NC-.

Инициаль NN-: болг. *множа* 'множить', *мнозина* 'многие', греч. μνῆμα (Λεξικόν 1958), μνῆστρα (Λεξ 1460), итал. mnemonica, кипр., mníman 'могила'[43] мак. mnogu 'многие', рум. mnemotehnie 'мнемотехника', с.-х. mnénje 'мнение', слов. mnogotér 'многобразный'.

Во французском языке в быстрой речи возникает группа mn (например, menuisier 'столяр'), но полный стиль, на который ориентируется фонологическое описание, такое сочетание в начале слова не допускает.

Инициаль NR- в албанском языке может быть проиллюстрирована такими примерами, как mrrol, mles, mrekulli 'чудо', болг. mra 'умирать', mlъkvam 'умолкать', nravja se 'нравиться', мак. *мрази* 'ненавидеть', *млаз* 'струя', рум. mreájă 'невод', -nrolat 'завербованный', nlesni 'помогать, mladia 'гнуть'[41], с.-х. mlâz 'струя', mrâv 'муравей', слов. mlatiti 'молотить', mravlja 'муравей'.

Сочетание RC в начале слова представлено в албанском приводимыми в Академическом словаре примерами типа rrbisht, rrgjakun, rrkutem; в болгарском начальный член группы двухфонемного сочетания инициали не может быть r, l[44], хотя П. Пашов приводит пример [rvà se][45], но, возможно, это единичные случаи.

В греческом также инициаль такого типа исключена[46]. В кипрском диалекте, однако, фиксируются такие формы, как rtonni 'ему удается', rka 'старуха'[47].

---

[42] О фонетическом слове нельзя говорить относительно румынского и греческого языков, так как пока нет данных о том, какого рода паузы возможны перед такой инициалью - синтагматические или хезитационные и соответственно совпадает ли здесь слово в грамматическом понимании с фонетическим или нет.

[43] Newton B. Указ. соч., с. 32.

[44] Аронсон Г. Морфология болгарского словоизменения. М., 1974, с. 17.

[45] Пашов П.М., Пъ р в е в Хр. Правоговорен речник на българския език. София, 1975, с. 868.

[46] Mirambel A. Указ. соч., с. 15.

[47] Newton B. Указ. соч., с. 32.

В македонском r перед согласным в начале слова получает протетический гласный: rga [ərg'á] 'ржавчина'[48], 'рбет 'позвоночник'.

В сербско-хорватском r перед согласным часто выступает в слогообразующей функции: r̀bak 'осколок', r̀vāč 'борец', r̀dza 'ржавчина', ŕkati 'храпеть, r̂t 'мыс' и др.

В словенском языке в таких случаях обязательно начальное ə: rkelj [ərkel] 'ствол', rž [ərš] 'рожь'.

Инициали RN- в албанском иллюстрируют такие примеры Академического словаря, как rrnesë, rrnoj, rrnok. В болгарском и греческом инициали такого вида не встречаются, но относительно кипрского диалекта по данным Б. Ньютона можно заключить, что такие сочетания, как rm, rn, были возможны и в начале слова[49].

В македонском RN- разделяет судьбу RC (начальное сочетание ərn- можно встретить в *'рнка* 'ноздря', словен. rman [ərman] 'тысячелистник').

В сербско-хорватском языке возможны инициали со слогообразующим согласным (rȑja 'заячья губа', rmija 'сап'). В остальных языках такая инициаль не представлена.

Трехэлементные инициали абсолютно невозможны в турецком языке - даже в роли "престижных" заимствований в речи полиглотов.

Инициаль CCN- невозможна в албанском языке, в испанском[50], итальянском, румынском[51] и французском.

В болгарском эта инициаль встречается в словах типа *сгния* [zgnija] 'сгнить'.

В греческом Л. Ромео дает начальную группу skn[52], что можно проиллюстрировать σκνίπα 'мошка'.

В кипрском диалекте Б. Ньютон не отмечает среди инициалей эти группы, да и в позиции середины сло-

---

[48] Lunt H.L. A grammar of the Macedonian language. Skopje, 1952, с. 11.

[49] Newton B. Указ. соч., с.32. - Правда, он приводит примеры только с сочетаниями в середине слова, помещает их в класс, где инициали совпадают с медиалями.

[50] Карпов В.П. Фонетика испанского языка. М., 1969, с. 93 и далее.

[51] Vasiliu E. Fonetica limbii române. Bucureşti, 1967, с. 114 и далее.

[52] Romeo L. Towards a phonological grammar of modern spoken Greek.-Word, XX, Spec. Publ., 1964, N 5, с. 72.

ва ему встретилось только одно слово с таким сочетанием (isknáfin 'торговля')[53].

В македонском: *згневи* 'рассердиться', *згнаси* 'запачкаться'. В сербско-хорватском *згнечити* 'раздавить' и в словенском zgnati 'согнать', zgnesti 'вымесить тесто' показывают возможности инициали CCN.

Инициаль CNC- имеет только албанский: алб. çngarkun 'разгрузка', çnderim 'бесчестье'.

CCR- представлено в следующих языках описываемого ареала: алб. çpleks 'расплетать', çbrengos 'утешить', болг. kriv 'тайник', skrъb 'скорбь', греч. σπλάγχνον 'внутренности', итал. strego 'колдун', кипр. straos 'слепой'[54], мак. *склор* 'состав', рум. scrie 'писать', stradă 'улица', с.-х. zgránuti 'изумиться', слов. sprémiti 'сопровождать'.

Во французском эта инициаль представлена в исключительных случаях: scrutin 'голосование'.

CRC- мак. prf 'первый', vrba 'ива'[55], с.-х. pȓsi 'грудь'.

Последовательность CRN в начале слова: мак. *срна* 'серна', *срма* 'серебряные нити', *крни* 'обламывать', с.-х. cŕneti 'чернеть', sr̀ma 'чистое серебро'.

CRR- также встречается только в македонском и в сербско-хорватском: мак. *крла* 'качать', *крлук* 'крюк, клюка', с.-х. kȓljuk 'клюка', kr̀lêtka 'плетка'.

NCC-, NCR- и NNC- представлены в албанском и румынском языках: алб. mpsaltëroj 'петь псалмы', рум. nstelat 'звездный', nşfac 'хватаю', nscănat 'инсценировать'[56].

NCR-: алб. mbllaçit 'жевать', ndrag, ngrij 'мерзнуть', mbrojtje 'защита', ndreg 'налаживать'; рум. 'mpart 'делю', 'mbrac 'одеваюсь', 'ndrăgesc 'влюбляюсь', 'nflorit 'цветущий'[56].

NNC-: алб. mndore.

NNR-: рум. 'nmlădit 'податливый'[57].

Четырехэлементные инициали представлены в описываемом ареале в македонском и сербско-хорватском языках. Эти инициали часто являются самостоятельными словами, а также могут выступать в позиции конца слова.

CCRC-: мак. *скрпува* 'чинить', *здржува* 'сдерживать', с.-х. *скр̑бан* 'заботливый', *згр̑тиште* 'свалка'.

CCRN-: мак. *здрмоли* 'затрясти', *стрмен* 'крутой', с.-х. *згр̑нути* 'собрать, сгрести', *стр̀мац* 'крутизна'.

CRNC-: мак. *црнгалест* 'смуглый', с.-х. *цр̂нка* 'брюнетка', *ср̄ндаħ* 'серна (самец)'.

CRCN-: мак. *сркне* 'хлебнуть', с.-х. *кр̑сница* 'семейный праздник'.

CRCC-: мак. *крсти* 'крестить', *крст* 'крест', *кршка* 'виться', с.-х. *пр̑ст* 'палец', *кр̀стāт* 'орел'.

CRCR-: мак. *мрзла* 'лентяйка', с.-х. *мрзла се* 'ей не хотелось'.

С точки зрения структуры финалей описываемые языки представляют собой следующие классы. Из однофонемных финалей в некоторых языках возможны все согласные, сонанты и назальные (как, например, в сербско-хорватском), в других языках возможности ограничены s и n (как в греческом и кипрском) или представлены одиночными примерами (как в итальянском) на -l.

Первый вопрос относительно финалей состоит в том, возможны ли в этой позиции согласные.

Обратный словарь итальянского языка[58] дает единичные случаи (в основном недавние заимствования типа record, golf) согласных в финальной позиции. Несколько больше примеров на -l: al, dal, festival, semel, tumul, shrapnel, hotel, il, quel, alcool, sel, sol. На n и m в словаре зафиксировано 66 примеров типа tram, tandem, harem, ..., astracan, ramadan, yatagan, clan.

Итак, C как финаль возможно в турецком: ak 'белый'; болгарском: рог~; албанском: thek 'сушить'; греческом (только s - так что при привлечении других признаков греческий бы выделился из группы языков, в которых возможны и другие согласные): λίθος 'камень'; испанском: libertad 'свобода', lapiz 'карандаш'; кипрском: γampros 'жених'[59]; македонском: *ред* 'ряд', *нож* ; румынском: imitat 'поддельный'; сербско-хорватском: *лу̑г* 'роща', грêх~; словенском: nahold 'простуда'; французском: bête 'животное', sec 'сухой'.

---

[53] Newton B. Указ. соч., с. 36.
[54] Newton B. Указ. соч., с. 35.
[55] Lunt H.L. Указ. соч., с. 11.
[56] Tătaru L.A. Указ. соч., с. 178-179.
[57] Там же, с. 179.

[58] Alinei M.L. Dizionario inverso italiano. The Hague, 1962, с. 141, 350-361.
[59] Newton B. Указ. соч., с. 35.

Назальный в конечной позиции известен всем языкам описываемого ареала (хотя в итальянском он распространен ограниченно).

Сонант в финали невозможен в греческом языке и его кипрском диалекте (в итальянском, как было указано выше, он тоже представлен немногими примерами).

Алб.: lindor 'восточный', hekur 'железо', akull 'лёд', bryll 'локоть'; болг. *пир~, мал* 'имущество'; исп. soñar 'видеть во сне, мечтать'; мак. *кадар* 'способный', *сокол~*; рум. clar 'ясно', semnal 'сигнал'[60]; с.-х. *сȉр* 'сыр, брынза', *ошьар* 'погонщик ослов'; слов. prȏstor 'пространство, место'; тур. ömür 'жизнь', maral 'лань'; фр. sûr 'верный, несомненный', sel 'соль'.

Финаль -CC: алб. afsh 'жар', çvoshk 'лущить'; болг. *грозд* 'гроздь винограда', *мост~*; мак. *мрежест* 'сетчатый', *потсвест* 'подсознание'; рум. citesc 'читаю', prost 'обыкновенный'; с.-х. *мрȇст* 'икра', *уметнȍст* 'искусство'; слов. rast 'рост'; тур. üst 'верх'; фр. acte 'дело', peste 'чума'.

-CN в албанском и в болгарском относятся к недопустимым финалям. При заимствовании слов с такой финалью между согласными и носовым вставляется гласная: алб. ritm [ritëm], kollonizȉm 'колонизация', komunizem 'коммунизм'; болг. *ритъм* 'ритм', *социализъм~* и т.п. В греческом, испанском и итальянском языках также невозможны финали такого рода - соответствующие заимствования получают в конце гласный: ср. греч. σοσιαλισμός, исп. и итал. socialismo. В македонском, как и в болгарском, в соответствующих случаях вставляется гласный: *социализам*. Аналогична картина в сербско-хорватском, словенском и турецком: ср. с.-х. *социјализам*, слов. socializem и тур. kisim 'часть' из арабск. qism[61].

В румынском и французском финали -CN нормальны: рум. ritm [ritm̥] 'ритм', regn [regn̥] 'царство', [basm̥] 'сказка'[62]. Во французском эта возможность иллюстрируется передачей международной лексики: communisme, ritme и т.п.

-CR: в албанском языке возможны колебания в соответствующих финалях, связанные с диалектами: áfér 'близко' произносится в гегском [afr], в тоскском

[60] V a s i l i u E. Указ. соч., с. 76 и 117.
[61] L e w i s G. Указ. соч., с. 9.
[62] V a s i l i u E. Указ. соч., с. 115, 116, 119.

[afrȅ][63]. В болгарском, македонском, сербско-хорватском и словенском финали такого типа невозможны. Заимствования соответствующих лексем передаются с помощью протетического гласного между согласным и сонантом. Такого же типа субституцию претерпевают заимствования и в турецком языке. Нет финалей такого типа и в испанском, итальянском и румынском языках[64]. Во французском такие сочетания реализуются и как CR и как CRV, что иллюстрируют примеры типа peintre 'художник' [pɛ̃trə], sable [sabl ə] 'песок', которые в зависимости от фонетического контекста могут произноситься и как CR, и как CRV. Но французский и албанский представляют ситуацию, отличную от других языков взятого ареала, в которых ни при каких условиях невозможна реализация финали как -CR.

Финаль -NR, кажется, не представлена ни в одном из описываемых языков, но -RN наблюдается в румынском: cirn [kirn̥], ulm 'вяз', kurm 'прерываю'[65] и французском: corne 'рог' и т.п.

Финаль -NN можно отметить только в румынском lemn 'древесина', semn 'знак'.

Каждое из этих утверждений подразумевает действующую в языке определенную импликацию и может быть представлено соответствующим образом.

Например, если обозначить согласность C, назальность N, а гласность V, то первые утверждения могут быть записаны так:

(1) $C_1 \rightarrow N_1^{\circ}$

(2) $C_1 \rightarrow V_1^{\circ}$

Для обозримости такие импликации будут записаны как (1) N, (2) R.

Относительно описанных импликаций можно составить матрицу, где в столбцах будут указаны языки, а в строках - обозначенные там импликации. На пересечении строки и столбца будет стоять 1, если признак, указанный в строке, характеризует данный язык, и 0, если там эта импликация не действует. Результат см. ниже.

[63] Пользуюсь случаем поблагодарить проф. Приштинского университета (СФНРЮ) Зечира Садику за ценные консультации по фонологии албанского языка.
[64] Ср. обозначение метра: болг. *метър* с.-х. и мак. *метар*, слов. meter, рум. metru, тур. metir, итал. и исп. metro.
[65] V a s i l i u E. Указ. соч., с. 115, 119.

Таблица 1

		алб.	болг.	греч.	исп.	итал.	кипр.	мак.	рум.	с.-х.	слов.	тур.	фр.
1.	N	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1
2.	R	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1
3.	CC	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	0	1
4.	CN	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	0	0
5.	CR	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1
6.	NC	1	0	1	0	0	1	0	1	0	0	0	0
7.	NN	0	1	1	0	1	1	1	1	1	1	0	0
8.	NR	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0
9.	RC	1	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0
10.	RN	1	0	0	0	0	1	0	1	1	0	0	0
11.	CCN	0	1	1	0	0	0	1	0	1	1	0	0
12.	CNC	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
13.	CCR	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	0	0
14.	CRC	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
15.	CRN	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
16.	CRR	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
17.	NCC	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
18.	NCR	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
19.	NNC	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
20.	NNR	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
21.	CCRC	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
22.	CCRN	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
23.	CRCC	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
24.	CRCN	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
25.	CRNC	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
26.	NRCR	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
27.	-C#	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1
28.	-R#	1	1	0	1	0	0	1	1	1	1	1	1
27.	-CC#	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1
28.	-CN#	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
29.	-CR	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
30.	-RN	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
31.	-NN	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0

Дальнейшая процедура образования типа будет такой же, как и в первой части этой работы[66].

Для этого сначала определим расстояние между языками относительно полученного представления. Расстояние высчитывается по числу несовпадений в идентификации языков по типологическим признакам, т.е. как симметрическая разность множеств, которые интерпретируются как языки, определенные данными признаками. Результаты записываем в матрице расстояний между языками (табл. 2).

Теперь отыскиваем минимальное расстояние между языками и предварительно объединяем их в одну группу.

Первыми выделяются болгарский и словенский языки, расстояние между которыми равно 0 - т.е. эти

[66] Лекомцева М.И. К типологической характеристике...

Таблица 2

	алб.	болг. слов.	греч.	исп.	итал.	кипр.	мак.	рум.	с.-х.	тур.	фр.
алб.	x	10	12	13	13	9	19	9	17	15	12
болг. слов.		x	4	7	5	7	8	9	11	9	8
греч.			x	7	3	3	13	11	15	11	10
исп.				x	6	8	16	14	18	4	5
итал.					x	4	14	12	16	10	9
кипр.						x	16	10	14	12	11
мак.							x	18	2	18	17
рум.								x	18	16	11
с.-х.									x	20	19
тур.										x	7
фр.											x

Таблица 3

	алб.	болг. слов.	греч.	исп.	итал.	кипр.	мак. с.-х.	рум.	тур.	фр.
алб.	x	10	12	13	13	9	18	9	15	12
болг. слов.		x	4	7	5	7	9;5	11	11	10
греч.			x	7	3	3	14	11	11	10
исп.				x	6	8	17	14	4	5
итал.					x	4	15	12	10	9
кипр.						x	15	10	12	11
мак. с.-х.							x	18	19	18
рум.								x	16	11
тур.									x	7
фр.										x

языки в рассматриваемом отношении типологически одинаковы. Сливаем их в одну колонку и снова определяем наименьшее расстояние между языками. На этот раз выделяются македонский и сербско-хорватский языки, расстояние между которыми равно 2. Образуем группу македонского и сербско-хорватского языков и определим средние расстояния между этой группой и остальными языками. В результате получим следующую матрицу (табл. 3).

В этой матрице наименьшее расстояние - 3 - оказывается как между греческим и кипрским, так и между греческим и итальянским. В таком случае предварительно образуются обе группы и определяются средние расстояния от каждой из групп до всех оставшихся языков. Группа, среднее расстояние которой меньше, оказывается в предпочтении. Если образовать группу греческого и итальянского языков, то среднее расстояние между ею и другими языками равно

приблизительно 10,4, а если объединить греческий с кипрским диалектом, то среднее расстояние между ними и другими языками будет равно 9,2. Таким образом, вопрос решается в пользу объединения греческого языка с его кипрским диалектом.

Продолжая этот процесс до конца, мы получим следующее упорядочение языков относительно степени близости их структур начала и конца слова:

R (болг.,слов.) = 0

R (с.-х.,мак.) = 2

R (греч.,кипр.) = 3

R ((греч.,кипр.),итал.)=4

R (исп.,фр.) = 5

R ((болг.,слов.),(греч., кипр.),итал.)) = 5,25

R ((исп.,фр.),тур.) = 5,5

R (алб.,рум.) = 9

R (((болг.,слов.),((кипр., греч.),итал.)),((исп., фр.),тур.)) = 9,65

R ((((болг.,слов.),((кипр., греч.),итал.)),((исп., фр.),тур.)), (алб., рум.)) = 12,01

R (((((болг.,слов.),((кипр.,греч.)),((исп.,фр.),тур.), (алб.,рум.)),(с.-х.,мак.)) = 16,58.

Это можно легко изобразить в виде графа (скобки соответствуют узлу - объединению заключенных в них языков, а показатель расстояния - "уровень" этого объединения), но здесь пока ограничимся таким представлением.

Если посмотреть на образовавшиеся таким образом группы языков с точки зрения их ареальной близости, то можно видеть, что те типы, в которые входят языки, различающиеся не более чем пятью признаками, соответствуют географической близости этих языков, но не всегда соответствуют ситуации языкового контакта (ср. греческий и итальянский, испанский и французский).

При допущении большего радиуса расстояния (напр., 5,5) возникают группы, не связанные и территориально (французский и турецкий).

Рассматривая полученную структуру типов в целом, можно сказать, что она не имеет соответствия в представлении интенсивности контакта между соответствующими языками.

Это значит, что синтагматические признаки начала и конца слова в языках Балканского полуострова и Средиземноморья действительно оказываются не столь проницаемыми, как это можно наблюдать относительно парадигматического аспекта фонологических систем этих языков.

В этом смысле гипотеза У.Д. Уитни о сравнительно устойчивом характере более абстрактных признаков при контактировании языков находит свое подтверждение.

Из сравнительно-исторической грамматики характеризуемых здесь языков известно, что полученные структуры начала и конца слова относятся к очень стабильным - они не претерпели серьезных изменений за последние 700 лет.

Однако прямого соответствия генетическим отношениям этих языков полученная типология также не дает. Даже если взять тот же радиус в пять признаков, то образованные на этом уровне типы несколько искажают генетические связи входящих в них языков. Обращает на себя внимание не только теснейшая связь болгарского и словенского, сербско-хорватского и македонского, греческого и его кипрского диалекта, и сравнительно тесная связь испанского и французского языков, но и такие характерные отклонения, как более высокая степень сходства итальянского языка с греческим, чем испанского с французским.

При расстоянии 5,5 в одну группу объединяются болгарский, словенский, греческий (с кипрским) и итальянский языки - т.е. наблюдается отчетливое несоответствие типологического сходства генетическим отношениям. Еще более ярко это видно при R=5,5, когда объединяются испанский, французский и турецкий языки. Большое структурное сходство оформления конца и начала слова в этих языках (а также и медиальных сочетаний согласных) может быть объяснено результатами конвергентного развития. Конечно, полный анализ синтагматического аспекта фонологических систем испанского и французского языков, с одной стороны, и турецкого языка, с другой, показал бы гораздо меньше сходства между этими системами в целом (хотя бы за счет учета сингармонизма в турецком языке).

Однако и при сохранении объема сравнения взятых языков можно попытаться в какой-то степени выявить результаты конвергенции, - если привести подобное описание этих же языков, но в достаточно далеко отстоящие периоды.

Если представить время на одной оси координат, а расстояние между ними - на другой оси, то конвергенция, дивергенция и параллельное развитие будут выглядеть достаточно наглядно.

Для последующих исследований встают задачи изучения скорости изменения фонологических систем язы-

ка и характера преобразований, которым они подвергаются. В связи с этим возникает один из интересных вопросов: каково соотношение изменения скорости преобразования фонологической системы языка и его словаря. Ситуация языкового контакта, видимо, служит катализатором, значительно ускоряющим эти процессы. Можно представить ситуацию, когда в зоне контакта фактически весь словарь заменяется в одном из контактирующих языков, но фонологическая система этого языка еще сохраняет свои характерные особенности (артикуляционную базу, закономерности фонологической структуры слова, супрасегментные характеристики и т.д.). Характерно, что такие исчезнувшие языки, как куршский, определяются прежде всего фонологически.

Многие закономерности фонологического уровня кажутся и являются универсальными и в этом смысле свидетельствуют о моногенезе человечества. Однако, если учитывать достаточное число признаков (т.е. достаточное для описания любого известного языка), и стремиться к возможно более полному описанию их отношений, то вероятность различных конкретных структур начнет понижаться, а их роль в определении генетических связей соответственно увеличиваться, так как преобразования любой конкретной фонологической структуры статистически ограничены[67].

Последнее замечание касается возможностей типологии фонологических систем родственных и контактирующих языков, основанной на измерениях сходства определенного корпуса слов. Начатое Солом Сапортой[68] на примере романских языков исследование степени сходства этих языков на уровне фонологического представления выборки слов, имеющих общее происхождение, было успешно продолжено в работах по определению общего сходства языков[69]. Ценным качеством этих работ является отчетливо прослеживаемое в них соответствие степени сходства фонологических систем мере их взаимной понимаемости.

В скором времени такие работы можно будет проводить и для контактирующих языков Балканского союза. Ряд исследований, посвященных детальному изучению субституции заимствований в различных балканских языках[70], позволит провести типологический анализ фонологических систем ряда балканских языков (а если брать современную международную лексику, то и всех рассматривавшихся здесь языков) в таком же направлении. Сопоставление такого анализа с полученными здесь результатами дало бы возможность не только полнее представить соотношение фонологических структур и словаря, но и детальнее проследить структуру преобразований самого фонологического уровня.

[67] Altmann G., Lehfeldt W. Allgemeine Sprachtypologie. München, 1973, с. 53-60.

[68] Saporta S. Methodological considerations regarding a statistikal approach to typologies.- IJAL, 1957, XXIII, с. 109-113.

[69] Ladefoged P. Language in Uganda. Cgicago-London, 1971.

[70] См. работы, указанные в сносках 5, 17, 18 и 21.

ЛИТЕРАТУРА, ИСПОЛЬЗОВАВШАЯСЯ ДЛЯ ОПИСАНИЯ СИНТАГМАТИКИ ФОНОЛОГИЧЕСКИХ СИСТЕМ

Албанский язык: Кочи Р.Д., Косталлари А. и Скенди Д.И. Краткий албанско-русский словарь. М., 1951; Fjalor i gjuhës shqipe. Tirane, 1954.

Болгарский язык: Бернштейн С.Б. Болгарско-русский словарь. М., 1966; Андрейчин Л., Георгиев Л., Илчев Ст., Костов Н., Леков Ив., Стойков Ст., Тодоров Цв. Български тълковен речник. София, 1973; Пашов П., Пъртев Хр. Правоговорен речник на българския език. София, 1975.

Греческий язык: Иоаннидис А.А. Новогреческо-русский словарь. М., 1961; Παπασταματίου Σ.Α., Γούλας Θ. Συγχρόνου ὀρθογραφικόν-ἑρμηνευτικόν λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης (καθαρευούσης-δηξοτικής). Ἀθῆναι, Ἄτλας, 1961.

Испанский язык: Испанско-русский словарь. Под ред. Ф.В. Кельина. М., 1961; Alonso M. Diccionario del español moderno. 2 ed., Madrid, 1966; Mercadal J. Garcia. Lengua espanola. Madrid, 1958; Molinar Maria. Diccionario de uso del español. T. I-II. Madrid, 1966-1967.

Итальянский язык: Скворцова Н.А., Майзель Б.Н. Итальянско-русский словарь. М., 1963; Albertoni A. e Allodoli E. Vocabolario della lingua italiana, 7 ed. Firenze, 1960; Allinei M.L. Dizionario inverso italiano. The Hague, 1962.

Македонский язык: Толовски Д. и Иллич-Свитыч В.М. Македонско-русский словарь. Под ред. Н.И Толстого. М., 1963; Конески Б. и Тошев К. Македонски правопис со правописен речник. Скопје, 1950; Миличик В. Обратен речник на македонскиот јазик. Скопје, 1967; Видоески Б. и др. Правопис на македон-

скиот литературен јазик со правописен речник. Скопје, 1970.

Румынский язык: Андрианова Б.А. и Михальчи Д.Е. Румынско-русский словарь. М., 1953; Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1975; Dicționar invers. Acad. Rep. Populare Romîne. București, 1957.

Сербско-хорватский язык: Толстой И.И. Сербско-хорватско-русский словарь. Изд. 3. М., 1970; Белић А. Правопис српскохрватског књижевног језика. Београд, 1950.

Словенский язык: Breznik A. in Ramovš, F. Slovenski pravopis. Ljubljana, 1938; Bunc St. Mali slovenski pravopis. Maribor, 1972; Kotnik J. Slovensko-angleški slovar. Ljubljana, 1962; Slovenski pravopis. Izd. Slovenska Akademija znanosti in umetnosti. Ljubljana, 1962.

Турецкий язык. Магазаник Д.А. Турецко-русский словарь. Под ред. В.А. Гордлевского. М., 1945.

Французский язык. Ганшина К.А. Французско-русский словарь. М., 1957; Léon P.R. La prononciation du francais standard. Paris, 1966; Warnant L. Dictionnaire de la prononciation française. 3 éd. Paris, 1968.

Т. Н. СВЕШНИКОВА

РАНГОВАЯ ГРАММАТИКА РУМЫНСКИХ КЛИТИК

1. В структуре балканского текста важное место занимают клитики[1]. К ним относятся одно-двусложные незнаменательные слова - предлоги, союзы, местоимения, частицы, образующие довольно большие группы (комплексы), в которых каждый элемент занимает строго определенное место[2]. Одним из возможных способов описания таких групп можно считать ранговую грамматику, или грамматику порядков[3]. В данной работе мы использовали методику, разработанную в известной статье И.И. Ревзина и Г.Д. Юлдашевой[4], применив ее к румынскому материалу. При этом мы ограничились анализом групп клитик, центральным элемен-

---

[1] Из обширной литературы, посвященной клитикам, см., например: Jakobson R. Les enclitiques slaves. - Atti del III Congresso Internazionale dei linguisti. Firenze, 1935, с. 384-390; Gă z - darU D. Sopra una consequenza del carattere di legge fonetica generale della proclisi ed enclisi. - Там же, с. 308-312; Décaux E. Morphologie des enclitiques polonais. Paris, 1955; Иванов В.В. Хеттский язык. М., 1963, с. 167-170; Он же. Общеиндоевропейская праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965, с.197 passim; Цыхун Г.А. Синтаксис местоименных клитик в южнославянских языках. Минск, 1968.

[2] Ср.: Цивьян Т.В. О построении синтаксиса в грамматике балканского языкового союза. - Доклады и сообщения советской делегации. III Международный съезд по изучению стран Юго-Восточной Европы. Бухарест, 4-10 сентября 1974. М., 1974, с. 13-14, ссылка 4.

[3] Ср. например: Глисон Г. Введение в дескриптивную лингвистику. М., 1959, с. 164-169.

[4] Грамматика порядков и ее использования. - ВЯ, 1969, № 1, с. 42-56.

том которых являются показатель инфинитива *a* и показатель конъюнктива *să*[5]. Ср.: de a nu se mai; să nu i le mai.

2. Эти группы порождаются двумя простыми таблицами порядков (см. табл. 1 и 2).

2.1. Как видно из табл. 1, центральным элементом группы является показатель инфинитива *a*, который никогда не опускается и поэтому образует минимальную группу. Ср., например: În meseria asta înveţi *a* tăcea (Pard., 76), досл. 'В этом деле учишься молчать'; ocazia *a* face cunoştinţă (R.Petr.,10) 'случай познакомиться'; ср. также диалектные примеры: şi-nčepe-*a* turna cu cofă apă-m butoi (Bîrlea, III, 52), досл. 'И начинает наливать ведром воду в бочку'; Cîn eram d'e doisprădzăče/Mă 'nvăţam Dunărea-*a* treče (Papah., 100) 'Когда мне было двенадцать лет, / Я учился переплывать Дунай'.

2.2. Клитикой +1 порядка служит отрицание *nu*. Ср.: Prefăcîndu-se *a nu* băga de seamă (Z. um.,304) 'Притворившись, что не замечает'; Tinde *a nu* avea structuri proprii (R. lit., 13/76,8), досл.: 'Стремится не иметь собственные структуры'.

2.3. Следующий (+2) порядок можно разбить на два подпорядка. К + 2.1. подпорядку относятся личные безударные местоимения в дативе. В отличие от показателя инфинитива *a* и отрицания *nu*, которые не допускают никаких замен, личные местоимения образуют парадигму из шести элементов, так что каждое местоимение, в зависимости от смысла, может замещаться другими представителями своей парадигмы. Ср., например: Cornelia începe *a-mi* spune că... (Blaga, 256) 'Корнелия начинает говорить мне, что...; şi-a îngăduit *a-i* spune neted (Z. um., 307), досл. 'Он(а)

5. Большинство современных исследователей рассматривает элементы a и să как показатели инфинитива и конъюнктива. Ср., например: C a p i d a n Th. Sur *să* avec le subjonctif en roumain. - In: Langue et littérature. I. [Bucarest], 1940, c. 100-102; B a r b u N.I. "Să" semn distinctiv al subjonctivului în limba română. - Buletinul ştiinţific al Academiei RPR, t. 1 N 1-2, c. 55; B e r e j a n S. Asupra prepoziţiei *a* cu infinitivul.- In: Mélanges linguistiques offerts à Emil Petrovici". [Bucureşti], 1958, c. 107-114; I o r d a n I., G u ţ u R o m a l o V., N i c u l e s c u A. Structura morfologică a limbii române contemporane. Bucureşti,1967,c.248,279,295.

Таблица 1

Клитика \ Порядок	-3	-2	-1	0	+1	+2.1	+2.2	+3.1	+3.2	+4
	nu	fără	de în la pentru pînă prin spre	a	nu	îmi îţi îi ne vă le	îmi îţi îşi ne vă îşi	mă te îl o ne vă îi le	mă te se ne vă se	cam mai prea şi tot

позволил(а) себе сказать ему (ей) прямо...'; ş-începe la urs... *a-i* face rău (Bîrlea, I, 146), досл. 'И начинает медведю делать ему плохо'.

2.4. Возвратные местоимения в дативе входят в +2.2 подпорядок. Ср.: Clopotul începe *a-şi* pierde din însemnătatea lui (Vianu, 224) 'Колокол начинает терять свое значение'. Как и предыдущий подпорядок, подпорядок +2.2 образует парадигму из шести элементов.

2.5. +3 порядок, так же как и +2, распадается на два подпорядка. Подпорядок +3.1 состоит из восьми элементов. В него входят личные безударные местоимения в аккузативе. Примеры: Işi cunoscuse vaca şi porni *a o* boci (Voic., I, 108) 'Она узнала свою корову и принялась ее оплакивать'; intenţia *a-l* da afară (Căl., 154) 'намерение выгнать его вон'; mă prind'e *a mă* bat'e (Papah., 62), досл. 'Меня принимается меня бить '(отметим плеонастическое употребление местоимения в аккузативе); prins-o pop*a-l* sproved'i (Papah., 111) 'Принялся поп его исповедовать'; şi-ncepe *a-i* descînta (Bîrlea, III, 11) 'И начинает их заговаривать'.

2.6. В следующий подпорядок входят возвратные местоимения в аккузативе, образующие парадигму из шести элементов. Ср.: Refuza cu respect *a se* supune (Căl., 47) 'Вежливо отказывался подчиняться'; Pare *a se* gîndi adînc (Gib Mih., 62-63) 'Кажется глубоко задумавшимся'; Noi n'e-om prind'e-*a n'e* cunoaşte (Papah., 60) 'Мы примемся знакомиться'; A-începeput femia *a să* văita, a-începeput *a să* plînge (Bîrlea, III, 125) 'Начала женщина охать, начала жаловаться'.

2.7. К +4 порядку относятся наречия cam 'немного, чуть-чуть', mai 'еще, больше', prea 'слишком', şi 'как раз, именно; тотчас же', tot 'и сейчас,

еще; все время, постоянно'[6]. Например: Începe *a nu mai* ieşi singură (Z. um., 310), досл. 'Начинает не выходить больше одна'; A renunţat chiar *a mai* scrie cronică (Cont., ian., 1970), досл. 'Отказался больше писать рецензии'; A început *a se cam* lua şi el pe gînduri (Creangă, DLRLC, I, p. 320), досл.: 'Начал и он призадумываться'.

2.8. В качестве элементов -1 порядка выступают предлоги de, în, la, pentru, pînă, prin, spre, в значительной мере утратившие свою предложную функцию и выступающие как показатели связи слов. Из них доминирующим является предлог de, который имеет, по-видимому, наиболее общее значение. Ср., например: Se temea *de a se* pronunţa (Căl., 43) 'Боялся высказаться'; Am făcut un efort *de a mă* aduna asupra unui capitol de filozofie indică (Blaga, 190) 'Я сделал усилие, чтобы сосредоточиться над одной из глав индийской философии'; dreptul *de a se* plînge (Vianu, 16) 'право жаловаться'; dificultăţi *în a o* înţelege (Cont., iunie 1970), досл. 'трудности понять ее'; tinerii doritori *în a se* afirma (Cont., 4/70,2), досл.: 'молодые, желающие утвердиться'; Socrate nu se rezuma *la a* pune întrebări (R. lit., iulie 1970) 'Сократ не ограничивался тем, что задавал вопросы'; Am venit *pentru a-mi* verifica o veche idee (R. lit., 44, 70) 'Я пришел проверить одну свою давнюю мысль'; Creatorul începe *prin a se* crea pe sine (A. Bl., 7) 'Создатель начинает с создания самого себя'; făcute *spre a* ascunde gîndurile (Sor., 59) 'созданные для того, чтобы скрывать мысли'.

2.9. Следующий, -2 порядок, состоит из одного элемента, предлога fără, который также в значительной мере утратил свою предложную функцию. Ср.: Copiii porneau *fără de a* schiţa măcar vreun început de protest (Blaga, 71) 'Дети уходили без малейшего протеста'; Nu treceţi *fără a mă* vedea (R. lit., dec. 1969) 'Не уходите, не повидавшись со мной'.

2.10. К -3 порядку относится отрицание *nu*, которое отличается от *nu*, входящего в +1 порядок, тем, что сочетается с предлогом, в отличие от другого

[6] Ср.: Gramatica limbii romîne. I. Bucureşti, 1963, с. 139, 308 (tot), 311 (mai), 316 (mai, cam); O l s e n H. Études sur la syntaxe des pronoms personnels et réfléchis en roumain. København, 1928, с. 82, § 56; P o p S. Grammaire roumaine. Berne, 1948, с. 399, 443, 446.

Таблица 2

Клитика \ Порядок	-2	-1	0	+1	+2.1	+2.2	+3.1	+3.2	+4
	nu	fără	să	nu	îmi îţi îi ne vă le	îmi îţi îşi ne vă îşi	mă te îl,o ne vă îl,le	mă te se ne vă se	cam mai prea şi tot

nu, которое является отрицанием при глаголе. Обе отрицательные частицы находятся в отношении дополнительного распределения. Ср., например: Ne-am despărţit *nu fără de a* stabili o altă oră (Blaga, 243), досл. 'Мы расстались не без того, чтобы назначить другой час'; Se considera nedreptăţit *nu fără a-şi* reproşa imprudenţele (Pard., 136) 'Он считал себя несправедливо обиженным, упрекая себя при этом за неосторожность'.

3. Группа клитик, представленная в табл. 2, отличается от только что рассмотренной прежде всего тем, что ее центральным элементом является показатель конъюнктива să, который так же, как и показатель инфинитива a, не может быть опущен и поэтому образует минимальную группу. Ср., например: Trebuia *să* vină (Luceaf., 41/69) 'Он(а) должен(а) прийти'; Io trăbă *să* stau *să* torc (Bîrlea, III, 209) 'Я должна сидеть и прясть'; Vreţ *să* vid'eţ pă draci? (Bîrlea, I, 521) 'Хотите увидеть чертей?'; Îm pari bini *să* beu şi *să* mănînc (Bîrlea, I, 535) 'Я рад попить и поесть'. Остальные порядки, следующие за центральным элементом, полностью совпадают с табл. 1.

Далее приводятся примеры соответствующих порядков.

3.1. П о р я д о к +1. Ср.: Vi se întîmplă *să nu vă* aduceţi aminte în ce zi sînteţi? (Seb., 35) 'С вами случается, что вы не помните, какой сегодня день?'

3.2. П о д п о р я д о к +2.1. Ср.: Eu am vrut *să-i* cumpăr o perucă (Neagu, 67) 'Я хотел(а) купить ему (ей) парик'; Trebuie *să ne-o* cultivam (A. Bl., 9), досл. 'Надо, чтобы мы в нас ее культивировали'.

3.3. П о д п о р я д о к +2.2. Ср.: Nu poţi *să ţi-o* închipui (C. Petr., 268), досл. 'Ты не можешь себе ее вообразить'.

3.4. П о д п о р я д о к +3.1. Ср.: Vrei *să le* numeri pe toate? (Seb., 74) 'Ты хочешь их все пересчитать?'

3.5. П о д п о р я д о к +3.2. Ср.: Mă gîndesc *să nu se* prăbuşească prăpastia (Sor., 25) 'Я думаю о том, чтобы не разверзлась пропасть'.

3.6. П о д п о р я д о к +4. Ср.: Imposibil *s-o mai* recunoască (Min., 37), досл. 'Ее больше невозможно узнать'; Convinge *să nu mai* scrie (Seb., 41) 'Убеди (его) больше не писать'; Ai voit... *să-mi şi* dau părerea asupră-i (DLRLC, IV, p. 340), досл. 'Ты хотел, чтобы я еще и мнение свое о ней высказал'. Ср. также диалектные примеры: Amu nu mai put'eţ *sâ mai* umblaţ în sat (Bîrlea, I, 403), досл. 'Теперь вы больше не можете больше бродить по деревне'; N-a putu *să mai îl* scoală (Bîrlea,I,181), досл. 'Не смог больше его поднять'. Отметим, что в этом примере местоимение в аккузативе, относящееся к 3 порядку, стоит после *mai*.

3.7. Порядки со знаком минус в табл. 2 не соответствуют порядкам табл. 1. Так, к порядку -1 относится предлог *fără*, к -2 - отрицание *nu*. Таким образом, эти элементы приближены к центру на один порядок. -3 порядка в таблице нет. Примеры: Am lăsat butoiul *fără să* beau (Băn., 75), досл. 'Я оставил бочку, не выпив (из нее)'; să sar din tren *fără să mă* lovesc prea rău (Băn., 59) 'выскочить из поезда и не очень ушибиться'.

4. Таблицы 1 и 2 обнаруживают большое сходство. И не удивительно, если принять во внимание то, что клитики табл. 1 обычно служат субститутом клитик табл. 2 при трансформации инфинитивных конструкций в конъюнктивные и обратно. Например: (1) intenţia mea *de a o* însoţi (Blaga, 187)⟷intenţia mea *s-o* însoţesc 'мое намерение проводить ее'; (2) amorul propriu *de a nu ne* prezenta mototoliţi (Voic.,I, 307)⟷amorul propriu *să nu ne* prezentăm mototoliţi, досл. 'самолюбие (чтобы) не предстать (перед гостями) в помятой одежде'; (3) Arhitectul nu îndrăzni *a mai* cere lămuriri (Căl., 36)⟷nu îndrăzni *să mai* ceară lămuriri, досл. 'Архитектор не осмелился просить разъяснений'; (4) mîndră *de a* fi cîntec (Teod., 141)⟷mîndră *să* fie cîntec 'гордая быть песней'.

Анализ многочисленных примеров показывает, что трансформации подвергаются лишь центральные элементы группы клитик *a* и *să* и элементы порядка -1 табл. 1. Ср.: posibilitatea *de a-mi* tipări cele

două volumaşe (Blaga, 236-37)⟷posibilitatea *să-mi* tipăresc cele două volumaşe 'возможность напечатать эти два томика'; dorinţa *de a-şi* mărturisi păcatele (Mitr. Ard., 280)⟷dorinţa *să-şi* mărturisească păcatele 'желание покаяться в своих грехах'; şansele *de a nu se mai* repeta niciodată (Blaga, 239)⟷şansele *să nu se mai* repete niciodată 'шансы никогда более не повториться'; Vorbea *fără a se* uita în ochii comisarului (Sim., 70)⟷vorbea *fără să se* uite în ochii comisarului 'Он(а) говорил(а), не глядя в глаза комиссару'.

Заметим, что центральный элемент обеих групп может сочетаться с клитикой любого порядка. Порядки группируются вокруг центрального элемента, образуя самые разные сочетания. То, что какой-то порядок опущен, не меняет действительного порядка следования элементов. Исключение составляет порядок -3 (в табл. 1) и -2 (в табл. 2), который не может присоединяться к центральному элементу без -2 (соответственно, -1) порядка. Ср.: nu fără a (resp.: nu fără să), но не: nu a (resp.: nu să).

Далее приводятся примеры различных сочетаний клитик.

Г р у п п а и з о д н о г о э л е м е н т а: a; să.

Г р у п п ы и з д в у х э л е м е н т о в: de a, în a, pentru a, fără a, fără să; a nu, să nu, a-mi, să-i, a ne, să te, a mai, să mai.

Г р у п п ы и з т р е х э л е м е н т о в: fără de a, nu fără a, fără să nu, nu fără să; de a nu, de a-mi, de a mă, de a mai, a nu-mi, a nu mă, a-mi mai, a nu mai, să nu-ţi, să nu vă, să nu mai, să mi-l.

Г р у п п ы и з ч е т ы р е х э л е м е н т о в: nu fără de a, fără să nu mai, fără de a mai; de a nu-l, de a nu mă, de a ne mai, de a nu mai, de a nu-mi, să nu-i mai, să mi-l mai.

Г р у п п ы и з п я т и э л е м е н т о в: de a nu se mai; să nu i le mai; de a nu le mai, ср.: tristeţea *de a nu le mai* afla (Simion,8) 'Грусть не найти их больше'.

Г р у п п ы и з ш е с т и э л е м е н т о в: de a nu i le mai; de a nu ţi-l mai. По-видимому, это максимальное из реально возможных сочетаний клитик.

5. Пользуясь таблицей, можно образовать любую правильную последовательность клитик. Но, кроме таблицы, необходимо знать также некоторые фонологические и морфонологические правила.

Прежде всего, отметим, что следующие элементы таблиц 1-2 имеют морфонологические варианты: a) să, s-; b) nu, n-; c) îmi, mi, mi-, -mi; îți, ți, ți-, -ți; îi, i, i-, -i; își, și, și-, -și; ne, ne-, ni, ni-; vă, v-, vi, vi-; le, le-, li, li-; d) îl, -l; o, -o, îi, -i[7]. Выбор того или иного варианта определяется следующими фонологическими правилами: 1) Если имеется две клитики, из которых первая оканчивается, а вторая начинается на гласный, то начальный гласный второй клитики опускается. Ср., например: a + îl - a-l; să+ îi - să-i; să + îți - să-ți. Этими правилами объясняется тот факт, что формы îmi, îți, îi, își, îl не употребляются в рассматриваемых сочетаниях, а заменяются соответствующими вариантами без начального гласного. 2) Варианты mi-, ți, i-, și- употребляются в сочетании с местоименными клитиками +3 порядка (морфонологические варианты -l, -o, -i). Ср.: să mi-l, să ți-o, să ți-i, să mi-i, să i-l, să și-l. Варианты ne-, v-, le- сочетаются с местоименной клитикой +3 порядка -o. Ср.: să ne-o, să le-o, să v-o. В сочетании с клитиками -l, -i употребляются формы ni-, vi-, li-. Ср.: să ni-l, să ni-i. 3) Формы -mi, -ți, -i, -și; -l, -i используются в сочетании с клитиками +1 и нулевого порядков. Ср., например: de a-i, de a-și, de a nu-și, să-mi, să-ți, să nu-i să-l. 4) Варианты mi, ți, și, i, ni, vi, li (без дефисов) употребляются в сочетании с местоименными клитиками +3 порядка te, se, le. Ср., например: de a i se, să i se, să nu i se, să mi se, să le se, să nu ni se, să ți se, să i le, să și le, să nu i le mai. 5) Морфонологические варианты нулевого и +1 порядков s- и n- употребляются в сочетании с местоименной клитикой +3 порядка -o. Ср.: s-o, să n-o.

ИСТОЧНИКИ И ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Băn. - B ă n u l e s c u Șt. Iarna bărbaților. [București], 1965.

Bîrlea - B î r l e a O. Antologie de proză populară epică, I-III.[București],1966.

Blaga - B l a g a L. Hronicul și cîntecul vîrstelor. [București], 1965.

A.Bl. - B l a n d i a n a A. Calitatea de martor. București , 1970.

M.Car. - C a r a g i a l e M. Craii de Curtea-Veche. [București], 1970;

Căl. - C ă l i n e s c u C. Bietul Ioanide. [București], 1965.

Cont. - Contemporanul.

DLRLC - Dicționarul limbii romîne literare contemporane, I-IV. [București], 1955-1957.

Luceaf. - Luceafărul;

Gib Mih. - M i h ă e s c u Gib. Teatru. Cluj, 1973.

Min. - M i n u l e s c u I. Cetiți-le noaptea. Cluj, 1973.

Mitr. Ard.-N i c o l a e, M i t r o p o l i t u l A r d e a l u l u i. Studii de teologie morală. Sibiu, 1969.

Neagu - N e a g u F. Vară buimacă. [București], 1967.

Papah. - P a p a h a g i T. Graiul și folklorul Maramureșului. București, 1925.

Pard. - P a r d ă u P. Ore de dimineață. [București], [1972].

C.Petr. - P e t r e s c u Camil. Patul lui Procust. [București], 1963.

R.Petr. - P e t r e s c u R. Matei Iliescu. [București], 1970.

R.lit. - România literară.

Seb. - S e b a s t i a n M. Opere alese. București,1962.

Sim. - S i m e n o n G. Cazul Luise Laboine, tr. de Al.Mirodan. [1969].

Simion - S i m i o n E. Poezia lui Eugen Jebeleanu.- Universitatea din București. Cursurile de vară și colocviile stiintifice. Sinaia, 23 iulie - 17 august 1973.

Sor. - S o r e s c u M. Insomnii. [1971].

Teod. - T e o d o r e a - n u I. Lorelei. București, 1970.

Vianu - V i a n u T. Jurnal. [București], 1961.

Voic. - V o i c u l e s - c u V. Povestiri, I-II.[București], 1966.

Z.um. - Zece umoriști români. Antologie. [1974].

---

[7] Cp.: Gramatica limbii romîne. I. București, 1963, c. 137-138; см. также с. 139-140.

СОДЕРЖАНИЕ

КАРПАТО-ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Г.П. Клепикова. Карпатская лексика в ее отношении к лексике иных зон славянского мира. . . 3
В.В. Усачева. Об одной лексико-семантической параллели. (На материале карпато-балканского обряда "полазник") 21
О.А. Терновская. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла. (Материалы к словарю). 77
А.В. Гура. Из севернорусской свадебной терминологии. (Хлеб и пряники - словарь). 131

СТРУКТУРА БАЛКАНСКОГО ТЕКСТА

Вяч.Вс. Иванов. Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели 181
В.Н. Топоров. О структуре "Царя Эдипа" Софокла 214
Н.В. Брагинская. Экфрасис как тип текста. (К проблеме структурной классификации) . . . 259
Е.Г. Рабинович. Надпись Антиоха Коммагенского и поздняя гелиолатрия. 284
Т.В. Цивьян. Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста. 305
В.Э. Орел. К объяснению некоторых "вырожденных" славянских текстов. 318
Г.А. Левинтон. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту. 325
М.И. Лекомцева. Синтагматика фонологического уровня как средство типологического исследования генетических и ареальных связей языков. . 349
Т.Н. Свешникова. Ранговая грамматика румынских клитик. 371

СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Карпато-восточнославянские параллели

Структура балканского текста

Утверждено к печати Институтом славяноведения и балканистики АН СССР

Редактор издательства *Н.Н. Барская*. Художественный редактор *Т.П. Поленова*
Технический редактор *Н.М. Бурова*

Подписано к печати 28/XI –77 г. Усл.печ.л. 23,8 + вкл.0,07. Уч.-изд.л. 21,9
Формат 60 x 90 1/16. Бумага офс. № 1. Тираж 1400 экз. Тип. зак.786. . Цена 2 р. 60 к.

Книга издана офсетным способом

Издательство "Наука", 117485, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 94а
1-я типография издательства "Наука", 199034, Ленинград, В-34, 9-я линия, 12

КАРПАТО-ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ