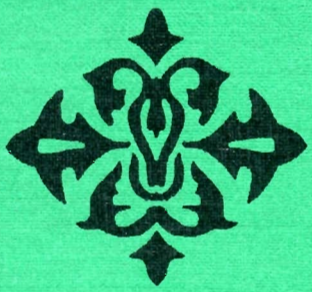
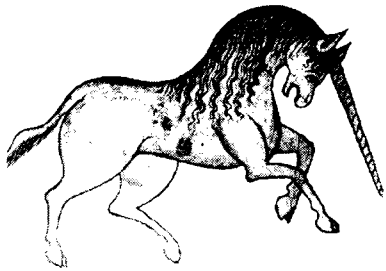
СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ БАЛКАН

ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ СЦЕНАРИИ И КУЛЬТУРНЫЕ РОЛИ





Редакционная коллегия:

доктор филологических наук *А. Ф. Журавлев* (председатель),
член-корреспондент РАН *Т. М. Николаева*,
член-корреспондент РАН *В. А. Дыбо*,
доктор филологических наук *Г. К. Венедиктов*,
доктор филологических наук *С. М. Толстая*,
доктор филологических наук *Т. В. Цивьян*,
кандидат филологических наук *И. А. Седакова*

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ БАЛКАН

ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ СЦЕНАРИИ И КУЛЬТУРНЫЕ РОЛИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2003

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российской гуманитарного научного фонда
(номер проекта 02-04-16224)

Ответственные редакторы выпуска:

И. А. Седакова, Т. В. Цивьян

Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли / Отв. ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. — М.: Издательство «Индрик», 2003. — 472 с.: ил.

ISBN 5-85759-244-5

«Славянское и балканское языкознание» — 14-й том серии, выходящей в Институте славяноведения с 1975 г., основан на материалах «Балканских чтений 6». Тема — пространство Балкан, которое служит «местом действия» для человека: здесь он формирует свои поведенческие сценарии и культурные роли. Исследования, выполненные на широком материале и в разных ракурсах (древние и современные языки и культуры Балкан, античная и византийская традиции, различные типы дискурсов, от книжного и устного до изобразительного), раскрывают особенности балканского мировосприятия и специфику менталитета, присущего homo balcanicus.

Человек и его языковые и семиотические характеристики, его обряды и ритуалы, его связь с мифологией и демонологией — эти и другие темы рассмотрены в статьях известных балканистов, постоянных авторов серии (Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Н. Н. Казанского, Т. В. Цивьян и др.).

Книга предназначена лингвистам, литературоведам, культурологам и всем тем гуманитариям, кто интересуется Славией и Балканами.

ISBN 5-85759-239-9

© Коллектив авторов, 2003
© Издательство «Индрик», 2003

Содержание

В. Н. Топоров (Москва). Сократ платоновской «Апологии Сократа» как человек «осевого времени» (к проблеме «поведенческого сценария» и «культурной роли») 7

Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург). Пермиссив в древнегреческом языке 19

Л. И. Акимова (Москва). Функция белых лекифов и стел в древнегреческом поминальном обряде 35

И. И. Ковалева (Москва). Удел Афродиты 44

М. Евзлин (Мадрид). Еще о Дионисийском ритуале (Strab. IV, 4, 6) 51

В. Л. Цымбурский (Москва). Фракизмы в ономастике Этрурии и в ее пантеоне 69

А. А. Россиус (Москва). Особые выразительные средства в поэме Арата 86

О. Л. Левинская (Москва). Древнегреческий ямб: некоторые предположения 102

А. П. Непокупный (Киев). К отражению балканизмов в понтийской поэзии Овидия: «Да» и «Нет» на языке жестов 110

А. В. Занемонец (Москва). Иоанн Евгеник: опыт поздневизантийской биографии 120

Г. П. Клепикова (Москва). «Авторство» «Поучений Нягое Басараба своему сыну Феодосию» как проблема исторически конкретной реализации концепта Homo Balcanicus (Балканы и Время) 131

F. Badalanova (London). Notes on the Cult of the Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: the Interpenetration of Folk and Christian Themes 159

М. А. Бобрик (Берлин). Архангел Гавриил: евангелист и ангел-хранитель. Из наблюдений над Новгородским кодексом XI века 204

А. А. Плотникова (Москва). Южнославянские персонажи типа *вила* в свете «балканского» на Балканах 228

П. Христов (София). Семейно-родовое жертвоприношение в регионах болгарско-сербского пограничья 249

И. А. Седакова (Москва). Рождение и жизненный сценарий: «субботние» люди на Балканах 269

Е. С. Узенёва (Москва). Персонаж «невеста» в сценарии болгарской свадьбы 279

В. В. Усачева (Москва). Здоровье в жизненном сценарии болгар (Поведенческие стереотипы) 307

О. М. Младенова (Калгари). Пространственная символика социальной структуры болгарского общества XIX века 323

Т. В. Цивьян (Москва). Категория диминутивности в структуре новогреческого этноязыкового пространства 369

А. В. Жугра (Санкт-Петербург). О критериях народного красноречия (по материалам фольклора северных албанцев) 390

А. В. Жугра, Л. Н. Каминская (Санкт-Петербург). Этнолингвистические заметки I («Рождение» и «смерть» как «приход» и «уход» в народной традиции албанцев) 405

Т. Н. Свешникова (Москва). Роль числа в некоторых типах румынских заговоров 414

Вяч. Вс. Иванов (Москва — Лос-Анджелес). Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле 422

Ф. А. Елоева (Санкт-Петербург). «Дигенисы» в истории греческой литературы — герои и творцы 437

С. Б. Ильинская (Афины). Движение посвятительного самопознания в «Ясновидящем» А. Сикельяноса 449

Н. В. Злыднева (Москва). Поведенческие сценарии homo balcanicus в живописи югославянского примитива 454

Т. Н. Свешникова (Москва). Мирча Элиаде: штрихи к портрету 465

В. Н. Топоров

Сократ платоновской «Апологии Сократа» как человек «осевого времени» (к проблеме «поведенческого сценария» и «культурной роли»)

Мужество признания перед лицом смерти, что есть нечто, чего он не знает, и что смерть не всегда зло, более того, что иногда выбор ее достойнее, нежели выбор жизни, заслуженной отказом от своего мнения, выстраданного и путеводительного, характерны для Сократа, особенно в эти последние часы его жизни. Да и божественное знамение не остановило его. Поэтому Сократ не хочет, да и не может заискивать перед жизнью и изменить тому духу, которому он был всегда верен и который придавал ей столь высокую цену. Поэтому Сократ, не давая места сомнению, делает свободный выбор, оставаясь верным вещему голосу своего гения, своей совести.

В этом выборе, в приятии смерти вёсь Сократ. Он не герой: он просто человек, открывающий свое новое время, являющий нового человека. Он спокойно, свободно и безбоязненно принимает смерть.

Человек другого и очень далекого нового времени и тоже погибший, Гамлет знает о неполноте нашего знания, знает, что

> There are more things in heaven and earth, Horatio,
> Then are dreamt of in your philosophy.

И тоже, но с какой-то неведомой Сократу лихостью заявляет, что не знает страха и ставит свою жизнь ни во что —

> I do not set my life at a pin's fee;
> And for my soul, what can it do to that,
> Being a thing immortal as itself?

Два человеческих типа двух разных новых времен при встрече с ними — каждый со своим.

У людей масштаба Сократа, особенно в той ситуации, в которой он оказался уже после того, как прозвучали обвинительные речи, но многое еще зависело от его поведения на суде, от выбора «угодной» суду роли и сценария поведения, в котором эта роль главная, не

Статья написана при поддержке гранта РФФИ 01-06-80437.

было и не могло быть намерения выбрать ни некий проверенный сценарий защиты (т. е. нечто, известное из практики подобных судебных процессов и в тех или иных случаях помогающее обвиняемому оправдаться), ни принять на себя соответствующую этой поведенческой установке «культурную» роль в этом сценарии. Ни о намерении, ни о желании, ни, пожалуй, об умении, о котором, впрочем, вопрос вообще не стоял, не могло быть и речи, а использование последнего вообще было бы изменой всему смыслу жизни Сократа, всей его жизненной практике, самому духу жизни. Все- и всё-испытующему Сократу и знающему, что и в других, более простых, случаях, как например, беседа о добродетели, отсутствие испытания превращает для человека жизнь не в жизнь, но и сознающему, что этим его словам афиняне скорее всего поверят еще меньше, ясна уже та черта, которая легла между ним и его слушателями (кроме ближайших учеников его), и это лишает Сократа надежды на понимание ими его позиции и на «практический» успех дела. Незадолго до оглашения смертного приговора, на этой «афинской последней вечере», в беседе с доброжелателями Сократ говорил: ἐάντὶ αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δὶ ἔτι ἧττον πείσεσθέ μοι λέγοντι (38a). «Если я скажу, что величайшее благо для человека — это каждодневно беседовать о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека, — если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше». Более четырех веков спустя в Иерусалиме в сходной ситуации Иисус тоже, — но резче и, конечно, драматичнее — скажет своим ученикам: «все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь» (Марк 14, 27 и др.).

Но и эта ситуация, ориентирующаяся на некое главное событие, выступающее как прецедент, хотя и отнесенная к иному персонажу, может удобно укладываться в рамки сценария-«замысла» и его главной роли — *Я люблю твой замысел упрямый / И играть согласен эту роль. / Но сейчас идет другая драма, / И на этот раз меня уволь,* хотя уже *...продуман распорядок действий / И неотвратим конец пути. / Я один, все тонет в фарисействе. / Жизнь прожить — не поле перейти.* Сократ не просил уволить его от предназначенного, но подлинную цену жизни знал хорошо, хотя и не имел опоры в том, кого называют Ты (*Твой замысел*) и только был, видимо, на пути к Нему. В этих условиях центр тяжести смещался на личное решение-выбор Сократа, на подлинно человеческое, обнаженное до последней сути, которое и обнаруживает первичное как свою опору. Эта ситуация в корне отлична от той, которая связывает сценарий и роль в нем: и то и другое вторичны по отношению к стоящему за ролью человеку и к стоящему за сценарием поведению человека в мире, еще не подвергшемся «сценаризации» — выдирке необходимого и аранжировке «выдранного», не редко совершаемым, как в случае Сократа, в угоду суду и черни, для которых только и важен сценарий, роль и мораль, обычно плоская, но доступная и приносящая удовлетворение «низменному» свидетелю происходящего высокого.

Происшедшее в Афинах в 369 г. до н. э. событие было страшным, и таковым оно остается до наших дней, хотя опыт людей «железного» века многократно расширился и познакомил их со многим еще более страшным. Но эта старая история о том, как в демократических Афинах (уже после свержения Тридцати тиранов) безвредного старика (если только не говорить о его полезности в высшей степени) присудили к смерти и вынудили принять ее, продолжает оставаться живой раной, не позволяя примириться с происшедшим.

Сократ жил в самом удивительном городе и в самое удивительное время — Афины, V век до н. э., «золотой век» в Древней Греции, превосходивший все, что известно об этом веке в других местах. Сократ (469 или 470–399 г. до н. э.) был младшим современником Эсхила (525–456), Пиндара (518–438), Вакхилида (ок. 505 — ок. 428), Софокла (496–406), Еврипида (485/84 [или 480]–406), Геродота (ок.484–425), Анаксагора (ок. 500 — ок. 428) и, конечно, Перикла (ок.495–429), чьим именем нередко обозначался весь этот век. Сократ был также старшим современником Фукидида (ок.460–396), Алкивиада (ок.450–404), Аристофана (445 — ок. 386), Платона (427–347). Большинство из них жило в Афинах, афинских пригородах, неподалеку, или они приезжали в этот город из более отдаленных мест. Легко предположить, с кем мог встречаться и разговаривать Сократ в этом весьма ограниченном пространстве Афин, и понять уровень духовной, интеллектуальной, художественной жизни города. Вообразить Сократа в этом блестящем обществе довольно трудно, хотя некоторые из его учеников и последователей позже сами станут представлять это общество, но тогда уже не будет самого Сократа, Какая-то незримая черта отделяет его от этого общества. Во всяком случае дело Сократа особое, как и его место в городе. Плоть от плоти афинянин, проводящий много времени на глазах сограждан, где-нибудь среди народа, толпящегося на площади у меняльных лавок (17d), прислушивающийся к тому, что говорят люди, и сам нередко вступающий в беседу и собирающий слушателей, он все-таки не сливается и с этой толпой, сознавая свое отличие от нее, хотя и чувствуя не только свою

связь с нею, но и свой долг, который он старался выполнить, воспитывая в людях нравственное чувство и выступая безвозмездным их учителем, отдавая себе при этом отчет, как нелегко понять друг друга без особых дополнительных усилий, той методы, которую можно назвать сократической. Принадлежность к одной и той же стихии не снимает для Сократа проблемы «истинного» смысла и правильного и полного понимания. Нечто важное он понимал как-то иначе и умел сделать так, чтобы и его собеседник понял сказанное, как надо, т. е. поймал смысл на нужной глубине. Конечно, он казался многим людям странным, не без некоторой доли юродивости.

Чтобы жизненный и человеческий контекст стал яснее, нужно напомнить кое-что из известного о Сократе-человеке, без чего и его учительство не может быть адекватно понято. Семья, в которой Сократ родился и вырос, не была богатой. Отец его был ваятелем, и в детстве сын помогал отцу в его ремесле; иногда говорят, что он исполнял обязанности рабов: одни допускают это (и допущение не следует считать слишком смелым), другие считают это клеветой. Видимо, еще в детстве возникла у Сократа жажда образования, тяга к достойным учителям; все новое он впитывал в себя, как губка, но, кажется, все-таки с разбором. Благо, что в Афинах было немало образованных людей, которые могли во многом помочь мальчику. Рано стали интересовать его вопросы философии и нравственности. Был, видимо, весьма способен и органически усваивал то, что считал для себя нужным. Упоминают о необыкновенных познаниях Сократа в геометрии. Среди его особенностей называют самообладание, выносливость, нетребовательность к физическим благам, сосредоточенную набожность, верность друзьям и убеждениям, вообще некую твердость характера, впрочем, не афишируемую. Любил отечество. Закон был для него непререкаем. Справедливость внутренним мерилом всего. Жизнь — благом, к которому он относился со всей серьезностью. Был серьезен и глубок по существу, но умел и шутить, в частности, охотно смеялся над своей некрасивостью (говорили о его безобразной внешности, и это стало своего рода притчей, хотя более проницательный человек оценил бы ее совсем иначе и, вероятно, понял бы, что «негреческость» его лица, столь радикально нарушающая канон красоты, выделяет его среди большинства так же, как его ум, интеллект, убеждения, его учение). Жил Сократ более чем скромно, если не бедно. Зная свою высокую цель, он не пренебрегал исполнением гражданского долга, не раз участвовал в сражениях, вел себя храбро, помогал попавшим в беду друзьям. Несправедливость всегда встречала в нем отпор. И если к политической деятельности Сократ сам лично не испытывал призвания, то все-таки считал ее важным занятием,

связывал с нею определенные надежды и побуждал других к участию в ней. Но когда затрагивались интересы справедливости, он и один готов был выступить на ее защиту, как в аргинузском процессе или в выступлении против Тридцати тиранов. Конечно, это отвлекало его от главного — воспитания своих сограждан в нравственной сфере. Платы за обучение он никогда не принимал и вообще был бескорыстен, даже аскетичен. Домашняя жизнь Сократа едва ли может быть названа удачной, но он, кажется, умел сносить сварливость, вздорность, вспыльчивость своей жены (впрочем, может быть, и ей было не всегда легко с ним — его «укусы овода» вполне могли восприниматься женой как своего рода вредность). Играя в афинском обществе большую и положительную роль в воспитательном плане, он тем не менее, когда было нужно, исполнял обязанности притана (в 406 году он член афинского Совета-Βουλή) и проявил свое мужество, отказавшись (и это в правление Тридцати тиранов) — один из пятерых — участвовать в казни Леонта Саламинского. Имея в виду буддийские аналогии, можно с известным основанием сказать, что Сократ был человеком «среднего пути», но не в смысле компромисса, а в смысле равноудаленности от крайностей. Этот же путь был избран Буддой, еще одним подвижником и мыслителем (что в каком-то отношении сближает эти две фигуры) эпохи «осевого времени», взявшей старт веком раньше на Востоке. Жизнь Сократа (как и Будды) выстраивалась им сознательно именно как путь, и это нужно подчеркнуть особо, поскольку отнюдь не каждая жизнь образует путь (иное дело — дорога). Руководителем Сократа был его δαιμόνιον, являвшийся как некий внутренний голос, отклонявший его от несправедливости и побуждавший к добру. Δαιμόνιον, несомненно, знак избранности Сократа, особого его дара (кроме «Апологии Сократа» Платон упоминает об этом внутреннем голосе и в ряде других своих текстов — «Федр», 242b; «Эвтидем», 272e; «Теэтет», 151a; «Алкивиад первый», 103a–b; ср. также «Воспоминания» Ксенофонта — Mem. I, I, 2–5; из вторичных источников — Аристотель Rhet. II, 23, 8; Плутарх «De genio Socratis», 11; Цицерон De divin. 1, 54 = 122; Апулей «Liber de deo Socratis»). Особо должны быть отмечены злые выпады Аристофана, прежде всего в «Облаках», но и в других его комедиях. В «Апологии Сократа» упоминаются эти выпады и дается им оценка — «и еще он мелет так много разного вздору, в котором я ничего не смыслю» (19c).

Эти сведения о Сократе-человеке содержатся в разных источниках, полнее и, как считают некоторые, достовернее всего в сократических текстах Ксенофонта. В некоем условном и общем плане с этим можно согласиться. Но в этих заметках основным (и практиче-

ски единственным) источником является «Апология Сократа», написанная Платоном в ранние годы его творчества (он познакомился с Сократом в 407 г. до н. э., стал верным его учеником, усвоившим от учителя не только многое, но и главное). Та же тема, вернее, ее продолжение и окончание, развертывается в следующем сочинении Платона «Критоне», не говоря уж о том, что Сократ присутствует и во многих других текстах Платона, содержащих богатую информацию о Сократе, о его встречах с учениками, беседах, спорах и т. п. Выбор в качестве источника «Апологии Сократа» имеет три главных основания — Платон вырос из Сократа и более глубоко вник в суть сократического учения и самого Сократа-человека; текст платоновской «Апологии» составляют слова самого Сократа (перволичная форма), как они были запомнены Платоном; «Апология Сократа» — как раз о той последней странице жизни мудреца, которая, собственно, и описывает момент истины в наиболее адекватной форме.

Выше говорилось о проблеме понимания-непонимания, как она представлена у Платона, и об известной обособленности-особности Сократа. Эта черта — сугубо теоретически — могла определять отношения Сократа с его великими современниками, о чем совершенно неизвестно, или с городским людом Афин, о чем кое-что все-таки известно. Ситуация неполного или неверного понимания Сократа, его въедливость в слова и в их смыслы, когда тем, к кому он обращался, казалось, что все и так ясно и понятно и, может быть, Сократ «излишествует» и перетончает ради своей какой-то фантомной идеи, фиксируется не раз, и обойти ее стороной нельзя. Что уж говорить, если сам Сократ не доверяет своим ближайшим ученикам в способности «истинного» понимания его слов, определения границ между их знанием и «незнанием»!

«Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее боятся, словно знают наверное, что она — величайшее из зол» и продолжает: «Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь? Я, афиняне, этим, пожалуй, и отличаюсь от большинства людей (διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων), и если я кому и кажусь мудрее других, то разве только тем, что недостаточно зная об Аиде, я так и считаю, что не знаю οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι». Apol. Socr., 29a–b. Знание о своем незнании — важная составляющая сократовской мудрости, ее исходный пункт. И человек, другой, проверяется на то, что́ и как он знает о своем собственном знании, и мудр ли он или только мнит себя таковым. Бывало, что при таких проверках (ἐξετάσις) Сократ оказывался мудрее «проверяемого» как раз только в том, что он знал о собственном незнании (21c–e). И многие из «проверяемых» или даже просто присутствующих начинали ненавидеть Сократа — ἐντεῦθεν οὖν τούτῳ τε απηχθόμην καὶ πολλοῖς τῶν παρόντων (21a); καὶ ἐνταῦθα κἀκεί νῷ καὶ ἄλλοις πολλοῖς ἀπηχθόμεν (21e). И делали это зря, лишая себя возможности пробудиться от укуса «овода» Сократа к некоему новому состоянию-пониманию, к новому рождению.

Но Сократ, конечно, имел и другие преимущества перед теми, с кем он сравнивал себя. Он умел разговаривать с самим собой, ставить такие вопросы, ответы на которые с большой вероятностью подводили к выводу, к решению, и при этом монолог переводился как бы в диалогизированную конструкцию, в которой вторым участником мыслился сам субъект вопрошания или некий мыслимый второй участник диалога, не совпадающий с первым ни в чем, кроме функции отвечания. Эта авторефлексивность, обращенность-повернутость к самому себе, ощущаемая в ряде мест «Апологии» и не только в ней, была знамением времени, оформлением понимания необходимости в самопознании, и между γνῶθι σεαυτόν надписи на Дельфийском храме и тем же призывом Аристотеля находятся и фрагменты платоновской «сократовской» «Апологии», где латентно содержится тот же, по сути, императив, формулирующий центральную задачу времени. Понять-познать значит определить объем «субъективного „личного“», которое не осознается, и тем самым уразуметь самое суть — у себя и по аналогии у другого.

И *я*, и *ты*, и *он* должны и могут стать объектами «научного» исследования; сама наука, в которой до тех пор наивно-научное находилось в тесной связи с мифопоэтическим и которая ограничивалась до сих пор сферой натурфилософии, должна обратиться к этим *я*, *ты*, *он* — к человеку, к антропоцентрическому кругу проблем, к методам исследования, к опыту, смысл которого состоит в поиске и в проверке. Не трудно заметить, как усиленно вводятся в сократовский текст слова со значением «испытывать» [ср. *пытать*]: (πάσχω (22c)), объединяющее и реальное или ритуальное претерпение мук, страданий, тяжких испытаний в мифоритуальных текстах, и испытание в примитивно-научном смысле, некое экспериментальное состояние; в этом контексте странными кажутся слова об этимологии этого слова — «Pas d'étymologie». Chantraine 862, особенно после естественного соотнесения πάσχω с πάθος, πείσομαι, ср. также πενθέω, πένθος 'оплакивать', 'сокрушаться', 'горевать', 'пребывать в печали', а также Πενθεύς, растерзанный вакханками сын Эхиона и Агавы, чей образ присутствует в трагедии Еврипида «Вакханки» и в утраченной трагедии Эсхила «Пенфей», всё — к и.-евр. **(s)pen-(d)-* 'распинать', 'рас-

терзать' и т. п. с достаточным количеством соответствий в других родственных языках. Ср.: ἐξ-ετάζω 'испытывать, исследовать'; ср.: ...χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρῶπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται (23c); ἐξετάζοντα ἐμαυτον και τοὺς ἄλλους... (28e–29a); ...ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ εξετάσω καὶ ἐλέγξω (29e); πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐγώ εἶπον· ὅτι ακούονὶες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῦς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς (33c, ср. выше 38a); — «искать», «выискивать», «допытываться» — ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τόν θεὸν (23b); «рассуждать», «обсуждать», «различать» (...καὶ ὑμῖν ἐπιτρέπω καὶ τῷ θεῷ χρῖναι περὶ ἐμοῦ... (35d — «расспрашивать» — ср. ἐρήσομαι (29e); — «философствовать» — φιλοσοφεῖν (29d)); о «проверять», «проверка» см. выше, и т. п. По сути дела, отмеченные глаголы находятся у Сократа уже на пути к превращению в термины, обозначающие «мыслительные» (интеллектуальные) операции, применение которых помогает уменьшить сферу незнания, увеличить сферу знания, уточнить границу между ними и отчасти направление динамики этих сфер. Существенно отметить, что у Сократа эти операции ориентированы как на человека-субъекта этих операций, так и на человека-объекта их.

Само выделение этих операций, попытка их систематизации, порядка следования имели бы существенное значение уже сами по себе как стремление к уяснению некиих логических конструкций и/или элементов технологических схем, могли бы иметь самодовлеющий характер. В поколении внуков (Аристотель), возможно, исходя и из сократических текстов, решительный шаг был сделан, и рефлексии Сократа, как оказалось, стали доступны сциентификации, формированию науки в том виде, какой был воспринят в Европе и отчасти в арабском мире после крушения античности (стóит напомнить и о «научном» аспекте учения Будды, заложенном уже им в «четырех благородных истинах» — *cattāri ariyasccāni*). Но Сократ не был деятелем науки, не был даже натурфилософом и, главное, не собирался стать ими. Его цель была другая, несравненно более конкретная и более универсальная. Он увидел человека в мире как некую проблему особой важности и создал до того не известный вариант «духовной» антропологии. Жизнь и смерть — два основания ее. Всю жизнь Сократ готовился к смерти, к органическому завершению жизни. Цена такой целостной и органической жизни так велика, что за «неповрежденность» ее можно заплатить и самой жизнью, сохранив тем самым принцип ее, верность ей и ее духу, высокий взгляд и на жизнь и на человека.

Суд над Сократом, сама обстановка до него и во время его, многое открыли ему, и он скорее всего предполагал, что у него есть шансы и даже некоторые пути сохранить себе жизнь. Но, думается, он мало верил в тогдашнюю афинскую демократию и понимал, что против него объединились многие: наверху обвинители — молодой трагический поэт Мелет, богатый владелец кожевенных мастерских в Афинах, набравший силу после освобождения от тирании Тридцати, и оратор Ликон и, видимо, ряд людей их круга; внизу — афинский демос в лице черни, отчасти обманутой слухами о непочтении Сократа к богам и о его безнравственном поведении, отчасти же тонко улавливающей настроения верхов и легко начинающей испытывать жажду крови. Но даже если бы они понимали суть дела, цели Сократа, едва ли что-нибудь в них бы переменилось. Ведь именно он публично и тогда, когда не кончилась пора культа героев Олимпийских и иных игр, осмелился оскорбить «святые» чувства афинян. На суде, как бы помогая суду и афинянам в выборе и решении относительно него, он сказал:

«Итак, чего же я заслуживаю за то, что я такой [как будто они нуждались в ответе человека, как бы признающего, что он „такой", т. е. соответствующий худшим мнениям о нем. — *В. Т.*]. Чего-нибудь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати. Что же кстати человеку заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? [не услышали ли здесь попрекания и не ответили ли ему в душе что-нибудь такое — „Нужны нам эти твои назидания!" — *В. Т.*] Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо больше, чем тому из вас, кто одерживает победу на Олимпийских играх в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных и четвероконных; ведь он дает вам мнимое счастье, а я — подлинное, он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь [скорее всего было понято как глумление и самовосхваление. — *В. Т.*]. Итак, если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя — к обеду в Пританее». — По сути дела, эти слова и есть жалящий укус «овода»-Сократа. Теперь ждать хорошего Сократу не приходится.

Сценаристы судилища могли бы радоваться: обвиняемый сам компрометирует себя, и их сценарий тем самым ужесточается, поскольку мудрец, как им, вероятно, казалось, все глубже втягивается в ловушку. Но у Сократа другая логика, иные ценности, которых не понимают его противники. Да, он даст судьям довести свой сценарий до конца, но он не даст им вовлечь себя в него; более того, никакого противостояния им или вымаливания благого исхода не будет. Сократу важнее дать оказавшееся последним назидание афинянам — не просто по-доктринерски изложить свои установки, но, если угодно,

подсказать суду варианты его решения, из которых можно сделать выбор и, более того, объяснить людям нечто важное в тоне спокойном и рассудительном: «сами видите теперь, что у меня нет альтернативы казни, и самое разумное для меня — принять ее», и это решение в этих обстоятельствах устраивает обе стороны.

Иногда указывают, что в этой речи Сократа есть логические несовершенства и тактические ошибки, осложнившие его защиту. Конечно, есть и то и другое, но должно быть у комментаторов и признание особой позиции Сократа, которой они на месте Сократа не заняли бы. Одним словом, жаль: можно было бы избежать худшего, но отчасти сам обвиняемый тоже виноват: говорил не совсем то и, главное, совсем не так, как следовало бы. Но подсказывать Сократу, даже с таким опозданием, бессмысленно: в соответствии с верой в справедливость и с готовностью следовать закону, он вел свою линию продуманно, не изменяя ни своим убеждениям, ни избранной линии поведения человека нового типа, открытого людям и ставящего нравственные ценности выше самой жизни. Именно эти черты позволили Сократу быть на суде разным в разных ситуациях, но всегда единым в основном. Он говорил то несколько эмоционально, то иронично, то доверительно, то исповедально, но всегда своим простым, естественным, не ангажированным какими-либо предвзятостями и тайными целями языком, который может быть то спокойным, то несколько взволнованным, но никогда ни бесстрастным, ни безразличным к сути дела.

Он понимает, что его выступление может некоторым показаться высокомерным, и хочет заверить — «я убежден, что ни одного человека не обижаю умышленно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мы мало времени беседовали друг с другом». Клевета тяжела, и за короткое время по частям ее опровергнуть не так легко. Не обижая никого из присутствующих, Сократ не хочет обижать и себя, на себя наговаривая и тем более, назначая себе наказание. — «С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет и о чем, повторяю, я не ведаю, благо это или зло?» (37b) И сам, однако, перечисляет возможности — тюремное заключение, денежная пеня, изгнание, которое сейчас кажется Сократу приемлемым для обвинителей. Казалось бы, и для Сократа это был бы не худший выход: во всяком случае выигрыш во времени и в свободе. Но сам же он резко прерывает ход своих рассуждений — «Сильно бы, однако, должен был я цепляться за жизнь, афиняне, чтобы растеряться настолько и не сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мои беседы и рассуждения, они оказались для вас столь тяжелыми и невыносимыми, что вы ищете теперь, как бы от них отделаться, так неужели другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне» (37d).

Но позицию Сократа нельзя свести к упорству ради упорства, к отказу от конструктивных решений. Сложность в том, что убедить обвинителей в чем-либо трудно. Здесь можно было бы поставить точку, но Сократ не хочет таить в себе, что́ он о себе думает, — «К тому же я и не привык считать, будто я заслуживаю чего-то плохого», и, если бы у Сократа были деньги, он присудил бы себя к уплате штрафа. Но на нет и суда нет. Однако присутствующие на суде Платон и другие друзья и ученики проявляют готовность собрать требуемую сумму.

Но смертный приговор произнесен, и хотя, как известно, были практические шансы избежать смерти, Сократ выбирает смерть. В последнем слове он предупреждает, что такое решение будет способствовать дурной славе города, что будут говорить, что лишили жизни мудрого человека, хотя сам он не считает себя таковым. «Вы видите мой возраст, я уже глубокий старик, и моя смерть близка». Но упоминая об этом как о возможности, он с большей уверенностью говорит о другом. Он не раскаивается в том, что защищался избранным им образом. «Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищавшись иначе [...] не следует избегать смерти любыми способами без разбора [...] Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — это избегнуть испорченности: она настигает стремительней смерти. И вот меня, человека медлительного и старого, догнала та, что настигает не так стремительно, а моих обвинителей, людей сильных и проворных, — та, что бежит быстрее, — испорченность» (38e–39c).

И еще об одном предупреждает Сократ присутствующих в суде — о способности людей, которым предстоит умереть, к прорицаниям и о том, что у него эта способность есть: за его смертью совершится кара, более тяжелая, чем его смерть. Это не цепляние за жизнь, тем более не шантаж, но то, что вскоре станет данностью. И еще Сократ говорит о поразительном явлении: «[...] раньше все время обычный для меня вещий голос моего гения слышался мне постоянно и удерживал меня даже в маловажных случаях, если я намеревался сделать что-нибудь неправильное, а вот теперь, как вы сами видите, со мной случилось то, что всякий признал бы [...] наихудшей бедой, божественное знамение не остановило меня ни утром [...], ни во время всей моей речи [...] Я скажу вам: пожалуй, все это произошло мне на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло» (40a–c).

Последние слова Сократа — «И моя участь сейчас определилась не сама собою, напротив, для меня ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот. Вот почему и знамение меня ни разу не удержало, и я сам ничуть не сержусь на тех, кто осудил меня, и на моих обвинителей, хотя они выносили приговор и обвиняли меня не с таким намерением, а думая мне повредить, за что они заслуживают порицания [...]» (41d–e) и еще — наказ сыновьям, и в самом конце — «Но уж пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неведомо кроме Бога» (42a), того становящегося Бога, о котором, вероятно, свидетельствовал δαίμων Сократа.

Свое дело в земной жизни Сократ выполнил. Но сам приговор Сократа к смерти стал событием исторического масштаба, и прежде всего он стал приговором, вынесенным самой афинской демократии. Но приговор этот имел и свой метаисторический смысл. По сути дела, это убийство было и самоубийством, вольным приятием смерти. См., с одной стороны: *Rowe C. J.* Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy // The Journal of Hellenic Studies, vol. 121 (2001), 63–76 и, с другой, *Warren James.* Socratic suicide // Ibid., 91–98.

Н. Н. Казанский

Пермиссив в древнегреческом языке

Пермиссив как глагольная категория представлен в ряде языков, причем особенно известен пермиссив в романских языках и в немецком. Среди наиболее очевидных примеров можно перечислить романские (laisser faire) и немецкие (с глаголом lassen) [1]. При этом степень грамматикализации пермиссива может быть различной, от полностью грамматикализованной формы в немецком [2] и в романских [3] до полного отсутствия грамматической выраженности категории пермиссива, при котором за глаголом остается только его лексическое значение «позволять» (ситуация, наблюдаемая в классической латыни (permitto) и в аттическом диалекте классического времени — ἐάω; в позднем греческом языке — ἄς или ἆς с конъюнктивом, этимологически восходящим к форме 2 л. ед. ч. ἄφες от глагола ἀφίημι).

В русском языке, так же как и в других славянских языках, пермиссив не грамматикализован [4]: идея позволения (или разрешения) представляет собой антоним к прохибитиву (и тем самым — к императиву), с одной стороны, и к индикативу как выражению совершаемого/совершенного действия — с другой. Самая общая идея, которая может быть сформулирована для пермиссива как грамматической категории — это идея косвенного участия в предполагаемом действии, участия либо невмешательством в подконтрольную ситуацию, либо *участие безучастностью* с намеком на то, что в момент совершения действия говорящий мог предвидеть последствия и результат совершаемого на его глазах (или известного ему) действия. Такое *участие*

---

[1] Данная статья едва ли имела шанс появиться без энтузиастичной помощи Е. Е. Корди и В. П. Недялкова, которые указали мне несколько новейших теоретических работ и приняли деятельное участие в обсуждении этой статьи, предварительные варианты которой прозвучали на чтениях памяти В. Г. Адмони, ср.: «Система языка и структура высказывания» (ИЛИ РАН, 1999) и на чтениях памяти А. И. Зайцева (СПбГУ, 2001).

[2] См.: *Недялков В. П.* Каузативные конструкции. Л., 1969, нем. перевод: *Nedjalkov V. P.* Kausativkonstruktionen. Tübingen, 1976.

[3] *Stim H.* Eigenheiten der Kausativkonstruktionen im Suselvischem // D. Messner (ed.) Das Romanische in den Ostalpen. Wien, 1984. S. 329–350 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philol.-Hist. Klasse. Bd 442).

[4] Хотя вопрос о грамматическом значении глагола *давать* в лингвистической литературе ставился, ср. статью Барбары Кунцман-Мюллер (*Kunzmann-Müller B.* Glagol davati/dati — leksicka ili gramaticka jezicna jedinica? // Filologija, 1995. T. 24–25, 201–208).

безучастностью предполагает в том числе своеобразную нейтрализацию оппозиции участия в действии и неучастия.

Я дал разъехаться домашним,
Все близкие давно в разброде,
И одиночеством всегдашним
Полно все в сердце и в природе [5].

В данном тексте, иллюстрирующем — на фоне всего романа — как нельзя лучше пермиссивное значение, оно проявляется в самой своей сути. Однако этот текст, как показывает сопоставление с более ранними редакциями стихотворения (1949 г.), первоначально не включал в себя идею пермиссива:

Мы здесь одни с тобой на даче,
Все разбежались врассыпную [6].

«Все разбежались» не предполагает никакого участия лирического героя в событиях, приведших его к одиночеству вдвоем.

Участие Юрия Живаго («дал разъехаться») появляется только в позднейшей версии стихотворения, подчеркивая его косвенное участие в разъезде домашних, но и здесь степень его участия в тексте стихотворения не раскрывается, оно известно читателю из глав романа, в которых — так же как и в стихотворении — первоначальная версия отличалась по сути и художественной силе [7].

Пассивность Живаго в момент решения, то есть его участие в отъезде Лары, — прямое или косвенное, — читателю стихотворения определить не дано; тем не менее такое участие было, и связано оно по большому счету с верной или неверной, но оценкой и *предвидением* событий. Помещенное в последнюю часть романа, носящую название «Стихотворения Юрия Живаго», оно отсылает читателя к тексту романа и позволяет взглянуть на ситуацию, описанную в стихотворении, с точки зрения его отражения в будущем с его трагическим

[5] *Пастернак Б.* Доктор Живаго. Часть семнадцатая: Стихотворения Юрия Живаго. 12. Осень.

[6] *Пастернак Борис.* Доктор Живаго. Комментарии В. М. Борисова и Е. Б. Пастернака. М., 1994. С. 515–516.

[7] Ср. «Особую силу приобрела сцена отъезда Ларисы Федоровны с Комаровским. В черновиках остались наброски Юриных монологов, пропитанных кровавой мукой ревности. Предательство Лары освящено и возвышено вечным образом грехопадения. Почувствовав в ней душевный разброд и злую страсть к разрыву, Юрий Андреевич отходит в сторону и, даже не простившись как следует, уступает Комаровскому свою жизнь и любовь, — превозмогая „колом в горле страшную боль, точно он подавился куском яблока“» (*Пастернак Е. Б.* Борис Пастернак. Биография. Изд. 2. М., 1997. С. 667).

результатом. Для моего дальнейшего рассуждения существенно, что результат безучастности Юрия Живаго был отчасти предсказуем уже в момент невмешательства и едва ли не полностью оправдался дальнейшим ходом событий, а взгляд из будущего, выраженный пермиссивом, в принципе исключает учет капризов судьбы. С этой оговоркой пермиссив можно рассматривать как взгляд в настоящее из будущего. В этом заключена и этим объясняется его грамматическая невнятность в языковой системе и неоднозначность его оценки даже в современных языках.

Переходя к древнегреческому материалу, следует сразу же сказать, что пермиссив как категория в традиционных грамматиках отсутствует, а о самом значении предвиденности (эвиденциалис), выраженном грамматически, речь заходит только в редких случаях; ср., например, в грамматике Ива Дюу: «...блок значений ирреалис/потенциалис противопоставлен в рамках градуальной оппозиции эвентуалису и приказу. Оба блока грамматических значений представляют способ действия (во всех случаях не относящийся к настоящему) как предвиденный, но потенциалис рассматривает его как возможное (ирреалис — как невозможное), а эвентуалис и императив — как ожидаемое с определенной степенью вероятности. В рамках данной оппозиции императив и эвентуалис маркированы (в отличие от оптатива, который передает потенциальность действия, но иногда выступает и как императив)» [8]. Не трудно видеть, что в случае с пермиссивом предвидение несколько отличается от предвидения, о котором говорит Дюу.

К пермиссиву же относится и полуимперативное «да здравствует!», которое соответствует литовскому пермиссиву типа «tėgyveno!», замеченному К. Бругманном. К пермиссиву относятся также *пусть, пускай*, которые отчетливо связаны с идеей позволения, которая содержится в (до)пущении кого-то к чему-то.

В этом «пусть себе» и «да» с третьим лицом глагола присутствует изрядная доля императивности, так же как в украинском «хай живе», причем здесь отчетливо прослеживается наследие едва ли не старославянское («да свершится воля Твоя»), возможно восходящее еще к переводам молитвы Господней, сделанным самими Кириллом и Мефодием: «да будет воля Твоя, да приидет царствие Твое». Частица ДА сопоставима с литовском tė, которое в свою очередь совмещает пермиссивное и императивное значения. Кстати, этимологическая связь частицы ДА с глаголом *давать* не исключена, во всяком случае

[8] *Duhoux Y.* Le verbe grec ancien. Éléments de morphologie et de syntaxe historiques. Louvain-la-Neuve, 1992. P. 49–50.

о такой возможности упоминают все этимологические словари русского языка[9].

При описании значения необходимо отличать пермиссив от императива, поскольку противопоставление пермиссива императиву не только возможно, но и входит в языковую систему: в равной мере возможны фразы «я дал/даю им разъехаться» и «дай ты им разъехаться» с употреблением императивной формы в просьбе, что отличается интонационно от условного «дай им разъехаться, и уже никогда их не увидишь».

Семантическая связь с будущим проявляется не столь активно как привязанность к настоящему, поскольку отрицание относится к настоящему — не дал, не позволил, не разрешил, не дал согласия. Все это в прошлом (или настоящем), но будущее предвидено, так что согласие/несогласие (представляющее собой вмешательство в действие hic et nunc) не случайно, а заложено в противопоставлении языковых категорий внутри языковой системы — в явном виде или только как один из возможных путей категориального развития.

Пермиссив исключает требование поступить определенным образом, обозначая лишь непрепятствование происходящему, непротивление и дозволение, так что категория пермиссива оказывается противопоставленной и императиву (я ничего не приказываю, просто я не вмешиваюсь, просто не препятствую, просто позволяю), и прохибитиву по принципу бинарной оппозиции — «запрет» / «не запрет». Бинарная оппозиция прохибитива императиву оказывается с учетом пермиссива достаточно сложной и включает по меньшей мере две оппозиции.

В то время как индикатив презенса, передающий значение совершаемого действия, безразличен к возможному результату и способен отмечать результат лишь наличествующий (ср. результативный перфект в греческом, ср.: πίπτω 'падаю', πέπτωκα 'лежу в результате падения'), т. е. констатировать состояние в настоящем, определяя его происхождение, а императив (оптатив, субъюнктив) выражает желание и стремление говорящего без выраженной попытки прогнозировать будущий результат, пермиссив содержит имплицитную оценку действия с точки зрения его результата в будущем и тем самым опирается на иную модальную составляющую действия, представляя собой не взгляд в будущее, но взгляд из будущего. С этой точки зрения

[9] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. О. Н. Трубачева. 2-е изд. М., 1986. Т. 1. С. 480. О. Н. Трубачев, однако, отрицал связь с *dō, считая более приемлемым объяснение с помощью вариативности местоименной основы *do-, представляющей собой фонетический вариант к *to-.

пермиссив уникален — ни одно другое наклонение не рассматривает описываемую ситуацию с позиций будущего: такая направленность взгляда остается уникальной в грамматической системе. Более того, в рамках древнегреческого языка футуральность по меньшей мере частично соотнесена с волей или намерением субъекта действия, например, participium futuri activi на всем протяжении истории греческого языка, начиная с микенского периода, регулярно передает оттенок намерения (ср. микенское te-u-ko-do-mo do-me-o-te (teukhodomoi domehontes) 'плотники, собирающиеся строить').

Сравнительно-историческое исследование категории пермиссива в рамках индоевропейского языкознания, насколько мне это известно, ограничено только трудами младограмматиков, да и то лишь применительно к литовскому языку: «Der Fortsetzer des alten Optativs ist der sog. Permissiv (vgl. Brugmann 2, 1313)[10]. Dieser ist nach Kurschat 372 „eine Erlaubnisform, mittels welcher man seine Einwilligung zu einem Thun ausdrückt", z. B. *te-sukė* er möge drehen, er erscheint aber auch vorschreibend im Einzelfalle, z. B. Genesis 1,3 *ir Dėvas tarė: tesirañda szvėsà* es werde Licht u. s. w.»[11]. В последнее время появилось исследование О. Хакштейна[12], посвященное производным формам от глагола 'давать' в индоевропейских языках, однако и в этой работе специально пермиссивное значение автор не выделяет.

Греческий язык, к материалам которого мы сейчас переходим, категории пермиссива не знает. Его нет в грамматиках древнегреческого языка (исключая исследование Ива Дюу), основанных на данных аттического диалекта.

[10] Цитируемое место из «Грундрисса» К. Бругманна (*Brugmann K.* Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Zweiter Bd., zweite Hälfte. Strassburg, 1892. S. 1313) относится к описанию оптатива: «Das Lit. bewart die 3. sg. act. (die zugleich als 3. pl. und du. gilt) als sogenannten Permissiv, wie *te-sukė* 'er drehe' zu ind. *suk-ù, te-ateinė* 'er komme' zu ind. *ei-n-ù* 'gehe', *te-vertė* 'erwende' aus **vertie̯* (wie 2. sg. ind. praes. reflex. *verté-s* aus **vertie̯-s,* I § 147 S. 1320 zu ind. *versziù. teduodê* 'er gebe' zu *duo(d)-mi* und *duódu* (§ 546 S. 937 f.) wie *tesė* 'er sei' zu *es-mì* und *esù* (§ 510 S. 910, § 939 S. 1302). Der Permissiv zu Indikativen auf *-au* hat in älteren Drücken den Ausgang *-ai,* wie *te-darai* zu *daraû* 'mache'. *te-darai* : *te-sukė* = 2. sg. ind. *daraî-s(i)* : *sukė-s(i)* (§ 991), d. h. das optativbildende ė (ai) war an den Indikativstamm auf -ō (-ā) angesetzt worden, ähnlich wie ahd. *salbōe* nach *bere* gebildet wurde (§ 953). Auch 1. pl. *pa-praszaim* (*pa-praszaû* 'ich erbitte') und 2. pl. *žinait* (*žinaû* 'ich weiss') kommen vor (*Bezzenberger.* Zur Geschichte der litauischen Sprache, 223)».

[11] Глава «Die Modi in den übrigen Sprachen. I. Die Fortsetzungen der alten Modi». *Brugmann K., Delbrück B.* Grundriss der Vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Vierter Bd. Syntax von B. Delbrück. Zweiter Theil. Strassburg, 1897. S. 395–396.

[12] *Hackstein O.* Studien zur Grammatikalisierung in älteren indogermanischen Sprachen // Historische Sprachforschung, 2001. Bd. 114. S. 15–42.

Тем не менее в языке Гомера есть несколько примеров аналитических форм, образованных с глаголом δίδωμι 'давать'. Эти значения δίδωμι отмечены в словаре Лидделла, Скотта и Джоунза[13], где среди других значений выделены под номером III совершенно не согласующиеся между собой значения «дай, сделай так, чтобы» (особенно в молитвах) и «данность», т. е. «дано»:

III. in wovs and prayers, c. acc. pers. et inf., *grant, allow, bring about that...*, esp. in prayers, δὸς ἀποφθίμενον δῦναι δόμον Ἄιδος εἴσω *grant that* he may go..., Il.3.322; τὸν κασίγνητον δότε τυίδ' ἵκεσθαι Sapph. *Supp.* 1.2; δός με τείσασθαι *give* me *to...*, A. *Cho.* 18, cf. *Eu.* 31; also c. dat. pers., τούτωι ... εὐτυχεῖν δοῖεν θεοί Id. Th. 422; θεοὶ δοῖεν ποτ' αὐτοῖς ... παθεῖν S. *Ph.* 316, cf. *OC* 1101, 1287, Pl. *Lg.* 737b. **2.** *grant, concede* in argument, δ. καὶ συνχορεῖν Id. *Phd.* 100b, cf. Arist. *Metaph.* 990a12, al.: c. inf., Id. *Ph.* 239b29, Il.3.322.

Это заставляет нас пересмотреть внимательнее гомеровские контексты, среди которых выделяется значение каузации действия и пермиссива, совсем так же, как они совмещаются в одних и тех же формах в немецком языке. Безусловно при том, что обычным значением глагола δίδωμι в греческом языке остается обозначение передачи или дарения конкретного предмета. В качестве примера можно привести дарение доспеха, который Кинир преподнес в виде гостевого подарка (Il. XI, 20)

κνημῖδας μὲν πρῶτα περὶ κνήμῃσιν ἔθηκεν
καλάς, ἀργυρέοισιν ἐπισφυρίοις ἀραρυίας·
δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν,
τόν ποτέ οἱ Κινύρης δῶκε ξεινήιον εἶναι. 20

Прежде всего положил на могучие ноги поножи,
Пышные, кои серебряной плотно смыкались наглезной.
После вкруг персей герой надевал знаменитые латы,
Кои когда-то Кинирас ему подарил на гостинец[14]. 20

Впрочем, тот же глагол употребляется и в случае, когда Агамемнон предоставил (а не подарил!) корабли аркадянам (Il. II, 612):

...πολέες δ' ἐν νηὶ ἑκάστῃ 610
Ἀρκάδες ἄνδρες ἔβαινον, ἐπιστάμενοι πολεμίζειν.
αὐτὸς γάρ σφιν δῶκεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
νῆας εὐσσέλμους περάειν ἐπὶ οἴνοπα πόντον
Ἀτρεΐδης, ἐπεὶ οὔ σφι θαλάσσια ἔργα μεμήλει.

[13] См. *Liddell H. G., Scott R., Johns H. S.* Greek-English Lexicon. Oxford, 1940. P. 423.
[14] Здесь и далее «Илиада» цитируется в переводе Н. И. Гнедича.

...многочисленны в каждом из оных 610
Мужи сидели аркадские, сильно искусные в битвах.
Их ополчениям сам повелитель мужей Агамемнон
Дал корабли доброснастные, плыть им по черному понту
К Трое высокой: они небрегли о делах мореходных.

Несколько более двусмысленный случай представляет следующий пример, в котором употреблен глагол δίδωμι с инфинитивом φορήμεναι, так что на основании формальных признаков мы не можем решить, подарил ли Гефест Зевсу эгид или только дал поносить. Тем не менее из общего содержания мифа ясно, что более правдоподобным является значение «подарил» (Il. XV, 309):

Ἥφαιστος Διὶ δῶκε φορήμεναι ἐς φόβον ἀνδρῶν·

[Эгид велелепный,
Бурный, косматый, ужасный, который художник бессмертный,]
Зевсу Крониду Гефест даровал, человекам на ужас.

В языке гомеровского эпоса есть несколько примеров, которые соблазнительно рассматривать как приближающиеся к пермиссиву. К числу таких употреблений глагола δίδωμι можно отнести контекст Il. VII, 149:

αὐτὰρ ἐπεὶ Λυκόοργος ἐνὶ μεγάροισιν ἐγήρα, 148
δῶκε δ' <scil. τεύχεα> Ἐρευθαλίωνι φίλῳ θεράποντι φορῆναι.

Но, когда обессилел герой, состаревшийся в доме,
Отдал тяжелый доспех Эревфальону, ратному другу.

Речь идет о том, что Ликург дал поносить доспех ближайшему служителю (или же подарил, подобно тому как Гефест подарил эгид Зевсу), однако, поскольку специально употреблен инфинитив, зависящий от глагола δίδωμι, и присутствует дательный падеж лица, которому доверяется носить знаменитый доспех (при этом сам аккузатив объекта опущен, но легко восстанавливается по предыдущему контексту), для данного употребления вероятнее значение «дал поносить».

Еще более показательна история шлема, доставшегося Одиссею по наследству от Мериона (Il. X, 269–270); его дарят, а затем дают поносить:

τὴν ῥά ποτ' ἐξ Ἐλεῶνος Ἀμύντορος Ὀρμενίδαο
ἐξέλετ' Αὐτόλυκος πυκινὸν δόμον ἀντιτορήσας,
Σκάνδειαν δ' ἄρα δῶκε Κυθηρίῳ Ἀμφιδάμαντι·
Ἀμφιδάμας δὲ Μόλῳ δῶκε ξεινήιον εἶναι,
αὐτὰρ ὁ Μηριόνῃ δῶκεν ᾧ παιδὶ φορῆναι. 270

Шлем сей — древле из стен Элеона похитил Автолик,
Там Горменида Аминтера дом крепкозданный разрушив;
В Скандии ж отдал его Киферийскому Амфидамасу;
Амфидамас подарил как гостинец приязненный, Молу;
Мол, наконец, *Мериону вручил его*, храброму сыну.

По этому контексту ясно, что «дал носить» приближается по значению к «подарил», однако характерно, что в обоих случаях «дал носить» связывается с близким дарителю человеком (сыном или слугой). Определенно не значение «давания», а значение «позволения» наблюдается в следующем контексте (Il. XI, 798):

καί τοι τεύχεα καλὰ δότω πόλεμόνδε φέρεσθαι,
αἴ κέ σε τῶ ἴσκοντες ἀπόσχωνται πολέμοιο
Τρῶες, ἀναπνεύσωσι δ' ἀρήιοι υἷες Ἀχαιῶν 800
τειρόμενοι·

Пусть он *позволит тебе ополчиться* оружием славным;
Может быть, в брани тебя за него принимая, трояне
Бой прекратят... [15]

В других случаях тот же глагол δίδωμι выступает с отчетливым каузативным значением, при котором «давание» обозначает «поручение» или даже приказ. Например, Диомед передает захваченных коней, чтобы его дружина отвела их к кораблям (Il. V, 25):

ἵππους δ' ἐξελάσας μεγαθύμου Τυδέος υἱὸς 25
δῶκεν ἑταίροισιν κατάγειν κοίλας ἐπὶ νῆας.

Коней меж тем изловив, Диомед, воеватель могучий,
Вверил дружине, да гонят к судам многоместным.

Нечто сходное наблюдается и в контексте Il. XVII, 130, который начинается со стиха Αἴας δ' ἐγγύθεν ἦλθε φέρων σάκος ἠύτε πύργον, микенская древность которого по крайней мере вероятна [16]. То, что в этом контексте Гектор поручает троянцам нести к городу прекрасные доспехи, наводит на мысль о некоторой архаизации текста. Заметим, что в обоих случаях, и в этом, и в следующем, употреблена не эолийская форма инфинитива, а такая, которую можно было бы отнести к микенскому слою в гомеровском эпосе.

[15] В данном контексте практически все переводчики на английский язык единодушны в понимании значения глагола как пермиссива: «But let him give you his own Arms» (T. Hobbes), «And let him give you his splendid armour to wear to the fighting, / if perhaps the Trojans might think you are he, and give way / from their attack, and the fighting sons of the Achaians get wind / again after hard work» (Lattimore), «Let him give you his own glorious armour to fight in, so that the Trojans may take you for him» (E. V. Rieu).

[16] Данная строка приводится во всех работах по реконструкции эпического гекзаметра микенского времени, ср., напр.: *West M. L.* The Rise of the Greek Epic // Journal of Hellenic Studies, 1988. Vol. 108. P. 151–172.

Αἴας δ' ἐγγύθεν ἦλθε φέρων σάκος ἠύτε πύργον.
Ἕκτωρ δ' ἄψ ἐς ὅμιλον ἰὼν ἀνεχάζεθ' ἑταίρων,
ἐς δίφρον δὲ' ἀνόρουσε· δίδου δὲ' ὅ γε τεύχεα καλὰ 130
Τρωσὶ φέρειν προτὶ ἄστυ, μέγα κλέος ἔμμεναι αὐτῷ.
Αἴας δ' ἀμφὶ Μενοιτιάδῃ σάκος εὐρὺ καλύψας
ἑστήκει ὥς τίς τε λέων περὶ οἷσι τέκεσσιν,
ᾧ ῥά τε νήπι' ἄγοντι συναντήσωνται ἐν ὕλῃ
ἄνδρες ἐπακτῆρες· ὃ δέ τε σθένεϊ βλεμεαίνει, 135
πᾶν δέ τ' ἐπισκύνιον κάτω ἕλκεται ὄσσε καλύπτων·
ὣς Αἴας περὶ Πατρόκλῳ ἥρωι βεβήκει.

Вдруг Теламонид, с щитом перед персями, башне подобным,
Грозный явился; и Гектор, назад отступивши к дружинам,
Прянул в свою колесницу; доспехи же отдал троянам 130
Несть в Илион, да хранятся ему на великую славу.
Но Теламонид, огромным щитом Менетида покрывши,
Грозен стоял, как становится лев пред своими детями,
Если ему, малосильных ведущему, в мрачной дубраве
Встретятся ловчие: он, раздражаясь, очами сверкает, 135
Хмурит чело до бровей, покрывая и самые очи, —
Сын Теламонов таков обходил Менетидово тело.

В следующем контексте (Il. XVII, 193) речь идет о доспехах Ахилла, причем весь контекст также наводит на мысль о раннем слое эпической традиции.

ὣς ἄρα φωνήσας ἀπέβη κορυθαίολος Ἕκτωρ
δηίου ἐκ πολέμοιο· θέων δ' ἐκιχανεν ἑταίρους
ὦκα μάλ', οὔ πω τῆλε ποσὶ κραιπνοῖσι μετασπών, 190
οἳ προτὶ ἄστυ φέρον κλυτὰ τεύχεα Πηλεΐδαο.
στὰς δ' ἀπάνευθε μάχης πολυδακρύου ἔντε' ἄμειβεν·
ἦ τοι ὃ μὲν τὰ ἃ δῶκε φέρειν προτὶ Ἴλιον ἱρὴν
Τρωσὶ φιλοπτολέμοισιν, ὃ δ' ἄμβροτα τεύχεα δῦνεν
Πηλεΐδεω Ἀχιλῆος ἅ οἱ θεοὶ Οὐρανίωνες 195
πατρὶ φίλῳ ἔπορον· ὃ δ' ἄρα ᾧ παιδὶ ὄπασσεν
γῆρας· ἀλλ' οὐχ υἱὸς ἐν ἔντεσι πατρὸς ἐγήρα.

Так восклицающий, вышел из битвы пылающий Гектор,
Шлемом сияя; пустился бежать и настигнул клевретов
Скоро, еще не далеких, стремительно их догоняя, 190

Несших в святой Илион Ахиллесов доспех знаменитый.
Став от боя вдали, Приамид обменялся доспехом:
Свой разрешил и отдал, да несут в илионские стены
Верные други, а сам облекался доспехом бессмертным
Славного мужа Пелида, который небесные боги 195
Дали Пелею герою; Пелей подарил его сыну,
Старец; но сын под доспехом отца не успел состареться.

Столь же чистый каузатив обнаруживается в Il. XVI, 665:

οἳ δ᾽ ἄρ᾽ ἀπ᾽ ὤμοιιν Σαρπηδόνοω ἔντε᾽ ἕλοντο
χάλκεα μαρμαίροντα, τὰ μὲν κοίλας ἐπὶ νῆας
δῶκε φέρειν ἑτάροισι Μενοιτίου ἄλκιμος υἱός. 665

Быстро с рамен Сарпедона данаи сорвали доспехи
Медные, пышноблестящие, кои к судам мирмидонским
Другам нести повелел Патрокл, конеборец могучий [17].

Имеются также примеры, в которых при отчетливом значении каузатива пропущен аккузатив объекта, ср. Il. V, 325:

Αἰνείαο δ᾽ ἐπαιξας καλλίτριχας ἵππους
ἐξέλασε Τρώων μετ᾽ ἐυκνήμιδας Ἀχαιούς.
δῶκε δὲ Δηιπύλῳ ἑτάρῳ φίλῳ, ὃν περὶ πάσης 325
τῖεν ὁμηλικίης ὅτι οἱ φρεσὶν ἄρτια ᾔδει,
νηυσὶν ἔπι γλαφυρῇσιν ἐλαυνέμεν.

Бросился быстро на праздных Энея коней пышногривых,
И, отогнав от троян к меднолатным дружинам ахеян,
Другу отдал Деипилу, которого сверстников в сонме
Более всех он любил, по согласию чувств их сердечных,
Гнать повелев к кораблям мореходным.

[17] Ср. в стандартном английском переводе Латтимора (Lattimore): «But the Achaians took from Sarpedon's shoulders the armour / glaring and brazen, and this the warlike son of Menoitios / gave to his companions to carry back to the hollow ships». Как можно видеть, Латтимор в отличие от Н. И. Гнедича переводит интересующее нас место пословно как «gave... to carry back» не обращая ни малейшего внимания на грамматическое значение. Именно это значение выступает на первый план в переводе E. V. Rieu: «Thus the Achaeans were anabled to strip the gleaming bronze from Sarpedon's shoulders. The stalwart son of Menoetius *handed it to his men and told them to take* it to the hollow ships». Еще более огрубленно данное значение выражено в переводе Т. Гоббса (T. Hobbes, 1677):

And him Patrocleus of his Armour strips,
His mighty Armour all of solid Brass,
And sent it by his fellows to the Ships.

В контексте Il. XVI, 90 речь идет о позволении взять то, что Э. Бенвенист формулировал как «талисман», дающий превосходство в битве:

εἰ δέ κεν αὖτοι
δωῃ κῦδος ἀρέσθαι ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης,
μὴ σύ γ᾽ ἄνευθεν ἐμεῖο λιλαίεσθαι πολεμίζειν
Τρωσὶ φιλοπτολέμοισιν — ἀτιμότερον δέ με θήσεις — 90
μηδ᾽ ἐπαγαλλόμενος πολέμῳ καὶ δηιοτῆτι,
Τρῶας ἐναιρόμενος προτι Ἴλιον ἠγεμονεύειν,
μή τις ἀπ᾽ Οὐλύμποιο θεῶν αἰειγενετάων
ἐμβήῃ· μάλα τούς γε φιλεῖ ἑκάεργος Ἀπόλλων·

Даже когда бы и славы добыть даровал громовержец,
Ты без меня, Менетид, не дерзай поражать совершенно 90
Храбрых троян, да и более чести моей не унизишь.
Радуясь мужеством духа и славой победного боя,
Трои сынов истребляй, но полков не веди к Илиону,
Чтоб от Олимпа противу тебя кто-нибудь из бессмертных
В брань за троян не предстал; Аполлон беспредельно их любит.

Наконец, к числу примеров, связанных с пермиссивом, может быть отнесен следующий контекст, в котором та же идея выражена в стихе Il. XVI, 40 несколько иным способом: позволил не «носить доспехи», а «облачиться в доспех»:

νηλεές, οὐκ ἄρα σοί γε πατὴρ ἦν ἱππότα Πηλεὺς,
οὐδὲ Θέτις μήτηρ· γλαυκὴ δέ σε τίκτε θάλασσα
πέτραι τ᾽ ἠλίβατοι, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής. 35
εἰ δέ τινα φρεσὶ σῇσι θεοπροπίην ἀλεείνεις
καί τινά τοι πὰρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ,
ἀλλ᾽ ἐμέ περ πρόες ὦχ᾽, ἅμα δ᾽ ἄλλον λαὸν ὄπασσον
Μυρμιδόνων, ἤν πού τι φάος Δαναοῖσι γένωμαι.
δὸς δέ μοι ὤμοιιν τὰ σὰ τεύχεα θωρηχθῆναι, 40
αἴ κ᾽ ἐμὲ σοὶ ἴσκοντες ἀπόσχωνται πολέμοιο
Τρῶες, ἀναπνεύσωσι δ᾽ ἀρήιοι υἷες Ἀχαιῶν
τειρόμενοι· ὀλίγη δέ τ᾽ ἀνάπνευσις πολέμοιο.

Немилосердый! Родитель твой был не Пелей благодушный,
Мать не Фетида; но синее море, угрюмые скалы
Миру тебя породили, сурового сердцем, как сами! 35
Если тебя устрашает какой-либо грозный оракул,
Если тебе от Кронида поведала что-либо матерь,
В бой отпусти ты меня и вверь мне своих мирмидонян:

Может быть, с помощью их для данаев светом я буду.
Дай рамена облачить мне твоим оружием славным: 40
Может быть, в брани меня за тебя принимая, трояне
Бой прекратят; а данайские воины в поле отдохнут,
Боем уже изнуренные; отдых в сражениях краток.

Специального и особого рассмотрения заслуживает строка из XVI песни Илиады (Il. XVI, 250), ставшая пословицей и неоднократно обыгранная в позднейшей греческой литературе:

τῶι ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε

букв. «одно Отец дал, относительно другого не кивнул одобрительно». Приведем сперва весь контекст в русском переводе Н. И. Гнедича:

«Зевс Пеласгийский, Додонский, далеко живущий владыка
Хладной Додоны, где селлы, пророки твои, обитают,
Кои не моют ног и спят на земле обнаженной! 235
Прежде уже ты, о Зевс, на мою преклонился молитву;
Много почтивши меня, покарал ты ужасно данаев.
Ныне еще, громодержец, сие мне исполни желанье!
Я остаюся до времени в стане моем корабельном;
Друга ж, любезного сердцу, и многих моих мирмидонян 240
В бой посылаю: победу ему ниспошли, о провидец!
Храброе сердце его укрепи, да узнает и Гектор,
Может ли с ним, и один, подвизаться служитель наш храбрый,
Или его необорные руки свирепствуют в брани
Только тогда, как и я выхожу на кровавые споры. 245
После, когда от судов отразит он пожар и убийство,
Дай, да из битв невредимый ко мне на суда возвратится,
С целым оружием нашим и храбрыми всеми друзьями!»
Так говорил он, молясь; и внимал промыслитель Кронион.
Дал Пелейону одно, а другое владыка отринул: 250
Другу его от судов отразить и пожар и убийство
Дал; но мольбу, да из битв невредим возвратиться, отринул.
Он же, когда возлиял и моление Зевсу окончил,
В кущу вошел и, в ковчег положивши кубок заветный,
Вышел и стал перед кущею, движимый сердца желаньем 255
Видеть еще и троян и ахеян жестокую битву.

В этом более широком контексте совершенно ясно, что, когда Ахилл просит: «сделай так, чтобы греческие корабли не погибли и Патрокл вернулся бы живым из схватки», его мольба представляет собой не оппозицию «дал» / «не дал», на что указывает несоизволение Зевса — «не кивнул» [18], то есть здесь значение отличается от «давания», отраженного и в постоянном эпитете Зевса δοτὴρ ἐάων — «податель благ». Ситуативно речь идет не о даянии в собственном смысле слова, а о позволении или соизволении, противопоставленном здесь же отсутствию согласия, выраженного благосклонным кивком головы [19]. Наиболее краткое толкование содержится в схолиях к гомеровскому тексту, из которых видно, что схолиасты ценили тонкость данной строки [20].

Пересмотрим теперь, как происходит обыгрывание этих строк в позднейшей греческой традиции. Во многих, но не во всех приведенных ниже примерах идея позволения/позволенности исчезла полностью, подтолкнув остроумного читателя к балагурству.

Начнем с толкования, которого придерживалась риторическая школа в Риме. В письме Октавию Руфу (Plin. Ep. I,7,1) Плиний пишет: «Смотри, на какую высоту ты меня поставил, уделив мне точно такую же царственную власть, какую Гомер Юпитеру сильнейшему величайшему:

τῶι δ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε

и я ведь могу на твое желание ответить подобным же кивком и в знак несогласия отрицательно покачать головой» [21].

Это толкование Плиния традиционно, причем он никак не связывает глагол δίδωμι с его прямым лексическим значением «давать», с даянием в прямом смысле слова, но понимает его именно как позволение, противопоставленное здесь же отсутствию согласия, выраженного кивком [22].

Дальнейшее использование этого текста в греческой традиции основано на его переосмыслении в рамках чисто лексической семантической интерпретации «дал» : «отказал». Это обыгрывание контек-

[18] Именно так понимает данное место и большинство переводчиков, ср.: «The Father ***granted*** him one prayer, and ***denied*** him the other. That Patroklos should beat back the fighting assault on the vessels he ***allowed***, but ***refused to let him come back safe*** out of the fighting» (Lattimorre), «Zeus the Counselor heard Achilles' prayer and ***granted*** him half of it but not the rest. The Father ***agreed*** that Patroclus should chase the Trojans from the ships, but not that he should come back safely from the battle» (E. V. Rieu).

[19] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 268.

[20] Schol. Vet. Il 16, 252 b (ex.) τοῦ δε ἔκλυε <μητίετα Ζεύς. / τῶι δ' ἕτερον μὲν ἔ δωκε πατήρ, ἕτερον δὲ ἀνένευσε>: σαφῶς καὶ διὰ βραχέων τὸ πᾶν ἐξήνεγκεν. Т.

[21] Пер. М. Е. Сергеенко (*Плиний Младший*. Письма. 2-е изд. М., 1982. С. 8).

[22] Традиционное толкование, согласно которому греческий глагол νεύω и лат. nutus «кивок в знак согласия» являются однокоренными и восходят к индоевропейской древности, нашло важное подтверждение в исследованиях Э. Бенвениста (*Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов... С. 268).

ста представляет собой одновременно и модернизацию текста, и буквальность при толковании слов, так что остается только лексическое толкование отдельных компонентов фразы, при котором идея грамматического значения исключается настолько, что о пермиссивности уже не идет и речи (Eustath. Ad. Il. 1056. 34 Valk Vol. III, p. 838):

«τῶι δ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε. νηῶν μὲν οἱ ἀπώσασθαι πόλεμόν τε μάχην τε δῶκε, σόον δ' ἀνένευσε μάχης ἐξαπονέεσθαι». τὸ δὲ τοιοῦτο σχῆμα εἴωθε λέγεσθαι παποιμιωδῶς οὐ μόνον ἐπὶ τῶν νικώντων μέν, πιπτόντων δέ, ἀλλὰ καὶ ἁπλῶς ἐπὶ τῶν πρὸς τῶι καλῶι ἐχόντων τι καὶ κακόν, καὶ κατὰ τὸν ποιητὴν εἰπεῖν, ἔνθα παρὰ καὶ καλῶι κακὸν ἔθετο θεός, ὡς καὶ ἐν Ὀδυσσείαι ἐπὶ τοῦ Δημοδόκου τὸ ὅμοιον ἐρρέθη, μουσικοῦ μὲν ὄντος ἀριστοῦ, [τυφλοῦ δέ.] κἀκείνωι γὰρ θεὸς τὸ μὲν ἔδωκε, τὸ δ' ἀνένευσεν, ὀφθαλμῶν μὲν ἀμέρσας, δοὺς δὲ γλυκείαν ἀοιδήν. Ὁ δὲ παραξέσας ὁ παρὰ τῶι Ναυκρατίτηι σοφιστῆι γλυκὺς μουσικὸς ἠστεῖσατο ἐπὶ μουσουργοῦ ἀτέχνου περὶ οὗ ἐρωτηθεὶς ὁποῖος δήποτ' ἐστὶ καὶ εἴπων τὸ τοῦ Ὁμήρου, ὡς ἕτερον μὲν αὐτῶι δῶκε θεός, ἕτερον δ' ἀνένευσε, καὶ προεπερωτηθεὶς τι μὲν ἔδωκεν ὁ θεός, τί δὲ ἀνένευσεν, εἶπε· κακῶς μὲν ἄιδειν ἔδωκε, καλῶς δὲ ἄιδειν ἀνένευσε. [«Одно отец дал, а на другое не кивнул благосклонно. Дал ему от кораблей отразить войну и сражение, но не кивнул благосклонно, чтобы он вернулся из битвы живым». Подобный пример имеют обыкновение произносить в качестве пословицы, не только о победивших павших, но и просто о тех, у кого наряду с прекрасным имеется нечто плохое, и говоря словами поэта, когда рядом с прекрасным бог положил плохое. Так, в Одиссее относительно Демодока сказано нечто подобное, поскольку он был наилучшим музыкантом, [но слепым]. Ибо и ему одно бог дал, а другого не дал и, лишив его зрения, дал сладкую песню. Когда у софиста Навкратита хороший музыкант, спрошенный относительно неумелого сочинителя, тонко заметил, процитировав Гомера, что одно ему бог дал, а на другое не дал соизволения, а спрошенный, что же бог дал, а в чем отказал, ответил: «Дал петь скверно, а хорошо петь не дал».]

Вариант этого рассказа содержится в комментарии Евстафия к Od. III 283, где приводится рассказ о другом кифареде, который был определен той же цитатой (Πτολεμαίου δὲ τοῦ βασιλέως περὶ κιθαριστικῆς πρὸς αὐτὸν διαλεγομένου φιλονικότερον, ἕτερος ἐστιν, εἶπεν, ὦ βασιλεῦ, σκῆπτρον, ἕτερον δὲ πλῆκτρον, ὥς φησι Καπίτων ὁ ἐποποιὸς ἐν δ' τῶν πρὸς Φιλόπαππον ὑπομνημάτων. παρακληθεὶς δ' ἀκοῦσαί ποτε κιθαρωιδοῦ μετὰ τὴν ἀκρόασιν ἔφη· «τῶι δ ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε»). Рассказ представлен также и у Афинея (Athen. VIII, 350 d), у которого о кифаристе-неудачнике говорится, что Зевс «дал ему скверно играть на кифаре, но не дал хорошо петь» (ἀκοῦσαί ποτε κιθαρωιδοῦ μετὰ τὴν ἀκρόασιν ἔφη (Π 250) τῶι δὲ ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε. καί τινος εἰπόντος· 'τὸ ποῖον;' ἔφη· 'κακῶς μὲν κιθαρί — ζειν ἔδωκεν, ἄιδειν δὲ καλῶς ἀνένευσε').

Очевидно, что приведенные примеры стандартного обыгрывания цитаты из Илиады (XVI, 250) могут рассматриваться как результат своего рода лингвистического эксперимента — случай редчайший в античной традиции и позволяющий с несколько большей уверенностью применить методы современной лингвистики. Самый важный результат проведенного «лингвистического эксперимента» заключается в том, что, как можно видеть, лексического значения для адекватного понимания текста здесь было недостаточно, что и чувствовали уже в античности. Напрашивается вывод о том, что в разбираемых стихах оппозиция «не сделал одобряющего кивка» — «не одобрил» — «не дал свершиться» и «дал» не есть антонимическая лексическая оппозиция давания/недавания, но что наблюдаемая оппозиция лежит в грамматической плоскости пермиссива (позволил/не соизволил позволить). Очевидно далее, что это грамматическое значение проявляется только в рамках одной определенной синтаксической конструкции, включающей в себя в качестве необходимых компонентов глагол «давать», за которым следует дательный падеж адресата, инфинитив, называющий дозволенное/недозволенное действие, и аккузатив прямого дополнения.

В ряде приведенных контекстов пермиссив может рассматриваться как глагольная категория нравственного участия, находящая определенную параллель в таких категориальных падежных значениях, как dativus ethicus. Параллелизм здесь не поверхностен, не связан с терминологической игрой: речь идет действительно о категории нравственного участия, отраженного как в dativus ethicus, так и в пермиссиве. Категория нравственного участия для описания глагола в грамматике до сих пор не использовалась, но мне кажется, напрасно — нравственное участие, выражаемое не только лексическими средствами, но и грамматическими (включая также словообразование имен — уменьшительно-ласкательные формы), входит в языковую структуру и способно отражать модальность, которая вполне точно может быть выражена как «нравственное участие».

Конечно же, не может быть и речи о том, чтобы восстанавливать пермиссив в качестве праиндоевропейской категории. Во всех языках, где пермиссив появляется, его появление и употребление связано с инфинитивом, который возникает в каждом из индоевропейских языков совершенно независимо и на сравнительно поздних этапах развития. Характерно, однако, что в древнегреческом и русском языках наблюдается вполне определенное сходство между грамматическим значением пермиссива и внутренней формой отдельных

его составляющих, в частности в качестве вспомогательного глагола употребляется глагол 'давать'.

В истории греческого языка, насколько можно судить, пермиссив появляется всего на несколько столетий и находит отражение лишь в гомеровских пассажах, архаических даже с точки зрения VIII в. до н. э. Можно поставить вопрос, не следует ли относить данную категорию, которая никак не проявляется в послегомеровское время, к крито-микенскому периоду.

Л. И. Акимова

Функция белых лекифов и стел в древнегреческом поминальном обряде

Одной из отличительных черт представителей балканского мира нам видится их отношение к смерти. Оно определялось ритуалом погребения, который в классической древности, утратив ряд архаических черт, продолжал незримо воздействовать на модель поведения и общий тонус жизни людей. Нам хотелось бы развернуть этот тезис на примере искусства классической Аттики V–IV веков до н. э. Но сначала несколько слов о греческом мемориальном искусстве.

Уже на микенском этапе оно получило ту двоичную форму, которую разовьет впоследствии. Над могилой, где покоилось погребенное тело, появляется памятный знак. Одно из 11 известняковых надгробий с рельефами, найденных Г. Шлиманом в Могильном круге А в Микенах среди алтарей (Афины, Нац. музей; XVI в. до н. э.) (Marinatos 1989, Taf. 169), дает понять их общую идею. Стела разделена горизонтально на две зоны: в нижней представлен воин на колеснице, убивающий пешего противника. В верхней — бесконечное движение спиральных витков. Таким образом мастер хотел представить взаимосвязь смертного и бессмертного — мужского и женского. Взаимосвязь основана на жертвоприношении, которое рассматривается как взаимослияние и взаимозамена сущностей. В процессе смерти-брака сотворяется новая жизнь (спирали в нижнем поле): убивает и возрождает женское, погибает и воскресает мужское. Бег колесницы моделирует путь солнечного бога, движение спиралей — путь луны. Ритуал перехода воспринимается как жертвенный союз богини-луны с богом-солнцем.

Это явление, оставшись загадочным островком в минойско-микенской культуре, возрождается в греческой геометрике (X–VIII вв. до н. э.). С распространением обряда кремации усиливается идея разделения двух миров, подземного и надземного, хранилища плоти и сферы жизни души. Объем могилы и погребальных даров сокращается. Прах умершего хоронят в расписной геометрической вазе, над которой в некрополе ставят такую же, но гораздо более импозантную вазу, в символическую систему декора которой включаются фигурные сцены «солнечного» воскресения — протесиса и экфоры (оплакивания и выезда погребальной колесницы). Жертвенная связь «низа» и «верха» сохраняется: у ваз-надгробий отбиваются ножки, через которые в могилу в поминальные дни проникает жертвенная еда и питье.

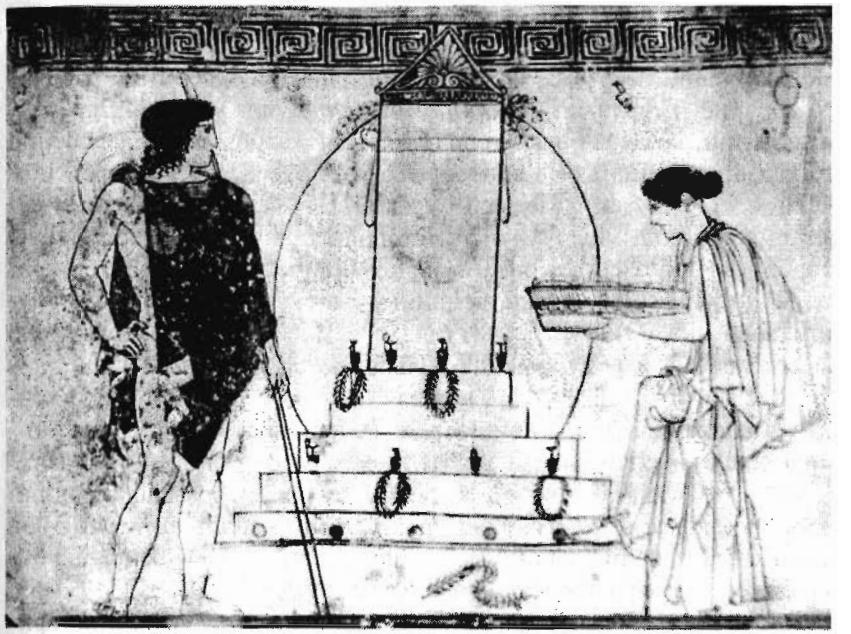
На этапе архаики (VII–VI века до н. э.) надгробный сосуд вновь заменяется каменной стелой. Сцены смерти и погребальных обрядов отсутствуют. Умерший предстает как живой, с некоей специфической вещью (ср. стелу Аристиона, Афины, Нац. музей; ок. 510 г. до н. э.) (Karouzou 1993, № 29, S. 50). Такие вещи имеют световую семантику: гранатовые яблоки, петухи, цветы, оружие, диски, сосуды и прочее. Образ «супруги», помимо собственно стелы, представляет сидящая на капители сфинга: общий вид такого надгробия позволяет представить реконструированная стела из Музея Метрополитен в Нью-Йорке (Boardman 1996, Fig. 224, 2). По происхождению она — не «страж могилы», не воплощение хаоса, а еще не до конца разделенный образ первосущества, но уже с подчеркнуто женской формой и жреческой функцией (ср. этрусских сфинксов с головами мужчин, зажатыми в лапах).

Развитие стел прерывается на переходе к классической эпохе: во время греко-персидских войн надгробия ставились только на братских могилах (ни одного не известно). Они возрождаются лишь около 430 г. до н. э.

Примерно с середины и до конца V века аттические стелы стоят над могилами, в которых рядом с прахом умершего похоронен белый лекиф — высокий узкогорлый сосуд с очень тонкой росписью разжиженным лаком по специально нанесенному белому грунту. Такие лекифы изготовлялись только в Аттике и в Эретрии на острове Эвбея, где жило много аттических переселенцев (Boardman 1995a, 129). Лекиф выступал своеобразным эквивалентом покойного: он проходил тот же погребальный обряд — ингумацию, если тело хоронили в земле, кремацию, если тело сжигали. Сосуд представал нарочито светоносным и хрупким — он относился к «душе», которая выступала в могиле ритуальным партнером «тела». Лекифы предназначались для масла, космогонического вещества: оно не тонет в воде, оно помогает собирать разбитые «кости», оно имеет созидательную семантику. В протошумерском языке идентичными знаками передаются два разных понятия: $ià_3$ — «масло» и du_8 — «строить». Оно также соотносится с сиянием солнца (ср. ритуал помазания, умащения) и является «родителем» огня.

Основные сцены лекифов воспроизводят модель возрождения бога-солнца супругой-луной: умерших хоронили до света, чтобы не оскорблять лик Гелиоса (тогда ритуал перехода совершал и солнечный бог), а основной поминальный обряд включал лунный цикл: поминали на 3-й, 9-й и 30-й дни.

Обряд всегда совершает женщина. Об этом свидетельствует, в частности, лекиф мастера Бозанке (Афины, Нац. музей; ок. 440 г. до н. э.) (Riezler 1914, Taf. 23; Karouzou 1993, 145 left) (ил. 1). Она несет на



могилу ритуальную корзинку с едой — это яйцо, гранатовые яблоки, виноград, пироги (ср. Riezler 1914, Taf. 8, 16–19, 72), украшает стелу венками и лентами, ставит на ступени лекифы и кладет ветви вечнозеленых деревьев. Таким образом, женщина ритуально *кормит* покойника и *совершает символическое венчание* с ним. Но умерший — обычно юноша или мужчина — не видит свою спасительницу. Он, как эйдолон, остается невидим и ею — сидит у подножия стелы, обратившись в другую сторону. Пока творится обряд, живые и мертвые остаются в разных мирах — они друг другу чужие, и подчас эта мысль находит любопытную форму: дары на могилу приносит иноземка, рабыня (Riezler 1914, Taf. 25) (ср. поминки по Агамемнону у Эсхила, творимые пленными троянскими женщинами).

Но по мере хода событий у умершего пробуждается память. Погруженный в тихую скорбь, он играет на лире (Riezler 1914, Taf. 61, 62) — инструменте космической музыки, изобретенном богом-солнцем Гермесом (Акимова, Кифишин 2000). Музыка лиры способствует «натяжению суставов и жил» на обмякшие кости. А когда пробуждается память, умерший вспоминает о своей безвременно прерванной жизни и впадает в тяжелую скорбь. Женщины плачут, вытирая слезы плащом (ср. Riezler 1914, Taf. 17, 93), или, как на эретрейском

лекифе с изображением стелы с надписью (Афины, Нац. музей) (Riezler 1914, Taf. 17), выходят на свет из могилы после того, как их окликали по имени.

Выкликание мертвых не всегда завершается благостно. Подчас это горькие, невыносимо тяжелые сцены. Души умерших, скорбя, падают ниц, воздевая руки горе и вознося жалобы свету. Особенно это касается женщин. На одном редком лекифе, также эретрейском (Афины, Нац. музей) (Riezler 1914, Taf. 71), умершая сбрасывает саван, высоко воздымая руки в безысходной, трагической скорби. Она скорбит в одиночестве, она не видит пришедших живых, ее поза полна патетики. Две ее родственницы, как бы предчувствуя этот мучительный акт, с тихой грустью глядят на могилу. В других случаях и живые, призывая душу умершего, включаются в драматический плач (ср. Riezler 1914, Taf. 63, 70). Умершая (вернее, ее душа) в скорби сидит у подножия стелы, а пришедшие женщины срывают уборы с голов и делают экспрессивные жесты.

Ритуал поминанья заканчивается. К умершему возвращаются память, зрение, слух. У него буквально «отверзаются уста и очи». Он начинает видеть пришедшую на могилу женщину. И неожиданно окликает ее. Та завершает венчание стелы тениями (Riezler 1914, Taf. 53) и вдруг цепенеет, слыша его голос. На загадочном лекифе с двухфигурным надгробием (Riezler 1914, Taf. 22) женщина уже окончила свое дело и собралась уходить. Она даже успела отвернуться от стелы. И тут ее неожиданно окликнул голос. С венками в обеих руках — в знак совершенного ритуала венчания, она застыла, как пораженная током, увидев юношу в хламиде и с посохом, что-то говорящего ей.

На лекифах изображаются особые временные коллизии. Производимый женщиной обряд завершен — ее часть ритуала окончена. Но именно этот *конец* влечет за собой *новый цикл* — пробуждения умершего к жизни. А вместе получается смыкание разорванного временного витка.

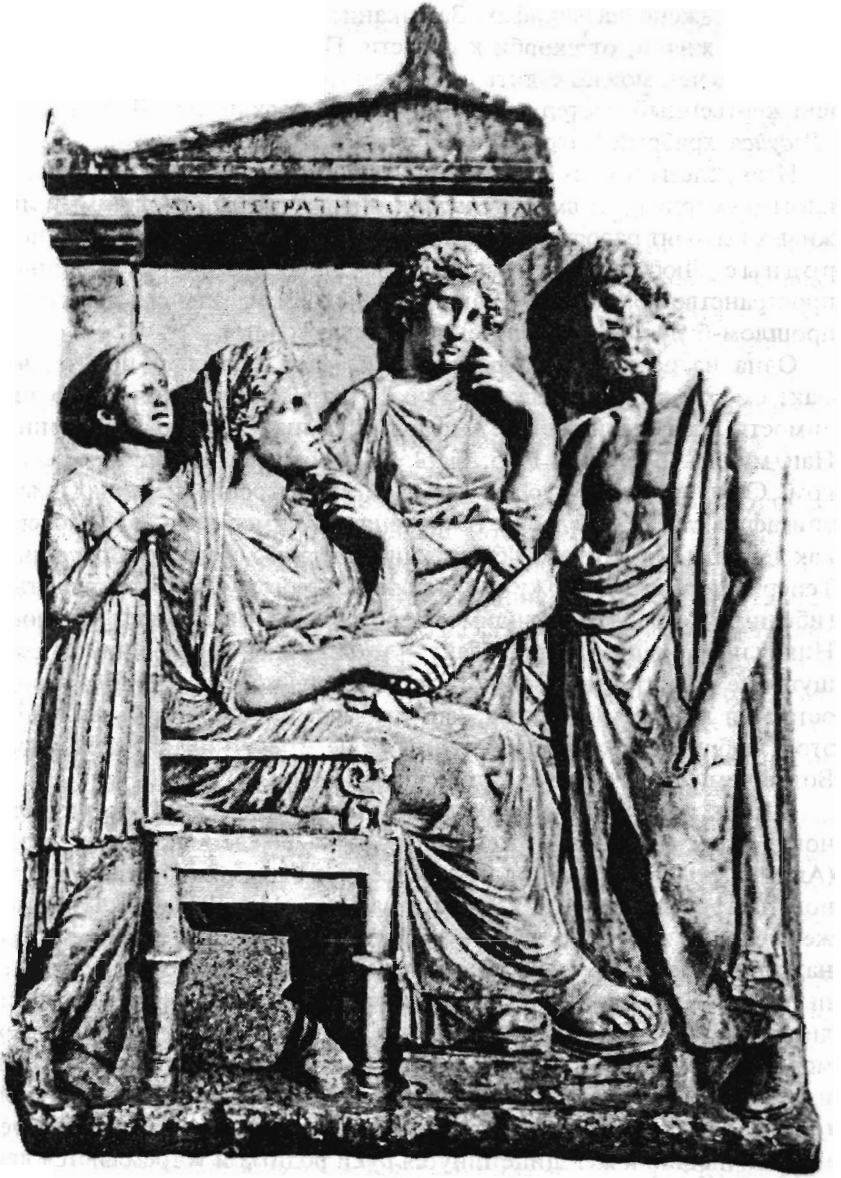
Одно из важнейших понятий в этом кругу — «красота». По своей природе она характеризует космос-жизнь, тогда как некрасивость, несобранность связаны с хаосом-смертью. На ранних белофонных лекифах мастера Ахилла (ведущего создателя мемориального жанра на вазах) с изображением подготовки поминальных даров в гинекее фигурируют так называемые «надписи любимцев»: «Прекрасен Дифил», «Прекрасен Алкимах», «Прекрасен Дромипп». Ряд ученых считает их здесь неуместными (ср. Boardman 1995, 130), но на деле это не так. Тот, кто славен своей красотой, близок бессмертным богам. Процветание «чужой» красоты во время «своей» смерти есть тоже божественный дар: он обещает то же соединение конца с началом,

что изображено на лекифах. Замыкание витка означает переход от смерти к жизни, от скорби к радости. Процесс совершается в лоне могилы, о чем можно судить по словам Ахилла в «Илиаде». Приготовив жертвенный костер для Патрокла, он восклицает (Il. XXIII. 19): «*Радуйся*, храбрый Патрокл, *и в Аидовом* радуйся *доме...*»

Итак, слезы и мрак остаются в невидимом мире могилы, вместе с плотью умершего. А вместе с душой — надгробием — в видимый мир живых выходят радость и свет. На стелах живые и мертвые уже снова родные. Любовь, побеждающая смерть, собирает их в священном пространстве дома-храма (наиска), в некоем идеальном времени — прошлом-будущем, увековеченном как настоящее.

Одна из редких в скульптуре эпитафий позволяет понять, что факт смерти в классической Аттике утратил свою абсолютную значимость. На известной стеле Амфареты, конца V века до н. э. (Афины, Нац. музей) (Boardman 1995, Fig. 150), изображена женщина с ребенком. Стелу можно было бы принять за надгробие матери. Однако эпитафия гласит: «Я держу на коленях любимое дитя моей дочери, как держала его, когда мы были живы и для нас светили лучи солнца. Теперь, мертвая, я держу его, также мертвого». Об обстоятельствах гибели двух человек — видимо, необычных — не сказано ни слова. Никак не оценен и главный факт — уход из жизни. Умершие не ропщут и не клянут судьбу, никого ни о чем не просят. Бабушка и внук остаются вместе и в смерти, как то было при жизни, — и на фоне этой любви пережитая ими трагедия не имеет никакого значения. Вот почему, оба мертвые, они на стеле — живые.

Живых и мертвых соединяет пожатие рук — метафора ритуального союза мужчин и женщин, залога рождения новой жизни (Акимова 1999). Это самодостаточное целое для ритуала; на мраморном надгробном лекифе из Мюнхена (Diepolder 1932, Taf. 48) муж и жена словно плывут на ладье в мире без пространства и времени. Однако позднее в структуру стелы включаются и другие — неритуальные — лица: сестры и братья, дяди и тети, родители и дети, кормилицы, слуги и даже домашние птицы, собаки и кошки (бывшие зооморфные боги). Все выходят на прощальную встречу с умершим. Один из примеров такого рода, стела Дамасистраты (Афины, Нац. музей) (Conze 1893, № 410) (ил. 2), представляет картину жертвенной семейной любви: к женщине тянутся руки родных и устремляются любящие, проникновенные взгляды. Все стремятся вызволить из беды попавшего в нее человека — символически меняя его жизнь на свою. В надгробия IV века до н. э. проникает экспрессия — умершие и их родственники глядят друг на друга с такой бесконечной любовью, которая, говоря словами Д. Лоуренса, «обжигает душу». Вероятно,



именно это качество — очищенное от всего внешнего благородство чувств — послужило тому, что стелы в Афинах на заброшенных участках некрополя не уничтожались новыми владельцами: те приписывали к ним свои имена, продолжая жизнь чужого, угасшего рода.

В поздних стелах умершие не принимают даже и символических жертв — не пожимают своим родным рук, уклоняют в сторону взгляды. Смерть остается их личной бедой, от которой не должны страдать близкие. Удивительно, что в очень поздних стелах прибегают к пафосным сценам лекифов. Такова знаменитая стела с реки Илисс, конца 30-х гг. IV в. до н. э. (Афины, Нац. музей) (Karouzou 1993, № 869, S. 70). Умерший-юноша, прислонясь к своей стеле, снова превращается в эйдолон; он не видит пришедшего на могилу отца. Они вновь — чужие. Но на ступенях надгробия сидит спящий маленький мальчик — пластическая формула скрученного витка, потенциальной возможности жизни. С такого витка началось и таким же витком закончилось греческое искусство надгробий.

Это и есть ΧΑΙΡΕ — «здравствуй» и «прощай», слово, которое встречается на аттических стелах. С его производным χαρά («радость») связан важный круг образов. Это прежде всего *Харила* (Χάριλα — «Радость народа») — дельфийская сирота, просившая во время голода у царя пищи и взамен ударенная им *по лицу сандалией*. На учрежденном в честь нее празднике — он совпадал с концом года — царь делил урожай на «свой» и «чужой». Ритуальным аналогом Харилы является силен *Хориллос* — Χορίλλος, прототип Диониса; судя по изображению на берлинском скифосе ок. 440 г. до н. э. (Берлин, Гос. музей, Античное собрание) (Boardman 1995a, Abb. 245), в конце года, на празднике Антестерий, басилинна водила его под зонтиком в Лимны-Болота для возрождения. С концом-началом связан и образ *Харибды* (Χάρυβδις), скалы, за которой в «Одиссее» находился остров Гелиоса. Как «радостная» она отмечена присутствием солнечного древа (смоковницы) — в противовес своему «нижнему» антиподу, пещере-псице Скилле. Этот водный образ подводит нас к *Харопсу* (Χάροψ — «С блестящими глазами»). Харопс, Харопос — эпиклезы солнечных богов, в частности Геракла, выводившего из Аида Кербера; у греков сохранились следы мифа о ночном странствии Геракла на отнятом у Гелиоса челне. Сокращенным вариантом этого имени является *Харон* (Χάρον).

В данном случае любопытно, что Харон — одна из редких на лекифах (наряду с Гипносом и Танатосом) мифических фигур. Он перевозит в мир иной женщин и детей (ср. Riezler 1914, Taf. 26, 27, 44–44a, 79, 80–82). Иконография с Хароном возникла, вероятно, в противовес традиционному «мужскому» ритуалу и включала всего около трех десятков памятников. Обычно Харон подплывает к берегу, где его ждет

умершая, — там, в тростниковой чаще, окутанной мглой и туманом, парят скорбные души, остающиеся на перепутье между двумя мирами (ср. Riezler 1914, Taf. 44, 80). Насколько нам известно, женщина никогда не садится в ладью, но часто стоит с приношениями — теми же, что и в обычном ритуале в некрополе. На лекифе из Эретрии (Париж, Лувр) (Riezler 1914, Taf. 89) Харон подплывает к самой могиле. Возникает мысль, что здесь в обновленной форме продолжает жить старый ритуал: женщина возрождает мужчину, и ее приношения — несомненно *брачные* — предназначены для Харона, который должен пройти обряд воскрешения как мертвый солнечный бог. Всем умершим греки клали в рот обол — якобы «плату» Харону за его перевоз. На деле же этот дар, вручаемый душами Харону, гарантировал, что он и сам с победой выйдет из мрака и, как египетский Ра, поможет другим совершить «переход».

Ритуальной супругой Харона выступает *Харита* (Χάρις — «Милость», «Любезность»), которую и представляют умершие женщины. Она богиня луны, о чем говорят ее имена: Фаенна (Φαέννα), Пасифая (Πασιθεία), Аглая (Ἀγλαία). Харита связана жертвенно-брачными узами с солнечным богом — Гефестом, Гелиосом. В умноженном варианте Хариты — богини вод, θαλάσσιαι; рожденные Океаном или рекой забвения Летой, они возвращали к жизни мертвых богов. Всегда изображаемые в замкнутом кругу, в *хороводе*, означавшем помимо прочего свивание воздуха и зарождение космической жизни, они предстают выводящими из потустороннего мира мертвых богов (Гермеса и Диониса). Об изначальной роли Харит как вершительниц ритуала говорят их имена: Гегемона (Ἡγεμόνη — «Предводительница», имя Хариты в Аттике), Клета (Κλεῖτα — «Звучащая»), Талло (Θάλλω — «Цветущая»), Авксо (Αὐξῶ — «Приумножающая»). Как богини «перехода» они всегда почитались у врат (на Акрополе), на дорогах и рынках, — там, где, как на белых лекифах, душа пребывает в пути. Три Хариты изображались в кругу, но две из них знаменовали начало (поза анфас), а центральная, третья — конец (со спины) (ср. LIMC III 1986, Chariten). Они метафорически *давали жизнь* богу-мужчине и потому считались не только красивыми (одна из Харит имеет имя Καλή), но и добрыми, дружественными, щедрыми. Бог света, их мужской коррелят, был *общезначимой* для греков фигурой, о чем говорят факты почитания Харит (на афинской Агоре и в других местах) вместе с *Демосом* (Δῆμος — «Народ»). В этой системе Харон предстает бывшим солнечным богом, осевшим в ночной части космоса (во многом аналогично Гермесу). Связь Харона–Хариты есть связь конца и начала, скорби и радости. Ритуал *давания жизни* понимался как непреложный долг бытия (ср. понятия χράομαι, χρέομαι, χρῆσος — «долг», «обязательство»), и потому матерью Харит стали называть Эвномию (Εὐνομία — «Благозаконие»).

Понятие долга, заключенное в корне -χαρ-, унаследовано от догреческой древности. В фундаментальном виде оно представлено в монументальном шумеро-вавилонском трактате «Харра-хубуллу» (ḪAR-RA=ḫubullu — «О долгах»), где речь идет о систематизации понятий бытия-небытия в вещных категориях: змеи, птицы, рыбы, деревья, насекомые, камни и т. д. Понятие «долга» прослеживается очень выразительно в древневосточных и современных языках. У греков же оно распалось на две составные, как в «Одиссее» порог между мирами на две скалы, Скиллу и Харибду: с корнем *-sk-*, насколько нам удалось проследить, стало ассоциироваться все темное, подводное, умирающее (ср. σκοτός — «темный», σκίρον, σκιάδειον — «зонтик», Σκῖρον — Скирон, противник Тесея, сбрасывавший прохожих *в пропасть* во время *мытья ему ног*; ср. также египт. *sk* — «Осек», «провалившаяся» страна) с χαρ — все воскресшее, получившее должным образом новую жизнь; новая жизнь — это радость и свет, охватываемые кругом понятий Харон–Харита. Так при прощании — после встречи в Аиде — мать Одиссея Антиклея дала наставление сыну, используя три семантически равноценных понятия (Od. XI. 223):

«Ты же на *радостный свет* поспеши *возвратиться*...»

Литература

Акимова 1999 — *Акимова Л. И.* «Встреча взглядов» на аттических надгробиях. К интерпретации Таманской стелы с воинами // Таманский рельеф. Древнегреческая стела с изображением двух воинов из Северного Причерноморья / Сб. ст. под ред. Э. Зимон и Е. А. Савостиной. М., 1999. С. 177–204.

Акимова, Кифишин 2000 — *Акимова Л. И., Кифишин А. Г.* Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней (ΕΡΜΗΝΕΙΑ 2) / Сб. ст. под ред. Л. И. Акимовой и А. Г. Кифишина. М., 2000. С. 199–212.

Boardman 1995 — *Boardman J.* Greek Sculpture. The Classical Period. London, 1995.

Boardman 1995a — *Boardman J.* Athenian Red Figure Vases. The Classical Period. A Handbook. London, 1995 (1st ed. 1989).

Boardman 1996 — *Boardman J.* Greek Sculpture. The Archaic Period. London, 1996.

Conze 1893, 1898 — *Conze A.* Die attischen Grabreliefs. Berlin, 1893. Bd. I; 1898. Bd. II.

Diepolder 1932 — *Diepolder H.* Die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts. Berlin, 1932.

Karouzou 1993 — *Karouzou S.* National Museum. Illustrated Guide to the Museum. Athens, 1993.

LIMC III, 1986 — Lexicon Iconogfraphicum Mythologiae Classicae. Zürich; München. 1986. Bd. III.

Riezler 1914 — *Riezler W.* Weissgrundige attische Lekythen. Nach Furtwänglers Auswahl. Bearbeitet von Walter Riezler. München, 1914. Bd. I–II.

И. И. Ковалева

Удел Афродиты

Геродот в часто цитируемом пассаже (II. 53) говорит о том, что «Гесиод и Гомер... впервые установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности (τιμάς τε και τέχνας) и описали их образы» (пер. Г. А. Стратановского). Интересно, что современный переводчик, столкнувшись с этим же пассажем в знаменитой книге Доддса, передает его как «различили... их свойства и сферу действий и установили их физический облик» [1], — выпуская «почести». Они-то — т.е. формы греческого слова τιμή — и занимают нас более всего теперь. На первый взгляд может показаться, что «почести» у Геродота обозначают формы почитания: Гомер и Гесиод установили-де, какому божеству надлежит оказывать те или иные τιμάς. Посмотрим, так ли это в самом деле.

Слово τιμή хорошо известно и изучено в связи с Гомером: действительно, весь сюжет «Илиады» строится на том, что Агамемнон «обесчестил» (ἠτίμασεν) сперва жреца Хриса (Il. I, 11), а затем Ахилла (Il. I, 244). Э. Бенвенист, подробно разбирая сцену ссоры Ахилла и Агамемнона — и подчеркивая сложное, комплексное значение слова τιμή — дает ему следующее определение: «τιμή, воздаваемая людьми и богами, включает одновременно почтение, проявление почтения, а также материальное поощрение» [2]. Бенвенист отмечает также специфическое значение τιμή, связанное с получением по жребию части личной доли, — и обращается при этом к такому многозначительному контексту, как раздел мира между Зевсом, Посейдоном и Аидом (Il. XV, 185–199). В переводе Н. И. Гнедича в речи Посейдона появляется вынесенное нами в заголовок слово *удел* (187–192, 195):

Три нас родилося брата от древнего Крона и Реи:
Он — громодержец, и я, и Аид, преисподних владыка;
Натрое все делено, и досталося каждому царство:
Жребий бросившим нам, в обладание вечное пало
Мне волношумное море, Аиду подземные мраки,
Зевсу досталось меж туч и эфира пространное небо.
...С миром пусть остается на собственном третьем уделе... [3]

[1] *Доддс Э.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 32 (пер. С. В. Пахомова).

[2] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 274 (пер. Н. Н. Казанского).

[3] «Илиада» здесь и далее цитируется в переводе Н. И. Гнедича.

«Теогония» Гесиода проясняет обстоятельства, при которых происходил этот раздел, — правда, у Гесиода не говорится специально о разделе мира между Зевсом, Посейдоном и Аидом, зато у него мы находим три весьма показательных пассажа, которые проливают дополнительный свет и на значение слова τιμή. Во-первых, Гесиод сообщает, что Зевс *назначил уделы каждому из богов* (ἐπέφραδε τιμάς) после того, как одержал победу над Кроном (Theog. 71–74, здесь и далее цитируется перевод В. В. Вересаева):

...В небе царит он,
Громом владеющий страшным и молнией огненно-жгучей,
Силою верх одержавший над Кроном-отцом. Меж богами
Все хорошо поделил он и *каждому почесть назначил.*

(Курсив мой. — *И. К.*)

Чуть далее (Theog. 112–113) говорится о том, что боги поделили между собою богатства и τιμάς после того, как овладели Олимпом. Вересаев и здесь переводит τιμάς как «почести». Представляется, что такой перевод не вполне отражает значение этого слова у Гесиода, — во всяком случае, здесь нисколько не идет речь о том, что боги делят между собою те формы почитания, которые надлежат им от смертных, — скорее этот контекст говорит о разделе военной добычи. Следующий контекст подтверждает, что наша догадка верна: Зевс, призывая богов принять его сторону в войне с Титанами, обещает, что те, кто примкнет к нему, *сохранят прежние уделы*, те же, кто был обижен при Кроне, получат новые (390–396):

В день тот, когда на великий Олимп небожителей вечных
Созвал к себе молневержец Кронид, олимпийский владыка,
И объявил им, что тот, кто пойдет вместе с ним на Титанов,
Почестей прежних (γεράων) не будет лишен и удел (τιμήν) сохранит свой,
Коим дотоле владел меж богов, бесконечно живущих.
Если же кто не имел ни удела, ни чести (ἄτιμος... ἀγέραστος) при Кроне,
Тот и удел и почет (τιμῆς και γεράων) подобающий ныне получит.

Легко заметить, что в этом случае Вересаев переводит τιμή как «удел», а «почести» и «почет» соответствуют другому важному термину эпического словаря — γέρας. Бенвенист указывает на важную роль, которая отводится этому слову в «Илиаде»: «γέρας — это предмет домогательства, который Агамемнон и Ахилл ставят в качестве приза» [4]. Бенвенист дает этому понятию следующее определение:

[4] *Бенвенист Э.* Указ. соч. С. 269.

«γέρας — это блага в натуральном виде, собранные всеми членами социальной группы при разграблении города; сложенная воедино добыча затем подлежала дележу, при этом из нее выделялся γέρας — часть, принадлежащая вождю»[5]. Мы видим, что и у Гесиода мир представляется военной добычей, которую боги затем собираются разделить, — или, вернее, Зевс собирается наделить каждого из богов его долей добычи. Заметим здесь, что у Гесиода γέρας выделяется отнюдь не только «вождю», т. е. Зевсу, но Зевс, напротив, обещает его *всем* участникам войны против Титанов. Заметим еще, что Бенвенист хочет развести значения γέρας и τιμή как то, что «назначают люди», и то, что «дарует судьба», т. е. жребий[6]. В разбираемом фрагменте у Гесиода мы, однако, видим, что γέρας и τιμή выступают в паре, и то и другое дается Зевсом как вождем богов в Титаномахии, и в данном случае речь не идет о жребии. Третий контекст из «Теогонии» недвусмысленно говорит о том, что боги делят между собой в качестве τιμάς прежние владения Титанов (881–885):

После того как окончили труд свой блаженные боги
И в состязанье за власть и почет (τιμάων) одолели Титанов,
Громогремящему Зевсу, совету Земли повинуясь,
Стать предложили они над богами царем и владыкой.
Он же уделы (τιμάς) им роздал, какой для кого полагался.

В «Теогонии» есть еще два примечательных контекста, связанных с наделением τιμή конкретного персонажа. Во-первых, большой так называемый «гимн к Гекате» (Theog. 411–450) пронизан идеей τιμή: Зевс «почтил» (τίμησε) эту богиню более прочих, и при Уране она была в чести (ἔμμορε τιμῆς); и всякий смертный, просящий Гекату о милости, получает τιμή; Зевс не отнял у нее того, что она получила при Титанах, «при первом разделе» (τιμήν ἔλαχον). Она имеет великий дар (γέρας) на земле, на небе и на море, она имеет удел (ἔμμορε τιμῆς) единственной дочери. Перечислив все случаи, когда властна помочь Геката — в бою, царям в суде, в состязаниях на море, в воспитании детей, — Гесиод заключает: «таковы все уделы (τιμαί) богини».

Второй каталог «уделов» связан с мифом о рождении Афродиты. Описав ее чудесное появление на свет и встречу ее двумя персонифицированными атрибутами — Эросом-Желанием и Гимеросом-Любовным Томлением, Гесиод перечисляет состав τιμήν, удела, доставшегося Афродите ἐξ ἀρχῆς, «изначально» (205–206):

[5] Там же. С. 270.

[6] Там же. С. 274.

παρθενίους τ' ὀάρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε
τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μειλιχίην τε.

[Девичий шепот любовный, улыбки, и смех, и обманы,
Сладкая нега любви и пьянящая радость объятий.]

Обращает на себя внимание, что «удел» Афродиты, в отличие от всех остальных разобранных выше контекстов, не связан с Титаномахией; вероятно, ἐξ ἀρχῆς означает здесь именно то, что эта богиня получила свой удел не в результате раздела отнятой у Титанов добычи. (И действительно, рождение Афродиты предшествует в космогонии Гесиода войне Зевса с Титанами; Афродита получает «удел» непосредственно после своего появления на свет.) Разумеется, близость Гесиодова списка к «составу» Афродитиного «пояса» из XIV песни «Илиады» бросается в глаза (Il. XIV, 216–217):

ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστύς
πάρφασις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

[В нем и любовь, и желания, шепот любви, изъясненья;
Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных.]

Попробуем предположить, откуда могли появиться эти списки. Еще один очень важный — хотя и краткий — контекст «Илиады» говорит об «уделе Афродиты» (правда, без употребления слова τιμή, но глагол δέδονται вводит семантику раздела добычи, наделения уделом): в V песни, утешая Афродиту, раненную Диомедом, Зевс напоминает ей, что битвы и войны — не ее дело, а ее забота — желанные браки (Il. V, 427–430):

Милая дочь! не тебе заповеданы (δέδονται) шумные брани
(πολεμήϊα ἔργα),
Ты занимайся делами приятными сладостных браков
(ἱμερόεντα... ἔργα γάμοιο);
Те же бурный Арей и Паллада Афина устроят.

Н. В. Брагинская недавно справедливо напомнила — вслед за В. Буркертом — о связи всей сцены между Афродитой и Диомедом, а затем между Афродитой, Зевсом и Дионой — с жалобами Иштар на оскорбившего ее Гильгамеша[7]. Нам, в свою очередь, уже приходи-

[7] *Брагинская Н. В.* Воробьи и херувимы: Sappho, Fr. 1 / Homo Balkanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли (Балканские чтения — 6). М., 2001. С. 17. См. также: *Burkert Walter.* The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age / Transl. by Margaret E. Pinder and Walter Burkert. 3 Ed. Harvard University Press; Cambridge; Massachusetts; London, 1997. P. 96–99.

лось высказывать догадку о том, что ближайшую параллель к спискам «уделов Афродиты» представляют списки таинственных культурных символов — МЕ, похищенных Инанной у верховного шумерского бога Энки[8]. Теперь мы можем привести дополнительные аргументы в пользу этой параллели. Список МЕ[9] во много раз превышает список «уделов Афродиты», так как содержит более 100 наименований разнообразных принципов цивилизации, однако обращает на себя внимание, что практически все элементы «списка Афродиты» находят себе соответствие в «списке Инанны». Чрезвычайно интересно и место «списка Афродиты» в «Теогонии». Давно замечено, что в Гесиодовом эпосе очень велико число персонификаций, т. е. таких мифологических персонажей, чьи имена представляют собой чистые абстракции. Но вот что, кажется, не было до сих пор отмечено: абстракции максимально сосредоточены в «Афродитином списке» и непосредственно после него (ранее находим лишь единичные упоминания — Фемида-Справедливость и Геба-Юность в списке богов, воспеваемых Музами (16–17), Мнемосина-Память — мать Муз (54), Гимерос-Любовное Томление — сосед Муз на Олимпе (64), вместе с Харитами, и затем, уже в начале собственно изложения космогонического мифа, космический Эрос (120). Далее, семья Хаоса содержит не персонификации в полном смысле слова — Ночь, Мрак, День и Свет — все-таки не чистые абстракции, но элементы видимого мира, так же как Земля-Гея, Небо-Уран и Море-Понт. Чудовищные порождения Урана и Геи — Гекатонхейры, Киклопы и Титаны — весьма специфические мифологические персонажи, но уж никак не персонификации (среди Титанов только Фемида и Мнемосина, вновь упоминаемые в ст. 135, могут рассматриваться как персонификации). Порождения Земли от крови оскопленного Урана — Гиганты, Эриния и нимфы Мелии — тоже не персонификации. Но едва появляется на свет Афродита, навстречу ей спешат Гимерос и Эрос (201), а затем следует длиннейший список порождений Ночи — 15 имен, личных и групповых, — почти целиком состоящий из персонификаций (211–225): Погибель, Смерть-Кера и Смерть-Танатос, Сон, Сновидения, Порицание, Печаль, Участи-Мойры, Смерти-Керы, Месть, Обман, Соитие, Старость и Распря. Единственное исключение в этом списке — нимфы Гесперидыи, хотя и их имя «значимое» — «Западные», т. е. связанные с представлениями о закате Солнца и о смерти. Далее без перерыва следует список порождений Эриды-Распри — еще 14 имен, все без исключения — персонификации: Труд, Забвение, Голод, Боли, Схватки, Битвы, Убийства, Убийства мужей, Раздоры, Лживые Речи, Судебные Тяжбы, Беззаконие, Ослепление Обманом, Клятва. Особенность этих порождений, кроме прочего, еще и то, что они рождены Ночью и Эридой без партнера — в случае Ночи это специально оговаривается (213), в случае Эриды явствует из того, что никакой партнер не назван. Эти порождения затем никак не участвуют в действии (только в описании подземных глубин упоминается, что Сон и Смерть имеют там свои жилища (758–760)), не вступают в браки и не производят потомства.

[8] *Ковалева И. И.* Персонификация как атрибут: между изображением и мифом // Индоевропейское языкознание и классическая филология–V. СПб., 2001. С. 70.

[9] См. чрезвычайно содержательную статью В. В. Емельянова «О первоначальном значении шумерского МЕ» // ВДИ № 2 (2000). С. 150–174.

По окончании же этих списков возобновляется нормальный космогонический процесс — следует рассказ о семье Понта, среди порождений которого множество чудовищ и весьма странных персонажей, но практически нет персонификаций. Не персонификации — и дети Титанов. Только дети Океаниды Стикс — Ревность, Победа, Сила и Насилие (383–385) — представляют собой персонификации, причем двое последних — непременные атрибуты Зевса. И затем персонификации появляются снова в конце поэмы, в списке супруг и детей Зевса, рожденных после установления его верховной власти: это Мудрость-Метида (886), Фемида и ее дочери-Оры: Благозаконие, Правда и Мир, а также Участи-Мойры (901–906), дочери Евриномы — Хариты: Блестящая, Благоразумная и Цветущая (907–909), Мнемозина (915), дети Геры — Геба-Юность и Илифия-Родовспомогательница (922). И, наконец, дети Афродиты от Ареса — три персонификации: Страх, Ужас и Гармония (933–937). Последний в списке персонификаций — Плутос-Богатство, рожденный Деметрой (969).

Итак, мы видим, что персонификации в «Теогонии» связаны почти исключительно или с верховным богом — Зевсом (его супруги, дети или постоянно пребывающие при нем помощники, как Сила и Насилие), или с Афродитой — это ее спутники (Эрос и Гимерос), дети (Фобос, Деймос и Гармония), — или это «список Ночи» и «список Распри», непосредственно примыкающие к списку неперсонифицированных «уделов Афродиты». Можно предположить, что эти три списка восходят к единому источнику, разделение же потребовалось потому, что в греческой мифологии Афродита (в отличие от восточных Инанны и Иштар) не имеет функций богини войны и, следовательно, Убийства и Битвы не могли быть отнесены к ее «уделам». В «списке Инанны», напротив, находим соответствия не только Афродитиным уделам, но и спискам обеих мрачных богинь Гесиодовой «Теогонии». Более того, некоторые пункты этих списков дублируют друг друга: «обманы» присутствуют в перечне уделов Афродиты и среди порож-

дений Ночи и Эриды, и им соответствует «Лживость» из «списка Инанны», «Льстивые Речи» Афродиты соответствуют «Улещиванью» из «списка Инанны» — и «Лживым Речам» из «списка Эриды» и т. д. «Соитие» из «списка Ночи» выглядит достаточно странно там, а не среди «уделов Афродиты», но зато точно соответствует «Соитию» из «Списка Инанны», и т. п. [10]. Вероятно, к тому же «списку Инанны», только очень сильно редуцированному, восходит и список Афродитиных «чар» из «Илиады» — недаром в нем мы находим все то же «соитие» (φιλότης) и те же «Льстивые Речи».

Таким образом, вероятно, и значение слова τιμή в космогонических контекстах — не «почесть», но «удел», часть мира, отданная во владение тому или иному божеству — при первом или при последующих разделах. Афродита имеет свои «уделы» «изначально» — но «на пути» от Инанны к собственно Афродите утрачивается военный аспект и сокращается список «уделов»; об этом греческий, гомеровский Зевс недвусмысленно говорит Афродите: «тебе не даны дела военные». Рефлексом военного аспекта в мифологии Афродиты остается ее связь с Аресом — богом войны — и такие их дети, как Страх и Ужас, сопровождающие Ареса в битвах [11]. А примыкающие к «уделам Афродиты» списки Ночи и Эриды напоминают о том, что первоначально ей была присуща власть и над «зачинанием распри» (между прочим, именно такова ее роль в начале Троянской войны), и над смертью, и над судоговорением — и над «сердечной радостью».

[10] См. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб., 1997. С. 47–61.

[11] Характернейший пример этого рефлекса — изображение Ареса и Афродиты *на колеснице* на наксосской амфоре сер. VII в. до н. э. (*Schefold Karl.* Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst. München: Hirmerverlag, 1993. S. 61).

М. Евзлин

Еще о дионисийском ритуале (Strab. IV, 4, 6)

О ритуале самнитских женщин, о котором сообщается в VI книге *Географии* Страбона, посвященной описанию Цизальпийской Кельтики (Галлии):

«В океане, говорит Посидоний, лежит островок, находящийся не особенно далеко в открытом море, прямо перед устьем реки Лигера, на острове живут самнитские женщины, одержимые Дионисом; они умилостивляют этого бога мистическими обрядами, так же как и другими священнодействиями; и ни один мужчина не вступает на остров, хотя сами женщины отплывают с него для общения с мужчинами и затем возвращаются обратно. Существует обычай, продолжает Посидоний, раз в год снимать крышу святилища и затем крыть ее снова в тот же день перед заходом солнца, причем каждая женщина приносит свой груз соломы для крыши; но женщину, у которой груз выпадает из рук, остальные разрывают на куски; они носят куски жертвы вокруг святилища с криками „эу-а“ и не прекращают хождения, пока не утихнет их неистовство; по его словам, обыкновенно кто-нибудь поражает [насмерть] обреченную женщину» [1].

В первую очередь вызывает сомнение, что у Страбона речь идет о «дионисийском» ритуале, а не о местном кельтском, который связывается по чисто внешним признакам (одержимость–растерзание) с Дионисом [2]. Подобные отождествления греко-римских богов с варварскими — вещь обычная [3]. Следует также принимать во внимание контекст, в который включается описание ритуала самнитских женщин. Рассказ о маленьком острове предваряется перечислением раз-

[1] Strab. IV, 4, 6; цит. по: *Страбон.* География. М., 1964. Греческий текст цит. по: The Geography of Strabo. Cambridge, Mass.; London, 1969.

[2] Собственно, у Страбона, кроме определения самнитских женщин как «одержимые Дионисом» (Διονύσῳ κατεχομένες) не имеется никакого другого указания на принадлежность кельтского ритуала к дионисийской культовой сфере; исследователь (Detienne 1986, 67–88), которому принадлежит введение в научный оборот этого «дионисийского» пассажа, несколько разукрашивает его, чтобы придать «схеме» живую достоверность «увиденного своими глазами», забывая, что речь идет об архаичном ритуале, а не о театральном представлении. Отметив «художественность» интерпретаций М. Детьена, Т. В. Цивьян принимает основной тезис этого автора: Страбон описывает *дионисийский* ритуал (Цивьян 1994, 35–57).

[3] Ср. у Цезаря о кельтских богах: «Deum maxime Mercurium colunt [...] Post hunc Apollinem et Martem et Iouem et Mineruam» (De bello gallico, VI, 17; цит. по: *Caesar.* The Gallic War / Loeb classical Library. London, 1979).

личных способов человеческих жертвоприношений, практикуемых кельтами, что позволяет рассматривать островной ритуал как продолжение списка курьезных варварских обычаев.

Экзотический характер описываемого ритуала подчеркивается переходной к другому рассказу фразой: τοῦτο δ' ἔτι μυθωδέστερον εἴρηκε Ἀρτεμίδωρος τὸ περὶ τοὺς κόρακας συμβαῖνον («Но то, что рассказывает Артемидор о воронах, еще более сказочно»). И заключительная фраза рассказа о воронах: τοῦτα μέν οὖν μυθωδέστερα λέγει, περὶ δὲ τῆς Δημήτρος καὶ Κόρης πιστότερα («эта история более невероятная, а его рассказ о Деметре и Коре заслуживает большего доверия»). Затем сообщается об острове вблизи Британии, на котором приносятся жертвы Деметре и Коре. Этот остров, думается, может рассматриваться как вариант острова самнитских женщин. Совершенно очевидно, что имена Деметры и Коры используются для обозначения местных женских божеств с целью ознакомления греческого читателя, по принципу *сближения*, с экзотическими варварскими обычаями. В отношении острова самнитских женщин, думается, имеется не больше оснований для утверждения, что центральной культовой фигурой являлся здесь Дионис, а не какое-то местное божество, сближаемое с греческим богом по чисто внешнему признаку. Собственно, все эти сближения основываются на древнегреческом убеждении: *много имен у бога одного.*

В отношении греческого влияния в кельтской Галлии имеются явные недоразумения. В первую очередь это касается свидетельств Цезаря. О гельветах: «In castris Heluetiorum tabulae repertae sunt litteris Graecis confectae» (De bello gallico, I, XXIX). О друидах: «Neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicus priuatisque rationibus, graecis litteris utantur» (VI, 14). Основываясь на буквальном значении *litterae graecae*, естественно было бы заключить о распространенности греческой письменности, а вместе с ней элементов греческой культуры в кельтской Галлии. Этому заключению, однако, препятствует рассказ об осаде нервиями римского лагеря. Цезарь шлет младшему Цицерону письмо: «Hanc graecis conscriptam litteris mittit, ne intercepta epistola nostra ab hostibus cognoscantur».

В итальянском переводе *graecis litteris* интерпретируется как «на греческом языке»[4]. В качестве оправдания приводится соображение, что, если бы письмо было написано греческими буквами, галлы поняли бы его. В английском переводе передается буквально: *in Greek characters.* Естественно предположить, что, пользуясь греческой письменностью, галлы должны были иметь по крайней мере самые элементарные представления о греческом языке и вообще находиться в той или иной степени под влиянием греческой культуры. Однако Цезарь пишет письмо *graecis litteris* в полной уверенности, что нервии не поймут его. Это последнее обстоятельство делает весьма проблематичным греческое влияние среди галлов. Вероятным представляется следующее предположение: Цезарь писал свое письмо не по-гречески, а *греческими буквами*, которых галлы не знали и пользовались другим письмом, которое Цезарь условно называет *litterae graecae.*

[4] *Caio Giulio Cesare.* La guerra gallica. Milano, 1987.

Это предположение подкрепляется тем обстоятельством, что Цезарь никогда не пользуется галльскими названиями (за исключением «druides» в силу, как можно предположить, универсальности этого имени среди кельтов), но всегда латинскими: *rex, principes, cliens, magistratus, sacerdotes*, из чего, само собой понятно, не следует тождество этих понятий у галлов и римлян. Соответственно, *litterae graecae*, когда речь идет о галлах, должны означать *другую письменность*, без всякого отношения к собственно греческой.

Само по себе «разрывание» как форма жертвоприношения не является достаточным основанием для отнесения кельтского ритуала к дионисийской сфере. Ср., например, ацтекский космогонический миф. Боги Кецалькоатль и Тескатлипока превращаются в змей и разрывают богиню Тлальтекутли, создавая из частей ее тела небо, землю, деревья, реки и т. д. (Krickeberg 1985, 22). Это космогоническое разрывание становится моделью для человеческих жертвоприношений.

Согласно Элиаде, ритуал повторяет (инсценирует) «образцовое бытие», имевшее место *ab inicio* (Eliade 1975a, 26–35). Если принять, что в ритуале самнитских женщин в самом деле «проигрывались» мотивы дионисийской мифологии, в мифологии Диониса этим событием скорее всего должно было быть растерзание и поедание Загрея титанами. Однако в этом мифе части тела Загрея не становятся конструктивными элементами мироздания, а содержанием титанической утробы, т. е. здесь мы имеем образец *неправильного* растерзания, имеющего своим следствием «задержку» космогонии[5]. Это последнее обстоятельство, думается, дает основание для следующего рассуждения: не все мифы возможно рассматривать как *образцовые*, т. е. имеющие продолжение в ритуале. Здесь можно было ввести понятие *антимифа*, т. е. мифа, который разыгрывает *необразцовую, неправильную, не-*

[5] В одной из версий мифа говорится о происхождении людей из копоти дыма от сожженных молнией Зевса титанов в наказание за растерзание и поедание тела Диониса (Лосев 1957, 171). Существенно, что люди происходят не непосредственно от частей тела Диониса, как то должно было происходить в правильном космогоническом ритуале (ср., например, расчленение Пуруши — *Ригведа*, X, 90), а из копоти сожженных титанов, т. е. *неправильным* образом.

ритуальную, недолжную ситуацию, образцом которой является растерзание и поедание Диониса-Загрея.

Фирмик Матерн (Лосев 1957, 165–166) описывает ритуал, инсценирующий растерзание Загрея, как ложный и нечестивый. Это свидетельство о ритуальной реализации Загреева мифа является единственным, заставляющим предполагать, что автор, если не полностью выдумал свой рассказ, то, во всяком случае, соединил в нем весьма разнородные элементы: жрецы разрывают зубами живого быка, нестройно кричат, идут в процессии с флейтами и кимвалами. Эта ложная реализация мифа о Загрее в *антиритуале*, несмотря на свое литературное происхождение, указывает, по нашему мнению, на *антиритуальный* (и, следовательно, *антикосмогонический*) характер дионисийского растерзания вообще, что исключает его использование в качестве образца для положительного космогонического ритуала, каковым, без сомнения, является описываемый Страбоном кельтский ритуал.

Ссылка на Плутарха (Греческие вопросы, 38) (Цивьян 1994, 53, примеч. 1) оставляет без внимания контекст описываемого ритуала, который вроде бы должен подтверждать существование на греческой почве жертвоприношений Дионису, а именно — какое событие в нем вспоминается:

«Рассказывают, что Левкиппа, Арсиноя и Алкафоя, дочери Миния, помутившись рассудком, возжаждали человечьего мяса и бросили жребий: кого из детей умертвить. Жребий выпал Левкиппе, и она отдала на растерзание своего сына Гиппаса. С той поры их мужья от горя и ужаса стали носить рубище, и люди их звали „оборванцами“, а самих женщин — „убийцами“, то есть „погубительницами“. До нынешнего времени орхоменцы называют так женщин из их рода, и каждый год на празднике Агрионий жрец Диониса преследует их с мечом в руке; и ему позволяется, настигнув вакханку, убить ее. Уже в наше время совершил такое убийство жрец Зоил. Но сделал он это на горе себе и своим близким: сам он заболел от случайной ранки и умер, измученный антоновым огнем; орхоменцы проиграли тяжбы и стали жертвой суровых приговоров, а у потомков Зоила они отняли жречество и для совершения обрядов стали избирать наиболее уважаемого из граждан» [6].

В этом рассказе остается без объяснений, по какой причине женщины помутились рассудком. Согласно Аполлодору, «Дионис прибыл в Аргос: так как там его тоже не стали почитать, он поверг женщин в безумие. Они бежали в горы с грудными младенцами на руках

[6] Цит. по: *Плутарх*. Застольные беседы. Л., 1990. С. 234.

и стали пожирать их мясо» (Apoll., *Bibl*, III, 5, 2) [7]. Вакханки — служительницы Диониса, которых преследует царь земли: «Ликург же, сын Дриаса, который был царем эдонов, живущих по берегам реки Стримона, первым оскорбил Диониса, изгнав его из своей страны. Дионис нашел прибежище в море у Фетиды, дочери Нерея, вакханки же были захвачены в плен вместе со следовавшей за Дионисом толпой Сатиров. Но затем вакханки были внезапно освобождены, в Ликурга же Дионис вселил безумие. Став безумным, он убил топором своего сына Дриаса, полагая при этом, что подрезает виноградную лозу» (Apoll., *Bibl*, III, 5, 1). Царь Пенфей заключает вакханок в тюрьму, а Дионис освобождает их (Eur., *Bacch*, 443–446).

Дионис повергает аргосских женщин в безумие потому, что они отказываются почитать его. Можно предположить, что и беотийские женщины лишаются рассудка по той же причине. В таком случае делается решительно непонятным, почему жрецу Диониса позволяется убить вакханку — служительницу бога. Здесь возможны следующие объяснения: жрец персонифицирует царя-преследователя Диониса, и поэтому ему в силу его царского звания «позволяется» убить вакханку, но если он ее убивает, он, как Ликург или Пенфей, наказывается, поскольку из ритуального царя превращается в реального, т. е. совершает *подмену*, в силу которой священный ритуал трансформируется в обыкновенное убийство.

Другое объяснение: жрец персонифицирует мужа убившей своего ребенка женщины, а вакханка «убийцу», и поэтому жрецу позволяется ее «убить», но если он ее в самом деле убивает, то он выходит из ритуально-символического в реально-вульгарное, т. е. профанирует ритуал, и поэтому наказывается. Таким образом, темой орхоменского праздника является не жертвоприношение, как в ритуале самнитских женщин, а *убийство*, которое, существуя как возможность, тем не менее никогда не реализуется, а посему ритуально отрицается: реализация убийства означает отрицание ритуала, и поэтому наказывается не только жрец, совершивший профанацию, но и весь его род, у которого отнимается жреческое достоинство.

Выражение Διονύσῳ κατεχομένες («одержимые Дионисом»), которым Страбон характеризует самнитских женщин, можно интерпретировать как обозначение особого рода безумия, связываемого с Дионисом. Ср. у Аполлодора: «в Ликурга же Дионис вселил безумие (μανίαν). Став безумным, он убил своего сына Дриаса, полагая при этом, что подрезает виноградную лозу» (III, 5, 1); «Агава в припадке неистового безумия (μανίαν) приняла его за животное и растерзала на час-

[7] Цит. по: *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972.

ти» (III, 5, 2); «он поверг женщин в безумие (ἐξέμηνε). Они бежали в горы с грудными младенцами на руках и стали пожирать их мясо» (III, 5, 2); «Дионис превратил мачты и весла в змей, наполнив корабль ветвями плюща и пением флейт. Пираты, охваченные безумием (ἐμμανεῖς), попрыгали все в море и превратились в дельфинов» (III, 5, 3). В высшей степени существенна форма этого «дионисийского» безумия: Ликург *видит вместо* сына виноградную лозу, Агава *видит вместо* сына животное, пираты *видят вместо* мачт и вёсел змей. В рассказе о пиратах это иллюзионистское качество дионисийского безумия подчеркивается особо тем обстоятельством, что серия превращений (согласно Гомерову гимну Дионис превращается во льва[8]) разворачивается *посреди моря*[9]. Самнитские женщины разрывают на части *одну из своих*, подобно тому как Агава разрывает собственного сына, в силу чего, как можно предположить, *состояние*, в котором совершается это разрывание, определяется как «одержимые Дионисом». Однако речь здесь может идти только о внешнем сходстве: «вакхическое» разрывание совершается вне ритуального контекста, и поэтому есть случайное, непредусмотренное, вызванное единичными преходящими причинами (непочитание бога и преследование его служительниц), в то время как в самнитском ритуале оно есть предусмотренное, повторяющееся, т. е. р и т у а л ь н о е.

Διονύσῳ κατεχομένες можно также интерпретировать (без всякого отношения к безумию) и в том смысле, что центральной фигурой культа является Дионис, что вроде бы подтверждается следующей затем фразой καὶ ἱλασκομένες τὸν θεὸν («и умилостивляющие этого бога»). И тем не менее признается, что речь идет о *необычном* Дионисе (Цивьян 1994, 36), а посему разыскиваются элементы, которые позволили бы в достаточной мере причислить ритуал самнитских женщин к дионисийской сфере, а самого Диониса интерпретировать как демиурга (Цивьян 1994, 44)[10].

В первую очередь — это к р ы ш а, символизирующая небо. Делается заключение об особом качестве дионисийского неба, заменяющего собой «воздушное небо каменным сводом пещеры» (Цивьян 1994, 45), т. е. небо Диониса есть *каменное, осязаемое, непроницаемое.* Это последнее обстоятельство делает понятным, почему падение груза при крытии крыши святилища «представляет собой сакральное

[8] VII. *Дионис и разбойники*, 44.

[9] О воде как иллюзионистском элементе на материале индийской мифологии см.: Zimmer 1993, 34–56.

[10] Ср.: «Дионис — строитель мира, но мира *своего*, дионисийского, со своим особым пространством и временем» (Цивьян 1994, 53).

нарушение и влечет гибель виновницы. <...> в крыше образуется *отверстие*, через которое видно *иное* небо: так нарушается не только герметичность крыши как элемента *дома* — нарушается и герметичность *неба Диониса* и деструктурируется *мир Диониса*» (там же). Таким образом, каменное небо Диониса закрывает открытое «воздушное небо» других богов, а сам Дионис становится принципом *закрытости*, ревниво охраняющим свою тесную «пещерную» сферу.

В действительности мифологические данные свидетельствуют о Дионисе как принципе о т к р ы т о с т и. Пещера есть символ максимальной закрытости и непроницаемости. Обрастая плющом, ветвями, вообще растительностью, мертвая каменная поверхность становится ж и в о й, цветущей, пронизывается жизненными энергиями, т. е. Дионис не «заменяет» большое открытое небо богов своим маленьким и закрытым, но *открывает закрытое*, позволяя ему проявиться в полной мере[11]. В этом отношении в высшей степени значимым является эпизод с вакханками. Связанных вакханок Пенфей заключает в тюрьму, а Дионис их освобождает: сами собой падают оковы, открываются затворы, и они убегают в поле (πρὸς ὀργάδας, букв. «плодородная земля», «большой луг»), т. е. выходят из замкнутого пространства «дома-крыши» (στέγη) в открытое пространство «поля». Таким образом, обозначается оппозиция: Пенфей — *тот, кто закрывает* / Дионис — *тот, кто открывает*[12]. Дионис здесь не строит новое «каменное» небо, но *раскрывает* окаменевшее старое небо, символизируемое «домом-крышей» Пенфея. В этом смысле, как кажется, следует понимать «странность» Диониса, что мир Диониса — это «мир без неба» (Цивьян 1994, 44). И следовательно, б е з к р ы ш и.

Символика крыши в кельтском ритуале позволяет относить его к *жанру космогонических* (Цивьян 1994, 41). Здесь необходимо отличать *строительный ритуал* от космогонического. Этот последний является моделью, основанием первого, не совпадая, однако, с ним. Строительный ритуал можно было бы определить как частное приложение космогонического ритуала к единичному материальному объекту. Своей главной целью он имеет обеспечение «прочности и длитель-

[11] Ср. комментарий Гермия Александрийского: «Дионис есть бог, составляющий причину возрождения, восстанавливающий формы воплощения и принуждающий все, что возникает и рождается, выходить наружу из дверей» (Herminae In *Phaedr*, 87; цит. по: Лосев 1957, 169). И действительно, этот *insolite* Дионис, прячущийся в пещерах и наказывающий своих служителей за то, что они смотрят на другое небо, был бы, думается, полной неожиданностью для античных почитателей этого бога.

[12] Ср. о Пенфее: καθείρξατ' αὐτὸν ἱμπκαῖς πέλας / φάτναισιν, ὡς ἂν σκότιον εἰσορᾷ κνέφας (Eur., *Bacch*, 509–510; «заприте его в конюшню, что вблизи, / чтобы он видел тьму и мрак»).

ности» строения, будь то храм, крепость или любой другой изготовляемый объект[13]. Совершенно очевидно, что строительство «обыденного храма» (Цивьян 1994, 42–43) или разбирание и собирание крыши на острове самнитских женщин не является строительным ритуалом *stricto sensu*, а космогоническим, имитирующим строительство неба-мира. Благодаря жертве, приносимой в строительном ритуале, строение наделяется прочностью (в противном случае оно разваливается), и поэтому жертвоприношение совершается не периодически, а только в какой-то *определенный момент* строительства[14]. В космогоническом ритуале жертва расчленяется, и части ее тела становятся элементами мира, т. е. тело жертвы является *материалом*, из которого строится тело Космоса.

Крыша символизирует небо. Следовательно, строительство крыши есть *строительство неба*. И это строящееся, «космогоническое» небо по необходимости должно быть твердым, непроницаемым, «каменным», поскольку имеет в первую очередь *оградительную* функцию. В этом отношении имеется достаточное количество мифологических свидетельств, происходящих из различных и далеко отстоящих друг от друга традиций, чтобы утверждать, что в ритуале самнитских женщин повторяется строительство неба как *ограды*, защищающей космогоническое пространство от деструктурирующего действия «внешнего» хаоса.

Представление о каменном небе и вообще о камне (раковине или яйце) как об элементе, с которого начинается сотворение мира, присутствует в наиболее архаичных мифопоэтических традициях. Согласно дусунам Северного Борнео, «в начале ничего не было, ничего кроме большого камня (*pampang*). Из этого камня вышли *Kinohoingan* и *Sinumundhu*. Так они произошли. У него было тело мужчины, а у нее — тело женщины» (Pettazzoni 1991, 16).

Согласно космогоническому мифу острова Самоа, «Бог Тангароа обитал в беспредельности. Не было ни неба, ни земли, ни моря. Он был один и кружился по беспредельности. В месте, где он остановился, образовалась скала. Он был создателем всех вещей. Тангароа сказал скале: „расщепись“. И были порождены одна за другой семь скал. Тангароа обратился со словами к скале, а потом ударил ее правой рукой, и она раскрылась и породила прежде всего землю (мать всего человеческого рода) и море <...> Потом Тангароа снова обратился к скале, и было образовано небо, потом — „Тот-кто-держит-небо“,

[13] О строительных ритуалах в связи с космогоническими см.: Eliade 1988, 68–81.

[14] Ср.: «*Для того, чтобы длиться*, строение — дом, техническое, а также духовное создание — *должно быть одушевленным*, т. е. *получить одновременно жизнь и душу*. „Transfert“ души возможен только при посредничестве жертвоприношения; другими словами, через насильственную смерть» (Eliade 1988, 675–676).

потом — Безграничность и Пространство, потом — Высота» (Pettazzoni 1990/40, 144). Подобно мировому яйцу, скала содержит в себе в свернутом виде мировое пространство и наполняющие (организующие) его элементы (земля, море, небо).

В мифе туземцев острова Науру (острова Гилберта) космогонический процесс начинается с нахождения богом-демиургом раковины: «В начале ничего не было, кроме воздуха, *itekekeo*, и моря, *imoga*. Было только одно живое существо, Ареоп-энап, который ползал по беспредельному пространству. Однажды он нашел большой круглый предмет, раковину (*demagi*). Он поднял ее, взял в руку и обследовал ее со всех сторон, потому что хотел знать, есть ли в ней какая щель, через которую он мог бы проскользнуть внутрь. Но не нашел никакого отверстия. Тогда он попробовал ударить раковину: она зазвучала как пустая скорлупа. Он подумал, что она должна быть совершенно пустой. Ареоп-энап решил открыть ее силой и попытался разбить ее, но безрезультатно. И тогда он так сказал: я, Ареоп, желаю творить <...> Потом он нажал между двух створок раковины, и они раздвинулись, образовав проход, через который можно было войти. Так Ареоп пролез внутрь раковины. Там он ничего не видел, потому что внутри было темно, солнце и луна еще не светили» (Pettazzoni 1990/44, 156). В этом темном пространстве раковины Ареоп находит три другие раковины, которые он превращает в луну, солнце, небо, море и землю (там же, 156–157).

Сходную проблему (обнаружение пустого пространства) должен решить бог-демиург в мифе острова Беру (южные острова Гилберта): «В начале ничего не было <...> кроме одного человека. Как он возник и откуда пришел, этого мы не знаем. Мы не знаем ни его отца, ни его матери, потому что был только он. Его имя было Господин Паук, Который-был-до-всех-вещей. Он ходил по лицу неба, которое было твердым как камень и плотно прилегало к земле» (Pettazzoni 1990/43, 153). Постукивая по каменной поверхности неба, Паук-демиург находит *место*, в котором небо не полностью прилегает к земле, и спускается внутрь скалы. В этом закрытом пространстве Паук начинает свою демиургическую деятельность: поднимает небо над землей, создавая таким образом большое космогоническое пространство, которое наполняется космическими объектами (там же, 154–155).

В древнеиндийской традиции Брахма создает небо и землю из двух половинок золотого яйца, из которого он родился (*Законы Ману*, I, 9–13)[15].

[15] Ср. создание неба из черепа великана Имира в скандинавской мифологии (*Младшая Эдда*. Л., 1970. С. 18). «Череп» здесь может рассматриваться как вариант «яйца».

Существенно во всех этих примерах, что творение мира начинается в закрытом пространстве, заключенном в камне, в раковине или в яйце, т. е. в пространстве огражденном. Более того, наличие этого огражденного пространства является условием для актуализации демиургического процесса. Если принять во внимание, что вне этого внутреннего пространства нет никакого внешнего, а только беспространственные хаотические воды, по которым «плавает» золотое яйцо Брахмы, то делается онтологически обоснованным требование закрытости, огражденности, непроницаемости: «вода» противоположна всякой пространственной форме, и поэтому пространство нуждается в ограде, которая защищала бы его от действия размывающих и поглощающих всякую форму вод хаоса.

Эта защитная функция неба явно обозначена в аккадской космогонической поэме *Энума элищ*. Мардук убивает чудовищную Тиамат, расчленяет ее тело надвое: *Half of her he set up and ceild it as sky, / Pulled down the bar and posted guards. / He bade them to allow not her waters to escape* (IV, 138–140) [16]. Мардук таким образом запирает небо, которое защищает космогоническое пространство от действия окружающих его хаотических вод. Аналогичную оградительную функцию небо имеет в сказании о всемирном потопе: «в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились; И лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей» (Быт. 7, 11–12). Речь здесь идет не о метафоре, но о вполне конкретном представлении о небе как о *твердом*, за которым находятся воды бездны. В тот момент, когда небо перестает исполнять свою оградительную функцию, в нем образуются «дыры», через которые проливаются на землю воды хаоса. Ноев ковчег в этом контексте мировой катастрофы может рассматриваться как «яйцо», в которое заключаются архетипические формы и переносятся через водную бездну в новую мировую эпоху.

Если рассматривать описываемый Страбоном «обычай» (ἔθος) как *объективный космогонический ритуал*, то через «отверстие», которое образуется в крыше святилища по причине падения груза, видно не «иное небо», а просвечивает бездна, которая закрывается «частями» (τὰ μέρη), на которые расчленяется (διασπᾶσθαι) жертва. Таким образом, кельтский ритуал следует относить не столько к космогоническому ритуалу *stricto sensu*, сколько к исправительному. В мифе африканских догонов нарушение исправляется с помощью космогонического жертвоприношения, которое в силу своей вторичности (по отношению к первой, *правильной* космогонии) следует определять как *исправительное*, поскольку оно имеет

[16] Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. Princeton, 1969. P. 67.

перед собой не чистую беспредметность (хаос, воды), а «объект», который *восстанавливается*.

«Вернувшись с неба, Йуругу соединился со своей матерью — землей, совершив первый инцест. Оскверненная земля стала бесплодной и сухой. Чтобы исправить положение, Амма принес в жертву на небе одного из Номмо. Земля вновь обрела состояние чистоты, необходимое для созидания. Куски тела Номмо были брошены в четырех частях света, при этом частицы его ключиц — зерна, будущая пища людей, высыпались, и из них выросли первые деревья на небе и на земле. Тогда Амма воскресил (в человеческом облике) принесенного в жертву Номмо, снова собрав куски его тела и соединив их „небесной" землей» (Котляр 1987, 390).

«Жертва, принесенная Богом, является одним из первых сотворенных им живых существ. Жертвоприношение должно *исправить беспорядок*, причиненный восстанием и преждевременным „рождением" его брата близнеца <...> Каждый этап жертвоприношения (перерезание пуповины, кастрация, убийство, проливание крови, извлечение внутренних органов, разрезание тела на мелкие части) дает начало образованию небесного тела, а также происхождению животных и растительных видов» [17].

Вследствие инцеста земля становится бесплодной, т. е. бесформенной, пустой [18], и поэтому она заново формируется-наполняется

[17] Totémisme en Afrique occidentale // Dictionnaire des Mythologies / Sous la direction de Yves Bonnefoy. K–Z. Paris, 1981. P. 500.

[18] Ср. начальное состояние земли в Книге Бытия: «Земля же была безвидна и пуста» (1, 2). Во второй версии творения состояние земли до сотворения человека описывается как бесплодное: «И всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю» (Быт. 2, 5). Эта ставшая бесплодной («сухой») земля заново наполняется содержаниями: создается человек и насаждается рай Едемский. Очевидное противоречие между двумя версиями разрешается, если предположить, что в их основе лежит мифологическая традиция, согласно которой земля становится бесплодной в результате катастрофического события. Нарушение запрета Женщиной и Мужчиной может указывать, что этим событием был *инцест*. В результате инцестуальной связи Геи с Ураном рождаются чудовища: «все те, которых Гея и Уран породили, / ужаснейшие (δεινότατοι) из сыновей, возненавидел родитель» (Hes., *Th.*, 154–155). В японской мифологии рождение уродливых сыновей происходит в результате неправильно совершенного брачного обряда между братом и сестрой, Идзанаги и Идзанами, что меняет направление теогонического процесса и становится в конечном итоге причиной появления смерти на земле (Кодзики. СПб., 1994. С. 40–48). Таким образом, инцест, необходимый для актуализации космогонического процесса, актуализирует также *энтропическую* тенденцию, которой противостоит ритуал. Об антиэнтропической функции ритуала см.: Топоров 1988, 7–60.

посредством заклания и расчленения тела жертвы. Аналогичную схему можно усмотреть в кельтском ритуале, центральным элементом которого является жертвоприношение, имеющее своей целью исправление нарушения. Участницы ритуала не набрасываются, как дикие звери, на обезумевшую от страха жертву, не разрывают ее беспорядочно на куски, как в мифе о растерзании Пенфея [19], а *расчленяют* (διασπᾶσθαι) тело жертвы на *части* (τὰ μέρη), которые затем обносят вокруг (περὶ) святилища (τὸ ἱερὸν) до тех пор, пока не *прекратится их ярость* (παύσωνται τῆς λύττης).

Совершенно очевидно, что речь здесь идет о *ритуальной ярости* (ср., например, запрограммированный *ритуальный плач*), а не вызванной видом крови и т. п. ужасами. Это и естественно: *нарушение, неисправность* в правильном функционировании энергосистемы, каковой является живое тело Вселенной, влечет за собой ее «разогревание», чреватое взрывом, и поэтому требует экстремального вмешательства. В мифологии — это битвы богов с чудовищами, в ритуале — жертвоприношение в форме заклания живого существа.

Своим кульминационным моментом ритуал самнитских женщин имеет обнесение частей тела жертвы вокруг святилища, и поэтому нет решительно никаких оснований полагать, что после «прекращения ярости» возобновляется строительство крыши, прерванное падением груза. В противном случае описываемый Страбоном ритуал потерял бы свою космогоническую значительность, а растерзание превратилось бы в наказание за совершенную ритуальную неправильность. Разбирание и собирание крыши, как можно предположить, являются здесь действиями, подготавливающими и оправдывающими основное — жертвоприношение с последующим обнесением расчлененного тела вокруг святилища.

Существенно отметить, что, если для разбирания и крытия крыши ставится временнóй предел («в тот же самый день перед заходом солнца»), в отношении носящих части жертвы женщин обозначается весьма неопределенное время: «до тех пор, пока не прекратится их ярость» (πρότερον πρὶν παύσωνται τῆς λύττης). И в самом деле, имеется ли временнóй предел для этой ярости? Если работа, прерванная падением груза, должна возобновиться, то и здесь границей должно быть «до захода солнца». У Страбона ничего не говорится о возобновлении работы: рассказ о странном «обычае» оканчивается эффектным шествием охваченных священной яростью женщин. Продолжение нарушило бы «эффект», но поскольку рассказчик — не «режиссер», смело разворачивающий «скупые авторские ремарки», а сухой греческий ученый, который в точности передает то, что он видел, слышал или читал, нет никаких оснований полагать, что он что-то недоговаривает, что должно быть что-то еще, делая пояснительные добавления к «бедному» деталями тексту.

[19] Растерзание Пенфея происходит вследствие самовольного вторжения в запретную сакральную сферу. Ср. слова обезумевшей Агавы: μηδ' ἀπαγγείλῃ θεοῦ / χοροὺς χρυφαίους («чтобы он не разнес весть о священных хорах бога». Eur., *Bacch*, 1108–1109).

В заключительной фразе рассказа Страбона (ἀεὶ δὲ συμβαίνειν ὥστε τινὰ ἐμπίπτειν τὴν τοῦτο πεισομένην) ничего не говорится о том, что кто-то ставит обреченной женщине подножку, толкает или поражает ее насмерть, но то, что груз *всегда падает*, обозначая предел, на котором совершается заклание жертвы, и отмечая также, как можно предположить, *заход солнца*. «Подножка» или «толкание» создают впечатление, что участвующие в ритуале знают, что кто-то должен умереть, но кто именно, это выясняется только в ходе ритуала. Это «незнание» противоречило бы основному требованию ритуала: все участвующие в священнодействии, включая жертву, должны следовать установленным правилам, что исключает незнание. Соединение «случайности» с «неизбежностью» является для ритуала бессмыслицей, потому что всё в нем совершается согласно *правилу, порядку*, установленному богами *in illo tempore*. Всякое отклонение от этой ритуальной *правильности* актуализирует хтонические, деструктивные потенции, которые обращаются в первую очередь против непосредственных исполнителей ритуала [20], вследствие чего делается в высшей степени необходимым *сотрудничество* жертвы, будь то животное или человек [21].

[20] Ср.: «следует подчеркнуть основной характер жертвоприношения: безостановочная длительность, которую оно должно иметь. С начала и до конца жертвоприношение должно совершаться без перерывов в строго ритуальном порядке. Все действия, из которых оно состоит, должны следовать одно за другим без пропусков и в своем месте. Если силы, приведенные в действие, не направляются в точности согласно предписанию, они выходят из-под контроля совершающего жертвоприношение и священника и обращаются, ужасные, против них же самих» (Hubert–Mauss 1977, 71).

[21] Ср. ритуалы, подготавливающие жертву к закланию (Hubert–Mauss 1977, 73–75), что исключает всякую случайность или произвольность в выборе жертвы. Жертва — всегда явная как для других, так и для себя самой. В противном случае она не была бы вообще жертвой в специфическом сакрально-ритуальном значении. Ср. жертвоприношение быка в *Теогонии* Гесиода: μέγαν βοῦν πρόσφρονι θυμῷ / δασσάμενος προύθηκε («большого быка с душой благосклонной, / разделив, положил», 536–537). Бык сотрудничает в жертвоприношении, поскольку без сознательного соучастия жертвы жертвоприношение не может иметь желаемого эффекта. Особо это сотрудничество жертвы отмечено в культовой традиции ацтеков. В космогоническом мифе создание солнца и луны описывается как ритуал жертвоприношения, в котором боги являются одновременно приносящими жертву и жертвами (Krickeberg 1985, 28–32). Для жертвоприношения богу Тескалипоке за год до праздника, на котором оно совершалось, выбирался молодой пленник в

Груз, который несет каждая участница ритуала, символизирует определенный элемент (и поэтому совершенно безразлично его материальное содержимое — солома ли это или что-то еще), из которого строится крыша-небо. Упавший груз как бы исчезает в бездне, и поэтому он заменяется частями тела жертвы, с помощью которых достраивается Вселенная. И груз падает не потому, что кто-то подставил подножку обреченной женщине или толкнул ее: он выпадает из рук *предназначенной и знающей* об этом жертвы в *предписанный* ритуалом момент, согласно ритуальному времени[22]. В этот самый *ритуально отмеченный* момент в согласии в *ритуальным порядком* совершалось заклание жертвы и ее расчленение на части[23].

Воспоминание о первоинцесте вполне могло бы служить мифологическим обоснованием для ритуала самнитских женщин, а также

согласии с ритуальными требованиями: он не должен иметь никаких изъянов, быть гибким как стебель, прямым как колонна, не слишком высоким, не слишком низким. В течение года он почитался как бог и за бога, которому он предназначался (Frazer 1991, 687–688).

[22] Определение ритуального времени как «спрессованного» (Цивьян 1994, 42) создает впечатление, что это время обычное, но как бы сжатое и что в нем происходят те же самые события, что и в обычном времени, но только быстрее. В действительности ритуальное время есть *другое* (чистое) время, в котором разворачивается *другое* (чистое) событие, имевшее место *in illo tempore*, т. е. в определенном отношении оно есть *вневременное время*. Ср. о ритуальном времени: «Участвовать религиозно в празднике означает выйти из „нормальной" временной длительности и восстановить мифическое Время, ритуализованное самим праздником. Из этого следует, что священное Время есть бесконечно возвратимое, бесконечно повторяемое. В определенном отношении можно было бы сказать, что оно не „проходит", не представляет необратимой „длительности", есть онтологическое Время по преимуществу, „парменидово": всегда равное самому себе, не меняющееся и неиссякаемое» (Eliade 1967, 60–61). Кроме того, следует отличать магические действия от положительного ритуала. Первые, действительно, «спрессовывают» время с целью убыстрения природных процессов, т. е. совершают *насилие* над естественным порядком вещей. Ср. описание магических действий в *Золотом осле* Апулея: «Ведьма... может небо спустить, землю подвесить, ручьи затвердить, горы расплавить, покойников вывести, богов низвести, звезды загасить, ад кромешный осветить» (I, 8); «Нашепчет на палочку, камушек, на какой другой пустяк — и весь звездный свод в Тартар низринет и мир погрузится в древний хаос» (II, 5; перевод М. Кузмина). Таким образом, магия нарушает мировой порядок, в то время как положительный космогонический ритуал укрепляет его, что исключает всякую магическую манипуляцию божественно установленного космического порядка.

[23] Можно предположить, что расчленение совершалось на камне, около которого или на который жертва роняла свой груз, обозначая таким образом место своего заклания. В этом случае груз должен был *отмечать* жертву, символизируя жертвенный камень, т. е. также быть камнем, отличаясь от грузов, которые несли другие женщины. Эти грузы могли быть соломой, ветвями или другими «легкими» материалами, употребляемыми для крытия крыши.

объяснять запрещение для мужчин вступать на священный остров. Однако то обстоятельство, что женщинам не запрещается общаться с мужчинами, отплывая с острова, как будто бы препятствует этому предположению. Более логичным было бы жертвоприношение девственницы в качестве искупительной жертвы за бесплодие земли[24]. Кроме того, жертвоприношение здесь осложняется наличием двух архетипических элементов: «крыши» и «острова». При этом речь идет не вообще об острове, символизирующем землю, явившуюся посреди первобытных вод, а о весьма специфическом острове женщин, что, между прочим, само по себе препятствует отнесению ритуала самнитских женщин к дионисийской сфере. И в самом деле, несмотря на присутствие культа Диониса на островах и даже свидетельств о человеческих жертвоприношениях на Хиосе и Тенедосе (Porphyr., *De abst*, II, 55, 3)[25], не имеется решительно никаких оснований для утверждения преимущественно «островного» характера дионисийской мифологии и культа. У Кереньи (Kerényi 1983, 159–162), между прочим, речь идет не о мотиве «Дионис на острове» (Цивьян 1994, 53–54, примеч. 2), а о распространении культа критского Диониса через острова вплоть до Фракии. Большее право именоваться островным богом имеет Аполлон, родившийся на плавучем острове, который после рождения бога фиксируется в определенной точке мирового пространства.

С самнитским «островом женщин» в греческой мифологии соотносимы острова Кирки и Калипсо. Кирка превращает мужчин в животных, Калипсо обещает Одиссею бессмертие в обмен на *невозвращение*, т. е. эти острова являются опасными для мужчин, однако эти мотивы никак не реализуются в соответствующей ритуальной практике. Более продуктивным представляется искать мифологическое обоснование самнитского острова женщин внутри кельтской традиции.

В ирландских сагах имеется два рассказа о посещении мужчинами острова женщин (*Плавание Брана* и *Плавание Майль-Дуйна*)[26]. Высаживаясь на остров женщин, Бран и его спутники выходят из реального времени и пространства. Значимы колебания Брана, который

[24] Ср., например, жертвоприношение девственницы в африканском мифе, в результате чего прекращается засуха (Jensen 1992, 127). Ср. также миф о деве Хаинувеле (о. Серам, Восточная Индонезия), из частей тела которой вырастают клубнеплоды, которые становятся пищей для людей (там же, 75). В древнегреческой мифологии Андромеда должна быть отдана на съедение чудовищу, чтобы избавить земли от бедствия, насланного Посейдоном (Apoll., *Bibl*, II, 4, 3).

[25] Можно предположить, что и здесь речь идет о местном культе, отождествляемом по формальному признаку с дионисийским.

[26] Исландские саги. Ирландский эпос. М., 1973.

не решается сойти на берег. «Женщина бросила клубок нитей прямо в него. Бран схватил клубок рукою, и он пристал к его ладони. Конец нити был в руке женщины, и таким образом она притянула ладью в гавань». Создается впечатление, что ладья попадает в «силовое поле» другого мира и *втягивается* в него. Значимо продолжение: спутники Брана «вошли в большой дом. Там было по ложу на каждых двоих — трижды девять лож. Яства, предложенные им, не иссякали на блюдах <...> им казалось, что они пробыли там один год, а прошло уже много лет». «Остров женщин» символизирует здесь эмбриональное состояние безвременья — *ни жизни, ни смерти*, а посему он назван запретным: возвращаясь с острова, один из спутников Брана, едва касаясь ногой реальной земли, превращается в прах.

В различных космогонических мифах остров представляется как *первоземля*, возникающая посреди первобытных вод, которая затем расширяется[27], т. е. эта первая или «островная» земля есть *женская*, символизирующая состояние потенциальности или *утробности*, которое преодолевается в дальнейшем космогоническом процессе: земля *растягивается*, а из ее утробы выводятся *зародыши*[28], которые становятся богами или элементами мироздания[29]. Этот процесс может происходить правильным или неправильным образом. Уран-Небо прячет в утробе Земли-Геи своих детей (*Th.*, 157), т. е. он не позволяет им родиться, и поэтому Крон, спрятавшись в «укромном месте» (λόχῳ. *Th.*, 174), кастрирует своего отца, после чего открывается утроба Земли и скопившиеся в ней зародыши выходят в образовавшееся космическое пространство. «Неправильность» здесь состоит в том, что зародыши выходят не *сами по себе*, не *в свой черед*, а в результате «сечения», что становится причиной последующих космогонических войн между богами и титанами, а также опасного присутствия хтонических чудовищ в верхнем мире[30].

В ритуале самнитских женщин имеется три существенных элемента, которые, по нашему мнению, позволяют реконструировать его космогонический контекст:

1) ритуал исполняется женщинами и на *острове женщин*, запрещенном для мужчин;

2) ритуал приурочен к *определенному дню* в году;

[27] Обзор этого рода мифов см. в: Eliade 1975b, 72–117.

[28] Об эмбриональном содержании Земли см.: Eliade 1976, 196–196; 1980, 31–48.

[29] Ср. у Гесиода: *Гея же прежде всего родила себе равное ширью / Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду / И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных; / Горы потом родила...* (*Th.*, 126–129).

[30] Ср., например, Тифон, страшное порождение Земли и Тартара (*Th.*, 820–868).

3) жертвоприношение одной из женщин является завершающим элементом ритуала.

Годовые космогонические ритуалы имеют своей целью восстановление истощенных «биологических ресурсов на всех космических уровнях» (Eliade 1975a, 72). Возвращаясь к своему первобытному энергоисточнику, «износившиеся формы» обновляются, заново наполняясь энергиями бытия. В этом космо-новогоднем контексте становится вполне понятной символика снятия крыши святилища на женском острове. Святилище символизирует здесь *земную утробу*, содержащую в себе необходимые для мирового существования энергии. Снятие крыши, таким образом, символизирует *открытие утробы*, а ее крытие — *закрытие утробы*. Временной предел (αὐθημερόν, «в тот же самый день»), который ставится этим действиям, определяется, как можно предположить, *опасностью* освобождаемых из утробы-святилища содержаний: на поверхность земли выходят хтонические божества, души мертвых, и поэтому, кроя крышу, т. е. закрывая утробу, приносится жертва, которая должна заставить их вернуться в свой подземный мир. С той же самой целью женщины обносят части тела жертвы до тех пор, пока не утихнет их *ярость*, т. е. до тех пор, пока хтонические существа и души мертвых, вышедшие из утробы, не будут обратно в нее загнаны.

Заключение напрашивается само собой: на острове самнитских женщин разыгрывалась классическая новогодняя драма *открытия и закрытия бездны-утробы* с целью обновления истощенных космических энергий. Обращение к мифологии Диониса не только не объясняет кельтский ритуал, но и вообще уводит от его понимания. Выражение «одержимые Дионисом», по нашему мнению, подчеркивает *хтонический контекст* ритуала самнитских женщин, характеризуя, в свою очередь, Диониса как бога, связанного с хтоническими энергиями земли, непосредственный контакт с которыми делает как бога, так и его служителей безумными.

Литература

Котляр 1987 — *Котляр Е. С.* Догонов мифология // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1.

Лосев 1957 — *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

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

Цивьян 1994 — *Цивьян Т. В.* Знаки Балкан // Балканские чтения. М., 1994. Ч. 1.

Detienne 1986 — *Detienne M.* Dyonysos à ciel ouvert. Paris, 1986.

Eliadc 1967 — *Eliade M.* Il sacro e il profano. Torino, 1967.

Eliade 1975a — *Eliade M.* Il mito dell'eterno ritorno. Milano, 1975.

Eliade 1975b — *Eliade M.* Il Diavolo e il buon Dio // *Eliade M.* Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Roma, 1975.

Eliade 1976 — *Eliade M.* Miti, sogni e misteri. Milano, 1976.

Eliade 1980 — *Eliade M.* Arti del metallo e alchimia. Torino, 1980.

Eliade 1988 — *Eliade M.* Spezzare il tetto della casa. Milano, 1988.

Frazer 1991 — *Frazer J. G.* Il ramo d'oro. Torino, 1991.

Hubert–Mauss 1977 — *Hubert H., Mauss M.* Natura e funzione del sacrificio // L'origine dei poteri magici. Roma, 1977.

Jensen 1992 — *Jensen Ad. E.* Come una cultura primitiva ha concepito il mondo. Torino, 1992.

Kerényi 1983 — *Kerényi K.* Nel labirinto. Torino, 1983.

Krickeberg 1985 — *Krickeberg W.* Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas. México, 1985.

Pettazzoni 1990 — *Pettazzoni R.* Miti e leggende. In principio. Miti delle origini. Torino, 1990. 40–44.

Pettazzoni 1991 — *Pettazzoni R.* Miti e leggende. Quando le cose erano vive. Miti della natura. Torino, 1991. 8.

Zimmer 1993 — *Zimmer H.* Miti e simboli dell' India. Milano, 1993.

В. Л. Цымбурский

Фракизмы в ономастике Этрурии и в ее пантеоне

Проблематика «балканского человека» с неизбежностью должна охватывать в том числе и вопросы, связанные с балканским вкладом в языки и культуры соседних регионов Европы и Средиземноморья. Именно в этой связи мне хотелось бы обсудить выявляемые ниже с достаточной достоверностью фракийские (восточнобалканские) элементы в ономастике и в религии Этрурии.

Фрако-этрусские лингвистические сопоставления имеют за собою известную традицию, хотя, по правде, не слишком вдохновляющую. Начало ей положил, похоже, Д.Дечев со своей идеей «этрускоидного» субстрата во всей балто-балканской полосе, где, по его мнению, индоевропейские языки (германские, армянский, также будто бы фракийский и фригийский) оказались охвачены под влиянием этого субстрата передвижением смычных. В частности, Дечев выдвинул версию происхождения фракийского языка, которую, похоже, не счел возможным разделить с ним ни один автор, — а именно возникновения данного языка вследствие напластования на подобный «этрускоидный» субстрат некоего иранского диалекта (Дечев 1952, 55–56). На самом деле, если в этой экстравагантной концепции заменить по отношению к Балканам «иранский» на «индоевропейский сатемного типа», а «этрускоидный» на просто «доиндоевропейский», хотя бы с оговорками, включающими в его состав праэтрусские (тирсенские) элементы, построение Дечева займет место между воззрениями его учителя П. Кречмера («protoindogermanische Schicht») и позднейшей археологической схематикой «индоевропеизации» данного пространства (в духе школы М. Гимбутас).

В поддержку своей гипотезы Дечев привел несколько фрако-этрусских ономастических созвучий (типа фрак. Μάνης ~ этр. Mane, фрак. Μάρων, топоним Μαρώνεια ~ этрусский титул *maru* и т. д.). Позднее в своих «Die thrakischen Sprachreste» он значительно умножил их число, однако пустив их вперемешку с фрако-кельтскими, фрако-малоазийскими, фрако-иранскими и иными перекличками. При этом сходные формы, часто без надежной этимологии и выраженной этноязыковой атрибуции, появляются в ономастике разных регионов (достаточно сказать, что те же самые Μάνης и Μάρων и многие другие имеют звуковые аналоги и у кельтов, и у малоазиатов), чем создается эффект не то трансрегионального ономастического койне, не то псевдокойне,

порожденного в восприятии исследователя иллюзиями созвучий. Если добавить сюда, что в этрусской части своих списков Дечев сплошь и рядом черпал материал из работы В. Шульце (Schulze 1904), как известно, зачислившего массу латинских имен в этрусские часто без специальных доказательств, — в лучшем случае мы обретаем в таком перечне проблемный материал, требующий перебора, отсева и готовности к любым, в том числе и сугубо негативным результатам.

У В. Георгиева с его гипотезой хеттского генезиса этрусков и вместе с тем их троянского прошлого со столицей над Фракийским морем мы находим некоторое число фрако-этрусских сближений, иногда откровенно неприемлемых по фонетическим критериям. Так, из работы в работу он повторял сравнение эпиклезы фракийского бога-всадника Σουιτουληνός с этрусским именем божественного кузнеца *Seθlans* (Георгиев 1958, 115; Георгиев 1977, 33, 61; Georgiev 1979, 126), невзирая на то, что в этрусском анлаутное *sv-* представлено достаточно часто и вовсе не видно никакой тенденции его упрощения в простое *s-*.

Позднейшие этюды на фрако-этрусские темы, появляясь время от времени в печати, большого доверия к проблематике внушить также не могли: напомню попытку выделить в сплошной, нерасчлененной на слова буквице надписи из Езерово буквосочетания, отдаленно перекликающиеся с этрусскими именами или апеллативами (Orel 1984), — см. критическую реплику по этому поводу (Гиндин, Цымбурский 1987).

Итак, мы видим парадокс: Thraco-Tyrrhenica обозначилась в XX в. как тема и проблематика, при том что нельзя говорить пока ни о каких достоверных фактах, которые были добыты по ходу ее разработки. Ее становление и научное укоренение по преимуществу определились инспирирующим влиянием внешних данных, указывающих на локализацию этрусской (тирсенской) прародины в северо-западных, то есть обращенных к Фракии, прибрежных районах Анатолии и на соседних с ними островах. Таковы: традиция о приходе этого народа в Италию из Лидии (Геродот) и о тирсенах на Лесбосе (Гелланик, Мирсил), а также, в особенности, Лемносская надпись с ее архаизмами, принципиально уточняющими ряд деталей праэтрусского (тирсенского) языкового состояния[1]. Именно эти факторы делают фрако-этрусскую тему априорно не лишенной смысла — но тем

[1] Так, лемносская форма [*avis*]*sialxviś* '60-ти лет', вместе с внутриэтрусским необычным соотношением *max* '5': *muvalx* '50', сыграла решающую роль в реконструкции Г. Риксом для тирсенского праязыка огубленного спиранта x^w. В результате числительное '5' оказалось на общетирсенском уровне восстановлено в виде $*max^w$, а эволюция обозначения для 50 (с показателем десяток $*\text{-}alx^w i$) приобретает следующий вид: $*max^w\text{-}alx^w(i) > *maw\text{-}alx^w$ (диссимиляция) $> *muw\text{-}alx^w > muwalx$ (Rix 1989, 186).

острее они же поднимают вопросы о критерии достоверности и весомости выдвигаемых сближений, а также об истолкованиях этих параллелизмов в тех случаях, когда они могли бы «потянуть» на реальные изоглоссы. Я склонен считать, что искать надо в первую очередь случаи эксклюзивного соответствия этрусских форм — формам фракийским с достаточно надежной и признанной этимологией, при том что в самом этрусском выявляемые индоевропейские основы характеризовались бы либо явно фракийскими фонетическими особенностями, либо — если таковое можно доказать — некоей фракийской семантической и морфологической спецификой, выдсляющей такие случаи на фоне рефлексов тех же основ по иным диалектным ветвям индоевропейской семьи.

Похоже, что в этрусском впечатляющие факты такого рода действительно есть. Их очень мало, но эта немногочисленность объясняется, в частности, и тем, что этрусский языковой материал — это в массе своей личные имена, между тем как во фракийском этот пласт лишь в очень ограниченной мере допускает убедительное этимологизирование (в отличие от фракийской топонимики с ее сквозными и богатейшими балтийскими аналогами). Тем не менее эти считанные случаи, похоже, способны пролить дополнительный свет на раннюю североэгейскую стадию праэтрусского этно- и культурогенеза.

Фонетические фракизмы в этрусском: имена с сатемными рефлексами индоевропейских заднеязычных

Как известно, в I тыс. до н. э. (в вилланованскую эпоху и позднее) на землях Италии этруски соприкасались в основном с индоевропейцами, говорившими на языках типа centum — различными ветвями италийцев, венетами, позднее также — с продвинувшимися из Центральной Европы отрядами кельтов. В Анатолии, откуда традиция выводила этрусков, среди индоевропейских языков до конца II тыс. до н. э. доминировали хетто-лувийские, также принадлежащие к кентумным. Некоторые нюансы отражения палатальных в этих языках вроде ассимиляции *k'* перед *u* и выпадения в лувийском **g'h* уточняют характеристику этой группы, однако принципиально ее не меняют (Иванов 1980, 148). Из сатемных языков ближайшим к исторической Этрурии был иллирийский на западе Балкан (с возможно родственным ему мессапским в Италии). С балканскими иллирийцами этруски уже с VIII–VII вв. до н. э. поддерживали связи в рамках общей заинтересованности в функционировании так наз. янтарного пути через континентальную (кельтскую) Европу, сдвинувшегося в эти века на запад вследствие скифского натиска из степей —

см. для обзора (Бузек 1994) с рассуждениями об «адриатическом культурном койне» этого времени. Тем любопытнее на фоне этой исторической картины, что у этрусков Италии мы встречаем родовые имена, имеющие прозрачные параллели не на северо-западе, а на северо-востоке Балкан — во Фракии, к тому же с хорошими индоевропейскими этимологиями во фракийском при обычных для этого языка отражениях индоевропейских гуттуральных по типу satem.

А. Наиболее наглядные примеры на индоевропейские палатальные.

1. Этр. *Resu*, *-ui*, *Rezu* — варианты передачи одного и того же родового имени из Перузии (CIE 4168–4177), *Resui* (жен. род) в Клузии, там же расширенная форма *Resna* (ThLE I, 302–304) ~ фрак. Ρῆσος, имя мифического царя-полубога, также обычное мужское имя во Фракии, в частности, передаваемое в дельфийской надписи III в. до н. э. через Ραιζδος, т. е. [*Redzos*]. Эта фракийская основа в индоевропеистике стандартно возводится к и.-е. **rēg* 'сакральный царь', др.-инд. *rāja*, лат. *rex* и т. д. (D, 388, 393; Tomaschek 1980, II, 1, 53; Георгиев 1977, 92; Гиндин 1981, 129; Иванов 1989, 6; Бенвенист 1995, 250).

1а. Лингвистами дискутируется возможность отражения той же основы во фракийских царских именах Ράσκος, Ρασκού-πορις, Ρησκού-πορις, Ρεσκού-πορις, в женском имени *Resku-turme* (D, 393 сл.). Часть авторов видит в Ρασκου-/Ρησκου- расширенный вариант к Ρῆσος (D, 393; Гиндин 1981, 129; Иванов 1989, 6), другие предпочитают сближение с др.-в.-нем. *rasc* 'стремительный', англ. *rash* (Tomaschek 1980, II, 2, 27 сл.; Kretschmer 1925, 103; Георгиев 1977, 91, где допускается контаминация с Ρῆσος; Дуриданов 1976, 80). Если принять первое решение, то образование с суффиксом *-ko* можно было бы расценивать как морфологическую параллель к др.-инд. *rāja-ka* 'малый царь' > просто 'царь'. В целом же Ρησκού-πορις и т. д. со вторым элементом из и.-е. **pu-ri* 'сын, мальчик' (ср. лат. *puer*, др.-инд. *putra*) выглядело бы своего рода формульным соответствием к др.-инд. *rāja-putra* 'царский сын, принц', далее к хот.-сакс. *rras-pura*, *rrais-pura* 'царевич' < **raz-puθra* (Герценберг 1981, 307). Показательно, что в Этрурии основа Ρασκου-/Ρησκου- обретает точные параллели в имени из Вульчи *Rasce*, в женских именах из Клузия *Resciunia* и из Таламоне *Rescial* (ThLE 1, 301, 303). В последних случаях для этрусского выделяются ономастические основы *Resci-* и *Resciu-* — последняя по аналогии с парами *Claniu* : *Claniunia*, *Leθiu* : *Leθiunia*, *Nurziu* : *Nurziunia*, *Pruciu* : *Pruciunia* (ThLE I, 110, 222, 261, 278)[2].

[2] О формах родовых имен женского рода на *-unia* в Клузии как о проявлениях этрусско-италийского билингвизма в этом краю с III в. до н. э. см. (Rix 1963, 178 сл.).

2. Этр. *Zauturia*, *Sautri*, варианты (итализированный и собственно этрусский) передачи одного и того же родового имени женщины из Перузии (CIE 4301–4302), там же расширенная форма *Sauturine*, *-ni* (ThLE I, 163, 310 сл.), ~ популярное во Фракии, в том числе среди ее царей и знати имя Σεύθας, -ης, -ος; *Seutha*, *-as*, *-es*, *-us*; *Sautes*; *Zeuta* (D, 434–437, 421)[3]. С XIX в. (Р. Рёслер) это имя возводится к и.-е. **g'heu-tēr* 'жрец, совершитель возлияний', др.-инд. *hotar*, авест. *zaotar* (D, 437; Георгиев 1977, 45); ср. также наблюдения Л. С. Баюн (1987, 5 сл.) над вероятным присутствием гетероклитического варианта той же основы в ликийском названии жреца *utã*, *-en* с обычным для лувийской ветви выпадением и.-е. *g'h* (см. выше). В этрусских же передачах показательно, как и в *Resu/Rezu*, факультативное появление *z* на месте этого древнего палатального, по-видимому, более точно, чем в варианте с *s*, отражающее древнее аффрикативное звучание фонемы. Особенно интригует возможность усмотреть апеллативное употребление той же самой основы *zav*(*e*) в архаическом этрусском (VII–VI вв. до н. э.) названии разновидности сосудов *zavena*[4], уменьшит. *zavenuza*, представляющем по своей структуре субстантивированное прилагательное с суффиксом *-na* (типа *suθina* 'погребальная принадлежность' при *suθi* 'погребение', *aisna* 'религиозное приношение, служение' от *ais* 'бог' (Pfiffig 1969, 93)) от **zave-*, может быть, 'возлияние' (~ греч. χοή 'возлияние', др.-инд. *havis* 'жертва'). Сосуществование в этрусском форм *Zauturia* (*Sautri*) и *zavena* позволяет допустить, что в какую-то эпоху в состав праэтрусков влились носители того же сатемного индоевропейского языка, который использовал данную основу в своей обрядовой терминологии[5].

3. Этр. *Ezpa* в Клузии, *Ezpu*(*s*) в Тарквиниях и Вульчи (ThLE I, 123) ~ фрак. Εζβεω, род. падеж в надписи из Врацы (Георгиев 1977, 77), далее личные имена Εζβενις, Εσβενιος, *Esbenus*, *Hezbenus* (D, 1976,

[3] Едва ли прав И. Дуриданов, вырывая форму *Sautes* из фракийского контекста и обособленно сближая ее с др.-латв. *Sautte* и т. д. из лтш. *sautis* 'лентяй' (Дуриданов 1976, 65).

[4] В архаической Этрурии *zavena*, по характеристике Дж. Колонны, — тип сосудов для питья с вертикальными ручками (Colonna 1981, 79–85).

[5] Фракийская глосса ζετραία. ὕτρα 'горшок' (Hes.), если она и продолжает и.-е. **g'heutra* (Tomaschek 1980, II, 1, 11), едва ли представляет описку, как думает Дуриданов. Засвидетельствованная неоднократно (ср. Pollux, 10, 95), эта форма, подтверждая существование основы **zeutēr*/**zeutra* в прафракийском, могла бы рассматриваться в своем звучании как проявление особого диалекта либо, учитывая характер реалии, особого (сниженного) речевого стиля. Впрочем, отметим догадку (Георгиев 1977, 15) о звучании глоссы [*zetreia*] < *[*zitreia*] как о греческом развитии старого фракийского заимствования *ζυτραία < **g'hutra*.

165); кроме того, та же основа просматривается в эпитетах бога-всадника Хэроса из окрестностей Варны Βετ-εσπιωι, Ουετ-εσπιωι, Ουτ-ασπιω (*D, 56, 349*). *Во фракийском она неоспоримо продолжает и.-е.* **ek'wos, -a* 'конь, лошадь', др.-инд. *açva*, авест. *aspa*, лик. *esbe*, лат. *equus* и т. д. (Pokorny 1959, 301; Дечев 1952, 74; Георгиев 1977, 77; Дуриданов 1976, 62, 75; Гиндин 1981, 134 сл.). Отмечу, что сочетание -ζβ-, *-zb-*, появляющееся в некоторых греческих и латинских транскрипциях этой основы, точно соответствует сочетанию *-zp-* в этрусском.

4. Этр. *Sveitu(s)*, *Sveitui* в Вольсиниях, Вульчи, Тарквиниях и Клузии, также вариант *Svetu* в Перузии, далее расширенная форма *Svetne* из Клузия, кроме того, жен. род. *Svetunia* в надписи неизвестного происхождения, но по форме — из клузино-перузинского ареала (ThLE I, 320 сл., THLE II, 45), ср. во Фракии эпиклезы Хэроса Σουη[τουλ-ηνω], Σουιτουληνω с частым во фракийских теонимах адъективным суффиксальным оформлением на -λ-ηνος (Гиндин 1981, 33). Основа этого эпитета явно отражает и.-е. **k'weit(u)-*, ср. др.-инд. *çveta* 'белый', слав. *světъ*, лит. *sviêsti* 'светить' — см. (Георгиев 1958, 115 сл., Георгиев 1977, 94) с указанием на то, что первая из этих надписей происходит из селения, по-турецки называвшегося *Акча-Кайрак*, т. е. 'Белая Плита', а по-болгарски именующегося *Бели Пласт* (Дуриданов 1976, 51), с попыткой восстановить местное название **Svitula*. Бросается в глаза, что продолжения и.-е. **ek'wos* и **k'weit(u)-* во фракийской и в этрусской ономастике демонстрируют совершенно одинаковое различение рефлексов **k'w* в инициальной (фрак. Σουη-/Σουι-, этр. *Svei-/Sve-*) и в интервокальной (фрак. *-zb-*, *-sb-*, *-sp-*; этр. *-zp-*) позициях.

Кроме этих, на мой взгляд, полностью надежных сопоставлений я бы мог назвать еще два более спорных.

5. Этр. *Zertna(s)* в Вольсиниях, *Zertnai* (жен. род) в Тарквиниях с основой *Zert-* (ThLE I, 164) ~ фракийский эпитет Аполлона Ζερδηνος, Ζαιρδαινος (Georgiev 1975, 34). Вопреки Георгиеву, мы едва ли имеем в этом прозвище образование от древнего названия Софии Σαρδός (*Sardica*, *Serdica*) или от имени соседствовавшего с ней племени Σερδοί: ни этот топоним, ни этникон как будто не встречаются в написаниях с начальным *Z-*. Вместе с тем, учитывая оригинальные греческие эпиклезы Аполлона во Фракии как защитника и хозяина двора, огражденного пространства Αὐλαρχηνός, Αὐλαρχηνός (D, 34), мы открываем возможность сблизить Ζερδηνος с и.-е. **g'herdh-* 'ограждение», которое представлено в лит. *žárdas* 'сооружение для сушки гороха, льна, зерна; ограждение для скота', *žafdis* 'огражденный выгон', *žafdininkas* 'работник, батрак, садовник', др.-прусск. *sardis* 'ограда', русск. диал. *(о)зоро́д* 'огражденное место для стога', во фриг. (?) *Mane-zordum*, дублете к *Mane-gordum* 'город Манеса' (Fraenkel 1965, 1290–1291; Pokorny 1959, 444)[6]. Нет препятствий для причисления прозвища фракийского Аполлона Зердена к тому же ряду. При этом ничто не мешает соотнести с этой фракийской основой также основу приведенных фракийского и вольсинийского гентилициев. Надо, однако, иметь в виду, что выдвигаемая этимология для фракийской основы пока не является общепринятой.

6. Этр. *Zemni* в Клузии (ThLE I, 164) можно сопоставить с первым элементом фракийских композитов *Ziemi-ce(n)s*, Ζιμι-χενθις, Ζημο-χαρτης, возможно, сюда же относится простое имя *Zimius*. Георгиев (1977, 93) видит здесь ту же самую основу **g'hem-* 'земля', что в имени матери Диониса *Семелы*. И надо сказать, что с учетом семантики элемента -χενθις (-χενθος, *-centhus*, *-centius*), широко встречающегося во фракийских сложных именах и родственного ср.-ирл. *cinim*, слав. **čędo* 'чадо', **za-čętъ* 'зачатый' (ср. Διασ-χενθος 'Чадо небесного бога', Επτα-χενθος 'Чадо [богини] Эпты', Μουχα-χενθος 'Сын племени'), толкование Георгиева давало бы для *Ziemi-ce(n)s*, Ζιμι-χενθις неплохой смысл 'Земнородный'. Но осмысление Ζημο-χαρτης очень проблематично из-за возможностей разных толкований для второго компонента: то ли из греч. κράτος 'сила' (*'Имеющий силу от Земли'), то ли из лит. *kartà* 'род, поколение'. Наконец, для *Zimius* мыслимо прямое сближение со слав. **zmьjь*, зоонимом, производным от того же наименования земли. Отсутствие признанного понимания этих форм среди фракологов побуждает оставить соотнесение с ними этр. *Zemni* в резерве, и то же касается предыдущего случая с *Zertna*. Тем самым я отличаю эти проблематичные случаи от четырех рассмотренных в начале схождений, способных служить опорой для последующих фрако-этрусских исследований.

B. Примеры на индоевропейские лабиовелярные.

1. Этр. *Ceθurna*, *-nei* в Вольсиниях и Клузии, также *Ceturnal* (жен. род, род. падеж) в одной надписи неясного происхождения (ThLE I, 100, 105) ~ фракийские имена, содержащие рефлекс и.-е. **k^{w}etur-* 'четыре' и, по-видимому, указывающие на особое значение «четверич-

[6] Основа **g'herdh-/g'hordh-* обычно трактуется как палатализованный вариант **gherdh-*, давшего общеизвестные и многочисленные индоевропейские слова для 'ограды', 'города', 'дома' (др.-инд. *gṛha*) и т.д. (Pokorny 1959, 444). Правда, акцентологическая реконструкция В. А. Дыбо радикально разводит эти основы, относя лит. *gafdas* 'ограждение, загон' и *žàrdas* к разным акцентным парадигмам (Дыбо 1981, 22, 24), но ср. *žafdis* и *žafdininkas* с той же просодикой, что у *gafdas*. Здесь явно должна идти речь об основе с варьированием просодической характеристики, ср. (Fraenkel 1965, 1290 сл.).

ности» в картине мира фракийцев: Κετρε-ζερ[ις] < *k^weturi-g'hesri 'Четырехрукий', Κετρι-πορις < *k^weturi-puri 'Имеющий четырех сыновей' (видимо, тип имени-пожелания, ср. аналогичное Τρι-χεντιος 'Имеющий трех чад'), Κετρηζεις, *Cetrilas* (Дуриданов 1976, 76; Георгиев 1977, 85). Надо отметить, что среди реализаций этой основы по индоевропейским языкам к этр. *Ceθurna/Ceturna* ближе всего стоят формы фракийские и балтийские (лит. *keturi*).

2. Этр. *Perkna* (Кортона), *Percnaz, Prknś* (Лукка), *Percna, Perkn, Perknıś* (Спина), *Percıu(ś)* (там же), далее *Percumsna*, в латинской передаче *Pergomsna* (Клузий, Перузия), наконец, *Perceθnei* (Клузий) (ThLE I, 270, 386; ThLE II, 41) ~ фрак. Πέρχη древнее название Фракии (St. Byz.), Περχώτη топоним на обращенном к Фракии троянском побережье (Il. II 835, XI 229, XV 547), сюда же относятся известные фракийские вотивы богу-коннику Περχῷ Ἥρῳ и Ἥρωει Περχωνει, все — образования, входящие в известный индоевропейский ряд дериватов от основ *$perk^wo$-, *$perk^wu$-, обозначающих 'гору, скалу', 'горный лес, дубовый или сосновый', 'обитающего на горах грозового бога'. Четверть века тому назад В. Н. Топоров предположил, что к тому же ряду могут быть причислены и этр. *Percna* (= лат. *Percenna*) (Топоров 1977, 58). Я хотел бы развить и дополнить эту догадку следующими соображениями.

Форма *Perceθnei* < *Perce-θe-na-i*, вместе с латинской передачей *Percna* как *Percenna* дала повод К. де Симоне восстановить первичную основу-преномен **Perce* (De Simone 1975, 152)[7]. Далее для гентилиция *Percumsna*, построенного так же, как *Arcmsna*, *Lauxumsna*, *Ucumzna*, *Uxumzna*, восстанавливается цепочка суффиксов *-*me-se-na*- (**Percu-me-se-na*), где гентильному форманту -*na* предшествует адъективный суффикс италийского происхождения -*se*-, вариант к -*sie*- (De Simone 1991, 203; Pfiffig 1969, 182). При этом деривационная ис-

[7] В первом наброске данной работы (Цымбурский 2001) я предположил, что имя *Perceθnei* построено по типу *Mantvatnei* от *Mantvate* 'Мантуанец' (ThLE I, 233) и содержит в основе этнонимический суффикс -(*a*)*te*, широко использующийся в именах, образуемых от местных названий: *Sentinate* 'Житель Сентина', *Frentinate* 'Ферентинец', *Urinate* 'Житель Аурины', *Curθute* 'Уроженец Кортоны' (этр. *Curtun*) (Rix 1963, 234; Pfiffig 1969, 167). Поэтому мною допускалось, что воссоздаваемая Де Симоне базисная основа **Perce* могла иметь функции не только преномена, но и местного названия. Однако сквозной просмотр материалов «Тезауруса этрусского языка» (ThLE I, ThLE II, ThLE III) показывает: хотя переход -*tn*- > -*θn*- известен этрусской ономастике — ср., напр., варианты имени *Cutnas* и *Cuθnas* в Тарквиниях при *Cutna* : *Cutana*(*sa*) в Клузии, также *Cutu* в Тарквиниях, Вольсиниях, Перузии (ThLE I, 116, 120), — но у нас просто нет свидетельств, которые позволили бы судить о возможности или невозможности такого развития в производных от этникон-образований на -(*a*)*te*.

тория формы *Percumsna* допускает двоякое истолкование. По аналогии с приводимыми К. де Симоне парами *Uxu* : *Uxu-mzna*, *Uku* (? вычленение этого имени не очень надежно) : *Uku-mzna* можно бы реконструировать основу на -*u* **Percu*-. С другой же стороны, имеем такой случай, как *Lauxumsna*, с исторической основой на -(*u*)*m*(*e*)-, представленной в этр. *Lauxme* (= лат. *lucumo* 'царь у этрусков'), *lauxumna* 'царское помещение' (Pallottino 1984, 511). Если ориентироваться на этот прецедент, тогда можно прямо воссоздать основу **Percum*(*e*)-. В этом случае нелишне будет вспомнить известную этрусскую тенденцию преобразования -*un* > -*um* в ауслауте, имевшую место в начале исторического времени и охватившую ряд заимствованных из греческого названий сосудов (напр., этр. *qutun*, *qutum*, уменьшит. *qutum-uza* < греч. κώθων; этр. *pruxum* < греч. πρόχουν, вин. падеж от πρόχους; этр. (уменьшит.) *lextum-uza* < греч. λήκυθον, вин. падеж от λήκυθος). Эта закономерность, может быть, позволила бы предположить в этр. *Percum*- след древней основы на -*n*, той самой, что налицо во фрак. Περχωνει, в лит. *Perkunas*, в гот. *fairguni* 'гора' и т. д. Если изложенное сближение оправданно, то на фоне иных известных или предполагаемых отражений той же серии, территориально более близких к этрусскому ареалу — таковы кельт. ἔρκος «δρυμός», *Hercynia* [*silva*], гойдельск. *Querquerni*, иллир. Κέρκυρα, Κερκίνη, этноним Κορκοντοί, лат. *quercus*, -*us* 'дуб', *Quercens*, *Querquensia* (Mayer 1951; Гиндин 1981, 86), — этрусские формы по своему звуковому облику наиболее тесно смыкались бы именно с фракийскими.

* * *

Как расценить разобранные лингвистические факты? Дают ли они повод для гипотезы о фракийцах, переселившихся в историческое время в Этрурию и осевших чуть ли не во всех крупнейших ее городах? Или приведенные имена надо рассматривать как почерпнутые ранними этрусками (тирсенами) в дописьменный период их истории у предков исторических фракийцев? Первое решение мог бы подсказать разнобой в передачах имен *Resu/Rezu*, *Sautri/Zauturia*, как бы не до конца адаптированных этрусской фонетикой и ориентированной на нее графикой. Но в пользу второго свидетельствует едва ли не более сильно различие между вокализмом форм фрак. Σεύθης, ας < и.-е. **g'heu-tēr* > **g'heu-tā* и этр. *Zauturia*, *Sautur*(*ine*) < и.-е. **g'hou-tōr* или **g'heu-tōr*, при гораздо более древнем облике этих этрусских имен в целом: ибо они непосредственно обнаруживают ту основу на -*ter*/-*tor*, которая для фракийского — где имя, похоже, перешло в основы на -*tā* (Георгиев, 1977, 93; Баюн 1987, 6) — восстанавливается

лишь по внешним, индо-иранским, соответствиям. Аналогично и этр. *Cetur-na*, *Ceθur-na* по своему вокализму так же соотносится с фрак. Κετρι-, Κετρε-, как лит. *keturì* с позднейшим развитием ст.-лтш. *cetri*, лтш. *četri*.

Итак, идея этрусской прародины в приморской Северо-Западной Анатолии и на прилегающих островах могла бы существенно подкрепиться тем, что на этой прародине этруски заимствовали у ранних фракийцев (или прафракийцев) имена, восходящие — в характерной фракийской аранжировке — к характернейшим терминам индоевропейского культурного словаря, включая обозначения для «сакрального царя», «жреца — совершителя возлияний», «коня», «четверичности», для смыслового комплекса «горы, горного леса, бога-громовержца»[8]. Как уже говорилось, таких случаев ничтожно мало среди сотен имен, известных из этрусских надписей. Но я напомнил бы для сравнения, как три-четыре скандинавских имени в русском языке оказываются ценнейшими реликтами варяжской эпохи в нашей истории.

[8] Среди этрусских спекуляций Георгиева одной из самых интересных идей мне видится трактовка этрусского самоназвания rasna (~ греч. Ρασέννα, имя мифического тирсенского царя в Dion. Hal. I, 30) как рефлекса и.-е. **rēg'-* 'царь', **rēg'no* 'царство', будто бы заимствованного этрусками из какого-то сатемного языка, предположительно «дардано-мисийского» (Георгиев 1958, 190; Georgiev 1979, 107; Georgiev 1981, 242). Несомненно, такая этимология была навеяна старой немецкой традицией толкования *rasna* в смысле 'populus', 'publicum' — ср., по В. Бранденштайну, «rasena = publicum also „Staat", vielleicht „Konigtum"» (Brandenstein, s. a., 1917). Так же у А. Пфиффига «mex rasna = res publica» (Pfiffig 1969, 295). Мне уже приходилось указывать на комбинаторные моменты, способные придать привлекательность догадке Георгиева (Цымбурский 1986, 82 сл.). Это употребление в титулатуре верховных этрусских магистратов формул *zilaθ mexl rasnal*, *eprθne mexl rasneas* (TLE 87, 233). Что касается слова *mex*, напомню, что в билингве из Пирги оно выступает в составе формулы *θemiasa mex θuta* как часть определения при имени строителя храма Тиберия Велианы, городского правителя, коего в соответствующем месте финикийский вариант именует «царем» (*mlk*) (TLE 874). В указанной публикации я реконструирую для обозначения сферы полномочий этрусских правителей формулу **mex rasnal* или как вариант **mex rasnea* < **mex rasnia*, где последнее слово очень напоминает индоевропейское прилагательное. Здесь же надо отметить различение в этрусских пограничных надписях между «городскими границами» — *tular spural* (TLE 675, 676, 679) и некими более значительными *tular raśnal* в Кортоне, на краю этрусского ареала (TLE 632). Главное, что делает для меня сейчас сомнительным этимологическое отождествление rasna с *regnum*, — так это неясность в том, какой именно индоевропейский сатемный язык мог бы послужить источником подобной формы: ибо все обнаруживаемые в этрусском отражения восточнобалканских имен с основой и.-е. **reg'-* (за исключением единожды встречающегося *Rasce*) сохраняют *e* в основе.

Семантико-морфологический фракизм в этрусской теонимике: имя верховного бога этрусков

Разобранный материал позволяет по-новому поставить вопрос о происхождении известнейшего индоевропейского элемента этрусской мифологической номенклатуры: имени верховного бога-громовника, этрусского Юпитера — *Tin(s)* с вариантом *Tinia* (*Tina*). Его почитание засвидетельствовано изображениями и надписями с VI в. до н. э. (Pfiffig 1975, 231), впрочем, возможно упоминание его в одной сильно поврежденной надписи VII в. до н. э. из Цере (ThLE I, 338). Внутри этрусского это имя надежно связано с апеллативом *tin* 'день', представленным в загребской «Книге мумии» в составе многократно повторяемой формулы *tinsi tivri-m avilś xiś*, несущей некое сакраментальное указание на день и месяц (*tivr*) года (*avilś*) (M II, 3; III, 21–22; IV, 2; V, 3; VIII, 15; IX, 3, 10–11). От этого теонима образованы редкое имя *Tinθur* 'Потомок Тина', а также перузинское родовое имя *Tinś* (ThLE I, 338), носители коего по вступлении в римское гражданство, по данным Пфиффига, сменили его на *Iuentii*, т. е. **Ioventii* 'Юпитеровы' (Pfiffig 1975, 231). Еще в 1909 г. С. Бугге отождествил этрусское *tin* 'день' с рядом индоевропейских обозначений дня, включая и славянское слово (Bugge 1909, 191). К настоящему времени индоевропейский источник этой лексемы и соотносящегося с ней теонима допускают авторитетнейшие этрускологи (Pallottino, 1984, 498; Pfiffig 1975, 232), однако авторы, ссылающиеся на это отождествление, не задумываются над тем, что, приняв его, мы должны будем отвести гипотетическому языку-источнику, повлиявшему на праэтрусский, весьма своеобразное место в индоевропейской семье.

Дело в том, что в ее рамках элементы древней гетероклизы **dei-w-/ *dei-n-* оказываются семантически распределены таким образом, что продолжения первой основы сохраняют полисемию, неся пучок смыслов «небо», «свет, день», «бог», наконец, «верховный бог — солнечный или грозовой» и лишь частично дифференцируя их аблаутом. В то же время за рефлексами **d(e)in-* закрепилось узкое значение 'день', представленное в др.-инд. *dinam*, лит. *dienà*, слав. **dьnь*, лат. *nun-dinae* из **novem-dinae*, гот. *sin-teins* 'ежедневный', с особым развитием в др.-ирл. *denum* 'spatium temporis' (Pokorny 1959, 186). Если связать этр. *tin* с этим рядом не представляет труда, то значение *Tin(ia)* 'грозовой бог' по меркам индоевропейской смысловой дистрибуции основ выглядит настоящим раритетом. Существует ли такой индоевропейский язык, из которого оно могло быть почерпнуто и который выпадал бы из общей обрисованной картины?

Как известно, П. Мериджи долгое время пытался отождествлять для лувийского иероглифического языка написание «DEUS-na» с редкими и неясными по смыслу словоформами *tí-na-i*, *tí-na-î* (Meriggi 1937, 104 сл.; Meriggi 1953, 40 сл.; Meriggi 1962, 166; Мериджи 1980, 255). Часть авторитетных лингвистов тех лет не только присоединилась к нему, но и допускала в лув. иерогл. *tína* прообраз имени этрусского Юпитера (Georgiev 1962, 16; Kronasser 1959, 70). Другие думали, что за лув. иерогл. «DEUS-na» скорее может скрываться какое-то из хетто-лувийских обозначений для бога — то ли хет. *šiuni/a* (Bossert 1935, 284 сл.; Bossert 1950, 224), то ли лув. *mašana* (Laroche 1960, 189). И, надо сказать, пересмотренное в 1970-х чтение ряда знаков лувийской иероглифики (Hawkins, Morpurgo Davies, Neumann 1973) — после которого, кстати, бывшее *tí-na-i* читается как *tí-na-zi*, а прежнее *tí-na-ī* как *tí-na-za* — подтвердив теснейшую близость лувийского иероглифического и клинописного языков, придало чтению *mašana* наибольшее правдоподобие. Но, главное, еще до этой ревизии Дж. Хоукинс, разобрав надпись А 23 из Кархемыша, где встречаются образования от основы *tína*, показал: в соответствующих местах (§ 4–5) речь идет о благодеяниях, оказанных владычицей Кубабой кархемышскому царю, и вин. падеж *tí-na-i* (= *tí-na-zi*) характеризует некие дары Кубабы правителю, а датив *tí-na-ī* (= *tí-na-za*) опять-таки связан с наделением царя этими же благостями. Таким образом, значение 'бог(и)' для *tína* оказывается явно неподходящим (Hawkins 1972, 100–102). Через несколько лет после статьи Хоукинса Г. Нойман более чем откровенно написал о варианте Мериджи: «...ein Blick auf den Kontext zeigt das er ohne allen Anhalt ist» (Neumann 1976, 310). Итак, мы можем определенно сказать: лувийская иероглифика нисколько не проясняет этрусского феномена.

Недавно Ю. В. Откупщиков предпринял смелую попытку отыскать и.-е. **dein-* в смысле 'бог', ссылаясь на лат. *res deinae*, *res dinae* (= *res divinae*) (CIL I², 366, 11, 4766), а заодно на греческую парадигму Ζήν, Ζηνός, Ζηνί будто бы из и.-е. **di-ēn* (Откупщиков 1997). Однако научная добросовестность заставляет этого автора в порядке полемики обсуждать возможные альтернативные объяснения этих форм, выглядящие на менее, если не более правдоподобно, чем отстаиваемое им. Например, *deinae* (*dinae*) очень хорошо выводится из **deívĭnai*, так же соотносящегося с *divinae* (из **deivīnai*), как в литовском *diẽvinas* с *dievýnas*. Откупщиков по этому поводу замечает, что в латинском не видно других следов **deivĭnos*, но непонятно, каких ему надо еще следов, когда речь идет о явно реликтовой, архаичной форме. Что же касается греч. Ζήν, -νός, -νί, даже если сомневаться в старом — и в общем-то очень неплохом! — объяснении, усматривающем в основе этой парадигмы древний аккузатив, идентичный лат. *diēm*, др.-инд. *dyām* (Шантрен 1953, 81), то ведь в запасе остается проскальзывающее у Откупщикова сравнение с хеттским названием для «бога». Ибо в хеттском нанизывание друг на друга элементов старой гетероклизы **dyeu-n-* дает нам генетив *šiu-n-as*, датив *šiu-n-i* (Friedrich 1953, 194 сл.), формально вполне идентичные греч. Ζηνός, Ζηνί при всей оригинальности хеттского, использующего Бенвенистову основу II **dyeu-* для обозначения бога вообще, а не только верховного небесного правителя.

Таким образом, на индоевропейском фоне этрусская ситуация выглядела бы практически необъяснимой, толкая к гипотезам в духе кречмеровской «protoindogermanische Schicht», если бы не резко выделяющиеся на том же фоне локальные фракийские свидетельства. Ибо во фракийской ономастике, наряду с многочисленными именами, отражающими название небесного бога при помощи элементов Δια-, Διασ-, Ζει- (из **diwo-*, **diwos-*, **diwei-*) (D., 126, 185), мы встречаем в той же функции наглядное использование элемента Διν-.

Например, название местности на стыке Фракии и Македонии Διν-δρύμη, где вторая часть тождественна греческому δρυμός 'дубовый лес', др.-инд. *druma* 'дерево', естественно, объясняется как **din-drumo-* 'дубовая роща Дина' (Георгиев 1977, 144), что полностью отвечает индоевропейской традиции связывания бога Грома с дубовыми лесами. Такое истолкование подтверждается эпитетами Зевса и конника Хероса Ζινδρυμήνος (D., 189), как бы выводящими этих богов из «рощи Дина». Это хороший пример того, как мифологическая тема, первоначально заключенная во внутренней структуре имени, по мере его десемантизации и «упрощения» начинает воплощаться в его внешних отношениях, его коннотациях и сюжетных связях.

В 1980-х гг. Л. А. Гиндин, а за ним более определенно Л. С. Баюн подметили, что фракийские имена типа Βενδι-ζητα, Ε(π)τα-ζετα, Δινι-ζητης представляют собою кальки с лувийских имен, содержащих элемент *-ziti* 'человек, жрец, служитель', вроде *ᵈArma-ziti* 'Человек бога Луны', *Hepa-ziti* 'Человек богини Хепат' (иерогл.), *ᵈIyara-ziti* 'Человек бога Ияра', *ᵈTarḫu-ziti*, вар. *ᵈTarḫunda-ziti* 'Человек бога Грозы' (Laroche 1966, № 141, 369, 434, 1271, 1279). Но если Βενδι-ζητα значит 'Служительница Бендиды', а Ε(π)τα-ζετα — 'Служительница (богини) Эпты', то Δινι-ζητης может толковаться только как 'Служитель (бога) Дина'.

Можно назвать ряд формульно-ономастических микроконтекстов, где на равных правах фигурируют продолжения основ **dyēu-* и **din-*: наряду с *Dias-centus* 'Чадо Небесного Бога' видим *Dini-centus* 'Чадо Дина'; рядом с Διου-τραλις имеем *Dini-tralis* (D., 239, 138). Особенно интересно сопоставить такие композиты как *Dias-dinus*, *Zia-dinnius* и, с другой стороны, поразительное Δινε-δινις (D., 138). Если видеть в этих композитах обычную для фракийских сложных имен схему оп-

ределение + определяемое, то в заключительном элементе *-dinnius*, *-dinus*, -δινις приходится усматривать элемент, определяемый именем бога. Легче всего отождествить этот элемент с апеллативом «день, дневной свет». Тогда *Dias-dinus* и *Zia-dinnius* однозначно осмысляются как 'День/Свет Небесного Бога'. Соответственно, в Δινε-δινις нам открывается этимологическая фигура, сталкивающая одну и ту же основу в апеллативном и теофорном применении: «День/Свет Дина». Здесь же можно вспомнить и *Dini-bales*, где определяемый элемент выводится из индоевропейского **bhal-*, лит. *bālas* 'белый', греч. φάλιος 'белый, светлый', др.-инд. *bhālam* 'блеск', ср. эпитет Юпитера Βάλης в Вифинии (D., 41). Похоже, мы имеем здесь еще одно имя с той же семантикой: «Блеск Дина», собственно Бога Дня. Эти факты зримо обнаруживают, что во фракийском — похоже, единственном из известных индоевропейских языков — лексема **din-* 'день', скорее всего, через посредство формульных сочетаний того типа, что представлен в *Dias-dinus*, *Zia-dinnius*, конвертируется в прозвище, а может быть, по некоторым областям и в основное имя небесного, в том числе грозового, властителя. В некотором смысле ситуация во фракийском выглядит перевернутой в сравнении с общеиндоевропейской: у фракийцев основа **din-* полисемична соединила значения 'день' и 'Грозовой бог' (он же — 'бог Дня'), тогда как отражения основ **dyeu-/*deiwo-* по наличным показаниям ономастики несут исключительно семантику «бог», «Верховный Бог» (возможно, «небо»), теряя часть праиндоевропейского смыслового объема.

К этому можно бы добавить, что среди простых личных имен во Фракии от той же основы, которые по греческим и латинским надписям передаются во множестве вариантов Δινις, Δινος, Δινας, Διννυς, Δεινις, *Dines*, *Dinus*, *Dina*, особенно выделяются формы с расширением на *-ia* — Δινιας, Δεινιας, *Dinius* (D., 137 сл.) [9].

Подведем итоги. Во Фракии мы наблюдаем точное соответствие этрусского положения дел с соотношением *tin* 'день': *Tin* 'Верховный Бог'; с втягиванием данной основы в антропонимику (имя *Tinθur*, гентилиций *Tinś* = лат. *Iuentii* в Перузии); с наличием у *Tin* дублета *Tinia* (*Tina*). Этрусский регион четко воспроизводит все те особенности, какими Фракия выделяется во всем индоевропейском пространстве. Мы вправе заключить: наряду с внедрением носителей прафракийских имен в состав праэтрусского (тирсенского) этноса, еще в дописьменные времена прафракийцы оказали влияние на складывание тирсенского пантеона, в частности, в том, что касалось имени верховного бога. Не исключено, что заимствование апеллатива *tin* для именования «дня» праэтрусками (в том числе включение этого термина в сакральные формулы) состоялось в силу соотносимости термина с именем призываемого божества — ср. слова М. Паллотино: «tin „giorno" (con il nome del dio Tin, con cui put essere confuso nei testi)» (Pallottino 1984, 515).

Таковы устанавливаемые факты, от которых могут отправляться дальнейшие фрако-этрусские изыскания, получая отныне под собою клочок надежной лингвистической и культурно-исторической почвы.

[9] Очень интересны примеры семантической и звуковой игры в таких фракийских ономастических контекстах, как: Δειος Δειου (Никомедия) и Δειος Δινεος (Долистово, округ Дупница) (D., 141). Замечу: хотя этрусское имя *Tiu* в поздних надписях из Клузия могло бы отражать лат. *Divus* (после монофтонгизации), для этого имени не исключены и фракийские связи. Возможный фрако-этрусский параллелизм распространяется на образование уменьшительных форм фрак. *Die-scus*, Διο-σκους (D., 132, 142) ~ этр. *Tiu-za* (ThLE I, 342) и на склонность в обоих ареалах к проникнутым звуковыми повторами ономастическим конфигурациям с использованием этих основ: ср. вышеприведенное фрак. Δειος Δειου и этр. *Tiuza Tius Vetusal clan* (CIE 1303, 1304).

Литература

Баюн 1987 — *Баюн Л. С.* Фрако-анатолийские языковые связи в сравнительно-исторической перспективе // Античная балканистика. М., 1987.

Бенвенист 1995 — *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

Бузек 1994 — *Бузек Я.* Этруски, Адриатика и янтарный путь // Этруски и Средиземноморье. М., 1994.

Георгиев 1958 — *Георгиев В. И.* Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М., 1958.

Георгиев 1977 — *Георгиев В.* Траките и техният език. София, 1977.

Герценберг 1981 — *Герценберг Л. Г.* Хотаносакский язык // Основы иранского языкознания: Среднеиранские языки. М., 1981.

Гиндин 1981 — *Гиндин Л. А.* Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981.

Гиндин, Цымбурский 1987 — *Гиндин Л. А.*, *Цымбурский В. Л.* О Езеровской надписи и фрако-этрусских связях: проблемы мнимые и подлинные // Античная балканистика. М., 1987.

Дечев 1952 — *Дечев Д.* Характеристика на тракийският език. София, 1952.

Дуриданов 1976 — *Дуриданов И.* Езикът на траките. София, 1976.

Дыбо 1981 — *Дыбо В. А.* Славянская акцентология. М., 1981.

Иванов 1980 — *Иванов Вяч. Вс.* Анатолийские языки // Древние языки Малой Азии. М., 1980.

Иванов 1989 — *Иванов Вяч. Вс.* Древнебалканские названия священного царя и символика царского ритуала // Палеобалканистика и античность. М., 1989.

Мериджи 1980 — *Мериджи П.* Учебник хеттского иероглифического языка // Древние языки Малой Азии. М., 1980.

Откупщиков 1997 — *Откупщиков Ю. В.* Лат. *divus* и *deus* // ΜΝΗΜΗΣ ΧΑΡΙΝ. Philologia classica. СПб., 1997. Вып. V.

Топоров 1997 — *Топоров В. Н.* К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

Цымбурский 1986 — *Цымбурский В. Л.* [рец. на кн.: *Немировский А. И.* Этруски. От мифа к истории. М., 1983] // ВДИ. 1986. № 3.

Цымбурский 2001 — *Цымбурский В. Л.* Фракизмы в этрусской ономастике: проблема экспансии балканского человека // Балканские чтения–6. Homo Balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли. Тезисы и материалы. М., 2001.

Шантрен 1953 — *Шантрен П.* Историческая морфология греческого языка. М., 1953.

Bossert 1935 — *Bossert H. Th.* Zwei hethitische Hieroglyphen-Inschriften aus Erbelet // AfO. 1935. 10.

Bossert 1950 — *Bossert H. Th.* Zu drei hieroglyphen-hethitischen Inschriften // JKF. 1950. I. 1.

Brandenstein s. a. — *Brandenstein W.* Tyrrhener // RE. 2-te Reihe. Hbd. 14. 1. Stuttgart, s. a.

Bugge 1909 — *Bugge S.* Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen und der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens und Griechenlands. Strassburg, 1909.

CIE — Corpus Inscriptionum Etruscarum. Leipzig; Firenze, 1893–.

Colonna 1981 — *Colonna G.* L'anforetta con iscrizione etrusca di Bologna // SE. 1981. 49.

De Simone 1975 — *De Simone C.* Etruskischer Literaturbericht: neuveröffentliche Inschriften 1970–1973 // Glotta. 1975. 53.

De Simone 1991 — *De Simone C.* **Numasie-/*Numasio-*: le formazioni etrusche e latino-italiche en *-sie/-sio* // SE. 1991. 56.

D. — *Detschew D.* Die thrakischen Sprachreste. 2-te Aufg. Wien, 1976.

Georgiev 1962 — *Georgiev V.* Hethitisch und Etruskisch. Sofia, 1962.

Georgiev 1975 — *Georgiev V.* Die thrakischen Götternamen. Ein Beitrag zur Religion der alten Thraker // LB. 1975. XVIII. I.

Georgiev 1979 — *Georgiev V.* La lingua e l'origini degli etruschi. Roma, 1979.

Georgiev 1981 — *Georgiev V.* Introduction to the History of the Indo-European Languages. Sofia, 1981.

Fraenkel 1965 — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1965. Bd. II.

Friedrich 1953 — *Friedrich J.* Hethitische Wörterbuch. Heidelberg, 1953. Lief. 3.

Hawkins 1972 — *Hawkins J. D.* Building Inscriptios of Carchemish: The Long Wall of Sculpture and Great Staircase // AS. 1972. 22.

Hawkins, Morpurgo-Davies, Neumann 1973 — *Hawkins J. D., Morpurgo-Davies A., Neumann G.* Hittite hieroglyphs and Luwian: new evidence for the connection. Heidelberg, 1973.

Kretschmer 1925 — *Kretschmer P.* Das nt-Suffix // Glotta. 1925. 14.

Kronasser 1959 — *Kronasser H.* Das hethitische Wort fur «Gott» // Die Sprache. 1959. V.

Laroche 1960 — *Laroche E.* Les hiéroglyphes hittite. Paris, 1960. 1-ère serie.

Laroche 1966 — *Laroche E.* Les noms des hittites. Paris, 1966.

Mayer 1951 — *Mayer A.* Zwei Inselnamen in Adria. I. Kerkyra // KZ. 1951. 70.

Meriggi 1937 — *Meriggi P.* Listes des hiéroglyphes hittites // RHA. 1937. 4.

Meriggi 1953 — *Meriggi P.* Schizzo della declinazione nominale dell' eteo geroglifico // AGI. 1953. 38.

Meriggi 1962 — *Meriggi P.* Hieroglyphisch-hethitisches Glossar. Wiesbaden, 1962. 2-te Aufg.

Neumann 1976 — Neumann G. [рецензия на кн.: *Neu E.* Der Anitta-Text. Wiesbaden, 1974] // IF. 1976. 81.

Orel 1984 — *Orel V.* Etruscan elements in a Thracian inscription? // Glotta. 1984. 62.

Pallottino 1984 — *Pallottino M.* Etruscologia. Milano, 1984. 7-ma ed.

Pape-Benseler 1875 — *Pape W., Benseler G.* Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Braunschweig, 1875. Bd. II.

Pfiffig 1969 — *Pfiffig A. J.* Die etruskische Sprache. Graz, 1969.

Pfiffig 1975 — *Pfiffig A. J.* Religio etrusca. Graz, 1975.

Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. 1.

Rix 1963 — *Rix H.* Das etruskische Cognomen. Wiesbaden, 1963.

Rix 1989 — *Rix H.* Zur Morphostruktur des etruskischen s-Genetivs // SE. 1989. 55.

Schulze 1904 — *Schulze W.* Zur Geschichte lateinischer Eigennamen. Berlin, 1904.

ThLE I — Thesaurus linguae Etruscae. I. Indice lessicale / Publ. da M. Pallottino a cura di M. Pandolfini Angeletti. Roma, 1978.

ThLE II — Thesaurus linguae Etruscae. I. Indice lessicale. Primo supplemento / Publ. da M. Pallottino a cura di M. Pandolfini Angeletti. Roma, 1984.

ThLE III — Thesaurus linguae Etruscae. I. Indice lessicale: ordinamente inverso dei lemmi / Elab. da L. Fasani e publ. da M. Pallottino a cura di M. Pandolfini Angeletti. Roma, 1985.

TLE — Testimonia linguae Etruscae. Firenze, 1968. 2-a ed.

Tomaschek 1980 — *Tomaschek W.* Die alten Thraker: Eine ethnologische Untersuchung. Wien, 1980 (paginatio varia).

А. А. Россиус

Особые выразительные средства в поэме Арата

Обнаружив акростих ΛΕΠΤΗ в стихах 783–787 «Явлений» — непосредственный отклик на спонтанный акростих ΛΕΥΚΗ в первых пяти строках 24 песни «Илиады» и одновременно провозглашение поэтического девиза Каллимаха, — Ж.-М. Жак в 1960 г.[1] открыл путь целому ряду публикаций, авторы которых находили все больше и больше сложности и изысканности во внешне непритязательной астрономической поэме[2], оказавшейся при внимательном рассмотрении произведением столь многослойным и насыщенным разнообразным художественным материалом, что прежнее недоумение ученых по поводу восторженной реакции Каллимаха и Леонида Тарентского на выход сочинения Арата моментально рассеялось: «Явления» в том виде, в каком они открылись нам сегодня, великолепно вписываются в сложившуюся в последние годы общую картину александрийской поэзии как литературы, впервые достигшей статуса чистого искусства и рассчитанной на весьма своеобразную аудиторию, главным образом на ограниченный круг высокообразованных читателей из придворных кругов, космополитов ex officio и в то же время консерваторов и традиционалистов по убеждениям[3].

И все же в недавнее время исследование Арата шло преимущественно по пути открытия «частных тонкостей» его поэтического языка. В этом отношении для изучения нашего поэта сделано больше, чем в каком-либо другом. Но возможно, что более внимательный взгляд на архитектуру поэмы поможет нам и в этой, более частной и более изученной области найти нечто, неизвестное доселе, — с тем,

[1] *Jacques J.-M.* Sur un acrostiche d'Aratos (*Phén.*, 783–787). *REA* 62 (1960). P. 48.

[2] Упомянем только отдельные из недавних работ на эту тему: *Ludwig W.* Die Phainomena Arats als hellenistische Dichtung. *Hermes* 91 (1963). S. 425–448; *Levitan W.* Plexed Artistry: Three Aratean Acrostics. *Glyph* 5 (1979). P. 55–68; *Bing P.* Aratus and his Audiences. *MD* 31 (1993). P. 99–109; исследование вновь открывшихся принципов эллинистической литературы (и в значительной степени именно на примере Арата) позволило обнаружить аналогичные явления и в римской «александрийской» поэзии: *Traina A.* Laboranti similis. Per la storia di un omerismo virgiliano. *Maia* 21 (1969). P. 71–78 = *Poeti Latini (e neolatini). Note e saggi filologici,* II Serie, 2 ed. Bologna, 1991. P. 91–103.

[3] Ср. The Cambridge History of Classical Literature. Vol. I. Part 4. The Hellenistic Period and the Empire. Cambridge, University Press, 1989. P. 3.

чтобы наше представление о художественном мире поэта складывалось не только из знания общих пропорций созданного им произведения, но и из отдельных деталей, которые, впрочем, всегда интегрированы в целое. Мы постараемся отметить те художественные приемы Арата, в которых поэту удалось соединить общую для эллинистических стихотворцев склонность к ученой имитации классического эпоса с созданием особого выразительного фона «Явлений», непрестанно отсылающего читателя к главным темам поэмы.

Ж. Мартен в своем комментарии к «Явлениям» впервые корректно описал одну из особенностей словоупотребления Арата, которую, несомненно, замечали и его предшественники[4]. Глаголы и причастия, обозначающие движение — в особенности круговое движение, — приобретают в Аратовой поэме особое значение: они используются для указания местонахождения того или иного созвездия или звезды или их положения по отношению к каким-либо иным созвездиям или звездам[5]. Среди многочисленных примеров выделим достаточно

[4] Arati Phaenomena / Introduction, texte critique, Commentaire et traduction par J. Martin. Firenze, 1956. Nn. ad vv. 29, 188, etc. Мартен относит сюда порой даже те случаи, когда поэт вкладывает в свои слова совсем иной смысл, употребляя, например, глагол ἐπελαύνω в редком гомеровском значении «выковывать»: e. g. ad v. 162 ἐπελήλαται· litt. «est poussée (dans le mouvement du ciel) sur...»; ad v. 176 συνεληλάμενοι· «entraînés dans une course parallèle»; cf. Mair (Loeb Classical Library): «together they are carried in their course». В действительности в ст. 162 речь идет о том, что Коза «вычеканена» на левом плече Возничего, точно так же как и Телец и Возничий «вычеканены» вместе (ст. 176), так как левый рог Тельца и правая нога Возничего обозначены одной и той же звездой. Ср. *Erren M.* Die Phainomena des Aratos von Soloi, Untersuchungen zum Sach- und Sinnverständnis (*Hermes Einzelschriften* Heft 19). Wiesbaden, 1967. S. 110–111.

[5] М. Эррен (Op. cit. S. 107–108) выделяет те сравнительно немногие случаи, когда положение светила или созвездия на небе описывается при помощи обычного глагола-связки εἶναι, как в обычной его глагольной или причастной форме (ст. 59, 136, 141, 147, 182, 225, 233, 311, 404), так и в виде отрицания (ἀπείη 431), синонимов (πελάει 74, 272) или в эллиптической конструкции (239). Доминируют в «Явлениях», безусловно, глаголы движения: φέρεσθαι/φορεῖσθαι (29, 47, 91, 143, 146, 249, 250, 255, 279, 340, 344, 350, 359, 364, 395, 576); ἑλίσσεσθαι (95, 137, 169, 367, 394, 401); περι- ὑπο- στρέφεσθαι (43, 73, 567 — интерпретацию см. ниже); κυλίνδεσθαι (63, 188, 197); τροχάειν (27, 227, 309); δινεύειν (162). Когда это позволяет контекст, Арат охотно использует каждый повод для того, чтобы в одном слове сочетать общее движение небосвода с индивидуальным движением, характерным для того образа, который создается тем или иным созвездием: Лебедь одновременно и движется со всеми остальными звездами, и летит (φέρεται 279); Арго движется и плывет (344); Арго и Гидра «влачатся» (ἕλκεται 342, 443); Орел движется и летит (ἄηται 313); Заяц движется и спасается от погони (διώκεται 339); Пес движется и преследует (μετιόντι ἐοικώς 340). Именно в эту, последнюю категорию входят разбираемые ниже примеры: Дракон и Гидра движутся и извиваются (εἱλεῖται 46, 53, 445); в то же время Конь, разумеется, только движется по кругу (εἱλεῖται 224).

спорные случаи, которые не получили однозначного объяснения в прежних исследованиях. В ст. 45–48 мы читаем:

Τὰς δὲ δι᾽ ἀμφοτέρας οἵη ποταμοῖο ἀπορρὼξ
εἰλεῖται, μέγα θαῦμα, Δράκων, περί τ᾽ ἀμφί τ᾽ ἐαγὼς
μυρίος· αἱ δ᾽ ἄρα οἱ σπείρης ἑκάτερθε φέρονται
Ἄρκτοι.

Здесь возможны две конструкции: определение οἵη ποταμοῖο ἀπορρὼξ может относиться как к глаголу εἰλεῖται, так и к причастной группе περί τ᾽ ἀμφί τ᾽ ἐαγὼς μυρίος. В первом случае глагол εἰλεῖται будет характеризовать форму созвездия, и его надо будет переводить словом «извивается» (иными словами, «напоминает по форме синусоиду»); во втором случае он будет означать «совершает круговое движение». В отсутствие дополнительных аргументов трудно отдать предпочтение тому или другому варианту, и это отразилось в некоторой двусмысленности и неуверенности существующих переводов[6]. С чисто грамматической точки зрения менее убедительным представляется первое прочтение, так как оно подразумевает серьезное семантическое отклонение в употреблении глагола εἰλεῖται, который даже в тех контекстах, где он не выражает непосредственно действия, т. е. вращения, а служит для статического описания, например, фигуры, все-таки всегда сохраняет свою исходную семантику, так что описываемой фигурой будет, как правило, фигура вращения, а не синусоида[7]. Однако из этого правила есть весьма знаменательное исключение, если иметь в виду Арата: именно глагол εἰλεῖται использован Феокритом в I Идиллии при описании растительного орнамента, украшающего резную чашу; речь там идет о стебле плюща, который

[6] «Between them, as it were the branch of a river, circles in wondrous way [?] the Dragon, winding infinite around and around» (Mair); «Zwischen diesen beiden aber ringelt sich wie ein Wasserfall [?] ein großes Wunder, der Drache um und um gebrochen, tausendfältig» (Erren); ближе всех к истине подошел, как кажется, Ж. Мартен, хотя и он не решается дать вполне однозначный перевод: «Entre elles deux se tord, pareil au flot d'une rivière, le Dragon, monstre prodigieux, plusieurs fois recourbé, interminable». Характерно примечание Мартена к этому месту: «εἰλεῖται: exprime dans ce poème, au v. 224, le mouvement circulaire autour du pôle, commun à toutes les constellations... Mais ici comme plus loin (53 et 445), il faut adopter le sens de „s'enrouler"». Помимо того, что Мартен даже не пытается аргументировать свое понимание текста, следует заметить, что оба процитированные им стиха (53 и 445) прекрасно читаются, если мы примем в них для глагола εἰλεῖται стандартное значение движения по кругу.

[7] LSJ s. v. К фигурам вращения относятся предметы и понятия, описываемые отглагольными именами ἕλιξ (кольцо, витая раковина улитки) и Ἑλίκη, излюбленное Аратом имя Большой Медведицы, отражающее наблюдения за ее вращением вокруг северного полюса.

как бы «вьется» по краю сосуда (ст. 46)[8]. Вопрос, таким образом, остается нерешенным: простая ссылка на грамматику легко компенсируется примерами противоположного узуса. И тем не менее ключ к правильному выбору скрыт в самом тексте Арата, внимательное изучение которого позволяет найти веские возражения против «феокритовского» варианта понимания нашего отрывка. В самом деле, вдумаемся в реальное значение оборота περί τ᾽ ἀμφί τ᾽ ἐαγὼς. Семантика глагола ἄγνυμι заставляет нас думать о резких изменениях направления — именно так мы говорим об *изломах* реки. Верным переводом поэтому будет не «winding... around and around» Мейра и даже не «plusieurs fois recourbé» Мартена, а «um und um gebrochen» Эррена: слова περὶ и ἀμφί, которые провоцируют неправильное понимание (как бы «сглаживая углы», присутствующие в значении причастия ἐαγώς), выражают просто противоположное направление изломов: поток сначала омывает, охватывает участок суши с одной стороны (περί)[9], а потом с противоположной (ἀμφί). Вряд ли невероятной покажется догадка о том, что Арат уподобляет созвездие Дракона вполне конкретной земной реке[10], Меандру, давшей название прямоугольному геометрическому узору. В таком случае становится очевидно, что тесная грамматическая связь между περί τ᾽ ἀμφί τ᾽ ἐαγὼς и εἰλεῖται, которую мы вынуждены предполагать при первом варианте прочтения, влекла бы за собой смысловое противоречие: даже если бы глагол εἰλεῖται описывал здесь протяженную фигуру с регулярными изгибами, это должны были быть плавные изгибы, и такое сочетание звучало бы как «вьется квадратами». Следовательно, в этой фразе сказуемое употреблено в своем буквальном значении: «совершает круговое движение», «идет по кругу». Однако какую мысль могут выражать слова «идет по кругу между двумя Медведицами» (δι᾽ ἀμφοτέρας [Ἄρκτους])? Только одну: между созвездиями Большой и Малой Медведиц расположено созвездие Дракона. Соответственно фраза [Ἄρκτοι] σπείρης ἑκάτερθε φέρονται (47) объясняет то же самое положение вещей с иной точки зрения: Медведицы совершают круговое движение (иными словами, расположены) с обеих сторон от изгиба тела Дракона.

Весьма любопытный и важный для дальнейшего хода нашего рассуждения пример, показывающий, насколько последовательно проводится в «Явлениях» принцип такого словоупотребления, дает стро-

[8] Theocritus, ed. with a Translation and Commentary by A. S. F. Gow, vol. II, Cambridge 1952, p. 43 comm. in 1. 46: «undulations of the central stem».

[9] Ср. у Геродота (1. 185): ποταμὸς βραδύτερος εἴη περὶ καμπὰς ἀγνύμενος.

[10] Разумеется, ни слово ἀπορρώξ, ни контекст, в котором мы его встречаем у Арата, не дают никаких оснований переводить его, вслед за Эрреном, как «водопад».

ка 576: во время восхода Рака нижнюю половину созвездия Геркулеса («Тот на коленах» у Арата) все еще можно наблюдать на небе, в то время как τὰ δ᾽ ὑπέρτερα νυκτὶ φορεῖται, «верхняя часть движется в ночи», или, если перевести эти слова на более конкретный астрономический язык, в то время как верхняя часть уже находится ниже линии горизонта. Таким образом, не остается сомнений, что φορεῖται в данном случае обозначает расположение определенной комбинации звезд по отношению к избранному ориентиру (линии горизонта).

Несмотря на отдельные расхождения и колебания, уже отмеченные выше, в целом современные исследователи признают не только особое значение, которое глаголы движения приобретают в астрономическом контексте поэмы Арата, но и, условно говоря, их своеобразную «техническую» функцию: употребление их для описания пространственного расположения созвездий постоянно напоминает читателю о том, что речь идет о предметах, вовлеченных в суточное движение небосвода [11]. Однако и здесь, как и во многих других случаях, внимательный и непредвзятый взгляд позволяет еще и еще раз убедиться в том, что «Явления» — это, так сказать, поэма «с двойным дном». Как справедливо пишет В. Людвиг, «Aratos improvisiert nicht» [12]; каждая мелочь в его произведении продумана со всей возможной тщательностью, и от такого поэта, если он решил придать своему языку столь приметную лексическую характеристику, мы вправе ждать известной авторефлексии. И в самом деле, мы обнаруживаем, что глаголы движения вводятся в ткань «Явлений» отнюдь не как какой-то произвольный элемент, но, напротив, почти формальным образом. Стоит только задуматься, насколько важную смысловую нагрузку несет на себе прилагательное πᾶσαν в последней строке проэмия (ст. 18: τεκμήρατε πᾶσαν ἀοιδήν). Связывая некую законченную часть поэмы («всю песнь») со звездами, Арат дает читателю ключ к пониманию композиции своего труда: «знаки» для определения времени, обещанные в проэмии, следует искать в пределах именно этой, «небесной» части «Явлений»; последняя, «атмосферная» часть посвящена знакам иного рода. Поэтому особенно знаменательно, что, когда мы доходим до основного текста поэмы, субъект первой фразы (ἀστέρας) приходится дополнять из последней фразы проэмия: строки 19–20 невозможно понять без строк 17–18, настолько тесно сплетены они друг с другом:

> Οἱ μὲν ὁμῶς πολέες τε καὶ ἄλλυδις ἄλλοι ἐόντες
> οὐρανῷ ἕλκονται πάντ᾽ ἤματα συνεχὲς αἰεί.

[11] Или, как считает М. Эррен, небесного глобуса (Op. cit. 101–106; 109).

[12] *Ludwig W.* Aratos. *RE Suppl.* 10 (1965). Sp. 36.

Но смысл этих стихов состоит в том, что поэт здесь как бы «включает» равномерное (συνεχές), вечное (αἰεί) и круговое (= повторяющееся, πάντ᾽ ἤματα) движение звезд вместе с небесной сферой; и здесь же мы встречаем первый случай употребления глагола движения (ἕλκονται) в «аратовском» значении. В следующих трех строках вводится неподвижная точка отсчета, ось, отталкиваясь от которой поэт снова возвращает нас к своему движущемуся предмету — небу:

> αὐτὰρ ὅγ᾽ οὐδ᾽ ὀλίγον μετανίσσεται, ἀλλὰ μάλ᾽ αὔτως
> ἄξων αἰὲν ἄρηρεν, ἔχει δ᾽ ἀτάλαντον ἁπάντῃ
> μεσσηγὺς γαῖαν, περὶ δ᾽ οὐρανὸν αὐτὸς ἀγινεῖ [13].

Начиная с этого момента, движение небосвода остается постоянным фоном повествования вплоть до начала вступления к последней части в ст. 758. Можно сказать, что равномерное круговое движение становится в «Явлениях» неотъемлемой деталью поэтической идеи звездного неба. Однако воплощает Арат эту идею весьма гибко, приноравливая орудия художественного языка к меняющемуся предмету своего рассказа.

После того как в ст. 27 глаголом τροχόωσι задается околополярное положение Медведиц, практически все созвездия на протяжении первых 450 строк поэмы описываются при помощи различных глаголов движения; та же лексика используется и при изображении небесных кругов (например, ст. 510: τὰ δὲ πέντε κατώρυχα δινεύονται, пять восьмых частей тропика Козерога «вращаются погруженными», т. е. находятся ниже линии горизонта). Ситуация резко меняется, когда

[13] Текст ст. 23 (οὐρανὸν αὐτὸς) воспроизводится по общепринятой ныне, но малоубедительной компилятивной версии Ж. Мартена. На мой взгляд, несомненно предпочтительнее даваемая источниками lectio difficilior: οὐρανὸς αὐτὸς, однако здесь не место приводить громоздкую и сложную аргументацию в защиту такой точки зрения. Для предмета, обсуждаемого в настоящей работе, этот вопрос значения не имеет.

Цитируя в ст. 22 ключевой текст Эмпедокла (B 17 DK, 28: ...Νεῖκός τ᾽ οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντῃ), Арат не просто желает щегольнуть эффектной аллюзией, но стремится поставить свои собственные строки в контекст яркой и контрастной образности Эмпедокла. Учитывая, насколько важным оказывается для Арата представление о вечном движении сферы *неподвижных* звезд, мы вряд ли рискуем, предположив, что ст. 19–23 «Явлений» вообще следует читать, имея в виду перипетии и превращения одного и многого под действием двух противоположных начал, Φιλότης и Νεῖκος, описанные в том же фрагменте Эмпедокла, и особенно такой незабываемый умственный образ, как парадоксальное сочетание неподвижности, укрепленности, «застылости» в непрестанном циклическом движении, когда одно и многое, в силу самой непрерывности претерпеваемых ими изменений, остаются вечно «неподвижными в круге» (B 17 DK, 21–22):

> ἦι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
> ταύτῃ δ᾽ αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

мы достигаем того раздела поэмы, который посвящен проблеме παρανατέλλοντα, одновременных восходов и заходов светил. Начиная приблизительно со ст. 560 мы тщетно будем искать глаголы движения в уже ставшем привычным для нас специальном значении. Предмет повествования изменился: отныне поэта занимает не внешний вид движущейся небесной сферы, но само движение небес по отношению к горизонту; соответственно меняются и средства выражения. И хотя в целом поэтический образ звездного неба остается неизменным, глаголы движения, такие как ἀνατέλλειν, δύνειν и т. п., теперь могут сохранять свое буквальное значение [14]. Только в самом начале этого раздела, в отрывке, посвященном, собственно говоря, переходу от описания «неподвижных» звезд к сферической астрономии, мы встречаем два контекста, в которых Арат еще воспользовался глаголами движения в переносном смысле. Один из них, ст. 576, мы уже обсудили; второй представляет собой текстологическую проблему и заслуживает отдельного рассмотрения.

Тот, кто хочет узнать в ночные часы, сколько времени осталось до рассвета (559), должен наблюдать зодиакальные созвездия, помня о том, в каком из них в данный момент находится Солнце. В том случае, если то или иное из них недоступно для прямого наблюдения (из-за облачности или особенностей рельефа местности), необходимо воспользоваться таблицами одновременных заходов и восходов, «запастись приметами восхождений» знаков Зодиака. Эти приметы, т. е. звезды незодиакальных созвездий, которые заходят или восходят одновременно с восходом зодиакальных звезд, следует наблюдать прямо над линией горизонта, там, где их «дает» тебе Океан (566–568):

> Αὐτὸς δ᾽ ἂν μάλα τοι χεράων ἑκάτερθε διδοίη
> ὠκεανὸς τά τε [sc. σήματα] πολλὰ περιστ(ρ)έφεται ἑοῖ αὐτῷ
> νειόθεν ὁππῆμος κείνων [sc. μοιράων] φορέῃσιν ἑκάστην.

Во всех рукописях поэмы (M, l, Φ) [15] в ст. 567 читается περιστρέφεται; этот же вариант засвидетельствован Гиппархом в комментарии ad locum и в версии Aratus Latinus («circumuertitur»). Пример сходного словоупотребления в поэме дает ст. 43: μειοτέρῃ γὰρ πᾶσα [sc. Κυνόσουρα] περιστρέφεται στροφάλιγγι. Чтение περιστέφεται было предложено Ф. Буттманном в 1826 г. в его издании Арата, и с тех пор никто не решался оспорить эту, несомненно, блестящую конъектуру. Буттманн основывал свое предположение на схолиях, и для того, чтобы оценить его аргументацию, мы должны сравнить два варианта объяснения текста, предлагаемые античными комментаторами. В схолии к ст. 568 мы читаем [16]:

> ...αὐτὸς δέ σοι ὁ ὁρίζων κατὰ ἀνατολὴν καὶ δύσιν δείξει τὰ ζῴδια ἃ περιστρέφει ἐν ἑαυτῷ (τὸ γὰρ περιστρέφεται ἀντὶ ἐνεργητικοῦ ἐστι)

«Сам горизонт во время восхода и захода покажет тебе знаки Зодиака, которые он обращает на самом себе [т. е. на самой своей поверхности], — дело в том, что форма περιστρέφεται стоит здесь вместо активного залога». Буттманн совершенно прав, находя такое объяснение текста Арата неудовлетворительным и ошибочным, но он заблуждается, приписывая исходную ошибку якобы неверному рукописному чтению. Альтернативная интерпретация, разделяемая Буттманном и всеми последующими издателями «Явлений», содержится в схолии к ст. 566 [17]; из нее выводится и другой вариант текста:

> ὁ ὠκεανὸς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν κεράτων παρέχει τεκμήρια δι᾽ ἄστρων, ἅπερ, ἕκαστον ἐκ τούτων, πολλὰ ἐπιστεφανοῦται ἑαυτῷ καὶ περίκειται, ὅταν ἑκάστην μοῖραν ἕκαστον ἄστρον ἀναφέρηται.

«Океан на обоих своих отрогах дает нам знаки при помощи созвездий, которые — каждое из них — во множестве венчают и окружают его в тот момент, когда каждое из [этих] созвездий поднимает в небо каждый отдельный знак Зодиака». Из парафразы ἐπιστεφανοῦται Буттманн реконструирует оригинальный, по его мнению, текст ст. 566 «Явлений»: это глагольная форма περιστέφεται, ученая аллюзия Арата на знаменитый гомеровский стих из «Щита Ахиллеса» (Σ 485):

> ἐν δὲ [sc. τῷ σάκει] τὰ τείρεα πάντα, τά τ᾽ οὐρανὸς ἐστεφάνωται...

Необходимо отметить, что словарный узус в этой строке «Илиады» александрийские филологи находили проблематичным, и схолии к Гомеру донесли до нас чтения, предложенные Аристархом и Зенодотом [18]; эти споры могли в конечном итоге найти отражение в схолиях к Арату. Однако Э. Маасс в своих монументальных Aratea, подхватывая гипотезу Буттманна, приводит впечатляющие аргументы в пользу

[14] Такой же узус можно отметить и в финале этой части поэмы, в стихах, излагающих соответственно календарь лунного месяца и солнечного года: здесь также речь идет о «восходе зари» (περιτέλλεται ἠώς, 739) и «вычерпывании звезд из Океана» (ὠκεανοῦ ἀρύονται, 746).

[15] Все сокращения и обозначения, относящиеся к истории рукописного предания Арата, соответствуют изданиям Ж. Мартена: текста поэмы (Arati phaenomena... par J. Martin. Firenze, 1956) и схолиев (Scholia in Aratum vetera / Ed. J. Martin. Stuttgart, 1974) к ней.

[16] Sch. in 568 MΔKUAS Martin.

[17] Sch. in 566 MΔKUA Martin.

[18] Sch. in Il. XVIII 485 cod. Venetus A: Ζηνόδοτος «οὐρανὸν ἐστήρικται», Ἀρίσταρχος «οὐρανὸν ἐστεφάνωκε»; вариант Зенодота, возможно, опирается на стих Гесиода (Theog. 778–779): ...ἀμφὶ δὲ πάντῃ | χίοσιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται.

того, что «Гомеровские аллегории» Псевдо-Гераклита при рассмотрении данного пассажа из «Илиады» излагают мнения Кратета Маллосского[19]. Кратет, предполагаемую близость которого к автору «Явлений» мы не имеем права игнорировать, решая вопрос о том, ссылается ли здесь Арат на Гомера, читал в Σ 485 ἐστεφάνωται и подтверждал свой выбор рассуждениями о том, что Гомеру якобы было знакомо представление о сферической форме вселенной[20]. Следовательно, считает Маасс, гомеровский текст повлиял на самого Арата, а не на его комментаторов. Вот как он резюмирует свои выводы о сравнительной ценности двух вариантов в ст. 567: «Alterum monstrat Oceanum quasi sibi ipsi sidera circumvertentem, alterum coronam sibi ex sideribus ipsi quodammodo nectentem. Antiquiori et certiori testimonio nos ex consueto obtemperamus»[21].

Оценивая аргументы филологов, нельзя не отдать должное великолепной идее Буттманна. За много лет до того, как ученым стали ясны принципы цитирования Гомера в стихах эллинистических поэтов[22], его мысль двигалась в совершенно верном направлении. Цитата, которую он предположил в ст. 567 «Явлений», была именно такой, какой и должна быть гомеровская аллюзия у Арата, — не просто произвольная ссылка на ту или иную строку «Илиады» или «Одиссеи», но слово, бьющее точно в цель, заставляющее читателя вспомнить редкий, зачастую неоднозначный гомеровский узус и через него — какой-либо яркий, незабываемый эпизод древнего эпоса, необозримо расширяющий контекст внешне суховатых Аратовых стихов и проливающий на них новый свет. И на первый взгляд, бесспорно, картина гомеровской вселенной в «Щите Ахиллеса» — идеальный эпизод для цитирования в строках, означающих переход к новому разделу «Явлений». Однако в данном случае, как кажется, правильное решение все-таки будет иным. И Буттманн, и Маасс, как явствует из собственных его слов, приведенных выше, считают вслед за схолиями, что сказуемое в ст. 567, будь то περιστρέφεται или περιστέφεται, стоит в среднем залоге, и субъектом его является Океан. При таком понимании текста чтение περιστρέφεται, конечно, должно быть категорически отвергнуто. Но будет ли положение спасено, если мы изменим его на περιστέφεται? Что значит «coronam sibi ex sideribus ipsi quodammodo nectens»? Мыслимый ли это образ: «Океан сам предоставит тебе знаки, которые он во множестве сплетает кругом для самого себя в тот момент, когда...»? Немногим лучше становится дело, если мы примем за субъект этой фразы знаки, σήματα, как все-таки, похоже, понимал ее первый схолиаст (ἐπιστεφανοῦται и περίκειται он употребляет как синонимы). Не говоря уже о том, что совершенно необъяснимой тогда становится роль местоимения ἑοῖ αὐτῷ, мы в любом случае не можем понимать τά τε πολλὰ περιστέφεται как «знаки венчают его» или «знаки складываются в венец»: между гомеровским ἐστεφάνωται и мнимым περιστέφεται Арата существует точно такая же разница, как между γέγραπται и γράφεται, и только перфективная форма сказуемого могла бы дать в ст. 567 тот смысл, который хотят получить исследователи[23]. Но попробуем вернуться к рукописному чтению. Если мы рассмотрим его в перспективе сделанных выше выводов о значении глаголов движения, особенно кругового движения в астрономической части «Явлений», несложно будет догадаться, что сказуемое περιστρέφεται стоит не в среднем, а в страдательном залоге, и субъектом его выступает не Океан, а знаки. Весь пассаж можно будет перевести приблизительно так: многие из них [знаков] *достигают в своем круговом движении* самой поверхности Океана [= линии горизонта] ровно в тот момент, когда он поднимает из своих глубин каждый отдельный знак Зодиака. В таком контексте естественным выглядит и сочетание глагола περιστρέφεται с дательным падежом, вполне правомерно смущавшее тех, кто усматривал здесь сказуемое в среднем залоге. Наконец, три следующие строки поэмы (569–571) теперь звучат как естественное продолжение и дальнейшая экспликация того, что было только что сказано:

Οὔ οἱ ἀφαυρότατοι, ὅτε Καρκίνος ἀντέλλῃσιν,
ἀστέρες ἀμφοτέρωθεν ἑλισσόμενοι περίκειται,
τοὶ μὲν δύνοντες, τοὶ δ᾽ ἐξ ἑτέρης ἀνιόντες.

Без образа, сочетающего в себе круговое движение с нахождением в одной определенной точке, который создает в ст. 567 глагол пе-

[19] *Maass E.* Aratea (Philologische Untersuchungen Heft 12). Berlin, 1892. S. 182–184.

[20] Heraclitus, Quaest. Hom. 48, 8: Ὥσπερ γὰρ ὁ στέφανος κυκλοτερὴς τῆς κεφαλῆς κόσμος ἐστίν, οὕτω τὰ διεζωκότα τὴν οὐράνιον ἀψῖδα, κατὰ σφαιροειδοῦς ἐσπαρμένα σχήματος, εἰκότως οὐρανοῦ στέφανος ὠνόμασται.

[21] Op. cit. 106.

[22] В случае Арата, прежде всего в трудах А. Ронкони (*Ronconi A.* Arato interprete di Omero. *SIFC* 14 (1937). P. 167–202, 237–259) и В. Людвига (*Ludwig W.* Die Phainomena Arats als hellenistische Dichtung).

[23] Характерную ошибку допускает Ж. Мартен в своем комментарии ad locum. Он «исправляет» Маасса, говоря, что субъектом глагола περιστέφεται должен быть не Океан, а σήματα, и смысл слов Арата следующий: «l'Océan est „couronné de signes“», — иными словами, тот самый перфективный смысл, которого форма περιστέφεται иметь не может (ср. аналогичное понимание у Эррена: «...die sich wie ein Kranz um ihn legen»). В действительности, разумеется, тонкое чувство языка не позволило Маассу варваризировать подобным образом значение глагола, хотя в конечном итоге даже его фантастическая интерпретация требует скорее сказуемого в перфекте.

ριστρέφεται, непонятными и нелепыми оказываются слова о «звездах, которые в своем вращении лежат на Океане с обеих сторон в момент восхода Рака»; если же мы примем интерпретацию, основанную на сохранении рукописного чтения, оба отрывка складываются в одну последовательную картину, помогающую нам осуществить переход от почти подсознательного ощущения движения в ст. 19–560 к движению как главному предмету внимания поэта в разделе παρανατέλλοντα.

Как уже было сказано, глаголы движения, постоянно употребляемые на протяжении первой части поэмы в не совсем обычном для них смысле, не позволяют читателю забыть о непрестанном круговом движении, в которое вовлечены все звезды вместе с небосводом. Однако это не единственная их функция. С одной стороны, они вносят новый элемент в утонченный поэтический язык «Явлений» — Kunstsprache в обоих возможных значениях этого слова, как художественный язык и язык искусственный. С другой стороны, они создают несомненный эстетический эффект, усиливая структурную целостность «небесной» части поэмы и давая нам возможность непосредственно ощутить то, что так вдохновляло Арата, — великий и удивительно точный механизм звездного неба.

Еще один лексический пласт языка Арата, которому астрономическая тематика его поэмы обеспечила весьма заметную роль, — это слова, обозначающие различные оттенки сияния и блеска[24]. В большинстве случаев Арат, говоря о яркости созвездий, бывает по-научному точен, особенно когда дело касается сравнительной характеристики конкретных звезд. Это хорошо иллюстрируют ст. 139–145:

[ἀστὴρ] τόσσος μὲν μεγέθει, τοίῃ δ' ἐγκείμενος αἴγλῃ,
οἷος καὶ μεγάλης οὐρὴν ὑποφαίνεται Ἄρκτου·
δεινὴ γὰρ κείνη, δεινοὶ δέ οἱ ἐγγύθεν εἰσὶν
ἀστέρες· οὐκ ἂν τούς γε ἰδὼν ἐπιτεκμήραιο,
οἷός οἱ πρὸ ποδῶν φέρεται καλός τε μέγας τε

[24] Следующие примеры не составляют исчерпывающего перечня:

φαίνομαι, φαείνομαι, ὑποφαίνομαι, φαείνω, φάω, διαφαίνομαι, περιφαίνομαι 41, 76, 140, 148, 166, 189, 327, 450, 472, 517, 607

λάμπομαι, ἐπιλάμπομαι 55, 206, 681

σειριάω 331

αἰθόμενος, αἴθοψ 212, 402, 519, 595, 697

αἰόλος 275, ἀγαυός 392

К этой же категории, собственно говоря, следовало бы отнести слова и противоположного значения, т. е. выражающие тусклость, мрачность и пр., например ἠερόεις 276, ἀφαυρός 277 и т. п.

εἷς μὲν ὑπωμαίων, εἷς δ' ἰχυόθεν κατιόντων,
ἄλλος δ' οὐραίοις ὑπὸ γούνασιν[25].

Проследим мысль автора в этом отрывке: звезда, расположенная над плечами Девы, обладает такой же величиной и блеском, как и звезда под хвостом Большой Медведицы, потому что вообще звезды в окрестностях Медведицы так же ярки, как и звезды самого созвездия, и по ним легко найти глазами на небе Медведицу. Для того, чтобы поэтизировать сухой рассказ Евдокса («словесную карту неба»), Арат использует два приема: во-первых, он ставит данные о яркости звезд в контекст проблемы нахождения глазами нужного созвездия на небе — один из излюбленных им образов. Во-вторых, «сила» Медведицы, в звездном своем выражении тождественная яркости, как бы становится причиной яркости звезд, находящихся по соседству с Медведицей и как бы родственных ей[26].

[25] В данном случае точность Арата легко объясняется при сравнении с сохранившимся текстом источника (Eudox. Fr. 28 Lasserre): ...πρὸ δὲ τῶν ἐμπροσθίων ποδῶν τῆς Ἄρκτου ἀστήρ ἐστι λαμπρός, λαμπρότερος δὰ ὑπὸ τὰ ὀπίσθια γόνατα, καὶ ἄλλος ὑπὸ τοὺς ὀπισθίους πόδας. Настолько полное в этом примере соответствие между оригиналом и поэтическим переложением стало причиной излишнего, как кажется, оптимизма ученых: вслед за Г. Кайбелем (*Kaibel G.* Aratea. *Hermes* 29 (1894). S. 87) и М. Эррен предполагает, что характеристика звезд по свету была постоянной чертой оригинального прозаического трактата Евдокса, которую и перенимает Арат (Op. cit. S. 112: «Arat läßt die graphische Interpretation auch in seiner Paraphrase weiterwirken, so daß auch sein Himmelsbild in der Grundierung eine Zeichnung, ein Gemälde zu sein scheint»). К сожалению, комментарий Гиппарха, главное звено в передаче сохранившихся фрагментов этого сочинения, сосредоточен в основном на параллельных восходах и заходах светил, т. е. на той проблеме, которая в наибольшей степени позволяет выявить превосходство вычислений Гиппарха над методами Евдокса и Арата, в результате чего о первой, описательной части Евдоксова трактата мы можем судить только по немногим отрывкам. Но, как мы увидим, даже того, что все-таки дошло до нас, достаточно для вполне определенного вывода: у Евдокса описание неба — это прежде всего изложение «небесной географии», и яркость звезд волнует его только ad hoc, лишь постольку, поскольку данные о ней могут способствовать установлению расположения светил по отношению друг к другу. Арат, версифицируя его трактат, мгновенно уловил эстетические возможности, скрытые в словах, обозначающих свет, и использует их несравненно шире, чем его источник; именно этим объясняются те особенности его узуса, о которых говорится ниже.

[26] Нелепая интерпретация этого эпизода, предложенная Дж. Хатчинсоном («Dreadful is she, and dreadful the stars that are near her», — *Hutchinson G. O.* Hellenistic Poetry. Oxford, 1988. P. 217–218), основана на недоразумении: слова δεινοῖο πελώρου в ст. 57 он по ошибке относит к Большой Медведице, хотя в действительности (и весьма уместно) Арат при их помощи описывает Дракона. Ничего «чудовищного» во вполне благолепном образе Большой Медведицы нет. Справедливости ради надо признать, что текст «Явлений» в самом деле иногда дает чи-

Такую же детальную световую характеристику мы находим в рассказе о созвездии Кассиопеи (188–191):

> τοῦ δ᾽ ἄρα [sc. Κηφέως] δαιμονίη προκυλίνδεται οὐ μάλα πολλὴ
> νυκτὶ φαεινομένη παμμήνιδι Κασσιέπεια·
> οὐ γάρ μιν πολλοὶ καὶ ἐπημοιβοὶ γανόωσιν
> ἀστέρες...

Если, однако, мы попытаемся последовательно проверить фактическую сторону всех звездных описаний в «Явлениях», результаты подчас окажутся довольно странными. В ст. 392 Арат говорит о Водолее как о ярком созвездии:

> δεξιτερῆς ἀπὸ χειρὸς ἀγαυοῦ Ὑδροχόοιο...

Однако в действительности ни одна из ярчайших звезд Водолея не достигает даже третьей звездной величины [27] — того традиционного рубежа, который в принципе позволяет отнести звезду к более или менее ярким светилам при наблюдениях невооруженным глазом. В ст. 237 о третьей (короткой) стороне Треугольника сказано: ...περὶ γὰρ πολέων εὐάστερός ἐστιν [sc. ἡ τρίτη πλευρὰ Δελτωτοῦ]. Звезды Треугольника еще слабее, чем звезды Водолея, причем особенно мала звездная величина как раз тех светил (γδ), которые составляют его короткую сторону [28]. В чем же причина этих несообразностей? Быть может, Арат просто следовал за своим источником, не задумываясь о достоверности сообщаемых им фактов? Но в данном случае текст источника сохранился, и оказывается, что всему комплексу Аратовых строк 188–208, 225–230, 233–237 и 239–247 соответствует следующая небольшая цитата из Евдокса (F 34 Lasserre): Τοῦ μὲν Κηφέως ἐμπροσθέν ἐστιν ἡ Κασσιέπεια, ταύτης δὲ ἔμπροσθεν ἡ Ἀνδρομέδα, τὸν μὲν ἀριστερὸν ὦμον ἔχουσα τῶν Ἰχθύων ὑπὲρ τοῦ πρὸς βορρᾶν, τὴν δὲ ζώνην ὑπὲρ τοῦ Κριοῦ, πλὴν τὸ Τρίγωνον, ὅ ἐστι μεταξύ· τὸν δ᾽ ἐν τῇ κεφαλῇ ἀστέρα κοινὸν ἔχει τῷ τῆς κοιλίας τοῦ Ἵππου. Примечательно, что здесь отсутствует какая бы то ни было световая характеристика не только Треугольника, но и Кассиопеи, которую Арат позаботился описать с этой точки зрения весьма тщательно (см. выше ст. 188–189). Мы не можем быть уверены, что эти слова в самом деле включают в себя все, что было сказано Евдоксом по поводу Треугольника и других упомянутых здесь созвездий, но мы имеем право с полной уверенностью сказать, что по характеру своему эти дополнительные описания, если они и существовали, не могли сколько-нибудь серьезно отличаться от сохраненного Гиппархом. Дело в том, что всякий раз, когда во фрагментах Евдокса мы встречаем упоминание яркости звезд, эти данные неизменно бывают подчинены главной цели его трактата — указанию взаиморасположения светил. Когда, например, Евдокс говорит (F 36 Lasserre, cf. F 37): Ὑπὸ δὲ τὸν Περσέα καὶ τὴν Κασσιέπειαν οὐ πολὺ διέχουσά ἐστιν ἡ κεφαλὴ τῆς Μεγάλης Ἄρκτου· οἱ δὲ μεταξὺ τούτων ἀστέρες εἰσὶν ἀμαυροί, логическое ударение в его рассказе стоит отнюдь не на словах ἀστέρες ἀμαυροί, и смысл этой фразы не в том, что «между Персеем и Кассиопеей, с одной стороны, и головой Большой Медведицы, с другой стороны, расположены неяркие звезды», а в том, что звезды, расположенные между этими созвездиями, тусклы и потому не помешают найти очертания этих фигур в соответствии с описанием Евдокса.

Допустим, далее, что Арат пользовался еще каким-то астрономическим источником, помимо Евдокса, и оттуда почерпнул абсурдные с современной точки зрения сведения о яркости звезд. Тогда единственным разумным объяснением интересующих нас странностей было бы постепенное изменение очертаний созвездий, позволившее некоторым ярким звездам на наших картах «выпасть» за пределы созвездия, известные во времена Арата. Но если мы еще можем представить себе эволюцию в этом направлении, какой бы маловероятной она ни казалась, для такой сравнительно традиционной фигуры, как Водолей, любая подобная история совершенно исключается для созвездия Треугольника, несомненно придуманного уже астрономами в достаточно позднюю эпоху. Может быть, в таком случае сами понятия Арата о яркости и светлости в корне отличались от наших и звезды, которые нам кажутся тусклыми, для него (предположим, в силу превосходства античного астроклимата) были яркими? Это легко проверить, сравнив с нашими двумя пассажами его описания других слабых созвездий. Прежде всего вернемся к Кассиопее: она названа неярким созвездием, слаборазличимым в полнолуние; такова она и на самом деле, хотя две ее наиболее заметные звезды [29] значительно ярче, чем любая из звезд в созвездиях Водолея и Треугольника. Столь же адекватной покажется любому современному наблюдателю и характеристика, которую Арат дает созвездию Весов [30] (ст. 90):

тателю повод представлять население Аратова неба в виде гротескных и причудливых существ, наподобие тех, что украшают знаменитые звездные карты нового времени (Дюрера, Гевелия и пр.): так, «чудищем» назван Конь в ст. 205 (ἀλλ᾽ ἄρα οἱ καὶ κρατὶ πέλωρ ἐπελήλαται Ἵππος), — возможно потому, что звезды позволяют составить только половину его изображения.

[27] α Aquarius (Sadalmelik) = 3.20; β (Sadalsuud) = 3.10; γ = 4.00.

[28] β Triangulum = 3.10; γ = 4.10 + δ = 5.10; [α = 3.60].

[29] α Cassiopeia (Schedir) = 2.50; β (Caph) = 2.40.

[30] У Арата — Клешней; название «Весы» вошло в обиход начиная с Гиппарха.

ἀλλ᾽ αἱ μὲν [sc. Χηλαί] φαέων ἐπιμεμφέες οὐδὲν ἀγαυαί,

хотя звезды Весов, опять-таки, ярче, чем любой из объектов в Водолее или Треугольнике[31].

Таким образом, по-прежнему без ответа остается вопрос, почему в одних случаях Арат бывает подчеркнуто точен в описании звездных величин, а в других как ни в чем не бывало сообщает читателю сведения, несоответствие которых действительности сразу же бросается в глаза. Можем ли мы в этом усматривать обыкновенную небрежность? Думается, что решение проблемы лежит в иной плоскости, и связано оно с поэтической стороной «Явлений». Близкую художественную параллель к Аратову «неправильному» использованию обозначений оттенков света мы находим в десятой песни «Илиады» (К 152–155):

εὗδον [sc. ἑταῖροι], ὑπὸ κρασὶν δ᾽ ἔχον ἀσπίδας· ἔγχεα δέ σφιν
ὄρθ᾽ ἐπὶ σαυρωτῆρος ἐλήλατο, τῆλε δὲ χαλκὸς
λάμφ᾽ ὥς τε στεροπὴ πατρὸς Διός· αὐτὰρ ὅ γ᾽ ἥρως
εὗδ᾽...

Речь, разумеется, идет о ночном времени, когда, по логике вещей, медь не может «сверкать как молния отца-Зевса». У Гомера имеется несколько сходных контекстов, в которых упоминается сверкание меди (Λ 44, 65; M 463; Υ 156; X 139), однако действие в них всегда происходит при ярком свете солнечных лучей. В данном эпизоде, как справедливо отмечает новейший комментатор[32], сверкающая в ночной тьме медь становится элементом поэтической условности: случайный признак следует за своим предметом даже в такой ситуации, которая никак не соответствует его функции. Аналогичным образом, по всей видимости, дело обстоит и у Арата: точно так же, как и глаголы движения, слова, обозначающие свет, начинают выражать у него прежде всего идею принадлежности той или иной фигуры не к реальному, а к звездному миру, так что высказывание «яркий Водолей» обретает смысл, почти тождественный словосочетанию «звездный Водолей». Тот же сдвиг значения, должно быть, мы видим и во многих других контекстах, где Арат, описывая при помощи слов, передающих яркость и свет созвездия, которые и в самом деле ярки, не выделяет при этом специально степень их яркости по отношению к другим небесным телам. Именно к этой категории относятся такие примеры, как «заметный издалека Волопас» (ст. 136: πολυσκέπτοιο Βοώτεω), Лев, «ярко сияющий» под лапами Большой Медведицы (148:

[31] α_2 Libra (Zubenelgenubi) = 2.90; β (Zubeneschamali) = 2.70; σ = 3.40.

[32] Cp. The Iliad: A Commentary / Gen. ed. G. Kirk. Vol. III (ed. B. Hainsworth). Cambridge, 1993. P. 169.

Λέων [sc. ποσσὶ] ὕπο καλὰ φαείνει), «сверкающий Колос» в руке Девы (97: Στάχυν αἰγλήεντα), а также просто «звездные Рыбы» (548: Ἰχθύες ἀστερόεντες). Заставляя глаголы и имена, связанные со значением света, выражать еще и дополнительный смысл, Арат, разумеется, не лишает их привычного звучания; усиливая при помощи этого приема (одного среди многих!) полифоничность своего языка, поэт подсказывает читателю ощущение нереальности, сказочности того, что проходит перед его глазами: он помогает ему не забывать, что предмет повествования — не подлинные события и живые существа, а катастеризмы.

О. Л. Левинская

Древнегреческий ямб: некоторые предположения

Античная литература умеет поставить в тупик. Вот ямб: с одной стороны, он занимает столь прочное место в системе жанров древнегреческой лирики, что набор жанрообразующих признаков должен быть давно и хорошо известен. Действительно, *формальным* признаком считаются ямбические, трохаические и так называемые эподовы метры, а *содержательным* — инвектива. Так определяется специфика ямбического жанра и в фундаментальных курсах истории античной литературы, и в научных исследованиях (Тронский 1983; Фрейденберг 1978, 597; West 1974, 22; Horace 1995, 8) [1]. С другой стороны, общепринятое определение, даже широкое, не охватывает слишком большого числа фрагментов, формально относимых к ямбу, но не содержащих не только инвективы, но и тематики материально-телесного низа. Именно поэтому время от времени исследователи пытаются найти признак, способный объединить *все* ямбические тексты (Dover 1963, 181–213; West 1974, 22). Необходимость в этом ощущается особенно остро, когда обращаешься к текстам «классика жанра» — Архилоха.

До нас дошло 333 архилоховых фрагмента (Iambi et Elegi 1972 [2]). По формальному признаку к ямбическому жанру можно отнести больше половины из них (фрагменты incerti generis не рассматриваются). Но если мы учтем еще и содержательный признак, то число ямбических фрагментов сократится в 6 раз. Конечно, трудно судить о содержании текста в одну-две строки, но необходимого «ямбического» содержания мы не находим и в крупных фрагментах. Вот, например, фр. 122:

Нет на свете ничего неожиданного или такого, что можно
клятвенно отрицать,
Или удивительного, после того, как Зевс, отец олимпийцев,
Из полудня сделал ночь, сокрыв свет
Солнца. Губительный пришел к людям страх.
С тех пор во все можно поверить и на все надеяться
Людям. И пусть никто из вас не удивляется, видя,
Что дельфины отдали зверям пастбища
Морские, а тем звучные морские волны
Милее стали, чем суша — им, которым прежде приятны были горы [3].

[1] Иногда ямб толкуется шире — как поэзия материально-телесного низа (The Cambridge History, 125; West 1974, 123).

[2] По этому изданию дается и нумерация фрагментов.

[3] Здесь и далее подстрочный перевод фрагментов мой. — *О. Л.*

М. Вест предлагает выделить в корпусе Архилоха и других ямбографов *особый тип* серьезной («философской») поэзии, к которой, как он считает, время от времени обращались ямбографы, используя для такого случая трохаические тетраметры. Образцами такого типа поэзии М. Вест считает фр. 1–2 Семонида и целый ряд фрагментов Архилоха (West 1974, 32). К ямбическому жанру эти тексты М. Вест не относит.

Исключая серьезные («философские») фрагменты из числа ямбов, мы оказываемся в трудном положении: в какую ячейку системы жанров греческой лирики должна уложиться эта философская поэзия в трохаической форме? Означает ли это, что существуют какие-то «неучтенные» жанры и что, следовательно, должна быть пересмотрена вся принятая классификация жанров? Вместе с тем понятно, что «неучтенную» разновидность поэзии М. Вест выделил *вынужденно*, исходя из традиционного определения ямба. Посмотрим, так ли уж это необходимо.

Фр. 122 дошел до нас благодаря Стобею, который приводит этот текст в разделе «О надежде» (Anthologium IV, 46). Серьезность и философичность этого текста бесспорна — если не знать, что Стобей отбросил его концовку. Только благодаря Аристотелю и схолии к нему (Риторика 1418 в 28) обнаруживается, что о бесполезности удивления и возможности невозможного рассуждает отец безобразной дочери, венчая свою философию выводом: значит, не стоит удивляться, что на свет родилась такая уродина, и можно надеяться, что и ее удастся выдать замуж. Таким образом, философичность и серьезность текста оказывается мнимой, потешной, но мы никогда не узнали бы этого, если бы не Аристотель. Очень важно, что он увидел в этом не единичный случай парадоксального построения текста, а образец специального приема, которым пользовался Архилох.

В качестве другого образца Аристотель приводит знаменитое «Мне дела нет до Гига многозлатного...» [4] (фр. 19). Как и в предыдущем случае, он не дает текст целиком, зато дает его концовку, а вот Плутарх поступает наоборот — в трактате «De tranquilitate animi» (470 B) текст приведен полностью, но концовка отброшена. И это понятно: Плутарху был нужен пафос философического пренебрежения к богатству и знатности, а концовка мешала. В самом деле, что, кроме смеха, может вызвать такой пафос в устах бедного плотника, знающего о том, чем пренебрегает, только понаслышке?

Итак, благодаря Аристотелю мы знаем, что некоторые тексты Архилоха имеют особое свойство: их можно принять за серьезные («философские»), если не знать концовки. К сожалению, концовок Архилоховым фрагментам недостает практически всегда, так что, каким

[4] Так начинается этот фрагмент в переводе В. Вересаева (ср. Эллинские поэты, 221).

бы серьезным ни казался нам тот или иной фрагмент, нельзя знать наверняка, что в последний момент все не обернется шуткой.

Имея в распоряжении только два бесспорных образца архилоховского эффектного приема, мы не можем судить о том, насколько вообще этот прием был характерен для ямбографии Архилоха. Здесь нам могут помочь более поздние поэты, которые осознавали и, главное, объявляли себя преемниками «классической» ямбографии, — это Каллимах, сочинивший книгу «Ямбов», и Гораций, оставивший книгу «Эподов» (или, как он их сам называл, «паросских ямбов» [5]).

Из ямбов Каллимаха ни один не дошел целиком, но плохая сохранность текста компенсируется довольно подробными диэгезами (пересказами) [6], и потому мы все-таки можем судить о содержании и композиции Каллимаховых ямбов. Их ямбическое содержание (в традиционном смысле) неочевидно — в первую очередь мы видим в этих текстах этиологический миф, басню, аллегорию, стихи «на случай» и даже литературную программу, а вот инвективу и(ли) обсценность можно распознать с трудом и далеко не везде, даже с учетом диэгез. В некоторых случаях просто невозможно понять, какое отношение имеют эти тексты к ямбографии (например, ямбы 7 и 8). Можно было бы предположить, что Каллимах, выбирая название «Ямбы», учитывал только метрический признак, однако некоторые особенности этих текстов противоречат такому предположению.

В одной из последних работ о ямбах Каллимаха (Kerkhecher 1999) особое внимание уделяется их композиции. По наблюдению А. Керкхекера, Каллимах склонен строить свои ямбы «на внезапном и интригующем повороте темы» (там же, 51). Так, например, 2-й ямб начинается басней о Золотом веке, когда животные обладали речью, а потом по воле Зевса лишились этой способности. Сюжет этой басни известен и по другим источникам (Philo Alexandrinus 1911, № 383), но Каллимах поворачивает его по-своему и совершенно неожиданно: речь животных досталась людям, и потому у такого-то поэта [7] она собачья, у такого-то — ослиная, у риторов — попугайская, а у трагиков — рыбья. Так басня неожиданно оборачивается инвективой.

На резком переходе построен и 3-й ямб. Он начинается характерным для дидактической поэзии, начиная с Гесиода [8], сетованием на

[5] Послания, 1.19.23; Эподы, 14.7.

[6] Эти пересказы были составлены в Римскую эпоху (конец I в. до н. э. — I в. н. э.) — см. в изд.: Callimachus 1975.

[7] Каллимах называет определенные имена, хорошо, видимо, известные его современникам, но мало говорящие нам.

[8] Труды и дни, 174 и сл.

нынешние времена и пожеланием жить в прежних, когда превыше всего ценилось благочестие, а не деньги. Традиционная тема опять разрешается неожиданно: поэт сокрушается, что выбрал невыгодную дорогу нищего поклонника Муз. Так взыскующий добродетели оказывается циничным корыстолюбцем, а рассуждения о падении нравов утрачивают всякую значимость.

Возможно, таким «стремительным падением из области возвышенного морализаторства в низкий эгоизм» (Kerkhecher 1999, 142) является и 5-й эпод. Действительно, в сохранившейся части текста мы находим только увещевание, полное возвышенных метафор, хотя из диэгезы ясно, что этот ямб был каким-то образом направлен против некоего развратного учителя. Следовательно, чтобы выполнить такую задачу, текст ямба должен был где-то переломиться и изобличить всю ложность возвышенной речи.

Таким образом, инвектива в ямбах Каллимаха — там, где она есть, — запрятана глубоко, и автор долго скрывает свои намерения, делая вид, что предлагает читателю некий серьезный и требующий осмысления текст.

Подобное устройство ямбического текста обнаруживается и у Горация. Вот 2-й эпод:

Блажен лишь тот, кто, суеты не ведая,
Как первобытный род людской,
Наследье дедов пашет на волах своих,
Чуждаясь всякой алчности...
.....
И как отрадно наблюдать за ужином
Овец, домой стремящихся,
Волов усталых с плугом перевернутым,
За ними волочащимся,
И к ужину рабов, как рой собравшихся
Вокруг божеств сияющих!..

Далее — картина патриархального быта. Представим, что этот текст дошел бы до нас именно в таком виде — без концовки. Как бы мы его интерпретировали? Но концовка сохранилась — и неожиданная:

Когда наш Альфий-ростовщик так думает, —
Вот-вот уж и помещик он.
И все собрал он, было, к Идам денежки,
Да вновь к Календам в рост пустил! [9]

Есть среди эподов Горация и менее очевидные случаи, например, 1-й эпод. Роль этого возвышенного рассуждения о дружбе в книге

[9] Пер. А. Семенова-Тян-Шанского.

«паросских ямбов» до сих пор не получила исчерпывающего объяснения (Horace 1995, 49). Возможно, ключом является само построение эпода — в самом конце Гораций неожиданно сравнивает себя с известными комедийными персонажами — жадным стариком и разгульным юношей, чем мгновенно снижает пафос собственного высказывания. Так же устроен и 15-й эпод — картина любовных страданий, достойная элегии, венчается злорадным предсказанием: неверная возлюбленная изменит своему новому избраннику, и тогда наступит его, Горация, очередь смеяться.

Итак, для Каллимаха и Горация ямб не был прямой инвективой и(ли) тем более обсценностью. Они понимали его гораздо шире, как парадоксально устроенный текст, где серьезное или возвышенное неожиданно оборачивается смеховым — иногда инвективой, иногда самобичеванием, иногда просто мягкой шуткой. Этот же способ организации ямбического текста мы обнаружили и у Архилоха. Следовательно, можно предположить, что именно у него этот способ и был усвоен Каллимахом и Горацием как идейными преемниками «классической» ямбографии[10]. Более того, если учесть, что усваивается обычно наиболее характерное, то, скорее всего, Архилох строил так свои ямбы гораздо чаще, чем позволяет судить сохранившийся материал. Правда, к двум уже рассмотренным случаям можно (гипотетически) прибавить и третий.

Вот фрагмент 128:

Дух, дух[11], смятенный заботами, от которых нет средства,
<...> защищайся, встречая [врага]
Грудью <...>, стоя близ него
Твердо. И побеждая, ни перед кем не гордись,
И потерпев поражение, в доме не запирайся, горюя,
Но радостному радуйся, а бедами в меру сокрушайся,
Узнавай чередованье, что правит людьми.

Не исключено, что у этого текста тоже есть неожиданная концовка — ею могла быть строчка, помещенная М. Вестом в качестве следующего, 129 фр.:

Ведь это друзья тебя за глотку взяли[12].

[10] Гораций в «Посланиях» (1.19.23) говорит о том, что взял у Архилоха не сюжеты и не злобные нападки, но только метрику (numeros) и пафос (animos). Содержание понятия «пафос» требует отдельного рассмотрения, но для нас сейчас важно, что Гораций не считал инвективу необходимым признаком ямбического жанра.

[11] Греч. θυμός.

Аристотель, приводя в «Политике» эту строчку, довольно подробно описывает контекст: «Наш дух (θυμός) больше возмущается невниманием со стороны близких и друзей, нежели людей незнакомых. Потому и Архилох сетует именно на друзей, когда говорит, *обращаясь к своему духу* (πρός τόν θυμόν) (курсив мой. — *О. Л.*)...» — далее следует вышеприведенная строчка. Мы знаем только один текст, где Архилох обращается «к своему духу» — это фр. 128. Раздраженная строчка — если она действительно завершает знаменитый фрагмент — уже не позволяет относиться ко всему сказанному как к образцу высшей житейской мудрости.

Итак, с нашей точки зрения, нет никакой необходимости выделять вслед за М. Вестом некую особую разновидность «серьезной» или «философской» поэзии в недрах ямбографии. Более вероятно другое: все «серьезные» (возвышенные, чувствительные и т. п.) фрагменты, которые мы находим у Архилоха, были *частью* текстов, устроенных вышеописанным образом, и оказались изъяты из них по тем или иным причинам. Такое предположение может иметь три полезных следствия:

1. Оно объясняет обилие фрагментов «неямбического» содержания в ямбографии, будь то Архилох или Каллимах.
2. С его помощью мы можем попытаться восстановить цельные тексты ямбов, избирая для этого серии фрагментов, тематически однородных. Вот, например, серия фрагментов Архилоха «О дочерях Ликамба» (фр. 30–35):

Фр. 30. Держа свежую ветвь мирта и розы
Прекрасный цветок, она радовалась...

Фр. 31. ...и кудри ей
Спадали на плечи и на спину...

Фр. 32. Сквозь мирт...

Фр. 34. Ведь даром мы тебя перевозить не будем...

Фр. 35. Бык-труженик есть у нас в доме,
Круторогий, в работе опытный...[13]

Если наше предположение верно, то начало ямба должно быть там, где текст серьезен, созерцателен, чувствителен, а конец — там, где он вывернут в смеховое, низкое, непристойное. Бесспор-

[12] Греч. ἀπάγεαι.

[13] Фр. 33 исключен, т. к. стихотворного текста не содержит.

но, относя фрагменты к тому или иному плану, мы можем быть субъективны, но существует и объективный критерий — лексический. Анализ показывает, что фрагменты, относимые нами к плану «позитивного», практически целиком находятся в рамках гомеровского словаря, а им противоположные — нет, и это объяснимо. Ведь в VII в. до н. э. гомеровский язык был единственным, на котором можно было говорить о серьезном, высоком и т. п. Иными словами, гомеровский язык у Архилоха маркирован, и, учитывая это, можно с большей уверенностью классифицировать фрагменты и реконструировать тексты.

В приведенной нами серии фрагментов автор сначала спокойно и с удовольствием описывает некую особу; текст здесь повествовательно-чувствительный (фр. 30–31). Фр. 32 не выпадает из этого плана. Перелом происходит во фр. 34, где меняется лексикон и появляются обсценные метафоры: глагол διάγειν может означать не только «перевозить», но и «забавлять», и это, скорее всего, эротическая метафора (West 1974, 123), а во фр. 35 речь идет не о рабочей скотине, а о человеческом существе — опытном любовнике.

В целом текст ямба мог выглядеть так: «Она была прекрасна и нежна, [и с нею была другая[14]], и я обратился к ним со словами любви, но они сказали: „А даром мы тебя ублажать не будем, потому что есть кому нас удовольствовать в нашем собственном доме“». Так нежность и красота оборачиваются грубостью и продажностью.

3. Наконец, наше предположение может оказаться ключом к правильному определению ямба. Конечно, ямб бывает прямой инвективой и(ли) обсценностью — это простейшая его разновидность. Образцы такого ямба есть и у Катулла, и у Горация (с Архилохом в этом отношении сложнее — в силу плохой сохранности текста). Но похоже, что существует и другая, более прихотливая разновидность ямба. Это текст-выходка, построенный на смене планов, на «падении» из высокого в смеховое. Возможно, эта особая структура ямбического текста и есть тот самый общий признак, без которого невозможно объяснить все многообразие содержания ямбографии и всю изменчивость ее тона. Для такого ямба инвектива и(ли) обсценность факультативны, потому что главная его жертва — это слушатель/читатель. Ведь именно его эпатирует, над ним потешается автор, постоянно обманывая ожидания, обращая глубокомыслие в шутку и приучая ни к чему не относиться до конца всерьез.

[14] Так можно мотивировать переход от ед. ч. фр. 30–31 ко мн. ч. фр. 34–35.

Литература

Тронский 1983 — *Тронский И. М.* История античной литературы. М., 1983.

Фрейденберг 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

Эллинские поэты — Эллинские поэты. М., 1999.

Callimachus 1975 — *Callimachus.* Aetia. — Iambi. — Lyric poems etc. / Ed. C. A. Trypanis. London, 1975.

Dover 1963 — *Dover K. J.* The poetry of Archilochos // Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité classique. T. X (Archilochus). Genève, 1963.

Horace 1995 — *Horace.* Epodes / Ed. D. Mankin. Cambridge University Press, 1995.

Iambi et Elegi 1972 — Iambi et Elegi graeci ante Alexandrum cantati / Ed. M. West. Oxford, 1972. V. 1–2.

Kerkhecher 1999 — *Kerkhecher A.* Callimachus' book of Iambi. Oxford, 1999.

Philo Alexandrinus 1911 — *Philo Alexandrinus.* De confusione linguarum. 6 sq. Cf. Fabulae Aesopicae Collectae / Ed. C. Halm. Lipsiae, 1911.

The Cambridge History — The Cambridge History of Classical Literature. Cambridge University Press, 1985. V. 1.

West 1974 — *West M.* Studies in Greek Elegy and Iambus. Berlin; New York, 1974.

А. П. Непокупный

К отражению балканизмов в понтийской поэзии Овидия: «Да» и «Нет» на языке жестов

1.0. Будучи сосланным в Томы (ныне г. Констанца в Румынии), весной 12 г. н. э. Овидий пишет одну из «Скорбных элегий» — «*Трижды на Истре был лед с тех пор, как живу я у Понта...*» — V, 10, где рассказывает о своем общении с местными жителями (строки 35–42):

Между собой они говорят на здешнем наречье,
Я же движеньями рук мысль выражаю для них.
Сам я за варвара здесь: понять меня люди не могут,
Речи латинской слова глупого гета смешат.
Верно, дурное при мне обо мне говорить не боятся,
Может быть, смеют меня ссылкой моей попрекать.
Если качну головой, соглашаясь иль не соглашаясь,
Мненье мое все равно против меня обратят.

(Овидий 1978, 81, перевод С. Шервинского)

Вместе с тем приведенный отрывок содержит то «место», которое в науке об Овидии «давно признано темным» (Подосинов 1985, 201–202), — два последних стиха (41–42), первый из которых уже насчитывает шесть вариантов прочтения (Hauben 1975, 61). Проиллюстрируем это на примере трех доступных нам версий, которые можно свести воедино:

Utque fit, in [1] me aliquid [2/3] dicentibus illis
abnuerim quotiens adnuerimque, putant.

Цифры в скобках обозначают: [1] = *sanum*, т. е. вместе с *in* = *insanum* (Г. Лука; там же, 63); [2] = *ficti* (С. Оуэн; Подосинов 1985, 116); [3] = *si quid* (Ж. Андре; Ovide 1987, 54). При этом в каждом варианте используется только одна «вставка» — 1, 2 или 3, тогда как остальные три остаются «невостребованными».

Ср. два последних прочтения: [2] «*Случается, что, когда они говорят обо мне какую-то неправду, каждый раз, когда я кивком отрицаю, они считают, что я признаю* [это]» (С. Оуэн), а также [3] «*Если, как случается, я делаю во время, когда они говорят, знак отрицания или утверждения, они его истолковывают против меня*» (Ж. Андре).

1.1. Появление шести конъектур к одной строке скорее всего было обусловлено тем, что классикам оставалась неизвестной сама реалия, о которой ведет речь Овидий. И в этом смысле Ф. Хаубен (Тель-Авивский университет) имел явное преимущество перед своими предшественниками.

Коснувшись вопроса о движениях головой в языке жестов вообще, названный исследователь, видимо, первым обобщил, что те же самые недоразумения, которые возникали у Овидия при его общении с томитами, испытывают современные французы и немцы, когда они попадают в Грецию и Болгарию: приезжих поражают прямо противоположные формы выражения «да» и «нет» (Hauben 1975, 62). Так современность стала здесь ключом к пониманию античности и помогла ученому определиться с выбором прочтения дискуссионных стихов 41–42 (вариант 1).

1.2. Новейшие исследования так называемого «языка телодвижений» определили, что передача информации осуществляется преимущественно за счет невербальных средств, которые занимают не менее 55–65 % во всем процессе человеческого общения (Пиз 1992, 10).

Такой вывод самого общего характера желательно конкретизировать и привязать к географической карте. И в этом плане необходимо сообщить, что идея ареального членения Европы в зависимости от вертикальных или горизонтальных движений головой как знаков утверждения или отрицания была выдвинута еще Ч. Дарвином (Дарвин 1953, 860–862), а в наше время нашла свое отражение у Р. О. Якобсона, который «русской двоичной системе знаков утверждения и отрицания», совпадающей «с мимическим кодом подавляющего большинства европейских стран», противопоставил «болгарский код», находящий себе «соответствие еще в нескольких племенных группах Балканского полуострова и Ближнего Востока» (Якобсон 1970, 285–286).

1.3. Сказанное означает, что если в результате многовековых контактов между различными языками балканского ареала возникла целая серия объединяющих их явлений — балканизмов, то, по-видимому, параллельно не мог не появиться и сопутствующий ей ряд жестов. Более того, как следует из упомянутых работ, в лингвистике уже намечается постановка проблемы, если можно так назвать, о «балканском диалекте языка телодвижений».

В свете изложенного значение упомянутой выше статьи Ф. Хаубена, которая имела своей задачей поддержать одну из нескольких конъектур строки Овидия, на наш взгляд, выходит далеко за рамки первоначально поставленной цели. Речь идет о достаточно важном явлении, которое — как минимум на правах рабочей гипотезы — можно рассматривать как балканизм в языке жестов, зафиксированный Овидием в Томах весной 12 г. н. э.

Ниже предлагается попытка, с одной стороны, рассмотреть соотношение форм *abnuerim* — *adnuerim* в элегии Овидия (V, 10, 42), а с другой — определить этнический характер их сопровождения на языке жестов.

2.0. Появление предмета нашего внимания — противопоставления *abnuerim* — *adnuerim* в двустишии 41–42 элегии V, 10 предварено прямым указанием на язык жестов (35–36):

Exercent illi sociae commercia linguae:
Per gestum res est significanda mihi.

(Ovide 1987, 154)

Ср. в прозаическом переводе: «*У них есть возможность вести разговор на общем языке, а я вынужден обозначать вещи жестами*» (Подосинов 1985, 116).

Речь идет о двух производных образованиях с антонимическими приставками *ab-* и *ad-* от глагола *nuō*, *nuere* 'киваю, делаю знак, склоняюсь', восходящему к и.-е. *-*peu̯ō*, *-*pou̯ō*, выражающему в общем идею движения (Walde–Hofmann 2, 189).

При этом нельзя не обратить внимания на то, как свидетельства в целом абстрактного языка жестов входят в толкование слов конкретного языка: ср. *abnuo*... 1) 'делать знак отказа, отрицания или неумения (*manū* [т. е. 'рукой'. — *А. Н.*] Тит Ливий)' (Дворецкий 1976, 14); *annuo* (как орфографический вариант *adnuo*) 1) 'кивнуть (тряхнуть) головой'; *annuit et totum nutu tremefecit Olympum* Вергилий '(Юпитер) кивнул головой и (этим) кивком всколебал весь Олимп'...; 5) 'признавать, подтверждать кивком головы' и др. (Там же, 76).

Таким образом, в тех элементах языка жестов, которые представлены в двух двустишиях (35–36 и 41–42) элегии V, 10, формально нет ни «рук», ни тем более «головы».

Однако, если лат. *gestus*, через франц. *geste* став русск. *жест* 'телодвижение, преимущественно движение рукой', делает почти стопроцентно точным художественный перевод на русский язык «*Я же движеньями рук мысль выражаю для них*» (см. выше), то появление в подобной роли еще и головы — «*Если качну головой, соглашаясь иль не соглашаясь*...» (Там же), строго говоря, можно считать даже некоторым нововведением именно русского текста элегии Овидия.

Ср. во французском прозаическом переводе тех же строк: «*Si, comme il arrive, je fais pendants qu'ils parlent un signe de dénégation ou d'assentiment, ils l'interprètent contre moi*» (Ovide 1987, 154), т. е. здесь говорится лишь о «некоем знаке отрицания или утверждения (*un signe de dénégation ou d'assentiment*)», что также представляет собой современную интерпретацию античного текста, однако уже на более абстрактном уровне.

2.1. Вместе с тем, несмотря на все сказанное, в рассматриваемом нами противопоставлении *abnuerim* — *adnuerim* уверенно можно говорить о движении именно головой. И вот в чем состоит предполагаемое доказательство.

Через год после того, как поэт создал элегию с упоминанием о применении жестов в общении с местными жителями, его друг Котта Максим присылает в Томы римскому изгнаннику серебряную медаль с изображением Августа, его сына Тиберия и супруги Ливии. И вот, откликаясь на этот дар, Овидий пишет послание, обращенное не столько к адресату, сколько к «иконографированным» особам.

Для нас это послание (II, 8) интересно прежде всего тем, что в нем, во-первых, моделируется ситуация диалога поэта с его томитанским окружением (Э. V, 10, 35–42), а во-вторых, в данном тексте дважды употребляется один из тех двух глаголов, которые оказались прочно связанными отношениями рассматриваемого нами «единства противоположностей»: *abnuo* — *adnuo*.

Итак, вглядываясь в выражение лица Августа и обращаясь к «живому божеству» с мольбой о «переводе» в иное место ссылки, а также прося о содействии в этом и Тиберия, и Ливию, Овидий в конце концов адресует свое заветное желание сразу всем троим:

Adnuite o! timidis, mitissima numina, uotis...

(II, 8, 51: Ovide 1993, 67)

Ср. очень точное глагольное соответствие в переводе З. Морозкиной:

К робким склонитесь мольбам, о вы, милосердные боги...

(Овидий 1978, 117)

Следовательно, мы снова выходим на тот же самый — скажем так — «глагол согласия», с которым уже имели случай встретиться в пятой книге «Скорбных элегий» (X, 41):

Abnuerim quotiens adnuerimque, putant (см. выше).

И в силу поэтического законодательства застывшие черты отчеканенных лиц сначала оживают и теряют свою строгость, а затем уже приходят в движение и готовы кивнуть (*adnuere*) умоляющему в знак согласия:

Aut ego me fallo nimioque cupidine ludor
aut spes exilii commodioris adest;
nam minus et minus est facies in imagine tristis
uisaque sunt dictis adnuere ora meis.

(II, 8, 71–74: Ovide 1993, 68–69)

Ср. стихотворную версию упомянутой выше переводчицы:

Или я тешу себя, обманутый пылким желаньем,
Или надежда не лжет, ссылку терпимей суля,
Ибо чеканенных лиц все светлей и светлей выраженье,
Ибо мне боги в ответ, кажется, могут кивнуть...

(Овидий 1978, 117)

И как бы ни изобиловало своими обращениями цитируемое послание, однако все, что идет в нем от имени поэта, принадлежит звучащей речи, тогда как Август и члены его семьи участвуют в воображаемом диалоге с Овидием — ввиду исходных условий такого рода очно-заочной встречи — исключительно на уровне языка телодвижений.

Таким образом, здесь мы в чистом виде получаем ту изобразительную часть диалога, которой непосредственно не дано в «Скорбных элегиях» при воспроизведении реального общения ссыльного римлянина с местным населением Том. Властью творческого воображения заставив Августа дать на этот раз хотя бы молчаливое согласие на улучшение условий ссылки, поэт тем самым засвидетельствовал, что в процессе римско-томитанского общения и, в частности, при разрешении недоразумений типа *abnuo* — *adnuo*, важную роль играют не только языки слов, но и языки жестов.

2.2. В отличие от глагола *adnuo*, о котором говорилось выше (2.1), мы не располагаем какими-либо примерами, свидетельствующими о характере сопровождения на языке жестов его антонима *abnuo* в томитанском творчестве Овидия.

Напомним, что собеседники поэта, согласно десятой из «Скорбных элегий», всякий раз, когда он отрицал бы (*abnuerim*), считают (*putant*), что он, напротив, утверждал (*adnuerim*).

Небезынтересно было бы узнать, почему оба глагола — *abnuo* и *adnuo* — поставлены именно так, скажем, «по алфавиту», а не следуют друг за другом в обратном порядке — от утверждения к отрицанию, как было бы в случае: *Adnuerim quotiens abnuerimque, putant? И в самом ли деле здесь имеет место равноправие обоих вариантов, как это предполагает Ф. Хаубен (Hauben 1975, 63), или же один из них (реальный) имеет свое преимущество перед только возможным? (Кстати, в последнем и стоят глаголы в названии статьи упомянутого автора.)

И в данном случае трудно удержаться от того, чтобы не обратить внимания на одно, как нам кажется, примечательное совпадение.

Так, по мнению Р. О. Якобсона, если в господствующей в подавляющем большинстве европейских стран «системе мимических „да“ и „нет“ отправной точкой является знак утверждения, то в болгарском коде, находящем себе соответствие еще в нескольких племенных группах Балканского полуострова и Ближнего Востока, исходным пунктом служит, напротив, знак отрицания... В чистой же форме болгарского отрицания голова, закинутая назад, вдаль от собеседника, олицетворяет отход, несогласие, разминку (здесь, очевидно, от слова *разминуться*. — *А. Н.*), отвергнутое предложение, отказ от положительного ответа на заданный вопрос, тогда как болгарская мимика утверждения, поворот головы из стороны в сторону, представляет собою явно вторичную форму, производную от ее отрицательного антонима» (Якобсон 1970, 286–287).

Итак, возникает закономерный вопрос: случайно ли то, что именно, так сказать, «более сильная», исходная форма — форма отрицания *abnuerim* (*Abnuerim* quotiens adnuerimque, putant) была поставлена Овидием на первое место в стихотворной строке?

3.0.1. При исследовании древностей восточной части Балканского полуострова, когда эпиграфические памятники оказываются слишком краткими, т. е., например, такими, что содержат только личные имена, конечный результат относительно определения языкового характера первоисточника нередко сводится к альтернативе: «фракийский или греческий?» (Георгиев 1977, 139).

Однако проблема выбора одного из двух уже предложенных в самом таком вопросе ответов неотступно сопутствует и каждой отдельно взятой попытке предпринять тот или иной экскурс в томитанский период творчества Овидия: во-первых, как известно, поэт был сослан в одну из бывших греческих колоний на западном побережье Понта, а во-вторых, в наследии римского изгнанника фракийские племена гетов, как свидетельствуют подсчеты, упоминаются около 80 раз (см. Подосинов 1985, 165).

Итак, каковы же перспективы этнической атрибуции «да» и «нет» на языке жестов в понтийской поэзии Овидия? Иными словами, какой этнос стоит за этой чертой общения в томитанском окружении римского поэта — фракийский или греческий?

3.0.2. Прежде чем попытаться разрешить эту собственно балканскую альтернативу, рассмотрим некоторые исторические предпосылки.

Во-первых, сам по себе город Томы был основан в конце VII — начале VI в. до н. э. выходцами из Милета, о чем, в «Скорбных элегиях» упоминает и сам Овидий (кстати, свидетельство последнего является лишь вторым после древнейшего):

Hic quoque sunt igitur Graiae — quis crederet? — urbes
Inter inhumanae nomina barbariae;

Hic quoque Mileto missi uenere coloni
Inque Getis Graias constituere domos.
(III, 9, 1–4: Ovide 1987, 83)

Ср. в переводе С. Шервинского:

Да, здесь есть города с населением — кто бы поверил? —
Греческим, в тесном кольце варварских диких племен.
Некогда даже сюда поселенцы зашли из Милета,
Стали меж гетов свои сооружать очаги.
(Овидий 1978, 45)

Во-вторых, и это еще важнее, насколько греческим было окружение Овидия в самих Томах?

3.0.3. И здесь необходимо хотя бы отчасти обратиться к освещению соответствующей проблемы в трудах российских и зарубежных овидиеведов, как это обобщенно представлено в подробном комментарии к томитанским текстам поэта, который содержит публикация «Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья» (Подосинов 1985).

В данном случае речь пойдет лишь о том критическом направлении в исследовании понтийской поэзии римского изгнанника, которое придерживается мнения, что последний и в своих новых условиях продолжал оставаться прежде всего поэтом и только потом (и то далеко не в первую очередь) уже в какой-то мере становился и историком.

3.1. Так мы вновь возвращаемся к десятой элегии, текст которой, помимо обсуждаемого «единства противоположностей» *abnuerim* — *adnuerim*, примечателен еще одной весьма характерной особенностью — здесь Овидий впервые говорит о варварах уже не вне, а внутри стен города. Ср. прозаический перевод стихов 27–30:

«Нас едва защищает крепость, но и внутри [стен] *вызывает страх толпа варваров, смешанная с греками, ведь варвары живут вместе с нами без всякого различия и занимают бóльшую часть домов»* (Там же, 116).

Однако достоверность свидетельства Овидия о том, что в составе жителей Том варвары якобы преобладают над греками, серьезно оспаривается в науке.

Во-первых, если бы это действительно было именно так, как пишет ссыльный поэт, то почему последний решил сообщить в Рим о такой важнейшей демографической характеристике места своих злоключений далеко не в первую очередь, а только тогда, когда уже *«Трижды на Истре был лед с тех пор, как живу я у Понта»*?

А во-вторых, вразрез с поэтическими строками римского изгнанника идут данные, полученные в результате собирания и анализа античных записей.

Так, согласно исследованиям румынских ученых, «в эпиграфике Добруджи I–III вв. н. э. на примерно 2000 личных имен приходится лишь 90 фракийского происхождения, из них только 30 зафиксировано в греческих городах побережья, причем на Томы (для которых засвидетельствовано около 300 имен) падает 15 имен (т. е. лишь 0,15 %) и 13 на соседнюю Истрию. Все эти имена сильно романизированы и встречаются, как правило, не ранее конца I в. н. э.».

3.2. Имея в виду как только что упомянутые, так и другие не менее веские аргументы, часть исследователей томитанского периода творчества Овидия, как, например, М. Л. Гаспаров, приходит к выводу, что вообще все сообщение Овидия о сочинении и чтении им поэмы на гетском языке (П., IV, 13, 19–38) является лишь логическим завершением развития своего рода сюжетной линии о языковых шагах римского изгнанника навстречу его варварскому окружению (Там же, 234–235).

Более того, поскольку, согласно наблюдениям А. В. Подосинова, «само имя „гет“ („гетский“) во второй период ссылки Овидия постепенно теряет свою этническую определенность, становясь синонимом понятия „местные жители“, под которыми, несомненно, понимались греки-томиты» (Там же, 235), то уже не кажется столь шокирующей идея еще одного «ревизионистского» взгляда, высказанного Н. В. Вулих, которая «настаивает на том, что поэма была написана на греческом языке и обращена к местным грекам, собравшимся по случаю принесения присяги Тиберию» (Там же, 237).

В пользу подобной точки зрения могут склонять и такие общие соображения овидиеведов, как то, что, с одной стороны, «в организованной поэтом рецитации его поэмы должны были участвовать довольно образованные люди», а с другой — «принесение присяги верности новому императору греками-томитами хорошо согласуется с той картиной романизации причерноморских городов, которую рисуют источники I в. н. э.» (Там же, 236, 237).

3.3. Наконец, от послания Кару (П., IV, 13), содержащего ключевое сообщение о чтении Овидием гетской поэмы собственного сочинения, возвращаясь к адресованной всем вообще и никому в частности элегии с упоминанием о жестах (Э., V, 10), нам остается привести еще одно, но зато едва ли не самое существенное — в плане задач нашего разыскания — высказывание А. В. Подосинова:

«Характерно, что некоторые ученые относят слова Овидия об общении посредством жестов к его взаимоотношениям именно с греками, которых он не может понимать из-за испорченности их речи (ср. *Gehmann H. S.* Ovid's Experiences..., p. 52; *Coon R. H.* Ovid in Exile..., p. 364; *Favez Ch.* Les Gètes..., p. 429)» (Там же, 201).

Как нам кажется, именно в этом месте и должна быть зарыта пресловутая собака! Скажем так, «лирический герой поэта» в десятой элегии пятой книги рассказывает о такой ситуации своего общения с местными жителями Том, в которой он, частично уже овладев словесной речью, не столько помогает, сколько вредит своему взаимопониманию с окружающими своей же собственной жестикуляцией.

3.4. Эффект, если можно так выразиться, «жестикуляционной несовместимости», который пережил и весной 12 г. отразил в своей элегии Овидий, спустя 18 столетий и 65 лет к юго-западу от Том, т.е. позднейшей Констанцы, и не в индивидуальном, а уже в массовом порядке испытали на себе и носители русского языка — участники освободительного похода:

«Русские солдаты, побывавшие в Болгарии в дни войны с Турцией 1877–1878 гг., не могли забыть поразившей их диаметральной противоположности между своими и местными движениями головы, обозначающими „да“ и „нет“. Обратное распределение знаков и значений сбивало с толку собеседников и порой вело к досадным недоразумениям. Хотя собственная мимика поддается контролю в меньшей степени, чем речь, русские могли бы без особых усилий переключить знаки утверждения и отрицания на болгарский лад, но главная трудность заключалась в неуверенности болгар, к какому из двух мимических кодов, своему собственному или же местному, прибегает в каждом отдельном случае их русский собеседник» (Якобсон 1970, 234–235).

3.5. Поскольку г. Милет, выходцы из которого в конце VII — начале VI в. до н. э. стали основателями Том, находился на юго-западном побережье Малой Азии (современная Турция), то это позволяет — по крайней мере хотя бы гипотетически — как датировать во времени, так и локализовать в пространстве соответствующие утвердительные и отрицательные жесты головы.

Ср. высказывания о том, что, с одной стороны, «современные греки и турки в знак отрицания откидывают голову назад, прищелкивая языком, а турки выражают утверждение при помощи такого движения, какое мы производим, когда покачиваем головой в стороны» (Дарвин 1953, 862), а с другой — констатация факта, что в системе мимических «да» и «нет» именно «болгарский код» находит себе «соответствие еще в нескольких племенных группах Балканского полуострова и Ближнего Востока» (Якобсон 1970, 286).

Ввиду изложенного целесообразнее говорить о существовании в современной Европе не столько «болгарского», сколько «балканского кода». И такая черта кинетического языка Балкан восходит как минимум к началу нашей эры, когда этот балканизм в знаковых жестах «да» и «нет» своего окружения испытал на себе и увековечил римлянин Овидий.

Вместе с тем, предлагая считать рассмотренные формы утверждения и отрицания в качестве одной из черт провозглашенного выше «балканского диалекта языка жестов», мы не должны упускать из виду и того, что «зона распространения некоторых жестикуляционных и мимических знаков нередко охватывает более обширную область, нежели собственно речевые изоглоссы...» (Там же, 284).

3.1–5. Все то, о чем шла речь выше, склоняет к мысли, что в альтернативе — фракийский или греческий? — знаки утверждения или отрицания, сопровождающие стих *Abnuerim quotiens adnuerimque, putant* (V, 10, 42), скорее всего должны относиться именно к греческому этносу. Более того, эти знаки языка жестов — как, видимо, никем из овидиеведов в этом плане еще не использованное свидетельство — усиливают греческую и, напротив, ослабляют фракийскую линию в интерпретации томитанского наследия Овидия.

Не исключено, что подобная особенность — жесты головой для выражения утверждения или отрицания — могла существовать и у самих гетов как чаще всего упоминаемых поэтом фракийцев. Однако весь контекст исследований, посвященных творчеству ссыльного римского поэта, ориентирует нас именно на представителей греческого этноса в томитанском окружении автора «Скорбных элегий» и «Посланий с Понта».

Литература

Георгиев 1977 — *Георгиев В. И.* Траките и техният език. София, 1977.

Дарвин 1953 — *Дарвин Ч.* Выражение эмоций у человека и животных // *Дарвин Ч.* Сочинения. М., 1953. Т. 5. С. 681–920.

Дворецкий 1976 — *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1976.

Овидий 1978 — *Публий Овидий Назон.* Скорбные элегии. Письма с Понта. М., 1978. В тексте цитируются: элегии (Э) с указанием номера элегии и номера стиха; письма (П) — с указанием страницы книги.

Пиз 1992 — *Пиз А.* Язык телодвижений. Как читать мысли других людей по их жестам. Нижний Новгород, 1992.

Подосинов 1985 — *Подосинов А. В.* Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. Тексты. Перевод. Комментарий. М., 1985.

Якобсон 1970 — *Якобсон Р. О.* Да и нет в мимике // Публикации отделения структурной и прикладной лингвистики. Вып. 4. Язык и человек. М., 1970. С. 284–289.

Hauben 1975 — *Hauben F.* «Adnuo» and «abnuo» in Ovid «Tristia» 5–10. 41–42 // American Journal of Philology. 1975. Vol. 96. № 1. P. 61–63.

Ovide 1987 — *Ovide.* Tristes / Texte établi et traduit par J. André. Paris, 1987.

Ovide 1993 — *Ovide.* Pontiques / Texte établi et traduit par J. André. Paris, 1993.

Walde–Hofmann — *Walde A.* Lateinisches etymoloschies Wörterbuch. 3., neubearbeitete Auflage von *J. B. Hofmann.* 2. B. Heidelberg, 1954.

А. В. Занемонец

Иоанн Евгеник: опыт поздневизантийской биографии

Иоанн Евгеник (ок. 1400 — после 1457 г.) — один из последних византийских писателей, интеллектуалов и церковных деятелей. Его имя неразрывно связано фактически со всеми главными событиями последних лет существования Византийской империи — приближением турецкой опасности и конечной гибелью государства, последним взлетом культуры и интеллектуальной жизни, политическими и церковными взаимоотношениями с западным христианским миром, Флорентийским собором, унией и отношением к ней восточных христиан. Мимо Иоанна Евгеника не прошло ни одно из этих событий. Он был с детства близок к верхушке византийского общества того времени, получал образование у наиболее известных учителей, стал клириком Великой Церкви и высокопоставленным чиновником патриархата, участвовал в объединительном Флорентийском соборе, с которого сумел вовремя скрыться, после чего попал в немилость церковных и светских властей. Потом он присоединяется к православному сопротивлению унии, которое возглавлял его брат, Марк Евгеник, митрополит Эфесский, а позже — Геннадий Схоларий, первый константинопольский патриарх эпохи туркократии. В последние годы жизни Иоанн являлся управителем митрополии Лакедемона на Пелопоннесе.

Восприятие личности Иоанна Евгеника исследователями во многом обусловлено тем, что он был родным братом Марка Эфесского — одной из ключевых фигур того времени. Это обстоятельство надолго затмило для нас роль Иоанна и как исторического деятеля, и как писателя. После издания десятков произведений Иоанна Евгеника стало очевидно, что перед нами не только младший брат великого Марка Эфесского, но очень интересный и необычный писатель, творивший в самых разных жанрах и оставивший большое наследие. Изучение рукописей и нахождение ряда автографов Иоанна открыло в нем переписчика многих текстов и замечательного каллиграфа.

Для греков эпохи туркократии и их современников одной из наиболее важных сторон деятельности Иоанна Евгеника была его принадлежность к православной антиуниатской партии, его присутствие на Флорентийском соборе и последующая борьба против принятия Собора Восточной церковью. Эту борьбу он вел и как церковный политик, и как автор полемических произведений. Однако эта сторона

его деятельности остается мало исследованной. Многие из его полемических и богословских произведений все еще в рукописях. Главное из них — Антирретик (Ἀντιρρητικός), которое станет основным предметом нашего рассмотрения, — было полностью издано лишь однажды — иерусалимским патриархом Досифеем в 1692 г. без комментария и сверки рукописей. Таким образом, богословская и, в частности, антилатинская сторона творчества Иоанна Евгеника сегодня еще нуждается не только в своем исследователе, но и в издателе!

В конце 20-х гг. русский исследователь Д. С. Спиридонов, издавая одну из эпитафий Иоанна Евгеника, писал, что биография его почти не изучена [1]. До сих пор в ней вопросов остается больше, нежели ответов. В общих чертах канва его жизни такова.

Иоанн родился в Константинополе около 1400 г. в семье Георгия Евгеника, диакона Великой Церкви, гимнографа и дидаскала, происходившего из Трапезунда. Некоторые исследователи полагают, что Иоанн, как и его отец, тоже родился в Трапезунде. Георгий Евгеник умер весьма рано — в 1405 г., и, быть может, это способствовало значительному влиянию на Иоанна его старшего брата — Мануила Евгеника, в будущем Марка, митрополита Эфесского. Образование Иоанн получил в Константинополе, хотя не менее определяющим для его интеллектуального формирования было вхождение в круг Гемиста Плифона, с которым он сблизился, находясь в 20-е гг. в Мистре, на Пелопоннесе. Вокруг Плифона и города Мистра собиралась та группа византийских интеллектуалов середины XV в., в которую входил Марк Эфесский, Виссарион Никейский, Георгий (Геннадий) Схоларий, Иоанн Евгеник и многие другие.

На рубеже 20–30-х гг. Иоанн возвращается в Константинополь, где, уже будучи диаконом и семейным человеком, занимает должность номофилака — третью по значению среди чиновных должностей патриархата. Год его возвращения в точности неизвестен, но к 1435 г. Евгеник уже точно в Константинополе, так как в этом году он давал уроки греческого языка Иоанну Тортелли — будущему советнику папы Николая V и первому хранителю Ватиканской библиотеки.

В ноябре 1437 г. Иоанн в должности номофилака уезжает вместе с константинопольским патриархом Иосифом и греческой делегацией на объединительный собор в Феррару. Однако он возвращается домой еще даже до переноса собора во Флоренцию: 15 сентября 1438 г. он с разрешения патриарха уезжает из Феррары, опасаясь чумы, но

[1] *Спиридонов Д. С.* Заметки из истории эллинства в Крыму // ИТОИАЭ, 1928. Т. 2. С. 93–99.

главное — из-за неприятия свершающегося на соборе. Из объединительного собор постепенно превращается в униатский... Возвращение Евгеника на родину было весьма долгим и непростым. Лишь летом 1439 г. он оказался в Константинополе, где продолжал держаться активной антиуниатской позиции. Это и послужило причиной его отъезда (изгнания?) на Пелопоннес, где морейские деспоты покровительствовали православным. Бóльшую часть 40-х гг. Иоанн Евгеник провел на Пелопоннесе, где ему была преподнесена в дар для жительства деревня Петрина, описание которой он нам оставил. На рубеже 40–50-х гг. Иоанн возвращается в Константинополь, посещая ряд других мест греческого мира, в том числе и далекий Трапезунд. Падение Константинополя в 1453 г. Иоанн встретил, судя по всему, в самой столице[2]. После падения Города лидерство в патриархате переходит к Геннадию Схоларию, другу Иоанна Евгеника, ставшего главой антиуниатской партии после смерти Марка Эфесского в 1444 г. Это должно было способствовать росту влияния Иоанна Евгеника в церковном мире. Он возвращается на Пелопоннес, но уже в роли митрополита (или просто диакона-управителя?) Лакедемонской митрополии. Однако в этом качестве Иоанн пробудет недолго — он умрет, судя по всему, вскоре после 1457 г.

Таким образом, жизненный путь Иоанна Евгеника можно разделить (пока что весьма условно) на ряд этапов. Они иногда совпадают с десятилетиями первой половины XV столетия и характеризуются разными местами проживания. Эти этапы таковы:

- 1400–1410-е гг. — Константинополь. Жизнь в родительской семье, образование.
- Конец 10-х — 20-е гг. — Мистра. Кружок Плифона.
- Конец 20-х — 30-е гг. — Константинополь. Карьера в патриархате, поездка на собор в Феррару.
- 1440–1445 гг. — Мистра. Жизнь под покровительством морейских деспотов. Полемика с униатством.
- 1446–1450 гг. — Константинополь. Иоанн и его единомышленники в оппозиции к проуниатской политике властей.
- 50-е гг. — Константинополь, Пелопоннес, путешествия. Падение Константинополя. Единомышленники Евгеника у власти в греческой церкви. Иоанн управляет Лакедемонской митрополией на Пелопоннесе.

[2] Об этом свидетельствует Монодия Евгеника на падение Великого Города. Изд. Λάμπρος Σπ. // NE, 5 (1908). 219–226.

* * *

Год рождения Иоанна Евгеника в точности неизвестен. Известно, что у его отца Георгия Евгеника, переехавшего в Константинополь из Трапезунда, было двое сыновей — старший Мануил и младший Иоанн. Мануил (будущий Марк Эфесский) родился в 1392 г., тогда как Иоанн был младше его на несколько лет. Вероятно, что Иоанн родился в 1400 г. или около того, так как в одном из писем Схоларию он называет его ровесником, а Схоларий родился как раз в 1400 г. И все же 1400 год — лишь примерная дата рождения Иоанна, которую нельзя считать безусловной.

Отец Иоанна, происходивший из благородного трапезундского рода, стал диаконом вскоре после женитьбы в 1389 г. на дочери врача Луки. Их старший сын Мануил родился уже точно в Константинополе, когда его отец был диаконом Великой Церкви. Главным свидетельством о семье Евгеников является синаксарь Марку Эфесскому, составленный после смерти последнего его братом Иоанном[3]. Карьера их отца шла весьма успешно: в 1397 г. он уже логофет Великой Церкви, в 1400-м — протонотрий, а с 1402-го — сакеллий. В этой должности он оставался до самой своей смерти. Помимо службы в патриархате, Георгий Евгеник был главой школы (либо частной, либо находившейся при храме Святой Софии). У него учился его старший сын, но вряд ли Иоанн, так как Георгий Евгеник умер в 1406 г.

Относительно места рождения Иоанна точных сведений нет. На эту роль претендуют Константинополь, Трапезунд и остров Имврос. Сторонником трапезундского происхождения был К. Крумбахер[4], указывавший на трапезундские корни семьи Евгеников и многочисленные связи Иоанна с этим греческим государством. Греческий исследователь О. Лампсидис[5] считал, что эта гипотеза опровергается самим Иоанном Евгеником в его «Экфрасисе Трапезунду», где он говорит, что приносит τῇ πόλει τῇ αὐτῇ δῶρον ξένιον. Невозможно быть уроженцем города, считает О. Лампсидис, и приносить ему при этом «чужеземный дар».

С. Евстратиадис, автор каталога рукописей Великой Лавры, считал родиной Иоанна остров Имврос. Он утверждал это на основании идентификации с ним одного из писцов афонской рукописи Ω 72 — имвриота из семьи Метаксопулов по имени Иоанн Евгеник[6]. Замечу,

[3] Ed. Petrides S. // ROC. Paris, 1910. T. 15. P. 97–107.

[4] *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. S. 74.

[5] Λαμψίδου Ὀδ. Ἰωάννου Εὐγενικοῦ Ἔκφρασις Τραπεζοῦνδος [Ἀνάτυπον] // ΑΠ, 20 (1955). Σ. 1–39.

[6] Εὐστρατιάδης Σ. Κατάλογος τῶν χωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας. Paris, 1925. Σ. 408. В этом с ним солидарен Μαμώνη Κ. Μάρκος ὁ Εὐγενικός Θεολογία, 25 [1954]. Σ. 398.

что свой «Экфрасис острова Имврос» Иоанн Евгеник опять-таки называет δῶρον ξένιον[7]. Но главное, что идентификация почерка «нашего» Иоанна Евгеника, пусть даже в молодости, и почерка Иоанна Евгеника, писца рукописи Ω 72 (выполнена в 1425 г.), ошибочна, согласно утверждению Б. Л. Фонкича: «...перед нами — совсем другой писец, обладающий заурядным, отнюдь не каллиграфическим, как у Иоанна Евгеника, почерком, но имеющий такое же имя и прозвище»[8]. Таким образом, снимается версия имвриотского происхождения «настоящего» Иоанна Евгеника.

Остается наиболее признанная версия константинопольского происхождения Иоанна Евгеника. Она основывается первым делом на том, что его родители с конца 80-х гг. XIV в. живут в Константинополе, и уже Мануил Евгеник родился в столице. Хотя греческий исследователь К. Мамонис полемизирует и с этим утверждением, но об этом говорит сам Иоанн Евгеник в синаксаре св. Марку: «Сей великий светильник... воссиял из великого и царствующего града, сего знаменитого Константинополя; в нем родился и был вскормлен, и был воспитан, и, наконец, в преставлении Богу отдал ему священное свое тело»[9]. После рождения Мануила родители братьев продолжали жить в Константинополе, о чем свидетельствует карьера Георгия Евгеника. Таким образом, константинопольская версия происхождения Иоанна Евгеника становится почти несомненной.

После смерти отца Иоанн вместе с Мануилом оказывается в школе Иосифа Вриенния. Среди учителей были Иоанн Хортасмен (в будущем митрополит Силимврийский) и Игнатий Метаклиф. Иоанн Евгеник в своем синаксаре уверяет, что они с братом были отданы в эту школу, желая учиться у наставников «наилучших и наиболее известных»[10]. Если на начальном этапе братьев учили в школе Вриенния Хортасмен и Метаклиф, то на этапе более высоком — «философ и грамматик» Гемист Плифон... Мануил Евгеник на всю жизнь останется связанным с Константинополем — он почти никогда не покидал его по своей воле. Его духовным наставником становится константинопольский патриарх Евфимий. После школы Вриенния Мануил сам становится преподавателем и занимает место отца со званием *ритора*. Это была как собственно «академическая», так и церковная должность, так как одной из его обязанностей было толкование Священного Писания в храме. В возрасте 24 лет, то есть около 1416 г., Мануил был уже *вотарием риторов*...

[7] Λαμφίδου Ὀδ. Ibid. Σ. 6–7.

[8] *Фонкич Б. Л.* Иоанн Евгеник и его «Монодия на падение Константинополя» // Византия между Востоком и Западом. СПб., 1999. С. 3.

[9] Цит. по: *Амвросий* (*Погодин*), *архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. М., 1994. С. 21.

[10] Там же. С. 22.

Иоанн, вероятно, в большей степени, чем его брат, находился под влиянием Плифона. Плифон с 1405 г. и до самой своей смерти жил в Мистре, лишь изредка бывая в столице[11]. После окончания своего образования в константинопольской школе Иоанн Евгеник отправляется на Пелопоннес, где становится одним из учеников Плифона. Его ученики делились на «внешних» (ἐξοτεριχοί) и «посвященных» (εἰσοτεριχοί). Иоанн Евгеник, как и Мануил, были для Плифона «посвященными».

Неизвестно, сколько лет пробыл Иоанн в Мистре. Как считает М. М. Бандиленко, «Иоанн Евгеник провел в Мистре около 10 лет»[12]. Но с точными датами здесь, как и почти на всех этапах биографии Иоанна, дело обстоит плохо. Если учитывать, сколько лет он мог заниматься в школе в Константинополе, то к Плифону, к которому он стремился для продолжения образования, Иоанн должен был приехать в конце 1410-х гг. Одним из главных его друзей был на этом этапе Виссарион Никейский, будущий глава униатской партии. Однако о нем известно, что в Мистре Виссарион оказывается после 1425 г. Можно предположить, что Иоанн провел в Мистре еще несколько лет после 1425 г. и вернулся в столицу в конце 20-х гг.

О деятельности Иоанна в это «пелопоннесское» десятилетие известно немного. В Мистру он был привлечен обаянием Плифона, к которому сохранил любовь и уважение на всю жизнь. До нас дошло только одно письмо Иоанна своему наставнику, написанное после возвращения Евгеника из Италии в Константинополь[13] в 1439 г., хотя и оно показывает степень почтения Иоанна к своему учителю. «О, наилучший для меня из всех мужей и воистину мудрейший!» — так начинает Иоанн свое письмо. И это, должно быть, не просто риторическое преувеличение. Этим письмом переписка Иоанна Евгеника и Плифона не ограничивалась. «Ты же, о достойнейший, являющий нам свою отеческую любовь и привязанность, молись за нас, — пи-

[11] *Медведев И. П.* Мистра. Л., 1973. С. 99.

[12] *Бандиленко М. М.* Византийский писатель XV в. Иоанн Евгеник и его творческое наследие. М., 2000 (диссертация). С. 22.

[13] *Λάμπρος Σπ.* Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά. 1, Αθ. 1912. Σ. 154–155. (Далее — ΠΠ). М. М. Бандиленко датирует его «после 1446» (с. 36 диссертации). Все же скорее всего оно написано раньше — Евгеник пишет Плифону из Константинополя не *после* своей высылки из столицы на Пелопоннес, а *до* нее, так как о Флорентийской унии — «общем для всех христиан горе и несчастье» — говорится как о чем-то весьма недавнем.

шет Иоанн в этом письме. — Добавь и другую милость... удостой нас твоих мудрейших писем, кратких, *по твоему обыкновению*, и лаконичных, и героических более, чем письма величайших древних мудрецов». Переписка Плифона и Иоанна Евгеника была, по-видимому, чем-то *обыкновенным*, и основание этой дружбы было положено в Мистре в 10–20-е гг.

В 20-е гг. в Мистре завяжутся и другие контакты, столь важные для Иоанна в последующие годы. Здесь начнется (или же укрепится) дружба с Георгием Схоларием, которому посвящено 8 из известных 32 писем Иоанна. О дружбе с Виссарионом уже было сказано выше. Помимо контактов с представителями византийской интеллектуальной элиты того времени, Иоанн сблизится и с политической элитой Пелопоннеса. Именно дружба с морейскими деспотами (Димитрием, Феодором II, Константином) позволит ему возвращаться на Пелопоннес, когда константинопольское правительство будет придерживаться униатских позиций. Помимо самих деспотов, среди друзей Иоанна были такие морейские сановники как Алексей Ласкарь Филантропин (позже ставший соратником Виссариона Никейского в деле унии и приближенным Константина XI), Иоанн Франгопул, месадзон деспота Феодора II, и др.

Хотя мы не знаем точных дат пребывания Иоанна Евгеника на Пелопоннесе в 10–20-е гг., а также конкретных событий, в это время происходивших, одно все же очевидно — помимо продолжения своего образования в школе Плифона, Иоанн завязывает со множеством лиц такие контакты, которые останутся на всю жизнь. Он настолько врос в почву Пелопоннеса, что в дальнейшем будет неоднократно туда возвращаться. Пелопоннес станет его второй родиной, где, вероятно, Иоанн Евгеник и завершит свою земную жизнь.

С возвращением Иоанна Евгеника с Пелопоннеса в Константинополь в конце 20-х гг. начинается его карьера церковного чиновника и политика. С одной стороны, она была обеспечена самим его происхождением из константинопольской церковной и интеллектуальной среды, с другой — пребывание на Пелопоннесе ввело его в круг лиц, которые будут реально определять церковную и светскую политику Византии середины XV в. Возможно, что какие-то из морейских контактов и привели Евгеника на службу в Константинополь. По крайней мере, Иоанн по возвращении в столицу сразу оказался на весьма высокой должности. Мы знаем его как номофилака — это третья по значению должность в патриаршей канцелярии, и занимавшие ее лица имели право доклада императору. Неизвестно, когда Иоанн Евгеник занял эту должность и кто ему в этом способствовал, но кажется, что его путь из Мистры в патриархат был весьма прямым.

Одновременно с исполнением чиновных обязанностей Иоанн занимался преподаванием, что было обычным делом для византийских интеллектуалов того времени. Из его учеников середины 30-х гг. мы знаем уже упоминавшегося Иоанна Тортелли. Возможно, что Иоанн Евгеник не имел других чиновных должностей, кроме должности номофилака, хотя ряд гимнографических произведений подписан его именем как хартофилака, иеродиакона и философа. Все рукописи, где встречаются такие наименования, не являются автографическими. Вероятно, что «хартофилак» — это просто невнимательное прочтение слова «номофилак», а «иеродиакон» — либо просто эвфемизм, либо реально отражает сан Иоанна после пострига и до принятия епископского сана, тогда как «философ» лишь указывает на его ученость и, возможно, преподавательскую деятельность. Все это не меняет основного факта — большую часть своей карьеры Иоанн Евгеник оставался в сане диакона и в должности номофилака.

Вторая половина 30-х гг. отмечена для Иоанна Евгеника Ферраро-Флорентийским собором — основным событием церковной жизни середины XV в. и, быть может, одним из главнейших во всей жизни Евгеника. Как высокий чиновник патриархии Иоанн был обречен на участие в соборе, а как представитель византийской церковной и интеллектуальной элиты того времени и как брат Марка Эфесского — на активную оппозицию соборным решениям.

Ферраро-Флорентийский собор, вернее та его часть, которая касалась Восточной церкви, имел две цели — объединение Православной и Католической церквей с утверждением общего для всех вероучения и создание предпосылок для спасения с помощью Запада остатков Византийской империи от турецкого захвата. Пока Константинополь оставался схизматическим, Рим и западные государства отказывали ему в военной и материальной поддержке. Для многих византийцев это было достаточным аргументом для переговоров с католиками. Сторонниками общего собора были император Иоанн VIII, патриарх Иосиф, Виссарион Никейский, Исидор Киевский. Из будущих вождей антиуниатов сторонниками объединения были Марк Эфесский, Геннадий Схоларий и др. В июле 1439 г. состоится подписание акта о единстве — вероучительного определения, *ороса*, Флорентийского собора. Но тут окажется, что вместо торжества истины произошло подчинение Восточной церкви Риму и вместо единства — уния. Большинство греческих делегатов, присутствовавших на соборе, смирились с таким поворотом событий. Из восточных делегатов, оставшихся до конца собора, орос не подписал только Марк Евгеник, митрополит Эфесский, главный и, может быть, единственный богослов на соборе с православной стороны. Ряд лиц, среди которых был и Иоанн Евге-

ник, сумели покинуть собор задолго до его окончания. Их подписей, соответственно, тоже не оказалось на итоговом документе.

По возвращении в столицу большинство греков пересмотрели свои позиции, заявляя, что подписи были поставлены ими под давлением. Лишь немногие, как Виссарион Никейский или Исидор Киевский, уехав в Италию и получив высокие чины в Католической церкви, до конца своей жизни останутся убежденными униатами. Некоторые из вчерашних сторонников унии, как Схоларий, изменятся и вернутся к православию. Другие же, как Амируци, в свое время сделают это из тактических соображений. Марк Эфесский, главный борец за православие на соборе, возглавит православное сопротивление и вместе со своими единомышленниками добьется полного отвержения Флорентийской унии со стороны Восточной церкви. Иоанн Евгеник окажется со своим старшим братом по одну сторону баррикад...

Собор и подписание униатского ороса стали для Иоанна не только богословской проблемой. Это была и просто человеческая боль: как лидеры униатов, так и главы православной партии были близкими Иоанну людьми. Святой Марк был его братом, Плифон, сохранивший на тот момент верность православию, — его учителем, а Виссарион, Исидор, Схоларий — близкими друзьями со времени жизни в Мистре. «Нас нелепо разделили!» — пишет Иоанн в одном из своих писем [14]. Во многих случаях дружба закончится как раз переходом старых друзей в униатство. Одно из писем Иоанна Виссариону Никейскому содержит характерную ремарку — «Виссариону *до латинствования*» [15], то есть фактически до собора. Ценным источником, раскрывающим участие Иоанна Евгеника в деятельности собора, являются «Воспоминания» великого экклесиарха Сильвестра Сиропула. Тут видно, что участие Иоанна было чисто техническим, связанным с его должностью номофилака. Выражение собственного мнения от него не требовалось. И так было бы вплоть до подписания ороса. Основным источником по отношению Иоанна к унии является его Антирретик — опровержение флорентийского ороса, о котором подробнее речь пойдет ниже, и письма. Большая часть писем Иоанна написана после собора и адресована греческим церковным и политическим деятелям, которых Иоанн хотел вернуть в православие или подвигнуть на активную борьбу с унией. Среди адресатов его писем и речей сам император Константин XI, Виссарион, Лука Нотара и др. Судя по всему, Иоанн Евгеник никогда не испытывал колебаний в отношении к унии, в отличие от таких людей, как, например,

[14] ПП. Σ. 195–197.

[15] Там же. Σ. 164–165.

Георгий Схоларий. Позиция Иоанна, как свидетельствуют его сочинения, определенная и жесткая. Он даже против *икономии* — снисхождения — в отношении латинствующих [16]. Вероятно, что в формировании такой последовательной позиции значительную роль сыграло влияние старшего брата — Марка Эфесского.

Возвращение Иоанна из Италии в Константинополь было весьма долгим. В конце октября 1438 г. Иоанн выходит в море, чтобы попасть в Константинополь. О своем пути он рассказывает в «Описании путешествия» [17] и, менее подробно, в уже упоминавшемся письме Плифону. Но как раз в Адриатике корабль Евгеника настигнет буря, и только часть пассажиров, среди которых был Иоанн, смогла спастись в лодке... Зиму Иоанн проведет в Италии, в Анконе, и лишь в мае благополучно отплывет в столицу, куда прибудет летом. Собор тем временем из-за чумы и материальных сложностей переносится во Флоренцию, где и совершится капитуляция Восточной церкви. Иоанн Евгеник уже не станет свидетелем этого. Вместе с ним такой участи избежит Димитрий Палеолог, брат императора, и Плифон, которые также покинули собор в 1438 г. Вся остальная греческая делегация вернется в Константинополь 1 февраля 1440 г.

В Константинополе Иоанн, судя по всему, не скрывал своей антиуниатской позиции. Это и стало причиной его отъезда в Мистру около 1440 г., после избрания на константинопольский престол патриарха-униата Митрофана. Помимо того, что Мистра уже в 20-е гг. успела стать для Иоанна второй родиной, власти Морейского деспотата были православными, что отличало их от униатской константинопольской верхушки. Деспоты Феодор II и Димитрий Палеологи поддерживали православную партию. Даже деспот Константин в Мистре был лоялен к православным, при том что, став императором, он обновит унию. Таким образом, Иоанн находился в близкой ему среде. В эти же годы деспоты подарили ему деревню Петрину, к востоку от Мистры, где Иоанн мог спокойно жить.

Последние годы правления императора Иоанна VIII и первые два года императора Константина XI были относительно мирными в религиозном плане [18], и 1446–1450 гг. Иоанн проводит в столице. Чума 1448–1449 гг. лишит Евгеника многих из его родных. В 1450 г. он вновь покидает Константинополь и отправляется обратно на Пелопоннес. По пути он посетит Трапезунд и Афины [19].

[16] См. ПП. Σ. 60.

[17] См. *Petrides S.* Les oeuvres de Jean Eugenikos // EO, 13 (1910). S. 281.

[18] *Tsirpanlis C. N.* John Eugenicos and the Council of Florence // Byz., XLVIII, 1978. P. 273.

[19] ПП. Σ. 203–204.

В Мистре Иоанн вновь оказывается в уже известной ему среде. В лице Геннадия Схолария, ставшего в начале 1454 г. патриархом Константинопольским, православная партия возвращается к власти в греческой церкви. Произошло то, чего Иоанн Евгеник добивался, — окончательное ниспровержение унии. Но при этом проблема не исчезла — многие из регионов греческого мира остались под контролем латинян, то есть поневоле были униатскими или же благоволили к унии. Волнения Иоанна по этому поводу отражены в его «Предложении деспоту по поводу Церкви Христовой»[20]. Но в это время Иоанн уже имел возможность реально влиять на ход событий: в 50-е гг. он становится управителем митрополии Лакедемона. Это происходит уже после падения Константинополя, как следствие патриаршества Схолария, так как монодия Иоанна Евгеника на падение Города во всех рукописях еще подписана его именем в качестве диакона и номофилака. Таким образом, в лице Иоанна Евгеника и подобных ему людей, как и в лице Геннадия Схолария и Сильвестра Сиропула, ставших позже патриархами Константинополя, православие возвращало себе утерянные в эпоху Флорентийского собора позиции. Византийское православие пережило византийское государство.

[20] ПП. Σ. 176–182.

Г. П. Клепикова

«Авторство» «Поучений Нягое Басараба сыну своему Феодосию» как проблема исторически конкретной реализации концепта homo balcanicus (Балканы и Время)

Тема «авторства» «Поучений Нягое Басараба сыну своему Феодосию»[1], в отличие от традиционного ее изучения, прежде всего в румынской филологии (см. ниже), рассматривается нами в контексте, характеризующемся двумя особенностями. Это, во-первых, принципиальное *элиминирование* самого понятия «автор», ассоциируемого с реальной исторической личностью, которой атрибутируются «Поучения...», — ср. формулу «смерть автора» (по Р. Барту[2]) в (пост)структуралистском литературоведении[3]; и, следовательно, основным (= единственным) объектом изучения становится собственно Текст. Во-вторых, релевантность идей современной балканистики, оперирующей концептами «балканская модель мира» (далее: БММ) и «homo balcanicus» (далее: НВ) (в качестве ее *центра*), который манифестирует себя определенным набором поведенческих сценариев. Таким образом, существенным в данном случае является не столько то, *кем* был в действительности «автор» «Поучений...», сколько степень реализации его как НВ.

«Поучения Нягое Басараба сыну своему Феодосию» — выдающийся памятник средневековой румынской литературы, написанный на книжнославянском языке румынской редакции (далее: КЯРР)[4], замечательное явление румынской культуры в целом[5]. Созданное в начале XVI в. (1520 г.), это значительное по содержанию и объему произведение позднее было переведено сначала на греческий язык (в сокращенном виде), а в середине XVII в. Удриште Нэстурелом — на румынский. Но лишь через два столетия, после первого издания румынской версии «Поучений...» (1843 г., кириллический текст), становится возможным в полной мере оценить их значение[6]. Наиболее полной является румынская версия[7]; от славянской сохранилась примерно треть[8], греческий перевод опубликован Д. Руссо[9].

Истории создания «Поучений...», соотношению имеющихся версий, авторству, а также анализу содержания, установлению источников данного произведения (Библия, труды отцов церкви, агиографи-

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант 01-06-80437).

ческие, философские сочинения, памятники нерелигиозной литературы), а также круга близких по жанру (и времени!) книг нравоучительного характера (ср., например, «Поучительные слова» Василия I Македонянина (сыну Льву, IX в.), «Об управлении империей» Константина Багрянородного (X в.) и под.) посвящена большая литература. Многие проблемы, связанные с изучением данного памятника, были предметом длительных и острых дискуссий. По-видимому, центральной темой научных споров с конца XIX в. и в течение XX в. можно считать проблему «авторства» (= «аутентичности») «Поучений...» [10]. Большинство ученых, как румынских, так и зарубежных, признавали, что «Поучения...» действительно написаны господарем Валахии Нягое IV Басарабом (1512–1521 гг.); против этой точки зрения в свое время высказывались Д. Руссо (введший в оборот термин «chestiunea homerică a literaturii româneşti» и полагавший, что автором был неизвестный монах, который жил в начале XVII в.), П. Панаитеску [11] и др., а недавно — Л. Вранусcис [12] (подробную критику этих мнений см.: Zamfirescu 1973, гл. 1, 2, Anexe I и т. д.).

При этом исходным пунктом сомнений в авторстве Нягое является наличие, сосуществование в структуре и содержании произведения двух различных интенций. Одна из них, условно говоря, — религиозно-нравоучительная, ориентированная на достижение человеком внутреннего совершенства и аккумулировавшая важнейшие идеи средневекового христианства, представленного в формах восточного (= византийского) мистицизма и аскетизма, в том числе — с их проповедью *отказа* от «мира», мирского и — как следствие — возможности «лицезреть Бога». Другая сторона «Поучений...» — сугубо «светская», включающая наставления и конкретные советы будущему государю по управлению страной, ядром которых является идея абсолютной монархии, полученной правителем от Бога, и в то же время — ответственности государя перед Богом. Практические рекомендации касаются отношений монарха с боярами (уважение к ним и одновременно твердость в проведении в жизнь своих решений), слугами (забота о них и щедрость), дворцового церемониала и достойного поведения на пиру, а также того, как должно вершиться правосудие, подробно обсуждаются вопросы дипломатии (прием и направление послов и пр.), военной стратегии и тактики (руководство войском в бою, отвага государя и вместе с тем его поведение в случае поражения) и под. Несомненно, значительный «удельный вес» религиозно-нравоучительного, морализаторского начала в «Поучениях...», обильное цитирование Библии [13] и иных религиозных произведений отражает характерную черту всей средневековой литературы (прежде всего византийской, которая, в свою очередь, оказывала сильное влияние на

славянские и неславянские литературы Pax Orthodoxa). Вместе с тем следует признать, что, действительно, в книге очень много высказываний (гл. I–III во второй части и др.), которые расцениваются часто как проповедь аскетизма и ухода от мирской жизни; тем самым они как бы вступают в противоречие с советами и наставлениями светского характера, связанными с надлежащим исполнением государем своих функций. Приведем далее ряд примеров, которые воспринимаются исследователями как свидетельство «эскапистских» настроений «автора» (примеры из частей, сохранившихся только в румынской версии (Zamfirescu 1970, в цитатах — Z.), даются с переводом; другие — лишь на языке оригинала (Mihăilă 1996, в цитатах — M.) и без перевода).

(1) «...Iar cei ce au haine şi bucate, cu dînsele să să îndăstuleze, că cei ce vor să să îmbogăţească, aceia cad în cursele diavolui şi în pohte şi în gînduri făr' de măsură. Pentru aceia, fraţii miei, *nu vă împletecireţi în lucrurile lumii aceştiia, ca să vă puteţi spăsi.* Ce te ţine de dreptate şi de adeverinţă şi de dragoste şi de frica lui Dumnezeu, şi fii blînd şi nepizmătareţ şi ascultătoriu şi răbdătoriu, şi uraşte cuvintele cele grozave şi scîrnave, şi vei vedea pre Dumnezeu!» (Z., 223) [«...Но те, кто имеет одежды и пищу и ними довольствуется, те, кто обогащается, тот попадет в западню дьявола и в неограниченные (ничем) желания и мысли. Поэтому, братья, не вникайте в дела мира сего, чтобы вы могли спастись. И держись правды и истины, и любви к Богу и страха перед ним, будь блаженным и незлобивым, и послушным, и терпеливым, ненавидь недостойные и скверные слова, и увидишь Бога»].

(2) «...iar care să leneveşte cît de puţinel, acela să face lăcaş dracilor. *Cînd şăzi în chiliia ta, de aceste 3 lucruri te grijaşte: di rugă, de învăţătură şi de rucodelie.* In toate zilele cugeta unde ai fost şi ce ai făcut şi cum vei să mori şi după moarte unde vei să mergi şi te ia aminte... Şi te păzeşte să nu te treacă vreun ceas făr' de rugă, că acestea aduc lumina în suflet...» (Z., 225–226) [«...но кто ленится хоть немного, становится убежищем дьявола. Когда сидишь в своей келье, заботишься о 3 вещах: молитве, наставлении и рукоделии. Все дни размышляй, где ты был и что делал, и как умрешь, и как после смерти куда отправишься, и ты поймешь... и берегись, чтобы ни один час не прошел без молитвы, и это озаряет душу...»].

(3) «...Impodobirea trupului iaste întortarea şi izvrătirea sufletului şi mîrşăvirea sufletului; iar mîrşăvirea trupului iaste înnoire sufletului. Obidele trupului sîntu spăsire sufletului, împfrumsiţarea trupului iaste cursa sufletului [14]. A cugeta omul totdeauna cele cereşti face dragoste cu Dumnezeu, *iar grijile lumii aceştiia gonescu facerile cele de bine...* Cel ce face pre voia

vecinului, semnează că mintea lui vede bunătăţile, iar cel ce-şi face voia sa, semnează neînţelepţie... Vorbele cele lumeşti întunecă sufletul, iar *iubirea lucrurilor lumii aceştiia dăzlupeşte gîndul şi cugetul de la Dumnezeu...* Ca cum mănîncă rugina pre hier, *aşa mănînca şi pre om slava cea omenească, deacă i să va lipi inima de dînsa...* Iar sfîrşitul răutăţilor iaste a gîndi omul însuşi / că iaste drept. Şi cum mănîncă carii copacii, şi gîndacii îi fac făr' de frunză, aşa şi pizma-i piiarde sufletul *călugărului.* A-şi pune cineva nădejdea pre Dumnezeu, *face să rabde batjocurile fără întristare...*» (Z., 225) [«...Украшение тела есть мучение и извращение души; а умертвление тела есть обновление души. Обиды телу есть спасение души, украшение тела есть ловушка для души. Когда человек постоянно думает о небесном, он имеет любовь Бога, а заботы мира сего гонят добрые дела... тот, кто поступает по воле соседа, показывает, что его ум открыт к добру, а тот, кто исполняет свою волю, показывает неразумность... Мирская слава затемняет душу, а любовь к вещам мира сего отвлекает мысли и помыслы от Бога... И как ест ржа железо, так и человека ест человеческая слава, если склонится к ней его сердце... И как точат черви деревья и жуки оставляют их без листьев, так и злоба губит душу монаха. Пусть каждый надеется на Бога, терпит насмешки без печали...»].

(4) ...Aşijderea bogaţii şi săracii [necruţîndu-şi] trupurile lor, ce cu nevoinţă şi cu dragoste au stătut în picioare şi s-au rugat ţie, dreptu aceia le zicem că sîntu îngăduitorii tăi. Pentru căci? Pentru că nici de un lucru de ale lumii nu s-au grijit, nici s-au nevoit, ce numai pre tine te-au iubit şi de la tine s-au luminat (Z., 234). Оригинал: ...И властелїе съ богатыми и нищїими не пощѫдѣше плъти свои(х), нѫ троудолюбно настоашѫ и тебѣ помоливше (с), и оугодникы твоѫ наречемь ихь. Почто? Понеже ни о едины(х) тѣ(х) веще(х) нерадише, нѫ тъчїѧ тебѣ възлюбишѫ и ѡ(т) тебѣ просвѣтишѫ сѧ (М., 260).

(5) «...Căci că cel ce are minte curată, cere iaste temeliia şi urzeala tuturor lucrurilor celor bune, nu caută numai [spre curătie şi spre post], spre rugăciuni, spre oprire şi spre smerenie, sau să-şi întinză mintea şi gîndurile spre multe lucruri şi în multe chipurii. Ce lasă acestea toate, şi-şi rădică mintea şi gîndul în sus, şi să îmbracă în dragostea lui Hristos ca într-o za. Şi acela nu să grijaşte de împărăţie, nici de domnie, nici de patrierşie, nici de vlădiciie, nici de egumenie, nici de nici un lucru cîte sînt pămînteşti, de care ne grijim şi ne nevoim noi, ce numai ce iubescu pre Domnul Dumnezeu, cu tot sufletul... (Z., 235). Оригинал: ...Понеже кто има(т) чисть оумъ, иже ѥ(с) ѳемелїе въсѣ(м) блгымъ, не възырѣеть тъчїѧ на чистотѫ и по(с) и въздръжанїе и на млтвѫ и смѣренїе, или да ѹдѣлѣеть мысли своеи въ мнѡгыѫ страны, нѫ въсѣ сїа оставлѣеть и въсходи(т) оумомь горѣ и облачит сѧ въ любовь вл(д)чнѫѧ, ꙗкоже въ бръне, и тъ не печет сѧ ни о цр(с)твѣ, ни о г(с)п(д)ствѣ, ни о патрїар'шьствѣ, ни о митро(п)олит'ствѣ, ни о инѡчьствѣ, ни о инои вещи земльнои, ꙗже мы печем сѧ, нѫ самого Га въсѧдшно възлюбити (М., 262, 264).

(6) «...şi noi să nu iubim nici muierile noastre, nici feciori, ce să cîştigăm şi să dobîndim priiaten pre Dumnezeu, cu lucruri bine şi cuvioase. Că acela ne va fi ajutoriu bun..., şi în veacul ce va să fie...» (Z., 211) [«...и пусть мы не будем любить ни наших жен, ни наших детей, чтобы заслужить и достичь того, чтобы быть другом Бога, добрым и благочестивым. И он будет хорошим помощником... в век, который настанет...»] и т. п.

Мысли, отраженные в 1–5 фрагментах, на первый взгляд, противоречат содержанию тех частей «Поучений...», где формулируются нелегкие обязанности истинного правителя, «помазанника Божьего» [15], который неустанно заботится о состоянии дел в государстве [16], для чего он должен советоваться с авторитетными боярами [17], окружать себя деятельными помощниками (независимо от их родовитости) [18], поддерживать дворцовый этикет [19], быть справедливым судьей [20] и, разумеется, уделять большое внимание внешнеполитическим [21] и военным [22] проблемам; важно для государя и всемерно поддерживать свою честь и достоинство [23]. Фрагмент 6 не согласуется с многими иными местами книги, где очень эмоционально говорится о любви к семье, детям (и прежде всего — к Феодосию, для которого и написаны «Поучения...»); отметим и выражение глубокой скорби по почившим детям и смерти матери [24] и под.

Именно сложный характер содержания и структуры «Поучений...» является объектом различных по направленности интерпретаций данного произведения. Одна точка зрения как бы **абсолютизирует** отмеченную выше особенность текста — его негомогенность, и он рассматривается как механическое соединение, соположение идейно разнородных частей. Наиболее ясно этот взгляд сформулирован П. Панаитеску, который, в частности, писал: «...Существует внутренне неразрешимое противоречие между аскетизмом и осуществлением монархической власти, и это противоречие тотальное, в самой сути (= esenţa) книги... Она не может быть ни пособием по реализации власти государя, ни проповедью отказа от мира сего. Политическое господство конституирует мир власти, но против него в первую очередь выступает аскетизм», — налицо противоречие: «между советами, данными, чтобы править миром, и советами, которые понуждают оставить его» [25].

Другой подход состоит в признании *единства* (но не монолитности!) текста произведения [26]; поэтому исследователи не преувеличи-

вают существующую негомогенность и не рассматривают отдельные эпизоды, мотивы и др. как несовместимые друг с другом, как инородные (иноприродные) части текста *в целом*, а анализируют «Поучения...» в более широком контексте. Обычно имеется в виду социально-исторический (и социокультурный) контекст создания данного памятника письменности (и последующего его функционирования в Румынских Княжествах). Наиболее полно идея учета указанного контекста развита в трудах Д. Замфиреску. Вслед за Д. С. Лихачевым[27] он исходит из идеи существования в XIV–XVI вв. на Балканах (но и в России) особого культурного климата, в формировании которого важна была роль *исихазма* — религиозно-идеологического и литературного течения, возникшего в Византии (ср. деятельность Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Григория Паламы и др.). Определяющая идея исихазма — идея о том, что достичь «лицезрения Бога» и общения с «божественной энергией» могут не только монахи-аскеты, но и обычные верующие, политически и социально ангажированные, — путем долгих и интенсивных молитв, очищения души, укрепления разума (= «деятельно-созерцательный аскетический идеал»). Влияние исихазма в указанный период на Балканах, в том числе в Румынских Княжествах, видят в повышенной религиозности всего общества (ср., например, престиж монашества), в значительной активности книжников (благодаря чему переводились и копировались труды классиков мистико-аскетической литературы, создавались оригинальные произведения и под.). Исторически сложилось так, что рост религиозности общества происходил в условиях, когда христианство в севернодунайских областях превращалось, ввиду угрозы турецкого нашествия, в знамя борьбы за независимость Валахии и Молдавии. Ср.: «...Между течением исихазма, имевшим интернациональный характер, и неотложными нуждами борьбы за независимость на почве румынской культуры создавался особый сплав. Христианское рвение, (постоянно) поддерживаемое церковью, канализируется в направлении мобилизации народа на борьбу в защиту родины»; таким образом, речь идет о синтезе «между мощной (волной) религиозности исихазма и борьбой за „крест“, т. е. в защиту страны от полумесяца» (Zamfirescu 1973, 85–86).

В этой ситуации на вопрос: «совместима ли его (Нягое) личность *как воеводы* с этой ипостасью религиозного мыслителя и тем более — практикующего исихазм, в условиях, когда он исполняет свои светские задачи», — дается утвердительный ответ, и в пример приводится Византия, где теологи были императорами, когда христианская теология была государственной идеологией (не случайно столь значительное место в «Поучениях...» занимает изложение «Жития св. императора Константина», написанного Евфимием Тырновским (XIV в.), который, по существу, создал образ главы исихастского государства (там же, 86–87)).

Таким образом, обнаруживаемые в тексте «Поучений...» отдельные противоречия могут быть примирены, «сняты», — при учете всей конкретно-исторической перспективы, когда оказались **равно** востребованными и религиозное рвение (предполагавшее уединение, сосредоточение на духовных проблемах и под.), и активная государственная деятельность (требовавшая решения первостепенных задач управления страной, отношений с соседними державами, защиты страны от внешнего врага и под.). Именно поэтому, в частности, в «Поучениях...» некоторые молитвы, обращенные со всем смирением к Богу и Пресвятой Деве, являются молитвами не духовного лица, но скорее руководителя государства, воина, — упомянем, например, две молитвы из гл. VIII.

Первая из них имеет «исихастский» характер и призвана сконцентрировать ум и духовные силы правителя для принятия важных для государства решений в области дипломатии. В ситуации, когда иностранный посол ждет ответа на привезенное им послание, содержание которого затрагивает жизненные интересы страны, государь, как говорится в «Поучениях...», должен обратиться к боярам, чтобы вместе с ними выработать наиболее верный ответ (ср.: «...Auziţi, boiari, iată ce cuvinte ne-au adus solul astăzi! Deci acum vă sfătuiţi, să ştim ce răspunsu [îi] vom da împotriva solii lui» [«...Слушайте, бояре, вот какие речи сегодня сказал нам посол! А теперь посоветуйтесь, чтобы мы знали, какой ответ мы дадим послу»]); если при этом возникают трудности, государь дает боярам время на обдумывание решения («...Acum păsaţi toţi pe la gazde şi vă mai sfătuiţi deosebi astăzi şi pînă dimineaţa, şi vă rugaţi lui Dumnezeu dar ne va dăscoperi alte sfaturi mai bune, ca să nu poată birui solul nici într-un cuvîntu» [«...Теперь идите все домой и отдельно посоветуйтесь сегодня и до утра, просите Бога, чтобы он подсказал другие, лучшие советы, чтобы посол не превзошел нас ни в чем»]); сам же государь перед сном должен делать так: «...pasă în casa ta cea de odihnă şi-ţi curăţeşte inima cu toate bunătăţile şi-ţi vino în toate mintea, şi te roagă lui Dumnezeu, preacuratei lui maici şi zi: „Doamne, Dumnezeul mieu, pre tine nădăjduiiu, izbăveşte-mă di toţi cei ce mă gonescu, şi mă mîntuiaşte, ca să nu apuce cîndva ca leul sufletul mieu. Şi-mi dă, Doamne, cuvînt bun şi inimă treazvă, ca din somnu vestirii cei bune a înţelegerii tale. Şi-mi dă, Doamne, să pricep şi-mi trimite cuvinte şi vorbe den dăstul, de la dreapta ta cea puternică, ca cu ajutorul şi cu sfatul tău să biruim cuvintele şi vorbele solului. Şi-mi dă cuvinte dîn dăstul ca să grăescu şi înaintea boiarilor miei, că tu eşti cel ce grăeşti bine toate, Hristoase, Dumnezeul nostru, şi ţie

trimitem laudă în sus, cu făr' de începutulu-ţi tată şi cu bunul şi făcătoriul de viaţa a lui duh. Acum şi pururea şi în veci, amin!". Deacii, deacă te vei ruga aşa, tu socoteşte cuvintele solului şi ale boiarilor tăi. Deacii te chibzuiaşte şi tu cu mintea ta, dar de-ţi va da Dumnezeu pricepere mai bună decît tuturor şi vei putea învinge cu socoteala minţii tale cuvintele solului» (Z., 268–269] [«...иди в свои покои и очисть сердце добром, соберись с мыслями и молись Богу, Пречистой его матери и говори: „Господи, Боже мой, на тебя надеюсь, избавь меня от всех, кто преследует меня, и спаси, чтобы не настигли, как лев, душу мою. И дай мне, Господи, хорошее слово и трезвое сердце, чтобы во сне получить от тебя добрую весть. И дай мне, Господи, понять услышанные от него (посла) речи по правде твоей, чтобы с твоей помощью и советом дать достойный ответ послу. И дай мне слова, которые я буду говорить моим боярам, так как ты тот, который говорит всегда хорошо. Христосе, Боже наш, тебе возносим хвалу горе, твоему не имеющему начала отцу и доброму животворящему духу. Ныне и во веки веков аминь!" И если будешь так молиться, ты найдешь слова для посла и бояр. Если будешь размышлять своим умом, тебе Бог даст понимание лучшее, чем всем (другим) и ты сможешь превзойти размышлением своим речи посла»] [28]. Далее он выслушивает всех и, излагая свое решение, не должен хвалить себя, свое умение, но благодарить Бога, который укрепил сердце и мысль, и вознести молитвы Богу, дать милостыню бедным (ср. также: «...Intîi să vă rugaţi lui Dumnezeu cu toată inima, ca să vă întărească minţile»; «...cînd voiu să fac vreun sfat sau vreo vitejie, sau cînd îmi [va] veni vreo veste ceva, numai ci ceiu şi rog să-mi fie ajutor şi întărire Hristos Dumnezeu şi preacurata a lui mumă» [«...Прежде всего молитесь Богу от всего сердца, чтобы он укрепил ваш ум... Когда хочу собрать совет, или нужно мужество, или когда мне пришла весть о чем-либо, я только уповаю и прошу, чтобы был мне помощником и опорой Христос Бог и Пречистая его мать»]). Когда необходимо направить своего подданного с важным поручением, государь также должен помолиться: «...căzînd cu faţa jos la pămînt, te roagă şi zi aşa: „Preacurată născătoare de Dumnezeu fecioară, acum toata nădejdea noastră o [punem] pre tine, şi sluga noastră pre mîna ta o dăm să-i fii sprijinitoare, şi cinstea mea tu să o întăreşti, ca să-ţi mulţumescu neîncetat, Că toată cinstea mea de [la] al tău iubit fiiu iaste şi de la tine, preacurată a lui Dumnezeu născătoare"» (Z., 272–274) [«...Пречистая дева, родительница Бога, теперь всю надежду нашу возлагаем на тебя и нашего слугу предаем в твои руки, чтобы ты была его опорой, и чтобы ты укрепила мою честь, и буду благодарить тебя неустанно. А вся моя честь — от твоего любимого сына и от тебя, Пречистая родительница Бога»].

Вторая молитва порождена ситуацией, когда не удается сохранить мир и неизбежна война. И в этом случае вся надежда государя и народа в борьбе с врагами — на помощь Бога («...Вл(д)ко въсѣ(м) и творче и блгыи Ги, мы есмы рабы твои и не възлюбихѡ(м) сїе вещи,

ꙗко ты еси единь ср(д)цовѣдець, иже видиши и зриши въсѣмь ср(д)ца... Мы же, Ги, по заповѣди твоеи нѣсми ради размирїю семꙋ, ниже кръвы пролїати, ниже омочити рѫкы наше въ кръвѣ чл҃чьскѫ, а ѡнїи еда съпротивлѣѫт сѧ выше силы твоеи. Мы же, Ги Бе нашь, оувѣдѣхѡ(м), аще кто гра(д)ть к тебѣ съ смѣренїемь, не изганѣеши его ѡ(т) себе. И мы прѣклонили бѣхо(м) смѣренїе наше къ нимь, а ѡны не восхотѣшѫ въсприети наше смѣренїе, нѫ съпротивишѫ (с), крѣпчаишїи быти ѡ(т) тебе... Тѣмже нн҃ѣ, бе нашь, иного оупованїа не имами, развѣ тебе, едине блгыи правосѫдїа, понеже въсѣ блгаа ѡ(т) тебѣ исходѧ(т). И нн҃ѣ к тебѣ припадаемь въ сїе наше прискрьбное врѣмѧ, ꙗко да бѫдеши намь въ помощь ѡ(т) съпостатникь наши(х). Не ра(дї) грѣ(х) наши(х), нѫ за мнѡгаго ра(дї) мл(с)рдїа твоего помоѕи намь, Бе, спсителю нашь, въ врѣмѧ се нѫж(д)ное!»); далее государь должен держать совет со своими боярами и советниками и, сказав, что войну не удалось предотвратить, говорить о необходимости бороться с врагами и надеяться на Бога («...Да призовѣмь Ба въ помощь нашѫ и съ помощїѧ бжїеи да поидѣмь къ ни(м). Понеже, аще сѫть ѡныи мнѡѕи, Бъ ихь ѥ(с) оумнѡжиль, а по несмѣренїю ихь Бъ еда въсхоще(т) смѣрити ихь и дати въсхоще(т) врагы нашѫ по(д) нѡгы нше»); в битве воины должны быть храбрыми, не страшиться врагов, даже если они более многочисленны, и надеяться на Бога («...да не съединиши сѧ съ мѫжи страшливыми, да не како погоубиши чъ(с) моѫ и дѣдъ твои(х), ꙗко ѡ(т) съмрти никтоже тѧ може(т) избавити, тъкмо единь Бъ, понеже Бъ мнѡгомл(с)тивь ѥ(с) и своеѫ мл(с)тїѧ осѣнити тѧ хоще(т) на тѧ и на(д) главоѫ твоеѫ и врѧѕи твои побѣж(д)ени бѫ(д)ть») (р. 310, 312, 314). Ср. румынскую версию: «...Stăpîne, făcătoriul tuturor şi Dumnezeul cel bun, noi sîntem robii tăi şi n-am iubit lucrul acesta. Că tu eşti singur ştiutoriul inimilor, care vezi toate inimile... Iar noi, Doamne, nu sîntem bucuroşi să să facă această răzmiriţă, după cum ne-ai poruncit noao, nici voim să fie vărsare de sînge, nici să să ude mîinele noastre în sînge de om...; că noi, Doamne, Dumnezeul nostru, ştim că tot cel ce va veni către tine cu smerenie şi cu plecăciune nu-l vei goni de la tine. Deci şi noi am plecat smereniia noastră lor, iar ei n-au vrut să priimească smereniia noastră, ce s-au potrivit să fie mai puternici decît tine... Pentr-aceia, Dumnezeul nostru, acum nu avem altă nădejde, făr' numai singur pre tine, judecătoriul cel drept, că toate bunătăţile de la tine pogoară. Şi acum, într-această vreme de întristăciune la tine alergăm, ca să ne fii ajutor spre vrăjmaşii noştri. Nu doar pentru păcatele noastre, ci pentru mila ta cea multă, ajută noao, Dumnezeu mîntuirii noastre, într-această vreme cu nevoe şi grea» и под. (Z., 279–280).

Итак, настроения религиозности пронизывают весь текст «Поучений...», в частности, декларируется и подчеркнуто уважительное отношение к лицам монашеского сословия как воплощению высшей степени христианского совершенства [29], вместе с тем из этого никак

не следует, что Феодосий не должен наследовать трон отца и удалиться в пустынь, — напротив, в соответствии с духом времени, сильное религиозное чувство органично сочетается с проповедью энергичной и разносторонней *светской* деятельности государя, направленной на достижение благосостояния страны и защиты ее от внешних врагов (Zamfirescu 1970, 38–39) [30].

Следует упомянуть и опыт объяснения (и примирения), несомненно, имеющегося в содержании «Поучений...» противоречия в ином контексте — в контексте, условно говоря, *интеллектуальном*, образуемом религиозно-философскими (теософскими) идеями, исканиями, свойственными эпохе позднего Средневековья. Так, румынский философ К. Нойка также видит в данном произведении вполне адекватное отражение духовной атмосферы того исторического периода, когда жил и правил Нягое Басараб, — глубокой религиозности и всего общества, и отдельной личности, власти над умами идеи отказа от мира, мирского, что, повторим, кажется несовместимым с долгом правителя *перед Богом и подданными*. Отсюда — возможность конфликта между *вечным* и *преходящим* (= «историческим»), и текст «Поучений...» позволяет, по мнению исследователя, увидеть один из способов его разрешения.

Итак, рассуждает К. Нойка, существует проблема: «...как сознание, которое отвергает по религиозным мотивам мир, мирское, на практике приемлет его»; однако подчеркивается: «...это *наша* (курсив наш. — *Г. К.*) проблема, а не Нягое. Он не чувствует конфликта и все завершается (= решается) для него в масштабах вечности» (*Noica C.* Op. cit. P.19); от мирского, суетного человек должен устремиться к вечному. Для этого ему надо пройти ряд ступеней: «...Ca mai întîi de toate iaste *tăcerea*. Deci tăcerea face *oprire*, oprirea face *umilinţă* şi *plîngere*, iar plîgerea face *frică*, şi frica face *smerenie*. Smereniia face *socoteală* de cele ce vor să fie, iar acea socoteala face *dragoste*, şi dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atuncea va pricepe omul că nu iaste departe de Dumnezeu, şi cel ce va să fie într-o cinste cu aceasta, i să cade să n-aibă grijă nici de un lucru şi să urască lumea aceasta cu totul...» (Z., 226) (курсив наш. — *Г. К.*) [«...Прежде всего есть безмолвие. А безмолвие порождает воздержание, воздержание порождает покорность и сожаление, а сожаление рождает страх, а страх — смирение. Смирение порождает размышление о том, что будет, а размышление порождает любовь, и любовь приводит к тому, что души говорят с ангелами. Тогда поймет человек, что он близок к Господу, и тот, кто будет ему угоден, тому будет хорошо, чтобы не заботился ни о чем и полностью отвратился от мира сего»] [31].

И далее: «Это не просто развертывание сознания, которое ищет Бога и не рискует обрести опору в самом себе». В результате использования подобных мистико-аскетических «техник» (позволяющих подниматься на эти «ступени») «исчезает философия, сознательный контакт с миром, источником знаний и моральных норм, внутренним импульсом желаний. В масштабе *вечности*, где, после блужданий в одиночестве и страхе, кончается сознание <...>, не может быть речи ни о знании, ни об этическом усилии (напряжении), потому что дух просто не участвует в этом». Поэтому «контакт существует между человеком и Богом, а не между человеком и его собственным суверенным сознанием... Фактически конфликт между вечным и преходящим разрешается напрямую — отречением от духа (= renunţarea la spiritul) или уклонением духа от всего, что принадлежит ему, — знаний, деятельности, человеческих проявлений. Человек не проявляет (реализует) себя здесь, он лишь присутствует (= поставлен), чтобы свидетельствовать» (*Noica C.* Op. cit).

Наконец, помимо рассмотренных выше, может быть предложено еще одно истолкование «негомогенности» текста «Поучений...». Оно основывается на допущении, что в содержании произведения отражаются особенности глубинной структуры БММ — «ментальности» homo balcanicus'a.

Определение концепта НВ, несомненно, включает географическую «составляющую» — не только «живущий *на Балканах*», «носитель одного из *балканских* языков», но также и более широко — «живущий *между* Востоком и Западом». Последняя идея эксплицируется М. Элиаде следующим образом: «...я чувствовал себя потомком, наследником интересной культуры, притом расположенной *между* (курсив наш. — *Г. К.*) двумя мирами: западным, чисто европейским, и восточным. Я был сопричастен обоим этим универсумам. Западному через латынь и римское наследие в обычаях. В той же степени я был сопричастен культуре, пришедшей с Востока и укорененной в неолите. Такова действительность, верная для любого румына, но, уверен, что то же верно <...> и вообще для всех Балкан, Юго-Восточной Европы и для части России <...>. Но этот творческий стимул для нас, может быть, более сложен, потому что мы находимся *на границе* (курсив наш. — *Г. К.*) мертвых государств...» (цит. по: *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999. С. 359, далее: Цивьян 1999) [32].

Содержание концепта НВ раскрывается В. Н. Топоровым как сумма сущностных признаков, характеризующих особый тип личности, которая предопределяет антропоцентричность БММ и является основным объектом изучения [33]. Так, (1) он рассматривает НВ в качестве преемника (наследника) древнебалканской нео-энеолитической цивилизации (далее: ДБН), который «строит свою жизнь в со-

гласии с природой и развивает культуру не вопреки ей... видя в ней союзницу» (Топоров 1989, 4); он не только объект Среды (= «Балкан»), но и субъект своего собственного бытия, — Среда и человек сообща создавали «систему своего выживания» (там же, 12–13); при этом природа (= Балканское пространство & Балканское время) и культура «матрицируют человека и типы его жизненной судьбы» [34]. (2) НВ «умел принимать предлагаемые обстоятельства, но, приняв их, не ставил на этом точку», — «он исходил из признания таких антитетических идей как стабильное и изменяющееся, архаизм и инновация, свое и чужое» (Я и другой, — «единство противоположностей») (там же, 14) [35]; приятие изменчивости означает понимание «связи времен» (которая только и «может обеспечить коммуникацию» *Я — другой* в условиях изменяющегося мира); НВ (= балканская ментальность) обнаруживает как стремление «к сохранению и развитию наследия предыдущей эпохи», так и умение «усвоить новые „внешние" влияния, импульсы» (там же, 19). (3) Стратегия НВ, на протяжении всего своего существования (а этот тип личности «...дожил [в основном... чуть ли не до рубежа XIX–XX вв.» (там же, 4)), в условиях сосуществования/контакта «своего» ~ «чужого» (= тождество и различие интересов) определяется необходимостью «достичь той степени гибкости, чтобы стать *амбивалентным* (курсив наш. — *Г. К.*), умеющим работать в зависимости от ситуации не только в двух разных, но и противоположных режимах, при одном из которых нечто жертвуется, при другом же — возмещается, компенсируется» (там же, 15) [36]; НВ настроен на диалог (или полилог), цель которого — «...не полная переработка участвующих в нем элементов в монолитное целое», но «констелляция исходных элементов», «федерация разных смыслов ради хотя бы на время возникающего общего Смысла» (там же, 15); отсюда — «установка на единомыслие-единодушие, порядок-справедливость, здравый смысл-благоразумие» и под., но вместе с тем и «внезапные рокировки, когда силу берут отталкивание, неприятие, раздор, вражда, жестокость, наконец, гибель» (там же) [37].

Итак, важнейшим, «ключевым» качеством (особенностью) НВ (resp. балканской ментальности = БММ) является, по-видимому, высокая степень амбивалентности в реализации поведенческих сценариев и культурных ролей.

Действительно, текст «Поучений...» обнаруживает рефлексы *амбивалентности*, принципиальной неоднозначности и отказ от бинаризма, дихотомии в пользу выбора многовариантных решений, — в частности, сосуществование различных, даже противоположных начал, идей: надмирно-религиозного (= «вечного») и мирского, житейского (= «преходящего»). Вместе с тем в нем находит отражение процесс *медиации* — преодоления «оппозитов» — в результате объединения их на ином, более высоком уровне, обнаруживающем бóльшую емкость смысла, которая вместе с тем повышает его неоднозначность [38] (в «Поучениях...» медиация, например, может быть реализована, как показано выше, путем рассмотрения членов оппозиции в рамках конкретного исторического контекста или в контексте мистико-философской рефлексии). Важно при этом, что существует как бы «двойная маркированность, когда учитываются характеристики обоих оппозитов, т. е. остается релевантным — «*и то, и другое*» [39]. Оппозиция «вечное»–«преходящее» представляется основной, пронизывающей *весь* текст «Поучений...», — тем самым он выступает как амбивалентный — нравственно-религиозные, мистические, морализаторские и под. мотивы и мотивы «светского» характера представляют собой единство/целостность, которое образовано разным и дискретным [40] (при том, что в отдельных частях (фрагментах) как правило превалирует одна или другая интенция).

В качестве примера амбивалентности текста (и способа ее преодоления) рассмотрим несколько фрагментов из гл. VIII, описывающих отношение государя к послам. В них формулируются некоторые общие правила приема послов: с какими бы посланиями они ни прибывали, их должно принимать достойно, с почетом. Ср.: «... Iar voi să nu cinstiţi numai pre cei ce vor aduce veşti bune, ci să cinstiţi şi pre cei ce vă vor aduce veşti rele, că aşa să cade. Şi să fie toţi cinstiţi de voi într-un chip şi dăruiţi. Că cu acea putinea cinste ce le veţi face, iar ei mult vor lăuda numele vostru şi-l vor înălţa...» (Z., 265) [«...И вы оказывайте почести не только тем, кто принесет вам добрые вести, но чествуйте и тех, кто принесет плохие вести, как случится. И вы всем оказывайте почет таким образом и всех одаривайте. И когда всевозможные почести вы всем окажете, то они прославят ваше имя и возвеличат вас»]; «...Şi după ce va veni (= solul), tu să socoteşti toate cuvintele lui cu socotinţa şi cu luare aminte, care îl va fi învăţat stăpînă-său să zică, măcar bune, măcar rele, măcar cu blîndeţe, măcar cu mînie... Şi nici să te foarte bucuri, căci va spune cuvinte bine, nici iar să te mînii, căci va spune şi va zice cuvinte de rău...» (p. 266) [«...И после того, как он уйдет, ты обдумывай тщательно и всесторонне его слова, которые ему поручил сказать его господин, — как хорошие, так и плохие, как кроткие, так и злобные... И чтобы тебя не слишком радовало, если он скажет хорошие слова, и не злило, если скажет плохие»]; «Пото(м) проводи єго до стана єго пакы съ чъстїѧ. ѥще приготови ѡ(т) воинь свои(х) и пошли ємꙋ даръ съ чъстїѧ и вєс(л)їємъ мнѡгы(м)... Ащє гл҃є(т) ѡнь съ гнѣво(м), ты жє съ кротостїѧ, ащє ѡнь съ ꙗрѡстїѧ, ты жє съ мирѡ(м)... (М., 284; румынская версия: «...Şi de-ţi va fi zis el ţie cu mînie, tu-i zi cu blîndeţe; sau de-ţi va fi grăit cu scandală, iar tu să-i răspunzi cu cuvinte de pace» — p. 271).

Вместе с тем в других фрагментах дается совет учитывать, какие именно страны представляют послы — христианские или языческие. В первом случае церемония должна быть торжественной и пышной, государь демонстрирует свое богатство и щедрость: «...cînd auziţi că vin la voi soli mari, carii cred în Domnul nostru Iisus Hristos şi preacuratei lui maici, iar voi să trimiteţi înaintea lor cinste şi bucate şi băuturi den dăstul, pînă vor veni şi la scaunul vostru cel domnescu. Decii, atuncea toţi boiarii voştri să fie strînşi lângă voi şi împodobiţi frumos, cine cu ce va avea bun şi cu cai buni şi împodobiţi bine cu rafturi (Z., 265); «...şi-i trimite să cheme solul. Şi deaca va veni, tu îl pune la masa cu boiarii tăi şi-l cinsteşte bine, cum iaste legea şi obiceiul... După aceia, iar să-l petreci cu cinste pînă la gazdă...» (p. 270) [«...когда услышите, что прибывают к вам великие послы, которые веруют в Господа нашего Иисуса Христа и Пречистую его мать, то примите их прежде всего с почетом и щедрым угощением и напитками до того, как они приблизятся к вашему государеву трону. Тогда все ваши бояре пусть соберутся возле вас и будут красиво наряжены в свои лучшие одежды и украшения...»] и под.

В ином случае прием должен быть скромным, не следует выставлять напоказ богатство государя и роскошь двора. Ср.: «...А иже сѧ(т) инїи ѧзыци, иже не вьрѫѫть въ Г҃а нашего І҃у Х҃а и въ прѣч(с)тѫѧ его М҃тєрь, тїи не имаѫть толикѫ мѫдро(с), ниже толикыѫ възни, нѫ мѫдро(с) имь ѥ(с) рѫкопрострътїе даанїа и даровє, да наплънѧт сѧ оуста ихь ѡ(т) въсѣ(х)... И прѣ(д) тѣ(х) ничьсоже ѡ(т) иманїи да не ѩвиши, ни скоулища, ниже властєли твоѫ прѣ(д) ними да оукрасиши, нѫ сътвори сѧ прѣ(д) ними ѩко нємощєнь єси и не хвали сѧ ни въ чим'же. И єгда прїидє(т) къ ва(м) ѡ(т) ни(х) вєликы поклисарь, аще и мыслишь въ срѣ(т)нїє имь посилати чъ(с), ты же пошли и сътвори имь чъ(с), нѫ тъчїѧ съ ѩстїємь и питїємь, а инѡ вєличїє или иманїє никогдаже да не ѩвиши прѣ(д) ними... И єгда прїидѫ(т) к тєбѣ, съхрани и(х) съ ѩстїємь и питїємь довол'но и бѫди имь съ сла(д)кыми рѣчми, али не съ мѫдростїѧ нѣкоєѫ, нѫ съ малыми рѣчми... (М., 302, 304; румынская версия — Z., 277) и др.

Совокупность этих эпизодов, несмотря на явные противоречия, выступает как своеобразное единство, в котором *реальные* различия в отношении к послам, которые определяются конфессиональными соображениями, сглаживаются (устраняются) на ином уровне, когда релевантными являются и конфессиональные предпочтения румынских господарей, и принципы, формировавшиеся в европейской дипломатии эпохи Возрождения (= «*и то, и другое*», но в определенной ситуации — «*или то, или другое*»). Таким образом, следствием медиации является достижение такой ступени, «когда в общий фонд сливаются „взносы“ обоих членов оппозиции. Финальный результат пре-

восходит инициальный статус как раз потому, что примирение оппозитов приводит к возникновению нового смысла... новой единицы, принадлежащей более высокому уровню», где «факт противопоставления перекрывается единством диалектического характера, позволяющим распознать в оппозиции способ глобального описания объекта, добиться большей смысловой емкости, имплицирующей амбивалентность и имплицируемой ею» (Цивьян 1992, 12–13).

Вместе с тем все три рассмотренные версии, интерпретирующие внешнюю противоречивость содержания (и структуры) «Поучений Нягое Басараба сыну своему Феодосию», могут оцениваться не как взаимоисключающие, а как комплекс глубинно связанных (и взаимодополняющих друг друга) аспектов, позволяющих достаточно полно характеризовать это замечательное произведение румынской литературы, в котором «Автор» — кем бы он ни был — выступает в качестве одной из возможных и исторически обусловленных «реализаций» концепта НВ в рамках балканской модели мира.

Исследованный нами факт актуализации концепта НВ в определенной, исторически конкретной ситуации (Румыния, начало XVI в.) дает повод обратиться к «концепту Времени» в БММ (= «балканское Время»), которая предопределяет антропоцентричный характер **всех** своих категорий (оппозиций)[41]. В. Н. Топоров в цитировавшейся уже работе (Топоров 1989) подчеркивает такие черты БММ как осознание идеи *изменчивости* (мира и человека) (даже: «готовность к изменениям» (Цивьян 1999, 13)), что определяется, в частности, отношением к времени прежде всего как к *настоящему*, которое «в своем непрерывном движении постоянно связывает прошлое, им хоронимое, с будущим, им повиваемым»[42], и — тем самым — ориентация на *динамику,* которая «лишь отчасти ослабляется в пределах большого временного цикла»; это способствует сохранению преемственности и пониманию «ответственности жизни во времени»[43].

Конечно, указанные (и некоторые другие) черты «балканского Времени», по-видимому, могут открыться и в иных моделях мира, но именно в БММ они образуют уникальную структуру (= «целостность») — благодаря особым связям, взаимоотношениям с другими «концептами», и прежде всего с «балканским Пространством» (= существование «балканского хронотопа»). При этом особо значимым для последнего оказывается семиотическая категория «движения/передвижения» (= «синдром движения» во времени и пространстве), более того — «движение актуализирует БММ во времени и пространстве» (Цивьян 1999, 14–15, 19). Таким образом, непрерывность (= «континуальность») «балканского Времени», обеспечиваемая «взаимопро-

никновением» прошлого-настоящего и будущего, осмысливается в БММ различным образом: и в виде линейной (и необратимой) протяженности, последовательности (событий), которая характерна для Мирского (= «профанного») времени, но и — в контексте Священного времени — как цикличность (событий), движение по кругу (обратимость времени — «вечное возвращение») [44], что, по существу, означает отказ от категории времени и переход во вневременное существование (ср.: Цивьян 1990, 73) [45]. Подобное амбивалентное понимание Времени, когда «связь времен» поддерживается мифологической и исторической памятью, их «симбиозом» (Цивьян 1999, 19), в конечном счете оказывается основой прочности (и длительности) существования человеческой общности, или — в данном случае — балканской «*многонациональной личности*» (Н. Трубецкой) (подробнее об этом см.: Цивьян 1990, 104; Цивьян 1999, 10 и др.).

Примечания

1 Точный перевод современного названия на румынском: «Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie»; ср. некоторые более ранние варианты, например, у И. Богдана: Învăţăturile lui Neagoe voda Basarab către fiul său Teodosie // Cronicele slavo-române din sec. XV–XVI. Bucureşti, 1959. P. 215–316). В русской филологии, благодаря трудам П. А. Лаврова, это произведение более известно под заглавием «Слова наказательные воеводы валашского Иоанна Нягоя к сыну Феодосию» (СПб., 1904; ср. несколько иначе — «Слова наказательные воеводы валашского Нягоя сыну своему Феодосию» в: «Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете» (М., 1896. С. 4–16)). Впрочем, ср. и вариант П. А. Сырку, отмечаемый в его статье 1900 г.: «К вопросу о подлиннике Поучений валашского господаря Иоана Нягоя к своему сыну Феодосию» (Изв. ОРЯС АН. Т. V. № 4. С. 1284 и сл.) и под. Немецкое название, данное С. Романским, — «Mahnreden des walachischen Wojwoden Négoe Basarab an seinen Sohn Theodosios // Jahresbericht des Instituts für rumänischen Sprache. XIII. Leipzig, 1908; современные названия на английском и французском — «The Teaching of Neagoe Basarab to his son Theodosie», «Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodosie».

2 Ср.: «...Письмо — та область неопределенности, неоднородности и уклончивости..., где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего <...> говорит не автор, а язык как таковой: письмо есть изначально обезличенная деятельность..., позволяющая добиться того, что не „я“, а сам язык действует, „перформирует“»; и далее: «...Ныне текст создается и читается таким образом, что автор на всех уровнях устраняется», современный *скриптор* рождается «одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма», поэтому «текст — многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным <...> текст сложен из множества разных видов письма, происходящих из различных культур и вступающих друг с другом в отношения диалога, пародии, спора, однако вся эта множественность фокусируется в точке, которой является не автор, а... читатель <...> текст обретает определенное единство не в происхождении своем, а в предназначении...; читатель — это человек без истории, биографии... он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» (*Барт Р.* Избранные работы. М., 1994. С. 384–388, 390, далее: Барт 1994). Отметим также близкое понимание категории «автор» — не как лица, другого человека (= «определенность бытия»), но как «*принципа ви́дения*» у М. М. Бахтина: «...индивидуальность автора как творца есть творческая индивидуальность особого, неэстетического порядка; эта авторская индивидуальность ви́дения и оформления, а не видимая и не оформленная индивидуальность. <...> Внутри произведения для читателя автор — совокупность творческих принципов, долженствующих быть осуществленными... Его индивидуальность как человека есть уже вторичный творческий акт читателя, критика, историка, независимый от автора как принципа ви́дения, — акт, делающий его самого пассивным» (*Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 190–191).

3 Ныне отмечается стремление изложить указанные положения в более осторожной форме и тем самым найти точки соприкосновения между «литературной теорией» и традиционным литературоведением. Так, например, А. Компаньон, с одной стороны, соглашается с тезисом, что (авторское) «сознание имеет мало общего с биографией или рефлексивно-предумышленной интенцией, а соответствует некоторым глубинным структурам мировидения <...> это интенция в действии», а с другой — признает, что литературная теория «заостряет свою позицию в ходе полемики, и, быть может, заходит в этом даже слишком далеко»: «...Утверждая, что автор вообще безразличен для значения текста, — не зашла ли она слишком далеко в своей полемике, отказавшись от рассудительности ради эффектной антитезы», ср. также — «...в расхожей формуле о смерти автора смешиваются автор в биографическом или социологическом смысле, как определенная позиция в историческом каноне, и автор в герменевтическом смысле его интенции или интенциональности». Наконец: «...Хотя предлагаемые теорией решения и неудачны, но им удалось встряхнуть расхожие идеи; ...она важна постольку, поскольку идет наперекор интуиции. Из обвинений, предъявленных ею категориям автора, референции <...> возникло новое, более зоркое критическое сознание», и — «...теория литературы дает урок релятивизма, но не плюрализма, так как в ней невозможно уклониться от выбора, <...> необходимо занять некоторую позицию...

разные методы не дополняют друг друга» (*Компаньон А.* Демон теории. Литература и здравый смысл. М., 2001. С. 77, 79, 58, 61–62, 301, 304).

4 Рум. slavona românească, limba literară slavo-română (*Mihăilă Gh.* Studii de lexicologie şi istorie lingvisticii româneşti. Bucureşti, 1973. P. 118–119; *Джамо Л. и др.* Характерни черти на книжнославянския език — румънска редакция // Romanoslavica. IX. Bucureşti, 1963. P. 109). КЯРР — вариант древнеславянского (= церковнославянского) языка; он представлен текстами XIV–XVII вв. различного содержания и определяется как среднеболгарский в своей *основе*, имевший черты иных редакций (древнесербской, русско-украинской) и испытывавший все возраставшее влияние живого народного языка (румынского) (по Н. И. Толстому — «народно-разговорного субстрата» (*Толстой Н. И.* Избранные труды. Т. 2. М., 1998. С. 76–77)). *Функционально* КЯРР рассматривается как книжнописьменный идиом, который базировался на культурной традиции высших слоев феодального общества Румынских Княжеств и был чужд живому языку, носителем которого был неславянский этнос; таким образом, роль slavona românească близка, но не тождественна роли средневековой латыни в странах Западной и Центральной Европы (*Djamo-Diaconiţă L.* Limba documentelor slavo-române emise în Ţara Românească în sec. XIV–XV. Bucureşti, 1971. P. 11).

5 Отметим дискуссию в 90-е гг. в Румынии в связи с мнением Н. Манолеску (*Manolescu N.* Istoria critică a literaturii române. Bucureşti, 1990) о том, что фактом румынской литературы следует считать произведения, *написанные* на румынском, — таким образом, «Поучения...» не отвечают данному критерию. Против этой точки зрения решительно выступил Г. Михэилэ (в: Intre Orient şi Occident. Bucureşti, 1999); он пишет: «...в условиях, когда в средние века и в эпоху гуманизма использовались в церкви, канцелярии, в культуре вообще и в литературе латинский, греческий и славянский языки... параллельно с живыми, национальными, — язык не может быть единственным критерием принадлежности письменных произведений той или иной литературе; румынской литературе принадлежат не только произведения, созданные на румынском языке, но и все письменные оригиналы, имеющие художественное значение, переведенные или сохранившиеся на этом языке, и даже — на других языках авторов-румын и предназначенные, в первую очередь, культурной публике своего времени» (p. 17). В более сложных случаях можно говорить о принадлежности того или иного памятника *двум* литературам, — в нем «консолидируются и расширяются литературные связи между двумя и более народами» (p. 18). Г. Михэилэ напоминает о сходных спорах конца XIX — начала XX в., когда в качестве сторонника подобной точки зрения выступал видный славист И. Богдан: «...Если деятельность румынского народа развивалась на чужом языке, это не означает, что она не принадлежит ему <...> какими бы значительными ни были — по форме и содержанию — чужие элементы древнерумынской культуры, румыны умеют выразить все особенности своего духа, <...> никто не может дать более верный образ литературных вкусов наших предков, чем оригинальное произведение одного из самых культурных государей Валахии (= Ţara Românească), Нягое Басараба» (*Bogdan I.* Scrieri alese. Bucureşti, 1970. P. 84, 79).

6 Ср. лишь некоторые из этих оценок: «...величественный памятник литературы, политики, философии и красноречия наших предков» (Б. Хаждэу — в: Arhiva istorică a României. I. P. 2. Bucureşti, 1965. P. 112); «das beste ist, das uns die slavische Literatur jener Zeit überhaupt bietet» (С. Романский — в: Mahnreden... S. 121); «первая великая книга румынской культуры (К. Нойка — в Pagini despre sufletul românesc. Bucureşti, 1943. P. 18); «самый замечательный памятник румынской мысли и чувства, (написанный) на славянском языке» (Н. Картожан — цит. по: Neagoe Basarab. Învăţăturile către fiul său. Bucureşti, 1984. P. 350 (Neagoe 1984)); «...„Поучения“ являются одним из тех произведений, которые вбирают в себя и поднимают на уровень шедевра все идеи, тенденции и направления духовной жизни своего времени» (Д. Замфиреску — в Neagoe Basarab şi Învăţăturile către fiul său Theodosie. Problemele contraversate. Bucureşti, 1973. P. 87 (далее: Zamfirescu 1973)); ср. и следующую развернутую характеристику «Поучений...», также принадлежащую Д. Замфиреску: «...книга, ставящая задачу религиозного и морального просвещения, наставления и воспитания, настольная книга по восточному аскетизму и мистике, антология педагогических текстов, отобранных и аранжированных в соответствии с главной целью этого труда, трактат по политической истории византийской монархии, основанной на божественном праве, оригинальное пособие по теории и практике авторитарного управления страной того времени путем ограничения и подчинения феодалов, синтез опыта и теории румынской дипломатии, книга по военной стратегии и тактике и одно из наиболее аутентичных и ценных созданий румынской культуры», и далее: «...для каждой из граней этого совершенным образом отшлифованного алмаза мы можем найти соответствия в других литературах, но нигде они не встречаются *все* [вместе] в содержании сочинения подобного рода и в форме, столь единой в литературном отношении» (в: Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Bucureşti, 1970 (= Text ales şi stabilit de F. Moisil şi D. Zamfirescu...)) (далее: Zamfirescu 1970). Отметим, что последняя мысль очень близка общей идее, развиваемой современной балканистикой и касающейся *структуры* балканских феноменов (балканской модели мира, балканского языкового союза и под.) как об «уникальном монтаже неуникальных элементов» (*Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 67, далее: Цивьян 1990) (см. об этом и ниже).

7 Научное издание ее: Zamfirescu 1970; рассмотрение вариантов и изданий — там же, p. 359 и сл.

8 Первое издание принадлежит П. А. Лаврову (см. сн. 1; первые рецензии, появившиеся в 1905 г., принадлежат С. Романскому и П. Лаврову), современное издание, включающее дополнения и уточнения, осуществлено Г. Михэилэ: [*Mihăiă Gh.*] Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său. Versiunea originală. [Ediţie facsimilată după unui manuscris păstrat]. Bucureşti, 1996.

9 *Russo D.* Studii bizantino-române. Bucureşti, 1907; *Idem.* Studii şi critice. Bucureşti, 1910; *Idem.* Studii istorice greco-române. Bucureşti, 1939. T. 1. P. 207–226.

10 Отметим, что и прежние исследователи понимали специфику проблемы «авторства» применительно к Средневековью. Так, Н. Иорга писал: «...Смысл слова „автор" совсем разный для того времени и для нашего..., так как в ту инстинктивную эпоху... если ты находил что-либо ценное в других, предшествующих по времени (книгах), то брал это для создания нового произведения» (*Iorga N.* Istoria literaturii românceşti. Introducere sintetice. Bucureşti, 1929; цит. по: Neagoe 1984. P. 347–348); см.: «...хорошо известно, что авторы того времени не столько стремились к оригинальности, сколько к имперсональной истине... и еще менее правитель будет стремиться сделать все сам... „Поучения..." содержат моральные, религиозные сентенции или общечеловеческие советы, которые были тем более полезными, чем более авторитетными лицами они были одобрены или высказаны» (*Noica C.* Op. cit. P. 18–19). Наконец, современный исследователь замечает: «...ни в Средние века, ни в Возрождении не было известно понятие „литературная собственность" или „плагиат". Писатели Средневековья и Гуманизма охотно заимствовали идеи, сформулированные другими, если они совпадали с собственными мыслями» (Zamfirescu 1970, 41). Ср. также у Р. Барта: «...Фигура *автора* принадлежит новому времени: по-видимому, она формировалась нашим обществом по мере того, как с окончанием средних веков это общество стало открывать для себя <...> достоинство индивида, или, выражаясь высоким слогом, „человеческой личности"» (Барт 1994, 385).

11 Его позиция была близкой к той, которую занимал Д. Руссо.

12 По его мнению, автором был константинопольский книжник Мануил из Коринфа (ум. 1530 г.), а оригинал был написан на греческом.

13 Исследователи отмечают, что благодаря «Поучениям...» в румынской литературе и культуре утверждается воспитательная роль истории, — правда, в данном случае именно *библейской* истории. Ср. иллюстрирование наставлений (необходимость послушания, уважения к старшим, благодарность за добро и под.) примерами из жизни библейских царей — Соломона, Саула, Ровоама и др. (в отличие, например, от «Государя» Н. Макиавелли, который предпочитал примеры из истории Древней Греции и Рима). Впрочем, отличия «Поучений...» от «Государя» более существенны: «...это в первую очередь интенсивность его (Нягое. — *Г. К.*) христианского чувства (трепета) истинного исихаста — коронованного государя, в которой прослеживается глубокое усвоение ортодоксально-исихастского опыта [познания] божества, используемого, однако, не в монашеской среде, а при исполнении своих государственных обязанностей... в руководстве страной и народом... Вторая существенная черта „Поучений..." — глубокая человечность» (*Zamfirescu D.* Marea carte a identităţii româneşti în Europa Renaşterii şi în cultura universală // Învăţăturile... Versiunea originalăa. [1996]. P. XII–XIII (далее: Zamfirescu 1996)).

14 Ср. один из вариантов этого тезиса: «тѣло оубѡ мнѡжае хоудѣи обложи ризѫ, оум же багреницеѫ облѣци и вѣнець (в тексте бѣнець!) възложи смоу и сѣди на колѣсници высоцѣ и свѣтлѣ (M., 242; румынская версия — с. 195).

15 Ср.: «...Că nu te-au ales, nici te-au uns oamenii spre domnie, ci Dumnezeu te-au ales şi te-au unsu...» (Z., 258; ср.: p. 256, 259 и др.).

16 Государство сравнивается с садом, который содержится в порядке: «...aceasta grădina, cu darul şi cu ajutoriul lui Dumnezeu între multele mele osteninţe şi nevoinţe, o am făcut şi o am crescut frumos şi bine. Grădina aceia şi creştirile cele frumoase dentr-însă sîntu boiarii miei cei mari şi cinstiţi. Şi i-am îngrădit cu gard că cu un zid de piiatra şi grădina mea o am apărat... Deacii acea osteneală a mea şi grădina şi acele creşteri ce la apăraiu crescura frumoase şi inflorîră... Şi nu numai ce mă veselea..., ce şi capetele să şi le pue şi sîngele să şi-l verse toţi voia şi era bucuroşi pentru mine» (Z., 253) [«...Этот сад, как дар божий и с помощью Бога, среди многих моих трудов и обязанностей, я создал и вырастил его прекрасным и добрым. Этот сад и самые прекрасные растения в нем — это мои бояре, самые великие и почитаемые. И я окружил его оградой как каменной стеной и защитил мой сад... Таковы мои труды, и сад, и растения, которые под защитой росли красивыми и цветущими... И не только радовало меня, что вершины, и побеги в нем, все орошаются соками и дают мне радость...»]; ср. и: «...ci vă învăţ că să cade domnului carele îşi caută de gradina sa, să o curăţcască di toate nuiale cele uscate, care nu fac rod, însă cu lege şi cu judecată» (p. 254) [«...я учу вас, как должно поступать государю, который заботится о своем саде, расчищает его от сухих веток, которые уже не дают плодов, — в соответствии с законом и справедливостью...»].

17 См. гл. VIII; ср., например: «...Dragii miei boiari bătrîni şi iubiţii miei sfetnici... Intr-acea întreb pre dumnevoastră, boiarii miei cei bătrîni, pre toţi... Ci acum trebuiaşte să vă sfătuiţi împotrivă sfătului solului, că voi sînteţi dreptarea mea şi nădejdea mea...» (Z., 267) [«...Дорогие мои умудренные бояре и любимые мои советники... Теперь я спрашиваю вас всех... Теперь нужно, чтобы вы посоветовали, каким должен быть ответ послу, так как вы — моя правда и надежда»]; «...pînă îl păzescu sfetnicii şi boiarii lui cei bătrîni cu sfat bun şi-l curăţescu de toate sfaturile cele rele...» (p. 268) [«...чтобы осмотрительно выбрали советники и умудренные бояре хороший совет и отбросили все плохие советы...»]; впрочем, главный помощник — Господь: «...Понеже, сне мои, егда въсхощѫ азь творити нѣкоторѫа мѫдро(с) и(л) мѫжьство, или бѫди которое послоушанїе, въсегда испроси(м) оутвръж(д)енїе мнѣ да бѫде(т) Гь и прѣч(с)таа его мти» (M., 294).

18 Ср. : «...căci că cel ce va să fie domn adevărat, aceluia nu i se cade să aiba rudenii, ci numai slugi drepte. Iar slugile care vor fi săraci şi să vor fi nevoit de vă vor fi slujit cu dreptate, voi să-i daţi îndărăt şi să căutaţi numai rudelor voastre?» (Z., 256) [«...тому, кто будет истинным государем, не должно иметь родных, но только верных слуг. Но слуги, которые будут бедными, будут нуждаться, — будут ли они служить вам верою и правдою?»] и др.

19 Например, регламентация поведения на пирах, церемония приема послов (на котором, в частности, следует быть *красиво одетым*; «...atuncea toţi boiarii voştri să... împodobiţi frumos, cine cu ce va avea bun...iar tu întîi să-[ţi] împodobeşte jăţul binc... Şi să te împodobeşti şi tu cu haine foarte frumoase...» (Z., 265–266) [«...тогда каждый из ваших бояр должен одеться красиво, в лучшее, что у него есть... но и ты прежде всего должен украсить трон... И чтобы ты оделся в красивые одежды...»] и под.

20 См. гл. IX; ср., например: «...domnul carele va judeca pre dreptu, acela-i domn adevărat şi unsul lui Dumnezeu...» (Z., 285) [«...государь, который будет судить по закону, — это истинный государь...»]; при этом государь обращает молитву к Богу: «...Şi ne da judecata dreaptă, că nu cumva pentru nedreptăţile noastre să fim lepădaţi şi izgoniţi la înfricoşata-ţi judecată şi să nu vedem lumina feţii tale...» (Z., 285 и сл.) [«...И дай нам суд праведный и убереги нас от нашей несправедливости, чтобы мы не были].

21 См. гл. VIII; Ср., например, перечисление аспектов дипломатии: «...acestea soli carii vin la voi, unii vin ca să facă juramîntu şi legătură, iar alţii vin ca să facă pace, alţii să vorovească niscare lucruri de treabă, iar unii vin pentru dragostea şi prieteniia. Iar aorea vin alţii cu cuvinte aspre şi de vrajbă, cum le iaste învăţătura şi porunca de la domnii şi stăpînii lor... Iar voi să nu cinstiţi numai pre cei ce vă vor aduce veşti bune, ci să cinstiţi şi pre cei ce vă vor aduce veşti rele...» (Z., 265) [«...эти послы, которые приходят к вам, — одни приходят, чтобы поклясться (в верности) и предложить союз, иные — чтобы предложить мир, другие — чтобы говорить пустые слова, некоторые приходят с любовью и дружбой. Но иногда приходят с жестокими и враждебными словами, как им велели и поручили сказать их государи и владетели... Но вы чествуйте не только тех, кто приносит добрые вести, но и тех, кто приносит плохие вести»].

22 См. гл. VIII; в ситуации, когда противник сильнее, государь должен проявлять мудрость и хитрость, умение всеми силами избежать боевого столкновения, но в час решительной битвы он вместе с войском и надеждой на помощь Бога должен смело идти на битву: «... А ты съ тѣлѡ(м) твоимь и съ людми твоими да идеши право лице(м) къ лицѹ без' ни единого страха на съпротив'никы твое, нечесо ра(дї), ıако мнѡзи сѫ(т). И ничтоже да оусъмниши ѡ(т) ни(х), аще и мнѡзи сѫть, поне(ж) воинь храбо(р) не ѹстрашает се ѡ(т) мнѡжьства лю(дї), ...ıако великоѫ лютостїа гра(д)ть, то(г) ра(дї) разганѣе(т) множьство плъковь чл҃чьскыи(х) (М., 312, 314; ср. румынский текст: Z., 280–281).

23 Например, в качестве послов надо направлять людей, которые бы смогли достойно защищать честь государя: «...мы же наоучихѫ(м) та, нѫ съмотренїе мѫдрости которыи може(т) расмотрити оумомь, или чъ(с) нашѫ кто можеть тамо прославити...» (М., 292, 294) (румынский текст — Z., 273; см. также р. 274–277 и др.).

24 См. гл. III, р. 239–240, 236–238.

25 *Panaitescu P.* Contribuţii la istoria culturii româneşti. Bucureşti, 1971. P. 263; ср. и: «...кто знает организацию юридической процедуры, протокол приема и отправления послов, как и военную тактику в румынских княжествах в XVI в., ясно видит, что автор *Поучений* чужд всем этим вещам», т. е. это «не правитель страны, а человек, далекий по условиям существования от дворцовой жизни и вóйска, лишенный основательных знаний, который делает ошибки, часто заменяя факты измышлениями» (р. 161). Все это заставляет П. Панаитеску не только именовать «автора» Pseudo-Neagoe (р. 244), но и смещать время написания книги с начала на конец XVI в. (р. 260); критики его точки зрения отмечают, впрочем, колебания в формулировании этой позиции (Zamfirescu 1973, p. 82, 99–100, 151–152 и др.).

26 И — тем самым — авторства господаря Валахии (с оговорками, относящимися к пониманию «авторства» в ту эпоху (см. сн. 10)).

27 Имеется в виду работа: *Лихачев Д. С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. М., 1961; см. также: *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 44–45.

28 Ср. развитие темы воздержания в том же «политическом» (а не «аскетическом», «монашеском») духе: «...Drept aceia... de te vei nevoi să-ţi păzeşti trupul aşa, pînă vei ajunge de vîrstă, cum să cade, cu curăţie, cu înţelepciune..., ţie şi împărăţiii tale să va dărui de la Dumnezeu bătrîneţe cinstite... şi ţi să vor adaoge ţie anii vieţii... şi orîncătro şi spre ce vrăjmaşi de ai tăi vei merge, tot îi vei birui şi-i vei pune suptu picioarele tale şi te vei întoarce iar cu mare cinste şi cu multa bucurie. Aşijderea vei birui şi pre toţi păgînii, carii vor veni asupra ta... Iar de nu mă vei asculta... va lua Dumnezeu domniia de la tine şi o va da altuia...» (Z., 137–138) [«...Поэтому... ты должен беречь свое тело, чтобы ты дожил до старости, чтобы ты был в порядке, в чистоте, в ясном уме... тебе и твоему царствованию пусть дарует долгие годы жизни... и чтобы ты мог выступить против врагов, если они нападут, и всех их победить, и раздавить их, и чтобы ты вернулся с великим почетом и большой радостью. Так ты победишь всех нечестивых, которые нападут на тебя... Но если не будешь меня слушать... Господь отнимет у тебя власть и передаст ее другому...»].

29 Ср., например, рассказ о встрече императора с двумя монахами-отшельниками: он, выйдя из кареты, поклонился им до земли, высказывая им свое уважение, а его придворные осудили это («...Nu să cuvine, nici să cade să să facă aceasta cinstei împărăteşti... altă dată să nu mai facă atîta batjocuri

cinstei şi coronei împărăteşti...» (Z., 200) [«...не подобает никому оказывать такие царские почести..., в другой раз не должно быть унижения царской чести и короны»]). Император же следующим образом объяснил свой поступок: «...doi oameni, carii era îmbrăcaţi în haine sparte şi cu ferfeniţe întinate şi împăijinaţi la obrazu şi mînjiţi şi negri şi năduşiţi şi osteniţi, cărora le căutaţi voi numai chipurile cele denafară şi mi i-aţi împutat, căci m-am închinat eu lor pîn' la pămîntu. Iar eu, pricepînd şi cunoscîndu cu ochii cei dilauntru ai înţelegerii mele curăţirea sufletelor lor şi a lor strălucire, [care era mai minunat şi mai frumoase decît coroana şi decît toată cinstea împărăţiei mele... pentru mărirea acelora nimic n-am băgat seamă, ci le-am călca toate pre pămîntu jos, înaintea lor» [«...два человека, которые были одеты в рваные одежды и грязные лохмотья, у которых темные и измазанные лица, усталые и тяжело дышащие, которых вы пытаетесь отогнать и из-за которых вы бранили меня, а я им поклонился до земли. Я понимаю и вижу внутренним взором моего ума чистоту их души и их святость, которая чудеснее и прекраснее короны и всей чести моего царства... на величие их никто не обращает внимания, а нужно склониться перед ними...»]; и Нягое наставляет сына: «...Aşijderea fă şi tu... şi te vei înălţa întru smereniia ta... şi să cinsteşti pre cei ce sîntu robi lui Dumnezeu, că aceia sîntu şi fraţii lui» (Z., 202) [«...Таким будь и ты... и возвышайся в своем смирении и почитай тех, кто суть рабы божии и твои братья...»].

30 И осуждаются те правители (но также церковные иерархи и др.), которые, занимаясь своими повседневными (мирскими) делами, недостаточно ревностны в молитвах: «...Елма мнѡзїи ѡ(т) цр҃ѧ и г(с)п(д)ь гл҃ѧ(т), ꙗко нѫж(д)но ю(с) съдръжати цр(с)тво и г(с)п(д)ство и не може(м) пещи сѧ о мл҃твѣ, о постѣ и въз(д)ръжанїи съ чистотоѫ и не можемь ходити в цр҃ковь бж҃їѧ, понеже имами попеченїа мнѡгаа о цр(с)твѣ, о г(с)п(д)ствѣ и о поклїсар'ствѣ и сѫдище твори(м) и безмѣрны(ѫ) иныѫ цр(с)кыѫ вещи имами наплънити...», так как «...мы въси коупно... сице гл҃емъ, понеже не люби(м) г҃а нашего і҃в х҃а, или цр҃ь, или г(с)п(д)рь, или патрїархь... или кнѧзь и богать, или ниць <...> останѣмь сиры ѡ(т) лица х҃ва, ꙗко да никогда оузри(м) свѣтлости его. Тог(д)а е(с) жалость и стра(х) съединень и ни единоѫ е(с) навыкнѫти» (М., р. 252, 256, 258, 260; румынский текст — Z., p. 231–232, 234).

31 Ср. также: «...oprirea face linişte... spăsceniia sufletului iaste priveghiiare cu seamă... floarea minţii iaste iar priveghiiarea întru rugăciuni. Somnul cel mult îngroaşă gîndul, iar priveghiiarea îl supţie... Plîngerea goneşte pohtele... A nu se înfiori omul, face smerenie... Dorul bucatelor hrăneşte patemele şi pohtele, iar oprirea şi ţinerea le goneşte» (Z., 224–225) [«...Воздержание рождает покой..., спасение души — в напряженном бодрствовании, венец ума — бодрствование в молитве. Сон более всего огрубляет мысль, а бодрствование ее истончает... Раскаяние гонит желания... Чтобы не испытывать страх, человек смиряется... Желание пищи питает страсти и желания, а воздержание и отказ гонит их»].

О понимании процесса восхождения к совершенству в восточном (византийском) мистицизме см.: Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. Так, по Макарию Великому, стадии процесса слияния с Богом — бесстрастие, просвещение, откровение, экстаз, общение, единение и обожение; по Дионисию Ареопагиту, приближение человека к Богу может быть достигнуто только освобождением души от всех связей с чувственностью, очищением сознания, когда ум погружается в таинственное молчание, безмыслие, человек непосредственно ощущает Бога в состоянии экстаза; по Исааку Сирину, третья, высшая, ступень есть жизнь господства духа, созерцания (жизнь преестественная), с достижением этой вершины в человеке смолкают сердце, ум и мысль, он перестает сознавать самого себя и переживает состояние полного покоя; по Григорию Паламе, в душе нужно насадить богомыслие (= молитву), преуспевающие должны пребывать в молчании, непрестанной молитве и созерцании (безмолвие есть отложение помышлений), дальнейшая ступень — исступление и восторжение ума к Богу (с. 124–125) и под.

32 Ср. и маркированность признака «между» (resp. «граничность») — в наше время — во взглядах Д. Замфиреску, избегающего, правда, термина «балканский» и говорящего о «юговосточноевропейском» статусе жителей Балкан и соседних регионов: *Zamfirescu D.* A treie Europa. Bucureşti, 1997. P. 15–17.

33 Подробнее: *Топоров В. Н.* Древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Материалы к VI Межд. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Лингвистика. М., 1989. С. 3–24 (далее: Топоров, 1989).

34 В свою очередь «матрицированность» человека «уравновешивается другой формой выражения той же идеи взаимосвязи — антропоморфической проекцией на природу и культуру» (Топоров 1989, 24).

35 «... для БММ эти оппозиции (= *внутренний/внешний, свой/чужой*) обладают наибольшим экстенсионалом <...> эти оппозиции не только охраняют границы, но и обеспечивают переходы за их пределы, мену *своего* и *чужого*. И то, и другое в условиях Балкан... является необходимым условием выживания во времени и пространстве» (Цивьян 1990, 69–70); ср. и: «Границы своего/чужого пространства могут смещаться. Соответственно этому меняются и границы владения (собственности); одно теряется, другое приобретается, свое становится чужим и наоборот...» (*Цивьян Т. В.* О лингвистических основах модели мира (на материале балканских языков и традиций) // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 200).

36 Примером подобной стратегии является политика Румынских Княжеств в эпоху турецкого нашествия (XV–XVI вв.) (см. также выше, сн. 23). Д. Замфиреску определяет ее следующим образом: «...Они были обязаны выработать новую стратегию, [стратегию] *выживания* в условиях чудовищного оттоманского давления, итог которого был непредсказуемым <...> мо-

мент, когда она становится большой политикой, которая выражается в мобилизации православной церкви на борьбу в защиту христианства от „туркократии", как раз совпадает с правлением и личностью Нягое Басараба... В этой стратегии церковная культура — создание монументальных и художественно совершенных произведений церковной архитектуры — заменяет военное противостояние, ставшее невозможным... тот, в ком она получила наиболее полное воплощение, — Нягое Басараб, архетип новой категории румынских правителей, которые заняли место тех, кого Иорга называл «рыцарями» («cavalerilor») <...> слава оружия и престижное присутствие на политической авансцене Юго-Восточной Европы примерно на два столетия были заменены величественными церковными постройками; красоты живописи и придворной литературы, в которой звучность слов должна была маскировать горечь печальных условий, подчиненных силе империи иной веры...» (Zamfirescu 1996, VI).

37 Разумеется, многие черты (признаки) НВ оцениваются как универсальные, как присущие и иным типам личности, но, как указывалось выше (см. сн. 6), характерное свойство «балканскости» (в том числе в аспекте БММ) состоит в уникальном «монтаже» в принципе неуникальных элементов, и при этом *единицей* описания являются не отдельные черты (для которых обнаруживаются параллели за пределами зоны Балкан), а именно «весь *набор* (курсив наш. — *Г. К.*) с соответствующим распределением весов... Уникальность, возникающая из неуникального, в определенном смысле более ценна, поскольку она основана на порождении *иного*, преображающего исходный материал...» (Цивьян 1990, 67–68; Цивьян 1999, 12). Именно такой уникальной «конструкцией» являются, например, тексты о Миорице в румынском фольклоре, включающие мотив «добровольной смерти» (как формы жертвоприношения — подробнее: Цивьян 1990, 188–191 и сл.), что может интерпретироваться как сохранение homo balcanicus'ом найденного в ДБН «нового решения проблемы смерти». Оно — «в принятии ее, т. е. в выборе стратегии динамического риска, когда сама смерть включается в цепь «жизнь» ~ «возрождение», т. е. новая усиленная жизнь, обретаемая только прохождением через смерть» (Топоров 1989, 21). Знаменательно, что близкое отношение к смерти некоторые исследователи открывают и в тексте «Поучений...», ср.: «...Никогда, за исключением гениальной народной поэмы Миорица, противостояние человека перспективе смерти не становилось источником творения, в котором духовная и моральная идентичность народа отразилась бы более полно, более глубоко и в более впечатляющей художественной форме» (Zamfirescu 1996, VI).

38 О медиации см.: Цивьян 1990, 250, 265.

39 В отличие от лингвистического явления «нейтрализации», которое означает устранение маркированности членов оппозиции — «ни то, ни другое» (Цивьян 1979, 249).

40 Цивьян 1990, 76. Ср. также характеристику текста «Поучений...» у Д. Замфиреску: «...Структура этих глав — не конечный результат „сложения" религиозных и чисто светских текстов, из которых только эти последние принадлежали бы Нягое. Религиозно-моральная и светская мысль неразрывны, так тесно сплетены в этом человеке, принадлежавшем определенному обществу..., что напрасно мы старались бы разъединить основу ткани на отдельные нити...»; и далее: (источники) «совершенным образом ассимилированы, интегрированы в единую структуру труда» (Zamfirescu 1970, 55).

41 Ср.: «Для БММ особенно существенна антропоцентричность архетипической ММ» (Цивьян 1999, 9).

42 (Топоров 1989, 5); что, в частности, означает: «не просто возводить себя к предкам, но отождествлять себя с теми, кто предшествует на оси времени» (Цивьян 1990, 72–73); ср. и описание М. Элиаде своих впечатлений о соединении пространства и времени, «компрессии времени» в: (Цивьян 1999, 113 и сл.); об ином, мифологическом, аспекте толкования «компрессии времени» см. в: Цивьян 1999, 109–110, 126 и др. О соотношении настоящего, прошедшего, будущего ср. также у М. Хайдеггера: «...Собственно время есть единящая троякий просвет его протяжения близость присутствования из настоящего, осуществившегося и будущего... До всякого отсчета времени... особность пространства-времени покоится в просвете взаимного протяжения наступающего, осуществившегося и настоящего... Пространство-время означает сейчас открытость, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего...» (*Хайдеггер М.* Время и Бытие. М., 1993. С. 401, 399 и сл.).

43 (Топоров 1989, 5); и далее: «...время учит человека ответственности: сначала — против себя самого (как сохранить стабильность жизни, status quo, при *меняющемся* времени), а позже — в пользу себя самого (как *слить* свою жизнь с этим меняющимся временем)» (там же; курсив наш. — *Г. К.*). Ср. также: «...время имеет свой путь», который «связывает, соединяет, создает ощущение исторической тождественности человека самому себе. Время вводит категорию памяти, как мифологической, так и исторической. В бурной балканской истории „связь времен", понимаемая как непрерывность существования данного исторического общества, прерывалась неоднократно, но балканская force vitale преодолевала эти разрывы, постулируя единство „осевого времени"» (Цивьян 1999, 19). Понятие «осевого времени» (= оси мировой истории) характеризует процессы одухотворения человеческого бытия, результирующиеся появлением человека такого типа, который сохраняется до настоящего времени (= «подлинный человек»); подробнее см., например, в: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32–34 и сл.

44 Феномен «священного» и «профанного» Времени исследован М. Элиаде в: Священное и Мирское. М., 1994; ср., например: «...Время для религи-

озного человека не однородно и не беспрерывно. Есть периоды Священного Времени... С другой стороны есть Мирское Время, обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишенные религиозной значимости... Священное время по своей природе обратимо... оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее», Священное Время «парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое Время, некое мифическое вечное настоящее, которое периодически восстанавливается посредством обрядов»; для нерелигиозного человека «Время не имеет ни разрывов, ни „таинства"... оно связано с его собственной жизнью... и имеет свое начало и свой конец — смерть...». Вместе с тем у нас «нет оснований для того, чтобы трактовать периодическое возвращение в священное Время начала как отказ от реального мира, бегство в мир мечты...» (с. 48–49, 61–63 и сл.). О смысле «вечного возвращения» см. и в: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 91 и др.

45 О разграничении временного вневременного надвременного см. в: *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998: «...История и природа... имеют временной характер. Этой временной действительности в целом обычно противопоставляют *вневременные* предметы, которые являются темой, например, математических исследований. Наряду с этими вневременными предметами математики известны *надвременные* — вечные — предметы метафизики или теологии» (с. 12).

Florentina Badalanova

Notes on the Cult of the Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: the Interpenetration of Folk and Christian themes*

This essay considers aspects of the relationship between Christian doctrine and folk religion, with the Slavonic oral tradition as a primary model. It explores the encounter between the ecclesiastical canon and ethnopoetics[1] and approaches specific phenomena of popular faith which exemplify correspondences between the written form of confessional patterns, and their oral expression through vernacular language. Thus it also argues for the theoretical reconsideration and/or empirical clarification of the phenomena of folk religion. At the same time it contemplates both theological and anthropological interpretations of the correlation between written dogmatic concepts and their oral perception — an approach that not only acknowledges the heterogeneity of cultural patterns involved in the evolution of the cult of the Mother of God within the socio-political and religious context of the Byzantine Commonwealth[2], but also clarifies the per-

* This study was accomplished with the financial assistance of the Modern Humanities Research Association. The original fieldwork on which the essay is based was supported by the Institute of Folklore (Bulgarian Academy of Sciences), St Clement of Okhrid University (Sofia), Mikhail Lomonosov State University (Moscow) and the Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavonic and Balkan Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow). To all of these I extend my gratitude.

I am also grateful to the former Director of the School of Slavonic and East European Studies (London), Prof. Michael Branch, for inviting me to deliver my first lecture on 'The Cult of the Virgin Mary in Bulgarian Folklore Tradition' at the Oral Tradition Seminar at SSEES (May 1996), as well as to the participants in this seminar, for the idea of the present essay sprang from their encouragement and constant support; my analysis benefited much from the helpful comments of my colleagues Prof. Harry Norris, Prof. Arthur Hatto, Dr Faith Wigzell, Dr Venetia Newall, Dr Phillip Cavendish and Mr Dušan Puvačić (to whom I am also obliged for translating the excerpt from Vuk Karadžić in footnote 28).

I must also thank Dr Catriona Kelly for her invitation to deliver my subsequent talk on 'Popular Representations of the Bogoroditsa in Slavia Orthodoxa (The Interpenetration of Folk and Christian themes)', which I gave in early November 1996 at the Russian Graduate Seminar at the University of Oxford, and Dr D. Kaneff for organizing (also in November 1996) my presentation, before the members of the Cambridge Committee for Russian and East European Studies, of 'Some Aspects of the Cult of the Virgin Mary in Slavonic Traditional Culture'.

I am also profoundly grateful to Prof. Will Ryan, who made numerous helpful suggestions.

mutations of their structures throughout the confessional paradigm of *Slavia orthodoxa*[3]. Significant in this respect is the image of the Virgin Mary as a New Eve, which exemplifies the encounter between 'scriptural' canons and the poetic devices of traditional verbal art.

As for the written dogmatic 'provenance' of the Eve — Mary parallelism, it was originally part of the theological ramification of the veneration of the Mother of God, which was set out in the post-apostolic age by one of the first Christian philosophers, St Justin the Martyr (d. 165), and was further developed by St Irenaeus of Lyons (c. 130–200) and Tertullian (d. after 220). One of the aims of this essay is to show that it is possible to use their accounts as a reliable starting point in describing some basic thought-patterns immanent to the then traditional popular religious belief. Contrary to the notion that early Christian tradition operated along the socio-cultural axis determined by literacy predominantly (if not only), empirical evidence suggests a much more complex relationship between 'men of letters' and 'those who could neither read not write'. Furthermore, the veneration of the Mother of God in the discourse of the Byzantine Commonwealth can be better understood if we see it in terms of the diglossia which characterized it.

On the other hand, one can observe how the folklore dimensions of the image of the Virgin in *Slavia orthodoxa* represent not only certain parallel themes reminiscent of theological interpretations of the Biblical events, but also employ some apocryphal motifs. In this, the 'Eve — Mary' parallelism conveys both doctrinal concepts and their resemblance to mythopoetic imagery[4]. This essay also considers some universal cultural stereotypes within the context of the Christian tradition, as interpreted by Slavonic folklore, and it is suggested that they represent certain tendencies which are characteristic of the Balkan area as a specific 'bridge' between different ethnic patterns and religious systems.

In fact, the cult of the Virgin Mary demonstrates the correlation between and the interdependence of two creative processes — the folk adaptation of Christianity and the Christianization of folklore traditions[5]. In this context, the popular dimensions of the veneration of the Mother of God do not only represent specific devices for the translation of cultural patterns from the sacred language into the vernacular, or for the enactment between 'oral' and 'written' modes. Nor do they merely illustrate the implicit mechanisms for the transmission of explicit dogmatic concepts between the 'high' ecclesiastical canons and the 'low' system of popular faith. The folklore hypostasis of the Theotokos, which anthropologists encounter when engaged in present-day fieldwork, should rather be considered as a vestige of certain archaic ideas that both preceded the theological definition of Mary as the New Eve, and epitomized different stages in the evolution of the cult of the Mother of God as a divine figure.

Recent field research amongst the Orthodox Slavs in the Balkans further indicates that the folklore manifestation of the cult of the Virgin Mary still 'remember' not only the post-apostolic age, but also the pre-Christian epoch. Moreover, one may legitimately approach these as an exemplification of certain concepts whose 'ascent' and metamorphosis from oral tradition into written canon and/or 'descent' from theological doctrine into mythopoetic imagery, paved the way towards the inclusion of the Theotokos in the **topic of theologica**. Or, to quote John Henry Newman's essay on 'Our Lady as the Second Eve', we may assume that the doctrine of the Fathers about the Blessed Virgin

> 'was the received doctrine of their own respective times and places; for the writers after all are but witnesses of facts and beliefs, and as such they are treated by all parties in controversial discussion. Moreover, the coincidence of doctrine which they exhibit, and, again, the antithetical completeness of it, show that they themselves did not originate it. The next question is, Who did? for from one definite organ or source, place or person, it must have come. Then we must enquire, what length of time it would take for such a doctrine to have extended, and to be received, in the second century over so wide an area'[6].

This essay explores certain popular dimensions of the cult of the Virgin Mary, approaching the issue from a perspective which differs slightly from Newman's. It provides not only an empirical account of folklore data about the notion of Mary as the New (and/or Second) Eve, but also an evaluation of the implications of these findings for theoretical debate on the encounter between scholastic doctrine and ethnopoetics. In other words, it is mainly with the correlation between ecclesiastical writing and spiritual storytelling (and/or singing, chanting, etc.) that this essay is concerned. 'Oral' and 'written' are approached — in terms of the diglossia which, above all, is immanent in the 'vocabulary' of the veneration of the Mother of God — as parallel channels for the transmission of Christian doctrine[7]. It also attempts to clarify the relationship between theological elaboration and mythopoeic imagery from the point of view of cultural anthropology.

I must confess however, that the way in which I approach the 'Eve — Mary' parallelism in this study leans, to some extent, towards the approach of 'Structuralist Interpretations of Biblical Myth', as set out by Edmund Leach, in the 'Introduction' to his (and D. Alan Aycock's) collection of essays on this topic, the principal task of which is 'to make explicit coded patterns of the sort that the early Christian Fathers took for granted but which many latter-day Bible-readers seem to be unable to recognize'[8].

This is one of the main objects of the present essay too. Yet there is something more. The results of my recent field research among rural communities in the Balkans, and in Bulgaria in particular, indicate that al-

though not recognized by those who read the Bible, such coded patterns are still taken for granted by those who re-narrate and/or sing Holy Writ as a sacred tale, and for whom the Good Book exists only in oral performance as a divine text in the making.

My anthropological experience with the story-tellers of 'illiterate' *Slavia Orthodoxa* has been varied, yet their tales indicate to me that, in many cases, the coded patterns that the early Christian Fathers would have taken for granted, but which many 'latter-day Bible-readers' appear to be unable to recognize any more, are still transparently 'clear' to my informants and their **modus operandi** for expressing this is quite specific (as will be demonstrated below). Indeed, instead of directly denoting the Virgin Mary as the 'New Eve', the story-teller would simply make the patterns of the plots involving the name of the 'Mother of all the living' and the name of the 'Mother of God' perform as functionally interchangeable, while the 'Eve — Mary' parallelism would function as their underlying structure. The 'morphology' of these plots (that is, the patterned configuration of the motifs constructing the 'thread' of the tale) remains constantly identical. At the same time, the 'syntagmatic' structure of the plot reflects not only the 'grammar' of the Bible as a sacred tale, but also the paradigmatic rules of the local story-telling tradition. Accordingly, in some of the folklore versions of Genesis, the name of the Mother of God would replace that of the first woman, while the name of the 'Mother of all the living' would be used in the Annunciation texts to denote the Virgin Mary; the act of Creation would follow the pattern of the description of the Annunciation, and so on. Or, as Olga Freidenberg (1890–1955), one of the forerunners of structural and semiotic approaches to myth and literature, would suggest, the poetics of the structure of the text would determine the semantics of the plot [9]. She considered the hypothetical 'decoding' of the text of the Holy Scriptures as a process which reveals not only the compatibility between Biblical myth and the classical antiquity in Mediterranean culture, but also the correspondences between the texture of Holy Writ and the patterned structures of the folklore tradition (as represented by the recorded collections of Orthodox Slav story-tellers). Fifty years later, Edmund Leach emphasized a kindred concept by pointing out that 'the similarity is a matter of structure, not of content' [10]. However, unlike Leach, who did not believe that 'biblical texts can ever be illuminated by direct comparisons with modern ethnographic evidence' [11], Freidenberg did. I share her conviction.

What I am suggesting is that the folklore materials which could still be obtained through anthropological survey from the oral sources of traditional culture (which is still alive amongst the Slavs), would be relevant for our understanding of the earliest Christian texts. And since my purpose is not to describe the origin or development of the image of the Mother of God (probably an impossible task), but only to see particular dimensions of the Christian cult of the Virgin Mary as the New (and/or Second) Eve [12] through the eyes of 'simple folk', my primary sources are going to be limited: I am going to follow the folklore parameters of the veneration of the Virgin Mary, tracing their dimensions back to the literary and/or iconographical context relevant to and representative of popular piety in *Slavia orthodoxa* [13].

At the same time, alongside the theoretical exploration of the intersection of the folk adaptation of Christianity and the Christianization of the folklore tradition, this essay will provide some new empirical evidence derived from my fieldwork over the last two decades amongst rural communities in Bulgaria [14] and Bulgarian villages in Taurica and Bessarabia, today Moldavia and Ukraine respectively) [15]. Of particular importance was also my work in the Polessie area, together with Professor Nikita Tolstoi and my colleagues from the Department of Ethnolinguistics and Folklore at the Institute of Slavonic and Balkan Studies, Moscow [16]. In fact, it was in the Polessie area where some of the ideas and concepts expressed in this essay started taking shape.

'*Then we must enquire*': an imagined dialogue with John Henry Newman

Studies of the cult of the Virgin Mary have typically involved the use of one or other of two paradigms: the paradigm of Christian tradition, representing both canonical and apocryphal texts, and the mythological paradigm of the ancient cult of the Great Mother, which precedes the Christian religious patterns [17]. In this way, some homologous religious patterns concerning the cults of the Goddess in different civilizations have been linked by their common tendencies in order to determine the prototype of the cult of the Virgin Mary. Consequently the roots of the Marian cult have been traced back to classical Mediterranean devotion to the goddesses of fertility and motherhood, where the virginal state represented just one of the hypostases of the divine integrity.

It is not my intention here to pursue this approach in presenting the dimensions of the Marian cult as expressed in the vernacular language. Instead, this paper illustrates particular patterns of the 'folk canonization' of the Virgin Mary as the New Eve on the basis of recently recorded folklore texts; these are indicative of some aspects of the confessional core of Slavonic traditional culture and its modifications which reflect a centuries-old oral tradition. They either complement, or act as alternatives to, written Old and New Testament canonical (and apocryphal) texts; they also capture different stages in the tradition's development. Moreover, some of the

folklore materials to which I shall refer, though recorded recently, arguably predate the transition of initial Biblical proto-texts to the written text. As such, they hold a particular fascination.

On the other hand, as Stephen Benko emphasizes, the worship of the Virgin Mary 'cannot be viewed in isolation and it is wrong to see it as a uniquely Christian phenomenon which grew out of Christianity without any outside influence' [18]. It would also be incorrect to reject the possibility that her veneration had anything to do with the Mediterranean syncretistic cult of the Great Mother. We would be equally wrong to consider that the cult of the Blessed Mother of God was established only with the Council of Ephesus in 431. Setting down the definition of her title as Theotokos (Greek for 'God-bearer') [19], this Council merely institutionalized the implicit cult of the Mother of God in the explicit terms of Christian dogma. The decree of this Council demonstrated also the following stage in the dogmatic formulation of the cult of the Mother of God by the Church, after recognizing her as a 'Second Eve'.

Hence, any analysis of the popular dimensions of the veneration of the Theotokos amongst the Orthodox Slavs (with or without special regard to 'orality' as opposed to 'literacy'), would involve an investigation into particular features of the medieval spiritual context of the Christian **oikoumene**.

Parallel to the sophisticated, learned 'upper crust' of the Byzantine commonwealth there existed, however, another, lower social, stratum which consisted of unlettered common folk. These antithetical, yet nevertheless compatible layers of *Pax Christiana* represented the two halves of one universal empire. It was regarded as a terrestrial image of the Heavenly Kingdom, while Christ the Lord was considered to be the New Adam and the Virgin Mary the New Eve.

It can be assumed that this concept originated from Paul's antitheses between Adam and Christ: 'For as in Adam all die, even so in Christ shall all be made alive' (1 Cor. 15:22); and 'And so it is written, The first man Adam was made a living soul; the last Adam was made a quickening Spirit' (15:45). Paul elucidated a similar idea in the Epistle to the Romans: 'For as by one man's disobedience many were made sinners, so by the obedience of one shall many be made righteous' (Romans 5:19). This corresponds to 2 Cor. 11:3, which refers explicitly to Eve's disobedience (and, of course, implicitly, to the Virgin's obedience): 'But I fear, lest by any means, as the serpent beguiled Eve through his subtilty, so your minds should be corrupted from the simplicity that is in Christ'. As we shall see later, the motif of 'Eve beguiled by the serpent' was to function, in Slavonic and Balkan oral tradition, as the basic substructure of both narrative and ritual texts connected with the theme of the Annunciation. In this, the image of Eve as the 'Mother of all the living' was regarded as a prototype of the image of

the Blessed Virgin Mary, through whom came redemption from original sin. The results of field research amongst the Orthodox Slavs in the Balkans (see below) suggest that the motif of the beguiling snake is considered not only a Biblical metaphor signifying the fall of humanity, but also a vernacular 'frame of reference' upon which the ritual pattern of traditional folklore ceremonies performed on the day of the Annunciation is based. These folklore texts, in turn, could either refer to the Old Testament motif of enmity between the serpent and the woman (Gn 3:15), or to the Annunciation theme where the Eve — Mary parallelism turns into a core for the dialogue between God's Mother-to-be and the Lord's messenger, the Archangel Gabriel [20].

In both cases the image of the Virgin — whether Eve or Mary — is crucial. Both these images correlate with the image of 'Mother Earth', who, according to folklore tradition, is to remain a virgin until the day of the Annunciation [21]. Or, to put it more precisely, in terms of folklore vocabulary denoting classical agricultural activities, no man may touch 'her' — 'Mother Earth' — until the feast day of the Annunciation. He should neither insert his plough, nor spread his seed. Should any of the members of certain communities break this taboo, his land and/or wife would remain barren. Moreover, his actions would deprive the entire clan of rain and/or harvest, that is to say from the Lord's blessing [22]. In this, the images of either virgin — that is, whether Eve or Mary — may be identified with the life-giving 'Mother Earth', or even with any of the female members of the community. And here a series of questions arises. Are these popular customs a mere folk interpretation of the 'New Eve' theme in terms of traditional ritual vocabulary? Or should we consider them 'living antiquities' with origins in the pre-apostolic age? Or would it be more appropriate to see them as relics of a certain hypothetical substructure of ancient religious practices, whose evolution eventually marked even the framework of the actual Biblical text? In any search for answer to these questions one should not forget the Early Church Fathers' discussions of the power of the tradition 'recorded not on paper but in one's heart' [23]. Thus, St Irenaeus of Lyons (c. 130–200) had a profound insight into the image of 'Mary as the New Eve', and in his contemplations of the idea of 'salvation by tradition not scripture' wrote:

> 'Many barbarian peoples who believed in Christ assent to this sequence, and possess salvation, written without paper or ink by the Spirit in their hearts, and diligently observe the ancient tradition. They believe in one God, maker of heaven and earth and everything in them, and in Christ Jesus the Son of God, who because of his abundant love for the work he fashioned, submitted to birth from the Virgin, in order himself through himself to unite man with God, and he

suffered under Pontius Pilate and rose again and was taken up in glory, and will come in glory as Saviour of those who are saved and Judge of those who are judged, sending into eternal fire those who disfigure the truth and despise his Father and his own advent. Those who have believed this faith without letters are 'barbarians in relation to our language' (Cor. 14:11) but most wise, because of the faith, as to thinking, customs, and way of life, and they please God as they live in complete justice, chastity, and wisdom' [24].

Incidentally, the spiritual teacher of St Irenaeus of Lyons was St Polycarp of Smyrna, one of the disciples of St John the Apostle himself. While recollecting his youth, St Irenaeus confessed:

'I remember the events of those days better than recent ones, for childhood learning grows up with the soul and is united with it, so I can speak of the place where the blessed Polycarp sat and discussed, his entrances and exits and the character of his life, the appearance of his body, the discourses he made to the multitude, how he related his life together with John and with the others who had seen the Lord, and how he remembered their words, and what he heard about the Lord from them, about his miracles and teaching — how Polycarp received this from the eyewitnesses of the life of the Word and proclaimed it all in accordance with the scriptures. Because of God's mercy given to me I heard these things eagerly even then, and I recorded them not on paper but in my heart, and I meditate on them accurately by God's favour' [25].

As we can see, the actual vocabulary of the passage quoted above suggests that Irenaeus' strategy for the preservation, presentation and dissemination of Christian doctrine (which is significant for and relevant to the early apostolic age) coincided with the general rules of classical folklore tradition regarding the processes of transmission of any verbal text. These are:

⇒ I remember, so I can speak of how one remembered somebody else's words;
⇒ and of what one heard;
⇒ and how one received this from the eyewitnesses of the life of the Word;
⇒ and proclaimed it all in accordance with the scriptures (and/or tradition);
⇒ for I heard these things eagerly even then;
⇒ and I recorded them not on paper but in my heart;
⇒ so I meditate on them accurately.

Hence, one may legitimately (or perhaps even inevitably) approach folklore canons as conventional tools for the dissemination and maintenance of Christian doctrine [26]. Thus, following the sequence of apostolic

tradition, one could certainly describe the Christian *oikoumene* metaphorically as a 'World of the Word Almighty', for both the guardians of ecclesiastical culture and the illiterate believers had one and the same God — the **Logos** [27]. He was to be depicted on their icons with a book in his hand (see Fig. 1) and, according to the tradition, which was the creed for both the intellectuals and illiterate, 'In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God' [John, 1: 1–2].

For both the learned and unlettered members of the Byzantine commonwealth, it was the Word that was God and — vice versa — it was God who was the Word. His temple — the Bible, that is, 'the Book of Books' — was recognized as 'holy'. It is natural that such characteristics included, in the first place, the canonization of the scriptures which were acknowledged as divine disclosure. In other words, the act of 'writing' was regarded as a sacred performance inspired by the Lord, and/or as a transcendental 'bridge' between the terrestrial and the celestial world. At the same time, according to the conventions of the upper level of Byzantine society, 'writing' was considered predominantly a male undertaking.

It is appropriate to note here that, for the sophisticated aristocracy, Christianity was the religion of the book only. The act of writing and/or reading acquired the status of a sacred undertaking in which the Lord's Body was constituted 'through the Divine Word'. At the same time, for the unlettered peasantry of the Byzantine commonwealth it was not only the written, but also the verbal text that was considered to be the emanation of God. The Word, incarnate in song, chant, tale, riddle, etc. was an epitome of His creative power. Furthermore, for unlettered Christians, the orally transmitted 'Word Almighty' was a manifestation of the Lord Himself. Orality was considered 'holy' and therefore story-telling and/or singing was regarded as a sacred performance. In other words, if, for the upper levels of society, Christianity was considered to be the religion of the book and, accordingly, writing and/or reading were regarded as a holy deed, for 'simple folk' story-telling and singing performed as a divine incarnation likewise.

As far as the linguistic data indicate, in Slavonic languages it is not only the scriptures that are 'written', but also are the icons [28]. For instance, the icon-painter (Russ. *живописец*) does not paint icons, he 'writes' (*пишет*) them (Uspensky, Semiotics, pp. 9–10). It is indicative, however, that, according to the vocabulary of unlettered Orthodox Slavs, the word for 'written' was (and still is) an element in certain idiomatic formulae. For example one of the universal symbols of resurrection, the Easter egg (Bulg. *писано яйце*), is to be 'written' (meaning also 'dyed') [29], while the ritual bread, as a symbol of Christ's Body, instead of being 'decorated' is to be *писан* (lit. 'written') too [30]. The pattern on a textile (that is, an ornament which is woven, embroidered, and so forth) is also 'written' — and as such

it is regarded as a 'sacred text' [31]. According to the traditional vocabulary of *Slavia orthodoxa*, all these activities — dyeing eggs, making bread and spinning/weaving cloth — are viewed as classical female forms of labour [32] and as such signify the birth/rebirth mystery. In other words, from whatever angle matters are approached, dyeing eggs, making bread, spinning/weaving cloth, and reading/writing seem to go together in a universal system of symbols, standing jointly as synonyms for 'Divine Incarnation'. Thus the traditional Eastern-Orthodox iconographical depiction of Mary spinning and/or reading as the central image in compositions representing the Annunciation appears 'natural' [33]. In this, the parallelism between the semantics of 'spinning' and the 'divine Incarnation' [34], is emphasized once again [35]. At the same time, the image of the Virgin spinning relates, of course, to the apocryphal Gospel of James (11:1–3), according to which, on the Day of the Annunciation, Mary weaves the purple veil of the Temple [36]. The account concerned reads as follows:

> 'Now there was a council of the priests, who resolved: «Let us make a veil for the Temple of the Lord.» And the priest said: «Call to me the pure virgins of the tribe of David,» And the officers departed and searched, and they found seven (such) virgins. And the priest remembered the child Mary, that she was from the tribe of David and was pure before God. And the officers went and fetched her.
>
> Then they brought them into the Temple of the Lord, and the priest said: «Cast me lots, who shall weave the gold, the amiant, the linen, the silk, the hyacinth-blue, the scarlet and the pure purple.» And to Mary fell the lot of the «pure purple» and «scarlet». And she took them and went away to her house. At that time Zakharias became dumb, and Samuel took his place until Zakharias was able to speak (again). But Mary took the scarlet and spun it.
>
> And she took the pitcher and went forth to draw water, and behold, a voice said: «Hail thou that art highly favoured, the Lord is with thee, blessed art thou among women.» And she looked around on the right and on the left to see whence this voice came. And trembling she went to her house and put down the pitcher and took the purple and sat down on her seat and drew out (the thread).
>
> And behold an angel of the Lord (suddenly) stood before her and said: «Do nor fear, Mary; for you have found grace before the Lord of all things and shall conceive of his Word.» When she heard this she doubted in herself and said: «Shall I conceive of the Lord, the living God, [and bear] as every woman bears?»
>
> And the angel of the Lord came and said to her: «Not so, Mary; for a power of the Lord shall overshadow you; wherefore also that holy thing which is born of you shall be called the Son of the Highest. And you shall call his name Jesus; for he shall save his people from their sins.» And Mary said: «Behold, (I am) the handmaid of the Lord before him: be it to me according to your word.»
>
> And she made (ready) the purple and the scarlet and brought (them) to the priest. And the priest took (them), and blessed (Mary) and said: «Mary, the Lord God has magnified your name, and you shall be blessed among all generations of the earth.»
>
> And Mary rejoiced' [37].

The mythological pattern of this story is traced back by some scholars to the archetypal image of the Great Mother, who spins her progeny out of herself, thus giving form to and clothing the incarnation of mankind [38]. Many Slavonic riddles 'play' with this metaphor, showing the distaff as an allegorical image of the mother who is spinning the thread of life, while the spindle is considered a child growing in her womb; see, for instance: 'The mother shrinks, the child grows. What is it?' (*Майката тънее, детото дебелее. Що е то?*) and a number of similar riddles where the distaff is also allegorically described as a mother who is spinning her offspring's life into form out of her own body, such as: 'As the mother grows slimmer, the child gets plumper' (*Майката посталей, детото дебелей*), 'The mother thins out, the child grows' (*Майката се суше, детото се гое*), 'While the mother gets poorer, the child gets richer' (*Майката се сиромашит, детото се богатит*), 'The calf gets fatter while the cow gets thinner' (*Телето дебелей, кравата слабей*) [39]. Apparently, the roots of the allegorical image of the mother-distaff also correlate with the image of the Moirae, the three goddesses of fate, who were also spinners. Slavonic oral tradition still preserves a dormant memory of them in many narratives and songs on the theme of destiny, and, of course, the story of 'Sleeping Beauty' recalls the same mythological plot.

In the Bulgarian iconographical tradition, the Annunciation theme often follows the pattern of portraying the Virgin spinning. She is usually depicted with a clue (that is, a ball) of red thread in her hand (with or without a spindle and a distaff), while the yarn follows the line of her body [40]. It is important to note in this respect that, according to the canon of the Orthodox iconographical tradition, the theme of the Annunciation to Mary has to be depicted at the Royal Doors, in front of the altar of any church [41]. Being also the universal feminine symbol of entry, in this particular context the 'door' signifies once again the miraculous conception of Christ the Logos. In other words, the holy Royal Doors function precisely as a metaphor of the Annunciation scene depicted on them [42]. They 'are' **what** they represent — the entrance [43]. Once again (this time within the context of the church interior and via its specific expressive devices) they express the Archangel Gabriel's announcement to the Virgin Mary: 'You shall conceive and bear a Son!' At the same time, the Royal Doors demonstrate the key position of the episode depicted on them — the Incarnation of the Word who enters the world as man among men. Thus the image of the Virgin spinning is also considered a mediator

between the terrestrial and the celestial worlds, while the thread in her hands symbolizes not only the thread of our 'terrestrial' life, but also the thread of our Salvation [44].

Bulgarian masters have occasionally portrayed not only Mary with a spindle and/or distaff as her attributes, but also Eve, while Adam is depicted digging or ploughing (see Figs 6, 7 and on p. 171). In this, the understanding of man as an image of God who is the Gardener or bridegroom (John 15: 1) is spelled out through the symbolic language of the iconographical tradition. At the same time, the image of the woman is identified with the image of the garden or bride. The husband is to plough his land/wife and his seed is to grow within her soil/womb. He is 'to be a labourer' from the start, while she is 'to be in labour'. Moreover, the image of the woman ploughing (or that of the man spinning) hypostatizes the 'reverse Universe' [45].

The iconographical scene of Adam ploughing and Eve spinning is amongst the most popular components of compositions interpreting the first few chapters of Genesis. These are usually painted on the plinth panels, under the iconostasis, in the *naos* (nave) of the church (see Figs 6, 7). In this, the spindle and distaff were treated in many different ways. They were generally considered, however, classical emblems [46] of both the 'Mother of all the living', Eve, after her expulsion from Paradise, and the Mother of God during the Annunciation, thus putting particular emphasis on the interdependence of these two events. Yet by the act of portraying the 'Mother of all the living' on the base of the iconostasis, under the main line where the images of the Virgin Mary and her Son Christ the Logos are placed, Bulgarian masters spell out, in terms of church architectonics, the definite and essential position of Eve in the history of the Creation of the world. At the same time, the higher position of the icon of the Theotokos, which has to be placed above the depiction of the 'First Eve', symbolizes, through the language of the church interior, the Incarnation of the Word and, therefore, the new and eternal covenant between the Lord and mankind. In this, the image of Eve spinning signifies the Creation, while the image of the Virgin Mary spinning on the Royal Doors stands as an emblem of Salvation. Thus, not only the contrast but also the correlation, between the two virgins is displayed.

It is significant in this respect that the initial semantics of the lexemes 'text' and 'texture' are similar: in Latin *texo* means 'weave'. Therefore the act of spinning — as an element in the process of making fabrics — is identified with the act of reading as an element in the process of the 'realization' of a text; in fact, this is its eventual 'attainment' and definitive 'accomplishment'. Hence, it becomes obvious why the Virgin Mary conceives her Son the Logos by either spinning or reading: in terms of mythopoeic imagery both actions are considered synonymous. In this way, the

«Eve Spinning», from an illuminated manuscript, written and designed by the priest, Puncho from the village of Mokresh, Lom District, north-western Bulgaria, 1796, p. 281a. Sts Cyril and Methodius National Library of Bulgaria, Sofia (No. 693).

image of the 'spinning' (or 'reading') Mary as the Second Eve corresponds with the image of the First Eve, who is likewise depicted with a spindle and a distaff. Thus the parallelism between the First and the Second Eve is further developed and spelled out not only through the poetic language of literary or the oral tradition, but also through the language of visual art, where the image of a 'woman spinning' is regarded as an icon of motherhood [47]. In this, the image of 'Eve spinning' functions as an implicit prototype of the image of the 'Virgin Mary spinning' or 'reading'. Perhaps one can attribute the origin of some English idiomatic formulae, such as 'to spin a yarn, story, tale', to the same initial semantic core where 'text' and 'textile' act as universal, yet interchangeable cultural categories.

It is characteristic that, according to some traditional Bulgarian aetiological legends, the Universe is regarded as a cloth woven on a divine loom [48]. These narratives are based on the widespread belief that the sky is an unwoven shirt (robe, mantle, shroud, swathe, etc.) which covers the Earth and belongs to God [49].

The conception of the Universe as a cloth, that is, as a textile (or text) also corresponds to certain passages in the Book of Revelation. Thus the verbal description: 'heavens receded as a scroll' (Rev. 6:14) resembles not only the 'text = textile' parallel, but also the image of the World as a manuscript, that is, as the universal metatext of divine origin; and this conception defines not only the expressive devices employed in the Orthodox iconographical representation of scenes illustrating the Book of Revelation, but also the very content of the pictures. An excellent example of this is offered by the murals (dated 1476) painted in the narthex of the church in a Bulgarian monastery, dedicated to the 'Holy Theotokos of Vitosha' ('Sveta Bogoroditsa Vitoshka'), in the village of Dragalevtsi, near Sofia. The fresco shows an angel holding the scroll on which the disappearing sun and scattered zodiac are drawn. In this, the heavens are depicted as a piece of cloth 'shaken of a mighty wind' (see Rev. 6:13). At the same time, analyzing the representation of the passage: 'And the heaven departed as a scroll when it is rolled together' (Rev. 6:14) within the context of the Eastern Orthodox iconographical tradition, one should perhaps interpret the image of the 'Book of Life' as an hypostasis of the Universe itself (see also Rev. 22:18–19). In this the image of Christ Pantocrator — making the gesture of benediction with his right hand and holding a book (usually an open Gospel) in his left hand (see Fig. 1) — acquires further symbolic dimensions.

Or, to sum it all up — in terms of the methodological discourse of the present essay — it is in the light of these points that the significance of the folk tradition can yet be appreciated.

Early Christian exegesis: The Eve — Mary parallelism reconsidered

While examining the development of the teaching on the Virgin Mary, J. Meyendorff concentrated on the roots of the doctrines of the Immaculate Conception which, according to him, follow directly from the claim that Mary is the Second Eve [50]. As far as the origin of the Eve — Mary parallelism is concerned, Meyendorff's position corresponds to that of Newman, who maintains that the doctrine of 'Our Lady as the Second Eve' is 'the great rudimental teaching of Antiquity from its earliest date' [51].

The earliest record of Eve — Mary parallelism seems to be traceable back to the post-apostolic age, and to the writings of the Early Church Fathers in particular. This concept was set out as a theological ramification of the cult of the Virgin Mary by one of the first Christian philosophers, St Justin the Martyr (d. 165), in his «Dialogue with Trypho». While contemplating the ways in which Jesus Christ has revealed to us 'all that we have understood from the scriptures by His grace', St Justin meditates over the question of how 'He became incarnate by the Virgin' [52]. He subsequently reflects on the symbolic meanings of the Annunciation as a portent of the forthcoming Salvation of mankind. In this, Justin underlines that Jesus Christ 'has become man by the Virgin in order that by the same way in which the disobedience caused by the serpent took its beginnings, by this way should it also take its destruction' [53]. The passage that is considered to be the initial kernel of the Eve — Mary parallel as a theological issue runs as follows:

> 'For Eve, being a virgin and uncorrupt, conceived the words spoken of the serpent, and brought forth disobedience and death. But Mary the Virgin receiving faith and grace, when the angel Gabriel brought her the good news that **the Spirit of the Lord should come upon her, and the power of the Highest should overshadow her, wherefore also that Holy Thing that is born of her is Son of God, answered, Be it unto me according to Thy word**' (p. 210).

The substructure of the passage quoted above is plainly focused upon two antinomical centres. The first interprets the theme of the Creation of the World (and the motif of 'Original Sin' in particular) as opposed to the theme of the Incarnation of the Word of God; the second centre presents the story of the Annunciation as a 'reversed' rendering of the story of the Fall; yet both passages refer to the same initial basic concept — that the actual lexeme 'word' denotes:

⇒ **a seed,**
⇒ **an utterance,**
⇒ **sense,**
⇒ **logic,**

⇒ **reason** or **rationale**,
⇒ and last, but not least, the **Eternal Reason — Christ the Logos**.

At the same time, the verb 'to conceive' signifies not only 'to imagine' or 'believe', but also 'to become pregnant'.

Thus, when pronounced by the serpent, the word brings forth disobedience and death; when pronounced by the Lord's Messenger, the Archangel Gabriel, it brings forth faith and grace, and deliverance from death. Yet it is significant that in both cases the womb of the virgin — regardless of whether it is that of Eve or of Mary — is considered the soil in which the word-seed is to bring its harvest. In this, the images of the two virgins are not only antithetical, but also analogous. Next I give the sequel to the passage that has just been analysed. As we can see, the 'Eve — Mary' parallel acts as a metaphorical bridge between the Old and New Testaments:

> 'And by her has He been born, about whom we have proved so many Scriptures have been spoken, by means of whom God destroys both the serpent and those angels and men that became like it, but for them that repent of their evil deeds, and believe on Him, does He work deliverance from death' (ibid.).

Scholars who discuss St Justin the Martyr's exemplary exploration of the Eve — Mary parallelism, have traditionally suggested that the last-quoted statement is a counterpoint to the Biblical passage: 'And I will put enmity between thee and the woman, and between thy seed and her seed; it shall bruise thy head, and thou shalt bruise his heel' (Gn 3:15), thus uniting the Old and New Testament accounts of the history of mankind. As we shall see later, this statement will remain a constant component of any future attempts to define the Eve — Mary parallelism. Moreover, this passage will not only survive as a persistent element in the theological framework of the image of the Virgin Mary as the New Eve, but will also endure as a substructure of the traditional ritual practices which are to be performed on the day of the Annunciation.

The above quotation from the «Dialogue with Trypho» operates with a series of statements relating to the philosophical and religious trends that were relevant to the epoch of St Justin the Martyr. Thus he sets out the substructure of 'Atonement by incarnation' as a universal Christian paradigm built implicitly upon the Eve — Mary parallel, whereby the motif of 'original sin' is a counterpoint to the 'Incarnation of the Word'.

As we can see, St Justin constructs the foundation of his contemplation on the following 'chain' of consecutive statements:

1. Eve was a virgin, so was Mary;
2. 'virgin' means 'uncorrupt';
3. preserving her virginal status, both Eve and Mary conceived the Word.

In neither case, however, was it a man's seed that caused the virgins (Eve or Mary) to conceive. Therefore, one might possibly consider that both the story of the Annunciation to the Mother of God and the Fall of the 'Mother of all the living' operate with the same initial pattern, that is, with the mythological motif of the miraculous conception. Who, then was 'the wondrous child'?

It is indicative that when he is discussing the religious context of the concept of the Incarnation of the Word as a theological issue, there is a certain anxiety and tension implicit in St Justin's writings. In 'The Defence and Explanation of Christian Faith and Practice', he refers to some 'parallels to Christian beliefs in pagan mythology — sons of gods and miraculous births' and deduces [54]:

> My purpose is to establish that our beliefs, which we have received from Christ and the prophets who preceded him, are the sole truth and are anterior to all these chronicles; and that we claim acceptance not because our teaching coincides with theirs, but because it is the truth. And the truth is that Jesus Christ, alone, has been begotten as the unique Son of God, being already his Word, his First-begotten, and his Power. By the will of God he became man, and gave us this teaching for the conversion and restoration of mankind. Before he came as man among men certain inventors of fables, acting for those evil spirits of whom I have spoken, made use of poetry to publish their myths as fact [55].

The tradition of the 'inventors of fables' about the miraculous births of heroes [56], is still alive amongst the storytellers and the singers of epic songs in Eastern Europe. Thus, in some Bulgarian villages in Bessarabia and Taurica, on the eve when 'the Son of God is being born by the Virgin Mary', young unmarried lads sing, together with classical Christmas carols glorifying the Nativity of Jesus Christ, a complementary encomiastic cycle of songs. The mythopoeic imagery of their words indicates their pre-Christian origin. One of these songs [57] is about a virgin who gives birth to a hero. Yet neither is the virgin of this chant called Mary, nor does the Child have the name of Jesus Christ. The words panegyrize him as 'the saviour' of the Universe. He is predestined to fight with the wondrous deer who has locked up the springs of fertility of Mother Earth and/or all living creatures. Needless to say, in this song not only the protagonist was born of a virgin; so too was the antagonist. The text below is an excellent illustration of the interpretation of the motif of miraculous conception within the context of the Bulgarian oral tradition. At the same time, it exemplifies, albeit implicitly, 'the use of poetry' whereby 'myth' functions as 'fact'. This example would also support the initial hypothesis of this essay: that oral tradition could be legitimately approached as a source of information relating to the origin of certain Christian concepts. The folk-song to which I

am alluding, exists in many versions, and represents one of the most popular plots of both the epic and ritual sung tradition of the Orthodox Slavs in the Balkans. It runs as follows:

Добър юнак с добра коня,	A good hero on a good horse
Той си гони сура илена,	chases a light-grey deer,
Кък а гони да я фани.	chases it and follows it to catch it.
Отговаря сура илена:	The light-grey deer utters:
— Ни е илена за гонени,	'I am not a deer to be chased,
за гонени й ловени,	to be chased and to be caught,
чи е илен от дивойка,	for my mother was a virgin,
от дивойка първескинка,	a virgin and I was her first-born,
тя засука първо мляко.	and she fed me with her first milk'.
Отговаря добър юнак:	The good hero utters:
— Не е юнак за лъгани,	'I am not a hero to be fooled,
за лъгани, за мамени,	to be fooled and to be deceived,
чи и юнак от дивойка,	for my mother was a virgin,
от дивойка първескинка.	a virgin and I was her first-born' [58].

As we can see, the oral tradition against which St Justin the Martyr was fighting more than eighteen centuries ago, is still alive amongst peasant communities in Eastern Europe. On the other hand, the text quoted above indicates how powerful the cultural background of the veneration of the Virgin was amongst the Orthodox Slavs. It also exemplifies how complex was the formation of the roots of the idea of the Immaculate Conception, and that observations leading to the conclusion that any attempt to define the cult of the Theotokos within any narrowly defined framework will suffer inevitable failure.

To return to the second century, and to St Irenaeus of Lyons, who elaborated further on the Eve — Mary antithesis: in Against Heresies (Book III), he contemplates the idea of the 'Incarnation-as-a-recapitulation' and concentrates on 'the recycling that Mary effected for Eve', justifying his approach as follows:

> 'For what has been tied cannot be loosed unless one reverses the ties of the knot so that the first ties are undone by the second, and the second free the first: thus it happens that the first tie is unknotted by the second and the second has the place of a tie for the first' [59].

The actual vocabulary used by Irenaeus in this passage is quite significant; it indicates that a certain typological ramification of the concept of 'Incarnation-as-a-recapitulation' is taking place. In this context, the image of the Virgin Mary as the Second Eve appears to be not only logical, but even necessary. Two antithetical, and yet parallel patterns are set out. The

first operates with the motif of transgression, whereby sin is described as a tied knot; the second is centred on the pattern of redemption where the knot has to be undone. The first implicitly recalls the Old Testament story of the Fall, while the second reverses it. At the same time, the first focuses on the image of Eve, while the second focuses on the Mother of God:

> 'Like the Lord, the Virgin Mary is also found obedient when she says, 'behold your servant, Lord, may it be for me according to your word' (Luke 1: 38), but Eve disobedient, for she disobeyed while still a virgin. For just as Eve had Adam for a husband but was still a virgin [...] and by disobeying became the cause of death for herself and the whole human race, so also Mary, with a husband predestined for her but yet a virgin, was obedient and became the cause of salvation for herself and the whole human race. [...] So the knot of Eve's disobedience was loosed by Mary's obedience, for what the Virgin Eve had bound by her unfaith, the Virgin Mary loosed by her faith' [60].

While analyzing the plot of the Old Testament version of the Fall, St Irenaeus emphasizes that, 'the whole curse, however, fell upon the serpent who led them [Adam and Eve] astray'. He also compares the actual wording of the curse that the Lord put on the serpent with the New Testament passage where Christ 'pronounced the same curse on those found on his left: «Depart, you accursed, into the eternal fire which my father has prepared for the devil and his angels» (Matt. 25:41), thus signifying that the eternal fire has not been prepared primarily for man, but for the one who led him astray'. In other words, within the allegorical framework of Christian typology set forth by St Irenaeus of Lyons, the New Testament plot of cursing and pushing aside the devil by the power of the words of Christ the Logos is interpreted as an analogue of the Old Testament story of cursing the snake and chasing it away from Paradise by God the Father.

The next part of this essay is concerned with the question of whether this parallelism should still be interpreted — if one takes into consideration the recently recorded anthropological data from South-Eastern Europe — as mere theological speculation and nothing more. Or, to put it a different way, might it be supposed that behind St Irenaeus's parallelism there existed (and still exists) a collateral alternative to the dogmatic writings, a vernacular 'counterpart' to the idea? And if so, how was (or is) this concept conveyed? Does the oral tradition still 'keep in its memory' the hypertext of the tradition from which St Irenaeus's conviction sprang?

It is significant that the Bulgarian folk tradition still bears an implicit resemblance to this theme. Thus, it is believed that the Fall happened on the feast day of the Annunciation; hence, on this day, the story of 'how the snakes were chased away from Eden' is not only re-narrated, but also performed, through the language of the ritual in which all 'daughters of Eve'

are obliged to participate. For this reason, on the day when — according to the popular Christian convention — the Mother of all living, Eve, listened to the snake and the Mother of God listened to God's messenger, all the women in the village are supposed to partake in a specific custom: they 'chase the snakes away' [61]. Moreover, in some villages (such as Stakevtsi and Repliana in north-western Bulgaria, Vinogradi and Zlatolist in south-western Bulgaria, Dositeevo and Branitsa in south-eastern Bulgaria, and many of the villages of Bulgarian settlers in Bessarabia and Taurica) it is stated — mainly in scattered commentaries accompanying the actual ritual performance — that 'chasing the snakes away' would reverse 'original sin'. Needless to say, the serpent is considered the epitome of evil, while the woman who chases it acquires a status which is antithetical to the status of the 'First Eve'. While chasing the snake, she is supposed to shout loudly the following words: 'Go away snakes! For the Annunciation is chasing you!' In some regions of Bulgaria, however, there exists a peculiar version of this 'female' incantation wherein the actual word for 'snake' is replaced by the name of Eve:

Ево! Аз като съм в доле,	Eve! While I am down dale,
Ти да си в поле.	May you be in the field!
Аз като съм в поле,	When I am in the field,
Ти да си в доле [62].	May you be down dale!

In this case, the ritual 'dialogue with Eve=snake' has the rhythmic and alliterative quality of a traditionally versed chant based on certain formulaic patterns of speech. Furthermore, one could argue that, as far as the system of the traditional folklore culture of *Slavia orthodoxa* is concerned, this incantation serves as a mere 'textual libretto' of the Annunciation ritual, wherein the name of the first woman functions as a code that not only generates, but also determines both the structural and significative dynamics of the performance. 'Eve' in this context thus acquires a double meaning, simultaneously referring both to the actual plot of the Old Testament version of the Fall of the 'Mother of all the living', and to St Irenaeus' emphatic claim that, 'the whole curse, however, fell upon the serpent' who led Eve astray (see above).

This scenario assumes, as already indicated, that among the Orthodox Slavs in the Balkans, the feast of the Annunciation, in particular the actual performance of the plot of 'chasing the snakes away', is regarded as an imperative 'female' custom built on a network of traditional ritual that ultimately belongs to women.

As recent results of field research have shown, this tradition still appears to be performed amongst the Bulgarians. More than that, it is even believed that the louder the women shout their incantations on the feast day of the Annunciation, the fewer snakes there will be during the summer. It is also

assumed that the devil will disappear from the territory of all the daughters of Eve after the Annunciation, for 'he would be chased away by a woman's voice'. In this, the function of the voice (or speech) is significant. The parallel with both the notion of the creative power of the Lord's voice (when the Universe is created) and the destructive power of the snake's voice (when the Fall of the first people is taking place), is obvious. Thus the image of the 'chanting' woman who utters the words of purification is a counterpoint to the image of the snake who speaks the words of lust. In other words, whereas in the Old Testament version of the Creation, the voice of the beguiling snake caused Eve's disobedience, in the Bulgarian folk tradition the words of the offspring of Eve cancel the original sin and its entry into the world of mankind. Thus, the Old Testament story of the Fall is indeed reversed within this tradition; in this, the function of the voice during the ritual performance is decisive: with it each and every woman is considered both the 'Old' and the 'New Eve'.

This analysis suggests that the theme of the Annunciation functions within the context of Bulgarian traditional culture both as the core of certain folk metaphors and as a scenario for particular ritual activities [63].

To return again to the writings of the Early Christian Fathers, the Eve — Mary parallel (and/or antithesis) was further developed by Tertullian in the third century. He contributed greatly to the dogmatic definition of Marian doctrine and contemplated extensively the theme of 'virginal conception', relating it to divine motherhood. In this, the importance of Eve — Mary typology acquired cosmic significance:

> 'The devil had taken captive the image and likeness of God; but God restored it by a parallel process. For the word which was the architect of death found its way into the ear of Eve while she was still a virgin: correspondingly the Word of God, which was the builder of life, had to be introduced into a virgin, that what had gone to destruction through the female sex should by the same sex be restored to salvation. Eve believed the serpent, Mary believed Gabriel; the one sinned by believing, the other by believing effaced the sin. But did Eve conceive nothing in her womb from the devil's word? She certainly did. For the devil's word was the seed for her, so that thereafter she should give birth as an outcast, and give birth in sorrow. And in fact she bore a devil who murdered his brother; while Mary gave birth to one who should in time bring salvation to Israel, his own brother after the flesh and his own murderer. Thus God sent down into the womb his Word, the good brother, that he might wipe out the memory of the wicked brother. It was necessary that Christ should come forth for man's salvation from that place into which man had entered when already condemned' [64].

As we can see from the above quotation, Tertullian's standpoint corresponds to the positions of St Justin the Martyr and Irenaeus. Again, there

are two antagonistic centres within the passage concerned. They are hypostatized by 'the word as the architect of death', on the one hand, and by 'the word as the builder of life', on the other. The former operates with the paradigm of 'the image and likeness of God as a captive of the devil', while the second focuses on the antithetical pattern — the pattern of the restored salvation of mankind. The first resembles the image of Eve who believes the serpent and — paradoxically enough — transgresses by believing, while the second is exemplified by Mary. Evidently, they are seen as two coexistent categories. Both virgins — Eve and Mary — conceive through their ears. The word of either the Lord Himself or the devil is regarded as a seed that is to be sown in the soil of their wombs. At the same time, two symmetrical processes are running side by side. The allegorical core of the first is the image of Cain-Judas, while the second brings into focus the image of Abel as a prototype of Jesus Christ. As for the 'macrocosmic' dimensions of the struggle between the 'Word of God' and the 'word of the devil', the role of 'the female sex' is considered crucial: the image of the woman marks both the Fall and the Redemption of mankind, thus exemplifying the margins of both the terrestrial and the celestial worlds. Whereas the First Eve signifies the locus of condemnation, the New Eve betokens Christ's 'coming forth for man's salvation from that place into which man had entered when already condemned' [65]. Hence, the motif of 'conceiving from the word via the ears' acts not only as a framework for the composition of Tertullian's text, but also as the core of the 'Eve — Mary' parallelism. Incidentally, the motif of miraculous 'conceiving from the ear' is to be found in certain magical practices where the Annunciation to Mother Earth acts as the substructure of the ritual text. They also correspond to the folk beliefs according to which it was on the feast of the Annunciation that the Lord blessed the Earth to be fruitful and 'thrust his rod into the ground'. What follows is a text I recorded in July 1983 amongst Bulgarian settlers in Bessarabia, in the village of Kirsovo, Komrat District, Moldavia:

> 'On the feast of the Annunciation, the Lord thrust His rod into the ground — so it went down nine spans! And He gave His blessing for sowing. In our village the butter-beans are to be sown first, then corn, then green beans. Until Annunciation day, however, sowing is forbidden. Until Annunciation day, we may not let even the livestock tread upon the earth, so that she [the earth] may have some rest! So that the earth may rest, they may not tread on it. The day of Annunciation is a great holiday, just like Easter. Even the bird may not make a nest on this day. Here [the people from our village] begin sowing from Annunciation day onwards'.

This legend was narrated by a fifty-two-year-old woman, Ivana Nikolova Kuratova, who was both the sorceress and the midwife of her village. As she pointed out, it is also believed that girls are supposed to pierce their

ears only on the feast of the Annunciation, for on that day 'God's word touched the ear of Theotokos'. It is also believed that the wound will heal up quickly and easily, with no pain. One may assume that this custom also resembles the interpretation of the Annunciation theme in terms of the ritual vocabulary. Furthermore, the motif of the Annunciation to Mother Earth recalls not only the theme of the Annunciation to the Mother of God, but also the Annunciation to any mother-to-be [66]. As one of my informants from the village of Stakevtsi in the Western Balkan Ranges pointed out:

> 'The girls had their ears pierced only on the feast of the Annunciation, because on that day Eve lent her ear to the serpent while Mary lent her ear to the Lord. The hole in the left ear of each woman is believed to belong to Eve, as she transgressed, while the hole in the right ear belongs to Mary, for she was faithful. This is how the women made it out. Aren't there two holes altogether? One in each ear. These two holes I am talking about are not only supposed to be the first holes ever pierced in the female body, but also the last punctures caused to the virginal flesh by a human being before the wedding; and it should remain that way until the day of her marriage when she should lose her virginity to her husband. If she obeyed the tradition, her children would be healthy and happy. Should she break 'the custom of the hole', she would either remain barren, or would give birth to unhealthy offspring' [67].

Hence, the ceremony of the ritual piercing of girls' ears portends their future status as wives. In this, every woman is patently regarded not only as 'a sinful Eve' but simultaneously as 'a righteous Mary'.

Some Bulgarian folk riddles also play with the allegorical vocabulary of 'the women's custom of the hole'. In this, the act of piercing is expounded as sexual intercourse, the ear and the ear-ring being metaphorically interpreted as male and female genitals [68].

In Bulgarian, there is also a colloquial expression, *Това да ти бъде като обица на ухото!* (May this be like an earring on the ear!), which means 'may you never forget it' [69]. Thus in Bulgarian traditional culture the motif of 'conceiving the word via the ears' functions not only at the level of verbal texts (colloquialism idioms, proverbs, riddles, legends, etc.), but also at the level of rituals, this is, non-verbal texts (including various religious practices).

It is characteristic that the paradigm which is focused on the corresponding images of Mother Earth and/or Eve and/or Mary (and/or indeed any woman of the community concerned), functions as a specific symbolic code for the ritual patterns involved in the Annunciation festivities. It represents the 'grammatical structure of the ritual phrase' [70], that is, its 'morphology' and 'syntax'. This might be expressed in different terms, namely, by stating that in some particular customs the image of 'Mother Earth' is regarded as synonymous with the image of either 'the Mother of all the liv-

ing', Eve, on the one hand, or 'the Mother of God', Mary, on the other. At the same time, these are seen as a universal framework of motherhood. In this, through the language of the ritual, any woman can perform as a hypostasis of 'Mother Earth', or Eve, or Mary, thus 'tying the knot' between the **humanum** and the **divinum**.

In exactly the same way, Annunciation-tide is portrayed as a string of simultaneous events. Thus it is not only believed that on that day Mother Earth is to lose her virginity to the ploughman, who is to become her gardener and/or husband, but also that at the same time another virgin, Eve, gives an ear to the serpent, while the Virgin Mary conceives the Word of God. And finally, by celebrating these events, young girls change their social status and become maidens; this is to say, on the feast day of the Annunciation, society 'spells out', through the symbolic language of the ritual, that its lasses have turned into mothers-to-be. In this 'cosmic performance', they are epitomizing not only the image of Mother Earth, but also that of Eve and Mary, thus becoming 'the soil of life' blessed to give birth.

There is obviously a deep-set parallel between Slavonic harvest rituals and rituals connected with childbirth [71]. They have many common features — on both the structural and semantic levels. Above all, they operate with the same symbolic language, whereby certain metaphors perform as ritual patterns. In this, every woman is regarded as a dynamic counterpoint to both Eve and Mary.

Thus, according to the vocabulary of symbols in Slavonic folklore, the word for 'soil' (Bulg. *почва*; see also Russ. *починок*) is used in conjunction with words signifying 'to begin', and 'to conceive' (Bulg. *почвам, да почна / да почена, да зачна / да зачена*, and others), while the harvest is considered to be an emblem of fertility and childbirth.

There are many narratives on the ritual of cutting off the navel-string (umbilical cord) with a sickle, all of which refer to the image of Mother Earth, who gives birth to the wheat that is to be harvested with a sickle too. Thus the birth ritual is regarded as a celebration of the harvest, while the act of ploughing is considered synonymous with 'sexual intercourse'.

Furthermore, until the beginning of the twentieth century, women were supposed to give birth on a bed of corn — for Jesus Christ was born that way, and, according to folk legends, 'at the beginning', on Christmas Eve, He and His Mother rested on a bed of corn. That is why the Bulgarians believed that any Christian should be born like Jesus, on hay, and every single mother was to give birth like the Virgin Mary — on a bed of hay. On Christmas Eve the household was to arrange a bed of corn, prepared for the Virgin Mary and her Child, who was to be delivered there. Thus, the house became a sacred place of birth, just as if Jesus was to be born there, and every single village turned into a Bethlehem.

The ethnolinguistic approach to the subject makes obvious one more striking dimension of the correlation between Christmas festivities and childbirth rituals. One and the same stem is used to signify Christmas (see the Old Church Slavonic lexeme ***рождьство*** and its Bulg. and Russ. derivates **рождество**) and child-birth (*раждане, рождение*). These lexemes, in turn, relate to the stem *rod* (Old Church Slavonic **родъ**), meaning 'harvest' (Bulg. *родитба*, Russ. *урожай*) and 'fruitfulness' (Bulg. *родовитост*, Russ. *плодородие*), on the one hand, and on the other 'kinship' (for example, Bulg. *родственик, род, рода*; Russ. *родня* and others) and, finally, 'motherland' (Bulg. and Russ. *Родина*) [72].

And last but not least, in the Slavonic languages there is a strong phonetic similarity between the words 'Eve' (*Ева*) and 'Virgin' (*Дева*) [73], on the one hand, and the words denoting 'divine' or 'wondrous' (*диво*) [74] on the other.

This detail, in turn, invites contemplation of further similarities on the semantic and/or semiotic levels of the text. Thus the name of Eve (*Ева*) could be transformed into the noun denoting 'Virgin' (*Дева*), and vice versa. Comparably, the appellation *Дева Мария* (the Virgin Mary) could be transformed into the appellation *Ева — Мария* (Eve — Mary). Above all, in some texts these appellations are synonymous. Some oral interpretations of the first chapters of Genesis or of the first chapters of the Gospels according to Mark, Matthew and Luke, as the case may be, illustrate this tendency. Hence, in some narratives, the name of Eve can signify either the first woman or the Mother of God. At the same time, the appellation 'Virgin' (with or without the anthroponym Mary) can readily signify the character of the first woman, the Mother of all the living, Eve, or the character of the Mother of God, Mary. Ultimately, the name of Eve could be replaced by the name of the Virgin Mary and vice versa.

The following narrative comes from the village of Kotenovtsi, Western Bulgaria. The story was told to me by Dafina Atanassova Angelova, a woman born in 1909 in the neighbouring village of Chereshovitsa. According to her, the name of the first woman was the Virgin Mary:

> 'When God created the earth, He made Adam out of earth. He lived for some time alone, and then God said: «I cannot keep this man alone! Fruit should be let onto the land!» Then the Lord took one rib out of Adam's left side and made the Virgin Mary. Now men have one rib less on the left side! While women have all their ribs, and men have one rib less! For the Lord took one rib out of the man, out of Adam He took one rib, and made the *Deva Maria* [the Virgin Mary] out of it. Thus she was made out of earth'.

And indeed, in some folk interpretations of the theme of the Annunciation and Nativity, the Virgin Mary is called just Eve.

The next text provides an illustration of how this tendency is worked out further. I was told it by an eighty-nine-year-old lady, Tota Doncheva Koleva from the village of Vasil Levski, Karlovo District, Southern Bulgaria:

> 'Once upon a time there were two saints. They were called Adam and the Virgin. Her name was really Eve, but they called her the Virgin, the Virgin Mary, for she was the Mother of God. So, Adam went in the field, and he ploughed, and sowed, and went back home. He took off his leggings (*навуща*). And his wife... washed them. Did she wash them, or did she sit on them?... As the wife of the saint named Adam, she sat on them, a child was conceived. And that was on the Annunciation. So now the custom is like this — you sow a seed on Annunciation day. You have to, even if it is to be the only seed you insert in the soil. And so it is now, men start ploughing and sowing after the Annunciation. It is a sin to farm the land before the Annunciation, it will be stricken by drought and hail. You start farming after the Annunciation. The Child who was conceived on the Annunciation, this is to say, after Eve washed her man's leggings (навуща), was born at Christmas. She gave birth to Him right on Christmas day, there is a song which says so, but I do not remember how it goes. And they called him the Young God. The Young God was son of Adam and Eve, you see'.

Indeed, the text plainly suggests that the names of Eve and the Virgin Mary are synonymous.

Thus the phonetic similarity — *Eva* (Eve) = *Deva* (Virgin) — highlights the Biblical symmetry and substantiates the correlation between the Old and New Testament accounts of the history of mankind. This appears to suggest that, in the context of the Bulgarian oral tradition, the parallelism between Eve and Mary might have reached back to the imagery of the pre-apostolic age and reflected the idea of man's Salvation as recounted by the Early Church fathers. In fact, the folklore dimensions of the Eve — Mary phenomenon curiously paraphrase (of course, in terms of ethnopoetics!) one sophisticated concept in academic theology.

More than that: according to some Bulgarian legends that reflect popular versions of the Annunciation theme, the Virgin Mary conceived Jesus Christ by eating an apple on the Day of Annunciation. Thus the folk tradition yet again justifies the image of the Virgin Mary as the 'New Eve'. Hence, many folk legends concerning certain popular ideas about the miraculous conception can be traced far back. For instance, there is in Bulgaria a popular belief according to which a childless woman could miraculously conceive by eating an apple on the day of the Annunciation. In the village of Gorni Voden, near the city of Plovdiv, there is even a church called the 'Golden Apple'. Barren women go there to pray to the Virgin Mary (Theotokos) for children. Why is the church called 'The Golden Apple'? Because in front of the temple there is an apple tree, the fruits of which are special: if a childless woman eats them, she will miraculously conceive. Apparently, the priest gives her an apple that has been blessed and a benediction. As he gives her the fruit, the priest blesses her 'in the name of the Virgin', thus making her fruitful. In this way, the Biblical story about Eve as the Mother of mankind correlates with the cult of the Virgin Mary as a Holy Mother.

The cultural background of this detail correlates also with a legend widespread among the southern Slavs, which says that as the Archangel Michael — 'the taker of souls' (Bulg. *Душевадникът*) — descends from heaven to earth, he holds a golden apple in his hand. He is offering it to the layman, so that he might die. Then as he rolls it down towards the death bed, where the Virgin Mary is sitting also nearby, the Archangel Michael draws his sword at the moment when the man catches a glimpse of the golden apple and smiles. Death comes with the smile, and has been brought about by the same fruit, which (according to some versions of the legend about the Creation of the world) deprived Adam and Eve of Eden and immortality. The same fruit, according to some folklore interpretations of the Annunciation theme, caused the birth of the New Adam — Jesus Christ. Thus the very fruit that took immortality away gives it back.

In this way the spatial cycle 'Eden ⇒ Life-on-earth ⇒ Heaven' is complete. And the image of the Virgin Mary as the New Eve acts as a symbol of this cosmic integrity.

Conclusion

Although spelled out as a theological definition by the Early Christian Fathers and presented as a purely theoretical thesis, the Eve — Mary parallel is also indicative of certain typical features of the popular faith of the Orthodox Slavs. In this respect, sophisticated academic theology turns into a convention in folklore, while a concept proper to dogma becomes an oral text. Yet can we be that sure that the origins of this parallelism can be traced back only to the 'written' context of the academic theological background?

I believe that the Eve — Mary parallel illustrates a much more complicated nexus of cultural patterns. The phenomenon demonstrates not only the metamorphosis of a certain theological concept throughout the centuries, but also its transmission through the highest and lowest strata of society. The Slavonic oral tradition justifies this assumption.

And last but not least, the folklore dimensions of the Eve — Mary parallel demonstrate a certain paradigm of traditional patterns that correspond both to Christian typology and to ancient mythological patterns representative of the cult of Mother Earth. Or, as Nikolai Berdiaev once suggested, 'dogmas are certitudes, they are mystical encounters. Because dogma is

neither a superficial revelation, nor an exterior datum, but an inner revelation, a mere illumination, which is immanent in man's spirit. Dogmatic formulae have provided an ontological transcription of spiritual experience. They have been both an egalitarian expression and an affirmation of immutable, eternal modules of spiritual experience. And in dogmas, there is the absolute, enduring truth' [75].

Примечания

1 For the definition of the term '*ethnopoetics*' — which was conceived as a correlative of such terms as 'ethnohistory', 'ethnomusicology', 'ethnolinguistics', 'ethnopsychology, 'ethnopharmacology' etc. — see Jerome Rothenberg and Diane Rothenberg (eds), Symposium of the Whole. A Range of Discourse Towards an Ethnopoetics, Berkeley, Los Angeles, London, 1983, pp. xi-xviii, and Victor Turner, 'A review of «ethnopoetics»', ibid., pp. 337–342.

2 On the scope of the concept of '*Byzantine Commonwealth*' — see Dimitri Obolensky, The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453, Crestwood, NY, 1982, pp. 13–18, 117–18, 141–60, 211–13, 266–73, 309–21, 330–4, 342–361, 466–77.

3 The term '*Slavia orthodoxa*', together with its counterpart '*Slavia romana*', were introduced by the Italian scholar Riccardo Picchio. While defining them, he puts an emphasis 'on the impact of ethnolinguistic factors on the formation of Slavic cultural systems in Central and Eastern Europe', and mentions that as a 'point of departure' for his considerations he takes 'the division of historical Slavdom into two main areas, belonging to the jurisdiction of the Eastern Orthodox Churches (*Slavia orthodoxa*) and to that of the Roman Church (*Slavia romana*) respectively' (Riccardo Picchio, 'Guidelines for a Comparative Study of the Language Question Among the Slavs', in Riccardo Piccio and Harvey Goldblat (eds), Aspects of the Slavic Language Question (Vol. 1: Church Slavic — South Slavic — West Slavic); Yale Russian and East European Publications (№ 4), New Haven, 1984, p. 1; hereafter Aspects of the Slavic Language Question.). At the same time he points out that 'the boundary lines between the two cultural areas of Orthodox Slavdom and Roman Slavdom were never fixed in a definite way. Thus, we can speak of zones of mixed or overlapping influence (for example, Great Moravia, The Glagolithic area in Croatia, Bosnia, the Ukraine and Belarus). This means that the concepts of *Slavia orthodoxa* and of *Slavia romana* apply to cultural traditions rather than to territorial or administrative units. Within each of these two main areas of civilization, the self-identification of the Slavs with certain cultural and linguistic systems was directly affected by the ideological and linguistic models that the ecclesiastical organizations introduced into their spiritual patrimony' [ibid., p. 3].

4 *Mythopoeia* (or *mythopoesis*) is of Greek origin and denotes 'making' — that is, 'creating'/'composing'/'producing'/'re-telling'/'re-narrating' — 'myths' (and/or 'fables', 'tales', 'stories' etc.). Together with the related adjective *mythopoeic/mythopoetic* (i. e. 'myth-making'), it is a derivation from a Greek composite word, formed by joining two independent bases which, in turn, point to the lexemes μυθος ('myth') and ποιεω ('to make').

5 This essay incorporates the partial fruits of a research project in which I focused on the parameters of folk religion among rural societies in South-Eastern Europe. The project is provisionally entitled 'The Folk Bible: Bulgarian Oral Tradition and Holy Writ' and concentrates on the description of certain popular dimensions of Christianity, in respect of both the text and/or the context of the 'Good Book', with Bulgarian oral tradition as a primary model.

6 John Henry Newman, The New Eve. Oxford, 1952, p. 17.

7 For the 'oral-written' divide (and/or 'oral-written' interactions) and recent discussions and approaches, see Ruth Finnegan, Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices, London and New York, 1992, and Jack Goody, The Interface between the Written and the Oral, Cambridge, 1987; on the relationship between 'oral' and 'written', with special regard to the Judaeo-Christian convention, see Ø. Andersen, 'Oral Tradition', in H. Wansbrough (ed.), Jesus and the Oral Gospel Tradition (Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 64), pp. 17–58), Sheffield, 1991; D. Aune, 'Oral Tradition', ibid., pp. 59–106; Werner H. Kelber, The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q, Philadelphia, 1983; Susan Niditch, Folklore and the Hebrew Bible, Minneapolis, 1993; H. Ruger, 'Oral tradition in the Old Testament', in H. Wansbrough (ed), Jesus and the Oral Gospel Tradition (Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 64), Sheffield, 1991, pp. 107–120; and M. Soards, 'Oral tradition before, in, and outside the canonical Passion narratives', ibid., pp. 334–350.

On the other hand, some modern theologians emphasize that a particular contribution was made by the Orthodox ecclesiastical thought 'to the ecumenical reflection which attempted to respond to the Protestant opposition between Scripture and Tradition' (Daniel Ciobotea, 'The Orthodox witness in the ecumenical movement', in John Breck, John Meyendorff, and E. Silk (eds), The Legacy of St Vladimir. Byzantium — Russia — America. Papers Presented at a Symposium Commemorating the Fiftieth Anniversary of St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, NY, September 27 — October 1, 1988, Crestwood, NY, 1990, pp. 167–178 (173). Hereafter The Legacy of St Vladimir.). Of particular interest in this respect is the way in which Orthodox ecclesiastical thought interprets the Apostolic Tradition:

> 'This Apostolic Tradition contained in the Gospel is transmitted in and by the Church throughout the centuries. In this sense, Scripture is the Tradition of the Church, and the Tradition of the Church is the content of

Scripture transmitted, i. e. experienced and interpreted from generation to generation. The Apostolic Tradition rests in the Scripture and the Scripture rests, or rather moves, in the Tradition of the Church. Scripture and Tradition are identical in content, but different in form. The form of Scripture is fixed once for all, but the form of Tradition is renewed from generation to generation in order to remain faithful to the original Revelation of Christ and to make it relevant to every generation. Given the content identity of Scripture and Tradition, the Orthodox would prefer to replace the slogan Sola Scriptura with Sola Traditio, since Scripture itself is understood as Tradition'. [Ciobotea, ibid.]

For more on the principles of Orthodox hermeneutics, with special regard to the interpretation of Holy Scripture as a 'product or fruit of Tradition', see John Breck, 'Orthodoxy and the Bible Today', in: Breck, Meyendorff, and Silk (eds), The Legacy of St Vladimir, pp. 141–57.

8 Edmund Leach, 'Introduction', in Leach and D. Alan Aycock (eds), Structuralist Interpretations of the Biblical Myth, Cambridge, 1983, p. 3.

9 Although in this essay there will be hardly any explicit references to her publications (most of which appeared more than two and a half decades after her death), my approach to the Biblical myth is derived from her strategy of decipherment and elucidation of the 'palaeontology of the plot', as introduced by her in 1936, in her PhD thesis, Poetika Siuzheta i Zhanra. Podgotovka teksta i obshchaia redakcia N. V. Braginskoi (The Poetics of Plot and Genre), Moscow, 1997.

10 Leach, 'Introduction', p. 21.

11 Ibid., p. 19.

12 For the dogmatic ramification of the idea of Mary as the 'New' or 'Second Eve' see Michael O'Carroll, Theotokos. A Theological Encyclopaedia of the Blessed Virgin Mary. Wilmington, Delaware, 1983, 139–41 (hereafter, Theotokos); on the Eve — Mary parallelism as a concern of both Christian theology and cultural anthropology see Stephen Benko, The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology, Leiden, New York, Cologne, 1993, pp. 18, 168–69, 195, 229–62 (hereafter, The Virgin Goddess), and Anne Baring and Jules Cashford, The Myth of the Goddess. Evolution of an Image, London, 1993 (first published 1991), pp. 537–39 (hereafter, The Myth of the Goddess); on the Eve — Mary parallelism as a subject of patristic teaching see Hilda Graef, Mary. A History of Doctrine and Devotion. Vol. I. From the Beginnings to the Eve of Reformation, London and New York, 1963, pp. 37–100 (hereafter, Mary. A History); on the concept of the 'New Eve' in the patristic tradition in the Byzantine period, see John Meyendorff, Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes, New York, 1983, pp. 146–49 (hereafter, Byzantine Theology); on the soteriological dimensions of Bible based Mariological themes in

Byzantine liturgy, with special regard to the 'Eve — Mary' parallelism, see J. Samaha, 'Mary in the Byzantine mind', Byzantoslavica. Revue Internationale des Etudes Byzantines, Tome LVIII, Fasc. 2, Prague, 1997, p. 341; on the 'Second Eve' theme in the cultural and religious life of Constantinople in late antiquity see Vasiliki Limberis, The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople, London, New York, 1994, pp. 90–91, 102–07 (hereafter, The Virgin Mary); on the typology of speaking about Mary as 'the Second Eve' as an extrapolation from the classical Pauline definition of Christ as the Second Adam, see Jaroslav Pelikan, Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture, New Haven, Conn., London, 1996, pp. 14–15, 39–52 (hereafter, Mary Through the Centuries) and Marina Warner, Alone of All her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary, London, 1976, pp. 59–61, 245, 254 (hereafter, Alone of All her Sex).

13 Besides the limited information in the New Testament (Matthew 1–2; Mark 3, 31; Luke 1–2; John 19; Acts 1, 12–14) concerning the life of the Virgin Mary, and the Akathistos Hymn (attributed by tradition to Romanos Melodos), in which the Eve — Mary parallel performs as an implicit framework of the composition of the text (see Limberis, The Virgin Mary, pp. 89–97), there are several other significant sources that have deeply influenced oral tradition. Of particular significance is the apocryphal Protoevangelium of Saint James. This was translated into Old Church Slavonic and became very popular amongst the Orthodox Slavs (Bulgarians, Serbs, Russians, etc.). There are many copies extant, which cover the period between the tenth and the nineteenth centuries and have influenced not only literature, but also the iconographical and oral tradition. For general discussion and references regarding the Protoevangelium of Saint James as a work reflecting popular trends see Graef, Mary. A History, pp. 9, 13, 35–36, 90, 183, 201, 204, 261; O'Carroll, Theotokos, pp. 39–40; Benko, The Virgin Goddess, pp. 18, 38, 196–97; Limberis, The Virgin Mary, pp. 102–03, 119, 146; Pelikan, Mary Through the Centuries, pp. 46–48; Warner, Alone of All her Sex, pp. 244–45; Boriana Khristova, Protoevangelieto na Iakov v Starata Bălgarska Knizhnina, Sofia, 1992, pp. 21–26 (hereafter, Protoevangelieto na Iakov). See also the English translation of the text together with commentaries and bibliography in Wilheim Schneemelcher (ed.), New Testament Apocrypha, Vol. 1, Gospels and Related Writings, translated by R. McL. Wilson, rev. ed., Cambridge, 1991, pp. 421–37 (hereafter, Gospels and Related Writings).

Furthermore, among the Orthodox Slavs in the Balkans, many versions of other apocrypha of eschatological content, such as Khodene na Bogoroditsa po măkite (The Mother of God's Journey Through Torments), were in circulation. The text was composed in the sixth century and translated from Greek into Old Church Slavonic in the tenth century. The apocryphal text existed in three main Slavonic versions — Bulgarian, Serbian and Russian. It should also be noted that 'The Mother of God's Journey Through Torments' spread among the Orthodox

Slavs with remarkable rapidity and over a wide area. Moreover, it could be approached as a work representative of classical 'non-canonical' early Christian literature. This apocryphon describes the Virgin's descent into Hell and emphasizes her image as a mediatrix, who unites God and the man Jesus Christ, on the one hand, and God and mankind, on the other. For further information see Tsvetana Romanska-Vranska, Apokrofite za Bogoroditsa I Bălgarskata Narodna Pesen (Spisanie na Bălgarskata Akademia na Naukite, Kn. 34), Sofia, 1940, pp. 1–208, and O'Carroll, Theotokos, pp. 37–44.

14 My field research in Bulgaria (since 1975) was conducted with the support of the Bulgarian Academy of Sciences' Institute of Folklore, and the Faculty of Slavonic Philology of Sofia University.

15 My field research in Bulgarian villages in the former Soviet Union was related to two different projects. The first focused on 'Folklore and Bilingualism' and I worked on it during my PhD studies at Moscow State University (1981–1984), undertaking a series of expeditions among Bulgarian settlers in Bessarabia (Moldavia and Ukraine). In the spring of 1989, I continued my field research amongst the Bulgarians of Taurica (Ukraine), this time as a participant in the Bulgarian and Ukrainian Academies of Sciences' joint project entitled 'Popular Culture of the Bulgarian Settlers in the Soviet Union'.

The language and culture of Bulgarian settlers in the former Russian Empire is of great importance and interest. Their emigration from Bulgaria (at that time part of the Ottoman Empire) was a consequence of their support for the losing side during the series of Russo-Turkish wars in the eighteen and nineteenth centuries. They had to abandon their land as it was located in the path of the retreating Russian army, which they had supported. Bulgarian language and folk culture from that period has been uniquely preserved in their villages despite the multilingual and multicultural environment, and has successfully withstood great political pressure (particularly under Soviet rule.) For more information regarding investigations in the field of Bulgarian historical dialectology during the Soviet era see Stavro Skendi, Studies on Balkan Slavic Languages, Literature and History in the Soviet Union During the Last Decade. Balkan Cultural Studies. (East European Monographs Series, № LXXII). New York, NY, Boulder, Col., 1980, pp. 25–29, 31, and N. I. Tolstoi, 'Otchet o dialogicheskoi ekspedicii v bolgarskoe selo Suvorovo letom 1951 goda', Stat'i i Materialy po Bolgarskoi Dialektologii v SSSR, Vyp. 3, Moscow, 1953, pp. 110–149.

16 As a PhD student at the Moscow State University during the period 1981–84, I was able to join expeditions undertaken by members of the staff of the Department of Ethnolinguistics of the Institute of Slavonic and Balkan Studies at the Academy of Sciences (the work was conducted under the guidance of Prof. Nikita I. Tolstoi). These expeditions took place in the period 1962–1985 in the Polesie area (nowadays divided between Russia, Belarus and Ukraine). [The explosion at the Chernobyl atomic power station in April 1986 marked their end.]

17 Thus some scholars trace the cult of 'Maria Mater Dei' back to the cult of the goddess of Phrygia, Cybele, identifying her with the Great Mother. The cult of the Virgin Mary has also been associated with the eventual transformation of the ancient cult of Demeter, the goddess of cornfields and agriculture, worshipped as the Earth-Mother and as the prime source of fertility (see Baring and Cashford, The Myth of the Goddess, Benko, The Virgin Goddess; and Warner, Alone of All her Sex).

18 Benko, The Virgin Goddess, p. 265.

19 The first use of the appellation 'Mary Theotokos' is dated 325 and is attributed to Alexander of Alexandria (d. 328), one of the most zealous defenders of Orthodoxy at the Council of Nicaea (O'Carroll, Theokotos, pp. 13–14); on the origin and further distribution of the title 'Theotokos' within the terminological and philosophical framework of patristic tradition and Byzantine thought, see Meyendorff, Byzantine Theology, pp. 39, 123, 147–49, 155, 165. An extensive bibliography on this topic is provided in a dedicated entry on 'Theotokos' in O'Carroll's Theotokos. Theological Encyclopaedia of the Blessed Virgin Mary, p. 342 (hereafter, Theotokos). For more on the liturgical celebration of the Theotokos in the Byzantine heritage see Samaha, 'Mary in the Byzantine mind', pp. 338–42; on the cult of the Holy Theotokos in *Slavia orthodoxa*, see Sergei Bulgakov, 'Pochitanie Bogomateri i sviatykh v Pravoslavii', Pravoslavie. Ocherki Uchenia Pravoslavnoi Tserkvi, Moscow, 1991, pp. 253–76 (first published in Paris), and G. P. Fedotov, 'Mat' — Zemlia (K religioznoi kosmologii russkogo naroda), in Polnoe Sobranie Statei v Chetyrekh Tomach, Tom III: Tiazhba o Rossii (Stat'i 1933–1936), Paris, 1982, pp. 219–40, and Fedotov, Stikhi Dukhovnye. Russkaia Narodnaia Vera po Dukhovnym Stikham, 1991, pp. 49–57].

20 When analyzing the 'Eve — Mary' parallelism, many scholars also find it necessary to point out that, in the Western tradition, it is considered significant that on the day of the Annunciation, the Angel greeted the Virgin Mary by saying Ave (Latin 'Hail') — the reverse of the name of the first woman, Eva; see Warner, Alone of All her Sex, pp. 60–61. Thus the Annunciation scenario is interpreted anagrammatically as a contraposition to the Fall, while the image of the Mother of God is understood allegorically as a reversion of that of the 'mother of all living'. Accordingly, the greeting of the Archangel Gabriel — Ave — was believed to have 'neatly reversed the curse of Eve' (ibid., p. 60).

21 Nikita I. Tolstoi and Svetlana M. Tolstaia, 'Blagoveshchenie', in: N. Tolstoi (ed.), Slavianskie Drevnosti. Etnolingvisticheskii Slovar' Slavianskikh Drevnostei. Moscow, 1995, Tom 1 (A-G), p. 184. (Hereafter, Slavianskie Drevnosti.)

22 It is obvious that, as far as the theme of rain as the manifestation of divine blessing is concerned, there is a striking parallel between the oral tradition and Holy Scripture. Thus, according to the text of Genesis, the creation of man was preceded by the creation of rain, which betokened it: 'These are the generations of the heavens and of the earth when they were created, in the day that the Lord

God made the earth and heavens. And every plant of the field before it was in the earth, and every herb of the field before it grew: for the Lord God had not caused it to rain upon the earth, and there was not a man to till the ground. But there went up a mist from the earth, and watered the whole face of the ground. And the Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living soul' (Gn 2:4–7).

23 A quotation from St Irenaeus' letter to Florinus, which was partly preserved in Eusebius' Church History. For further details see Robert M. Grant, Irenaeus of Lyons, London, New York, 1997, p. 2.

24 St Irenaeus of Lyons, Against Heresies. On the Detection and Refutation of the Knowledge Falsely So Called. Book III, 4.2, quoted from Grant, Irenaeus of Lyons, p. 127.

25 Ibid., p. 2.

26 On the relation between oral tradition and 'books and readers', with special reference to the history of Early Christian texts, see Henry Y. Gamble Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts, New Haven, Conn., London, 1997 (hereafter, Books and Readers).

27 On the issue of the extent of literacy and literary culture in Early Christianity see Gamble, Books and Readers, pp. 1–41; on the public reading of Christian books, see pp. 205–08, 211–31; on the private use of Christian books, see pp. 231–37; and, of course, on the magical use of Christian books, see pp. 237–41.

28 Thus, in some Slavonic languages, the word denoting 'icon-painting' (in Bulgarian *иконопис*, in Russian *иконопись*, etc.) is a compound, formed by joining two independent bases (which, in turn, point to the lexemes 'icon' and 'to write'). The formulaic expression denoting the actual process of 'superimposing a new picture, very often of identical content, on an old icon' (Russ. *записывание иконы*) also relates to the notion of icons as a 'written text'. On the other hand, the materials presented by I. I. Sreznevskii in his Materialy dlya Slovaria Drevne-Russkogo Iazyka po Pis'mennym Pamiatnikam (Prolegomena to the Dictionary of the Old Russian Language according to the Data from the Written Monuments), St Petersburg, 1895, esp. Vol. 2, L-P, are also of interest in this same connection. Thus, as stated in some sources from the eleventh century, the noun *писатель* used to denote 'an icon-painter' (*живописець*, ξωγάφος), while the verb ***писати*** stood for 'scribere' (*писать* = 'write') and 'paint (icons)', 'decorate', 'portray', 'depict', 'draw' (ξωγάφος) (Sreznevskii, pp. 936–37). Moreover, the word ***писм*** signified not only 'letter' (*littera*, γράμμα, *буква*), but also 'icon-painting' (*живопись*) and 'image' (*изображение*) (ibid., p. 939). As Boris A. Uspensky (The Semiotics of the Russian Icon, Lisse, 1976; hereafter, Semiotics) points out,

> 'The semiotic, i. e., lingual, nature of the icon was clearly realized and even proclaimed as dogma by the Fathers of the Church. Particularly characteristic in this respect are the comparisons made, from extremely ancient times (in fact, almost from the epoch of the birth of the icon), between icon painting and language, and between the icon and the verbal text. Thus, St Nilus of Sinai wrote as early as the fifth century that icons are placed in churches «so that illiterate who are unable to read the Holy Scriptures, may, by gazing at the pictures, become mindful» of the faith. One finds the same thought, expressed in practically the same words, in a letter of Pope Gregory the Great to Serenus, Bishop of Marseilles: «What a book is to those who can read, a picture is to the ignorant people who look at it. Because in a picture even the unlearned may see what example they should follow; in a picture they who know no letters may yet read»' (pp. 9–10).

As the linguistic data indicate, in Slavonic languages the terminological framework of icon-painting activities still 'remembers' this idea. The icon is thought of as a written, that is, verbal text composed in an ideographic manner. The analysis of the actual professional vocabulary of the icon-painters suggests that this notion is spelled out directly, in a very straightforward and even transparent way. On the attitude to icons as sacred books, see Uspensky, Semiotics, pp. 10–11.

29 See, for instance, phraseology connected with the formula *писано яйце* in Bulgarian; it functions as the main semantic core of idioms signifying 'precious, venerated object', as in *Гледа го [пази го] като писано яйце* (He/she guards it/him like a decorated egg), *Хубав като писано яйце* (Pretty as a decorated egg), *Обича го като писано яйце* (She/he loves him/it like a decorated egg), and others; see Naiden Gerov, Rechnik na Bălgarskii Iazyk s Tlăkuvanie Rechi-ty na Blăgarsky i na Russky. Săbral, Nariadil i na Sviat Izvazhda Naiden Gerov. Chiast Chetvrăta. Izdadena pod Redaktsiata na Teodor Panchev, Plovdiv, 1901, pp. 2–33. For further clarification of the semantic features of the word писанка ('dyed, decorated egg') in Bulgarian, see also Dimităr Marinov, Izbrani Proizvedenia. Tom I. Narodna Viara i Reliozni Narodni Obichai Săstavitel I Redaktor Margarita Vasileva, Sofia, 1981 (first published 1914), pp. 414–16, 426–30 (hereafter, Narodna Viara); for the ritual practices of decorating eggs and for the vocabulary concerned, see Liubomir Mikov, Bălgarski Velikdenski Obreden Folklor, Sofia, 1990, pp. 22–51 (hereafter, Velikdenski Folklor). As for the Russian and Belorussian traditions, the lexeme *pisanka* denotes 'decorated Easter egg' there too: see Vladimir Dal', Tolkovyj Slovar' Zhivogo Velikorusskogo Iazyka Vladimira Dalia. Vtoroe Izdanie, Ispravlennoe i Znachitel'no Umnozhennoe po Rukopisi Avtora, Vol III, Moscow, St Petersburg, 1882, p. 113; N. Sumtsov, Pisanki, Kiev, 1891; P. Rastorguev, Slovar' Narodnych Govorov Zapadnoi Brianshchiny (Materialy dlia Istorii Slovarnogo Sostava Govorov, Minsk, 1973, p. 210; and Venetia Newall, An Egg at Easter. A Folklore Study, London, Boston, Melbourne, Henley, 1971, pp. 177–305.

Quite significant in connection with the above is the fact that, as Vuk Karadħiж indicates in his Srpski Riechnik (1852), apart from 'instrumenti scriptorii genus', the word for 'pen', pisaljka, has an additional, parallel meaning which is connected with egg-painting activities: 'From a thin tin plate something like a funnel is made, and the wider end of it is inserted into the top of a piece of wood from one side, then with the wood held in the hand, the narrow end is dipped in molten wax and with it lines are drawn across a white egg, and after the egg is dyed, the parts covered by the wax remain white' (Karadžić, Sprski Rječnik, in Sabrana Dela Vuka Karadžića. Izdanie o Stogodišnici Smrti Vuka Stefanovića Karadžića (1864–1964), Belgrade, 1964, p. 694).

At the same time, the Old Church Slavonic verb ***пьсати*** ('write') and its cognates (Bulg. *пиша*, Serb. *писати*, Russ. *писать*, Ukr. *писати*, Belor. *пісаць*, Cz. *psát* etc.) are related to the Slavonic words denoting 'multicoloured', 'pigmented' (Russ. пестрый, Ukr. пістрий, Bulg. пъстър, Cz. pestrə, etc.) on the one hand, and to the Greek ποικίλος 'multicoloured', 'gay' and Latin pingo ('colour', 'depict', 'paint', 'knit') on the other. These forms also correspond with the Sanscrit pēças and Avestan paēsa- denoting **form** ('shape', 'configuration', 'appearance', 'pattern', 'model'), **type** ('kind', 'sort', 'class', 'category', 'set'), **adornment** and **colour** (see M. Fasmer, Etimologicheskii Slovar' Russkogo Iazyka. Perevod s Nemetskogo i Dopolnenia Chlena-Korrespondenta Akademii Nauk SSSR O. N. Trubachova. Pod Redakciei s Predisloviem Prof. A. Larin. Izdanie vtoroe, stereotipnoe. V chetyrekh Tomach. Vol. III, Moscow, 1987, pp. 251, 266; hereafter Fasmer, Etimologicheskii slovar'), which suggest that there was a strong interrelationship between the archaic notions they expressed. In other words, the semantic shift of 'written' within the context of Indo-European languages suggests that this concept encompasses a cluster of notions referring to various activities, some of which are connected not only with decoration, but also with the idea of creation itself.

30 Note the semiotics of 'written' in the following formulae: *писан (шарен) каравай, писан (шарен) колак, писан (шарен) хляб* (meaning 'decorated cake/bread/loaf' and similar), which clearly reveals how in some Bulgarian dialects the lexeme писан ('written') is used in conjunction with various lexemes such as that above, denoting 'ritual loaf'. See also Marinov, Narodna Viara, pp. 417–25, and Mikov, Velikdenski Folklor, pp. 52–73.

31 See, for instance, some formulaic expressions used to describe female beauty in traditional Christmas carols, such as *писани поли* ('embroidered' and/or 'multicoloured skirts'), *писани ръкави* ('embroidered' and/or 'multicoloured sleeves'), *писани пазви* ('embroidered' and/or 'multicoloured necklines'), and others, which are likewise associated with the semantics of 'written'. The same stereotype is also to be found in some Russian and Belorussian dialects; see the materials published in the Dictionary of the Turov Area Dialects (Turaŭski Sloŭnik, compiled by A. A. Kryvitski, G. A. Tsykhyun, I. Ia. Iashkin and P. A. Mikhailaŭ, Minsk, 1985, especially Vol. 4, p. 52). For more on the analysis of ornamental patterns as 'text encoded in fabric', and on the symbolic dimensions of colour in traditional weaving and/or embroidery, see Ganka Mikhailova, 'Kostiumăt v Bălgarskata Obrednost' in Obredi I Obreden Folklor, Sofia, 1981, pp. 52–84.

32 On the sexual division of labour in the traditional folk culture of *Slavia orthodoxa*, with special regard to female activities, see Galina Kabakova, 'Zhenshchina' in N. I. Tolstoi (ed.), Slavianskie Drevnosti, Tom 2, D–K, Moscow, 1999, pp. 205–208.

33 The oldest depictions of the dialogue between the Lord's messenger and the spinning Virgin within the context of the iconographical tradition of *Slavia orthodoxa* are the eleventh-century mosaics at the Cathedral of St Sofia in Kiev. The image of Mary spinning also functions as the classical 'female' hypostasis of the mystery of the Incarnation in the Ustiug type of icon of the Annunciation (Medieval Russia). One of the earliest copies is dated between 1119 and 1130: the Theotokos, with the baby Jesus depicted inside her womb, is shown holding a ball of red thread and spinning while listening to the Archangel Gabriel, who enters through her right side (see Fig. 2).

34 Here an analogy can be drawn with some conventional connotations of the English lexeme 'clue', with special regard to a number of informal expressions, such as 'to give a clue', or 'I haven't a clue'. Thus, according to the Collins Cobuild English Dictionary ('helping learners with real English', as its cover page indicates), 'a clue to a problem or mystery' means 'something that helps you to find the answer to it'; at the same time, 'a clue' is considered 'a short piece of writing in a crossword or game, giving information which helps you to work out the answer to a question'; and last, but not least, 'a clue' is regarded as 'an object or piece of information that helps the police or a detective to solve a crime'. (See Collins Cobuild English Dictionary, London, 1995.)

In this context, it is important to note that the semantic shift of the lexeme 'clue' indicates that it has contracted its field of reference, and a certain reclassification has taken place. Yet there is another, more archaic clutch of meanings: the word 'clue' [spelled also as 'clew'] denotes not only 'a hint', but also 'a ball of thread', and even 'a thread that guides through the labyrinth'; while the phrase 'to coil up into a clew or ball' is used as a synonymous with 'to tie up the yards' and/or 'to fix up'. As we can see, the notion of the 'Incarnation of the Word' finds its seemingly paradoxical parallels in colloquial English. Evidently, some components of the initial paradigm of allegorical 'vocabulary' in narrative about the 'enfleshing' of the Eternal Reason — **Logos** has survived as a metaphorical expression and in idiomatic formulae.

35 This type of Eastern Orthodox iconographical pattern of the representation of the scene of the Annunciation with the Virgin spinning also has its correspondences in the Western tradition. Interesting examples are the twelfth-century frescoes in the Church at Sopre, Spain, where the magnificent image of the

Mother of God is depicted in the middle of the composition: she is standing next to the Archangel Gabriel, holding a spindle in her hand. Thought-provoking allusions to both the frescoes in the Church at Sopre and the Ustiug type of Annunciation iconography can be discerned in the masterpiece 'The Virgin Mary spinning', a work from the beginning of the fourteenth century, attributed to an Upper Rhenish master; it represents the soul-figure of the Virgin with the baby Jesus inside her. She is depicted seated, next to the distaff, while spinning a yarn that crosses her womb.

36 According to the 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourna, the scene of the Annunciation of the Mother of God is to be depicted as follows:

> 'Houses, and Holy Virgin standing before a chair, with her head slightly bowed; in one hand she holds a spindle with a roll of silk thread upon it, while she stretches out her right hand towards the Archangel Gabriel who stands before her, blessing her with his right hand and holding a lance in its left. Above the house is heaven and out of it comes the holy spirit with a ray of light on to the Virgin's head'; (quoted from The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourna, translated, with commentary, by Paul Hetherington, Torrance CA, 1996 [first published 1974], p. 32).

For more on the iconographical tradition of the representation of the Annunciation theme from an historical perspective, see Henry Maguire, Art and Eloquence in Byzantium, Princeton NJ, 1994, pp. 11, 45–52, 54–56, 63–64, 105–106, 109, and Nikodim P. Kondakov's monograph, Ikonografiia Bogomateri, 2 vols, Moscow, 1998, especially vol. 1, pp. 25–28, 58, 111, 115–23.

37 See Schneemelcher, Gospels and Related Writings, pp. 430–31. As far as *Slavia orthodoxa* is concerned, the earliest copy of a translation of the text of the Protoevangelium of James appeared, according to some scholars, in Medieval Bulgaria, in the period between the ninth and tenth centuries. For further information see Khristova's Protoevangelieto na Iakov (see note 13 above).

38 See Baring and Cashford, The Myth of the Goddess, pp. 559–60, and Khristova, Protoevangelieto na Iakov, p. 167, footnote 35.

39 These items are all included in the excellent collection of Bulgarian Folk Riddles compiled by Stefana Stoikova, Bălgarski Narodni Gatanki, Sofia, 1970, p. 375.

40 For instance, this type of image of the Spinning Virgin is depicted in the Annunciation scene among the murals on the east wall of the ossuary of the Rozhen monastery (1662; Fig. 4), as well as on the Royal Doors of many churches in Bulgaria (Fig. 5).

41 See Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, The Meaning of Icons, Translated by G. E. Palmer and E. Kadloubovksy, Crestwood, NY, 1999, p. 66 and John Baggley, Festival Icons for the Christian Year, London, 2000, p. 21. On the characteristic features of the scenes depicted on the iconostasis and the Royal Doors in *Slavia orthodoxa*, and on their symbolism, see Ouspensky and Lossky, pp. 66–69; Uspensky, Semiotics, pp. 19 (note 6), pp. 66; and Pavel Florensky, Iconostasis, translated by Donald Sheehan and Olga Andreyev, Crestwood, NY, 1996, pp. 59–69. (See also Fig. 5)

42 According to the Painter's Manual of Dionysius of Fourna, the image of the Virgin as a 'gate' is regarded as a central metaphor which needs to be described in any depiction of the Birth of the Mother of God; in this he is referring to Ezekiel's 'This gate shall be shut, it shall not be opened, and no man shall enter in by it'; see Hetherington, The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourna, p. 31.

43 This Orthodox iconographical pattern of the representation of the Annunciation illustrates some of the striking similarities between the symbolic meaning of 'gates' in Christian tradition and in the ritual vocabulary of folklore (with special regard to wedding ceremonies, where they allegorically represent 'the bride').

44 Amongst the Orthodox Slavs in the Balkans it is believed that souls go to the beyond along a linen or hempen thread. According to Bulgarian folk legend, St Peter is given permission by the Lord to retrieve his sinful mother from Hell using a linen or hempen thread. This story is not only narrated, but also sung (see Anton Stoilov, 'Legenda za Greshnata Maika', Bălgarska Sbirka, Vol. VIII, 1901, № 3, pp. 161–66). According to the Bulgarian Catalogue of Folk Literature, the plot is classified as Type № 804 (Liliana Daskalova-Perkovska, Doroteia Dobreva, Iordanka Kotseva and Evgeniia Mitseva, Bălgarski Folklorni Prikazki. Katalog, Sofia, 1994, pp. 282–83).

45 Indicative in this respect are some Slavonic ritual practices performed during periods of crisis (for instance, drought or an outbreak of an epidemic). In traditional societies a 'time of disaster' epitomizes the 'collapse of the World', and in order to be recreated, this 'inverse Universe' has to be turned 'upside down'. In this, men and women have to exchange their roles too: as the macrocosm is turned round, the microcosm inverts as well. These ritual strategies are believed to engender the actual 'restoration' of harmony in the Universe. Thus, according to Slavonic folk tradition, women, while praying for rain, have to perform ritual ploughing as well. For further details, see Svetlana M. Tolstaia, 'Pakhanie reki', Slavianskii i Balkanskii Fol'klor, Moscow, 1986, pp. 18–22; Nikita I. Tolstoi and S. M. Tolstaia, 'Zametki po slavianskomu iazychestvu. 2. Vyzyvanie dozhdia v Poless'e', Slavianskii i Balkanskii Fol'klor, Moscow, 1978, pp. 121–23; N. I. Tolstoi and S. M. Tolstaia, 'O vtorichnoi funkcii obriadovogo simvola (Na materiale slavianskoi traditsii)', in Istoriko-Etnograficheskie Issledovania po Fol'kloru. Sbornik Pamiati Sergeia Aleksandrovicha Tokareva (Series Issledovania po Fol'kloru i Mifologii Vostoka), Moscow, 1994, 238–55 (246–47).

46 For example, the miniature of Eve Spinning (Fig. on p. 171) from an illuminated manuscript dating from 1796, written and designed by the Priest Puncho from the village of Mokresh, Lom district, North-Western Bulgaria; also the late nineteenth-century icon of Adam and Eve (spinning) from the Church of Saint

Nicholas in the village of Musomishte, Gotse Delchev district, South-Western Bulgaria (Fig. 7); see also Fig. 8.

47 For the semiotics of spinning as an emblem of womanhood within the context of the Biblical tradition, see the Old Testament idiom 'the holder of the spindle' (II Sam. 3:2). According to Gaster, 'the expression, «one that holds the spindle» implies one who is fit only to do woman's work, and it represents a common form of commination in the Ancient Near East. [...] Similarly, in a Hittite ritual text, the punishment prescribed for disloyal citizens is that they be dressed in female clothing, handed a spindle and blinded' (Theodor H. Gaster, Myth, Legend and Custom in the Old Testament, A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's 'Folklore in the Old Testament', New York, 1969, pp. 475–76).

48 See, for example, the following text:

> 'The world develops and people develop too, don't they? They are just like cloth in a loom, and the world is spun on the yarn — from the yarnbeam to the forebeam. So, our world is like a weaving loom, winding on here, and winding off there. It spins the yarn of folks the same way the loom weaves — from the yarnbeam of forefathers to the forebeam of their offspring, winding on here, and winding off there... Here, a new yarn is winding on, covering the old one. Doesn't it go that way? The world is like a cloth which is woven on the loom. There is some cloth which is rolled on the forebeam, and it represents the old generation. Yet there is some cloth which is rolled on the yarnbeam, and this is the present generation... Isn't that right? That's how I make it out. The old winds off, the young winds on... Well, the young [people] really wind off! Heaven forbid! Such lechery, such drunkenness... The world is like a loom, a loom!'

I recorded this story in May, 1989, amongst the Bulgarian settlers in the village of Palauzovka, Tavria, Berdiansk region, Zaporozhie district, Ukraine. It was narrated by a seventy-two-year-old Bulgarian woman, Irina Vassilievna Zalosh, a weaver and farmer and the village sorceress and fortune-teller.

49 Thus in July 1990, I recorded the following text (revealing a similar idea) in one of the villages in the foothills of the Pirin mountain in Bulgaria:

> 'The sky is an unwoven shirt, you see. That's how the Lord made it and that's how the Lord blessed it...
>
> When we were children, our grandmother used to ask us this riddle: 'What is an unwoven shirt?' and we always used to answer: 'The sky!'... So the rainbow is a girdle, it is God's girdle, which goes round the sky's waist. The rainbow goes round God's shirt...
>
> One can see it on the icons — the Lord with a white shirt on, with a girdle, and with a long beard! One can also see on icons how the Lord blesses the sky, the sun, the earth and the man...'

This story was narrated by Pandelia Stoianov Lalev, who was born in the village of Raikovtsi (now in Greece), and his wife Stoina Ivanova Laleva.

50 In his discussion of the concept of the 'New Eve' within the context of historical trends and doctrinal themes in Byzantine Theology, John Meyendorff indicates that 'as early as Justin and Irenaeus, primitive Christian tradition established a parallel between Genesis 2 and the Lucan account of the Annunciation, and the contrast between two virgins, Eve and Mary, to symbolize two possible uses of created freedom by man: in the first, a surrender to the devil's offer of false deification, in the second, humble acceptance of the will of God' (Meyendorff, Byzantine Theology, pp. 146–47). He also points out that, 'although it was superseded after the Council of Ephesus by the veneration of Mary as Mother of God or Theotokos, the concept of the 'New Eve' who, on behalf of all fallen humanity, was able to accept the coming of the new 'dispensation' is present in the patristic tradition throughout the Byzantine period' (ibid., p. 147).

51 The expression 'rudimental teaching', as Newman elucidates it, designates 'the **prima facie** view of her [the Virgin's] person and office, the broad outline laid down of her, the aspect under which she comes to us, in the writings of the Fathers. She is the Second Eve' (Newman, The New Eve [see footnote 6], p. 13).

Having duly considered Newman's exploration of the Eve — Mary parallelism (and/or antithesis), Michael O'Carroll points out that, 'the origin of the idea that Mary was a new or second Eve is difficult to establish' (O'Carroll, Theotokos, p. 140).

52 The Dialogue with Trypho. Translation, Introduction and Notes by A. Lukyn Williams (Translations of Christian Literature, Series I — Greek Text), London, New York, Toronto, 1930, p. 208.

53 Ibid., p. 210.

54 See Bettenson's commentary accompanying his translation of the paragraph concerned (Henry Bettenson, The Early Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St Clement of Rome to St Athanasius, London, New York, Toronto, 1956, p. 82; hereafter The Early Christian Fathers).

55 Quoted after Henry Bettenson's translation of St Justin the Martyr's The Defence and Explanation of Christian Faith and Practice (ibid., pp. 82–83).

56 See Vladimir Ia. Propp, 'Motiv chudesnogo rozhdeniia', Fol'klor i Deistvitel'nost, Moscow, 1976, pp. 205–240.

57 According to local tradition, carol-singers are obliged to sing this kind of songs on Christmas Eve, otherwise their community would not accord them the ritual permission to marry. Singing these carols, they would acquire a new social status — the status of husbands-to-be. And, of course, before having been blessed by the village, no lad is permitted to become betrothed.

58 The text was recorded in April, 1967 in the village of Nova Troiana, Bolgrad sub-district, in the district of Odessa, Ukraine, by the Bulgarian folklorist Nikolai Kaufman. The song was sung by a sixty-seven-year-old Bulgarian woman,

Stefanida Vasilievna Sert, born and married in the same village (Nikolai Kaufman, Narodni pesni na Bălgarite ot USSR I MSSR. Tom 1–2, Sofia, 1982, p. 553, text № 868, as well as texts Nos 869 and 870); see also the text of song № 83 in the Miladinov brothers' collection (D. and K. Miladinovtsi, Bălgarski Narodni Pesni Sobrani ot Bratia Miladinovtsi Dimitria i Konstantina i Izdani ot Konstantina v Zagreb v Knigopechatnitsata na A. Iakicha, Zagreb, 1861).

59 St Irenaeus of Lyons, Against Heresies (see notes 21, 22), p. 140.

60 Ibid., pp. 140–41.

61 For more on the customs of 'chasing the snakes away', see Naiden Gerov, Rechnik na Bălgarskii Iazyk s Tlăkuvanie Rechi-ty na Blăgarsky i na Russky. Săbral, Nariadil i na Sviat Izvazhda Naiden Gerov. Chiast Prăva, Plovdiv, 1895, p. 44; Marinov, Narodna Viara, pp. 526–28; Ana Luleva, 'Za simvolikata na veshtite v dva proletni obichaia', Bălgarska etnologia, 1–2, 1998, pp. 79–94; and Mercia MacDermott, Bulgarian Folk Customs, London and Philadelphia, 1998, p. 194.

62 For more detailed description of the ritual concerned, see Ivan Venedikov, Mitove na Bălgarskata Zemia: Mednoto Gumno, Sofia, 1995, pp. 242–44.

63 Of course, the snake-chasing scenario also has its non-Christian dimensions (and, undoubtedly, a pre-Christian origin); furthermore, the Annunciation — together with some other feasts, such as the Holy Forty Martyrs' Day (March 9/22) and the feast day of St Jeremiah the Prophet [May 1/14] — constitutes the main body of the 'snake festivities' throughout South-Eastern Europe. Moreover, as the results of field research conducted during the last century and a half indicate, the snake theme embraces the ritual practices performed by women on the threshold of spring (Marinov, Narodna Viara, pp. 526–30; 623–27).

64 Quoted after Henry Bettenson's translation of Tertullian's De carne Christi (Bettenson, The Early Christian Fathers, p. 174).

65 Ibid.

66 It would be possible to carry out a retrospective analysis of the symbolic image of 'Mother — Earth' as a prototype of the cult of the Theotokos as a 'New Eve', with Slavonic folklore as a primary model. This would once more point out that there were powerful causative influences from Greco-Roman religions that shaped the form of the cult of the Virgin Mary. For instance, there is a striking parallel between the 'Mother-Earth', giving birth to bread and wine, and Theotokos, giving birth to her Son, whose body is symbolized by the bread, and whose blood is symbolized by the wine; and this could define certain similarities between the cult of Dionysos and the Christian institution of the Eucharist.

The Bulgarian iconographical tradition since the period of the National Revival could also provide additional information on this topic. Implicitly reflecting some folk perceptions of Orthodox patterns, many icons, murals and miniatures of that period represent the 'vocabulary' of the average icon painter. Their expressive devices are also representative of the metaphorical paradigm of

vernacular culture at that time in Bulgaria. Thus, according to one of the eighteenth-century copies of the 'The Instruction Manual for icon painting' by the Bulgarian master Dicho, preserved in the archives of the National Library in Sofia, the vine and/or the wheat-car should be depicted on the scene of the Annunciation, while above the image of the Archangel Gabriel the following text should be written: 'You shall give birth to an ear of wheat, like a field that has not been ploughed!' As regards the origin of this concept, one could refer to Bulgarian oral tradition, and especially to fairy tales and wedding ritual songs; significant here are some idioms, such as 'an unploughed field' (*неорана нива*) or the 'twisted vine' (*вита лоза*) denoting the 'virgin', while the 'abandoned land' or 'fenceless vineyard' (*брантия*) represent the 'whore'.

67 This explanation was given to me by an eighty-one-year-old Bulgarian woman, Todora Verkova Delashkova, born and married in the village of Stakevtsi, Belogradchik district, north-western Bulgaria; unschooled, a peasant. The story was recorded in December, 1988, in the same village.

68 See Florentina Badalanova, Folkloren Erotikon, (Vol. 1), 1993, p. 272, and Stoikova, Bălgarski Narodni Gatanki, p. 459. Note, for instance, the following riddles: 'Crooked and bent, it is inserted in a female hole. What is it?' (*Криво изкривено, у женска дупка наврено. Що е то?*); and 'Bent, twisted, burned, through a female hole taken. What is it?' (*Криво, вито, опалено, през женска дупка прекарано. Що е то?*), and others.

69 Naiden Gerov, Rechnik na Bălgarskii Iazyk s Tlăkuvanie Rechi-ty na Blăgarsky i na Russky. Săbral, Nariadil i na Sviat Izvazhda Naiden Gerov. Chiast Tretia, Plovdiv, 1899, p. 298.

70 Nikita I. Tolstoi, 'Iz «grammatiki» slavianskikh obriadov', Uchenye Zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Vyp. 576, Trudy po Znakovym sistemam. Tom 15: Tipologiia Kul'tury a Vzaimnoe Vozdeistvie Kul'tury, Tartu, 1982, p. 57–71.

71 See Ol'ga A. Ternovskaia and Florentina Badalanova, 'Zhatvennyi rebenochek (K probleme bolgaro-lekhitskikh sootvetstvii)', Etnolingvistika, № 7, Lublin, 1995, pp. 63–79.

72 See the third volume of Fasmer's Etimologicheskii slovar', pp. 490–493.

73 On the etymology of the Slavonic words for 'virgin' (for example, Beloruss. *дзева*, Bulg. and Russ. *дева*, Serb. *djева*, Slov. *deva*, Czech *děva*, *děvice*, Polish *dzieva*), see Fasmer, Etimologicheskii slovar', Vol. I, 1986, p. 491, and Vladimir Georgiev, Ivan Gălăbov, Iordan Zaimov and Stefan Ilchev, Bălgarski Etimologichen Rechnik, Sofia, 1971, Vol. 1, pp. 330–31 (hereafter Georgiev et al., Rechnik).

74 Despite being regarded by some scholars as highly hypothetical, the etymological roots of the '*дева*' = '*диво*' ('virgin' = 'divine') parallelism, are, from my point of view, very important. Thus the lexeme *дева* (through its etymological connection with *диво*) could be compared with Sanskrit **dēvás** ('god') and **devì**

('goddess') and Avestan **daēva-** ('old god', 'demon'). Furthermore, these and Avestan expressions are to be regarded as derivates of the Indo-European forms denoting 'god': ***deivo-s** (and ***deiwā**, 'goddess'), thus also relating to Latin **deus** and **dīvus**, the Greek **διοσ**, as well as to Latvian **dìevs** ('sky', 'god') and **dīva** ('monster'), and Lithuanian **diēvas** ('god'); see Fasmer, Etimologicheskii slovar', Vol. I, pp. 491; 513–14, and Georgiev et al., Rechnik, pp. 381–85.

75 Nikolai Berdiaev, 'Stilizirovannoe Pravoslavie', in Berdiaev, Sobranie Sochinenii, Tom III, Tipy Religioznoi Mysli v Rossii, Paris, 1989, p. 555.

Summary

The paper explores the encounter between the ecclesiastical canon and ethnopoetics, and certain phenomena of popular faith — above all, the image of the Virgin Mary as a New Eve — that exemplify correspondences between written confessional patterns and their vernacular expression. It argues for the theoretical reassessment and/or empirical elucidation of aspects of folk religion, considering both theological and anthropological interpretations of the correlation between written doctrinal concepts and their perception in oral culture. It recognizes the heterogeneity of cultural patterns involved in the evolution of the cult of the Mother of God within the socio-political and religious context of the Byzantine commonwealth, and elucidates the permutations of their structures throughout the confessional paradigm of Pax Slavia orthodoxa.

Резюме

В статье рассматривается уникальное сочетание экклесиастического канона, этнопоэтического мотива и определенного явления народной веры — восприятия Девы Марии как Новой Евы. Анализ концентрируется на отношении между конфессиональными моделями и народными вариантами. В статье прослеживается гетерогенность культурных форм и мотивов, которая типична для эволюции культа Богородицы в пространстве византийского влияния. Внимание уделяется также изменению структуры культа в рамках конфессиональной парадигмы Pax Slavia Orthodoxa.

Список иллюстраций (на вклейке)

Fig 1. Christ Pantocrator, late seventeenth century, painted over in the first half of the eighteenth century; icon from the Monastery of the Holy Trinity, Etropoloe, Bulgaria. Annex for Old Bulgarian Art, National Gallery, Sofia (№ 223).

Fig 2. 'The Annunciation of the Holy Theotokos' (Ustiug), early twelfth century; Russian icon from the Cathedral of St George, Novgorod. Tretyakov Gallery, Moscow.

Fig. 3. 'The Annunciation of the Holy Theotokos', eighteenth-century icon from Bachkovo Monastery; preserved in the Crypt National Art Gallery, Sofia (sign. № 249).

Fig. 4. The Holy Theotokos spinning; detail from 'The Annunciation to the Holy Theotokos', 1662; from the murals on the east wall of the ossuary of Rozhen Monastery, Bulgaria.

Fig. 5. 'The Annunciation and Saints', 1620; the Royal Doors ('Sanctuary Doors', 'Altar Gates') of the Poganovo Monastery Church of St John the Theologian, near the city of Dimitrovgrad (now in Serbia). Annex for Old Bulgarian Art, National Gallery, Sofia (№ 1926).

Fig. 6. 'Hexameron', eighteenth-century ensemble of four icons. The fourth piece represents the 'Expulsion of the First People from the Garden by the Fiery Angel' (Gn 3:8–24), 'Adam and Eve driven from the Garden of Eden and lamenting over the Paradise lost', 'The expiation of the First People: Adam is to work the land, while Eve is to spin', and 'Cain and Abel'. Held at the Ilarion Makariopolski Museum of the Bulgarian National Revival, Elena, Bulgaria.

Fig. 7. 'Adam and Eve After the Expulsion' ('Adam with Eve spinning'), late nineteenth century; icon from the Church of St Nicholas in the village of Musomishte, Goste Delchev District, south-western Bulgaria. The inscription reads: 'The bodies of Adam and Eve learn to work'. Photo Stanislav Badalanov.

Fig. 8. 'Eve Spinning', mid-nineteenth century; detail from an icon, 'The Fall of Adam', from the iconostasis of the Church of the Holy Archangel in the village of Vărbeshnitsa, Vratsa District, north-western Bulgaria.

М. А. Бобрик

Архангел Гавриил: евангелист и ангел-хранитель. Из наблюдений над Новгородским кодексом XI века

1. Находка археологической экспедиции в Новгороде сезона 2000 г. — состоящая из трех цер книга — стала для славистики крупным событием по нескольким причинам.

Новгородский кодекс представляет собой древнейшую датированную (в относительно узких временных рамках) рукопись Руси и славянства в целом. Его стратиграфическая дата (указывающая на время попадания книги в землю): последние годы X — первая четверть XI века; наиболее вероятная датировка воска: 980–1050 гг., т. е. 1015 ± 35 (Зализняк, Янин 2001, 5).

Тексты читаются в кодексе не только на сохранившемся воске (Пс. 75, 76 и фрагмент Пс. 67), но и на деревянной (липовой) подложке, причем тексты на дереве («скрытые») образуют многослойную сеть, составленную как из случайных следов, оставшихся при письме по воску, так и из процарапанных по дереву букв. Заслуга беспрецедентного по трудности прочтения-реконструкции «скрытых» текстов принадлежит А. А. Зализняку. Эти тексты восстанавливаются без полной надежности.

Все тексты кодекса писаны одним, очень красивым почерком и обличают в писавшем хорошо обученного восточнославянского книжника, прекрасно владеющего старославянской языковой нормой.

Крайне необычен состав выявленных к настоящему моменту текстов. Прежде всего это касается «скрытых» текстов на дереве. Бóльшая их часть неизвестны (подробнее о кодексе в целом и о состоянии дел с обследованием этого памятника, кроме названной работы, см. также (Зализняк (в печати); Зализняк 2002; Зализняк 2003)).

Одному из «скрытых» текстов Новгородского кодекса и посвящена настоящая работа. Речь пойдет о фрагменте, который начинается со слов *азъ архангѣлъ Гавриилъ пишѭ молитвѧ*. Ниже приводится текст этого фрагмента по публикации в работе (Зализняк (в печати)).

1 + азъ архангѣлъ гавриилъ пишѭ молитвѫ
2 сиꙗ словеса нашего съпасителꙗ и҃са х҃са
3 просите и поите

4 и пригласите и напоите и опоустоите
5 и пригласите и оучините и отъпоустите
6 и пригласите и оживите и отъпоустите
7 и пригласите и приведѣте и съберѣте
8 и пригласите и оутѣшите и поъстите
9 и пригласите и наставите и оупросите
10 и пригласите и похвалите и оусадите
11 и похвалите и съпасѣте и запасѣте
12 и пригласите и посѣтите и оущедрите
13 и потръпите и хвалите
14 и молитесѧ и кантесѧ
15 и мирите и грѣите
16 и размѣрите и размѣсите и пъцѣте
17 и оутѣшите и оучите и тишите и потръпите
18 и приложите и прикажите и оупасѣте
19 и опростите и простите и поустите
20 и приходите и принесѣте и раздрѣшите
21 и съвръшите и творите и спѣшите
22 и тешите и строите и пашите и сѣите
23 и мирите сѧ и грозите сѧ и тишите сѧ
24 и томите и ищите
25 и прогоните и исправите
26 и проженѣте и разорите и разберѣте
27 и съвръшите и съставите и съберѣте
28 и исплъните и приучтѣте и посълите
29 и оправъдите и исправите
30 и сътворите и питанте
31 и въведѣте и исправите
32 и пашите и сѣите и пожъните и пожъзѣте
33 и ищите и съхраните и въздрадоуите сѧ
34 и размѧкъните и отвръдите
35 и съберѣте и разведѣте и съведѣте
36 и раздрѣшите и разнесѣте
37 и съпасѣте и пасѣте
38 и наоучите и наставите
39 и оутвръдите и възнаградите
40 и поустите и проведѣте и простите
41 и сѣтите и оучите
42 и разнесѣте и възнесѣте
43 и раните и присѣтите и любите и ищите
44 и просите и молите и помъните и уъстите
45 нашего съпасителꙗ и҃са х҃са уъстите

46 аще молитвѣ твоеи ѿсъ х҃съ въсхощетъ сѧ примѣсити
47 вънегда молиши съпасителꙗ ѿса х҃са
48 даже и до краꙗ можетъ дати въсе
49 вънегда наѹчнетъ хотѣти ѿсъ х҃съ сътворити въсꙗ сиꙗ словеса
50 егда мѧ зовеши
51 съ радостиѭ понесѫ тѫжестъ твоѭ
52 понесѫ ѭ ꙗко несошѧ тѫжести апостоли
53 опростишѧ сѧ съ въсеѭ тоѭ простотоѭ и сиротами тѣми

При работе с этим фрагментом, который я в дальнейшем буду называть «Молитва Гавриила», моя задача состояла в том, чтобы выявить ближайшие параллели и определить, хотя бы в первом приближении, к какой традиции данный текст относится. Точного соответствия тексту в целом я не нашла. Собранные параллели сходны с новгородским текстом на уровне мотивов и структуры. Со структуры я и начну.

2. Текст начинается изображением креста. Это равноконечный, так называемый греческий крест, который в затактовой функции известен в древнеболгарских надписях, граффити Софийских соборов Новгорода и Киева, на монетах, в берестяных грамотах. Источник таких изображений креста перед началом текста — в греко-византийской практике письма, имевшей продолжения и в других христианских традициях.

Основную часть текста составляет перечень установлений-заповедей Иисуса, переданных длинным рядом императивов (3–44). Рамку для текста заповедей образует метатекст Гавриила. В рамке есть указание на говорящего, точнее пишущего транслятора «молитвы» (1: *азъ, архангѣлъ Гавриилъ...*) и на Иисуса как источник основного текста (2: *сиꙗ словеса нашего съпасителꙗ Иса Хса*).

Род текста в нем самом определяется как *молитва*. Поначалу слова *пишѭ молитвѧ* можно понять таким образом, что Гавриил записывает текст, направленный от Христа к молящемуся. Но это очевидно не так. В конце (46) говорится о *молитвѣ твоеи*, и тогда становится ясно, что Гавриил записывает молитву человека, чтобы передать ее на небеса и разделить с ним его тяготу (51: *понесѫ тѫжестъ твоѭ* [1]). Таким образом, «словеса Иисуса» впрямую не связаны с рамочной темой исполнения молитвы.

3. Необходимо прежде всего уяснить семантику слова *молитва*. В значении 'моление, просьба, прошение' *молитва* есть текст, направленный от молящегося к персонажу потустороннего мира (СлРЯ XI–XVII вв., 9, 243–244).

[1] Ср. Гал. 6, 2: Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов.

В новгородском тексте рамка говорит о том, что перед нами молитва в этом привычном смысле, однако по содержанию это не просьба, и направление заповедей в этой «молитве» скорее обратное — от Иисуса к молящемуся. Таким образом, термином *молитва* определяется не содержание, а функция текста. Ее можно определить как ритуально-магическую.

В русских диалектах слово *молитва* и сегодня имеет ряд ритуально-магических значений: 'заговор', 'оберег', 'очистительный обряд и текст', 'обсценные тексты, произносимые при игре «в лошадь»' (СРНГ, 18, 217–219; Даль, II, 341). Все эти значения относятся к дохристианскому слою в семантике слова *молитва*, связанному с жертвенными обрядами, ср. рус. диал. *молить*, *молитвить птицу*, *скотину* 'бить и колоть благословясь' (Даль, II, 342), зап.-слав. **modla* 'идол, истукан', болг. *молитва* 'род ритуальной каши, поминальное блюдо, кутья' (славянский материал для лексемы **modlitva* и родственных слов собран в (ЭССЯ, 19, 85–93)).

В церковнославянских по языку текстах *молитва* в ритуально-магическом смысле может появляться как цитата «языческого» словоупотребления, в частности, в полемических сочинениях против язычников: заговор или иной ритуально-магический текст называется в них, как и в диалектах, словом *молитва*, только обычно к нему добавляется эпитет *ложная* (цитаты приведены в указанной статье СлРЯ XI–XVII вв.).

Из перспективы ритуально-магических текстов «молитва Гавриила» оказывается похожей на славянские народные молитвы определенного типа. Я имею в виду такие тексты, которые по форме и содержанию не являются просьбой, но имеют функцию молитвы-ритуала — они призваны обеспечить благополучие молящегося. Обычно это повествовательные тексты книжного происхождения на различные сюжеты. Молитвой такой текст становится благодаря включению его в ритуал: текст приобретает магический характер, когда его воспроизводят при чтении или переписывании.

В Новгородском кодексе включение «словес Иисуса» в контекст молитвы меняет их прагматику: направление текста становится не от Иисуса к молящемуся, а от молящегося к Иисусу; заповеди-императивы, как подметила Т. В. Цивьян (устное сообщение), из предписаний (собственно императивов) превращаются в оптативы — как в заговорах.

4. Молитвой-заговором могут становиться очень разные по жанру и строению тексты: фрагменты библейских книг, комбинации их с

апокрифами и фрагментами заговоров, «переадресованных» христианским персонажам. У восточных и южных славян в этой роли известны, в частности, Пс. 67 («Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его...»), «Эпистолия Авгарова», «Молитва св. Архангела Михаила», «Сон Богородицы».

Последний из названных текстов получил широкое распространение у славян разных регионов (Schmücker-Breloer 1993). В стандартном случае он содержит диалог Иисуса с Богородицей, которая рассказывает свой сон о Крестной смерти и Воскресении. Этот рассказ, представляющий собой компиляцию из мотивов Евангелия, богослужебных текстов и элементов заговора, в большинстве вариантов текста именуется *молитвой*. По сути, перед нами евангелие в свернутом виде, изложенное в форме пророческого сна. В заключение «молитвы» обычно говорится, что тот, кто ее «спишет или прочитает» или будет слушать, тот будет избавлен от всякого зла, болезни и муки и будет ему прощение грехов; может быть также указано, что читать этот текст нужно «как молитву утром и вечером» (РЗЗ 1998, № 2304)[2]. Ниже приводится один из русских вариантов «Сна». Для удобства восприятия текст разбит на абзацы:

Пресвятая Богородица в Иерусалиме Иудейском — на марте месяце.

Придет к ней Господь наш Иисус Христос и речь к ней: «Мати моя возлюбленная, спишь иль не спишь?»

Речь к нему Пресвятая Богородица: «Со слезами спала я в марте месяце 17 дней, видела я сон страшный и ужасный о тебе».

[2] Феномен молитвы-заговора не специфичен для славянской религиозной культуры. Очевидную параллель бытованию у славян текстов типа «Сна Богородицы» составляет, в частности, эфиопская народно-христианская практика магических свитков. Такой свиток может обозначаться как «написанное на коже» или «талисман» или «имена» (по одному из распространенных типов текста, включавшихся в такие сборники). Основным для культуры магических свитков является понятие магической молитвы — текста, который может включать выдержки из Священного Писания, апокрифические сочинения, фольклорные тексты. Наиболее часто встречаются каталоги божественных имен, молитва св. Сисинию, видение Иисуса на Тивериадском озере. «Молитва оправдания», например, включалась в свиток не только для того, чтобы охранить его от предсказаний и чар, но и чтобы обеспечить спасение и здравие тому, кто станет ее «переписывать, читать, толковать, усвоит ее и до седьмого поколения станет ее передавать дальше». Этой молитвой молятся благочестивые миряне, монахи и монахини. Если они не грамотны, то просят им ее регулярно читать. В случае смерти владельца свитка молитву кладут ему в могилу. В области Тигре текст молитвы записывают в маленькой книжечке, в области Амхара — на пергаменном свитке, украшенном знаками креста или другими религиозными мотивами (Mercier 1979, 13). Отмечу, что у южных славян молитвы-заговоры распространены в виде свитков (сербский памятник такого рода описан в (Dujčev 1967)).

И речь к ней Господь наш Иисус Христос: «О, Мать моя возлюбленная, поведашь мне сон свой, что сей видела».

И речь к нему Пресвятая Богородица: «Возлюбленное чадо мое, Сын мой и Боже мой, видела Петра и Павла в граде Рима, а тебя, чадо, с разбойниками на кресте кипаристе, от книжников и фарисеев — большое поругание, и Понтийского Пилата осуждено на кресте, распято, тростию по голове бито, на лицо твое свято плевано, по устам напоено, терновым венцом венчано, и едино от воины ребро твое прободали. А из них вон изыдет кровь и вода. Земля потряснется, камни распадутся, занавеса церковна разорвется надвое, с верхнего края до нижнего, телеса усопших святых из гробов возсташа, солнце и луна помрачатся, и будет тьма по всей земле от шести часов до девятого часа. Иисус, с Никодимом у Пилата тело твое отпросится, со креста тело твое сняв, плащаницею чистою обвивши, во гробе положили. Закрыли, положили сошедшего, об двери железные, сломали ворота медные. И сокрушил, и на третий день воскрес от гроба, живот миру даровал, и вечно Адама и Еву от ада освободил, и, взошедши на небо, себе (*сел?*) на престол одесную Бога Отца».

И речь Господь наш Иисус Христос: «Мать моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, справедливый сон твой, что ты видела. А еще кто сон твой спишет или прочитает, или при себе в чистоте будет носить, то ангел хранитель сохранит душу от всех казней и мечтаний бесовских, и (не?) убоится — ни зверя ни ада, от всякой напрасной смерти избавлен будет, от разбойников. Или кто сей сон будет слушать с прилежанием и со вниманием, тот человек обретет отпущение грехов, или которая женщина беременная будет сей лист прочитывать на всякий день, то от рождения легко родит. Не увидит никакого злом сокрушенного, никакого страха во дни и в ночь. Или пойдет против неприятелей, „Сон“ прочитает — со славою возвращается. Кто в путь пойдет и сей „Сон“ возьмет с собой, того человека ничто вредить не может: Архангел Гаврила путь показывать будет. А еще кто „Сон“ сей в доме держать будет, и тот дом сохранен от пожаров будет и наполнен будет хлебом, и скотом, и всякими изобилиями кладов земных. И еще рабу Божию солучится смерть, и при смерти вспомнит „Сон“ сей, то злою смертью не умрет, душу его не возьмут бесы, а возьмут ангелы Божии и отнесут в светлые райские. А еще у кого жена беременная при рождении младенца будет мучиться и кто возьмет „Сон Богородицы“, положит в изголову, легко родит сына или дочь. Будут они от Бога здоровы. Кто прочитает или прослушает с верой, тот человек будет вечной муки от огня избавлен. Сей лист будет у гроба Господня написан, от Иисуса Христа, сына Божия».

Через смерть — Божественное писание хочет, чтобы мы точно верили, молились Господу Богу. Кто сему листу верить не будет, тот человек не получит покоя, за грехи свои умрет подлой смертью. А кото-

рый человек сему листу верит, будет иметь у себя, дабы раздавать от дому да читать-перечитывать, писать-переписывать, то, если тот человек имеет грехов, сколько песку в море, листья на дереве и звезд на небе, то все ему отпущены будут, царство небесное получит во веки вечные. Во веки веков. Аминь. Аминь (РЗЗ 1998, № 2317, ср. также № 2250, 2314–2322, 2326, 2330, 2331).

Текст «Сна» понимается как охранная грамота, даваемая человеку Иисусом Христом в залог загробного спасения.

Любопытно отметить упоминание архангела Гавриила в роли ангела-путеводителя (*Кто в путь пойдет и сей «Сон» возьмет с собой, того человека ничто вредить не может: Архангел Гаврила путь показывать будет*).

В роли адресата молитвы заговорного типа Гавриил не известен [3].

5. В разных вариантах «Сна Богородицы» он именуется то *молитвой*, то *листом*, т. е. письмом. Тема святого «листа» позволяет мне перейти к другой параллели из области народной словесности — к так называемым «святым письмам», или «письмам с неба». Они имеют широкое хождение в крестьянской среде и известны в многочисленных редакциях и вариантах. Такие «письма» переписываются наряду с духовными стихами, причем считается, что самый процесс чтения, слушания, переписывания содержащегося в «письме» поучения служит спасению души. К этому типу текста относится, кроме «Эпистолии о неделе», также «Лист Иисуса Христа», «Иерусалимский свиток» и наиболее известный памятник народной мистики — духовный стих о Голубиной книге (о мотиве падения письма/Писания с неба см.: Архипов 1995, 122–125).

В связи с новгородским текстом следует упомянуть «Письмо Архангела Михаила», известное у русских и украинцев. Приведу текст одного из русских вариантов.

Это письмо найдено под алтарем Архангела Михаила. И ни один человек не знал, откуда это письмо. Само собой открылось. Бумага вся исписана золотыми буквами. Началась печать сего письма.

Пресвятая Троица отца и сына и святого духа. Аминь. Есть Христос Бога живого. Приказываю вам, верующим христианам и духов нашим, чтобы не сотворяли никаких грехов, даже маленьких для своей пищи нельзя. Я вам дал шесть дней, а в седьмой — для посещения меня. Своими воскресениями я послал вам святого духа, чтобы вы поверили добрым делам и хорошим поступкам, но если только между вами будет зло, то я, сын Бога живого — буду вас наказывать голодом жаром, огнем, болезнями. Бойтесь, не перестану вас наказывать. Еще буду возбуждать царя на царя, город на город, сына на отца. И еще буду[т] между вами кровопролития, чтобы вы обдумали и знали. И буду вас наказывать громом молоньей и градом. Призываю я к каждому и вас праздновать праздник, который от меня. Если ето [не] исполните, то я отверну лицо свое от вас. Напущу на вас черных птиц, летающих в воздухе, которые будут вас живьем есть. Призываю вас во время вечернее: надо заботиться о святой матери, что, если бы она не простила я бы сгнил в земле. В праздничные дни старый и малый ходили бы в церкву и свой грех отдавали бы служителям. И не сообчайте жажду Бога дам зато я вам царство небесное, я, Христос, сын Бога живого. Если кто не поверит этому письму, тот будет проклят навсегда и добра не будет ему на свете. Припоминайте, не забывайте враждебных слов. Будь справедлив. Письмо мое кто читал или переписывал, тот человек хотя бы и имел грехов как в море песку, как на дереве листьев, в поле травы, на небе звезд — все они ему прощены. Но кто это письмо не имеет, не хочет читать и не показывать, тот будет проклят. Счастливый человек, имеющий к Богу желание. Тому я дам помощь, не будет он вреден ничем. Ни молнией, ни градом, ни громом, ни черной птицей. Если вы раскаетесь, то не буду я вас наказывать ничем. Если у вас жена в таком положении не умеет // читать, то хотя бы слушала и имела это письмо. Будут счастливыми детьми и скоро достигнут царство небесно. Письмо найдено в 1889. Было 100 лет (НХЛ 1998, 85).

Сообщение о том, что текст был найден под алтарем (церкви) Архангела Михаила, позволяет воспринимать последнего как передающего людям «письмо» от Иисуса. В этом смысле его функция сопоставима с функцией Гавриила — писца «молитвы» в Новгородском кодексе [4]. Таким образом, общность новгородского текста с «Письмом Архангела Михаила» состоит не только в ритуально-магической функции молитвы, но и в ряде мотивов и структурных элементов:

[3] Архангел Михаил выступает в этой роли, в частности, в южнославянской «Молитве Архангела Михаила» против злого духа, представляющей собой диалог архангела с ве́щицей, которая называет ему свои имена (болгарский вариант опубликован в (Петканова 1981, 312–313), сербский — в (Dujčev 1967)).

[4] Необходимо считаться с тем, что «Письмо Архангела Михаила», сохранившееся в поздних записях XIX–XX вв., претерпевало за время своего бытования какие-то изменения. Подвижными могли оказываться, среди прочих, также мотив архангела-писца и имя архангела: известно, что имена Михаила и Гавриила часто смешиваются в народной традиции.

— основную часть текста составляет изложение учения,
— учение излагается в форме заповедей,
— заповеди даются от лица Иисуса Христа,
— в роли (писца-)транслятора текста выступает архангел.

Изложение завета в «Письме Архангела Михаила» включает мотивы добрых дел, призрения, покаяния, молитвы, церковного благочестия, загробного воздаяния. Среди них выделяется тема соблюдения воскресного дня, что позволило комментаторам считать этот текст вариантом «Эпистолии о неделе» (НХЛ 1998, 161–162; здесь же указаны издания выявленных вариантов «Письма»).

Как и в заключение «Сна Богородицы», в «Письме Архангела Михаила» появляется формула обетования спасения тому, кто станет читать и хранить «молитву». Нельзя исключить возможность, что с идеей благочестивого переписывания святого текста связан загадочный факт многократного повторения в Новгородском кодексе (в отдельных частях или целиком) «скрытых» текстов.

6. В «Молитве Гавриила» повторы разного рода составляют наиболее характерную структурную особенность «словес Иисуса», которая проявляется на разных уровнях текста. В морфологии это ряды одинаковых глагольных форм (императивов), в словообразовании — ряды однотипных дериватов с вариацией сочетаний: разные приставки — один корень или разные корни — одна приставка (см. 11, 18, 27, 36, 37 «Молитвы Гавриила»). Лексические повторы анафорического типа могут служить организующим элементом целого блока текста (4–10). На уровне просодии ряд императивов поддается членению на повторяющиеся двух-четырехтактовые группы. Наконец, однородность морфологического оформления глаголов поддерживает рифму как одно из проявлений принципа повтора. Все эти свойства новгородского текста, которые С. М. Толстая (устное сообщение) назвала «инерционной» моделью построения, дали основание видеть в нем непереводной текст (Зализняк 2003) и текст заговорного типа (Т. В. Цивьян). Авторский характер текста не исключает, однако, возможность воздействия на него книжных образцов наряду с фольклорными, тем более что в народной словесности они тесно взаимодействуют (Петканова-Тотева 1978). В самом деле, названные свойства присущи не только заговорам, но и определенному роду апокрифов.

Тот ряд императивов, который мы читаем в Новгородском кодексе, как кажется, едва ли складывается в связное целое. Смысловые единства можно усмотреть в пределах одной-двух, много нескольких строк. Евангельские заповеди в таком сгущенном виде едва узнаваемы. В целом «словеса Иисуса» производят впечатление свободного по подбору глаголов, открытого ряда — каталога (Т. В. Цивьян). Перед нами, кажется, результат спонтанного нанизывания императивов, подчиненного не столько движению учительной мысли, сколько инерции языковых и ритмических моделей. Этот текст можно произносить в такт ходьбе или танцу. В нем есть сильный элемент ритуального гимна. И этим ритмическим зарядом он более всего напоминает манихейские псалмы или «Гимн Иисуса» в составе апокрифа «Деяния Иоанна».

«Гимн Иисуса» представляет собой рассказ о последней встрече Иисуса с учениками. В отличие от канонической версии она изображается не как трапеза (Тайная Вечеря), но как ритуальный танец в хороводе, во время которого участники исполняют респонсорный гимн. Цель мистерии, руководимой Иисусом, состоит в том, чтобы передать апостолам истинное знание о Логосе, прежде всего о тайной сущности его страдания.

Принцип повтора играет в гимне важную роль, в особенности в респонсорной части, из которой взят следующий отрывок (Иисус — запевала, ученики отвечают возгласом *аминь*):

Бежать хочу
и остаться хочу. — Аминь.
Обряжать хочу
и уборов хочу. — Аминь.
Единства хочу
и объединить хочу. — Аминь.
Дома не имею
и дома у меня есть. — Аминь.
Места не имею
и места у меня есть. — Аминь.
Я есмь светильник
тебе, если глядишь на меня. — Аминь.
Я есмь зеркало
тебе, если видишь меня. — Аминь.
Я есмь дверь
тебе, стучащемуся в меня. — Аминь.
Я есмь путь
тебе, путнику <Аминь> (Бобрик 1996, 228).

Среди повторяющихся в приведенном тексте синтаксических моделей отмечу характерную для гностических гимнов формулу «*Я есмь* + имя». Построенный на этой формуле текст читается в Новгородском

кодексе непосредственно после «Молитвы Гавриила» (опубликован в: (Зализняк, Янин 2001, 24)), причем длинный ряд сформулированных таким образом имен Иисуса в нем обозначен как *словеса Иса Хса* — термин, уже знакомый нам по «Молитве Гавриила» (2).

Апокриф «Деяния Иоанна», в одной из редакций которого «Гимн Иисуса» сохранился в качестве вставного фрагмента, известен начиная с III в. Картина его бытования свидетельствует о популярности этого текста в Сирии и Малой Азии, в общинах энкратитов и манихеев. Происхождение «Гимна Иисуса» остается предметом дискуссии, однако большинство исследователей связывают его с ритуальной практикой гностических сект раннехристианского времени (см. об этом: (Schneemelcher 1989, 138–139)). Показательны переклички между «Гимном Иисуса» и ритуалом «радения» русских хлыстов (см. подробнее в: (Бобрик 1996) [5]).

7. «Словеса Иисуса» заставляют вспомнить и о такой древнейшей форме сохранения христианского учения, как изречения Иисуса. Сборники таких изречений составляли древнюю основу христианского предания и служили источниками не только синоптических евангелий, но и целого ряда сочинений гностического характера. В рамках канона о форме сборника изречений Иисуса напоминает евангелие-апракос, чтения которого обычно начинаются словами *Иисус рече* (греч. καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, см. о ней: (Schwarz 1985)). Однако наиболее отчетливо форма сборника «словес Иисуса» сохраняется в сфере апокрифов, например в евангелии от Фомы, дошедшем до нас в коптской версии: это собрание изречений Иисуса, каждое из которых вводится формулой *Иисус сказал*. Вот начало этого текста в русском переводе М. К. Трофимовой:

> Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома. И он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти.
>
> 1. Иисус сказал: Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем.
>
> 2. Иисус сказал: и т. д. (Свенцицкая, Трофимова 1989, 250).

Читателю новгородской «Молитвы Гавриила» не могут здесь не показаться знакомыми как основные элементы рамочного введения

[5] Выдвинутая в данной работе гипотеза о ритуальной практике иерусалимской первообщины как общем источнике и «Гимна Иисуса», и хлыстовского «радения» представляется мне теперь слишком прямолинейной и недостаточно обоснованной.

(указание на пишущего транслятора текста, указание на Иисуса как на источник основного текста, обещание спасения тому, кто усвоит слова Учителя), так и построение основного текста как ряда «словес» Иисуса. В особенности разительное сходство обнаруживается между первой фразой евангелия от Фомы и входными фразами (1–2) «Молитвы Гавриила»:

1. + азъ архангѣлъ гавриилъ пишѭ молитвѫ сиꙗ словеса нашего съпасителꙗ ис хса.
2. Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома.

Установив мысленно соответствия между элементами приведенных текстов, мы увидим, что для сочетания *тайные слова* в славянском оказывается два коррелята, а именно *молитвя* и *словеса*. Система соответствий выравнивается, если учесть вторую, заключительную часть рамки евангелия от Фомы. Она состоит из одной фразы, непосредственно следующей за последним в ряду высказыванием Иисуса (Свенцицкая, Трофимова 1989, 262):

Евангелие от Фомы.

Так как предлагаемое здесь сопоставление текстов имеет в виду пока лишь общность структур определенного жанра, а не непосредственную взаимосвязь двух текстов, установление жестких лексических корреляций было бы неоправданным. Однако вовсе оставить отмеченные соответствия без внимания нельзя.

В тексте евангелия от Фомы, которое иначе называют «Евангелием высказываний», термины *тайные слова* и *евангелие*, соответственно, в начале и в конце книги прямо соотносятся друг с другом и означают одно и то же — пророческую 'устно переданную весть о Спасении'. В этом древнем значении (в отличие от значения 'письменный рассказ о жизни и деяниях Иисуса') слово εὐαγγέλιον возводят к словоупотреблению эллинистических (возможно, иудео-) христианских кругов допавловой эпохи (Schneemelcher 1990, 66–68).

Можно предположить, что термин *молитва* использован в славянском тексте в качестве соответствия термину εὐαγγέλιον его образцов, подобных Евангелию от Фомы. В этом случае слово *молитва* оказывается собственно славянским эквивалентом греч. εὐαγγέλιον, использованным в раннюю эпоху в потаенной словесности, в которой он взаимодействовал с дохристианскими по происхождению ритуально-магическими смыслами слова *молитва* (см. о них выше). Думать так было бы тем более соблазнительно, что в роли благовестника в новгородском тексте выступает архангел, само имя которого оправдывает его функцию (ἀρχάγγελος — εὐαγγέλιον).

8. Имя архангела — *Гавриилъ* — дает, быть может, самый важный сигнал для поиска параллелей новгородскому тексту, потому что Гавриил появляется здесь в необычном (с точки зрения канона) контексте и в необычной функции.

В христианской традиции главная функция Гавриила — «раскрывать смысл пророческих видений и ход событий, особенно в отношении к приходу мессии» (Аверинцев 1991, 260). Соответственно, интерпретация фигуры Гавриила вписывается в рефлексию о Воплощении и прочно связывается с Благовещением, отражая ту или иную христологическую версию этого события[6].

В каноническом варианте Благовещения в Евангелии от Луки Гавриил выступает в функции благовестника (евангелиста) — транслятора божественной силы, говорящего и истолковывающего божественный замысел. В этом отношении византийский канон наследует той древнееврейской традиции, в которой Гавриил выступает в качестве транслятора божественного знания, или ангела-истолкователя (angelus interpres). В этой функции образ Гавриила вошел не только в новозаветный канон, но и в позднедревнееврейскую словесность, христианскую толковательную и гомилетическую литературу, гностические тексты, исламские предания[7]. Сюда относится, в частности, единственный «гаврииловский» контекст Ветхого Завета: пророку Даниилу Гавриил растолковывает смысл его видений (Дан. 8, 15–27; 9, 20–27).

Само по себе появление фигуры архангела Гавриила вне сюжета Благовещения является яркой чертой новгородской «молитвы» и направляет внимание в сторону тех традиций, в которых роль Гавриила

[6] В контексте Благовещения могли актуализироваться основные возможности толкования имени Гавриила. Евр. gabrī'ēl, включает в свой состав два корня: gbr с обобщенной семантикой жизненной силы и 'ēl 'Бог'. В зависимости от того, какой элемент семантики gbr выдвигается на первый план (значения даются согласно (Fohrer 1997, 45)), возможными оказываются следующие толкования имени архангела:

1. 'быть сильным, крепким; расти, крепнуть' + 'Бог' → 'Бог силен, крепок'

2. 'выполнить (просьбу, поручение), совершить что-л.' + 'Бог' → 'Бог выполняет, совершает что-л.'

3. 'молодой, сильный мужчина; человек' + 'Бог' → 'молодой, сильный мужчина и Бог; человек и Бог'. Соответственно, различные традиции почитания Гавриила соотносимы с различиями в интерпретации его имени. Ср. (Аверинцев 1991, 260), где приводится два варианта перевода имени Гавриил: 'сила божья' и 'человек божий'.

[7] В мидрашах и преданиях Талмуда Гавриил вскармливает Авраама в пустыне и открывает ему знание об истинном Боге; он наставляет в премудрости Моисея, открывая ему события от дней творения (собственно, содержание Торы, ср. в Евр. 2, 2 Тора обозначается как «через ангелов возвещенное слово»). В исламском предании (Коран, сура 2) Гавриил (Джибрил) внушает Мохаммеду Коран.

шире благовещенского контекста. В Новгородском кодексе Гавриил транслятор не только Божьих «словес», но и человеческой молитвы. В этой специфической функции «молитвоноши» его почитало прежде всего сирийское и коптское христианство.

У старейшего сирийского отца церкви Афрахата, жившего в конце III — середине IV в., Гавриил — это тот из ангелов, который принимает молитвы людей и доносит их до Бога. Формула «тот, что передает молитвы» настолько прочно закреплена в сочинениях Афрахата за Гавриилом, что может замещать его имя. Ранг Гавриила среди других ангелов очень высок. Опираясь на соответствующий контекст книги Даниила, Афрахат выдвигает Гавриила на первое место по значимости. Он важнее Михаила, и в этом Афрахат верен древней традиции почитания Гавриила. В иудаизме и в византийском христианстве она позднее вытеснялась другой традицией, в которой доминантную роль играл Михаил как покровитель всего народа в целом или правящего дома (Cramer 1965, 49–53).

Почитание Гавриила в особенности заметно в тесно связанной с сирийской коптской традиции, сохраняющей богатую ангелологию. В роли посредника между верхним и нижним миром Гавриил оказывается более близок и доступен людям, чем Михаил, который, хотя и пользуется еще большим почитанием, но огражден благочестивым страхом. Имя Гавриила — одно из излюбленных у христиан Египта, у его икон заключали договоры, призывая архангела в покровители сделки. Гавриил фигурирует и в многочисленных заговорах на самые разные случаи и болезни (обзор функций Гавриила в коптской традиции см. в: (Müller 1959, 36–47)).

Неудивительно поэтому, что именно в коптской версии сохранился самый пространный из специально посвященных Гавриилу текстов христианской литературы, текст, в целом ряде мотивов сходный с новгородской «Молитвой Гавриила». Речь идет о компилятивной ангелологической монографии «Книга поставления архангела Гавриила», изданной в немецком переводе Д. Мюллером (Müller 1962). Памятник датируется VII–VIII вв. и сохранился в единственном списке в одном из монастырей Фаюма. Приведу обзор «Книги поставления архангела Гавриила» и пересказ наиболее важной для нас части.

Текст написан от лица первомученика архидиакона Стефана, выступающего прямым продолжателем апостольской традиции. Сочинение носит заголовок «Сия книга поставления святого архангела Гавриила, вестника благой вести о жизни, которого Отец поставил над всеми святыми, чтобы он им служил и чтобы им радоваться и побеждать в славной борьбе и принять венец жизни, который вечно

пребудет в небесах. Сию книгу архидиакон Стефан принял от них, святых апостолов. С миром — аминь» (1).

Основные блоки текста: апостолы (12 епископов 72 стран) собрались, чтобы расспросить Христа о тайне Его Божественности и о всех вещах (2); представление ангелов (3–4, 6); видение Страшного Суда и небесной Евхаристии (5); функции Гавриила (7); гомилия о христианских добродетелях (8); отослание апостолов на проповедь (1, 10); установление дня празднования поставления Гавриила (9); ссылка составителя на апостольский авторитет (11); заключительная формула (12).

Тема Гавриила вписана в главную тему текста — наставление апостолов в учении и отослание их на проповедь. Гавриил — транслятор этического учения Христа и транслятор молитв. Наиболее важно второе из двух появлений Гавриила (7–8):

(7) Христос просит его раскрыть свое имя и способности и говорит о нем как о помощнике людей и трансляторе их молитв. Гавриил перечисляет свои деяния (по модели «Я тот, который + предикат»): вместе с Михаилом участие в крещении Адама в Иордане и возвещение Адаму отпущения грехов; возвещение Аврааму рождения сына Исаака; возвещение Захарии рождения сына Иоанна; возвещение Марии рождения сына Иисуса. При этом Гавриил не только вестник, но и медиатор в мистическом браке Марии и Бога: Гавриил просит Марию проглотить световое облако, заключающее в себе жизнь.

(8) Христос просит Гавриила назвать апостолам прочие свои силы и деяния, чтобы они могли рассказать о них во всем мире, а люди следовали бы этим деяниям и избежали бы осуждения на Суде. По известной уже модели Гавриил сообщает, что он тот, который утешает и ободряет мучеников, сопровождает их души вплоть до «палатки Отца», он утешитель и защитник сестры праведного Еноха Сиблы.

Далее Гавриил обращается к апостолу Петру с наставлением в миссионерской проповеди, которое собственно и есть такого рода проповедь (вставная гомилия?); апостолы должны нести ее язычникам от имени Гавриила — «великого архангела», «вестника благой вести о жизни».

Содержание проповеди:

Гавриил обещает заступиться перед Христом за тех, кто во имя Гавриила примет странника, накормит голодного или напоит жаждущего или оденет сирого.

В особенности Гавриил обещает заступиться за тех, кто станет переписывать книгу о его поставлении. Гавриил попросит Бога, чтобы Он разорвал список грехов такого человека и вписал бы его имя в Книгу жизни, и тогда человек будет достоин возлечь с праведными за трапезой вечности.

Повторно призывает не откладывая помогать бедным и страждущим, а также усердно посещать церковь, приносить жертвенные дары и початки для спасения души. Толкование на Мф. 25, 35–36. Гавриил обещает вместе с Михаилом и со всеми ангелами молить Христа за человека, творящего доброе дело в этом мире, и просить даровать ему сокровища Царства Небесного. Милость Христа к раскаявшимся в своем грехе.

Господь не возлагает на человека бремени, но сам человек берет на себя бремя грехов. Ссылка на Мф. 10, 42 (о «малых сих»), дополненное упоминанием имен Михаила и Гавриила и «одного из учеников». Призыв к борьбе — в молитве, посте, любви, девстве, терпении, покаянии, телесной чистоте в субботний день и в день Господень, чтобы быть первенцами церкви и участвовать в таинствах Евхаристии.

Далее следует толкование на литургию.

Призыв вовремя приходить в церковь и участвовать в чтении Синаксаря, Псалтыри Давида и Павлова Апостола, а также слушать Евангелие и тем самым выполнить служение Святых Евангелий, а затем участвовать в Евхаристии — и тем самым выполнить служение Святой жертвы.

В заключение наставления Гавриил говорит: «И ныне, братия, не пренебрегайте всеми этими заповедями, которые я вам дал — я, велением Господа Гавриил архангел». Повторяется призыв к милосердию и обещание заступиться за тех, кто в память Гавриила совершит благодеяние или принесет жертву или перепишет книгу о его поставлении.

С новгородским текстом «Книгу» сближает прежде всего совмещение в образе Гавриила функций транслятора христианского учения и транслятора молитв. Общим является и то, что учение излагается в виде этических рекомендаций (проповедь добрых дел, покаяния, молитвы и т. д.). Из перспективы утверждения христианства на Руси, к эпохе которого относится Новгородский кодекс, существенным представляется также то, что в коптском сочинении Гавриил выступает в контексте отослания апостолов на проповедь Христа язычникам, причем выступает в роли наставника апостолов в этой миссии[8]. Наконец, здесь мы вновь сталкиваемся с формулой обето-

[8] Отмечу, что евангельское чтение, положенное в русской православной церкви в дни празднования архангелам — Собор Архангела Гавриила 26 марта и 13 июля, Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных 8 ноября (даты указаны по старому стилю), — содержит эпизод отослания семидесяти апостолов на проповедь и дарования им силы побеждать зло (Лк. 10, 16–21).

вания спасения тому, кто прочитает или перепишет «Книгу», и в этом случае заступнической ролью впрямую наделяется Гавриил.

Азъ-формула в начале новгородского фрагмента менее показательна, хотя она и встречается в коптской «Книге Гавриила» несколько раз, потому что по этой формуле ангелы «представляются» и в библейских текстах (например, Тов. 12, 15: *Аз есмь Рафаил, един от седми святых ангелов* или Лк. 1, 19: *Аз есмь Гавриил предстояй пред Богом*), и в ангелологических сочинениях гностиков, и в гомилиях об ангелах (Еланская 1993, 255), и в мидрашах.

Объяснение отмеченной общности «Молитвы Гавриила» и коптской «Книги поставления архангела Гавриила» можно видеть в том, что оба текста относятся к одной и той же традиции почитания архангела. Раннее свидетельство ее существования можно видеть в сочинениях Афрахата. В процессе становления канона ряд элементов этой традиции, в частности мотив Гавриила — ангела-хранителя человека и молитвенника за него, вытеснялся, очевидно, на периферию византийского мира. Этим объясняется отсутствие греческих текстов, относящихся к данной традиции, и сохранение ее в коптской духовной словесности, памятником которой является «Книга поставления архангела Гавриила».

9. Древнейший и единственный русский книжный текст, в котором Гавриил играл бы какую-либо специфическую роль, — это Повесть временных лет. Под годом 6494 (986) в составе Речи философа есть рассказ о том, что Гавриил наставлял Моисея в премудрости и открыл ему тайны бытия. В этом предании, как и в событии Благовещения, Гавриил играет роль транслятора божественной премудрости (Софии-Логоса), только речь идет не о Новом, а о Ветхом Завете:

> Моисий же, убивъ еюптянина, обидящаго еврѣянина, бѣжа изъ Еюпта, и приде в землю Мадьямьску, и ходя по поустыни и научися от ангела Гаврила о бытьи всего мира, и о первѣмь человѣцѣ, и яже суть была по немъ и по потопѣ, и о смѣшеньи языкъ, аще кто колико лѣтъ былъ, звѣздное хоженье и число, землену мѣру и всѣку мудрость. Посемь же явися ему богъ в купинѣ огнемь (ПВЛ 1950, I, 66).

Близкий к этому текст читается в Хронографической Палее. Происхождение мотива до конца не выяснено. Сюжет наставления Моисея ангелом появляется в апокрифе «Книга Юбилеев», или «Малое Бытие» (древнееврейский оригинал его утрачен, наиболее надежный текст читается в эфиопской версии), который, как думают, был одним из источников славянской Палеи и Речи Философа в летописи.

Фигура ангела, наставляющего Моисея в премудрости и рассказывающего ему события с сотворения мира (т. е., по сути, содержание Торы), играет в «Книге Юбилеев» ключевую роль. В начальной главе рассказывается, что Моисей всходит на гору, остается там 40 дней и ночей (ср. Исх. 24, 15–18), Бог говорит с ним и предсказывает ему, что народ Израиля примет Закон, потом отступит от него и будет рассеян среди язычников, а затем вновь вернется к Закону. Бог велит Моисею записать все, что ему будет сказано на Синае. В то же время все, что было от начала творения до постройки Храма, Бог приказывает записать для Моисея ангелу, который именуется Ангелом Лика Божия. О нем говорится, что это тот самый ангел, который шел впереди Израиля при переходе через Красное море. Имеется в виду, очевидно, Ангел Господень, который в ряде мест Ветхого Завета выступает от лица Бога. Ангелом Лика Божия он может именоваться вслед за Ис. 63, 9 и Исх. 33, 14. С ним отождествляли Ангела Завета, о котором говорил последний ветхозаветный пророк Малахия (3, 1). Существовало представление, что в образе Ангела Лика Божия являлся народу Израиля Логос-Иисус до своего воплощения (Нюстрем 1982, 20). Все дальнейшее изложение в «Книге Юбилеев» и есть текст, который ангел как бы диктует Моисею (Jüdische Schriften 1981, 39–41).

Однако в «Книге Юбилеев» ангел не назван по имени. Можно, таким образом, предполагать, что если этот апокриф и был источником «Речи Философа», то он подвергся переработке и испытал воздействие какого-то текста известной нам по сирийским и коптским памятникам традиции почитания Гавриила.

10. Итак, попробуем систематизировать те тексты, которые пока удалось выявить.

Ближайшие параллели новгородской «Молитве Гавриила» нашлись, с одной стороны, в славянской народной словесности. В жанровом отношении это молитвы-заговоры, такие как «Сон Богородицы» и «Письмо архангела Михаила». Собственно «гавриилoвских» текстов в этой области обнаружить не удалось, если не считать упоминания Гавриила в «Сне Богородицы». С другой стороны, сходные мотивы и прежде всего фигура Гавриила в функции медиатора обнаружились в коптской «Книге поставления архангела Гавриила», за которой стоит сирийско-коптская традиция почитания Гавриила. Каким-то отголоском этой традиции является, по-видимому, единственный «гавриилoвский» текст древнерусской книжности — эпизод в летописной «Речи Философа». «Словеса Иисуса» в составе «Молитвы Гавриила» имеют структурное сходство как с заговорами, так и с двоякого рода воспроизведением слов Иисуса — в виде риту-

ального гимна («Гимн Иисуса») и в виде сборника изречений Иисуса («Евангелие от Фомы»).

Возникает вопрос: как связать эти, казалось бы, далекие друг от друга нити традиций?

В случае фольклорных параллелей речь идет о текстах книжного апокрифического происхождения, причем распространенных как у восточных, так и у южных славян. На сферу раннехристианского гносиса указывают «Гимн Иисуса» и «Евангелие от Фомы». Что касается «Книги поставления архангела Гавриила», то она балансирует на грани апокрифа и Писания, гносиса и отеческого предания. «Гавриловский» эпизод Повести временных лет также имеет апокрифические источники.

Важно отметить, что все эти тексты представляют собой, по сути, разные формы традирования Завета. Это означает, что в поиске родства для «Молитвы Гавриила» мы попадаем в область той гетерогенной христианской (или так называемой интертестаментарной) литературы, которая сопровождала усвоение христианства в славянском мире. Во многом из тех же источников питалось широкое почитание ангелов в Средиземноморье. Постепенно складывавшийся канон вытеснял определенные идеи этого меланжа на периферию, и они находили продолжение прежде всего в различных неортодоксальных течениях и группах. Центральный их массив начиная с первых веков христианства приходится на территорию Малой Азии.

Естественно предположить, что встреча восточнохристианской «гавриловской» традиции со славянской словесностью происходила там, где было возможно общение славян с этим слоем христианской духовности. Скажем, в Болгарии, где в IX–XI вв. (а возможно, и ранее) имела место прочная, если так можно выразиться, неортодоксальная взаимность с Малой Азией и христианским Востоком.

Одним из продуктов этой взаимности явилось богомильство. Сирийско-армянские корни есть у обеих дуалистических сект, с которыми связывают начало и историю этого сложного еретического движения — и у мессалиан[9], и у павликиан[10] (Ангелов 1980, 102–121).

[9] Секта мессалиан зародилась в IV–V вв. в монастырях северной Сирии, в Месопотамии, и была распространена в Малой Азии. В середине V в. ее предал анафеме 3-й Вселенский собор в Эфесе. Греки называли мессалиан, как правило, εὐχῆτοι 'молящиеся'. Мессалиане полагали, что борьба с Сатанаилом (Сатаной) в человеке возможна одним способом — путем молитвы. Молитва совершается в экстатическом танце, во время которого в кружении и топоте растаптывается Сатана.

[10] Секта павликиан, названная по имени апостола Павла или некоего основателя, возникла в VII–IX вв. в Армении. Как и в целом армянское христианство, павликианство тесно связано с сирийской духовной традицией. Целый ряд черт

Депортации павликиан в конце IX — X в. из Малой Азии в болгарскую Фракию (прежде всего, в Пловдив и его окрестности) сыграли существенную роль в становлении религиозного ландшафта средневековой Болгарии. И наоборот, богомильские общины возникали в Малой Азии и в самом Константинополе. Идеи южнославянских ересей обнаруживаются и на Руси. Их усматривают в свидетельствах как о ростово-суздальских волхвах XI в., так и о новгородских стригольниках XV–XVI вв. (Ангелов 1980, 367–375; Петрухин 2000, 315–317). Без «адреса» остаются пока ранние антиеретические надписи Софии Новгородской (Медынцева 1978, 72–77) и — Новгородский кодекс.

На основании прочитанных к настоящему моменту текстов кодекса была выдвинута гипотеза о том, что они порождены одной из дуалистических ересей Западной Болгарии 2-й половины X — начала XI в. (Зализняк 2003). Обоснование этого тезиса потребует специального исследования. Я же в заключение скажу только об одном аргументе, имеющем непосредственное отношение к «молитве Гавриила».

11. Итак, «аргумент Гавриила». Степень почитания святого, как правило, находит отражение в антропонимии. Чем выше степень почитания, тем популярнее имя. Имена носителей высшей власти — духовной и светской — семиотически более значимы, чем имена простых людей. Когда имя определенного святого нарекается патриарху или царю (наследнику престола), патронат этого святого устанавливается не только над самим носителем имени, но и над страной, персонифицированной в высших носителях власти. И наоборот, в глазах народа этой страны патриарх или царь отождествляются с небесным покровителем, имя которого они носят.

Если посмотреть с этой точки зрения на имена носителей высшей светской и духовной власти в средневековой Болгарии (список духовных иерархов и светских правителей Болгарии за данный период помещен в (Podskalsky 2000, 529)), то обнаружится, что за весь период самостоятельного существования Болгарии с середины IX до середины XV в. (точнее, с 865 до 1459 г.) в иерархии власти было только два Гавриила, причем оба они жили в эпоху царя Самуила на рубеже X и XI вв. (Самуил жил с 976 по 1014 г., правил с 996 г.).

В ряду духовных владык это Герман-Гавриил, занимавший при Самуиле патриарший престол. В ряду владык светских это сын и наследник Самуила — Гавриил-Радомир. Такой «гавриилов узел» пред-

павликианства — неприятие Ветхого Завета, таинств, креста и икон, церковной иерархии и церковной собственности, идеи аскезы (скопчество) — нашел продолжение в болгарском богомильстве (TR 1996, 129, литература).

ставляется мне неслучайным. Естественно предположить, что он может объясняться особым почитанием архангела Гавриила в окружении Самуила. Аналогию может составить ситуация в коптской церкви, где почитание Гавриила прямо отражалось в популярности имени *Гавриил* и прежде всего его употребительности при именовании патриархов (Müller 1959, 45, Anm. 320). Отмечу, что у болгарского патриарха Германа Гавриил является вторым именем, добавленным, видимо, к первому при особых обстоятельствах. В случае же Гавриила-Радомира речь идет, очевидно, о крещальном имени [11].

Некоторые факты говорят за то, что в Западной Болгарии культ архангелов был старше эпохи царя Самуила и имел определенную традицию. Архангелам был посвящен главный храм монастыря св. Наума, основанного ок. 900 г. на Охридском (Белом) озере. Предполагают, что именно на освящение этой церкви Климент Охридский написал свое «Похвальное слово Михаилу и Гавриилу», пользовавшееся необыкновенной популярностью в Болгарии (Климент Охридский 1970, 240).

В этом культе не было ничего еретического. По определению Лаодикийского собора 343 г. (правило 35), «правильными» признавались три архангела — Михаил, Гавриил и Рафаил. На «канонических» архангелов, прежде всего Михаила и Гавриила, было постепенно сконцентрировано широкое почитание ангелов в Средиземноморье. Характерно, что в болгарском церковном обиходе Михаил и Гавриил уравнены в достоинстве и составляют единство, подобное таким парам, как святые Петр и Павел, Косьма и Дамиан, Сергий и Вакх. До сих пор посвященный архангелам день 8 ноября называется в Болгарии *Архангеловден*. Для сравнения упомяну, что в России это повсеместно *Михайлов день*, *Собор Архистратига Михаила*. Итак, особое почитание Гавриила в Западной Болгарии на рубеже X–XI вв. могло опереться на уже существовавший здесь культ архангелов.

Однако объяснения требует специальное внимание к Гавриилу. Самуил был царем Западной Болгарии, которая стала самостоятельным государством после успешного восстания (ок. 969 г.), во главе которого стоял отец Самуила. Наряду с ориентацией государственного быта на ветхозаветные образцы [12] эпоха царствования Самуила

[11] Греки преобразовали имя *Радомир* в *Роман*. Именно под этим именем сын Самуила упоминается в византийских хрониках (Златарски 1927, 743).

[12] «Следует отметить, — пишет в недавней работе В. Я. Петрухин, — что ветхозаветным образцам следовали и правители тех раннесредневековых государств, где невозможно обнаружить сколь-либо существенное влияние иудаизма, в том числе — Болгарии: традиционное противостояние Византии и Константинополю как политическому центру христианского мира актуализировало в Болгарии идеи Нового Иерусалима уже в эпоху Симеона <...>, не говоря уже

и его дома отмечена очевидной толерантностью по отношению к неортодоксальным религиозным течениям. В царствование царя Самуила прекратились преследования богомилов, которые впервые появились в этих краях в конце царствования царя Петра. Более того, из жития зятя Самуила князя Ивана Владимира известно, что наследник Самуила Гавриил-Радомир и его жена слыли еретиками «и придерживались исполненной яда ереси богомилов и мессалиан» (Златарски, 765, примеч. 1). Традиция почитания Гавриила могла быть воспринята в составе дуалистических ересей манихейского типа, эпицентром распространения которых юго-западная Болгария и Македония оставались на протяжении всего Средневековья.

Чем образ Гавриила мог привлекать правящий дом Самуила? Одна из возможностей состоит в том, что сознание своей правды христианства, противопоставленной правде Византии, заставляло искать и своего небесного покровителя. Михаил архангел уже был «занят» — Византия усвоила к этому времени позднеиудейскую традицию, и Михаил считался ангелом-хранителем императорского дома. Гавриил был подходящей альтернативой, тем более что сирийский фон его почитания был органичен для дуалистических групп.

Возможно также, что важную роль в данном случае играло толкование имени *Гавриил* как 'Бог крепок, силен', или 'крепость Божия'. Этимологизацией имени Гавриила пользовалась и раньше как гностическая экзегеза (в «Пистис София» сила, крепость Бога входит через Гавриила в Марию), так и христианская (Гавриила отождествляли, например, с ангелом, который был послан Иисусу в Гефсимании, чтобы укрепить его). Царствующий дом Самуила действительно нуждался в укреплении в ожесточенной борьбе с Византией за независимость государственную и духовную. Прекращение гонений на богомилов при Самуиле и его сыне Гаврииле-Радомире можно расценить как знак национального примирения перед лицом внешнего врага. Лишь после убийства Гавриила-Радомира в 1015 г. Византия начинает отвоевывать свои позиции, и в 1018 г. независимости Болгарии приходит конец. Возобновляется и борьба против еретиков, которые в подобных ситуациях искали пристанища в других землях. Напомню, что Новгородский кодекс датируется 1015 г. плюс-минус 35 лет. Но это конец возможного сценария, а пока, при Самуиле, нужна была мобилизация всех духовных сил под покровительством «своего» архангела, имя которого как бы говорило: «Да воскреснет Бог и да разидутся врази его», как это сказано в пасхальном 67-м псалме, который тоже есть в Новгородском кодексе.

об эпохе Комитопулов, носивших имена Давида, Моисея, Аарона и Самуила» (Петрухин 2000, 284).

Литература

Аверинцев 1991 — *Аверинцев С. С.* Гавриил // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 260.

Ангелов 1980 — *Ангелов Д.* Богомилството в България. 3-е изд. София, 1980.

Архипов 1995 — *Архипов А.* По ту сторону Самбатиона: Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI веках. Berkeley, 1995.

Бобрик 1996 — *Бобрик М. А.* Иисусов танец в «Деяниях Иоанна» и «радение» в хлыстовстве (Гипотеза общности происхождения) // Ученые записки Православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1996. Вып. 2. С. 210–232.

Еланская 1993 — Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке / Введение, пер. с коптского и комментарии А. И. Еланской. СПб., 1993.

Зализняк 2002 — *Зализняк А. А.* Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. М., 2002. № 2 (4).

Зализняк 2003 — *Зализняк А. А.* Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. // XIII Съезд славистов. Труды российской делегации. М., 2003.

Зализняк (в печати) — *Зализняк А. А.* Азъ архангѣлъ Гавриилъ пишѭ молитвѫ // Festschrift Lehfeldt (в печати).

Зализняк, Янин 2001 — *Зализняк А. А., Янин В. Л.* Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. 2001. № 5. С. 3–25.

Златарски 1927 — *Златарски В. Н.* История на Българската държава прѣзъ Срѣднитѣ вѣкове. Т. I. Първо българско царство. Ч. 2. София, 1927.

Климент Охридский 1970 — *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 1 / Изд. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Ходов. София, 1970.

Медынцева 1978 — *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора: XI–XIV века. М., 1978.

НХЛ 1998 — Нижегородские христианские легенды / Составление, вступительная статья и комментарии Ю. М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.

Нюстрем 1982 — *Нюстрем Э.* Библейский словарь. Торонто, 1982.

ПВЛ 1950 — Повесть временных лет. Ч. 1. Текст и перевод / Подготовка текста Д. С. Лихачева, пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. М.; Л., 1950.

Петканова 1981 — Стара българска литература в седем тома. Т. 1. Апокрифи / Съставителство и редакция Д. Петканова. София, 1981.

Петканова-Тотева 1978 — *Петканова-Тотева Д.* Апокрифна литература и фолклор. София, 1978.

Петрухин 2000 — *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 13–410.

РЗЗ 1998 — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. Н. Аникина. М., 1998.

Свенцицкая, Трофимова 1989 — Апокрифы древних христиан. Перевод, исследование, примечания и комментарии И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой. М., 1989.

СлРЯ XI–XVII вв. — Словарь русского языка XI–XVII веков. М., 1975–. Вып. 1–.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1974–. Вып. 1–.

Cramer 1965 — *Cramer W.* Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer. Roma, 1965.

Dujčev 1967 — *Dujčev I.* Apocrypha byzantino-slavica: Une collection serbe d'exorcismes d'origine byzantine // Zb. Filozofskog fakulteta. Beograd, 1967. IX/1. S. 247–250 [+ публикация текста памятника с отдельной пагинацией].

Fohrer 1997 — Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. von G. Fohrer in Gemeinschaft mit H. W. Hoffmann u. a. 3., durchges. Aufl. Berlin; New York, 1997.

Jüdische Schriften 1981 — Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Gütersloh, 1981. Bd. II. Lief. 3.

Mercier 1979 — *Mercier J.* Zauberrollen aus Äthiopien. München, 1979.

Müller 1959 — *Müller D. G.* Die Engellehre der koptischen Kirche: Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten. Wiesbaden, 1959.

Müller 1962 — *Müller D. G.* Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 226). Louvain, 1962.

Podskalsky 2000 — *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459. München, 2000.

Schmücker-Breloer 1993 — *Schmücker-Breloer M.* «Son Bogorodicy». Zur Distribution und Funktion eines apokryphen Textes // Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongreß in Preßburg/Bratislava. Köln; Weimar; Wien, 1993. S. 415–438.

Schneemelcher 1989 — *Schneemelcher W.* (Hrsg.). Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II. Bd. Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen, 1989.

Schneemelcher 1990 — *Schneemelcher W.* (Hrsg.). Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I. Evangelien. Tübingen, 1990.

Schwarz 1985 — *Schwarz G.* «Und Jesus sprach» // Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Folge 6, Heft 18). Stuttgart u. a., 1985. S. 3–5.

TR 1996 — Theologische Realenzyklopädie. Berlin; New York, 1996. Bd. XXVI.

А. А. Плотникова

Южнославянские персонажи типа *вила* в свете «балканского» на Балканах

Южнославянские персонажи типа *вила* (*самовила, самодива*) — женские демонологические существа привлекательной внешности, помогающие людям или приносящие зло, — относятся к самым известным и наиболее широко распространенным в пространстве Южной Славии персонажам народной мифологии. Столь значительная роль данного персонажа в системе народных мифологических представлений обусловлена спецификой мировоззрения «человека Балкан», его отношением к окружающей природе и природным стихиям, причем вне этой связи (Homo Balcanicus — природа — мышление), думается, невозможно определить истоки поведенческих сценариев и культурных стереотипов на Балканах.

Персонажи типа *вила* в настоящее время с разных сторон и по разным параметрам описания очень хорошо разработаны (см.: ЭССД 1, 369–371; Виноградова, Толстая 1994, 16–83; Чајкановић 5, 228–246; Ђорђевић 1953; СМР[2], 95–101; Георгиева 1983, 110–137; Вражиновски 1995, 23–36; БМ, 304–306). Такая высокая степень изученности представлений о южнославянской «виле» позволяет поставить вопрос об ареальных характеристиках персонажа как в плане его названия, так и с точки зрения набора значимых функций, ипостасей, атрибутов и других экстралингвистических черт, отраженных в быличках, мифологических рассказах и отчасти в эпических песнях.

Само наименование *вила* фиксируется в различных регионах от крайнего запада (Словения) до балканославянского востока (Болгария, Македония) южнославянской территории. Отметим, что лексема *вила* как существующее и в настоящее время обозначение женского мифологического персонажа встречается у западных славян (Словакия (EAS, 84)), хотя набор функций, внешний облик и иные характеристики резко отличаются от тех, которые присущи южнославянской «виле», и во многом близки западнославянской «богинке» (ЭССД 1, 215–217), что по сути позволяет отождествить словацкую «вилу» с западнославянской «богинкой». В западнославянских традициях ранее также фиксировались поверья о «вилах» как душах умерших перед свадьбой невест (Словакия) или «красивых девушек, которым за грехи суждено вечно носиться между небом и землей» (Польша) (Гальковский 2000, 1, 38). Вместе с тем на Балканах известно и рум. *vilă* как одно из названий мифологических персонажей того же типа, что и *вила* у южных славян (Кабакова 1989, 133).

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 02–05–1234в).

Наименование *вила* отмечается в старых славянских письменных источниках, происходящих с территорий всех трех славянских традиций (восточной, южной, западной) (Гальковский 2000, 1, 37–38). В «Слове некоего Христолюбца...» XIV в. обличаются те, кто верует «в вилы... и тако подкладывають имъ требы, и куры имъ рѣжуть»; в «Слове св. Григория» по списку XV в. о славянах говорится, что они «требоу кладоуть и творять... виламъ. и мокоши. дивѣ. пероуну» (Гальковский 2000, 1, 37–38, 2, 23, 41).

Таким образом, старые письменные источники свидетельствуют о том, что *вила* как некое мифологическое (демонологическое) существо ранее было известно всем славянам. В настоящее время название *вила* (*vila*) для обозначения женского мифологического существа распространено преимущественно в южнославянском языковом пространстве: на большей части территории Словении[1], в Хорватии[2], Боснии и Герцеговине[3], Черногории[4], Сербии[5], отчасти — в Македонии[6] (см. карту № 1). По данным этнографических источников, как отдельное самостоятельное название мифологического персонажа на территории Болгарии оно не встречается, хотя одно из наиболее старых письменных свидетельств о *виле* (XIII в.) происходит именно с территории Болгарии (ЭССД 1, 370). Как отмечает И. Геор-

[1] Kelemina 1997, 159–161, 176–177.

[2] Jardas 1957, 110–116; Mikac 1934, 199; Rožić 1908, 98–99; Lovretić 1902, 122; Ilić 1846, 280–281; Вулетић 1934, 155–157; Ardalić 1917, 302–306; NU 1980/17, 261–263; Milićević 1967–68, 392–397; Milićević 1974–75, 93–97; Kutleša 1993, 388–396; Ivanišević 1905, 254–262; Hontragers 1985, 393; Ђорђевић 1953, 58–60, 65, 81.

[3] Zovko 1901, 144–148; Грђић-Бјелокосић 1986, 198–199; Вулетић 1934, 156–157; Пћо 1925, 378–379, 383–384; Филиповић 1949, 210; Миљовић 1952, 256–257; Филиповић 1955, 133; Филиповић 1967, 272; Filipović 1969a, 54, 56, 143; Filipović 1969b, 193; Rakita 1971, 78–79; Slijepčević 1969, 205–206; Ђорђевић 1953, 62; Franković 1982, 167–176 (хорваты в Венгрии).

[4] Ровиньский 1901, 512–513; Вулетић 1934, 155; Дучић 1931, 269–270; Добричанин 1981, 133; Вујичић 1995, 26; Ђорђевић 1953, 111.

[5] РСГВ 2, 67; Шкарић 1939, 136; Зечевић 1981, 45; БХ, 277–279; Реић, Baćlija 1990, 402; Милошевић 1936, 49; Драгачево (соб. зап.); с. Рудно (Голия, соб. зап.); Филиповић 1972, 209–210; Петровић 1948, 340–341; Зечевић 1984, 346; Елезовић 1932, 206; Филиповић 1967, 71; Раденковић 1991, 50–51; с. Ябланица (Пчиня, соб. зап.); Средни Висок (устное сообщение Д. Златковича); МДАБЯ, соб. зап. (с. Доня Каменица, Заглавак); Степановић 1998, 84; Грбић 1909, 298, 326; Вучковић 1999, 71; Милосављевић 1913, 295; Ђорђевић 1958a, 88; Пантић 1995, 52–53.

[6] Филиповић 1939, 516–517; Павловић 1929, 280–281; Вражиновски 1995, 12, 23.

гиева, в старых памятниках письменности встречается название *вила*, а в более поздних, начиная с XV–XVI вв., появляется также и *самовила*. По данным источников «этнографического настоящего» (XIX–XX вв.), название *самовила* для обозначения исследуемого мифологического персонажа известно в Македонии[7], западной, южной и юго-восточной Болгарии (включая Фракию)[8], юго-восточной Сербии[9]. На территории Болгарии практически повсеместно фиксируется обозначение *самодива*[10], а в южной и спорадически в центральной Болгарии, так же как и в Македонии, — *юда*[11] (см. карту № 1). Любопытным явлением в плане ареальной картины названий мифологического существа женского пола, обитающего в дикой природе и помогающего людям или приносящего вред, можно считать бытование на крайнем западе южнославянской территории (Бенетская Словения, Каринтия, Штирия, Прекмурье)[12] комбинированных наименований с атрибутом того же корня *div-*: *divje dekle, divje žene* (pl.), имеющих лексические и в определенной мере мифологические аналогии в западнославянских традициях (чеш. *divé ženke*, морав. *divi-ženy*, пол. *dziwożeny* и др. обитающие в горах, в лесах, подземельях персонажи (см.: ЭССД 2, 92–93)). Было бы заманчиво видеть в болгарском наименовании *самодива* этимологическое продолжение сла-

[7] Вражиновски 1995, 23–36; Филиповић 1939, 516–517; Петровић 1907, 503; Вражиновски 1998, 202, 203, 209, 195–196; с. Теово (Велес, соб. зап.); МДАБЯ, с. Пештани, соб. зап.; Георгиева 1983, 117, 119; Тановић 1927, 309; Павловић 1929, 280–281; Тиквешко (устное сообщение Л. Неделкова); БД 8, 305 (Костурско).

[8] Маринов 1984, 62–65; Колев 1983, 78; с. Глоговица (Трын), запись Е. С. Узенёвой; Кепов 1936, 115; ИССФ 1931 8, 212–213 (Кюстендилски Полчани); Пирин, 461, 472; МДАБЯ, с. Гега, зап. Е. С. Узенёвой (Узенёва 2001); Ангелова 1948, 241; Родопи, 36–37 (с вариантом *самоила* — Малко Градище); Вакарелски 1935, 303, 304; Странджа, 231; Георгиева 1083, 45; Моллов 1998, 151.

[9] Vukanović 1986, 446; Филиповић-Томић 1955, 104–105; с. Ябланица (Пчиня, соб. зап.); Златановић 1998, 354 (Дреновац); Ђорђевић 1958б, 576; с. Равна Гора (Власотинци, соб. зап.); с. Дойкинци (горни Висок, соб. зап.).

[10] Маринов 1984, 62–65; Георгиева 1983, 113, 115, 117, 120, 126; с. Железна (Чипровци, зап. Е. С. Узенёвой, А. А. Плотниковой); с. Липен (Михайловградско, зап. Е. С. Узенёвой, А. А. Плотниковой); Мицева 1994, 43–44, 47–48 (Михайловградско), 45–47 (Свиленградско); с. Глоговица (Трын), зап. Е. С. Узенёвой; БД 3, 159 (Ихтиманско); Ангелова 1948, 241; Ловеш., 285–286; Моллов 1998, 51; Кап., 272; ИССФ 1931/8, 429; МДАБЯ, зап. И. А. Седаковой в с. Равна (Провадия); Добр., 335; Пловд., 303; Родопи, 37; Вакарелски 1935, 307.

[11] Странджа, 231; Родопи, 36–37; Соболев 2001, 280; Пирин, 461, 472; МДАБЯ, зап. Е. С. Узенёвой в с. Гега; ИССФ 1931/8, 429 (Преславско); Моллов 1998, 151; Вражиновски 1995, 23; Тановић 1927, 309; Павловић 1929, 280–281; Тиквешко (устное сообщение Л. Неделкова).

[12] Kelemina 1997, 160, 173, 171, 177, 161.

вянского **div-* в значении 'дикий', 'чудесный', однако именно позднее появление лексемы *само-дива* на востоке территории расселения южных славян заставляет склониться к происхождению второй части наименования от тур.-перс. *def, dev* 'дьявол, демон' (БЕР 1, 384) по типу уже известного здесь, более раннего, *само-вила* (с лексическим усилением *само-* и о.-слав. *вила*), что, впрочем, не входит в противоречие с фактом последующего (или единовременного) сближения с болгарским прилагательным *див* в значении 'дикий', 'необработанный', с глаголом *дивя се* 'удивляться' и соответственно *дивен* 'чудесный', 'необыкновенный', откуда многочисленные песенные поэтические повторы типа *дивата самодивата*...[13]. Тем не менее в плане лексических балканизмов в сфере рассматриваемого круга названий именно *само-дива* может считаться действительно таковым, что подтверждают и факты географии: карта № 1 показывает, что наименование *самодива* занимает восточную часть южнославянской территории и уже в народных говорах юго-западной Болгарии (Пирин, западные Родопы) и в Македонии[14] практически не имеет распространения.

Так называемый «южный балканославянский пояс» (Странджа, Родопы, Пирин, Македония) отмечен параллельным сосуществованием терминов *самовила/самодива* и *юда*, который большей частью совпадает в значении с двумя первыми, однако в описаниях нередко подчеркивается, что *юда* — более злое существо, которое не может принести добро человеку. Часто связывается с разбушевавшейся стихией, вихрем, что подтверждает этимологию славянского **juda*, восходящего к и.-е. корням, родственным лит. *jáudytis* 'резвиться, буйствовать' и под. (ЭССЯ 8, 191)[15]. Известны и отдельные местные обозначения персонажей типа *вила* на территории Болгарии: родоп. *юдяфка, удяфка, дяфка, дявол* и т. п. (Асеновградско, Хасковско, Харманлийско)[16], *перия* (Златоградско, Кырджалийско)[17] и некоторые другие, не отраженные на

[13] И. Георгиева этимологию *самодива* связывает с и.-е. *deiwas* 'божество' (лат. *Deus*, слав. *Див*), откуда, как известно, славянские «низшие» демонические существа *див, дива, диви*, обитающие в дикой природе (Георгиева 1983, 128).

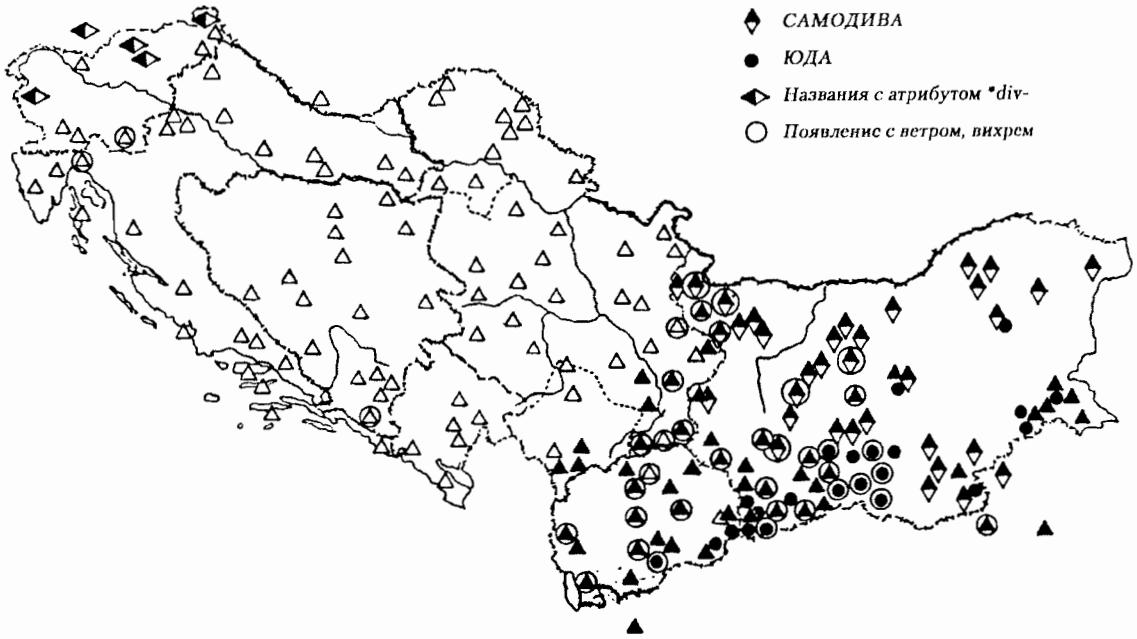
[14] Впрочем, Т. Вражиновски указывает на существование термина *самодива* в македонской традиции (Вражиновски 1995, 12, 23), однако без указания на место фиксации и без представления текстов, в которых термин функционирует. В монографии, посвященной Малешево (восточная Македония), отмечаются *самодиви* — герои, обладавшие большой силой, могучим ростом; считались «джинами» (*џинови*), а их пляска, по поверьям, вызывала вихрь (Павловић 1929, 281).

[15] Как обозначение женского мифологического существа того же типа фиксируется рум. *iudele* (Кабакова 1989, 133).

[16] Родопи, 37; Пловд., 304; Георгиева 1983, 111.

[17] Георгиева 1983, 111; Родопи, 37.

Карта №1. Названия персонажей типа *вила* и их появление вместе с ветром, вихрем



Карта №2. Опасные для людей следы (места) пребывания персонажей типа *вила*

карте в силу их узколокального характера или как совпадающие с обозначением нечистой силы в целом (напр., ю.-з.-болг. *вонкашно* 'нечистая сила', о.-болг. *сладки-медени, живи-здрави* — табуистическая замена имени с целью задабривания демонических персонажей).

Славянское *vila*, как показывает карта № 1, в качестве самостоятельного наименования или как часть сложного термина (*само-вила*) известно на всей территории расселения южных славян, от запада до востока (причем это пространство представляет собой непрерываемый, сплошной ареал), и это практически уникальный случай сохранения и функционирования славянской лексемы в качестве обозначения одного и того же класса мифологических персонажей на южнославянской территории. Вместе с тем набор экстралингвистических характеристик (функции, ипостаси, атрибуты и пр., см. схему описания славянских персонажей (Схема)) не является одинаковым во всех рассматриваемых южнославянских традициях. В этом плане можно выделить определенный «балканский» набор признаков (или тип персонажа, что практически одно и то же, если исходить из принятой этнолингвистами концепции о том, что каждый мифологический персонаж, или образ, народной традиции, условно говоря, есть набор, «пучок» признаков, «сгусток» мифологических функций[18]), имеющий, как показывает исследование, различные продолжения и вариации в центре и на западе южнославянской территории, а также центральный тип с отдельными плавно сменяющими друг друга подтипами. Граница двух типов персонажа в основном совпадает с границей их наименований в юго-восточной Сербии: *вила* как представитель центрального типа и *самовила, самодива, юда* — восточного (балканского) типа (см. карту № 1). Впрочем, сам термин «граница» в данном случае следует понимать условно, поскольку речь идет скорее о широком пограничье совмещенных признаков (см. также карту № 2), где так называемые «балканские» признаки в значительной мере присутствуют на всем правобережье реки Моравы.

Для определения «балканских» признаков рассматриваемого класса персонажей кратко обрисуем общебалканский контекст их бытования. Аналогичные демоны известны грекам («нимфы», «нереиды»)[19], албанцам («заны», «оры»)[20], румынам («русалии», «дрэгайки», «юды», «вилы», «нагоде» «еле»)[21]. В неславянских балканских традициях эти

[18] См.: Левкиевская 1999, 243–244.

[19] См., например: Fermor 1958, 168–169; Пономарченко 2002.

[20] См.: Çabej 1975; Каминская 2000; Иванова 1978, 258–267; Дучић 1931, 269; Филиповић 1967, 71.

[21] См.: Кабакова 1989, 133; Muślea–Bîrlea 1970, 207–218.

«женские» демоны имеют свои специфические черты, однако можно выделить целый ряд сходных признаков, относящихся к мифологическим персонажам этого класса в целом: женский пол, красота и молодость (лишь окказионально эти мифические существа представляются как старые и безобразные), характерный белый цвет (белые одежды, «белое» прозрачное тело), обитание во внешнем по отношению к жилищу человека пространстве, ср. ю.-алб. эвфемизм *jashtësmeja* 'обитающие снаружи' (в лесах, горах, лугах, пещерах и пр.), преимущественное появление у воды (вблизи источников, колодцев, озер, рек, моря); совместные танцы и пение; чудесная помощь людям (наделение сверхъестественными способностями, одаривание богатством и пр.) и мстительность в случае нарушения ряда запретов; вступление в любовные отношения и брак с простыми людьми. Важным общебалканским признаком этих мифологических персонажей является способность к полету, перемещению в пространстве, как правило, с помощью крыльев, реже — необыкновенных частей одежды (пояса, рубашки, платка, сандалий). Именно этот признак данных персонажей, а также их невидимость, «растворяемость» в природе, слияние с окружающим природным миром, лежат в основе значительных локальных верификаций в представлениях о «вилах», формируя определенные ареальные комплексы их характеристик в южнославянском территориальном континууме.

Наиболее очевидным «балканским» признаком персонажей типа «вила» у южных славян выступает их связь с ветром или вихрем, в котором они появляются, «пребывают», «танцуют», «крутятся». Как показывает карта № 1, этот признак последовательно фиксируется в южной, центральной и западной Болгарии, Македонии, юго-восточной Сербии. В этом ареале очень часто наименования *юда, самовила, вила* употребляются как обозначения вихря, сильного ветра. По данным из македонских источников: «Самовилите тоа се ветрови. Ка ќе дуне колце врте, вака колце. Ууув, коа ќе дувне, дали цам ќе скрше, дали алишта ќе земе. Тоа самовили се вика» (Самовилы — это ветры. Как подует, завертится в круг, вот такой круг. У-у-ух, как подует, или стекло разобьет, или одежду унесет. Это *самовилы* называется (Вражиновски 1995, 27), без указания на точное место фиксации); «Ветроски биле тие шиповите, ветроски — од самовилите» («Ветер был в этих кустах шиповника, ветер — из-за самовил» (с. Чумово, Прилепско (Вражиновски 1998, 202)); «*ветришта* и *самовили* — одно и то же» (Скопска Котлина (Филиповић 1939, 516)). Из западной и южной Болгарии: «Вихрь вызывают *самодиви, самовили, юди* (Видинско, Врачанско, Плевенско, Габровско, Кюстендилско, Софийско, Благоевнрадско, Пловдивско (Колев 1980, 78))»; «В вихре танцуют *юди* и *самовили*»,

«Вихрь считается „самовилой“» (Пирин, 461, 472); «Вихрь называют *ію́da*» (Соболев 2001, 280) и т. д. Из юго-восточной Сербии: «От „самовил“ здесь бывало так: внезапно, откуда ни возьмись, появляется вихрь и, вертя, поднимает вверх жито; тогда старые женщины плюют на него: „*Тфу, тфу, тфу, ви́ле*!“» (с. Ябланица, Пчиня, соб. зап. 1998 г.); *самови́лке* 'вихрь, нечистая сила' (с. Равна Гора, Власотинцы, соб. зап. 1998 г.); *виле* 'вихрь, буря, непогода' (с. Доня Каменица, Заглавак, соб зап. 1997 г.).

Вместе с тем, как видно из той же карты № 1, признак «появление вилы вместе с ветром или вихрем» отмечается на Адриатическом побережье (Попово Поле в южной Герцеговине, Каставщина в Хорватии) и на территории Словении (Бела Краина, Штирия). В Поповом Поле в южной Герцеговине *виле* представляются как самые красивые создания на свете: высокие, тонкие, с длинными золотыми волосами до пояса, белыми крыльями, как у лебедя, с помощью которых они летают по воздуху (Мићовић 1952, 256). Это типичное описание данного мифологического персонажа для центральных и западных традиций южнославянской территории. Однако отмечается и «балканский» признак персонажа в этом регионе: «когда поднимается вихрь, т. е. ветер закручивает столбы пыли, некоторые думают, что это виле, и старые женщины тогда говорят: „Вук, виле, вук, у трн и у купину, јами црно јање, па с њим у планину!“ (Волк, вилы, волк, в колючки и в ежевику, бери черного ягненка и с ним уходи в горы!)» (Мићовић 1952, 257). На Каставщине в Хорватии, в Белой Краине и Штирии в Словении записаны былички, в которых такие природные явления, как ветер, вихрь, буря, либо являются знаком невидимого присутствия «вилы» вблизи человека, либо сопутствуют ее встрече с ним. Так, в словенской Белой Краине рассказывают, что «как-то ночью дровосеки спали в лесу. В полночь неожиданно возник страшный вихрь, так что все деревья рвало и ломало. Дровосеки как раз были довольны, что им теперь не нужно будет рубить деревья. А когда наступило утро, то они увидели, что все в самом лучшем порядке и на земле нет ни одного дерева. Все это делали *Vile*» (Kelemina 1997, 157). На Каставщине отмечен рассказ о том, как заблудившегося в лесу (в результате сглаза) мужчину «освободила», т. е. вывела на дорогу *vila*: признаком ее присутствия был внезапно налетевший ветер и затем — полное затишье (Jardas 1957, 110). По штирийским поверьям, грозные и прекрасные *Vile* живут в густых лесах, и ветер колышет их верхушки, когда они переговариваются между собой; решившего срубить их деревья-жилища дровосека жестоко наказывают: разбушевавшись, устраивают бурю с дождем, молниями и «диким вихрем», после чего дровосека никто никогда не видел (Kelemina 1997, 171–172). Безусловно, степень выраженности и частота проявления данного признака в этих регионах несопоставимы с его устойчивостью в восточной части южнославянской территории, где рассматриваемые персонажи, по сути, отождествляются с вихрем или сильным ветром, однако наличие данного признака в западных, в том числе крайних западных (западная Хорватия, Словения), т. е. периферийных частях южнославянского ареала, может служить основой для предположения о первоначально славянском характере признака «появление с ветром или вихрем», что подтверждается и возможной этимологией наименования *вила*, связанного с о.-слав. **viti* 'крутить, вертеть'[22]. Возможно, модификация представлений о персонажах типа *вила* в сторону усиления признака «появление с ветром или вихрем» вплоть до отраженной в диалектах идентификации персонажа и природного явления произошла уже на балканской почве, где существенной особенностью данных персонажей выступает не только их способность к полету, быстрому перемещению в воздухе, но и ярко выраженный вредоносный характер, отождествление с нечистой силой в целом, насылающей на попавшего в ее природные владения человека болезни.

Невидимость персонажей, их «растворяемость» в воздухе, слияние с силами природы (деревьями, кустами, травой, камнями) представляется ключевым для понимания другого «балканского» признака данного класса демонов — их невидимое пребывание в окружающей человека дикой природе и неизбежные для него отрицательные последствия такого присутствия. Сама «невидимость» персонажей носит условно-модальный характер: чужой миру природных духов человек не должен видеть хозяев природы, иначе будет жестоко наказан (преимущественно центральная и западная часть южнославянского ареала, хотя рассказы этого типа встречаются повсеместно); не должен наступать на место их невидимого пребывания: на следы, оставшиеся после танца (центральная и восточная часть южнославянского ареала) или после трапезы персонажей (восточная часть южнославянского ареала) — см. карту № 2.

Мотив опасных для людей кругов на земле как следов ночного танца, «хоровода» персонажей типа *вила* широко известен в Болгарии, Македонии, повсеместно распространен в Сербии, менее регу-

[22] О культурных коннотациях концепта **viti* см. (Плотникова 1995). Ср. также этимологию, предлагаемую М. Бьелетич, *ви́ла* из и.-е. **u̯ei*, давшего в серб.-хорв. *ви́јати* 'гнать' (с долгим нисходящим ударением) в отличие от *ви̏јати* 'веять' (с кратким восходящим ударением), что не исключает последующего «перекрещивания этих корней, возможно, по причине потребности подчеркнуть интенсивность и демонический характер данных явлений» (Бјелетић 2002, 80). Добавим, что и в серб.-хорв. *ви́јати* (*се*) 'гнать' имеет также значения 'вить (веревку и под.)'; 'виться, развеваться (о флаге и под.)'.

лярно фиксируется в черногорских, герцеговинских, боснийских и далматинских регионах (см. карту № 2). Название этого явления связано с семантикой круга, танца (хоровода) в кругу: серб. *вилино коло* (Драгачево, Голия, Гружа, Топола, Колубара, южный Банат, Заглавак, Копаонички Ибар, Кучи, Комови, Янь)[23], *вилинско коло* (Стари Влах, западное Косово, Гацко)[24], *виљо коло* (Кочура, Полице)[25], *самовилско коло* (Власотинци)[26]; хорв. *vilinsko kolo* (Имотско, Буковица)[27]; болг. *самовилско хоро* (Трынско)[28], *самодивско хоро, юдинско оро* (Пиринско)[29], *самодивско хорище, самодивско оро* (Родопы)[30], *оро* (Тетевенско)[31], *колело* (Троянско)[32], *самодивско колело* (Странджа)[33]; макед. *самови́лско о́ро* (Тиквешко)[34]. В болгарских диалектах наименование этого мифического места может быть основано от глагола 'танцевать, плясать': *самодивско игрище* (Михайловградско, Самоковско)[35], *самодивско игралище* (Капанци)[36], *самодивско игравище* (Пловдивско)[37], *игрище* (Тетевенско)[38], *игралище* (Странджа)[39]; ср. также ю.-в.-серб. *оро-игриште* (Средни Висок)[40], *игриште* (Горня Пчиня)[41] и в.-хорв. *виловско игралиште* (Ретковци в Славонии)[42]. Общим признаком этого опасного для людей места является круг примятой, полегшей, затоптанной или, наоборот, густой, а также пожелтевшей или почерневшей травы, реже — круг из ядовитых грибов. На балканский характер подобных мифологических представлений указывают аналогичные румынские данные (при отсутствии, разумеется, подобных данных у восточных и западных славян): рум. *rotogolul ielelur, rotocol* — круг выжженной, пожелтевшей, почерневшей травы; земля, где не растет зелень после плясок мифологических персонажей «еле», «русалии», «фрумоазе» (Muşlea, Bîrlea 1970, 213). «Обычно еле танцуют в воздухе, на деревьях, но иногда спускаются вниз, на землю, поэтому говорят, что там, где под деревьями растет густая трава, у колодцев, в полях и на мусоре — место танцев еле (русалий, фрумоаз)»; «На месте танцев еле трава выгорает, а затем вырастает высокая, которую скот не ест, либо грибы» (Кабакова 1989, 142, 145).

[23] Драгачево (западная Сербия, соб. зап.); с. Рудно на Голии (западная Сербия, соб. зап.); Петровић 1948, 341; Златковић 1998; Лома 1998; БХ, 278; с. Доня Каменица (Заглавак, восточная Сербия; МДАБЯ, соб. зап.); Милошевић 1936, 49; Дучић 1931, 270; Ровиньский 1901, 512; Rakita 1971, 78.

[24] Зечевић 1981; Филиповић 1967; Грђић-Бјелокосић 1986.

[25] Златановић 1998, 59; Ђорђевић 1953, 65.

[26] Район Власотинцев, с. Равна Гора (соб. зап.).

[27] Kutleša 1993, 394; Ardalić 1917, 303.

[28] Запись Е. С. Узенёвой в с. Глоговица.

[29] МДАБЯ, запись Е. С. Узенёвой в с. Гега, см. также (Узенёва 2001).

[30] Родопи, 37–38; Пловд., 304.

[31] Ловеш., 286.

[32] Ловеш., 286.

[33] Странджа, 231.

[34] Устное сообщение Л. Неделкова.

[35] Район Чипровцев, с. Железна (зап. Е. С. Узенёвой, А. А. Плотниковой).

[36] Кап., 272.

[37] Пловд., 304.

[38] Ловеш., 286.

[39] Странджа, 231.

[40] Устное сообщение Д. Златковича.

[41] Филиповић, Томић 1955, 105.

[42] Ђорђевић 1953, 113.

Картина распространения народных представлений об опасных для людей кругах — местах танца персонажей типа *вила* подтверждает балканский характер явления в географическом плане, хотя западная граница явления значительно удалена от традиционно вычленяемого балканославянского ареала: представления этого типа бытуют не только по всей Сербии, но также и в Черногории, восточной Герцеговине, Далмации, Боснии (см. карту № 2). Так, в местечке Янь в Боснии верят, что «если на каком-нибудь лугу трава примята и затоптана, то там танцевали в хороводе „вилы“, поэтому такое место называют *vilino kolo*» (Rakita 1971, 78). В этом случае, однако, не указывается, насколько такой «круг» опасен для простого человека, хотя во всех зонах восточнее указанного места, а также и в Далмации, подчеркивается именно опасность подобных следов пребывания мифологических персонажей. Например, в далматинской Буковице считается особенно неблагоприятным наступить на *vilensko kolo* левой ногой (Ardalić 1917, 303), в Имотской краине (Далмация) полагают, что человек, наступивший на *vilinsko kolo* или увидевший самих танцующих «вил», обязательно заболеет (Kutleša 1993, 394). Условно двигаясь по карте далее на восток, мы будем обнаруживать совершенно однотипные примеры нарративов о том, как наступивший на «круг» человек заболевает, страдает и даже умирает. Следует также отметить, что в юго-восточной Сербии, Македонии и западной Болгарии (см. карту № 2) эти представления усилены и углублены в связи с поверьями об опасности деревьев, кустов и трав, в которых невидимо обитают персонажи «самовилы», «юды» и т. п., откуда, например, происходят многочисленные рассказы о «деревьях самовил»: ю.-в.-серб. *самовилско дрво* (с. Равна Гора, Власотинцы, соб. зап.), макед. *самовилски дрва* (с. Кокошине, Овче Поле), *ветроски шиповите* (с. Чумово, Прилепско) (Вражиновски 1999, 202, 209) и т. п.

В этих областях очень устойчивы запреты, касающиеся пребывания людей вблизи опасных растений: считается, что нельзя спать, лежать, отдыхать, мочиться под такими деревьями, кустами, растениями, как и нельзя их рубить, рвать, калечить. В юго-западной Болгарии весьма распространено предписание оставлять угощение для «юд» в случае необходимости сорвать лечебную траву. Заметим, что былички о наказании людей, посягнувших на природные владения «вил» (в том числе деревья), встречаются в центральных и западных областях южнославянской территории (ср. приведенный выше рассказ о дровосеках (Kelemina 1997, 171–172)), хотя несомненно более высокая степень актуализации этого мотива, находящего отражение в вербальных клише типа «дерево самовил», отличает именно македонскую, юго-восточносербскую и юго-западноболгарскую зоны (см. карту № 2).

Близкий мотив опасного места сбора персонажей типа *вила* связан с представлением об их невидимой трапезе под деревом, на дороге, в лесу и т. д. В неславянском балканском окружении он известен румынам (*masa alor frumoase* 'стол фрумоаз', *a călcat în masa alor frumoase*, букв. 'наступил на стол фрумоаз' — так говорят о заболевшем ревматизмом человеке (Muşlea, Bîrlea 1970, 215)) и албанцам: обычно трапеза устраивается этими невидимыми существами в уединенных тенистых местах, но иногда коварные духи получают удовольствие в том, чтобы расположиться посреди дороги, и тот, кто случайно перевернет их посуду или заденет чудесное существо, получает удар и заболевает (Hahn 1854, 161). У южных славян подобные поверья распространены в восточной части южнославянского языкового пространства, включая правобережье Моравы (см. карту № 2). В Хомолье и Нишском крае бытуют представления о том, как *виле* собираются вместе и устраивают под деревьями трапезы — человек, наступивший на невидимую трапезу этих персонажей, заболевает: у него отнимаются конечности, наступает паралич и пр. (Милосављевић 1913, 295; Степановић 1998, 84). Поверье об опасных для людей «трапезе», «столе» практически повсеместно там, где оно фиксируется, находит отражение в языке: в.-серб. *вилинска совра* (с. Стубица, Кучай)[43], в.-макед. *самовилска совра* (с. Саса, Каменица)[44], з.-болг. *самодивска трпѐза* (с. Железна, Чипровцы)[45], *юдинска трапеза* (с. Гега, Пирин)[46], *трапеза* (с. Ковачевица, западные Родопы; Пештерско)[47], *самодивска трапеза* (с. Чоба, с. Неделево, Пловдивско)[48], *трапеза на самодивите* (с. Вылче Поле, Родопы)[49], *самодивска софра* (Странджа, Капанцы)[50], *синия* (Ловечский край)[51]. К тому же типу наименований могут быть отнесены выражения *шейтàнска софрà* у помаков (с. Аврен, Крумовградско)[52], *dàvulska suvrà* (с. Равна, Провадия)[53], поскольку в обоих случаях речь идет о персонажах рассматриваемого типа, имя которых по разным причинам заменено на более общее обозначение нечистой силы — 'дьявол'.

Как и во всех рассмотренных выше случаях, обнаруживаются очевидные переклички мотива «трапезы» с поверьями, характерными для западной части южнославянской территории. Так, у хорватов Боснии и Герцеговины считается, что везде, где можно видеть гладкие, отшлифованные скалы, «едят вилы». И далее: «это их трапезная, и здесь они проводят свои застолья, такие, каких и у паши не бывает. Здесь у них — Бог ли им оставил? — самая разная еда, вся зеленая, наподобие зеленой травы. Другой пищи они есть не могут, только зеленую. ...посуда у них зеленая, зеленее — не бывает. Да и сами эти отесанные камни, пока они едят, все покрываются зеленью. А когда вилы закончат с едой, камни вновь обретают свой первоначальный облик, но остаются и дальше такими же гладкими и вытесанными, хотя вилы уже никогда к ним не вернутся, чтобы совершить трапезу, так как они никогда не едят на одном и том же месте; всегда — на разных» (Zovko 1901, 145). Впрочем, об опасности таких камней для путников в описании ничего не говорится, что согласуется с центральными южнославянскими представлениями о менее вредоносном воздействии на человека «вил» и принадлежащих им предметов. Любопытно отметить, что сам мотив опасной для человека трапезы демонов отмечен и на примыкающей территории восточной Хорватии (Оток), где зафиксировано недостаточно ясное относительно задействованных персонажей поверье о «трапезе» ведьм (?) или вил (?) на месте выброшенного пепла: «Kažu, da se svako mora čuvati *pepelinca*, jer one na pepelincu jidu, pa čovik pogodi stati baš u ńiovu zdilu i one ga smlate» (Говорят, что любой человек должен остерегаться места, куда выбрасывают пепел, так как они [pl. fem.] на этом месте едят, и человек может случайно наступить как раз в их миску, и они [pl. fem.] его уничтожат) (Lovretić 1902, 122).

[43] Вучковић 1999, 71.

[44] Вражиновски 1999, 203.

[45] Запись Е. С. Узенёвой, А. А. Плотниковой.

[46] МДАБЯ, запись Е. С. Узенёвой, см. также (Узенёва 2001).

[47] Родопи, 37–38.

[48] Пловд., 304.

[49] Родопи, 37–38.

[50] Странджа, 231–232; Кап., 272.

[51] Ловеш., 285–286.

[52] Запись Е. С. Узенёвой, А. А. Плотниковой (экспедиция 2001 г. с обществом ДИОС под руководством проф. Тошо Спиридонова).

[53] МДАБЯ, запись И. А. Седаковой.

Многие не отраженные на представленных картах признаки персонажей типа *вила* также характеризуются определенной локализацией в южнославянском культурном пространстве. Наиболее широкое распространение имеют представления о «вилах» — воспитательницах маленьких детей, из которых впоследствии получаются *виљењаци* (з.-серб., босн., хорв.-далмат.)[54], *виловњаци* (с.-босн.)[55] 'люди со сверхъестественными свойствами'. Этот сюжет быличек наиболее часто встречается в центральных областях: в западной Сербии, восточной Герцеговине, Далмации. В Боснии, Герцеговине и Далмации фиксируются повествования о том, как вилы наделяют силой слабых детей или подростков, либо оставленных в поле родителями (вила вскармливает такого ребенка грудью), либо случайно наткнувшихся на спящую на солнцепеке вилу (ребенок или подросток спасают вилу от солнечных лучей, за что она кормит их грудью или иным путем одаривает необычайной силой)[56]. На территории Сербии, Болгарии и Македонии[57] мотив одаривания человека силой связан с героической сюжетикой эпических песен или их повествовательных переложений: вила грудью вскармливает (вариант: рождает) народных героев: Милоша Обилича, Королевича Марко и др.; ср. в народном эпосе: «Што год има Србина јунака, свакога је задојила вила» (Каждого сербского героя вскормила грудью вила) (СМР², 97).

Зооморфные черты «вил», свидетельствующие об их демонической природе — скрытые под одеждой конские, козьи или ослиные копыта, — отчасти известны в поверьях на территории Македонии и Сербии[58], однако наиболее ярко выражены в представлениях, бытующих в Боснии и Герцеговине, Далмации[59]. В этой центральной южнославянской зоне этот мотив может выступать мотивацией наказания человека со стороны «вил»: например, общаясь с человеком, «вила» удерживает его взгляд своими глазами, не давая смертному посмотреть вниз, на ослиные копыта; в случае распознавания человеком в «виле» демона мстительные существа приносят ему несчастья (Zovko 1901, 145).

Локальный характер в рамках западной и центральной южнославянских зон носят представления о вилах — строительницах церквей,

[54] Драгачево (западная Сербия, соб. зап.); Босния (Skok 3, 593); Синьский край (Milićević 1967–68, 392).

[55] Боснийское Посавье (Filipović 1969a, 143).

[56] Янь в западной Боснии (Rakita 1971, 78–79), Герцеговина (Slijepčević 1969, 205), Синьский край (Milićević 1967–68, 394), о. Брач (Milićević 1974–75, 97).

[57] СМР², 95–96; Вражиновски 1995, 34–35; Мицева 1994, 45–46.

[58] Вражиновски 1995, 24; СМР², 96.

[59] Zovko 1901, 145; Milićević 1967–68, 395; Milićević 1974–75, 95; Ivanišević 1905, 254.

старинных архитектурных сооружений (южная Словения, Истрия, Каставщина, Босния)[60]. По поверьям с севера Адриатического побережья, *vile* способны за одну ночь построить красивейшую церковь или другое сооружение. На Истрии *vile* считаются лучшими строительницами церквей, замков, башен: о каждом старинном строении (его называют «городок» — *gradec*), история которого неизвестна, сельские жители говорят, что его соорудили *vile* (Mikac 1934, 196). Если посреди полей или лугов лежат большие камни или мраморные плиты, то предполагают, что это тот строительный материал, который *vile* не донесли до нужного им места, поскольку «в это время пропели третьи петухи» (а по народным верованиям вилы имеют силу сооружать здания только от первых до третьих петухов) (Mikac 1934, 196); началось наводнение, и эти добрые духи полетели его останавливать (Filipović 1969a, 56). По легенде из долины Бистрицы (южная Словения), *vile* построили известный амфитеатр в Пуле, почти завершив строительство за одну ночь. Огромные камни они приносили с горы Учка, самой большой на Истрии, когда же строительный материал там закончился, то стали носить его со Снежника, величайшей горы в Нотраньском. Замечательные и сильные мастерицы, *vile* тут же обрабатывали камни и уже было завершили строительство за одну ночь, как одна девушка, встав слишком рано, разбудила петуха, который громко закукарекал. В этот момент строительницы уже укладывали «крышу», но петух отвлек их от дела, верхние части строения попадали, и остались до сегодняшних дней лишь стены амфитеатра (Kelemina 1997, 159).

Как видно из изложенного материала, наборы характеристик персонажей типа *вила* в пространстве Южной Славии во многом различаются, имея, однако, одну общую категориальную основу, что и позволяет их рассматривать как один класс персонажей. Очевидным представляется тот факт, что набор «балканских» характеристик «вилы» находит различного рода продолжения на западе южнославянской территории: явление персонажа вместе с ветром, вихрем; поверья о совместных танцах и трапезах персонажей; опасность посягательства на принадлежащие им владения, предметы (например, деревья). Как показывают карты № 1 и № 2, концентрация всех этих признаков отличает восточную («балканскую») часть южнославянского ареала, а распространение в сторону западной части может иметь характер открытой, точнее мобильной границы, проходящей либо по юго-восточной Сербии, либо по восточной Сербии (правобережье Моравы), либо по территории восточной Герцеговины, либо — Боснии и Далмации. Возможны также и локальные «оазисы» так называемых «балкан-

[60] Kelemina 1997, 159; Jardas 1959, 110–115; Mikac 1934, 199; Filipović 1969a, 56.

ских» признаков на территориях Хорватии и Словении. Вместе с тем некоторые западные южнославянские мотивы, например о «вилах»-строительницах, о «вилах» с конскими (ослиными, козьими) копытами, носят локальный характер и практически не встречаются в восточной («балканской») части территорий. Отдельные признаки, известные в восточной части ареала (например, о вилах-кормилицах), получают иное, более яркое выражение в центральной части ареала, например, представления о людях с чертами «вил» (*виловити људи, виљењаци*) в западной Сербии и восточной Герцеговине. Изложенные наблюдения ареального плана свидетельствуют о направлении распространения, а быть может, и об экспансии «балканских» признаков с востока на запад, несмотря на кажущуюся замкнутость и действительно особенную специфику балканославянского культурного пространства.

Литература

Ангелова 1948 — *Ангелова Р.* Село Радуил, Самоковско // ИССФ. 1948. Кн. VIII–IX.

БД — Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1962–. Кн. 1–.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.

Бјелетић 2002 — *Бјелетић М.* Духовна култура Словена у светлу етимологије: јсл. *(х)ала* // Dzieje Słowian w świetle leksyki. Pamięci Profesora Franciszka Sławskiego. Kraków, 2002.

БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.

Вакарелски 1935 — *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. I // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.

Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16–44.

Вражиновски 1995 — *Вражиновски Т.* Народна демонологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1995.

Вражиновски 1998 — *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Т. 2.

Вујичић 1995 — *Вујичић М.* Рјечник говора Прошћења (код Мојковца). Подгорица, 1995.

Вулетић 1934 — *Вулетић-Вукасовић В.* Призријевање. Београд, 1934.

Вучковић 1999 — *Вучковић Р.* Казивање о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина // Расковник. Београд, 1999. № 95–98.

Гальковский 2000 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 1–2.

ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–.

Георгиева 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.

Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗб. 1909. 14.

Грђић-Бјелокосић 1986 — *Грђић-Бјелокосић Л.* Из народа и о народу. Београд, 1986.

Добр. — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

Добричанин 1981 — *Добричанин С.* Доња Морача. Живот и обичаји народни по традицији. Титоград, 1984.

Дучић 1931 — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Кучи // СЕЗб. 1931. 48.

Ђорђевић 1953 — *Ђорђевић Тих. Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗб. 1953. 67.

Ђорђевић 1958а — *Ђорђевић Тих. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа // СЕЗб. Књ. 1. 71.

Ђорђевић 1958б — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗб. 1958. 70.

Елезовић 1932 — *Елезовић Г.* Речник косовско-метохиског дијалекта. Београд, 1932. I.

Зечевић 1981 — *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.

Зечевић 1984 — *Зечевић С.* Из народне митологије ужичког краја // ГЕМБ. Београд, 1984. 48.

Златановић 1998 — *Златановић М.* Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.

Златковић 1998 — *Златковић И.* Предања и веровања из околине Тополе // Расковник. Београд, 1998. № 93–94.

Иванова 1978 — *Иванова Ю. В.* Албанцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 258–267.

ИССФ — Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1905–1948. Кн. 1–9.

Кабакова 1989 — *Кабакова Г. И.* Материалы па румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1989. С. 133–150.

Каминская 2000 — *Каминская Л. Н.* ОРА и ЗАНА в контексте албанской фразеологии (структура и семантика) // Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы четвертого рабочего совещания. Санкт-Петербург, 16 марта 2000 г. СПб., 2000.

Кап. — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Кепов 1936 — *Кепов И.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // Сборник за народни умотворения. София, 1936. Кн. 42.

Колев 1983 — *Колев Н.* Народни представи и вярвания за вихрушката // Въпроси на етнографията и фолклористика. София, 1980.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.

Ловеш. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.

Лома 1998 — *Лома А.* Вилинске приче испод Маљена // Расковник. Београд, 1998. № 93–94.

Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). София, 1984.

МДАБЯ — Малый диалектологический атлас балканских языков. СПб.; М.; Марбург. Архивные материалы.

Милосављевић 1913 — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомољског // СЕЗб. 1913. Књ. 19.

Милошевић 1936 — *Милошевић М.* Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру // ГЕМБ. Београд, 1936. 11.

Мићовић 1952 — *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗб. 1952. Књ. 65.

Мицева 1994 — *Мицева Е.* Невидими нощни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.

Моллов 1998 — *Моллов С.* Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.

Павловић 1929 — *Павловић Ј.* Малешево и Малешевци (етнолошка испитивања). Београд, 1929.

Пантић 1995 — *Пантић З.* Веровања у натприродна бића у Штубику // Расковник. Београд, 1995. № 81–82.

Петровић 1907 — *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Скопској Црној Гори // СЕЗб. 1907. Књ. 7.

Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗб. 1948. Књ. 58.

Пећо 1925 — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗб. 1925. Књ. 32.

Пирин. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Пловд. — Пловдивски край. Етнографски езикови проучвания. София, 1986.

Плотникова 1995 — *Плотникова А. А.* Слав. **viti* в этнокультурном аспекте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 104–113.

Пономарченко 2002 — *Пономарченко К. А.* Опыт изучения мифологических персонажей в Мани (рукопись статьи).

Раденковић 1991 — *Раденковић Р.* Казивања о нечастивим силама. Ниш, 1991.

Ровиньский 1901 — *Ровиньский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1901. Т. 2. Ч. 1.

Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

РСГВ — Речник српских говора Војводине. Нови Сад, 2000. Св. 1; Нови Сад, 2002. Св. 2.

СМР[2] — Српски митолошки речник. Београд, 1998.

Соболев 2001 — *Соболев А. Н.* Болгарский широколыкский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты. Marburg an der Lahn, 2001.

Степановић 1998 — *Степановић В.* Казивање о митолошким бићима у селу Хум код Ниша // Расковник. Београд, 1998. № 93–94.

Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.

Схема — Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1989. С. 78–85.

Тановић 1927 — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази // СЕЗб. 1927. Књ. 40.

Узенёва 2001 — *Узенёва Е. С.* Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область) // Исследования по славянской диалектологии. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.

Филиповић 1939 — *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗб. 1939. Књ. 54. С. 277–566.

Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗб. 1949. Књ. 61.

Филиповић 1967 — *Филиповић М.* Различита етнолошка грађа // СЕЗб. 1967. Књ. 80.

Филиповић 1972 — *Филиповић М.* Таковци (етнолошка посматрања) // СЕЗб. 1972. Књ. 84.

Филиповић, Томић 1955 — *Филиповић М., Томић П.* Горња Пчиња // СЕЗб. 1955. Књ. 68.

Чајкановић 1994 — *Чајкановић В.* Стара српска религија и митологија. Београд, 1994. Т. 5.

Шкарић 1939 — *Шкарић М.* Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком гором // СЕЗб. 1939. Књ. 54.

ЭССД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1–. 1974–.

Ardalić 1917 — *Ardalić V.* Vile i vještice (Bukovica u Dalmaciji) // ZNŽO. 1917. Knj. 22.

Çabej 1975 — *Çabej E.* Diana dhe Zana // Studime Gjuhësore. Prishtinë, 1975. V.

EAS — Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov l'udovej kultúry. Bratislava, 1990.

Fermor 1958 — *Fermor P.* Mani. New York, 1958.

Filipović 1969a — *Filipović M.* Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969.

Filipović 1969b — *Filipović M.* Majevica s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba. Sarajevo, 1969.

Franković 1982 — *Franković Đ.* Vile kod Hrvata u Podravini // Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj. Budimpešta, 1982. 4.

Hahn 1854 — *Hahn J.* Albanische Studien. Jena, 1854. I.

Hontragers 1985 — *Hontragers H.* The Čakavian Dialect of Orlec on the Island of Cres. Amsterdam, 1985.

Ilić 1846 — *Ilić L.* Narodni slavonski običaji. Zagreb, 1846.

Ivanišević 1905 — *Ivanišević F.* Poljica. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1905. Knj. 10. Sv. 2.

Jardas 1957 — *Jardas J.* Kastavština // ZNŽO. 1957. Knj. 39.

Kelemina 1997 — *Kelemina J.* Bajke in pripovedke Slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.

Kutleša 1993 — *Kutleša S.* Život i običaji u Imockoj krajini. Imotsko, 1993.

Lovretić 1902 — *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1902. Knj. 7. Sv. 1.

Mikac 1934 — *Mikac J.* Vjerovanja (Brest u Istri) // ZNŽO. 1934. Knj. 29. Sv. 2.

Milićević 1967–68 — *Milićević J.* Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // NU. 1967–1968. Knj. 5–6.

Milićević 1974–75 — *Milićević J.* Narodni život i običaji na otoku Braču // NU. 1974–1975. Knj. 11–12.

Muşlea, Bîrlea 1970 — *Muşlea I., Bîrlea O.* Tipologia folclorului din raspunsurile la chetionarele lui B. P. Hasdeu. Bucureşti, 1970.

NU — Narodna umjetnost. Institut za narodnu umjetnost. Zagreb, 1962–. Knj. 1–.

Peić, Bačlija 1990 — *Peić M., Bačlija G.* Rečnik bačkih Bunjevaca. Novi Sad; Subotica, 1990.

Rakita 1971 — *Rakita R.* Narodna vjerovanja u predelu Janj // Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sarajevo, 1971. Sv. 26.

Rožić 1908 — *Rožić V.* Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1908. Knj. 13. Sv. 1.

Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4.

Slijepčević 1969 — *Slijepčević M.* Samobor, selo u gornjoj Hercegovini. Sarajevo, 1969.

Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.

ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896–. Knj. 1–.

Zovko 1901 — *Zovko I.* Vjerovanja iz Herceg-Bosne // ZNŽO. 1901. Knj. 6. Sv. 1.

П. Христов

Семейно-родовое жертвоприношение в регионах болгарско-сербского пограничья [1]

Семейно-родовой ритуальный комплекс, связанный с принесением коллективной кровной жертвы (*курбан*), — один из обязательных элементов обрядового выстраивания групповой идентичности родственных объединений в традиционном селе на Балканах. Ритуалы совершаются в самых сакральных для семьи местах — возле домашнего очага или у каменного оброчного креста в родовых землях. Наш интерес к функционированию этих ритуалов в регионах болгарско-сербского пограничья и выполнению ими роли идеологической базы родства был спровоцирован исследованием С. Зечевича, посвященным обычаю *заветина* в северо-восточной Сербии. Анализируя опубликованные Д. Мариновым материалы по северо-западной Болгарии, Зечевич приходит к следующему выводу: «Болгарская народная религия сходна с нашей, они даже идентичны, можно предположить, что и в Болгарии было то же самое (имелся подобный обычай. — *Примеч. перев.*)» (Зечевић 1973, 53). В нашей статье делается попытка рассмотреть ритуальные комплексы *оброк, заветина, светец, кръст, запис, курбан* (*молитва*) в контексте праздников календарного цикла, а также обрядов, совершаемых семейно-родовой общностью и всем сельским коллективом.

Подобный подход в качестве интерпретационной стратегии весьма плодотворно использовал Д. Бандич при анализе семейного ритуала *кръсна слава* у сербов [2]. Эту перспективу можно применить для раскрытия социальных аспектов функционирования **народного христианства** (или православного язычества), поскольку она позволяет увидеть в целом обрядовую деятельность в рамках народной культуры болгар, сербов и всех православных народов на Балканах (Bandić 1997, 253).

И хотя в этнологии утвердилось мнение, что принципиальной разницы между семейно-родственными и общинными формами жертвоприношения нет (Токарев 1983, 199), все же к этому вопросу необходимо вернуться, поскольку за последние 150 лет семейно-родственные ритуальные жертвоприношения (с животной жертвой *курбан* или без нее) у южных славян подвергались противоположной интерпретации, а в славистической литературе имеются также спекулятивные публикации политико-пропагандистской направленности (Христов 2002a).

В болгарской этнографической литературе доминирует представление, что исследуемые ритуалы стоят в типологическом ряду традиционных патронных праздников, включающих как архаические об-

ряды в честь анонимного семейно-родового и личного покровителя (*стопанова гозба, наместник, курбан на дядото*), так и праздники, посвященные христианским святым и Св. Богородице, считающимся покровителями семейно-родовых, территориальных, церковной и профессиональной (ремесленной) общин (*служба, светец, оброк, курбан, черква, молитва*) (Стаменова 1985, 156–157). Задача нашей статьи заключается не в том, чтобы провести стратификацию эволюции исследуемых обрядовых феноменов *оброк/заветина* и *светец/слава*, до сегодняшнего дня фиксирующихся в селах болгарско-сербского пограничья, а представить функциональный аспект **культово обоснованной патрилинейности**[3], составляющий сердцевину социальной структуры в традиционном селе центральной части Балкан[4]. Исключительно перспективной мы считаем предложенную в 60-е гг. XX в. исследовательскую стратегию восприятия аналогий в болгарском обряде *служба* и сербском *слава* (особенно в районах болгарско-сербского пограничья) не в качестве отправной точки для изучения их взаимовлияний и различий, а скорее в качестве доказательства, что «для сербов и болгар этот обычай был общим в их далеком прошлом» (Петровић 1963, 260). Публикуемые в статье материалы относятся преимущественно к 30–40-м гг. XX в. — периоду, все еще доступному для полевых исследований. Они являются репрезентативными для первой половины минувшего столетия; в дальнейшем, с началом процессов массовой коллективизации и опустения сел в этих регионах, с ускорением модернизации, традиционное функционирование празднично-обрядового цикла окончательно трансформируется.

Семейно-родственная структура, доминанта социальной системы традиционного села в исследуемый период, накладывает отчетливый отпечаток на всю религиозно-ритуальную жизнь сельской общины. Членов семейно-родственных объединений (*фамилии, вамилии*) объединяет совместное владение участками сельских земель и их обработка. Даже когда сыновья делятся (после смерти основателя семьи), наследники — мужчины (братья) чаще всего остаются жить в пределах одной территориально локализованной общности и сохраняют отношения близкого родства между собой. При наследовании сохраняются нормы обычного права (вопреки тому, что они противоречат официальной правовой норме): отцовское имущество передается по прямой линии мужчине в первом нисходящем поколении. При этом нередко сохраняется общая родовая собственность — несколько родственных семей совместно обрабатывают участки леса, поля, сады, обслуживают мельницы, доставшиеся им в наследство от основателя родственной группы (Пешева 1961, 527). В рамках семейно-родственных объединений развиваются и основные формы трудовой взаимопомощи и общего труда — при постройке дома (*молба*), совместной обработке земли и т. д. (Кръстанова 1986, 48–50).

Во всей Западной Болгарии и Восточной Сербии известен подобный тип **расширенных** и **комплексных хозяйств** (extended / multiple family household по терминологии П. Ласлетта (Ласлетт 1979, 136)), состоящих из семейных пар родственников. Мужчины, наследники общего прародителя, именуются по патронимическому принципу (с окончанием *–овци/-евци* и *–овићи/-евићи*) по имени основателя рода (нередко того, кто первым обосновался в селе) и обычно живут в отдельных кварталах села (*маали*). Не обсуждая исторические, экономические, экологические и другие причины, которые привели к консервативности родственной структуры в этих регионах, отметим лишь[5], что на протяжении первой половины XX в. в локальных общностях по обе стороны границы актуальной остается традиционная «симметричная» терминологическая система родства с четким разграничением родственников по отцовской и материнской линии (Georgieva 1971, 152–153), которое в остальных регионах Болгарии и Сербии уже стерлось.

Эта система родства в Пиротском крае и в Средней Западной Болгарии до недавнего времени характеризовалась рядом классификационных признаков: уравнивание родного отца и его старшего брата (т. е. дяди — *чичо*), стоящего во главе родственного объединения (хозяйства), которого все дети называют «старый отец» (*стари баща*), а его жену соответственно «старая мать» (*стара майка*) (Radcliffe-Brown 1960, 24; Христов 1999, 119). Строго сохраняется и родовая экзогамия.

Члены родственных семей составляют общность не только на земле, но и «на том свете» — у каждого семейно-родственного объединения в селе по традиции есть свое обособленное место на сельском кладбище. Покойников-мужчин хоронят в их родовой части, а женщин — в родовых местах их супругов. Вдову, даже в случае повторного замужества, хоронят после ее смерти в родовом месте ее первого супруга. За родственными объединениями закреплены определенные места (часто они фиксируются специальными камнями — *столове*) во время храмового праздника сельской церкви, который чествуется и как общесельский праздник (*собор*)[6], во время общесельских ритуалов, связанных с коллективной жертвой (*курбан, молитва*) в честь святых-покровителей сельских земель (*оброк, кръст, сеоска заветина*) (Пешева 1961, 533–534; Васић 1998, 199), и на общесельских поминовениях (*задушница*). Самое яркое проявление родственно-семейного единства раскрывается в характерных для Западной Болгарии и Восточной Сербии праздниках, посвященных святому-покровителю всех родственных семей. Эти ритуалы совершают как в самом доме — *светец* (*светъц*), *слава, служба*, так и в окрестностях села — *служба на*

оброчен кръст, заветина. Наше исследование будет фокусироваться на ритуальном комплексе с совершением жертвоприношения у родового креста (*оброчен кръст*), поскольку именно этот обычай придает специфику календарному празднично-обрядовому циклу патрилинейных семейств в исследуемых регионах[7].

Древность рассматриваемого семейно-родового ритуального комплекса не вызывает сомнения. Еще в XVI в. путешественники и дипломаты обращали внимание на большие обетные кресты возле сел[8], которые они воспринимали как знаки принадлежности христианской вере. Для исследуемых регионов к 70-м гг. XVI в. относятся сведения Ст. Герлаха о совместной обрядовой трапезе в церковном дворе в Куручешме (между Пиротом и Нишем) (Герлах 1976, 266), а в Свиштовском дамаскине (1753 г.) *корбан сас винопианство* клеймится как приношение дьяволу и бесам, а не ангелам (Милетич 1923, 292). Все авторы, интерпретировавшие обрядовые действия у креста (деревянного или каменного) или возле священного дерева, сходятся в том, что идентификации мифологических корней ритуального комплекса связаны с культовым почитанием и обожествлением Природы, унаследованным от балканского античного населения фракийцев (Теодоров 1999, 81–102; Крыкин 2000, 85) и поселившихся в древности на полуострове южных славян (Селищев 1929, 253–259; Селищев 1931, 9–14). Согласно Арнаудову, в основе жертвоприношения лежит культ предков (подобно римским lar familiarias и penates) и культ божественного (и демонического) защитника местности (genius loci) (Арнаудов 1996, 536). В процессе христианизации эта обрядность получила более или менее христианский «облик» в образе конкретного святого, сквозь который, однако, «проглядывает» ее языческая сущность (Зечевић 1973, 43; Ђорђевић 1934, 113–116; Маринов 1981, 720; Мутафов 1989, 217; Стаменова 1985, 154–155). Не случайно один из основателей современной этнологии — Э.Тейлор в своем капитальном сочинении «Первобытная культура» самым ярким примером языческого «пережитка» в современном христианстве середины XIX в. называет именно животное жертвоприношение в день св. Георгия у болгар (Тейлор 1989, 482). Нет сомнений в том, что в период, о котором мы ведем речь в этой статье, вся обрядность воспринимается народной (сельской) средой как православно-христианская, а ее языческое происхождение уже не осознается (Беновска-Събкова 2001, 295).

* * *

В регионах болгарско-сербского пограничья коллективные жертвенные ритуалы, исполняемые на семейно-родственном или на общесельском уровне, не носят единого характера, нет для них и единого термина. В отдельных селах Буджака (регион Княжевца) и в Пиротском крае (Сербия) можно встретить названия *заветина/оброк*, и *запис/крс*, и более новые наименования *сеоска/родовска слава*. В Годечско-Драгоманских селах (Болгария) и в Царибродском районе (Пиротский округ, Сербия) в качестве терминов используются и *оброк*, и *курбан*, и *кръст*; а в Знепольских селах (община Трын, Болгария и община Бабушница, Сербия) обычно название *светъц* покрывает и ритуальный комплекс, исполняемый в поле у общесельского святилища, и домашний зимний фамильно-родовой обряд с разрезанием хлеба *колач* (Христов 1999, 121–125). В соседнем Кюстендильском Краище (Болгария) общесельский ритуал с животной жертвой также называется *курбан* (Пешева 1961, 533). Терминами *оброк, курбан* или *кръст* обозначается как само культовое место, отмеченное чаще всего «священным» (*миросано*) деревом и каменным крестом, так и сам ритуал, совершаемый в день соответствующего святого-покровителя родовой/сельской земли. Все перечисленные термины не имеют строгой географической приуроченности, нет у них и определенной этнической специфики, поскольку они регистрируются и в Болгарии, и в Сербии. Например, *запис* как обозначение оброчного места можно услышать не только в Сербии, но и в Центральной Старой планине в Болгарии (Ловчанско, Еленско, Тырновско (Маринов 1981, 720)); *оброк*, *оброчиште* и *оброчни дани* служат названиями ритуального комплекса *заветина*, совершаемого возле сельского священного дерева (*запис*) в Восточной и Южной Сербии (Петровић 1998б, 326–328).

Общебалканский термин *курбан* для обозначения **кровной жертвы** во время ритуалов *оброк/заветина* вошел в балканские языки — болгарский, сербский, албанский и греческий (*kourbani*) через турецкий, но он был известен в различные эпохи и в языках многих народов Восточного Средиземноморья (Rengstorf 1993, 860). Это слово арамейского происхождения и обозначает Библейскую реалию — Авраамову жертву в Ветхом Завете — *qorban* (Popova 2000, 94). Не случайно попытки болгарской православной церкви в XIX в. искоренить жертвоприношение, заменив его бескровной жертвой (евхаристией), отметались — как противоречащие традиции — «старцами», которые обосновывали свою точку зрения, ссылаясь на популярную фольклорную балладу об «Авраамовой жертве» (Селищев 1929, 207), служившей основой для осмысления ритуальных практик у православных христиан (Popova 1994, 160–165).

Обрядовые действия в ритуальных комплексах *оброк/курбан/кръст/заветина/светъц* в изученных регионах болгарско-сербского погра-

ничья весьма разнообразны. Абстрагируясь от деталей, мы опишем несколько примеров, представительных для региональной вариативности по обе стороны границы.

В Годечско-Драгоманских селах (Болгария) и в Царибродском районе (Сербия) служба у креста (*оброк*, *миро*) включает несколько устойчивых во времени, обязательных для всего региона обрядовых моментов. Сами кресты разбросаны по сельским угодьям (но некоторая их часть концентрируется в центре села). Посвящены они обычно определенному святому весенне-летнего литургического цикла, между днем св. Георгия (6.05) и днями свв. Димитрия или Архангела Михаила (*Димитровден/Архангеловден*) (26.10/8.11). Ритуальный комплекс возле каменного креста — это обрядовое «обязательство» (*оброк*), взятое на себя одной семейно-родственной группой (или реже — несколькими) — теми семьями, на земле которых (чаще всего) и находится сам крест [10]. Ритуальный комплекс включает в себя в качестве обязательных элементов жертвоприношение — ягненка или бесплодной овцы [11], из них готовят *курбан*, обрядовое блюдо, именуемое и в Западной Болгарии, и в Восточной Сербии также *молитва*. Семейно-родственная группа, принявшая обет совершать службу, устраивает *курбан* не только для своих членов, но и для всего села. На эту службу не приглашают специально, но каждого пришедшего угощают обрядовым блюдом (*молитва*), независимо от наличия/отсутствия родственной связи с той семьей, которая устраивает службу. Хотя обязанность исполнения обряда передается по прямой мужской линии (по патрилинейному принципу, подобно передаче наследства) и приготовление *курбана* остается прерогативой пожилых мужчин семейства, у креста обычно собираются женщины отдельных хозяйств, каждая из них обязательно несет для обрядовой трапезы *колач* (вид обрядового хлеба), вареную пшеницу (*пченица*), *свечи* (одну или три) и *вино*, которым «поливают» колач.

Ритуал совершают перед обедом в день праздника [12] святого-покровителя. Все присутствующие выстраиваются у креста с западной стороны в строго определенном порядке по семействам (в том же порядке, что и на кладбище в дни поминовения [13]), лицом на восток [14]. Во главе (возле креста справа или перед ним) стоит самый старый мужчина — представитель того семейно-родственного объединения, которое устраивает службу. Чаще всего основные обрядовые действия с хлебом — разрезание и поливание его вином (*преливането на колача*) совершает священник, но во многих дальних селах и кварталах в прошлом ритуал исполнял хозяин, самый старый мужчина в семье. Ритуал имеет характер обрядовой **жертвы-причастия** [15] **(communio)**: после того, как хлебы разрежут (накрест или с одной стороны) и польют вином,

всем присутствующим раздают по куску [16], угощают вареной пшеницей [17] и горячим мясным блюдом. На семейные оброчные кресты редко собираются молодые, редко после ритуала устраивается и веселье (*оро*). В этом состоит отличие оброка от общесельской службы, на которой «Старые едят и пьют, а молодые танцуют и скачут» (*Стари йедну и пивну, млади попою и рипну*) (Трънски край 1940, 239).

Служба у оброчного креста, типичная для всех исследованных сел Годечско-Драгоманско-Царибродского региона — самое яркое проявление патриархальной семейно-родовой идеологии [18]. Обрядовые обязательства, обеты могут быть «наследством от стариков» (Радейна) (самые древние оброчные кресты в регионе сохранили надписи конца XVIII в.), а также взятым на себя обязательством после преодоления личных или коллективных несчастий, болезни, неурожая, бесплодия (как людей, так и животных — так называемые «скотьи кресты» — *говежди кръстове*). Обеты дают в качестве религиозного обязательства после «видéния» (обычно во сне). Правилом без исключения является тот факт, что это обрядовое обязательство, как и само место (*оброк/кръст, миро*), передается по наследству по прямой мужской линии [19] на основе патрилинейного принципа.

При делении отцовского имущества все сыновья-наследники должны совершать службу у семейного обетного креста. Служат они обычно по очереди — в первый год жертвоприношение устраивает старший сын, в следующий — второй и т. д. [20]. Есть и такие обеты, когда все новые хозяйства (*къщи*) разделенных братьев каждый год устраивали жертвоприношение, и у креста собиралось по нескольку обрядовых блюд (*молитви*). В последнем случае присутствующих обязательно угощают всеми блюдами «*молитва*» (*курбан-чорба*). Иногда после раздела исполнять обет берется лишь старший сын или тот, кто остается в отцовском доме и ухаживает за стариками (Радейна). Он устраивает жертвоприношение, но все братья приходят на службу со своими семействами. Сходным образом в Пиротском крае и в Восточной Македонии наследуется не только семейный камень возле сельских крестов, но и семейная *слава/кукьна служба* отца — она передается лишь тому сыну, который остается с родителями в доме отца. Остальные дети свободны в выборе святого-покровителя и *славы*, помогает им в этом священник (*поп им отваря книгу*) во время освящения дома (*маслосвет*). Сын, ушедший в дом жены (*призетен*), где нет прямых наследников по мужской линии, или ребенок, усыновленный чужим семейством, принимают оброк в своем новом доме и служат там. Они, как правило, присутствуют и на отцовской *службе*, участвуют в ритуале, но не чередуются в жертвоприношениях (Прекрысте). Лишь во второй половине XX в. обрядовый обет уже пере-

дается и от отца той дочери, которая остается в селе после миграции сыновей в город.

Система семейно-родовых культовых крестов, отмечающих земли родственных объединений в селе, и в наши дни встречается во многих местностях. Согласно исследованию, проведенному в конце 90-х гг. XX в., в 22 селах общины Драгоман зарегистрировано 111 крестов и 18 оброчищ, а в Годечской общине в 12 селах — 88 крестов (Петрунова 2001, 18, 25). Обеты приурочиваются концентрированно к периоду от Юрьева дня до дня св. Димитрия / св. Архангела. Семейные праздники в зимний период встречаются редко, за исключением, конечно, Рождества (*Божич*) (Мутафов 2000, 359). Лишь в селах Василовцы и Раяновцы мы встретились с сохранившимся ритуальным обходом домов родственников, что совершалось до 40-х гг. XX в. мужчинами-хозяевами (после 30-х гг. вместе с женами), чтобы вечером накануне дня св. Архангела и св. Николы вместе «напиться». На обрядовой трапезе пьют ракию, а не вино (что характерно для ритуала *светъц*), славят, но обрядовый хлеб не разрезается. В осенне-зимний период ритуальные выходы к кресту не фиксируются и в Царибродских селах в Пиротском крас; утрачен и праздник зимнего «святого» (*светъц/кръсна слава*) в доме: «У нас в селе нет славы, как в других местах у людей» (*Ми немамо тука у село кръсну славу како има по светът!* — Радейна). Такое же положение наблюдается, согласно сообщению священника Ал. Джорджевича, приходом которого была вся Димитровградская община «от Сенокос до Врабча» (т. е. Царибродской области), и в других селах региона. Лишь в селе Желюша все *светци* празднуются дома, а в сельских землях обетных крестов нет.

Патрилинейный принцип при передаче обета службы у креста в рамках семейно-родственного объединения, его отчетливая связь с принципом наследования отцовского дома и имущества (Стаменова 1984, 149–150) объясняют наличие двух и более крестов, посвященных одному святому в одной и той же местности. В селе, состоящем из перебравшихся из различных мест в отдельные кварталы семейно-родственные объединения принесли (или установили) свой родовой комплекс *служба* на новом месте[21]. Единственный праздник (и соответственно культовый крест) во всех исследованных селах региона, который является общим для всего села и жертва-*курбан* основывается не на семейном (патрилинейном) принципе, это *Гергьовден* (*Джурджовдън*) — 6.05. («Там все хозяйничают» — *Тамо сви су газде!* — Радейна). В первой половине XX в. на общесельском празднике *св. Джурдже* (Георгия) каждый хозяин (глава хозяйства) устраивал самостоятельно жертвоприношение — пек на вертеле ягненка, а хозяйка — угощала обрядовым хлебом и вином. Когда накрывали обрядовую трапезу опять же очень строго соблюдался семейно-родовой принцип. Для всего региона *Гергьовден* (*Джурджовдън*), с выносом на праздник печеных ягнят-жертв, является одним из самых важных в праздничном календарном цикле сел (Бонева 1984, 249). Обрядовая трапеза и служба на *Гергьовден* — это не только самая большая и общая служба в селе, но и время, когда легализуется социальный статус новобрачных. В этот день свекрови впервые выводят молодых жен (*невести*), вышедших замуж в селе в текущем году[22], и представляют их всему коллективу (с обрядовым целованием рук пожилым и одариванием).

Уникальное смешение народных и христианских представлений и обрядовых практик в ритуальном комплексе *служба* на территории всего болгарско-сербского пограничья гармонирует с полифункциональностью сельских культовых мест как сакральных центров. В некоторых селах Пиротского края (Сербия) — в Височко Одоровцы и Драговите — до 30-х гг. XX в. не было церквей. Все церковные ритуалы — крещения, венчания, отпевания священник совершал возле сельского креста у священного (*миросано*) дерева (чаще всего дуба), под открытым небом. Подобный феномен вплетения мифологическо-паганистических представлений в народном православии описан в селах Лешниковцы и Туроковцы (Трынсхо, Болгария). В с. Лешниковцы оброчное место для *Спасовден* располагается в местности Селиште, оно отмечено каменным крестом и *кленовым* деревом, которое именовали *Венчалница* («Венчальница»), потому что там священник совершал христианские обряды (Петрунова 2001, 14). В Пиротских селах зафиксированы поверья и легенды, доказывающие архаичность как описанных ритуальных практик с совместным кровным жертвоприношением (*курбан*), так и мифологически-языческую базу их осмысления: о змее-хозяине оброчного (*заветен*) креста в честь Малого Спаса* в Церова (Јовановић 2000, 95) и об олене, появляющемся каждый год у монастыря Св. Николая в селе Мала Луканя, для жертвоприношения *молитва* (Златковић 1998, 230). Согласно преданию, село Еленковцы (в наст. время Лисина) в Краиште (Сербия) получило свое старое имя в честь оленя, который сам появлялся, чтобы его принесли в жертву у *оброчище* (Петровић 1998а, 182). Этот тип верований, известных в ряде регионов Южной Болгарии и Восточной Сербии (Петровић 1998б, 326), возможно, имеет античное балканское (Беновска-Събкова 2000, 35) и древнеславянское происхождение (Петрухин 1995, 182).

Описанный выше семейно-родственный ритуальный комплекс *служба на оброк/кръст/заветина* в Пиротско-Царибродских (в Сер-

* *Малый Спас* — местный календарный праздник. — *Примеч. перев.*

бии) и Годечско-Драгоманских (в Болгарии) селах показывает свою специфичность в сравнении с моделями празднования и обрядности на родственном и на территориальном (общесельском) социальном уровне в находящихся южнее Знепольских селах — как в общине Бабушница (Пиротский округ, Сербия), так и в общине Трын (Пернишский округ, Болгария). В этой части болгарско-сербского пограничья названия исследуемого ритуального комплекса различны: *светъц* обозначает и службы общесельского характера, исполняемые в поле у каменных крестов, и обрядовые действия, посвященные святому-покровителю фамильно-родственного объединения, совершаемые в домах родственных хозяйств в осенне-зимний календарный период (Петрунова 2001, 10–18). Здесь мы воспроизведем ритуальные комплексы *светъц*, которые мы наблюдали в 1997 г. Один мы наблюдали в с. Насалевцы (община Трын) в Болгарии (Христов 1999, 117–129), а другие — в мае 2001 г. в селах Вучи дел (община Бабушница), Искровцы и Драговита (Димитровградская община) в Пиротском округе (Сербия).

В селе Вучи дел три оброчных места, два из которых отмечены каменными крестами — в честь Джермана (24.05 ст. ст.) и дня св. Георгия (*Джурджовдън*). Третье *оброчище,* без креста, находится возле священной груши в местности, именуемой Равница. Оно посвящено Богородице, и там все село приносило в жертву теленка «для вóда скотины» (*за стоку*). В селе Искровцы стоят три креста — в честь Джермана, св. Георгия (*Джурджовдън*) и св. Фомы. Оброчные кресты принадлежат всему селу, а не отдельным семьям. В 30–40-е гг. XX в. ритуальный комплекс включал приготовление и раздачу у креста обрядового блюда из жертвенного животного, которое обычно готовили из *яловой* овцы, купленной на собранные со всех жителей села деньги. У каждого хозяйства празднование (*изнасянето на светъц*) происходит по описанной выше схеме. При этом обряд совместного разрезания и преломления хлеба священником и главой хозяйства повторяется столько раз, сколько семей пришло к кресту. Только у креста в честь св. Георгия не раздают обрядовое блюдо *молитва* — там каждый хозяин приносит испеченного ягненка-жертву. Вокруг крестов во всех трех селах (Вучи дел, Драговита, Искровцы) еще сохранились поставленные в круг камни для сидения (*столове*), где каждая семья имела закрепленное по традиции место. Совместное вкушение обрядовой еды, включая и жертвенную, носит характер **общего причастия**. Сходная картина наблюдается в соседних Знепольских селах в Трынско (Болгария), хотя крестов там значительно меньше: в 37 селах зарегистрировано 41 культовое место с 16 сохранившимися крестами (Петрунова 2001, 11; Мутафов 2000, 344–346). Служба проводится не по семейно-родственному, а по общесельскому принципу.

Различие в ритуальных комплексах, посвященных святым-покровителям семейно-родственных общностей в традиционном селе, ощущается и в праздничных действиях в честь святого — домашнего патрона (*светъц*) в осенне-зимнем календарном цикле в Знепольских селах. В исследованных селах все семейные объединения в качестве зимних празднуют *светъц* в честь *св. Ранджела* (*Арахангеловден*) и зимнего *св. Николы* (*Никулден*), а в селах Искровцы и Насалевцы к ним добавляются и *св. Димитър* (*Митровдън*) и *св. Йован* (*Ивановден*). Ритуальный комплекс отличается от описанных «классических» моделей славы и включает в себя посещение домов родственников (по патрилинейному принципу) старшими мужчинами хозяйств, называемых *свечари*, а с 30-х гг. XX в. — и их женами и детьми (Христов 1999, 122)[23]. Повсюду для совершения основных обрядовых действий — разрезания хлеба крест-накрест и поливания его вином, преломления его родственниками-мужчинами — ожидают прихода обрядовых лиц *свечари*. Обрядовый хлеб разламывают на четыре части, причем одну четверть помещают на высокое место, «чтобы жито росло высоким» (Искровцы) или «чтобы скорее женился тот, кому уже пора» (Вучи дел). После этого вся семейно-родственная группа обрядовых лиц (*свечарите*) перемещается в следующий дом родных, чтобы совершить подобные обрядовые действия. Такой порядок сохраняют в Знепольских селах в Пиротском крае все фамильно-родственные объединения на службах для всех указанных святых, но *крсна слава* в обрядовом смысле не используется; название обрядового комплекса по обе стороны границы *светъц*. Таким образом, совершаемые по традиции ритуальные обходы в Знепольских селах — это вид маркера, очерчивающего семейно-родственные объединения в рамках сельского социума (а также и семейно-родственного **экзогамного круга** в отличие от общесельских соборов, очерчивающих **эндогамный** брачный круг) (Христов 2002б), хотя в изученных селах в 40–50-е гг. XX в. уже заметны некоторые колебания в ранее точном следовании родственному принципу: приходят в гости и соседи, и приятели, и семейства, связанные не только кровным, но и ритуальным родством (*кумовством*) (Христов 1999, 126).

Близкие, а иногда и сходные с описанными двумя моделями обрядовые действия в честь святых — покровителей дома, родовой земли и всего села, наблюдаются и в других регионах болгарско-сербского пограничья, у торлаков в Старой планине и в соседнем с Пиротской областью Буджаком, которые административно относятся к округу Княжевац в Сербии. В Буджаке обрядовый выход к кресту (*под крс*) и совместная трапеза с кровным жертвоприношением (*молитва*)[24], в день праздника (*родовска завећина*) основывается на фамильно-родст-

венном принципе. Ритуальный комплекс *родовска завећина / оброк рода* у торлаков в Старой планине «напрямую связан с землей» родственной общности (Васић 1998, 200 (о Буджаке)) и имеет ярко выраженный аграрный характер (Крстић 2001, 148), сфокусированный на плодородии и благополучии в доме, в семействе, и во всей земледельческой и животноводческой деятельности патрилинейных хозяйств. Отсюда, вероятно, и берет истоки то стремление всех фамильно-родовых коллективов обладать своим обетным крестом *оброчен кръст/ заветина/завећина* в своих владениях (Младеновић, Радовановић 1988, 218), а также сохранившаяся вера, что обетные кресты оберегают село от природных стихий и неблагополучия: «На каждой вершине крест, чтобы град не побил село» — *На сваки вршак по крстак, па не бије град у село!* (Равна) (Живковић 1998, 109). В наши дни *заветина* носит «скорее социальный, нежели магический и религиозный характер» (Љубоја 1998, 15).

Однако в 2001 г. в селе Вртовац нам рассказывали, как даже во времена Тито резали ягненка для общей жертвы (*молитва*) на *заветина* на второй день после Петрова дня («выкупленного» в качестве *заветина* у соседнего села Чуштица) (Христов 2002б). Тогда мясо не варили, а раздавали сырым, и каждый хозяин готовил *курбан* у себя дома. Сколь коротким может быть путь от фамильно-родового *оброк/завећина* у каменного креста в поле до семейного ритуала *светъц* в доме показывает интересная мимикрия ритуальных комплексов, своеобразная реакция на предпринятое коммунистическими властями Болгарии и Югославии репрессивное ограничение традиционной обрядности после Второй мировой войны, особенно активизировавшееся в период массовой коллективизации земли. В Калотине (Болгария) после запрета в 50-е гг. совершать *службу* у креста семейство Тавгурювых перенесло исполнение обряда в дом — там на Димитров день (*Митровдъ*) готовили обрядовое блюдо *молитвата* и резали *колач* (с вином). В селе Ошляне (Сербия), у торлаков, после запрета праздновать (*славити*) летом семейно-родовой праздник *светац* на *Ђурђевдан и св. Никола* у обетного креста в селе и уничтожения культовых (*заветни*) деревьев, каждое хозяйство в семейно-родственных группах стало совершать ритуал *светац* с разрезанием обрядового хлеба *колач* и поливанием его вином в домах (Крстић 2001, 100).

Обрядовые комплексы семейно-родственной службы в весенне-летнем календарном цикле и фамильный *светъц* осенне-зимнего периода, совершаемые до сегодняшнего дня в селах болгарско-сербского пограничья, можно анализировать с применением различных интерпретационных решеток. В качестве макрорамки интерпретационных стратегий могут послужить и взгляды на ритуал как на способ обновить и упрочить мироздание в целом, поскольку **священное** (и прежде всего жертвоприношение) институциализируется именно в ритуале (Топоров 1988, 38), и рассмотрение описанных ритуальных комплексов в эволюционистской перспективе как поздние реминисценции культа атмосферных и природных божеств (Зечевић 1973, 65). Из интерпретации в духе Дюркгейма следует, что жертвоприношение призвано обеспечить нормальные взаимоотношения (взаимообмен) между профанной и сакральной частями мира (Hubert, Mauss 1964, 12–13), между жертвующим (жертводателем) и сверхъестественным, персонифицированным в облике языческих богов, предков, христианских святых-покровителей и т. д. В этом смысле жертвоприношение — «символ дарения», взаимодействие между этим и тем мирами, т. е. жертва выступает как **дар**, **дань** или **штраф**[25], плата богам. **Культовые места** (обетные кресты) служат материализованными «мостами посредничества» между двумя мирами, через которые реализуется потребность индивидуума — члена традиционного общества в установлении прочного контакта с потусторонним миром (Leach 1976, 71, 83).

Рассмотренные ритуальные комплексы можно спроецировать в дихотомии **сакральное/профанное** (Елиаде 1998, 41–43) как обрядовую реализацию мысли о неравноценном характере пространства (Беновска-Събкова 2001, 303). Это привело бы нас к идее периодического обрядового **усвоения/освящения** семейно-родово-сельского пространства, поскольку по правилам сельской службы *лития* (*кръстоноше*) совершается обход именно обетных мест, отмеченных фамильно-родовыми каменными крестами и «святыми» (*миросани*) деревьями. Эти ритуальные обходы по существу замыкают сакральное кольцо вокруг села. И если для отдельного индивидуума и для самой важной для него в традиционном селе социальной общности, с которой он себя идентифицирует — семейно-родственного патрилинейного объединения, **обетный крест** (*оброк/заветина*) и **дом** служат центром **мира**, то для сельской общности, костяк социальной структуры которой составляют кровно-родственные объединения, эти родово-семейные «центры» маркируют ритуальные границы освоенного сакрального пространства.

Необходимо подчеркнуть, что исполнители обряловых комплексов выделяют тот факт, что ритуал у обетного креста лежит в основе родственной идентификации и сознания общностного единства — это **праздник**, на который собираются все члены семейно-родственного объединения, даже уехавшие в большие города или за границу. Более того — в последние 10 лет наблюдается явная тенденция «возрождения» традиционного служения у фамильно-родственных обетных крестов. Основными участниками и исполнителями ритуала постепенно становятся молодые представители родственных хозяйств.

В этом отношении народная культура населения болгарско-сербского пограничья опровергает пессимистические прогнозы начала 80-х гг. XX в. о развитии области Годечко (Бонева 1984, 250), будто бы с уходом старшего поколения отомрут и службы. Анализ ритуальных действий в доме и у крестов, сопровождаемых семейно-родовым (кровным) жертвоприношением в честь святого — патрона и покровителя, показывает тесную связь между семейно-родственной **общностью** и принадлежащими ей **домом** и **землей**, которые передаются по патрилинейному принципу в наследство (как *бащиния*). Это архаическая аграрная идея, яркая черта старинности и традиционности всего ритуального цикла, исполняемого в центре Балкан.

Примечания

1 Данная статья представляет собой фрагмент работы по проекту на тему: «Family, Kinship and Territorial Communities in South Slavic Villages and the Ritual Maintenance of their Ideological Cohesion», включающей полевые исследования в Болгарии, Македонии, Сербии и Хорватии, при финансовой поддержке фонда «Открытое общество» (*Research Support Scheme*), грант № 974/2000.

2 Наше представление о службе у обетного креста (*службата на оброчен кръст*) как ритуального комплекса базируется на предложенной Д. Бандичем двойной перспективе в анализе семейной *крсна слава* у сербов — с точки зрения самой семьи, которая устраивает празднество, и с точки зрения сельской общины, в которой *слава* связывается с мультиплицированием ритуальной формы — о множестве семей и множестве праздников (Bandić 1997, 253–254) в рамках годового календарного цикла.

3 Так М. Митерауер терминологически обозначает одну из важнейших характеристик «балканской» патрилинейной семейной модели (Митерауер 1994, 29).

4 Полевые исследования проводились в 2000 г. в **Годечско-Драгоманском регионе** (Болгария) — в селах Беренде, Бракьовцы, Василовцы, Гинцы, Калотина, Комщица, Липинцы, Мургаш, Прекрысте, Раяновцы, Туден, Шума, и в мае 2001 г. в **Пиротском крае** (Сербия) — в селах Вучи дел, Градинье, Драговита, Искровцы, Обреновац, Радейна, Смиловцы, Суково и Чиниглавцы, и в районе **Княжевца** (Сербия) — в селах Ошляне, Деяновац, Вртовац. В селах Вучи дел, Градинье, Драговита, Искровцы, Радейна и Смиловцы проживает болгарское население, это часть болгарского национального меньшинства в Сербии.

Все материалы хранятся в Архиве ЕИМ — БАН (Этнографический институт и музей при Болгарской АН), София. В 2002 г. часть изложенных в статье результатов опубликованы в «Етно-културолошки зборник». Кн. VII, Сврљиг (Сербия) и в московском журнале «Живая старина» (Москва, Россия).

5 Дискуссия между К. Казером и М. Тодоровой о характере и причинах продолжительного существования «балканской» патрилинейной семейной модели и воплощенном в семейном обряде *крсна слава* культе предков на Балканах, проходившая на страницах австрийского «Historische Anthropologie», выходит за рамки настоящей статьи. Обобщение этой дискуссии см.: (Митерауер 1994, 15–32).

6 Семейно-родственный принцип при подготовке в церковном дворе храмового праздника Вознесения Господня в Царибродском селе Смиловцы мы наблюдали 22.05.2001 г. с коллегой из Пиротского музея Д. Златковичем, без неоценимой помощи которого эта работа бы не состоялась.

7 Существующие исследования обетных крестов и мест поклонения в селах Годечско-Драгоманско-Трынского региона (Мутафов 2000, 337–358; Петрунова 2001, 9–166) носят характер сводного каталога, поэтому этнологический анализ ритуальных комплексов *служене на оброчен кръст* и *семейна служба* остается актуальным. По Пиротским и Царибродским селам Сербии такой анализ еще не проведен. Обрядность, посвященная семейно-родовому святому-покровителю дома (*светьц*) в Западной Болгарии, вызывала больший интерес у этнографов (Пешева 1960, 731–754; Христов 1999, 117–129).

8 Описания француза Пьера Лескалопье (1574 г.) (Френски пътеписи 1975, 157) и немца Мартина Грюневега (1582 г.) (Немски и австрийски пътеписи 1979, 395) относятся к Восточной Болгарии, но в XVIII в. француз Кузинери засвидетельствовал и в Македонии совместную обрядовую трапезу на оброчище, посвященном «святым апостолам» (Френски пътеписи 1975, 377).

9 Недавно в связи с античными фракийскими жертвоприношениями была предложена полушутливая дефиниция «the kourban manner of thinking» (Фол 1998, 84).

10 Обычно даже при продаже земли фамильное обязательство (*оброк*) *службы* остается, причем новые хозяева чаще всего присоединяются к ритуалу со своими жертвенными обетами. Нам встретилось только одно упоминание о продаже обетного креста вместе с имуществом (Вишан) (Петрунова 2001, 107). И наоборот, в с. Липинцы, Годечский район, крест, посвященный дню св. Георгия, был перенесен в церковный двор села после того как часть его земель была передана Югославии по Ньойскому договору 1919 г.

11 Обрядовые требования, предъявляемые к жертве, демонстрируют некоторую специфику в исследуемых селах. Свинину, козлятину и курятину не могут использовать в качестве жертвенного угощения. Жертвой может быть только ягненок, при этом кое-где требуется, чтобы он был обязательно мужского пола (Прекрысте), а в других местах пол жертвенного животного коррелирует с полом святого/святой, которым посвящается служба: «Для Богородицы режем „женского“ ягненка, а для св. Георгия —

„мужского“, потому что он мужчина!» (Калотина, Беренде). Стремятся, чтобы кровь жертвенного животного обязательно пролилась на крест (Гинцы). Если праздник приходится на постный день — среду или пятницу, в качестве обрядового угощения используется блюдо из фасоли («Если пост — мы „закалываем“ фасоль!» — Комщица).

12 В Кюстендильском Краиште мужчины готовили семейно-родовой *курбан* накануне дня святого-покровителя (Пешева 1961, 539).

13 Особенно характерный пример дает с. Обреновац Пиротской области, где существует лишь один крест, возле него исполняются ритуальные действия для всех святых в данном селе — на *Ђурђевдан*, Св. Троицу и *Йовановдан*. На каменных «*стульях*», расставленных вокруг креста, который находится возле кладбища, женщины раскладывали пищу и в поминки (*задушница*), опять же на семейно-родственном принципе.

14 В отличие от надгробных крестов лицо с надписью на крестах располагается с западной стороны, чтобы быть обращенным к участникам ритуала, которые стоят повернувшись к востоку. Во дворе церкви с. Чиниглавцы Пиротского края мы увидели *заветен кръст* с двумя лицами — св. Георгия и св. Димитра.

15 Еще У. Робертсон Смит в своих фундаментальных «Lectures on the Religion of the Semites» (1889) рассматривает совместное жертвоприношение и коллективную трапезу (commensality) как маркер для создания общности, связей между членами и групповой самоидентификации (Metcalf 1997, 417).

16 В 70-е гг. XVI в. Ст. Герлах, присутствовавший на праздничной трапезе в честь храмового патрона в *Гергьовден* в церковном дворе в Куручешме (между Пиротом и Нишем), был тронут тем, что при совместной раздаче обрядовых угощений и ему подарили два хлеба (Герлах 1976, 267).

17 Вареное жито (*пченицата*) в некоторых селах готовят как для поминок — с сахаром. В Царибродских селах, однако, проводится разграничение: для выноса *к кресту* жито мелят в ступе (*се кълца у чутуру*) и добавляют соль, а не сахар, как на поминки (Радейна).

18 Под **идеологией семьи** мы понимаем соотношение между идеалом семьи, сформировавшимся в данной среде, и семейной практикой, в которой он реализуется как выражение семейной системы ценностей (Tyszka 1974, 74).

19 Лишь в Царибродском селе Радейна (Сербия) нам встретился оброчный крест семьи Малиновых к Вознесению, переданный от матери дочери, т.е. по женской линии. В этом доме и отец, и муж, были приняты в дом жены, поэтому дочь переняла славу от матери (*привануала да служи*). Патрилинейный принцип подтверждает исключение, обусловленное тем, что у двух поколений в этом доме рождались лишь девочки.

20 Подобное чередование родственных хозяйств при жертвовании семейно-родовых *оброчищ* засвидетельствовано в регионе Краище в Болгарии (Пешева 1961, 539).

21 Например, в Годечском районе (Болгария) в с. Беренде два креста и два кладбища (в самом селе и в квартале Чивлик) посвящены дню св. Георгия; в селе Прекрысте три креста (в каждом из трех кварталов села) — дню св. Архангела (*Ранджеловден*), в Калотине два креста — празднику Успения Богородицы.

22 В Годечских селах Гинцы, Комщица, Мургаш, Прекрысте и Шума. Только в Тудене и Барье (Царибродско) «представление» новых невест перед всем селом происходило в день св. 40 мучеников (*Младенци*).

23 Обрядовый обход домов мужчинами-хозяевами с женами и детьми семейно-родственных групп к Рождеству наблюдалось и в селах торлацкой части Старой планины (Крстић 2001, 128).

24 У торлаков в Сербии жертвоприношение на *завећина* совершается дома, а на культовом месте только разрезают *колач*. Обрядовый *курбан* (*молитва*), который раздают на празднике у креста (*оброк*), начинается от сел Кална, Вртовац, Татрашница под вершиной *Црни врх* в Буджаке, округ Княжевац (Крстић 2001, 106). В Болгарии у торлаков Белоградчикского региона (села Стакевцы, Праужда) жертва-*курбан* сохранилась и на зимнем празднике *светъц* (в доме), и на летних *службах*, где *молитва* раздается в поле у креста (*под кръс*).

25 О некоторых сознательно оставленных обетах *служба* у семейных крестов рассказывают предания. Будто бы «рассерженный» святой-покровитель взял принудительную жертву (как «наказание, штраф»): или волк украл из стада хозяина столько овец, сколько лет хозяин не устраивал семейного праздника *курбан* по обету Св. Богородице или на Вознесение (Годеч, Беренде); или дети в семье, прекратившей исполнение обета на Вознесение, умирали до тех пор, пока вновь не начинали устраивать жертвоприношения (Чорул); или змея-*сайбийка* на кресте на Вознесение вызывает паралич у хозяйки (с. Церова), и она болеет до тех пор, пока ее муж не устраивает *курбан с молитвой* на кресте (Јовановић 2000, 95).

Принятые сокращения

Арнаудов 1996 — *Арнаудов М.* Очерци по българския фолклор. София, 1996. Т. 2.

Беновска-Събкова 1999 — *Беновска-Събкова М.* Оброците в Северозападна България: вид религиозно поведение в пост-социалистическо време // Българска етнология. София, 1999. 1–2.

Беновска-Събкова 2000 — *Беновска-Събкова М.* Мотивът «слени светци» в българските коледни песни // Етнографски проблеми на народната култура. София, 2000. Т. 6. С. 34–53.

Беновска-Събкова 2001 — *Беновска-Събкова М.* Политически преход и всекидневна култура. София, 2001.

Бонева 1984 — *Бонева Т.* Съвременно състояние на традицията в Годечко // Народната култура в София и Софийско. София, 1984. С. 245–250.

Васић 1998 — *Васић О.* Завећина — заветина у селима Заглавка и Тимока // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1998. Књ. IV. С. 197–200.

Герлах 1976 — *Герлах С.* Дневник на едно пътуване до Османската парта в Цариград. София, 1976.

Елиаде 1998 — *Елиаде М.* Сакралното и профанното. София, 1998.

Ђорђевић 1934 — *Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Београд, 1934. X. С. 113–116.

Живковић 1998 — *Живковић Д.* Годишња обредна традиција у Књажевцу и околини // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1998. Књ. 62. С. 87–119.

Зечевић 1973 — *Зечевић С.* Заветина у Североисточној Србији // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1973. Књ. 36. С. 43–65.

Златковић 1998 — *Златковић Д.* Микротопонимија слива Височице — Средњи Висок // Пиротски зборник. Пирот, 1998. 23–24. С. 183–246.

Јовановић 2000 — *Јовановић И.* Митолошка казивања // Пиротски зборник. Пирот, 2000. 25–26. С. 93–97.

Крстић 2001 — *Крстић Д.* Обред резања колача у Горњем и Средњем Тимоку // Етнология. София, 2001. Т. 4. С. 86–161.

Кръстанова 1986 — *Кръстанова К.* Традиции на трудова взаимопомощ в българското село. София, 1986.

Крыкин 2000 — *Крыкин С.* Долна Граштица — 90: Фракийские очаги — жертвенники // Этнографическое обозрение. М., 2000. Кн. 1. С. 80–85.

Ласлетт 1979 — *Ласлетт П.* Семья и домохозяйство: исторический подход // Брачность, рождаемость, семья за три века. М., 1979. С. 132–157.

Љубоја 1998 — *Љубоја Г.* Друштвени живот // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1998. Књ. 62. С. 11–29.

Маринов 1981 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи // Избрани произведения. София, 1981. Т. 1.

Милетич 1923 — *Милетич Л.* Свищовски дамаскин. Новобългарски паметник от XVIII в. (1753 г.) // Български старини. София, 1923. 7. С. 292–293.

Митерауер 1994 — *Митерауер М.* Един архаичен реликт? «Балканското семейство» в дискусия // Балканистичен форум. Благоевград, 1994. 2. С. 15–32.

Младеновић, Радовановић 1988 — *Младеновић О., Радовановић М.* Заветни крстови у Заглавку и Буџаку // Тимочка крајина у XIX веку. Књажевац, 1988. С. 209–220.

Мутафов 1989 — *Мутафов В.* Оброчищата като култови обекти // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989. С. 194–222.

Мутафов 2000 — *Мутафов В.* Реконструкция на оброчната система в селищата от Западна България // Етнологията на границата на два века. Велико Търново, 2000. С. 337–358.

Немски и австрийски пътеписи 1979 — Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI в. София, 1979.

Петровић 1963 — *Петровић П. Ж.* О проблему крснога имена // Известия на ЕИМ. София, 1963. Кн. VI. С. 259–269.

Петровић 1998а — *Петровић П. Ж.* Жртва // Српски митолошки речник. Београд, 1998. С. 175–182.

Петровић 1998б — *Петровић П. Ж.* Оброк // Српски митолошки речник. Београд, 1998. С. 326–328.

Пешева 1960 — *Пешева Р.* Един старинен семеен празник. Празнуване на свстец в Северозападна и Средна Западна България // Езиковедски-етнографски изследвания в памет на акад. Романски. София, 1960. С. 731–754.

Пешева 1961 — *Пешева Р.* Семейството и семейно-родствените отношения в Средна Западна България // Комплексни научни експедиции в Западна България. София, 1961. С. 511–557.

Петрунова 2001 — *Петрунова Б.* Оброци и оброчни места в Знеполе, Бурел и Годеч // Свети места в Годечко, Драгоманско и Трънско. София, 2001. С. 9–29.

Петрухин 1995 — *Петрухин В. Я.* Жертва // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 181–183.

Селищев 1929 — *Селищев А.* Полог и его болгарское население. София, 1929.

Селищев 1931 — *Селищев А.* К изучению «службы» и «славы» // Македонски преглед. София, 1931. Кн. 4. Год. IV. С. 1–22.

Стаменова 1985 — *Стаменова Ж.* Родови празници и обичаи // Етнография на България. София, 1985. Т. III. С. 139–158.

Тейлор 1989 — *Тейлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.

Теодоров 1999 — *Теодоров Е.* Древнотракийското наследство в българския фолклор. София, 1999.

Токарев 1983 — *Токарев С. А.* Община и семья // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 194–202.

Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

Трънски край 1940 — Трънски край. София, 1940.

Френски пътеписи 1975 — Френски пътеписи за Балканите XV–XVIII в. София, 1975.

Фол 1999 — *Фол А.* Човекът във видовете време. София, 1999.

Христов 1999 — *Христов П.* Трънският «светъц» — родов или семеен празник // Българска етнология. София, 1999. 1–2. С. 117–129.

Христов 2002а — *Христов П.* Култура и граница, Култура на границата (Сръбската слава и/или българският събор) // The Border. Sofia (in print).

Христов 2002б — *Христов П.* Селищните и семейните празници — общностни маркери // Животни циклус. Београд (в печати).

Bandić 1997 — *Bandić D.* Carstvo zemaljsko I carstvo nebesko. Beograd, 1997.

Georgieva 1971 — *Georgieva I.* The Bulgarian Kinship System // Ethnologia Slavica. Bratislava, 1971. V. III. S. 151–157.

Hubert, Mauss 1964 — *Hubert H., Mauss M.* Sacrifice: its nature and function. Chicago, 1964.

Leach 1976 — *Leach E.* Culture and Communication. Cambridge, 1976.

Metcalf 1997 — *Metcalf P.* Sacrifice // *Barfield T.* The Dictionary of Anthropology. Oxford, 1997. P. 416–417.

Popova 1995 — *Popova A.* Le kourban, ou sacrifice sanglant dans les traditions Balkaniques // Europaea. 1995. I. 1. P. 145–170.

Popova 2000 — *Popova A.* Prestations rituelles: dons, offrandes et sacrifices // МИФ. 5. Културното пространство. София, 2000. II. С. 87–100.

Radcliffe, Brown 1960 — *Radcliffe-Brown A. R.* Introduction // African Systems of Kinship and Marriage. London, 1960.

Rengstorf 1993 — *Rengstorf K. H.* Κορβαν, Κορβανας // Theological Dictionary of the New Testament / G. Kittel (Ed.). Michigan, 1993. Vol. III. P. 860–869.

Tyszka 1974 — *Tyszka Z.* Socjologia rodziny. Warszawa, 1974.

Перевод И. А. Седаковой

И. А. Седакова

Рождение и жизненный сценарий: «субботние» люди на Балканах

Известно, что, согласно народным воззрениям, обстоятельства рождения человека во многом определяют свойства его характера и судьбу. В кругу представлений о связи дня рождения младенца с его жизненным путем комплекс поверий о появлении на свет (иногда зачатии и крещении) в *субботу* следует рассматривать как яркий балканизм [1]. Этот своеобразный хронотоп (время — суббота, место — Балканы), небольшой фрагмент балканославянской и — шире — балканской картины мира, и является предметом нашего рассмотрения.

«Субботние» дети, с точки зрения их поведенческой и культурной роли, в Южной Славии считаются маргиналами, им приписываются сверхъестественные способности. Полагают, что, когда они вырастают, начинают видеть духов болезней и демонов (при этом важно, что большинство этих мифических персонажей — типично балканские) и вступают с ними в контакт. «Субботний» человек способен защитить дом, село от нечисти и даже уничтожить некоторых демонов. Нередко отмечается, что рожденный в субботу наделен недобрым взглядом, и впоследствии он урочит людей и скотину или, наоборот, сам становится постоянным объектом сглаза. Иногда говорят, что «субботние» дети болезненны, неживучи, несчастливы, одиноки, по ночам их мучают кошмары и др.

Подобные верования встречаются у славянских и неславянских народов Балкан (арумын, албанцев, греков и греческих киприотов). Исследование ареалов распространения и концентрации рассказов о «субботних» людях [2] показывает, что в северных областях полуостро-

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 00-04-00053а). В статье использованы материалы из с. Равна Варненской обл. (экспедиция была проведена в рамках проекта Малого диалектологического атласа балканских языков, грант РГНФ № 96-04-06237), а также из с. Шипково Троянской обл. и с. Стакевцы Белоградчикской обл. Болгарии. Я благодарю общество ДИОС и его председателя Т. Спиридонова за предоставленную мне возможность участвовать в экспедициях в с. Шипково и в с. Стакевцы. Я глубоко признательна П. Христову за материалы его экспедиций в Республику Македония.

[1] Подобные представления о рождении в субботу практически не встречаются в других европейских традициях. Мне известно лишь одно прямое указание из области Мец (Франция): «Рожденный в субботу будет видеть духов и предскажет Пришествие» (РРОО, 230).

[2] Эти поверья относятся не только к людям, но и к животным (особенно к собакам, но также и к коровам, волам и пр.), о которых рассказывают много быличек (Ркс 183; Вражиновски 1995, 135 и др.).

ва представления о маркированности появления на свет в субботу фиксируются редко, тогда как в южных регионах их число возрастает, они становятся разнообразнее. Так, если в Румынии практически неизвестны поверья о «субботних», то на территории всей Болгарии и Македонии, значительной части Сербии и Черногории и особенно в Греции[3] (в том числе островной) и на Кипре рождение в субботу считается знаковым событием.

Сведения о рождении в субботу могут носить этнографический характер — их можно извлечь из описаний родинных обрядов, а в экспедициях — услышать в ответ на вопрос о значении дня рождения. Кроме того, подобные сведения содержатся в рассказах и быличках о мифологических персонажах, когда в повествовании среди действующих лиц упоминаются люди, рожденные в субботу. Диалектные словари нередко не только фиксируют наличие термина и соответственно представлений о важности рождения в субботу, но и добавляют некоторые содержательные элементы к образу «субботнего» человека, особенно если в словарной статье приводится контекст употребления слова. Этнографические, фольклорные и лингвистические данные, собранные вместе, позволяют представить рождение в субботу как интерпретацию, объяснение жизненного сценария и поведенческих ролей «субботнего». Воссоздать текст о «субботних» в экспедиционной работе и структурировать сведения помогает специальный вопросник (см. приложение).

* * *

Рожденные в субботу именуются *съботник* (*саботник* (Стоянов 1970, 150; Котова 2002, 211; БД 9, 318, Враца), *събутник*, *съботниче*), *съботничав* (Капанци, 171; ИДР), *съботарник, съботенче* [болг., макед. (Христов 2001; МДАБЯ; Родопи, 125)]; *суботник*, *суботан* (Требјешанин 2000, 83), *суботњан, суботњак* (Тимок), *соботњак* (Заглавак) [серб.], σαββατίανοι [греч.] и др. Встречаются и другие термины, в которых эксплицирован не день рождения, а приобретенные благодаря этому качества: *джаджия* (болг. «колдун»), *вампирджия* (болг., макед.) способны победить демонов. Данные полунарицательные-полусобственные имена закрепляются за человеком на всю жизнь, обозначая его выделенность в социуме. Это иногда подчеркивается и материальным знаком — прокалыванием мальчику уха и вдеванием серьги, которую он носит до женитьбы (Добруджа; болгары Южной Бессарабии)[4].

Доминирующим в этих представлениях и оказывающим на них самое сильное влияние является восприятие субботы как дня мертвых, последнего и несчастливого дня, отчасти дня нечистого, подобного святкам[5] («нечистым дням»). Суббота — *мъртвешки, мъртъвски, мртвачки ден/дан* и т. д. «мертвый день» (Равна; РКС 219, Троян; БМ 349–350; ДИОС Шипково; СЕЗб 1939/24, 410), ср. общеславянское устойчивое восприятие субботы как дня поминовения усопших[6], оформленное подобным образом и церковным календарем.

С субботой связано много регламентаций, которые, как считается, соотносятся с оппозицией жизнь/смерть (Толстая 1999, 96; БМ, 349–350). В субботу нехорошо сватать («Будущая жизнь супругов не заладится») (Пир. кр., 392), нельзя шить и кроить одежду — кто ее будет носить, рано умрет (БМ, 349–350; СбНУ 1901/9, 122, Щип). Важный мотив в связи с рождением в субботу — ви́дение — также связывается с этим днем недели, ср. запреты на стирку и мытье по субботам — чтобы на том свете мертвым не попало мыло в глаза (БМ, 349–350). Суббота оказывается маркированной и в представлениях о нечистой силе: так, по болгарским поверьям, вампир неподвижен только в этот день (Лов. кр.), а по сербским — именно в субботу активизируются все демоны (Раденковић 1996, 172). Кроме того, защищенность «субботних» объясняется тем, что нечистая сила охраняет их день рождения (серб., Требјешанин 2000, 83), у болгар же — тем, что их охраняют девять сестер (явно демонического происхождения).

«Субботнему» человеку на Балканах приписывается множество характеристик, которые варьируют от положительных до отрицательных[7] и нередко снимают традиционные оппозиции: хороший/плохой; счастливый/несчастливый; здоровый/больной; живой/мертвый; человеческое/демоническое; культурное/природное и пр. Статус рож-

[3] Греческие пословицы и фразеологизмы характеризуют неудачника, дурного человека как «рожденного в субботу». (За эту информацию благодарю проф. Д. Ф. Яламаса.) В греческой части Кипра верят, что «субботний» младенец обладает исключительным, сверхъестественным везеньем (соб. зап. 2001. Инф. М. Куклиотис, 1948 г. р., с. Тала, Пафос).

[4] Ношение мальчиками серьги, правда, известно у болгар и в других случаях, например, если ребенок рождается в семье, где умирали младенцы, или если он *посмърче*, т. е. появился на свет после смерти отца.

[5] Параллель между субботним и святочным рождением следует рассматривать в контексте представлений об этих днях. И суббота, и нечистые дни обнаруживают тесную связь с миром мертвых (Попов, 1989).

[6] Суббота — день обязательного посещения кладбища и поминовения усопшего у балканских славян. По прошествии одного года справляют календарные поминки, чаще всего приурочивая их к субботе.

[7] В некоторых регионах рожденным в субботу приписываются и положительные, и отрицательные черты характера и свойства: разумность, смелость, жадность, злость и др. (Ркс 99).

денного в субботу зависит от тех способностей, которыми его наделяют согласно местной традиции, и может быть полярным — от восприятия его как демона, как обычного «профессионала» или почти как святого. Такой человек обладает даром оборотничества — может превращаться в змея (БМ, 349–350), а сербы верят, что рожденная в субботу девочка станет «вештицей» (Раденковић 1996, 172). От ярко выраженных демонических свойств[8] до обычных человеческих «слабостей» — таков набор характеристик «субботних» людей.

В некоторых регионах (зап., центр. Болгария, вост. Сербия, Подгорица, Тимок и др.) появившегося на свет в субботу ребенка встречают с радостью (Ркс 395, Казанлык; Ркс 128, Кула; Ркс 83; Ркс 99, Враца) как своеобразного защитника дома, человека-оберега, врага злых сил (БД 9, 318). Дом, в котором есть субботник, почитается всеми. «Субботний» человек обладает особым зрением и слухом — только он может распознать нечистую силу (собственно, можно перечислить почти всех балканских мифических персонажей: вампира, караконджолу, плытеника, таласыма, самодив, орисниц (рениц), дракоса и др.), колдунов и ведьм (БМ, 349–350; Плов. кр., 302; Странджа, 263) и увидеть персонифицированные болезни (чуму, оспу, рожу (СбНУ 1982/7) и др.). Его защита может распространяться не только на один дом, но и на все село (БНМ, 396; Плотникова 2001), хотя бы благодаря тому, что в дом (село), где есть «субботние» нечистая сила и болезни, не заходят (ср.: «чума не зашла лишь в тот дом, где в семье было два „субботних“» — Ркс 108). «Субботний» защищает людей и вне села. Отправляясь за дровами, на мельницу, мужчины в качестве проводника обязательно берут с собой «субботнего», что делает их неуязвимыми при встрече с нечистой силой (БНМ, 396).

Отмеченность «субботнего» в социуме, фиксация в памяти о таком рождении фигурирует во множестве рассказов. Так, былички повествуют о встрече «субботних» с нечистой силой, об их способности видеть то, что другим не видно (ср., например, записанные А. А. Плотниковой в Заглавке (Сербия) рассказы о человеке, которому все время ночью мерещились то мужчина, то женщина, то индюк с перьями — потому что он рожден в субботу (Плотникова 2002, 143)). Ср. также записанный в Македонии П. Христовым рассказ женщины, рожденной в субботу: «В селе была одна такая, которая родилась в субботу. И она рассказывала, что ехала как-то с мужем на телеге, а перед ними выскочил вампир в собачьем облике. Кроме нее его никто не увидел.

[8] Ср. и типично демонические характеристики, добавляемые к рождению в субботу: *устрел* — некрещеный ребенок, рожденный в субботу. Рождение в субботу отличает его от других вампиров: он не выходит из могилы по субботам и пьет кровь только скотины (Маринов 1984, 317).

Только она — потому что родилась в субботу» [«Защото била *саботник*»] (Любица Велкова, род. в 1924 г. в с. Кучичино, Кочанско, восточная Македония). Имеются подобные болгарские рассказы: «субботняя» женщина видит самодив, танцующих на заброшенной мельнице, и объясняет это временем своего рождения («Я такая, родилась в субботу, накануне Вербного воскресенья») (Мицева 1994, 83–84).

Широко распространены балканославянские и греческие поверья (и былички), что только рожденным в субботу (а также детям вампиров или появившимся на свет после смерти отца) под силу уничтожить вредоносных демонов, особенно вампиров (Abbott 1969, 221). Специальные обрядовые лица — *светичари* (изгоняющие оборотней при помощи иконы и молитвы, известной только им) и *глогинковци* (протыкающие вампира веткой боярышника (*глог*)) — должны непременно быть «субботними» [болг., макед.] (МБТР, 436).

У «субботних» есть еще и другие роли — ясновидцев[9] (они видят будущее, прозорливы, предсказывают болезни[10] и смерть), целителей (для лечения больных используется одежда людей, рожденных в субботу), удачливых кладоискателей.

Восприятие человека «субботнего» как защитника и охранителя накладывает особый отпечаток на ритуальный сценарий родин. Если ребенок появляется на свет в субботу, его мать должна надеть на него обыденную рубашку, изготовленную за то время, пока длились роды. В течение первых сорока дней она не должна есть чеснок и лук (типичные балканские апотропеи, используемые в родинной обрядности). Крестить такого младенца следует только в субботу и при крещении дать имя в зависимости от пола *Събчо* или *Събка* (юго-вост. Болгария; Ркс 83)[11], об этих именах собственных см.: (Станкова 1992; Грковић 1977; Илчев 1969).

Согласно другому комплексу представлений, «субботние» дети несчастливы (Шумадия, сев.-вост. Болгария и др.): не живут долго (макед.), болезненны (серб., макед., СЕЗб 1939/24, 410), беспокойны, по ночам их мучают кошмары (им снятся змеи и покойники (Стоянов 1970, 150)), они могут беседовать с умершими, им мерещатся оборотни (Бессарабия), нередко они становятся пьяницами (юг Болгарии). После смерти, подобно некрещеным, зачатые или крещенные в субботу

[9] Ясновидение определяется временем появления на свет и в других народных традициях Европы. Прозорливы те, кто родится между двенадцатью и часом ночи (Simpson 1973, 89), в двенадцать часов пополудни в день Рождества Богородицы (РРОО, 188), в день Всех Святых (Gelis 1991, 199).

[10] Ср. южнослав. рассказы о «субботних» собаках: они узнают, кто в доме заболеет, и начинают протяжно выть.

[11] В Македонии и в некоторых регионах Болгарии подобные имена (*Суботка, Саботина, Суботин*) дают только животным, родившимся в субботу (Христов 2001).

дети становятся демонами (*устрели*, Странджа), они могут превращаться в змеев. Это уже не герои, а мученики, страдальцы, жертвы, поэтому родителям следует выполнять ритуалы (например, обязательно стирать по субботам одежду ребенка до достижения им семилетнего возраста), призванные уберечь ребенка от обозначенного ему субботним рождением жизненного сценария. Муж и жена воздерживаются от контактов, чтобы не родился «субботник», который обречен всю жизнь видеть змеев и вампиров (БНМ, 396).

Определенный субъектно-объектный шифт присущ «субботним» в такой важной области народных верований, как сглаз. Некоторые уверены, что их взгляд смертоносен для людей, другие полагают, что рожденные в субботу легче всего поддаются сглазу (Равна).

В представлениях о свойствах людей, рожденных в субботу, существенны следующие мотивы, которые взаимосвязаны и нередко совмещаются:

1. Мотив **зрения** — видения (видеть нечистую силу, духов болезней). Ср. именование собак «четырехглазыми» — с черными пятнами под глазами и их способность видеть вампиров (особенно в Македонии и южной Болгарии (Вражиновски 1995, 135)). Сюда же относятся представления об особом взгляде «субботних» и о сглазе, а также о ночных кошмарах и видениях.
2. Мотив **знания**: «субботние» не только видят, но и распознают колдунов, ведьм, нечистую силу (а также находят клады).
3. Мотив **прорицания** — совмещение видения и знания, ясновидение, вещие сны.
4. Мотив **защиты**, оберега — охрана пространства и находящихся в нем людей. Сверхсила, или умение, опять же знание, хитрость.
5. Мотив **борьбы** — способность бороться и побеждать нечистую силу.
6. **Оборотничество** (могут превращаться в змеев, караконджол).
7. С последним представлением связан мотив **греховности** — из-за своих контактов с нечистой силой «субботние» после смерти сами становятся вампирами.
8. **Уязвимость** «субботних» — их болезненность, подверженность сглазу, слабость, недолговечность.

Итак, время (день недели) служит основной мотивацией в обозначении людей как «субботних». Зачатие, рождение, крещение — или по отдельности, или в комбинации всех трех событий — привязаны к субботам вообще или к субботам определенных календарных периодов. Эти периоды маркированы как нечистые, «мертвые», время хаоса и разгула нечистой силы (святки вообще или «суббота на святки» (*погана събота*), суббота масленичной недели, суббота перед Пасхой, поминальная суббота, перед Юрьевым днем).

Рождение/зачатие/крещение в субботу — это знак судьбы, определенный сценарий, которому следуют ребенок и его окружающие в течение жизни. Мотивы видения невидимого, связи с потусторонним миром и с миром демонов сочетаются с «нормальным», естественным восприятием «субботних» и даже их почитанием. Интенсификация признака, его мифологическая оформленность, обрастание быличками и переплетение с демонологическими сюжетами — характерная черта этих значимых рождений.

Между тем необходимо отметить по крайней мере еще два обстоятельства. Во-первых, субботнее рождение, диктующее человеку специфические роли, «синонимично» другим значимым компонентам родинной обрядности и ритуалам, связанным с воспитанием детей (Цивьян 1982). Так, много параллелей (недобрый глаз, недолговечность и пр.) можно провести между «субботним» человеком и тем, кому в младенчестве мать, перестав окончательно кормить грудью, вновь дала ему грудь (так называемые болг. *повторниче*), подробнее об этом и о некоторой идентичности восприятия на Балканах вторника и субботы см.: (Раденковић 1996, 172–173; Седакова 2002, 209–225). Способностью распознавать вампиров, по мнению жителей Пиринского края, обладают, кроме «субботних», люди, рожденные в святочный период; после смерти отца или матери; дети вампиров; те, кого ударили обгоревшей пеленкой (Пир. кр., 420). Подобные ряды можно выстроить для всех характеристик, которые приписываются «субботним».

Кроме того, последнее, но, вероятно, тоже важное — это комментарии, которые можно и по сей день записать в полевых экспедициях. Носители традиции подчеркивают, что суббота субботой, но жизненный сценарий и особенности человека, по их мнению, определяются иными силами (Богом или демонами судьбы) [12] и поэтому информанты порой отрицают значимость времени рождения.

Принятые сокращения

БД — Българска диалектология. Материали и проучвания. София. 1962–. Т. 1–.

БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.

БНМ — Българска народна медицина. София, 1999.

Вражиновски 1995 — *Вражиновски Т.* Народна демонологија код македонците. Скопје, 1995.

[12] О комплексе взглядов на судьбу ребенка в балканославянском ареале см. подробнее: (Седакова 1994; 1998), в других традициях (Gelis 1991; Jones 1930 et al.).

Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975–. Т. 1–.

Грковић 1977 — *Грковић М.* Речник личних имена код Срба. Београд.

ДИОС — материалы, собранные автором в составе экспедиций болгарского общества ДИОС (с. Шипково, Троянская обл. 2000 г.; с. Стакевцы, Белоградчикская обл. — 2001 г.).

Добруджа — Добруджа [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1974.

Живковић 1987 — *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Пирот, 1987.

Златановић 1998 — *Златановић М.* Речник говора јужне Србије (провинцијализми, дијалектизми, варваризми и др.). Врање, 1998.

Златковић 1989 — *Златковић Др.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.

ИДР — Идеографски диалектен речник. Архив хранится в Софийском университете им. св. Климента Охридского, България.

Илчев 1969 — *Илчев Ст.* Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.

Капанци — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1985.

Котова 2002 — *Котова Н. В.* Горно поле. Дупнишко. Речник. 1960–2000. София, 2002.

Лов. кр. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.

Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 1–2.

МБТР — Български тълковен речник с оглед към народните говори / Стъкми Ст. Младенов. София, 1951. Т. 1.

МДАБЯ — Малый диалектный атлас балканских языков.

Мицева 1994 — Невидими нощни гости // Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.

Пир. кр. — Пирински край [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1980.

Плов. кр. — Пловдивски край [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1986.

Плотникова 2001 — *Плотникова А. А.* Демон-герой на Балканах // Homo Balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средние века. Современность. М., 2001.

Плотникова 2002 — *Плотникова А. А.*. «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян // Признаковое пространство культуры. М., 2002.

Попов 1989 — *Попов Р.* Към характеристиката на българските вярвания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989.

Равна — Полевые записи, сделанные автором в 1997 году в с. Равна (Варненская область, Болгария) в рамках программы Малого диалектного атласа балканских языков (МДАБЯ).

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.

Ркс — Архив Ст. Романского (хранится в Софийском университете им. Климента Охридского, Болгария).

РМЈ — Речник на македонскиот јазик. Скопје,1961. Т. 1.

Родопи — Родопи. Традиционна и социалнонормативна култура. София, 1994.

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

РСКНЈ — Речник народног српскогхрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Вып. 1–.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Книга 1. София, 1889.

Седакова 1994 — *Седакова И. А.* Славянобалканские демоны судьбы: Трансформации во времени и в пространстве // Время в пространстве Балкан. М., 1994.

Седакова 1998 — *Седакова И. А.* Этнокультурный контекст болгарских фразеологизмов о судьбе и характере человека // Славянское и балканское языкознание. М., 1998.

Седакова 2002 — *Седакова И. А.* Семантика и символика *второго* у болгар (с некоторыми славянскими параллелями) // Признаковое пространство культуры. М., 2002.

СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд, 1884–.

Станкова 1992 — *Станкова Л.* Речник на личните имена кај македонците. Скопје, 1992.

Стоянов 1970 — *Стоянов Ст.* Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970.

Странджа — Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1996.

Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Дни недели // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.

Требјешанин 2000 — *Требјешанин Ж.* Представи о детету у српској култури. Београд, 2000.

Цивьян 1982 — *Цивьян Т. В.* Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка // Македонски фолклор. Скопје, 1982. 29–30.

Христов 2001 — *Христов П.* Материалы полевых экспедиций в Республику Македония.

Abbot 1969 — *Abbot G. F.* Macedonian Folklore. Chicago, 1969.

Gelis 1991 — *Gelis J.* History of Childbirth. Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe. London, 1991.

Jones 1930 — *Gwynn Jones T.* Welsh Folklore and Folk-Custom. London, 1930.

Simpson 1973 — *Simpson J.* The Folklore of Sussex. London, 1973.

Приложение

«СУББОТНИЕ» ЛЮДИ НА БАЛКАНАХ: ВОПРОСНИК

1. Существуют ли поверья, что человек, а) родившийся, б) крещеный, в) зачатый в субботу, обладает особыми качествами?
2. Какая это суббота (любая, на святки, перед Пасхой или другая)?
3. Как называют такого человека (мужчину, женщину) — *съботник, съботничав* и др.
4. Встречаются ли в селе имена *Събко, Съба* и др.? Связаны ли они с представлениями о людях, родившихся в субботу?
5. Что рассказывают о «субботних» людях:

   А. Видят демонов (*каракондженовци, самодиви, таласъми, вампири, плъте-ници, вещици* и др.).
   Б. Могут побороть демонов. Если да, то как?
   В. Видят демонов болезней и из-за этого в их дома не входят эпидемические болезни и духи болезней (*баба Шарка, чума, цървени ветар)?*
   Г. Снятся ли им кошмары?
   Д. Разговаривают ли они с мертвыми?
   Е. Могут ли превращаться в змея?
   Ж. Часто ли они болеют?
   З. Любят ли они выпить, отличаются ли любвеобильностью?
   И. Обладают ли они дурным глазом?
   К. Легко ли поддаются сглазу?
   Л. Говорят ли про них, что они не живут долго, часто болеют, несчастливы в жизни?
   М. Обладают ли они даром предвидения?
   Н. Могут ли лечить?

6. Как относятся родственники к тому, что ребенок рождается в субботу?
7. Какие действия предпринимают, чтобы «вылечить» новорожденного, избавить его от участи стать «субботним» или, наоборот, смоделировать эти качества?
8. Известна ли практика прокалывания уха такому ребенку?
9. Есть ли в селе такие люди и что о них рассказывают? (Были ли в прошлом, помнят ли о них?)
10. Как воспринимается рождение животных в субботу?
11. Известна ли практика называния приплода, появившегося в субботу, именами *Съба, Събо* и др.?

Е. С. Узенёва

Персонаж «невеста» в сценарии болгарской свадьбы

В настоящей статье рассматривается роль и место новобрачной в свадебном обряде: ее обрядовый статус, ритуальные действия, характерные атрибуты и одежда, ее символика, а также связанная с этим обрядовая терминология и фразеология.

Невеста является основным действующим лицом свадебного обряда (одного из rites de passage), выступая последовательно в разных амплуа (обрученная, невеста, молодуха), что связано с преодолением различных этапов «перехода».

Особенностью данного персонажа является его амбивалентность, заключающая в себе различные противопоставления: субъект/объект, свой/чужой, чистый/нечистый, опасный/подверженный опасности. Эта двойственность рождает и двойственность ее роли как персонажа свадьбы, где она выступает и в качестве объекта ритуальных действий (ее выбирают, сватают, обручают, одевают, обувают, водят и пр.), играя пассивную роль, и в качестве субъекта действий, становясь основной пружиной сценария, например, при прощании с родительским домом, одаривании родных и гостей, а также в ритуалах, совершаемых при входе в дом мужа и после брачной ночи. Будучи субъектом действия, героиня народной драмы иногда характеризуется отрицательно, отличается злокозненностью.

Бóльшая часть верований и магических практик, связанных с невестой, обусловлена представлениями о двойственной природе новобрачной: как носительнице плодородия, источнике благ, с одной стороны, а с другой — признаков потустороннего, иного мира, а потому опасной для окружающих или подверженной опасностям со стороны демонов, а также людей, находящихся в подобном состоянии, т. е. состоянии «перехода» (других невест и рожениц до 40-го дня).

Вероятно, подобные представления определяются тем фактом, что пространственная граница уже преодолена невестой (она находится в доме жениха), а временнáя — еще нет. Временны́е рамки особого статуса невесты составляли 40 дней (реже неделю, год). Все ограничения снимались с молодухи в один из больших календарных праздников: Юрьев день (23.IV), Тодоров день (суббота на 1-й неделе

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 02-04-00074а).

Великого поста), Вознесение (Спасов день — 40-й день после Пасхи), зимний Иванов день (7.I).

Двойственность невесты предопределила наличие двух типов ритуальных действий: 1) обереги невесты, имевшие целью защитить новобрачную от порчи и сглаза, которым она была особо подвержена в свадебный период: ей запрещалось оставаться на улице после захода солнца, встречаться и общаться с чужими людьми, смотреться в зеркало до брачной ночи; апотропейное значение имел красный цвет ее наряда и покрывала, чеснок и серебряные монеты, пришиваемые к нему; убранство новобрачной максимально скрывало ее от чужих глаз (невесте закрывали лицо, надевали рукавицы, плотные носки); 2) обереги от невесты, направленные на защиту окружающих от ее «вредоносного» влияния.

Первый тип оберегов прослеживается, например, в следующих действиях: свадебное шествие не проходило по улице, где жила роженица, чтобы она не увидела невесту (обл. Карнобата (Василева 1993, 221)), а при встрече двух свадеб или невест молодухи обменивались железными предметами (перстнями — обл. Карнобата (Василева 1993, 221)) или отводили взгляды (до 40-го дня венчавшиеся в один день невесты не должны были встречаться взглядами (Странджа, 290)), причем каждая старалась увидеть спину другой первой, т. к. считалось, что эта молодуха будет жить дольше (с. Макоцево, обл. Софии (Стоянов 1970, 157)).

Другие обрядовые действия были призваны защитить окружающих от воздействия невесты: ей покрывали лицо, запрещали смотреть вдаль, чтобы «не сглазила» (*да не урочаше булката* — обл. Врацы (Манкова 1982, 131)), на посевы, «чтобы не унесло урожай» (*за да не се вдига берекета* — р-н Карнобата (Василева 1993, 219)), т. к. пойдет град (р-н Врацы (Манкова 1982, 131)), поскольку «там, куда достигал взгляд невесты, говорят, все будет сохнуть и увядать» (*докъдето стигнел погледът ѝ всичко съхнело и вехнело* — с. Макоцево, обл. Софии (Стоянов 1970, 156)).

Различные запреты ограничивают поведение девушки с момента обручения. Со дня помолвки до свадьбы она должна была находиться в доме, избегая встреч с чужими людьми, которые могли ей навредить (ЛК, 377). Чтобы не случилось чего-либо плохого в новой семье, ей не разрешалось оставаться на улице после захода солнца (*слънцето да не я залязва навън* — обл. Ловеча (ЛК, 377); *китка годенишка не бива да замръква навънка* (Странджа, 275)). С момента обручения девушка соблюдала ритуальное поведение, характеризующееся статикой: она стояла в доме в красном углу (*секуя*) на сотканной из пакли подстилке (обл. Софии (Велчева 1975, 64)). Помолвленный парень начинал посещать свою суженую только с 40-го дня после обручения (с. Генерал, Инзово, р-н Ямбола (Султанов 1993, 87)). Невесте запрещалось смотреться в зеркало до брачной ночи, поскольку это представляло для нее опасность (с. Писарево, р-н Горной Оряховицы (РКС № 21)).

Статика невесты в свадьбе столь знакова, что вызвала к жизни ряд связных выражений: *Водят го като млада булка* ('Ведут его, как молодуху', г. Златица, обл. Софии (Младенов 1993, 28)); *Водят го като невеста пред кум* ('Ведут его, как невесту перед кумом', с. Радуй, обл. Брезника (БНТ 12, 103)). Нередко в свадебных песнях описывается вождение невесты: *Брат си сестра по двор водеше...* (обл. Кюстендила (Любенов 1887, 67)).

Одним из элементов инициации невесты было соблюдение обрядового молчания, наряду со статичностью, пассивностью, невидимостью и «слепотой» (т. е. неспособностью видеть), составлявшее общий «иномирный» облик новобрачной.

Молчание (безмолвие, немота, тишина) как ритуальное действие соотносится с потусторонним миром, со сферой смерти (Невская 1999, 123) и является одной из ведущих характеристик обрядов перехода (ср. сходные действия при рождении и смерти человека). Запреты на речь, говорение, существующие в отношении невесты (*говеене*), связаны именно с ее «переходным, пограничным» статусом (ср. и обозначение невесты как немой, онемевшей — *занемница*).

Кроме того, отсутствие девственности у невесты вызывало к жизни целый комплекс ритуальных действий, заимствованных из погребальной обрядности. Нечестная невеста уподоблялась покойнику: ее оставляли в нижней белой рубашке, т. е. ритуально голой, обмывали у источника, колодца или купали в реке. В доме жениха соблюдали молчание и тишину, как при покойнике, существовал запрет играть на музыкальных инструментах, создавать шум (в противовес обратным действиям, когда невеста была честной), свекровь повязывала платок как при траурс (Странджа, 288), тогда как при честной невесте свекровь свободно опускала концы платка (Странджа, 288). В Алексинацком Поморавье Сербии молодой повязывали на голову черный платок (Кашуба 1988, 126). В Родопах шафер приносил родителям нечестной невесты сосуд с холодной ракией и привязанным к нему черным букетиком (Родопи, 183).

Особый статус невесты предопределил и наличие особых атрибутов в ее одежде, имевших большей частью апотропейное значение (ср. красный цвет наряда и покрывала, чеснок и серебряные монеты, пришиваемые к нему). Во многих областях Болгарии стремились к тому, чтобы убранство новобрачной максимально скрывало ее от

чужих глаз. В Родопах и Ловечском крае молодой надевали рукавицы (с. Голяма Железна (ЛК, 401)), нередко их имел и жених (обл. Широкой Лыки (Николова 1911, 168)). Во Фракии закрывали руки новобрачной, «чтобы она не осталась бездетной» (БНТ 5, 494). В Пиринском крае невеста покрывала руки во время свадьбы длинным платком, который прикреплялся к ее поясу (*презрьце, ръкешник, прощалник* (Пирин., 298)).

В день венчания новобрачную украшали несколькими фартуками или особым белым платком, одетым поверх фартука (*пре*ᵃ*скутник* — Широка Лыка (Николова 1911, 168)). Отличительным знаком невесты была свадебная вуаль (покрывало), изготовлявшаяся из плотной красной (реже белой) материи, венок из цветов и зелени, который девушка иногда начинала носить со дня помолвки (р-н Русе (Тетово, 49)). В северо-западной Болгарии новобрачной надевали два венка: маленький (*сговорнишки венец*) и большой с перьями (*перяница*), украшенный бахромой из серебряных монет (Маринов 1984, 445). А в с. Макоцево в обл. Софии у невесты был конусообразный венок (*коше*), свитый из прутьев (в виде островерхой корзины, увенчанной большим букетом (Стоянов 1970, 155)).

Многие обрядовые действия и реалии были направлены на то, чтобы наделить новобрачную плодовитостью, обеспечить деторождение. Так, некоторые элементы наряда невесты имели продуцирующую символику. Например, белый цвет одежды, характерный для Фракии (р-н Одрина (Шишков 1911, 206)), где красным было лишь покрывало новобрачной, рукавицы с богатой вышивкой (*шарени ръкавици* (Родопи, 174)) и пестрые носки, связанные из шерсти разных цветов (*шарени чорапи* — Родопы (Николова 1911, 168)) или носки с «витым» орнаментом (*невестински чорапи со виени* — с. Ново Кономлади, р-н Петрича (Извори 3, 307))[1]. Выбор белого и красного цветов для костюма невесты (покрывала или платка, носков, рукавиц)[2] не был случайным. Сочетание этих цветов в болгарской народной культуре соотносится с мартеницей и символизирует наибольшее для человека благо — плодородие. Согласно мнению Ганки Михайловой, красный цвет выражает идею брака, жизненного начала и плодородия, но нередко ему приписывается и роль «защитника» этого плодородия (Михайлова 1981, 79–80).

[1] Действия витья, верчения, кручения приобретали продуцирующую семантику и связывались с преумножением некоего блага, богатства (ср. Плотникова 1996, 109).

[2] У невесты покрывались те части тела (волосы, руки, ноги и др.), которые соотносились с фертильностью женщины. Волосы в традиционной культуре часто связываются с силами плодородия, а открытые конечности — с половыми органами (Гребенарова 1998, 174).

Невеста в области Софии носила огромный венок (до полуметра) из цветов и зелени и украшение из серебряных монет (*прочелник*), которые при движении позвякивали (Соф., 205). На юго-западе Болгарии лицо невесты закрывали длинными золотыми нитями, прикрепленными к вуали (с. Гореме, Огражден (Извори 3, 290)). Обилие украшений, большое число элементов брачного наряда невесты, богатая вышивка одежды (ср. наименование всего костюма *венчално гиздило* (от гл. *гиздя* 'украшать', г. Златоград (РСт 4, 29)) призваны были не только отвлекать взгляды посторонних от самой девушки, чтобы избежать порчи, но и обеспечить новобрачной богатую, изобильную жизнь.

В с. Ново Кономлади в р-не Петрича у невесты было особое платье синего цвета (*власеник*), сшитое из шерсти с длинным ворсом на внутренней поверхности ткани, и множество перстней на руках (Извори 3, 307). В восточной Болгарии свекор обязательно должен был купить для новобрачной овечий тулупчик, отделанный мехом лисицы (г. Лясковец, р-н Велико Тырново (Чолаков 1872, 74)). Мех (шуба) как символ плодородия, а вместе с тем и богатства, счастья широко использовался в свадебном обряде у восточных славян (Маслова 1956, 708–711). Во многих районах Болгарии молодожены в день свадьбы надевали верхнюю одежду (тулупы) наизнанку, что имело еще и апотропеическое значение (Михайлова 1986, 24); в Родопах при венчании в доме новобрачные вставали на непряденую шерсть (Вакарелски 1977, 575), а в р-не Самокова молодые ели баницу во время свадебной трапезы, сидя под иконостасом, одетые в тулуп жениха (Ангелова 1948, 200).

Продуцирующей семантикой обладали и многие серебряные украшения невесты, названия которых соотносились с общеизвестными символами плодовитости: курицей (петухом), конем (ср. диал. *куре*ᵃ*шница*[3] — 'ожерелье, прикрепляемое к затылку невесты', Родопы (Николова 1911, 170); *конче* — 'украшение из серебряных цепочек, приколотое к рубашке или плечу невесты' — с. Горно Броди (Извори 3, 314))[4].

[3] В родопских говорах данная лексема имеет также другие значения: 1. 'девушка, у которой есть старшая сестра на выданье'; 2. 'испражнения курий', ср. также *курина* 'ворона' (Стойчев 1970, 195), показательно общеболг. *курник* 'курятник'. Лексемы с корнем *кур-* в болгарских диалектах связаны с обозначением петуха и мужского детородного органа, ср. *кур* — устар. диал. 'петух', нар. 'membrum virile', *курец* нар. 'membrum virile'. Подобные значения лексемы *кур* известны и другим славянским языкам, они восходят к праслав. **kur* 'петух' (БЕР 3, 142–143).

[4] Конь в славянской мифологии связан с культом плодородия, нередко производительная сила коня соотносилась со способностью к деторождению у женщины. В средней западной Болгарии в день св. Федора (Тодора Тирона — покровителя коней, ср. также название данного праздника *конски Великден*) происходило первое причастие молодух после свадьбы. Конь связан также с культом пло-

Невеста, с одной стороны, наделялась плодовитостью с помощью магических обрядовых действий и атрибутов, а с другой стороны, в народных представлениях, сама являлась носителем блага, плодородия[5], что подтверждают разнообразные ритуальные действия и их мотивировки. Например, считалось, что если невеста много плакала, покидая родительский дом, то коровы будут давать много молока и не будет засухи (обл. Карнобата (Василева 1993, 220)). Прощаясь со своей семьей, невеста бросала в сторону своего дома калач, «чтобы счастье осталось в нем» (с. Гега, р-н Петрича, соб. зап.). Перед выходом к свадебному поезду молодая в сопровождении своего брата с зажженной свечой в руках обходила все комнаты родительского дома и хозяйственные постройки, где открывала емкости с продуктами, или брала с собой початок кукурузы, «чтобы не пропало плодородие в ее родительском доме» (обл. Врацы (Манкова 1982, 131)).

При приезде новобрачных в дом жениха невеста «сеяла» пшеницу из сита, трижды бросая зерна на все стороны света (обл. Михайловграда (Елчинова 1989, 119)). Девери снимали ее с коня вместе с седлом, «чтобы счастье также пришло в тот дом» (*да се стовари тъй щастието в оня дом*), после чего невеста наступала на плуг, положенный на покрывало, «чтобы земля была плодородной» (обл. Кюстендила (Любенов 1887, 70)).

При входе в дом мужа молодую заставляли прикоснуться к мешкам с мукой, бочкам с брынзой и маслом, «чтобы они были полными» (Копривштица (Груев 1895, 831)), «чтобы был урожай в этом доме и он всегда был полным» (с. Каленик, обл. Ловеча (РКС № 11))[6].

дородия. Одной из мотивировок ритуальных действий молодух в этот день (толкаться, лягаться) было пожелание потомства у животных и женщин. А в северо-восточной Болгарии молодые женщины в этот день обходили дома родственников, раздавая хлебцы, где им желали много детей (БМ, 363; ЕБ 3, 114).

Об особой значимости данного праздника для молодух у южных славян см. в ст. Л. Раденковича «Тодорица — „коньска слава“» // Етно-културолошки зборник. Књ. IV. Сврљиг, 1998. С. 121.

[5] Убедительным доказательством вышесказанному является наличие ряженого персонажа «невеста» в дружине колядовщиков. Считалось, что у того, кто сможет украсть «невесту» или ее «ребенка» (куклу) у парней, в доме и хозяйстве будет урожай, плодородие. А в Каменице в каждом доме, который посещали колядующие, разыгрывались сцены нападения и похищения ряженого. Кроме того, целью битвы различных дружин было именно «овладение» чужой «невестой», т. е. плодородием (Габровски 1989, 42–46). Ср. также загадку о муке (символе плодородия), которая сравнивается с невестой: *Шум-шум, бяла невеста излезна на надвор* ('Чух, чух белая невеста вышла во двор' (Маринов 1984, 656)).

[6] Данные свадебной обрядности и фольклора других славянских народов свидетельствуют о наличии сходных представлений о невесте — источнике и носительнице плодородия. На Украине обряд расплетания косы девушке совершался

Образ невесты символически соотносится с хлебом, курицей[7], барашком, яблоком[8], также считающимися устойчивыми символами плодородия. Эти обрядовые реалии на свадьбе были объектом ритуального дележа. На хлебе оставляли деньги для невесты во время помолвки и свадебного пира, на лепешку свекор клал украшения-дар для обрученной девушки (с. Зелено Дырво, р-н Габрово (РКС № 199)). Термин *прясна булка*, обозначающий молодуху до года после свадьбы, является отражением культурной метафоры хлеб — человек.

В контексте болгарского свадебного обряда данная метафора находит яркое выражение; проявляется это в первую очередь в народных представлениях о замешивании и печении хлеба как о зачатии и рождении ребенка[9], а также ассоциируется в некоторых случаях с невестой.

Перед выводом из родительского дома невеста вставала на покрывало, а сразу после ее ухода женщины катали по нему три каравая и мальчика. Караваи заворачивали в покрывало, чтобы «не осталась пустой постель молодых» (*да не остане празна постелята* — обл. Панагюриште (Вакарелски 1961, 70)). В сев.-зап. Болгарии свекор, отправляясь за невестой, брал с собой флягу вина, хлеб и маленькие хлебцы (*туртички*), «чтобы у молодых были дети» (обл. Михайловграда (Елчинова 1989, 118)).

Когда невеста входила впервые в дом мужа, ей давали подержать нескольких детей, которых молодая одаривала хлебцами (*шарено кола-*

в доме жениха, «чтобы пчелы лучше роились» (Зеленин 1991, 337). Ср. также свадебный причет, исполняемый при встрече невесты у мужа: *Вийди, мати, огляди, Що тобі бояре привездли: Привезли скриню і перину, І молоду княгиню. Привезено да потвір [істоту] у двір, А із того потворочка / Хорошенько по дворочку: І хліб родить, і товар плодить, І пчілки рояться, у саду садовляться...* (Борзянский у. Черниговщина (Вовчок 1983, 136)). Ср. также сербское благопожелание: *Овај наш сретан придобитак, Који ступа у овај дом И под овај честити кров, Да би нам сретан био!* (Мићовић 1952, 197–198).

[7] Многие исследователи отмечают и эротическо-сексуальный аспект курицы, используемой в качестве обрядового блюда на свадебной трапезе, которая соотносится с половым актом и является символом женских гениталий, равно как и самой невесты после бракосочетания (Успенский 1982, 153; Бернштам 1982, 22–34; Толстая 1996/2, 203; Зайковский 1998, 63–64).

[8] Ср. сев.-рус. пожелание едущему сватать девушку: «Яблоня в сани» (Черепанова 1994, 105).

[9] В родинной обрядности болгар известны табу на действия с хлебом, в основе которых — то же метафорическое тождество: хлеб — человек. Например, избегали украшать хлеб (делать на нем дырочки), предназначенный для новорожденного, чтобы у него не было отметин на лице, когда он заболеет оспой (Янева 1989, 31). Ср. также наименования теплого хлеба *душа*, *душичка*, связанное с представлениями о теплом хлебе, имеющем душу. К хлебу прикасались, лишь когда он остывал, когда «душа уходила в поле» (обл. Михайловграда (Янева 1989/2, 179)).

че). Затем перебрасывали калачик с колен новобрачной (точнее лона — *скут*) на колени жене старшего брата жениха, приговаривая при этом: «Мальчик, девочка» (с. Пирин, обл. Благоевграда (Извори 3, 328)). При преломлении главного хлеба *кумови колаки* молодожены растирали кусочки в крошки, «чтобы у них рождалось много детей» (*та да им се раждали много деца* — с. Краводер, р-н Врацы (Манкова 1982, 136)).

По окончании свадебной трапезы в Пиринском крае гости танцевали хоро, в которое включалась и кума, держа на голове форму для хлеба. Присутствующие ее спрашивали: *Що си наточила* (Что ты замесила)? А кума отвечала: *Кумци и кумичета, мъжки деца* (Крестников и крестниц, мальчиков) (с. Добырско (Пирин., 405)) [10].

Хлеб в представлениях болгар мог символизировать и молодоженов. Так, в с. Голяма Желязна в Ловешком крае существует верование, что с хлебами, оставшимися от свадьбы, молодая должна ходить только на «веселые собрания», чтобы «были здоровы новобрачные» (ЛК, 399).

Показательным нам кажется использование глаголов, традиционно соотносимых с состоянием хлеба, точнее кислого теста (*втасвам* — 'подходить'), в отношении невесты. Так, при отказе сватам говорили, что девушка еще мала, «не дошла, не созрела» (*мáлка йе, óще не фтáсала* — с. Отманери, Ксанти (Кирил 1960, 19)). Ср. в этой связи и термин *прясна булка*, обозначающий молодуху до года после свадьбы (Гребенарова 1997/2, 273).

В Софийском крае лепешку от помолвки бережно охраняли. Верили, что если кто-нибудь продаст хлеб до того, как отец жениха заплатит выкуп за невесту (*прид*), то молодая окажется не девственной (с. Бусманци (Соф., 207)).

Хлеб *руманик* в с. Винарско, Айтос (обл. Бургаса) покрывают красным покрывалом *вала,* имеющим сходную форму, цвет и название с покрывалом невесты *вало* (Янева 1989, 120).

При ритуальном делении каравая и баницы женихом, когда молодой вырезал середину хлеба, присутствующие призывали его «забить нож глубже», что недвусмысленно указывает на ассоциации с брачным актом (Янева 1989, 36). Преломление хлеба женихом на правом колене также символично. В индоевропейской культуре колено отождествлялось с гениталиями (Маразов 1999, 30), поэтому система родства исчислялась «коленами» (ср. выражение *до седьмого колена*). Преломление женихом лепешки (предметной персонификации невесты) на колене символически изображало дефлорацию невесты.

[10] Подобные ритуалы известны и другим славянам. У словаков на следующий день после венчания кухарка заворачивала свадебный хлеб *radostnik* в полотно и несла его на спине, говоря, что несет невестиного ребенка (Нитра (СД 2, 463)).

В северо-западной Болгарии невеста, войдя в дом мужа, несет к дымоходу хлеб *кукла*, имеющий антропоморфную форму, где преломляет его, оставляя так называемую «голову» для обрядового блюда (*попара*), приготовляемого во вторник после свадьбы (Арнаудов 1931, 111) [11]. Разламывание хлеба сопровождается выливанием вина в очаг, которое совершает одна из свах. Это ритуальное действие ассоциируется с погребальным обрядом, где поливание могилы вином — один из обязательных моментов. Преломление хлеба «куклы» и раздачу его у очага можно трактовать как жертвоприношение предкам, а сам хлеб выступает здесь как ритуальный двойник невесты. Жертвуя «хлеб-двойник» [12], невеста стремится получить расположение домашних духов и приобщиться к новому дому и семье (Янева 1989, 35).

Курица также нередко выступала в роли символического дублера невесты. Курицу (петуха) [13], являвшуюся атрибутом одного из персо-

[11] В обл. Битолы в Македонии зафиксирован хлеб антропоморфной формы (напоминающий девушку) *гугувка*, украшенный изюмом и кусочками сахара (Марушевски 1981, 479).

[12] В сев.-зап. Болгарии во время обряда «кумичение» на *Куклинден* девушки на выданье пекли хлебцы *кукли*, которыми обозначались (*наричат*) участницы, а затем пускали их по воде (Маринов 1984, 135, 136). Таким образом, в обряде хлеб отождествлялся с девушками.

[13] В обрядах жизненного цикла болгар птица петух (Gallus) является символом мужской потенции и «эмблемой» мужского статуса в патриархальном обществе. Петух появляется в обрядах взрослеющих мальчиков (*Петловден*) в первый раз как символ достигнувших половой зрелости парней, а затем в свадебном обряде как символический заместитель жениха. В целом петух символизирует находящегося в возрасте половой зрелости мужчину и те части мужского тела, которые прямо или на символическом уровне связаны с его воспроизводительными функциями.

По мнению В. Васевой, брачное соединение молодых у болгар «с опозданием» (в сравнении с инициацией в прошлом) отмечало половую зрелость мужчины и было связано с символическими, оргиастическими элементами свадебного пира и совершаемыми на нем обрядовыми действиями с живым петухом (Васева 2001, 12), которого Р. Иванова рассматривает как символ, сочетающий мужское и женское плодородие (Иванова 1984, 201). Данная гипотеза была поддержана Р. Поповым при интерпретации обряда *Петловден* (БМ, 263, 265).

Обрядовые лица, «ответственные» за мужскую потенцию жениха, имеют названия, производные от лексемы *петел* 'петух': *петелан, петелана* 'посаженые отец и мать на свадьбе', *петелджия* 'один из друзей или родственников жениха, который несет свадебного петуха', *петлар* 'участник свадьбы, который несет петуха', 'мужчина, который ведет хоро на свадьбе' (с. Ивански, обл. Шумена), *петлари* 'обрядовые лица в свадьбе — брат или дядя жениха' (с. Омар, р-н Преслава (БЕР 5, 195–197)). Эти персонажи являются представителями рода жениха и его символическими заместителями в брачном акте, его советниками и наставниками в совершении futtuere. Кроме того, они следят за девственностью невесты и первыми свидетельствуют о ней после акта (подробнее см.: (Васева 2001)).

нажей свадьбы (*заложник*, *петелджия*), выкупали как невесту, обряжали в бусы и ожерелья из кукурузы, серьги, уподобляя невесте. Если молодая оказывалась девственной, из ее дома крали кур, отрывали им головы, а одну из птиц наряжали и приносили в дом жениха, причем эта курица для посторонних являлась символическим знаком, свидетельствовавшим о том, что в доме есть молодуха (с. Кономлади, р-н Петрича (Извори 3, 297)). Барашек, которого приводили в дом родителей молодой накануне свадьбы или после брачной ночи (своеобразная жертва-дар взамен девушки), также украшался венком, яблоками, позолотой (с. Дебрене, Огражден (Извори 3, 280)).

Наиболее эксплицитно символика яблока-невесты представлена в свадебном фольклоре. При изготовлении свадебного знамени девушки пели: *Зр'ала іабъ^а^лка, зр'ала, призр'ала. Та е^а^ капнала момку на дворе^а^, момку на скуте^а^*... ('Зрелое яблоко, зрелое, перезрелое, оно упало на двор парня, парню на колени' — обл. Широкой Лыки (Николова 1911, 167)).

Символическими заместителями невесты в свадьбе выступают и ее приданое [14], и брачная рубашка [15], которые «одаривают» деньгами (с. Александрово, Деветаки, Ловечский край (ЛК, 377)). В субботу накануне свадьбы девушка спала на своем приданом, по которому перед этим катали мальчика, «чтобы первым ребенком у молодой был мальчик» (с. Две Могили, г. Бяла (РКС № 213)). С этой же целью ребенка сажали на сундук с приданым перед отправлением в дом жениха (с. Микре (ЛК, 386)). После брачной ночи в знак благополучного исхода матери новобрачной отправляли букет с золотой монетой (Троян (РКС № 221)), три позолоченных яблока на ветке (с. Лютиброд, р-н Врацы (РКС № 7)) или флягу с горячей сладкой красной ракией, которую запечатывали красным воском, а на горлышко ставили позолоченное яблоко, причем саму флягу увивали в белое полотенце и украшали ожерельем из красных бус (с. Железна, общ. Чипровци, зап. А. А. Плотниковой и Е. С. Узенёвой, 2000 г.).

[14] Сундук с приданым идентифицируется с самой невестой, и прежде всего с ее телом (утробой). Сундук, заполненный приготовленной девушкой во время полового созревания одеждой, которая соотносилась с потенциальным потомством женщины, является материальным воплощением одного из самых важных качеств женщины — половой зрелости. Кроме одежды в сундук кладут различные плоды и семена, представляющие собой мужское оплодотворяющее начало (Nikolova 2002, 583). Единство женщины и ее сундука с приданым может демонстрироваться и в способе совершения ритуальных действий: пока невеста трижды обходит вокруг сундука, свекровь сеет семена и желает молодым много детей (Пирин., 404); или сначала в сундук сажают детей (мальчика и девочку), которых затем вынимают и кладут одежду (ПК, 224).

[15] Многие авторы указывали на роль рубашки как двойника человека и его субститута, а также на ее идентичность с человеческой кожей. Женская рубашка, в частности, рассматривается в соотнесении с материнским лоном, а некоторые действия, например протаскивание сквозь рубашку или манипуляции с ее подолом, — расцениваются как «оплодотворяющие» и подчеркивающие рожающий женский низ (библиографию см. в: *Николова В.* Ризата от брачното свождане — някои митологични аспекти. Доклад, четен на конференция в памет на Т. Колева. София, януари, 1996. София, 2001. Рукопись.).

Согласно мнению В. Николовой, брачная рубашка участвует в свадьбе в качестве антропоморфного двойника невесты. Это является особенно очевидным, поскольку рубашка выполняет данную функцию после свадебной «смерти», когда и невеста проходит обратный путь до дома своих родителей как гость и покойник, причем в ее облике часто ищут неузнаваемость. Обе проходят путь в одном направлении: наружу из брачного чертога, до дома родителей новобрачной и вместе с горячей водкой и на «повратки», участвуют в обрядах, близких по смыслу: стирке рубашки и мытье женских волос. В погребальном обряде они вновь соединяются (рубашка и женщина), для того чтобы продолжить свой путь общего женского тела от символической смерти (во время брачного акта) к действительной. Во всех обрядах данного круга выявляется связь с общим мифологическим сюжетом свадьбы как перехода через пространство смерти и обратное возвращение в мир живых с ребенком, рожденным от брака, и обеспечение плодородия вообще (*Николова В.* Метафоры женского тела в болгарской свадьбе. Доклад, прочитанный в РГГУ на конференции «Репрезентации телесности: исследовательские практики». Москва, май 2002 г. Рукопись).

Вернемся к ритуалам, связанным с превентивными мерами, призванными защитить окружающих от невесты, находящейся в процессе перехода. До 40-го дня после свадьбы (реже неделю, год) молодуха считалась «нечистой». Ее поведение было регламентировано рядом табу. Женщине запрещалось ходить босой [16] (именно по вязаным носкам можно было узнать молодуху), с непокрытой головой, без верхней одежды (до года молодая носила длинное белое шерстяное «пальто» без рукавов *б'а́ла гу́нка* — р-н Одрина (Шишков 1911, 206)), встречаться и разговаривать с другими молодухами, ходить на погребение, в церковь, за водой [17]. Так, в с. Нова Черна в обл. Силистры, например, женщина не подходила к колодцу, чтобы он не зачервивел (Добруджа, 287).

Первое посещение «чужого» пространства должно было иметь «веселый» повод: крещение, свадьба, толока в новом доме (*най-напред*

[16] С этим связан также и запрет вставать новобрачной на голую землю при приезде в дом мужа: *Булка на гола земя не стъпва, че гори под нея, къде стъпи* ('Невеста на голую землю не должна ступать, т. к. (земля) горит там, где она ступит' — обл. Врацы (Манкова 1982, 135)).

[17] На некоторые подобные запреты в отношении молодухи и беременной у восточных славян обращает внимание А. Байбурин (Байбурин 1993, 90).

трябва да отиде на веселия — р-н Ловеча (ЛК, 399)). Кроме того, основным моментом являлось соблюдение обрядового молчания (*говеене, срамуване, търпене*) перед кумовьями, родителями жениха и ее собственными [18]. Нередко новобрачная проводила целые часы во время свадьбы в специально отведенном для нее углу в безмолвии и без движений с полузакрытыми глазами (помаки, Якоруда (Масларова 1980, 162–163)) [19].

Вре́менные запреты на домашнюю работу были связаны с приготовлением пищи и поддержанием чистоты дома, т. е. с основными моментами «жизнедеятельности» семьи, которая могла подвергнуться опасности. После рождения ребенка, за которым она должна была ухаживать, молодая считалась окончательно включенной в круг новой семьи, становилась частью рода жениха, и все запреты на работу отменялись.

Чаще всего прекращение обрядового молчания (*отговяване*) перед родителями невесты осуществлялось во время послесвадебного посещения молодыми ее дома, где новобрачные получали «прощение» (*прошка*) и подарки. Общаться со свекром и свекровью новобрачная начинала также после ритуальных действий, когда новых родственников женщины пытались «бросить в огонь», а она должна была «выкупить» их, называя соответствующими терминами родства (*кръщава ги*): отец, мать, деверь, золовка и т. п.

На 40-й день после свадьбы молодая впервые посещала церковь, где ей читалась очистительная молитва. Если женщина приходила в гости, ей обязательно дарили мыло и конопляное семя (с. Видраре (ЛК, 401)). Во многих областях в этот день новобрачная пекла караваи, которые разрезала и раздавала всему селу (там же), а куме и супруге распорядителя свадьбы (*помайчима*) относила целые хлебы (с. Есен, обл. Карнобата (Василева 1993, 221)).

Все ограничения снимались с молодухи в один из больших календарных праздников: Юрьев день (23.IV), Тодоров день (суббота на 1-й неделе Великого поста), Вознесение (*Спасов ден*, 40-й день после Пасхи), зимний Иванов день (7.I), когда происходило обрядовое «раздевание» (*събличане*) и «разувание» (*събуване*) женщины кумой, от которой молодая получала «прощение» (*прошка*).

[18] Подобное поведение нашло отражение в поговорках и связанных выражениях: 1) *Мъдри се като млада невеста*; 2) *Що се крепиш куту млада невеста*; 3) *Умислил се к'ико ка сега съм те довел* (1) 'Стоять со смиренным видом, скромничать'; 2) 'Молчать как молодая невеста'; 'Что молчишь (бездействуешь) как молодуха'; 3) 'Задумался, будто только что я тебя привел' (Геров 3, 258)).

[19] В Македонии (Галичник) новобрачная проводила целую ночь в углу без движения и еды (*булката се покайва* (Куба 1992, 223)).

	невеста до 40-го дня	**невеста после 40-го дня**
	терминология: *невеста, булка, занемница*	*невеста, булка*
	восприятие: «нечистая», «чужая»	«чистая», «своя»
	обряды: «покрывание» (*забулване*), «одевание», «обувание»	«раскрывание» (*отбулване*), «раздевание» (*събличане*), «снимание обуви» (*събуване*)
	запреты: ходить босой, с непокрытой головой, без верхней одежды, готовить пищу, поддерживать гигиену в доме жениха, встречаться и разговаривать с другими молодухами, ходить на погребение, в церковь.	**снятие запретов**
	предписания: соблюдение обрядового молчания (*говеене, срамуване, търпене*) перед посаженым отцом и матерью, родителями жениха и ее собственными.	прекращение обрядового молчания (*отговяване*)

* * *

Настоящая статья посвящена также рассмотрению следующей проблемы: каким образом сценарий свадьбы по различным признакам может быть отражен в терминологии. Его, например, можно восстановить по наименованиям невесты, ср. определения различных статусов девушки: *либовница, драговница, изгора* (брачный класс) *годеница, главеница, пиена мома, менена мома* (после помолвки), *булка, невеста, младоженка, млада* (в день венчания), *булка, невеста* (после свадьбы) или *млада булка, прясна булка, не годинясала* (до года после свадьбы).

Терминология, обозначающая невесту, более многочисленна по сравнению с лексикой, называющей жениха, и связана главным образом с обозначением статуса девушки, меняющегося в ходе свадьбы.

Иногда термины выделяют отдельные качества или свойства невесты, например: *преседела мома, изостанала мома, застарела, стара бабица* ('пересидевшая, отставшая, остаревшая' — 'старая дева'), *мирасчийка* ('имеющая богатое приданое — *мираз*, и пользующаяся успехом девушка на выданье'), *преженулка* ('вышедшая замуж раньше старшей сестры/брата', от гл. *преженя* с тем же значением), *фатана* ('схваченная', т. е. девушка, которую схватил за руку парень на улице и потянул за собой несколько шагов; такое прозвище препятствовало браку девушки с другим), *бегалка, пристануша, приследила се, наметница* ('убежавшая в дом мужа без согласия родителей', от гл. *бягам* 'бежать', *приставам* 'выходить замуж без согласия родителей', *намет-*

вам се, от сущ. *наметник* 'навязчивый человек'), *молана* ('девушка, сама посватавшаяся к парню', от гл. *моля* 'просить'), *занемница* ('замолчавшая, безмолвная', от прил. *ням* 'немой', поскольку она соблюдает обрядовое молчание), *уйъницътъ* ('юная').

На этапе сватовства и помолвки названия фиксируют пассивную роль невесты в ритуале: это, как правило, отглагольные наименования (причастия, выступающие в роли прилагательных), отражающие положение невесты как объекта действия: *годена, главена, удворена, менена, пиена* ('помолвленная, просватанная, т. е. та, которую обручили, просватали', от гл. *годя, главя, дворя, менявам* со значением 'сватать, совершать помолвку' и от гл. *пия* 'пить', характеризующего ритуальное действие, закрепляющее договор о браке; ср. также *запивница, запита мома*). Кроме того, в терминах, обозначающих девушку, отражена и глубинная семантика свадьбы как **кражи** невесты (*крадена мома, влачена мома, сурната мома, грабалк'а* 'украденная невеста' от гл. *крадна, влача, сурна, грабя* со значением 'красть'), **обмена**, где предметом обмена является девушка (*менена мома*, а также дериваты от основы **dad-*: *зададена, даденица, сдаденица, сдаванкя*) [20], **договора** (*сговорена мома, сгодена мома, годеница*) [21] как результата **купли-продажи** невесты (ср. также поговорку *Булка са купува, чедо — не може* (БНТ 12, 89)) [22].

Обозначения венчающейся девушки и молодой после свадьбы отражают ее пограничное (переходное) положение между тем и этим миром, между родом жениха и ее семьей. Как справедливо отмечали А. Байбурин и Г. Левинтон, в период после свадьбы, с одной стороны, невеста воспринимается как опасное существо для дома мужа, а с другой — для нее новый дом будет чужим пространством. Оппозиция свой/чужой реализуется в отношении невесты, что обусловлено тем фактом, что она является незнакомой для родственников жениха, а потому и чужой, опасной (Байбурин, Левинтон 1978, 93).

Наименование *невеста*, используемое для обозначения молодой женщины, встречается во многих областях Болгарии, хотя в основном оно распространено в западных краях, но фиксируется иногда и в восточных. Кроме того, оно известно и всем славянам. Многие этимологи отмечают, что до сих пор не существует общепринятого объяснения происхождения данного термина. По мнению О. Н. Трубачева, едва ли есть другое слово, по поводу которого было бы предложено больше разнообразных этимологических версий (Трубачев 1959, 90). Например, Ст. Младенов предлагает некоторые гипотетические значения: «украденная», «нововведенная», «непроданная», «неоплодотворенная» (Младенов 1941, 347). Семантика лексемы *невеста* как «незнакомая» и «неизвестная» (ср. *нева, novica* (Кашуба 1988, 104–105)) имеет много приверженцев и противников. Е. Шнеевайс дополняет данное значение коннотацией «чужая» (Schneeweis 1961, 81), а Фасмер отмечает, что все объяснения ему кажутся сомнительными, однако он поддерживает этимологию **nevěsta* = 'неизвестная', открывая здесь табуистическое название, призванное защитить женщину, вступающую в чужой для нее дом (ср. в.-луж. *ńewěsty* 'неизвестный', алб. *rē* 'невестка', букв. 'новая' (Фасмер 3, 54–55)).

В Этимологическом словаре славянских языков (ЭССЯ 25, 70–76) приведены разные этимологические объяснения данного слова, включая старую и новую литературу по данному вопросу. Однако авторы словаря приходят к выводу, что «из многих этимологий представляется целесообразным выбрать одну старую этимологию, согласно которой **nevěsta* читается как довольно прозрачное в этимологическом (и словообразовательном) отношении слово, к тому же хорошо мотивированное в плане этнопсихологии» (ЭССЯ 25, 71), т. е. **nevěsta* = 'неизвестная'. Кроме того, авторы указывают на одну чисто языковую особенность выражения табуирования, на которую не обращалось достаточно внимания. Это принципиальное отличие двух и.-е. глаголов 'знать': **gênō* — (откуда слав. **znati*), адресовавшееся человеку ('знать кого') и этимологически тождественное **gênō* — 'рождать(ся), состоять в родстве', и **u̯oi̯d* (слав. **vedeti*), характеризовавшееся отнесенностью к вещам ('знать что', см. подробнее Трубачев 1959, 154–157). С точки зрения акад. О. Н. Трубачева, смысл акцентирования исконно вещной семантики употребления гл. **vědĕti* при анализе этимологии слова **nevěsta* < 'неизвестная' как раз и состоял в языковом «обыгрывании» якобы вещного статуса брачующейся девушки, для чего (в табуистических целях) была сознательно употреблена лексика вещного круга (истории языка известны факты соположения 'женского' и 'вещного' начал; подробнее см.: (ЭССЯ 25, 72–73)).

У болгар другим названием недавно вышедшей замуж женщины является лексема *булка*, значение которой многие лингвисты связывают со словом *було* ('вуаль', 'покрывало'). Так, О. Н. Трубачев, например, указывает на происхождение термина булка от **обуло* < **об-уло* < **ob-u-dlo*, производного от гл. **ob-u-ti* 'одевать, покрывать' (Трубачев 1965, 11–12).

[20] Ср. рус. *отдаванница* 'невеста, вышедшая замуж в другую деревню' (Гура 1981, 271).

[21] Родители молодых договариваются о браке (*спогаждат се*), достигают договоренности (*спогодба*).

[22] Ср. сходные обозначения невесты в русском: *просватанная, сговоренка, купленная, ярка продажная, отдаденная, пропитая* (Орловская обл. (ССЛО, 131–135)), а также выражение: «Просватанная, что проданная. Обрученная, что подаренная» (Макашина 2000, 142).

Однако болгарский этимолог Е. Боев считает: «Не исключено, что *булка* происходит от *буля*[23], а не наоборот, как некоторые допускают» (Боев 1965, 11). Данное предположение кажется нам важным, поскольку, согласно мнению Е. Боева, *буля* как термин родства связан с введением чужого лица в семью и признанием его членом этой семьи. Такая трактовка, по нашему мнению, не противоречит, а, наоборот, свидетельствует в пользу принятой нами интерпретации символики невесты, характеризуемой с помощью оппозиций *свой/чужой, известный/неизвестный*.

Табуирование личного имени молодухи при вступлении в дом мужа (когда она теряла свое собственное имя) и его замена термином родства (вся новая родня, и муж включительно, называла ее снаха, невестка — болг. *булка*, *невеста*) были обусловлены теми же представлениями об опасности чужой, незнакомой женщины для семьи, ее принимающей. Согласно народным представлениям болгар, имя имело магическую силу и соотносилось напрямую с его обладателем, поэтому избегание личного имени новобрачной и использование нейтрального, «личностно не окрашенного», термина родства было равнозначно избеганию нового члена в доме, фактически игнорированию его присутствия (если молодуху не называют по имени, то будто бы ее и нет вовсе). Данное речевое поведение было призвано умилостивить (или не разгневать) домовых духов и обезопасить семью.

В таком случае в обоих названиях (*булка* и *невеста*) кроется намек на чужую (неизвестную) природу нового члена рода жениха. О. Н. Трубачев, принимая (как уже указывалось) этимологию **nevěsta* = 'неизвестная', напоминает, что для доказательств данного утверждения привлекался и этнографический материал, но, по его мнению, вполне возможно, что он еще недостаточно полно представлен (Трубачев 1959, 91–94).

Данные болгарской свадебной обрядности дают новое подтверждение возможности толкования невесты в значении 'неизвестная', 'незнакомая', 'чужая'. В определенный период после свадьбы молодуха воспринимается как «нечистая», следствием чего является ряд табу, регламентирующих ее поведение. В христианской традиции связь с потусторонним, «нечистым» миром может быть обусловлена и «чужой» природой новобрачной. Понятие ритуальной чистоты/нечистоты является симметричным понятиям свой/чужой. Все, что принадлежит сфере чужого (другого, нечеловеческого), интерпретируется как нечистое, и наоборот — свое считается «чистым». Представления о «нечистой» до 40-го дня молодухе и запреты, связанные с ней, во многом сходны с представлениями и ритуальными практиками относительно роженицы (*лехуса*) (Гребенарова 1997/2, 280).

[23] *Буля* — 'жена старшего брата по отношению к младшим' (БРС, 49).

Особого внимания заслуживает лексика, обозначающая **девственную/недевственную невесту**[24]. Согласно народным представлениям болгар, недевственная невеста приносит несчастье не только в новый дом и семью, которая ее принимает, но может вызвать и мор скота, эпидемию, неурожай во всем селе или даже смерть одного из членов семьи жениха или участников свадьбы, непосредственно отвечавших за ритуал «соединения молодых» и скрывших нечестность молодой (*заложник* и *заложничка* — сев.-вост. Болгария (Добруджа, 285)). Проверка «честности» невесты становится значимым моментом для всего социума. Именно поэтому девственность невесты и ее утрата получают многократное кодирование в разных системах символов: акциональных, предметных, цветовых, растительных и др. (Толстая 1996/2, 192).

Вербальные символы, обозначающие девственную/недевственную невесту в болгарской свадьбе, имеют в своей основе различные семантические оппозиции. Наиболее часто в роли вербальных знаков девственности невесты в болгарских диалектах, равно как и в полесских, и в русских говорах, функционирует лексика со значением **моральной оценки**. Так, девушку, сохранившую целомудрие до брака, называли: *честна* (ПК, 230; Пирин., 405; Добруджа, 284), *булка с честта си* ('невеста с честью' — р-н Карнобата (Василева 1993, 223)), *свясна* (обл. Карнобата (ФЕ 2, 294)), *добра, хубава* (Добруджа, 285), *арна* (Пирин., 405), *честита* (ЛК, 391) ('честная, разумная, хорошая, красивая, удачливая'), *непорочна невеста* (Ореш, обл. Свиштова (Капелов 1989, 186)); ср. полес. *честная, хорошая, добрая, правильная, праведная, законная* (Толстая 1996/2, 193); ср. мак. *чесна мома, поштена ќерка* 'честная девушка, почтенная дочь' (Здравев 1985, 121; Ѓимревски 1972, 195), а также *чиста* (Маринов, 462), *мома, млада* (Родопи, 183), *неначената* (Странджа, 288) ('чистая, девушка, молодая, неначатая'; полес. *чистая, девочка, девка*).

Ср. обозначения собственно девственности как *честност* (Странджа, 288), *честта на булката* ('честь невесты' — Фракия (Арнаудов 1931, 98)), *момино лице, момско лице, невестино лице* ('лицо невесты' (Меракова 1995, 58)), *хубост* ('красота' (Капанци, 184)), *момин ден* ('день девушки' (ЛК, 391)), а также пятен крови на брачной рубашке как знаков девственности *гиздило* ('украшение, ожерелье' — с. Беден

[24] Первый вариант анализа данной группы лексики был опубликован в серии Коды славянских культур: *Узенева Е. С.* «Бъчва без дъно...» (К символике девственности в болгарском свадебном обряде) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Број 4. С. 145–157.

(Родопи, 182)), *радостта* ('радость' (Тетово, 51)), *момскуту* ('девическое' — с. Дарец, р-н Крумовграда (Михайлова 1996, 206)), *цветето на девствеността* ('цветок девственности' — с. Ботево, Добромирка (Янев 1995, 202))[25].

Одним из характерных мотивов болгарской свадьбы является мотив **сладости**, **благости**, находящий свое отражение и в интересующей нас лексике: *блага невеста* — 'честная невеста'. Ср. также символическое обозначение новобрачной в песне как сладкого яблока (*блага ябълка* (Извори 3, 326)). Признак «сладости» часто выступает символом женщины и женской сексуальности. После благополучного исхода брачной ночи все становится сладким (*благо*): ср. *благовест* — весть о том, что молодая оказалась девственной, *блага ракия, сладка ракия, медена ракия* (Капанци, 184, 185) — сладкая фруктовая водка и *блага пита* — сладкая лепешка, которые готовят в случае установления «чистоты» невесты. В обрядовых песнях, сопровождающих послесвадебные ритуалы, также зафиксирован указанный мотив[26]:

По-благо, благо на тази майка,
че е отхранила, че е опазилачто
честита рожба,
че зарадвала баща и майка,
свекър и свекърва.

'Блаженней, слаще той матери,
выкормила и сохранила
счастливое чадо,
которое порадовало отца и мать,
свекра и свекровь'.

(Капанци, 185)

Определение девственности как **злато**[27] ('золото', с. Станкевци, обл. Монтана (ФЕ 2, 321)) находит соответствия в обозначениях не-

[25] Данное наименование связано с обозначением регул и восходит к корню **květ*, коррелирующему с синонимичными ему в символическом и мифологическом смысле корнями **kras-* и **červ-*. В славянских языках слова, восходящие к этим корням, обозначают красный цвет, период цветения растений. Ср. названия регул: рус. *цвет*, бел.-полес. *жэньски цвэты*, серб. *месечни цвет* и под. (Агапкина 1996, 107).

[26] «Сладкими, эротическими» (*блажни*) называются загадки, которые загадывают жениху перед брачной ночью, а также песни, которые поют при поднесении сладкой ракии. Кроме того, в болгарских диалектах гл. *блажа* означает 'благословлять'. О функционировании этнокультурной парадигмы «Благо» и «Блаженство» в болгарской народной культуре см. статью Ф. Бадалановой (Бадаланова 1993).

[27] Мотив «золочения» и «золота» у восточных славян тесно связан с предметами, символизирующими девичью честь («красоту») — ср. употребление слов «золотник», «позолоченное кольцо», используемых для наименования женского полового органа (см., например, (Морозов 1998, 306)), а также «золотник», «золотая дыра», обозначающие матку (Баранов 2000, 737).

Показателен в этой связи ритуал проверки истинности крови на рубашке, которую поливали уксусом. Если пятно почернеет, значит, это не знак девственности (*не е моминското*), а если «сверкнет как золото» (*ако светне като «злато»*), значит, девушка девственна (с. Суфлар, Гюмюрджина, АЕИМ 706-II, зап. Т. Колевой).

девственной невесты (ср. выражение *на булката ни е паднал варака* 'с нашей невесты упала позолота', обл. Врацы (Манкова 1982, 141)), во многих ритуальных предметах и реалиях (символических эквивалентах невесты), изготавливаемых или украшаемых после брачной ночи в случае определения девственности молодой[28]. Позолотой покрывали яблоки, посылаемые родителям невесты (Пирин., 405), сосуд с горячей ракией, букетики из самшита (*варакосани китки* — обл. Врацы (Манкова 1982, 140)) и правую туфлю[29] невесты, рога обрядового барашка и древко знамени (Михайловградско (Елчинова 1989, 123)), а также петуха, которого кум дарил жениху перед первой брачной ночью и который находился в комнате молодых до утра (Котел (Захариев 1924, 112)). Матери молодой отправляли лепешку, покрытую сусальным золотом. Ее привозил шафер, конь которого был также украшен позолотой (на лбу — с. Падеж, Огражден (Извори 3, 335)). А в обл. Врацы сама свекровь относила родителям новобрачной *честния леб*, надев платье и платок невесты и прилепив ко лбу кружок из золота (Манкова 1982, 140).

Невесту, утратившую невинность до брака, величали *нечестна, без чест, грозна, не е у ред, копилана, нечиста, не е добра, не е хубава* ('нечестная, без чести, уродливая, не в порядке, блудница, нечистая, нехорошая, некрасивая', ср. полес. *нечестная, плохая, недостойная, гуляка, прогулянная* (Толстая 1996/2, 193), серб. *нечестна, непоштена* 'нечестная, бесчестная' (СД 2, 36–39)).

Другую многочисленную группу составляют термины с семантикой **целостности/сохранности**, известные и в других славянских традициях, — *неначената, запазена, цяла* ('неначатая, сохраненная, целая', полес. *целая*, рус. *целка*), а также термины со значением **неполноценности/испорченности**, отражающие переход физиологических понятий в разряд оценочной лексики: *не е цяла, начената* ('нецелая, начатая' (Странджа, 288)), *развалена* ('испорченная, сломанная' — Михайловградско (Чолаков 1872, 25)), *разтурена* ('разломанная', сев.-зап. Болгария (ИДР)), *счупена, пробита* (ЛК, 391) ('испорченная, разломанная;

[28] В славянской мифологии и сказках золото демонстрировало изобилие и связь с потусторонним миром. «Золотой цвет является печатью другого царства» (Пропп 1986, 276), а любое соприкосновение с потусторонним оставляет «золотой знак» (Маразов 1994, 9). Золото маркирует переход через другое пространство, являясь медиатором между двумя мирами. О золоте как атрибуте загробного, подземного, «того света» см. (Успенский 1982, 60–64; Пропп 1986, 284–286).

[29] Ноги в мифопоэтических представлениях славян являются эвфемизмом гениталий, а обувание/ разувание рассматривается как брачное ритуальное действие. Показателен в этой связи акт обувания новобрачной в новые туфли перед венчанием, который совершает приносящий обувь «девер». Ср. также греческое определение потерявшей девственность как «потерявшей свою подкову», а также уподобление девушек жеребятам, а подков туфлям (Маразов 1999, 31–32).

сломанная; пробитая, продырявленная', ср. серб. *разбијена* 'разбитая, сломанная', макед. *дупната, прокината* 'продырявленная' — обл. Скопье (Филиповић 1939, 167)), а также *шуплива* ('червивая, гнилая') [30].

Показательно также выражение, характеризующее потерявшую «честь» новобрачную: *Върлила си булото* ('сбросила вуаль' (БНТ 12, 109)). Вуаль символизирует «стыд, совесть, честь» (*срам*, ср. обозначение обрядового поведения невесты как *срамуване*) невесты, поэтому бросание покрывала соотносилось с потерей стыда, не случайно о такой девушке еще говорят *обезсрамила се булка* ('потерявшая стыд' (БНТ 12, 109)). У восточных и западных славян бесчестье соотносилось с потерей невестой венка (ср. укр. *загубити вінок* 'потерять невинность до брака' (СД 1, 321)).

В этой связи показательно обозначение акта дефлорации в болгарских говорах как *разваляне* 'ломание, порча' (ср. рус. *ломать кесарецкого* с тем же значением (Гура 1990, 35)) и прекращение свадьбы в случае, если невеста окажется недевственной: *сватбата се разваля* (Чолаков 1872, 25), а также ритуал уничтожения свадебного знамени женихом (*разваляне на уруглицата* — обл. Врацы (Манкова 1982, 142)), что имеет особое значение, если учесть тот факт, что знамя в свадебном обряде является одним из символов невесты.

Наименование «нечестной» невесты *разтурена* соотносится с ритуалом снятия вуали с новобрачной после свадьбы (*разтурянето, разтурка на невястата*) и названием завершающего обряда свадьбы *разтурняк*, знаменующего собой конец, прекращение свадебного цикла, своеобразное «уничтожение» праздника (обл. Врацы (ИДР)).

К лексической группе со значением «целостности» можно отнести также и термин, обозначающий дополнительное приданое — землю и деньги, которые отец опозоренной невесты вынужден был давать, чтобы девушку взяли в новую семью, т. н. *закърпване на булката* (букв. 'штопание, латание невесты' (ПК, 230)), символическое «восстановление», искупление нарушенной целостности.

Особенностью болгарской свадебной терминологии, отличающей ее от восточнославянской, можно считать наличие христианской символики в обозначении девственной невесты (*иконичка, светичка, света Богородичка* — с. Везенково, р-н Карнобата (ФЕ 2, 296, 298)), а также отражение культа животных в лексике: так, понятие девственности имеет диалектное название *кокържът* ('хорек'), лишение девственности обозначается как 'убиение хорька': *кокържът я убили* (с. Везенково, р-н Карнобата (ФЕ 2, 296, 298)). В одной украинской сказке встречается редкая параллель мужской брачной символики хорька, где он выступает в роли соблазнителя — сманивает у зайца его невесту-куницу (Гура 1997, 214).

[30] Реже сами физиологические понятия закрепляются в терминологии, например, в топонимике. В с. Черни Вит в области Ловеча было известно одно поле под названием *Путкина нива* (букв. 'поле вульвы'), которое, по преданию, один богатый крестьянин подарил сватам на свадьбе своей дочери, оказавшейся нечестной (ЛК, 392).

Для болгарской свадебной терминологии показательно также использование орнитологического кода при обозначении понятия девственности. Так, в Родопах зафиксировано единичное наименование знаков крови на рубашке молодой как *пиленца* ('птенчики, цыплятки' — Хасково, АЕИМ 698-II, зап. Т. Колевой). Вероятно, следы крови (цыплята) здесь представляются как следы *курицы* (вульвы). Как известно, курица в народной культуре славян — это символ женских гениталий (см.: (Толстая 1996, 203 и примеч. 7)), поэтому подобная ассоциация становится очевидной. Семантика данного термина апеллирует и к фертильности невесты и будущему потомству, ясно указывая на ожидаемый от брачного соединения молодых результат.

* * *

Однако двойственностью невесты не исчерпывается весь сценарий. Некоторые ее обозначения и определения связаны с различными сюжетами: бедная (*сиромахкиня*), богатая (*мирасчийка*), сватающаяся к парню (*молана*), украденная (*грабувана*), убежавшая невеста (*бегалка*), старая дева (*преседела мома*) и пр.

Особая часть сценария — это его «**сценография**», «декорации», среди которых весьма значимыми оказываются обрядовые атрибуты, нередко выступающие дублерами невесты. В статье мы остановимся на одном из них, наиболее показательном для rites de passage, поскольку он связан с передвижением, а именно — **на коне** [31]. Его участие в свадебном обряде начинается с чисто технической роли: девушку отправляли из родительского дома верхом на коне, а далее конь становится символическим заместителем новобрачной, и в свадебном фольклоре образы коня и невесты представлены как равнозначные:

Имала е майка коня и девойка, коня пазарила, девойка сгодила.	'Были у матери конь и дочь, мать о коне сторговалась, дочь обручила.
Коня си продала, девойка оженила...	Коня продала, девушку выдала замуж'.

(Иванова 1984, 201)

[31] Конь являлся необходимым атрибутом переходных обрядов, осуществлявшим связь между «тем» и «этим» светом (СД 2, 590).

Культ коня, актуальный для балканославянского региона в целом, находит отражение в народных представлениях, обрядовых атрибутах и действиях. Конь тесно связан с образом невесты как акционально (невесту возят на белом коне — ср. в песне: *Годеничка по двор ходи, по двор ходи, бял кон води...* — обл. Хасково (Анчев 1980, 66); она кормит коня у дома жениха, коня украшают позолотой в случае девственности молодой), так и терминологически (ср. обозначение украшений новобрачной — *конче*). В свадебном фольклоре указывается на наличие коня как необходимое условие женитьбы: *Кой има конче хранено, той ша булката да води* ('У кого есть накормленный конь, тот возьмет невесту в жены' — с. Ботево, обл. Добрича (Янев 1995, 201, 202)). Конь также был обязательным атрибутом сватов: *Момци под стряха стояха и си конете ковяха, ковяха и ги гласяха далеч за булка да идат...* ('Парни под стрехой стояли и своих коней ковали, ковали и готовили в далекий путь за невестой' — с. Градиште, обл. Габрово (АЕИМ № 994-II), зап. Я. Райдевой).

Связь невесты и коня прослеживается в некоторых свадебных ритуалах, где невеста (иногда и жених) уподобляется коню. Невесту везут на белом коне в дом мужа (Родопы (Йорданова 1983, 55); с. Левуново, р-н Сандански (Извори 3, 389)); на коня невесты сажают мальчика (*наконче*). Коня «крадут» родственники молодой, а затем возвращают после длительного торга поезжанам, которые дают за него откуп (ср. откуп за невесту, который платит отец жениха отцу девушки). При входе в дом жениха после венчания молодая кормила коня ячменем из фартука (обл. Габрово (Царева 1991, 55)). Когда новобрачные переступали порог дома, на них надевали конскую уздечку, за которую свекровь или мальчик вводили их в дом (с. Кономлади, обл. Петрича (Извори 3, 297)).

Нередко ритуальные действия с конем оказываются описанием, представлением ключевых моментов свадьбы. В славянской народной культуре символика коитуса и дефлорации прослеживается в песенных мотивах о подковывании коня. В болгарской свадьбе среди карнавальных действий с ярко выраженным эротическим характером (после брачной ночи) отмечено шуточное подковывание мужчинами-участниками свадьбы свекрови, тещи (*куват тъщата* — Банат (Телбизов 1963, 228)) или всех молодух по пути в дом невесты с «благой» вестью (*кувъ^а^т всяка жена* — р-н Одрина (Шишков 1911, 205)), ср. польскую свадебную игру с «подковыванием» кузнецами (ряжеными) хромающей невесты, а также «подковывание» девушек и женщин на масленицу у западных славян (СД 2, 248, 527).

Литература

Агапкина 1996 — *Агапкина Т. А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103–150.

АЕИМ — Архив Етнографического института и музея БАН (София).

Ангелова 1948 — *Ангелова Р.* С. Радуил, Самоковско. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при университета в София. София, 1948. Кн. VIII–IX. С. 131–411.

Анчев 1980 — *Анчев А.* Народна сватба в три села от Хасковски окръг (Михалич, Равна гора, Сладун) // БФ. 1980. Кн. 2. С. 64–75.

Арнаудов 1931 — *Арнаудов М.* Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Част I. Преглед на обичаите у народа. София, 1931.

Бадаланова 1993 — *Бадаланова Ф.* «Блажният фолклор» — етнокултурна парадигма на «БЛАГО» и «БЛАЖЕНСТВО» // ФЕ. София, 1993. Т. 1. С. 71–83.

Байбурин, Левинтон 1978 — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 89–105.

Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре, СПб., 1993.

Баранов 2000 — *Баранов Д. А.* «Золотник», «золотая дыра», матка. Об одном фрагменте мифической анатомии восточных славян // А се грехи злые, смертные... М., 2000. С. 737–746.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.

Бернштам 1982 — *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. Кн. 1. С. 22–34.

БМ — Българска митология: енциклопедичен речник. София, 1994.

БНТ — Българско народно творчество. Т. 1–12. София, 1961–1963. Т. 5. Обредни песни. Под ред. на М. Арнаудов, Хр. Вакарелски. София, 1962. Т. 12. Пословици и поговорки. София, 1963.

Боев 1965 — *Боев Е.* За предтурското тюркско влияние в българския език // Български език. Кн. 1. София, 1965. С. 11.

БРС — *Бернштейн С. Б.* Болгарско-русский словарь. Москва, 1986.

Буковинова 1995 — *Буковинова В.* Стародавно Граматиково. Географски, исторически и етнографски проучвания. Бит. Език. Фолклор. (Принос към историята и етнографията на Странджанския край). Ямбол, 1995.

БФ — Български фолклор. Институт за фолклор БАН. София, 1975–. Год. 1–.

Вакарелски 1935 — Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски // Тракийски сборник. Кн. 5. София, 1935.

Вакарелски 1935/2 — *Вакарелски Хр.* Забулване на невестата // Известия на Българско географско дружество. Кн. III. София, 1935. С. 96–111.

Вакарелски 1939 — *Вакарелски Хр.* Сватбената песен. Мястото и службата и в сватбения обред // Известия на Народния етнографски музей в София. Кн. XIII. София, 1939. С. 1–128.

Вакарелски 1961 — *Вакарелски Хр.* Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото. Женитбени обичаи // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. С. 63–76.

Вакарелски 1977 — *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София, 1977.

Васева 2001 — *Васева В.* Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // ЖСт. 2001. № 2. С. 10–12.

Василева 1993 — *Василева М.* Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3. С. 163–234.

Велчева 1975 — *Велчева Н.* Традиционната сватба в някои села от Софийско // Векове. 1975. Кн. 4. С. 64–71.

Вовчок 1983 — Фолклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Атрибуція авторафів, упорядкування, передмова і примітки О. І. Дея. Київ, 1983.

Габровски 1989 — *Габровски М.* Преходът между старата и новата година у българите // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1989. Т. 1. С. 12–54.

Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. Т. 1–5. София, 1975–1978. Т. 6: Допълнение / Събрал, наредил и изтълкувал Т. Панчев. София, 1978.

Гребенарова 1997 — *Гребенарова Сл.* Хлябът в обичая «прошка» // Хляб. София, 1997. С. 114–119.

Гребенарова 1997/2 — *Гребенарова Сл.* Младата невеста — непознатата // Тракиецът и неговият свят. София, 1997. С. 273–281.

Гребенарова 1998 — *Гребенарова Сл.* Младата булка — лице с особен статус // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1998. Т. 5. С. 162–193.

Груев 1895 — *Груев И.* Обичаи и обреди по сватби в Копривщица // Периодическо списание на българското книжовно дружество в Средец. Средец, 1895. Год. X. Кн. 49–54. С. 824–834.

Гура 1981 — *Гура А. В.* Опыт ареальной харатеристики славянского свадебного обряда и его терминологии // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981. С. 261–278.

Гура 1990 — *Гура А. В.* Първата брачна нощ в славянския сватбен обред // БФ. София, 1990. Год. XVI. Кн. 1. С. 29–41.

Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

ЕБ 3 — Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1984.

Елчинова 1989 — *Елчинова М.* Сватбената обредност в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 108–124.

Ђимревски 1972 — *Ђимревски Б.* Свадбени обреди и песни од с. Брезно (Тетовско) // МФ. Скопје, 1972. Год. V. № 9–10.

Зайковский 1998 — *Зайковский В.* Невеста-птица. 2. Communio-coitus // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Бр. 3. С. 59–78.

Захариев 1918 — *Захариев Й.* Кюстендилско краище // СбНУ. София, 1918. Кн. 32.

Захариев 1924 — *Захариев Г.* Котленска сватба // Известия на Народния етнографски музей в София. София, 1924. Год. IV. Кн. III–IV. С. 94–123.

Захариев 1935 — *Захариев Й.* Каменица // СбНУ. Кн. 40. София, 1935.

Захариев 1963 — *Захариев Й.* Кюстендилска котловина. Географско-етнографско изследване. София, 1963.

Здравев 1985 — *Здравев Ѓ.* Јуручка свадба во с. Коџалија — Радовишко // Македонски фолклор. Скопје, 1985. Год. XVIII. Бр. 38.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Иванова 1984 — *Иванова Р.* Българска фолклорна сватба. София, 1984.

ИДР — Идеографический диалектный словарь болгарского языка. Картотека словаря хранится на кафедре современного болгарского языка Софийского ун-та им. св. Кл. Охридского.

Извори 3 — Извори на българската етнография. Т. 3. Етнография на Македония. Материали из архивното наследство. София, 1998.

Йорданова 1983 — *Йорданова Л.* Пръски от извора. Народни обичаи и предания. София, 1983.

Капанци — Капанци: бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Капелов 1989 — *Капелов Й.* Ореш. София, 1989.

Кашуба 1988 — *Кашуба М. С.* Народы Югославии // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 82–134.

Кирил 1960 — *Кирил Патриарх Български.* Българомохамедански селища в Южни Родопи (Ксантийско и Гюмюрджинско). Топонимно, етнографско и историческо изследване. София, 1960.

Куба 1992 — Лудвиг Куба за историческата съдба на българите в Македония и наблюденията му върху сватбите на мияците в Галичник, отразени в «Книга за Македония» // Етнография на Македония. София, 1992. Т. 2. С. 211–226.

ЛК — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 370–404.

Любенов 1887 — Баба Ега или сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско от свящ. Петр Цв. Любенов. Търново, 1887.

Макашина 2000 — *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские: народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт. М., 2000. С. 109–174.

Манкова 1982 — *Манкова Й.* Традиционни сватбени и следсватбени обреди и обичаи във Врачанско от края на XIX и началото на XX в. // Известия на музеите в Северозападна България. София, 1982. Т. 7. С. 129–151.

Маразов 1994 — *Маразов И.* Митология на златото. София, 1994.

Маразов 1999 — *Маразов И.* Хубавата Елена — между «името» и «нещото» // Маска и ритуал. София, 1999. С. 14–71.

Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.

Марушевски 1981 — *Марушевски Р.* Свадбените обичаи во Смилево // Фолклорот и етнологијата на Битола и Битолско. Битола, 1981. С. 470–479.

Масларова 1980 — *Масларова П.* Старите якорудчани. София, 1980.

Маслова 1956 — *Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 543–766.

Меракова 1995 — *Меракова Е.* Ономасиологична и семасиологична характеристика на сватбения обред в Средните Родопи. Смолян, 1995.

Михайлова 1981 — *Михайлова Г.* Костюмът в българската обредност // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 52–85.

Михайлова 1986 — *Михайлова Г.* Някои семантични паралели между българския и източнославянския народен костюм // Българска етнография. София, 1986. Год. XI. Кн. 3. С. 18–30.

Михайлова 1996 — *Михайлова М.* Етнографски проучвания на Източните Родопи. Кърджали, 1996.

Мићовић — *Мићовић Љ.* Живот и обичаи Поповаца. Београд, 1952.

Младенов 1941 — *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.

Младенов 1993 — *Младенов Н.* Огърлица от златици. Златишки обичаи, песни, случки... София, 1993.

Морозов 1998 — *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. М., 1998.

Невская 1999 — *Невская Л. Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 123–134.

Николова 1911 — *Николова П.* Народни умотворения из Одринско и Родопите: Годежни и сватбени обичаи из с. Югово, Рупчоско // Родопски напредък. Пловдив, 1911. Год. VIII. Кн. V–VI. С. 161–175.

Пирин. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

ПК — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.

Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Слав. **viti* в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 104–113.

Пропп 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

РКС — Рукописный архив Ст. Романского. Архив хранится в библиотеке СУ им. св. Кл. Охридского в Софии.

Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 146–190.

РСт 4 — Родопски старини или сборник от обичаи, песни, суеверия, предания, пословици, наречия, приказки, памятници, описания, баяния на родопските българи. Пловдив, 1892. Кн. IV.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис). София, 1889. Кн. 1.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. *А–Г*; М., 1999. Т. 2. *Д–К* (Крошки).

Соф. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.

ССЛО — *Костромичева М. В.* Словарь свадебной лексики орловщины. Орел, 1998.

Стойчев 1970 — *Стойчев Т.* Родопски речник // Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1970. Кн. 5. С. 152–221.

Стоянов 1970 — *Стоянов Ст. Ив., проф.* Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970.

Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 270–292.

Султанов 1993 — *Султанов Г.* Село Генерал Инзово. Исторически и етнографски бележки. Ямбол, 1993.

Телбизов 1963 — *Телбизов К.* М. Векова-Телбизова. Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ. София, 1963. Кн. 51.

Тетово — Тетово. Теренни материали и проучвания. Русе, 1995.

Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.

Толстая 1996/2 — *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.

Трубачев 1959 — *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.

Трубачев 1965 — *Трубачев О. Н.* // Этимология. М., 1965. С. 11–12.

Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Фасмер 3 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3.

ФЕ — Фолклорен еротикон / Съст. Ф. Бадаланова. София, 1993–. Т. 1–.

Филиповић 1939 — *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 24.

Царева 1991 — *Царева Ю.* Една сватба // Българска етнология. София, 1991. Год. II. Кн. 6. С. 53–57.

Черепанова 1994 — *Черепанова О. А.* Историко-типологический взгляд на устойчивые сочетания сакрально-прагматического характера // Идеографический и историко-этимологический анализ славянской фразеологии. Псков, 1994. С. 105–106.

Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Българский народен сборник. Болград, 1872. Ч. 1.

Шишков 1911 — *Шишков Ст. Н.* Народни обичаи в с. Пишман-кьой, Малгарска кааза, Одринско // Родопски напредък. Пловдив, 1911. Год. VIII. Кн. 7. С. 199–206.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974. Вып. 1.

Янев 1995 — *Янев Б.* Ботево (историко-етнографско изследване). Варна, 1995.

Янева 1989 — *Янева Ст.* Български обредни хлябове. София, 1989.

Янева 1989/2 — *Янева Ст.* Хлябове за погребение и помени в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 176–184.

Nikolova 2002 — *Nikolova V.* Symbole der Frau im Hochzeitsritual: die Austeuer der Braut im Bulgarischen Brauchtum Gender-forschung in der Slawistik. Beiträge der Konferenz Gender–Sprache–Kommunikation–Kultur. 28. April bis 1. Mai 2001. Institut für Slawistik Friedrich Schiller-Universität Jena. Herausgegeben von Jirina van Leeuwen-Turnovcova, Karin Wullenweber, Ursula Doleschal, Franz Schindler. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 55. Wien, 2002. S. 581–890.

Schneeweis 1961 — *Schneeweis E.* Serbokroatishe Volkskunde. Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.

Собственные записи

1. Экспедиция в с. Гега, община Петрич, Софийская область (юго-западная Болгария), 1998 г. (в рамках проекта Малого диалектологического атласа балканских языков, совместно с доцентом В. Жобовым, Софийский ун-т).
2. Экспедиция в с. Глоговица, обл. Трына (средне-западная Болгария), 1999 г.
3. Экспедиция в с. Железна, община Чипровци, область Монтана (северо-западная Болгария), 2000 г. (совместно с А. А. Плотниковой).
4. Экспедиция в с. Вырбово, обл. Белоградчика (северо-западная Болгария), 2000 г.

В. В. Усачева

Здоровье в жизненном сценарии болгар (Поведенческие стереотипы)

Здоровье, как и доля, счастье, благополучие, удача, является одной из важнейших бытийных категорий и ценностей в народном мировидении. Здоровье — естественное и искомое состояние человека. Категория, противостоящая болезни и смерти, основа благополучия, условие вступления в брак и продолжения рода. В отличие от доли (само слово *доля* восходит к глаголу *делить, наделять*), которая изначально дается, наделяется божествами, — здоровье можно смоделировать, в этом концепте нет предопределенности свыше, хотя и здесь можно обнаружить христианские мотивы: здоровье от Бога; если Бог не допустит, человек не заболеет, т. е. не лишится здоровья. Если судьба, по народным представлениям, определяется мифологическими персонажами (болг. *суденици, орисници*, серб. *суђеници*), Богом, то здоровье в большой степени зависит от самого человека.

Утрата здоровья нарушает равновесие мира, поэтому для восстановления равновесия важно обеспечить условия постоянного присутствия здоровья как основы жизни человека и существования социума. Для того чтобы сохранить или смоделировать здоровье, народная традиция выработала систему защитных мер, позволяющих поддерживать status quo. Концепт здоровья объединяет весь жизненный цикл человека, включая и календарный комплекс, как один обряд, но в каждом отдельном моменте этого обряда можно обнаружить свои средства, которыми достигается здоровье. В одних случаях это система запретов, свод правил поведения, выполнение которых обеспечивает искомое, в других — выполнение определенных ритуалов (например, ритуальное кормление болезней); в третьих — стремление получить желаемое через высказывание благопожеланий в этикетно-бытовых ситуациях.

Прежде чем перейти к описанию жизненного сценария, программируемого на основе концепта здоровья, несколько слов о лексемах, которые обслуживают этот комплекс. Данные языка позволяют увидеть первоначальный смысл, скрывающийся в слове *здоровье*: в праслав. **sъdorvъ* на этимологическом уровне восстанавливаются следующие значения: 'сильный, крепкий, здоровый', где первый элемент *sъ*=др.-инд. *su* «хороший», а второй — **dorvo* — связан чередованием со словом *дерево*, т. е. первоначальный смысл его — «из хорошего дерева» (Фасмер). В. В. Мартынов добавляет еще одно значение праслав.

*-*dorvъ*: не только хорошее, но твердое дерево, возможно уже в позднем праславянском с конкретным значением 'дуб', ср. др.-греч. δρύς 'дуб', лат. *robur* 'дуб, крепость, сила' (Мартынов 2000, 104). Ср. болг. обычай втыкать в Новый год над входом в дом ветку дуба с пожеланием: «Да сте здрави и дълговечни како дабо!» (Беновска-Събкова 1995, 135).

Этимон **dugъ*, сохранившийся в первоначальном виде в чеш. и словац. в значении 'процветание, удача, сила', в других славянских языках известен только как сложение с отрицательным префиксом *не — недуг*, т. е. выступающий как антитеза *здоровью*. Образование его иногда связывают прямо с корнем **dǫžitu*, но не исключается его связь с корнем **dugъ*, возможно, по мотивам древнего табу (ЭССЯ 24, 125–126). Корень *dugъ* сохранился в глаголе *dužati* 'крепнуть, становиться сильнее' и в прилагательных *дужи, дюжий,* 'крепкий, большой, сильный', т. е. в производных остается та самая семантика, которая восстановлена для праслав. **dugъ*, а в русских и украинских говорах у слов *дужы* и *дужий* развилось и значение 'сильный, здоровый' (брян.); в украинских говорах Буковины функционирует глагол *дýжати* 'поправляться, выздоравливать' (ЭССЯ 5, 166, 167).

Прилагательное *цел/cělъ(jь)*, связанное с глаголом *целити* и существительным *целы* 'исцеление', обладает набором положительных значений, относящихся к здоровью: 'целый, невредимый, здоровый', ср. др.-рус., рус.-цслав. *целыи* 'здоровый' (Остромирово евангелие) и 'ясный, здравый (о рассудке)'. Кроме того, отмечаются значения 'невредимый, неповрежденный, нетронутый', что также входит в концепт здоровья. Значение 'невредимый, целый' сохраняется во всех современных славянских языках (иногда только в диалектах). В некоторых языках, например в верхнелужицком, украинском и белорусском, развилось еще значение 'полный'; в ст.-слав. и цслав. *целы, целъвь* 'излечение, исцеление, выздоровление' (ЭССЯ 3, 181), в болг. *цял* 'целый, непочатый', а также 'невредимый, здоровый' (ЭССЯ 3, 179–180), в словен. *cel* и 'целый', и 'невредимый, здоровый' (ЭССЯ 3, 179–180). Праслав. *cělъ родственно др.-прус. *kailustiskan* 'здоровье', греч. το καλον, д.-в.-н. *heil* 'здоровый, целый', значение, которого не имеет существительное *целость,* за исключением ст.-чеш. *celest'* 'здоровье' (засвидетельствовано в произведениях Томаша из Штитного, автора XVII в.); отсюда глагол ст.-слав. *целити* 'исцелять', болг. *целя* 'исцелять, лечить, главным образом душевные недуги', ис-целение — это не только излечение, но и воссоздание чего-то целого, возвращение в первоначальное, неповрежденное состояние (Геров: «правя на нещо цяло с надаване»), т. е. «...ис-целение и есть возвращение отпавших от целого... частей тела к исходной целостности и поддержание ее. Болезнь поражает отдельные части тела, но страшнее само отпадение от целого: оно есть первейший признак болезни, общего недуга всего тела...» (Топоров 1993, 68).

Само понятие «уцелеть» (*оцеляване, оцелявам* 'сохраниться в целости') связано с понятием «быть живым», а следовательно быть здоровым, что важно не только для индивидуума, но и для социума в целом. Социальная стратегия *оцеляване* направлена на ведение постоянного диалога с окружающим миром, на установление отношений партнерства, цель которого — достижение взаимоприемлемых результатов. Индивидуальная жизнь обусловлена коллективным «оцеляванем» через нормативные требования и строгий общественный контроль (Воденичарова 2000, 181), который осуществляется через личную ответственность за безбрачье, бездетность, самоубийство — за все то, что угрожает устоям общности, третируется и наказывается как вселенский грех. Существование общества — необходимое условие для индивидуального и семейно-родового благополучия. Традиция — это ценность и аргумент самого высшего порядка (там же, 169).

Начало жизни в чужом пространстве начинается с того, что человек ищет убежища себе и своей семье. Строительство дома является ответственным актом, объединившим целый комплекс утилитарных и ритуальных правил и запретов. Дом материализует естественную потребность в безопасности, благополучии и преемственности поколений. Поэтому так важен выбор места — здоровая почва, ориентир на солнце, запрет строить близ брошенной мельницы, пересохшего колодца, границы, оброчного места, пещеры. Все эти условия продиктованы идеей целого, неповрежденного, ненарушенного: нельзя брать для строительства дома дерево, в которое ударил гром, ибо оно уже не целое, поэтому пренебрегшего этим правилом ожидает большое несчастье, в том числе болезнь близкого человека, страдания всего рода, а того, кто срубит дерево, росшее рядом с оброчищем, ожидало проклятие, которое обрушится на весь его род («ще сполети него и поколенията му») (Ловешки край, 128). Если выполнены эти требования, в доме все будут здоровы и веселы, и потомство будет здоровым.

Слово, в котором отражена главная идея здоровья, нормальное состояние и развитие живого организма — болг. *здрав* 'здоровый' (противопоставлено слову *болной*) кроме того, имеет значение 'сильный', 'крепкий', а также 'целый', 'исправный', 'крепкий', 'прочный'. Идея здоровья проходит через всю жизнь, его пытаются достичь и сохранить на всех стадиях жизни, как говорили романтики, от колыбели до гроба, до могилы. Здоровье — элемент аксиологической системы, самая высокая ее ценность, желанная цель, к которой стремится человек, и здоровье в народном представлении — олицетворение ее.

Здоровье — это состояние правильно функционирующего организма; внутренняя целостность, неповрежденность, отсутствие внутренней порчи. Это категория, которая противопоставляется болезни, смерти, несчастью, является основой жизни, главным условием продолжения рода. Выполнение всех правил, установленных традицией, ведет к здоровью, любое отклонение от традиции — бездетный, холостой, меченый (*с белег*), внебрачный — к нарушению заведенного миропорядка, и как следствие возникновения хаоса — наказание, в том числе и болезнью, которая подстерегает человека на каждом шагу. Поэтому так важно иметь здоровье, чтобы противостоять этому злу. Болезни приносит все злое, потустороннее — вампиры, самодивы, злые люди, ветер, холод, встреча с больным, с ущербным. Болгары полагали, что бури и зимние вьюги, порожденные нечистой силой, приносят болезни, а весенние ветры своим дыханием восстанавливают здоровье болящих (Афанасьев 1994/1, 112). В постоянно присутствующей оппозиции здоровье–болезнь в сознании болгарина предпочтение отдается заботам о сохранении здоровья.

Итак, восстановленные и существующие значения в представленном круге лексики позволяют сказать, что здоровый телесно — это целый, нетронутый, полный, невредимый, сильный, крепкий, ср. болг. выражение *здрав и читав* 'цел и невредим'. Все эти качества входят так или иначе в концепт здоровья, они проявляются в заботе о сохранении здоровья человека, о целостности его организма. Если нарушена целостность организма кем-то (чем-то) пришедшим извне, чужим, чуждым элементом, пробившим границу и оказавшимся внутри человека, он лишается крепости, силы, полноты, становится ущербным.

Здоровье сравнивают с богатством: «Имаш ли здраве, имаш всичко», «Здравето на со свет е то богатството», «от идно́ здраве по-хубаво няма», «Здравето е най-хубавото нящо в човяка. Светът цял да е твой, нямаш ли здраве, пусто опустио» (Родопи, 62). Здоровье надо беречь, оно — категория не постоянная, его можно разрушить или, например, урезать, ср. поверье: «Който си реже нокте-то в неделя, здравето си реже» (Геров 2, 147: s. v. **Здра́ве**).

На первом месте в традиционной культуре стоит забота о здоровье не только одной семьи, но и всего коллектива: все должны быть здоровы, чтобы коллектив сохранял жизненные силы. Интересы социума и опасность оказаться во власти стихии, угроза со стороны болезней, формирует в традиционной культуре болгар ритуальную систему защиты, которая функционирует в рамках семейного и календарного цикла. Брак занимает важное место в ряду основных традиционных ценностей, достижения которых человек добивается посредством ритуала. Свадьба — начало новой семьи, новой жизни, жизнь вдвоем во

имя новых членов рода, его продолжения. Как писали С. М. Толстая и Н. И. Толстой в статье о культурной семантике слав. **vesel-*, славянский свадебный обряд, кроме своей основной функции — оформления акта «перехода», изменения статуса брачующихся и их родственников, имеет ярко выраженную магическую функцию наделения всех участвующих в обряде лиц «весельем», т. е. здоровьем, силой, благополучием. В паре *весел-/съдорв-* значения часто коррелируют. Синонимия слов *веселый — здоровый* опирается на тот же общий признак жизненной силы, что и в паре **vesel-/ *rad-*, в них отражено распределение значений между высшей, небесной, сакральной сферой (*веселье*) и земной, человеческой сферой (*здоровье*). Символическое значение обоих слов выходит за рамки языка, его носителем может быть как слово, так и реалия (предмет, ритуальное действие), а также ментальный коррелят и слова и реалии — объединяющий их «концепт» (Толстой 1995, 316).

Основная функция семьи — сохранение в целости (*оцеляване*) рода — у болгар сильно гипертрофирована историческими и материальными условиями жизни. Семейное хозяйство — основной источник пропитания и среда, в которой структурируются, регламентируются и осмысляются социальные роли, семейные отношения и взаимоотношения поколений. Через него передаются, преломляются представления, знания и верования. Члены семьи выполняют определенные виды работ соответственно возрасту, полу, физическим возможностям и умению. На глазах всего села встречаются молодые, родители выбирают сыну невесту, справляют свадьбу, крестят детей, отдают последние почести умершему. Общественно значимые события — рождение, брак, смерть. Подрастающие познают мир и усваивают его правила через непосредственный контакт, через представления и запреты, через житейский опыт (Воденичарова 2000, 170).

В болгарской свадебной модели соблюдаются нормы и запреты для зачатия и рождения ребенка еще в первую брачную ночь: этого нельзя делать накануне всех больших праздников, особенно церковных, во вторую ночь после свадьбы, чтобы у них были здоровые и красивые дети. Неукоснительно должен выполняться запрет зачатия ребенка во время эпидемии оспы, чумы или мора скота (запрет продолжается 40 дней), чтобы не вызвать гнев этих болезней. Если запрет полового сношения в определенные традицией дни не соблюдается, у молодых рождается *больной*, *недъгав*, *шентав*, *луд*, *нефе́лен* ребенок, т. е. не наделенный здоровьем, об-деленный самым важным, необходимым для нормальной жизни условием. Его называют *халче*. Дети *белязани с недъг* [помечены недугом], слабые, хилые, болезненные. Они могут страдать и душевными болезнями, и физическим

уродством. Запреты, инициируемые социумом и им же регулируемые и регламентируемые, фокусируют сексуальное поведение на основной цели — рождение здорового потомства, продуцирование здоровья. Забота о здоровье нового члена общества начинается задолго до его рождения и продолжается на протяжении всей его жизни. Регламентация поведения беременной женщины призвана смоделировать жизнь и судьбу младенца, а соблюдение правил поведения, выполнение запретов, предписанных традицией, должно повлиять и на здоровье ребенка. Существует не только система запретов беременной совершать определенные действия, дабы не навредить будущему младенцу, но и программа, диктующая будущей матери, что нужно делать, чтобы ребенок родился здоровым, по возможности улучшить его свойства и качества — физические и нравственные. Мать и еще не родившееся дитя охраняют от влияния злых сил и после рождения пытаются спровоцировать благоприятную судьбу ребенку (угощение орисниц).

Сохранению здоровья способствовало соблюдение человеком разнообразных поведенческих, бытовых и хозяйственных запретов. Так, известно множество запретов, связанных с возможным нарушением границ человеческого, культурного пространства (актуализация разделяющей и апотропейной функции границы). На границах, разделяющих поля, угодья, хозяйства, сёла, живут самодивы, вампиры, болезни, поэтому посещение таких мест, особенно ночью, опасно для здоровья человека. Нарушение границы — нарушение условного договора между человеком и не-человеком, то есть тем, что живет по ту сторону границы: нельзя было спать под вековыми деревьями, на которых живут вилы и самодивы; ходить по вечерам из опасения наступить на место трапезы вил и тем разгневать демонов; долго пребывать на болоте или у воды, где живут болезни; отзываться на незнакомый зовущий голос и др. Нельзя было работать в неурочное время (в полдень в поле, прясть поздно вечером, золить белье, ткать, шить по пятницам и средам).

Особенно характерно для болгар празднование определенных дней святых (они имеют специальные названия), которых почитают за повелителей болезней и за целителей-лечителей, а также дни святых — защитников от болезней, подателей здоровья. В зимнем календарном цикле как наиболее опасном для жизни мотив смерти противостоит мотиву здоровья. Именно зимние святые у болгар и македонцев считаются защитниками от болезней, поэтому, начиная с дня св. Екатерины и до дня св. Афанасия, совершаются магические действия, направленные на защиту здоровья (СД 2, 329). Чтобы быть здоровыми, в день свв. Атанаса, Антония, Варвары, Харлампия, Евтима, Штилиана (26.XI), а также 1 марта и на Сорок мучеников не работали (не выполняли домашнюю работу, не шили, не ткали, не вязали), боясь разгневать этих святых (Пирин) и лишиться их охраны. В день св. Варвары обязательно варили ритуальное блюдо (*блага каша*), которое съедали ради бабы Шарки, т. е. оспы (болгары Фракии — (СД 1, 287)). В честь бабы Шарки пекли хлеб *светец*, *младенец* (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Берковско, Ломско, Оряховско, Кутловско, Врачанско). Некоторые дни связаны с определенными болезнями, например Чумин день, Атанасов день, Лелин день. Они празднуются «за здраве», «на здраве», к ним готовятся как к большому празднику. Этот обычай отмечается в каждом доме в селе.

По народным представлениям, каждая семья (род) имеет своего покровителя, в честь которого устраивается праздник (*светец, служба, празник* (Маринов ИП 2, 553–564), обл. Видинско (Гребенарова 1998, 103)). В этот день проводится служба за здоровье определенного человека. Болезнь свирепствует там, где совершаются преступления и не чтут традиции (Маринов ИП 1, 741, 281). В болгарском народном календаре предусмотрены многочисленные праздники для охраны здоровья матери и детей. На Сретение в Родопах раздавали пресные хлебцы во здравие детей. Чтобы дети не болели, женщины не работали в день св. Кирьяка (15.VII), св. Врача (1.XI) и др. В день св. Саввы повитухи преломляли обрядовый хлеб и одевались в чистую одежду, чтобы уберечь детей от болезней; особые действия с той же целью совершались в Бабин день, посвященный повитухе. В Пиринском крае в ответ на приветствия и благопожелания («Да си жива и здрава, бабо!») повитуха желала матерям: «Да си жива, да си здрава, мъжко чедо да имаш» (Будь жива и здорова, пусть у тебя родится мальчик) (Пирински край, 433), «Живи и здрави да сте, булка! Да родиш още! Сега ти е дете жътварка, догодина — орач!» (Краев 1985, 52).

Отклонение от традиции может повлечь за собой тяжелые последствия: болезнь придет не только в дом, нарушивший правила, но и в село. Пренебрежение традиционными предписаниями считается огромным грехом и карается всеобщим презрением. Ради здоровья и благополучия совершают курбан. Если болезнь все же пришла в село, стараются разного рода магическими действиями выпроводить незваную гостью со всеми предосторожностями, с подобающим выражением уважения, страха, благодарности, если болезнь согласится покинуть село и не причинит вреда. Обращаясь к ней, употребляют эвфемизмы: *сладки-медени*, *благи и сладки*, *милостиви, жива и здрава* (почетное обращение к чуме).

Болгарка — хранительница и передатчица семейных традиций. В народной культуре забота о здоровье человека является элементом женской деятельности (Маринов ИП 1, 233). Каждая женщина усваивает

со временем определенный объем знаний и умение лечить простуду, больное горло, прогонять («да гони») плач, сглаз, принимать роды. Постоянная забота о нормальном развитии у ребенка всех органов, о его росте, о формировании физически полноценного члена общества является неотъемлемой составляющей воспитания. Отсутствие потомства считается большим несчастьем, поэтому бездетные семейства совершают обряды, чтобы переломить судьбу и получить возможность продолжения рода. С этой целью в семействах с высокой детской смертностью отмечают специальные праздники, выполняют определенные обрядовые действия: для выздоровления больного, для здоровья, для «получения» детей, для того, чтобы уцелело [*за оцеляване*] потомство, приносили дары [*обричане*] на церковь.

В ряде районов Болгарии для включения новорожденного в жизнь семьи использовали один из основных традиционных символов здоровья, благополучия, долголетия и радости — растение *здравец* (герань). В Родопах считали, что оно приносит здоровье (Родопи, 27). Если в семье умирают новорожденные дети, корешок этого растения кладут в детский амулет, чтобы ребенок «удержался», вновь рожденному дают имя *Здравко*. В Панагюрско при крещении ребенка украшали геранью, выдернутой с корнем, чтобы ребенок был здоров и весел, чтобы он скорее стал своим в этом новом для него мире, «укоренился» в доме, как растение в земле. В Родопах о кизиле говорят: «Дрян е най-хубаво, най-здравото дърво», поэтому его ветками касались начавшего ходить ребенка, чтобы у него ноги были «здрави като дряна», чтобы он, когда вырастет, женился (БНМ, 111).

В статье И. А. Седаковой «Матримониальные мотивы в славянских родинах» приводятся формулы-благопожелания, произносимые преимущественно на крестинах, в которых описывается именно взрослая жизнь «в браке» и с потомством. Если в восточнославянских приговорах-пожеланиях говорится о свадьбе (например, белорусское «Видзили мы пыд хрястом, дай же Бог видзець пыд вянцом»), то у болгар и в такого рода благопожеланиях присутствует тема здоровья: чтобы дожить до свадьбы, надо быть живым и здоровым: «Да й живу, да й здраву, да му играим на сватбата» (Пусть будет жив-здоров, чтобы нам потанцевать у него на свадьбе). Здоровье — непременное условие дальнейшего жизненного пути к свадьбе (Габрово, Ксантийско). Подобные пожелания известны и в Сербии: «Ајд да си нам жив и здрав, да дочекаш да те ожене (удају)» (Будь жив-здоров, дождись своей свадьбы) (Седакова 1998, 115). Тема здоровья постоянно подтверждается на языковом уровне (*здрав, здрави*). Имена *Здрава, Здравка, Здраве* (м. р.), *Здравко, Здравчо* (уменьш.), *Живка, Живко* символизируют здоровье и жизнь.

В текстах благопожеланий эта пара слов входит в устойчивые формулы, наделяемые магической силой заклинания, способного обеспечить физическое здоровье и духовное «веселье». Начало нового года (Рождество, святки), начало нового аграрного цикла (весенние праздники) — все это так или иначе связано с темой здоровья — семантика начала, обновления, оздоровления. «Чтобы в доме было здоровье и веселье» — рефрен почти всех рождественских и новогодних благопожеланий. В колядных песнях пожелания здоровья выражаются сравнительными оборотами, в которых здоровье измеряется бессчетным количеством определенных множеств, таких как трава, звезды и под.: «Колкот трева по полето, Толкоз здраве в тази къща» (Русенско), «Вамка пеем, Бога молим, Що на небе дребни звезди, И по земя дребна трева, Толкоз здраве в тази къща» (Свиштов), «Колко здравец йу планина, Толко здраве в' тая къща» (Врачанско). Очень часто новогодние и рождественские словесные формулы содержат пожелания не только здоровья, но и того, что ему сопутствует: удачи, богатства, счастья; ср. восточнославянские рефрены: «Сколько звезд на небе, столько счастья» (Сумцов 1996, 186). В ряду рождественских и новогодних обрядовых хлебов особый каравай пекут специально для того, чтобы обеспечить здоровье всей семьи в наступающем году.

О здоровье болгары заботятся не только в моменты рождения, свадьбы, но и при погребальных обрядах: когда человек умирал, главной заботой живых было обезопасить себя от его влияния. Термины обрядовых хлебов *колач за здраве* (Ломско, Оряховско (Маринов ИП 2, 923)) *пита за здраве* (Видинско, Врачанско, Берковско) отражают мотив здоровья, напоминают о здоровье остающихся на земле, при погребении раздаются ради здоровья после смерти. В Ловечском крае гроб делают чаще всего из дуба, потому что это *здраво дърво* (Ловешки край, 415). Человеку, завершившему свой жизненный путь, давали букетик герани; в день погребения или на сороковой день сажали *здравец* на его могиле (Пирин). На сороковой день и на годовщину решето с геранью, пшеницей и хлебом после посещения кладбища оставляли при входе со словами: «Да са здрави веке живите» (Пирински край, 417). Вместе с тем в ряде областей на похороны запрещалось приносить здравец — символ здоровья, в то время как базилик был вполне уместен. В Ловечском крае существовало поверье, что на Троицу «Господ прибира душите на умрелите отново на небето». В связи с этим представлением возник обряд *ко̀мкане* — причащение умерших: утром женщины с липовыми ветками идут в церковь, молятся, становясь на них коленями. После того как священник освятит ветки, они несут их на кладбище, где листьями липы устилают могилу в том месте, где голова покойника

(«над устата»), поливают зелень красным вином и зажигают свечу. В ряде мест (с. Смочан), выходя из церкви, женщины идут по липовым веткам «за здраве» (Ловешки край, 315).

У сербов и македонцев существует подобный стереотип отношения к здоровью. Когда кто-нибудь рассказывает о своей или чужой болезни, следует сказать: «Tebi zdravlje», «da ti je na zdravlje!». Забота о здоровье живых отражена в обычае опоясывания церкви полотном из девичьего приданого не только на помин души умершей девушки, но и ради здоровья живых (вост. Босния, Дони Бирач, зап. Сербия, Ядар, и центр. Македония, Прилеп). Обрядовый характер сербских «здравиц» указывает на их древнерелигиозное происхождение: *да си жив и здрав!* (будь здоров и счастлив). Подобную формулу, с которой *изпращат на път* (провожают в последний путь) умирающего, произносят и в момент смерти человека: в р-не Лесковца пожилая женщина около постели тихо говорит: «Иди ми у здравље и не бој се!» (Ђорђевић 1958, 489).

Профилактические меры, приуроченные к обрядам жизненного цикла (родины, свадьба, похороны), календарным праздникам, преследуют главную цель — сохранить здоровье, предотвратив приход болезни. Кодекс профилактических мер противодействует ее злой силе, против всех вместе взятых и против каждой в отдельности.

Особенно уважаются растения, которые в болгарской традиционной культуре наделяются символикой здоровья. Их апотропеическая функция отражена в обрядах. Это герань (*здравец*), омела, кизил, липа и некоторые другие. На Георгиев день, на Пасху, в Янев день все домочадцы умываются водой со зравцем и другими травами, чтобы весь год быть здоровыми (Странджа; Еленски округ), пьют воду, в которую положен здравец. Накануне украшают здравцем «за здраве» входные двери и пороги домов. В Великий четверг на предпасхальной неделе дети ходят с мешком здравца и раздают его соседям «на здраве», им украшают дома (Родопы). Во время пахоты и сева здравцем украшают пахаря, телегу с семенами, рога волов (Пирин).

Идея здоровья постоянно поддерживается в хозяйственных предписаниях, связанных с разного рода деятельностью человека. Приступая к стрижке овец, первой стригут обязательно белую — «Това се прави за хубаво, за здравето на хората и на овцете» (Ловешки край, 166). Первая кудель, которую прядет девочка, должна быть белой — «това е за здраве и добър живот» прядущей (Ловеч). На бытовом уровне существует ряд предметов, наделяемых функцией дарить здоровье, о чем говорят и их названия: это слова с корнем *здрав-*, например, *здравица* 'сосуд для питья вина, ракии', и устар. 'тост за здоровье' (современное — *наздравица*). Ср. древний славянский обычай пить

во славу богов: предки обращались к ним, прося наделить всеми благами, здоровьем и счастьем. Так возникли заздравные тосты (Афанасьев 1994 2, 253).

Календарные праздники насыщены всевозможными ритуалами, направленными на сохранение и получение здоровья. Среди них отмечены коллективные формы заботы о здоровье. Это весеннее качание на качелях, кувыркание, катание по земле. Качание на качелях, на зазеленевших деревьях в первую неделю Великого поста, в масленичное воскресенье, на Пасху, в Юрьев день наделяло здоровьем, очищало от всего плохого, скопившегося в человеке за зиму. Коллективная форма заботы о здоровье проявляется в некоторых переходных обрядах: весной, в канун дня св. Лазаря, совершался обряд *лазаруване*, связанный с переходом девочек в другую половозрастную группу. Девочки собирались в одном доме, в котором проводили ночь в ритуальной изоляции, таким образом они приобщались к миру предков и получали могущественных покровителей как для себя, так и для всего коллектива в целом, что было гарантией здоровья, благополучия и счастья для всего социума. Обеспечить здоровье на целый год могли такие действия, как скакание через костер, усиливаемое вербальной магией. Через ивановский костер прыгали, приговаривая: «Да съм весел и здрав като този огон» (Пирински край, 436), на Успение Богородицы прыгали через костер со словами: «Да съм жив и здрав догодина, пак да прискокна огиню» (там же, 449). В Вербное воскресенье болгары вили венки из освященных веток вербы и вешали их дома около иконы «на здоровье» (Пловдивско, Добруджа) (СД 1, 337). В день св. Георгия в Ловечском крае в особом почете ветки бука, которыми девушки опоясываются, чтобы быть «здрави и буйни като бука» (Ловешки край, 55); взрослые ударяют детей буковыми ветками для здоровья, затыкают в ворота и окна домов, хозяйственных построек, «за да бучи здравето, млякото и житото през цялата година» (народноэтимологическое сближение слова *бук* и глагола *буча*) (Ловешки край, 312)).

Тема здоровья прочитывается в приметах, гаданиях, предсказаниях, в желании узнать судьбу, заглянуть в будущее. С представлением о том, что аист приносит здоровье, связана встреча этих птиц детскими возгласами: «Със здраве, лелек!», «На лелека треска, на мене здраве!» (Райчевски 1998, 29). Желание быть здоровым нашло отражение в таких ментальных стереотипах, как встреча весной с белой или черной бабочкой: «От белой бабочки будешь здоров, а от черной будешь чернеть (болеть)» (Велико Търново), ср. также примету: первая встреча весной с белой овцой или бараном предвещает работоспособность (следовательно, здоровье), а с черной — бессилие и лень (р-н Габрова и Казанлыка) (СД 1, 152). Полагали, что в день св. Вар-

фоломея (24.VIII) солнце поворачивает к зиме, поэтому старались увидеть его восход, чтобы быть здоровыми и веселыми и благополучно пережить зиму (СД 1, 142).

Распространены гадания, связанные с первым гостем, приходящим в дом в праздник (полазник, сурвакари). В Новый год болгары Пиринского края гадали, бросив в огонь почку кизила, ложку зерна с просьбами о здоровье и урожае: лопнувшая и отскочившая высоко вверх почка кизила сулила здоровье на весь год. Целое и полное ядро ореха предвещало здоровье и бодрость в новом году. Зеленый цвет ассоциируется со здоровьем, жизнью, поэтому часто в гаданиях используются растения: человек будет весел и здоров, если листья барвинка, плюща, маслины сохранили зелень в течение ночи; если растение, букетик (китка), переночевавшие во дворе под звездами, наутро оставались свежими (*веселыми*), не завяли (пирин.) (ЕБ 3, 129). По свежести герани, заткнутой на ночь за балку дома, определяли, будет человек здоров, или его ждут болезни и смерть (Тырновско, Шуменско). Если предсказание неблагоприятное, стремились принять все меры для его нейтрализации, не дожидаясь прихода непрошеного гостя (болезни). Здоровье — это основа жизни, незыблемости устоев общества, выражение смысла жизни; сама идея здоровья — жизненная установка, борьба за «оцеляване». Она является стержнем многих действий, которые совершаются во имя жизни на земле, но жизни во здравии. «Да са живи и здрави!» — слова, сопровождающие болгарина по жизни. Здоровье — залог нерушимости традиционных норм, пренебрежение которыми ведет к болезни и прочим неприятностям. На наш взгляд, кроме концепта болезни, в болгарской культурной традиции существует и концепт здоровья, что отражено как на языковом, так и на обрядовом уровне.

Общая идея здоровья наиболее четко и ярко проявляется в южнославянских традициях. Если северные славяне говорят: «чтобы не (за)болеть» (чтобы не болели руки, ноги, голова, спина, чтобы не напала лихорадка, желтуха и т. п.), то южные это желание высказывают иначе: «чтобы быть здоровым», в этом постулате отражена иная тактика и стратегия борьбы с недугами: это не оборонительная, а наступательная тактика, ибо так должно быть, т. е. человек должен быть здоров. Это не значит, что слово *здоровье* чуждо восточным и западным славянам, но в контексте всей культуры оно менее значимо или реже употребляется. Производя магические действия с целью профилактики, они перечисляют болезни, от которых просят луну, солнце, землю, лес избавить их. Представлением о здоровье как об обязательном условии жизнедеятельности человека объясняется включение пожелания здоровья в традиционные бытовые приветствия, что

типично для всех славян (рус. «Здравствуй», первоначальное значение которого «Будь здоров», позже стало восприниматься как «Приветствую тебя» (Афанасьев 1994 /2, 338). Чихнувшему желают: «На здоровье», и сам чих считается знаком выздоровления; болг. *останéте със здраве* 'будьте здоровы'). Пожелание здоровья обязательно в разнообразных южнославянских благопожеланиях, исполняемых во время обрядовых обходов в календарные праздники. В таких текстах пожеланию здоровья сопутствуют пожелания богатства, долголетия, счастья, красоты, бодрости, веселья, формирующие область положительных значений и актуальных ценностей традиционного мировоззрения.

Разница в отношении к здоровью и его сохранению между южными и северными славянами заключается в том, что у северных славян такого трепетного отношения к своему здоровью не наблюдается. Здоровье связывают со случаем: выполняют профилактические магические действия, когда услышат первый гром, при первых звуках пробуждающейся после зимы природы, при появлении молодого месяца, словом, помощи и в лечении, и в профилактике ждут от стихий. Ср. обращения северных славян к стихиям, природе, луне, земле, солнцу, огню, воде с просьбой наделить здоровьем, но эта просьба часто выражается опосредованно, «чтобы у меня не болели руки и ноги, зубы, голова», в то время как южные славяне просят именно здоровья. Концепт здоровья у восточных и западных славян эксплицирован менее четко, хотя, естественно, и они думают и заботятся о своем здоровье; у северных, как и у южных, существует система ритуалов, посвященных профилактике (ср. обычаи ритуального купания, омовения; питья «иорданской» воды; обряды, совершаемые всеми славянами при виде молодого месяца). В южнославянской традиции такие обращения чаще отражают стремление сохранить, упрочить здоровье с четким словесным выражением этого стремления. Это можно объяснить различием ментальных стереотипов, неодинаковыми представлениями об окружающем мире и его устройстве: у одних — моление о здоровье, у других — борьба за здоровье.

Что же касается восстановления здоровья, то балканская традиция вполне вписывается в славянскую народную медицину: ей известны все те же приемы, что и северным славянам. Специфика заключается лишь в том, что некоторые способы избавления от болезней в балканской народной медицине используются чаще, другие менее популярны.

Фрагмент болгарской традиционной культуры, посвященный концепту здоровья, отраженный в обрядах, в праздниках, в народной медицине, позволяет сделать вывод о специфике некоторых представлений о здоровье как об основном компоненте, обеспечивающем жизнь не только индивидуума, но и всего социума. Эта специфика, видимо, поя-

вилась с момента переселения болгар на Балканы и укрепилась в контактах с соседями (славянами и неславянами) (Воденичарова 2000, 164).

В книге «Българинът в средновековието» в главе «Реалният човек» Димитр Ангелов говорит о том, что проповедуемая церковью загробная жизнь в реальной жизни не находила строгих последователей. Понятие «реальный человек» — сложное, не единое, противоречивое, и это различие не только в психофизической сущности, но и в социальном, политическом и профессиональном положении в средневековом болгарском обществе. Однако, несмотря на все эти различия, можно говорить о преобладании определенных черт в духовном облике тогдашнего человека, о едином, собирательном, обобщенном образе, который бросается в глаза и может быть предметом исследования. Живой человек и аскет, которого считали эталоном совершенного христианина, существенно различаются в период болгарского средневековья. Наиболее ярко это различие проявляется в оценке ценности жизни и смерти. В отличие от совершенного христианина, который считает свое земное существование как переходное, как избавление души от тленной оболочки и как переход к вечной жизни и рассматривает смерть как ключ в небесное царство, обыкновенный человек совсем не склонен пренебрегать настоящей жизнью, отказываться от всего, что составляет его повседневное бытие. Он привязан всем своим существом к земной жизни и не хочет умирать (Ангелов 1985, 131, 132). Внушение церковных проповедников, что не жизнь, а смерть является желанным благом, которое человек получает в небесном царстве, не находит поддержки в сознании простого человека. Для живого человека здоровье — драгоценность, а болезни — тяжелая напасть. Здоровье считается даром от Бога и причисляется к желанным благам, в то время как болезни приписываются враждебным человеку силам, против которых надо предпринимать защитные меры.

В средневековой Болгарии были популярны гадательные книги, в которых высказываются сокровенные мысли о здоровье, тревоги о болезни и смерти. Эти произведения апокрифического характера предсказывали по основным признакам (лунные фазы, гром, даты праздников) судьбу человека, что его ожидает в близком и далеком будущем. Характерно в предсказаниях разделение знаков судьбы на хорошие и плохие, на желаемые и нежелаемые, на вредные и полезные. Полярна оценка, отраженная в гадательных книгах: среди добрых и желаемых предвестий находятся жизнь и здоровье, а среди плохих — болезни и смерть. В другом апокрифическом произведении «Лоши и добри дни според луната» даются советы человеку, что следует делать, а чего делать не следует в определенные дни месяца и что его ожидает сообразно с тем, каков характер дня — будет ли он хорошим или плохим. В подобных произведениях средневековой болгарской литературы отчетливо прослеживается поляризация понятий жизнь и смерть, что соответствует добру и злу.

Христианская церковь не скупится на молитвы и пожелания здоровья и долгой жизни, на преодоление болезней и недугов, т. е. пожелания, чтобы смерть задержалась как можно дольше и человек мог бы жить годы здоровым и сильным. В литургических текстах постоянно повторяются призывы, обращенные к Богу с просьбой не забывать верующих, даровать им душевное и телесное здоровье, дать исцеление недужным. Вообще Бог изображается как всемогущий фактор, который дарит здоровье и жизнь в качестве «подателя всех благ» и «лечителя больных». В литургических текстах функция «здраводарителя» и целителя больных связана с Богом. В поучительных и похвальных словах Климента Охридского подобные функции приписываются Богородице, Христу, апостолам Павлу и Петру, т. е. широкому кругу фигур христианского пантеона (Ангелов 1985, 134), именно они дарят здоровье и прогоняют болезни. О роли святого в качестве дарителя здоровья упоминается неоднократно и в ряде староболгарских житий болгарских и иностранных святых — Ивана Рилского, Климента Охридского и др. Все они пекутся о здоровье и жизни человека, им не безразличен вопрос, глубоко волнующий народ, что с верой человек легче победит хвори и получит здоровье и долголетие.

Для традиционного болгарина все, что создано Творцом, имеет свое уникальное предназначение и место, мир един и целостен, сохранение космической гармонии является гарантией его существования, а потому человек ответствен за это (Ловешки край, 369).

Здоровье можно отнести к духовным категориям и представлениям, которые в своих нормативных проявлениях регулируют культурное поведение и посредством сверхценностных идеологем перерастают в общий взгляд на мир, на человека и человеческую судьбу (Воденичарова 2000, 165). Одна из этих идеологем — борьба за сохранение жизни. Болгарская духовность формируется в контексте одной культуры, которая создается, существует, развивается как культура, направленная «на оцеляването». Исторически нелегкая судьба болгар сливается в один процесс созидания и отстаивания сделанного.

Здоровье входит в широкий обрядовый контекст. Эта категория является сквозной в народной культуре. С ней связан набор предметных символов, ритуальных действий, мифологических персонажей, которые наделяют человека здоровьем — основой жизни, благополучия, возможностью продолжать род.

Литература

Ангелов 1985 — *Ангелов Д.* Българинът в средновековието (Светоглед, идеология, душевност). София, 1985.

Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–2.

Бабовић 1963 — *Бабовић Г.* Оролик. Историја, живот и обичаји једног сремског села // СЕЗб. 1963. Књ. 76.

Беновска-Събкова 1995 — *Беновска-Събкова М.* Змият в българския фолклор. София, 1995.

БНМ — Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.

Босић 1985 — *Босић М.* Божићни обичаји Срба у Војводини. Београд, 1985.

БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.

Воденичарова 2000 — *Воденичарова А.* Духовновто битие на българския селянин в края на XIX —началото на XX // ЕПНК. София, 2000. Т. 6.

Георгиев 1998 — *Георгиев М.* Народната медицина като обредно единство // Българска етнология. София, 1998. Кн. 1–2.

Гребенарова 1998 — *Гребенарова С.* Празникът «светец» при българи и власи във Видинско // Етнокултуролошки зборник. Славе, заветине и друге сродне прославе становништва источне Србије и суседних области. Сврљиг, 1998. Књ. 4.

Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.

Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Т.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.

ЕПНК — Етнографски проблеми на народната култура. София, 2000. Т. 6.

Краев 1985 — *Краев Г.* Бабинден. София, 1985.

Ловешки край — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.

Маринов ИП — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София, 1981, 1984. Т. 1, 2.

Мартынов 2000 — *Мартынов В. В.* Славянские анаграммы // Этимология. 1997–1999. М., 2000.

Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Райчевски 1998 — *Райчевски С.* Родопски народен календар. София, 1998.

Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1 (А–Г); М., 1999. Т. 2 (Г — Крошки).

Седакова 1998 — *Седакова И. А.* Матримониальные мотивы в славянских родинах // Коды славянских культур. Белград, 1998. Бр. 3.

Сумцов 1996 — *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные статьи) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964. Т. 1.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 3, 5, 24.

О. М. МЛАДЕНОВА

Пространственная символика социальной структуры болгарского общества XIX века

Рассматривая типологию религий в контексте структуры обществ, в которых они исповедуются, известный британский антрополог Мэри Даглас (Douglas 1970) пришла к выводу, что общества можно разделить на четыре группы в зависимости от двух параметров: сплоченность (group) и сеть (grid). Параметр **сплоченность** относится к границам общества и варьирует между обществами с ясно очерченными границами на одном полюсе и обществами с расплывчатыми границами на другом. Параметр **сеть** описывает межличностные отношения в обществе. На одном полюсе находятся общества, придерживающиеся четких правил, которые регулируют взаимоотношения между их членами, а на другом — общества, где интерпретации прав и обязанностей индивидуальных членов общества по отношению друг к другу колеблются в определенных пределах.

Тип А **– сплоченность** **+ сеть**	**Тип В** **+ сплоченность** **+ сеть**
Тип Б **– сплоченность** **– сеть**	**Тип Г** **+ сплоченность** **– сеть**

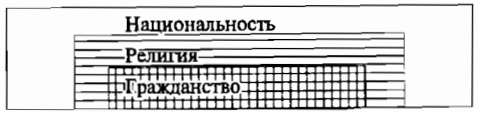
В обществах типа А люди хорошо знают свою позицию относительно других членов общества, но не испытывают особой лояльности к обществу в целом. В обществах типа Г люди, наоборот, ясно чувствуют свою принадлежность к обществу, но не имеют четкого представления о своих правах и обязанностях по отношению к другим членам общества. В обществах типа Б царит неопределенность относительно как границ группы, так и ее внутренней организации. Тип В объединяет общества с ясными очертаниями и четкой структурой. Тип общества не является его постоянной характеристикой: он может меняться с течением времени. Современные развитые об-

Работа выполнена при финансовой поддержке Канадского фонда для исследований в области общественных и гуманитарных наук (SSHRCC) и является частью темы «Shared Mental Representations and Language Patterns: Research Strategies and Empirical Studies».

щества могут иметь неоднородный характер, включая в себя отдельные ниши со своими собственными характеристиками [1].

Как любая модель, типология обществ Мэри Даглас позволяет нам понять определенные закономерности за счет обобщения деталей, аппроксимации, закругления острых углов. Рассматривая болгарское общество XIX в., как оно представлено в возрожденской литературе, с точки зрения концепции Даглас, можно установить постепенное усиление параметра сплоченности, или, как принято о нем говорить, усиление национального самосознания. Речь идет о распространении **простого** за счет **сложного** национального самосознания. Анатолий Стреляный описал на основании собственного опыта и концепции Георгия Федотова (Федотов 1967; Стреляный 1992) проявления обоих типов национального самосознания на Украине. Разницу между двумя типами самосознания можно объяснить различной иерархией параметров гражданства, национальности и религиозной принадлежности в структуре личности. До 1878 г. болгары, заодно с турками, армянами, цыганами, греками, албанцами и т. д., принадлежали по параметру гражданства к многонациональной Османской империи. До 1870 г. болгары подчинялись константинопольской патриархии, иными словами, у греков, арумын и болгар была одна общая православная церковь, главенствующее положение в которой занимали греки. Многолетняя борьба за церковную и государственную независимость предшествовала изданию султанского фермана от 28 февраля 1870 г., который признал за болгарами право на собственную автокефальную церковь (Жечев 1976), и русско-турецкой войне 1877–1878 гг., приведшей к образованию суверенного болгарского государства. В результате этой борьбы сложное самосознание, преобладавшее у болгар до ее начала, было постепенно вытеснено простым самосознанием. Графически эти два типа самосознания можно представить так:

Сложное самосознание



Простое самосознание

[1] Концепция Мэри Даглас претерпела значительные трансформации в последующих работах, как ее собственных, так и ее учеников и последователей (Spickard 1989). Здесь нас будет интересовать первая версия этой концепции.

Распространение простого самосознания способствует укреплению границ группы. Для личности с простым самосознанием параметр национальности приобретает больший вес относительно параметра гражданства. Так объясняется факт, что жители Болгарии сохраняют до сих пор представление об этнической общности с жителями Македонии, несмотря на государственные границы, проложенные между ними. Распространение простого самосознания среди болгар было явлением относительно поздним в XIX в., что подтверждается наличием следов предыдущего состояния, когда сплоченность болгарского общества была существенно ниже. Примером болгар со сложным национальным самосознанием могут служить такие исторические лица как Партений Павлович (ок. 1695–1760) (Ангелов 1964, 5–59) и Стефан Богориди (ок. 1780–1859) (Жечев 1976, 28–46). Литература предоставляет множество примеров типичных для сложного национального самосознания проявлений лояльности, перекрывающих границы этнической группы [2].

Итак, можно констатировать, что по параметру сплоченности болгарское общество характеризовалось постепенным укреплением границ группы. Обращаясь к сетевому параметру, следует отметить, что ему в болгарском обществе присвоен знак плюс. Тот факт, что межличностные отношения характеризовались достаточной определенностью, не противоречит преобладающему равноправному этосу болгарского общества. Речь идет о двух пересекающихся классификациях межличностных отношений, одна из которых относится к структуре общества, а другая — к его организации [3]. Иными словами, одна из этих классификаций относится к статическому, а другая к динамическому аспекту общества. Эгалитарность и иерархичность являются категориями структуры общества, тогда как сетевой параметр характеризует организацию общества, позво-

[2] Ср. описание поведения Дели Нейко («той малко турска страна държи» (Кънчев В, 28)), братание болгар с турками: «Кръчмарите по турските села — все българи — по нужда и навик бяха привикнали да *братуват* с турците, затова не бяха безопасни» (Вазов ПИ I/XXX). Другие примеры солидарности некоторых болгар с турками против других болгар можно найти у Захария Стоянова (ЗБВ II/IV), Любена Каравелова (БСВ II), Ивана Вазова (ПИ III/VIII) и поп Минчо Кынчева (В, 183, 341–342). Столкнувшись в 1874 г. во время ссылки в Малую Азию с солидарностью местных православных греков, поп Минчо Кынчев выражает удивление: «В Аргана Мадени живеят старовременни гърци, които нямат от нищо хабер, че гърци и българи имали вражда помежду си, че били нарекли българите схизматици. Те едно знаят: ортодоксус христианис» (Кънчев В, 407). Это свидетельство о характеристиках предыдущего состояния сложного самосознания следует оценивать на фоне многочисленных в этом периоде данных об отсутствии сотрудничества и доброй воли между болгарами и греками, несмотря на общее вероисповедание, ср. (Кънчев В, 64–65, 383, 391).

[3] Термины **структура** и **организация** общества употребляются здесь согласно концепции Фирта (Firth 1951).

ляя разделить межличностные отношения на две категории: регламентированные и нерегламентированные. Нельзя сказать, что эти классификации никак не соотносятся друг с другом. Более того, обширная научная литература, в которой концепция Мэри Даглас находит применение, принимает за данное, что иерархические общества — это общества с регламентированными отношениями, тогда как эгалитарные общества характеризуются нерегламентированными отношениями (Caulkins 1999). И действительно, трудно себе представить, как могло бы функционировать иерархическое общество, если отношения в нем не регламентированы. С эгалитарными обществами дело обстоит иначе. В их самой выраженной разновидности, отношения между их членами должны быть, конечно, нерегламентированными. Как быть, однако, с обществами типа средиземноморских или балканских, для которых характерно противоречие между их социальной структурой, закрепленной формальными нормами (как она проявляется в их социальных институтах), и преобладающим эгалитарным этосом, находящим выражение в нормах общения (Davis 1977, 125; Todorova 1997, 172; Mladenova 2001)? Противоречие это, вероятно, скорее надуманное, чем реально существующее. Никто не отрицает, что обе классификации имеют градуальный, а не дихотомический характер, т. е. как эгалитарность/иерархичность, так и регламентированность отношений проявляются в различной степени. Следует принять, что межличностные отношения болгарского общества XIX в. менее регламентированы, чем отношения, характерные для типичного иерархического общества, но такая регламентированность все-таки имеет место.

Какие лингвистические факты можно привести в подтверждение этого? Так как речь идет о динамической характеристике общества, скорее всего можно ожидать, что она найдет отражение в речи как динамическом аспекте языка. И действительно, употребление названий лиц в болгарской литературе XIX в. подтверждает регламентированность межличностных отношений. Названия лиц относятся к бифункциональным знакам, способным выполнять как идентифицирующую, так и предикативную функцию в предложении (Арутюнова 1999, 4). Именно совмещение денотативного и сигнификативного содержания в названиях лиц делает возможным замеченное антропологами тактическое использование родственных терминов для придания отношениям между собеседниками определенного нравственного измерения (Bloch 1971)[4]. Это измерение особенно хорошо просматривается

[4] В своей статье, полностью изменившей позицию, с которой антропологи пытались объяснить себе это употребление, Морис Блох не строит свою аргументацию в лингвистических категориях. Однако лингвисты согласятся, что его мысль может быть выражена указанным выше образом. Открытие Блоха, высоко оцененное его коллегами-антропологами, продемонстрировало, что можно и нужно отойти от анализа родственной терминологии, проводимого исключительно с точки зрения ее идентифицирующей функции. Необходимо учитывать и сигнификативное содержание, которое проявляется лучше всего в функции предиката и обращения.

при анализе названий лиц в функции обращения, которая способствует проявлению двойственной природы названий лиц (Арутюнова 1999, 115–120). Характерной особенностью болгарской речи периода XIX в., которая находит отражение в художественной литературе, является усиленное использование терминов, обозначающих статус, и особенно реляционных терминов в качестве обращения. Если в современной болгарской городской среде обращение *учителю* крайне редко, даже в ситуации, когда учитель выполняет свои профессиональные обязанности, в XIX в. вся общественность в школе и за ее пределами говорила учителю *даскале* (или *даскалче*, если он был молод)[5]. Статус собеседника постоянно уточнялся в обращении. Тезки называли друг друга *адаш* (Стоянов ХБ, 109), друзья — *аретлик* (Кънчев В, 37), *братко* (Вазов ПИ I/XIII), *брате* (Вазов ПИ I/XVII), *братче* (Вазов ПИ I/XV), *приятелю мой* (Вазов ПИ I/XIV), предводителя отряда гайдуков называли *войводо* (Стоянов ХБ, 317), содержателя постоялого двора — *ханджи* (Иван Богоров, «Няколко дена разходка по българските места», 1868 г. (Динеков 1972, 123)), замужнюю женщину — *невесто* (Вазов Ч III), молодого человека старшие обоих полов называли *синко* (Вазов ПИ I/I, I/XVIII; Заимов ЗБВ II/I), *мой синко* (Каравелов БС II; БСВ I)[6]. Как и в других обществах, таким тактическим употреблением обращений по статусу лица члены общества преследуют определенную цель. Как подметил А. Солженицын, «не только портретирование, но всякое общение людей, может быть всего-то и важней этой целью: то, что увидит и назовет один в другом — в этом другом вызывается к жизни!!» (В круге первом, глава 58). Болгары XIX в. воссоздают в своем речевом поведении модель общества с четко определенным пучком статусов, закрепленных за каждым членом общества. Здесь особенно показательно такое употребление родственных терминов, при котором денотативное и сигнификативное значение расходятся. Именно родные братья вряд ли будут называть друг друга *братко*. Употребляя такое обращение вне группы референтов, которые формально могли бы быть так идентифицированы, говорящий публично провозглашает готовность вести себя в данной ситуации по-братски. Такие обращения служат общепризнанным сигналом выбора соответствующего поведения.

[5] Ср. *кир даскале* (Стоянов ХБ, 65), *учителю* (Кънчев В, 92).

[6] В работе о Западной Болгарии, написанной в 1891 г., Димитр Маринов перечисляет десять родственных терминов, которые используются в обращении к неродственникам (Маринов 1984, 292).

Именно в этом контексте надо воспринимать острую реакцию против тех, кто считал себя свободным от общественных уз. Тема человека, обрывающего узы со своими родственниками, которые выдают его невысокое происхождение и таким образом компрометируют его в свете, занимала Алеко Константинова, который посвятил ей два рассказа в 90-х гг. XIX в.: «Пази Боже сляпо да прогледа» и «От много ум».

Болгарские родители, вырастившие детей, ожидают от них, чтобы те заботились о них в старости[7]. Отказ от выполнения обязанности содержать отца и мать (и вообще признать свое родство с ними) маркирует наибольшую степень отчуждения человека. Именно такая ситуация описана в рассказе «Пази Боже сляпо да прогледа». Термин с внутренней формой *нехранимайко, нехранимайка, нехранимайковец* (Геров 3, 269)[8] < *не+храни+майка*, букв. 'не корми мать', однако, считается синонимом таких слов как *безделник, хаймана, непрокопсаник* (Димитрова и Спасова 1999, 46–47), обозначающих людей не преуспевших в жизни, таких, кто не то что не хочет, но и не может заботиться ни о себе, ни о своих детях, ни о своих престарелых родителях. Причиной такого отклонения от принятой в обществе нормы поведения часто считается неправильное воспитание (Каравелов, МД III). Термин *нехранимайко* не употребляется по отношению к любому человеку, который не кормит свою мать, а только к тем, кто не занял в жизни позицию, позволяющую ему заботиться о своих родных. Христофора Белокровского, главного героя рассказа «Пази Боже сляпо да прогледа», было бы некорректно назвать *нехранимайко*. И Алеко Константинов его так не называет, хотя на уровне словообразовательной структуры термина это было бы справедливым. Это можно объяснить тем, что возникновение слова *нехранимайко* относится к тому периоду истории болгарского общества, когда существовал только один вид *нехранимайко*, потому что отношения между детьми и родителями были построены так, что преуспевшим членам общества не представлялось возможным отречься от своих родителей и

[7] Ср. надежду родителей «да отхранят достоен и родолюбив син, под крилото на когото да преминат своята старост» (Каравелов МД III), а также: «Даскала пак не ни оставя, труди се и с ум се бие как по-скоро да ни изучи и просвети, баща и майка да почитаме и на старост да им помагаме» (Кънчев В, 79).

[8] Термин широко употребляется в литературе этого периода, ср. *нехранимайковци* с воспитательной целью по отношению к подросткам (Каравелов БСВ I), по отношению к выбору профессии — «Учителството не храни. Учители стават само чапкъните и нехранимайковците» (Каравелов БСВ IV), *нехранимайка* со стороны обывателей по отношению к погибшему бунтовщику (Ботев, На прощаване), со стороны лояльных режиму богачей по отношению к бунтующей молодежи (Кънчев В, 264). Прозрачность внутренней формы обыгрывается в поэзии Ивана Вазова: «Хайдутин майка не храни».

отказаться от заботы о них. Таким образом, первичная номинация определяет референтность слова и задает параметры его последующего употребления, которые остаются неизменными, несмотря на появление новой группы потенциальных референтов.

Подобные рассуждения дают основание отнести болгарское общество XIX в. к типу B, у которого и границы группы, и межличностные отношения в группе четко определены.

* * *

Каким же образом структура (и организация) общества проявляются в быту и языке? Видимо, таких проявлений должно быть множество и они могут быть самого различного порядка. Я ограничусь здесь рассмотрением пространственной символики структуры болгарского общества XIX в. Перед тем как заняться собственно символикой пространства, необходимо установить, каким образом болгарский язык выражает ориентацию в пространстве.

Болгарский язык употребляет в той или иной мере почти все способы ориентации в пространстве, идентифицированные Стивеном Левинсоном на основании исследования большого количества языков мира (Levinson 1996). Согласно Левинсону, типы ориентации можно разделить на две большие группы: ориентации вне системы координат (такие, что только приблизительно указывают на расположение искомого объекта в определенном контексте) и ориентации в разных системах координат. К первой категории относятся: (а) ориентация в рамках речевого акта (*тук, там*), (б) топологическая ориентация или, иными словами, ориентация по смежности (*вътре, вън, в дола*) и (в) ориентация по топонимам (*в Калофер*). Ко второй категории относятся: (а) имманентная (*отпред, отзад*); (б) относительная (*отвъд, отсам*) и (в) абсолютная (*на север, на юг*) ориентации в горизонтальной и в вертикальной плоскостях. Наиболее простая имманентная ориентация использует один ориентир. Какой-то объект может быть использован в качестве имманентного ориентира только в том случае, если мы можем найти у него грани и обозначить их как верхняя/нижняя, передняя/задняя и левая/правая. Трудно сказать, например, где передняя, задняя, левая и правая стороны у дерева. Некоторые предметы могут служить имманентными ориентирами, лишь когда они находятся в движении: сторона, которая смотрит по направлению движения, принимается за переднюю. Можно говорить о левом и правом берегах реки и о левых и правых притоках, но можно ли говорить о левом и правом берегах пересохшего русла реки? Относительная ориентация указывает на местонахождение по

двум ориентирам, один из которых в болгарской ситуации часто определяется контекстом речевого акта, т. е. является дейктическим. Некоторые выражения могут быть двусмысленны. *Зад къщата* в качестве имманентного ориентира будет обозначать пространство, находящееся рядом со стороной дома, противоположной фасаду. В качестве же относительного ориентира это выражение будет обозначать пространство, невидимое для говорящего, потому что дом его загораживает. Говорящий субъект, движущийся вокруг дома по кругу, сможет обозначить пространство за каждой из четырех стен дома как *зад къщата* по мере продвижения к новой позиции по своей траектории. Относительная ориентация дает разные результаты при смене перспективы, а имманентная и абсолютная ориентации остаются неизменными. Имманентная ориентация применима только при малом масштабе, тогда как для абсолютной ориентации масштаб не имеет значения.

Своеобразие языков определяется не только и не столько списком известных им способов ориентации, но в большей степени нормами их употребления в речи. Так, хотя теоретически масштаб и не влияет на возможность применения абсолютной ориентации, ее все-таки чаще будут использовать, говоря по-болгарски, для ориентации зданий в пространстве или по отношению к крупным и отдаленным географическим объектам и маршрутам между ними. Только преследуя комический эффект, Л. Каравелов может позволить себе сказать:

> Нищото тръгвало още веднаж, и дваж, и триж, но лебеницата го връщала назад и клокала с различни звукове, и когато вече била дадена и шестата заповед да върви, то *откъм северната страна* се показало такова едно нещо, което накарало нищото да се запре още веднаж, а лебеницата да замълчи и да се приготви да слуша чуждите заповеди така също, както нищото слуша неговите. Това нещо, което имало голямо сходство с ония двоеноги животни, които от своята страна имат сходство с други едни животни, които се огояват за Коледа, е била чорбаджийката (Каравелов МД I) [9].

Здесь автор стремится показать читателю описываемую сцену с неожиданной стороны и таким образом разрушить его привычные ассоциации. Он добивается этого не только применением абсолютной ориентации для обозначения движений хозяйки дома по двору и сравнением ее со свиньей, но и именованием слуги, хозяина и хозяйки словами *нищо* 'ничто', *лебеница* 'арбуз' и, соответственно, *нещо* 'что-то'.

Наиболее важными с точки зрения символики социальной структуры оказываются топологическая, имманентная и относительная ориентации. Приступим к их рассмотрению в связи с двумя параметрами Даглас.

[9] Курсив в этой и во всех других цитатах в этой работе указывает на слова, выделенные мной. Слова, выделенные в оригинале, обозначены подчеркиванием.

* * *

В области топологической ориентации интерес для нас представляет противопоставление **внутри/снаружи**. Так как территориальность, или стремление закрепить за собой право на определенную территорию (Hall 1959, 188), свойственна любому живому существу, и особенно людям, оппозиция внутри/снаружи может быть приложена не только к пространству в узком смысле слова, но метонимически также к людям, имеющим какие-то права на это пространство. Языковые данные разного порядка подтверждают доходящую до неразличения концептуальную близость терминов для групп людей и территорий, которые они населяют [10]. Оппозиция внутри/снаружи позволяет разделить пространство и людей при нем на две части, которые могут быть разного порядка в зависимости от принятой меры отсчета. Такую меру может составлять как индивидуальный человек, так и группы людей разной величины (начиная с семьи и кончая человечеством в целом) или, соответственно, дом, населенный пункт, регион, страна, мир. С точки зрения структуры общества интерес представляют меры среднего диапазона. Сюда относятся объединения людей по этническому, конфессиональному, этнографическому и сословному признаку вместе с соответствующими территориями [11]. На этом уровне анализа оппозиция внутри/снаружи оказывается семиотически эквивалентной оппозиции свой/чужой и освещает вместе с ней состояние общества по параметру сплоченности Даглас.

Большинство болгар рассматриваемого периода проживали в небольших населенных пунктах, где люди знали друг друга хотя бы в лицо и по репутации. Появление каждого нового лица вызывало много толков [12]. Люди испытывали большее доверие к знакомым и старались так строить свою жизнь, чтобы всегда можно было опереться на зна-

[10] Придерживаясь лексического уровня, можно упомянуть хотя бы многозначность болг. *свят* 'мир; люди' и существительных собирательных типа рус. *Русь*, *чудь*, а также происхождение болг. *хора* 'люди' из греч. χώρα 'земля'.

[11] «Естественность» связи между землей и группой, ее населяющей, подчеркивается в речи выпившего болгарина к проезжающему верхом турку: «Читак, къде отиваш? Как дерзаеш да тъпчеш тая света земя?.. Тая земя е българска, а твоята е в азиатските пустини, там се поразявай! Долу, скот, да целуваш тая свещена земя... Ако не, ще вземат дяволите твоя султан, и сланите му, и харемлиците му...» (Вазов ПИ II/XV). Другой пример. Предшествующий драке разговор между греком и болгарином в комедии Добри Войникова «Криворазбраната цивилизация» содержит такие реплики: «Маргариди. Ти ли си? Аз я сеги ще ти направя кефа. Митю. Ти да отидеш в Гръцко да си правиш кефа» (Войников КЦ, 133).

[12] Ср. описание Вазовым появление главного героя романа «Под игом» Бойчо Огнянова в Белой Черкове (Вазов ПИ I/X).

комого человека. Даже в экстремальных условиях Апрельского восстания 1876 г. беженцы из одной и той же деревни держались вместе:

После това ние слязохме в ниските места да обиколим лагера на семействата, арсенала, готвачниците и пр. Не само всяко *село* беше се прибрало въз една страна, но и на *махали* се деляха още, както са си били в селото. Повечето от жителите бяха успели вече да си построят бъдещи жилища в планината от дървета и шума, колкото да не стоят под открито небе (Стоянов ЗБВ II/IV).

Землячество играло и продолжает играть важную роль в жизни болгар. Чужака сразу определяли по одежде [13] и языку. Оппозиция свой/чужой находит выражение в обилии локальных названий, применяемых для обозначения местных жителей, которые могут быть дейктического происхождения [14], а также могут быть образованы на основании другого признака [15]. Пришлых лиц называют *другоселец* (БТР 1999, 195), *преселник* (БТР 1999, 743), *пришълец* (БТР 1999, 765), *ябанджия* (РРОДДЛ, 586), а пришлые (или просто не-свои) группы населения — в наиболее обобщенном варианте *вашенци* (БТР 1999, 88) — могут обозначить по прошлому месту жительства [16] или другому характерному признаку, например по одежде (*белодрешковци* 'население части Западной Болгарии' < *бели дрехи* 'белая одежда', БТР 1999, 57) или по речевым особенностям [17]. Употребление многих таких названий, которые содержат заметный оценочный компонент, знак которого часто зависит от расположения говорящего по отношению к оппозиции свой/чужой [18], регулируется принадлежностью говорящего к определенной группе. Границы между группами актуализируются и обозначаются все четче каждый раз, когда кто-то употребляет в своей речи один из этих «этнографонимов», как их принято называть [19].

[13] Ср.: «Силно ръкопляскание и „браво" последва от страна на народа в чест на непознатия юнак, който засрами мнозина с ястъклии мустаки. Напразно множеството се питаше, кой е негова милост как му е името и отгде е? Никой го не познаваше; *дрехите му го показваха, че той е от далечни страни*» (Стоянов ЗБВ II/III); «Между другите стражарите бяха хванали едно 18-годишно момче, облечено *в шопски дрехи*, което казваше, че отивало към Вакарел, но се изгубило от пътя и попаднало в Еледжик. То беше облечено *с черкезка риза*, което ни даде повод да се съмняваме в неговото произхождение» (Стоянов ЗБВ II/IV).

[14] Ср. *нашенци* < *наш* (БЕР 4, 576), *тушници* 'коренное население северо-западной Болгарии' < *тук* 'здесь' (Младенов 1981, 15).

[15] Ср. *кореняци* < *корен* (БЕР 2, 634–635).

[16] Ср.: *загорци* 'переселенцы из Мизии (т. е. из-за горы Стара планина) в юго-восточную Болгарию' < *за* + *гора* (Холиолчев 1966, 15–16), *отвъденци* 'жители южной Болгарии (т. е. живущие с той стороны горы Стара планина)' < *отвъд* 'на той стороне' (БЕР 4, 959), образованные на основании выражений локализации в относительной системе координат.

[17] См. (Младенов 1965), где анализируются более 150 таких названий.

[18] Ср., например, уничижительное *хърцои* 'население, проживающее на территории севернее Тырново и южнее Дуная' (БТР 1999, 1049), в коннотации которого можно выделить компонент 'население [к которому я, слава богу, не принадлежу]'.

И только местный патриотизм, связанный с этнографонимом *балканджии* 'жители Старой планины и Средней горы' (БТР 1999, 42) или, реже, *планинци* 'горцы' (БТР 1999, 636), удалось экспортировать за пределы группы и ввести в ценностную систему всего болгарского народа. Эти этнографонимы обычно противопоставляются обозначениям жителей равнин, таким как *полянци, поляни, полченци, полчани, поляци, полендаци, полендраци* < *поле* (БЕР 5, 494–495). Достаточно привести два примера. По сравнению с населением Софийского поля (*шопи*) жители среднегорской деревни Петрич сущие парижане, говорит Захарий Стоянов (ЗБВ II/II). Иван Вазов утверждает то же самое, сравнивая свой родной подбалканский город Сопот (изображенный в романе «Под игото» под именем Бяла Черкова) с равнинным городом Силистра, расположенным на Дунае:

По тоя начин днес Силистра и селата брояха многобройни пришелци от Бяла черкова, които извършваха там ролята на *пионери на цивилизацията*; защото, между другото, те дадоха на онова място десетина попа и двайсет и двама учители (Вазов ПИ I/XIV) [20].

Любен Каравелов объясняет восприимчивость этого региона к прогрессу невозможностью зарабатывать себе на жизнь традиционным крестьянским трудом [21]. Захарий Стоянов также предлагает развернутое рассуждение о причинах культурного расцвета региона (ХБ, 9–11) [22].

[19] Отсутствие межрегиональной солидарности, естественно, имело разнообразные проявления в быту, ср.: «Жителите из един пашалък сами ободряват турските конекрадци и волокрадци, като купуват откраднати стоки из други пашалък. Жителите на пловдивският пашалък доброволно и безгрижно купуват тоя добитък, който е откраднат из Едренският пашалък, а жителите в Едренският — що то е откраднато в Пловдивският. Тая търговия се счита съвършено свободна, законна и позволителна, или барем се производи безпрепятствено» (Каравелов ХН IV).

[20] Эти отношения сохраняются в XX в. Родители могут запретить девушке из горной деревни выйти замуж за парня из равнинной на том основании, что *полендаци* не пользуются хорошей репутацией (Гребенарова 1999, 333).

[21] В Копривщица няма плодовита земя — само камъни, пясък и глина; но както се види, по причина на тая неблагодатна и сиромашка почва Коприщица е едно от най-живите и от най-деятелните села. Нейната безплодна земя, която изисква големи трудове и изобилен пот, не е допуснала човеците да потънат в сънливата азиатска бездеятелност, но, напротив, водила ги е постоянно към силната воля, към енергията и към постоянния труд и създала е из тях деятелни промишленици и многополезни мислители (Каравелов БСВ II).

[22] Любен Каравелов обращает внимание на обратную сторону медали: неразборчивая любовь ко всему новому подрывает устои традиционной болгарской

Избыточное многообразие маркировки этнических границ, особенно когда они совпадают с конфессиональными, производит впечатление даже на фоне ясно обозначенных границ между регионами с их оценочностью. Сословные же различия чаще всего приуменьшаются в соответствии с преобладающим эгалитарным этосом[23]. Пространственное измерение в болгарском контексте относится скорее к объединениям по этническому, этнографическому и конфессиональному признаку, чем к объединениям по сословному признаку. Нельзя сказать, что в болгарских городах и деревнях были особые районы, в которых какое-то определенное сословие доминировало бы, или что доступ представителей каких-то сословий куда-то был бы ограничен[24]. Эта особенность гармонирует с восприятием сословных различий как не очень существенных.

После основополагающих работ Фредерика Барта (Barth 1969) о сути этнических различий можно считать установленным, что объективно решающую роль в этом отношении играет не культурное содержание, закрепленное за группой (которое может меняться с течением времени), а границы, отделяющие группу от других групп, с которыми она взаимодействует. Индивидуальные картины мира, однако, и в том числе болгарская, могут расходиться во взглядах с Бартом полностью или в частностях. Культурное содержание играет в болгарской картине мира важную роль. При этом принимается, что национальность человека является его неизменной и изначальной характеристикой. Болгарином нужно родиться[25]. Национальность родителей, однако, не играет большой роли[26]. Интересна асимметрия, проходящая вдоль оппозиций внутри/снаружи и свой/чужой: стать болгарином нельзя[27], но можно перестать им быть. Иными

народной культуры: «Трябва да ви кажа и това, че коприщенците не приличат на другите българи; тия са просвещени и образовани люде; тия и турски знаят и затова ти трябва да им дадеш само онова, щото е ново: нека да е турско, нека да е гръцко, нека да е циганско, само да е ново» (Каравелов БСВ V).

[23] Вазов выражает от своего имени следующее мнение на этот счет: «Идеята със стихийна сила проникваше всъду, обхващаше всичко — и балкана, и равнината, и колибата на сиромаха, и килията на монаха. Даже и чорбаджиите, жигосаната класа, спъвалото на народното напредване, се намериха под обаянието на идеята, която вълнуваше умовете на средата им. Наистина, те, съразмерно, слабо участие взеха в патриотическото движение, но и не му пречиха — защото го не издадоха. Издайствата и подлостите, отвсякъде и от всички, дойдоха подир катастрофата, нейни всегдашни изчадия... Напразно някои пристрастно искат да монополизират това въодушевление само в полза на оная част от народа, на която краката обуваха цървули, в ущърб на историческата истина. Напразно. Революционният дух, тоя огнен серафим, засегна с крилото си и цървулани и университанти, и гугли и фесове, и калимявки и капели. Както във всичките прогресивни борби на България, науката и кръстът, сиреч духът, стоеше на първи ред. Мартирологът на новите български мъченици явно доказва това. Истина, че главният контингент, и напред, и сега, даде масата народна, но тя даде онова, което беше в силата й: числото. Трябваше интелигенцията да му даде смисъл и душа...» (Вазов ПИ II/XVI). Мнение Вазова полностью совпадает с мнением его героя Бойчо Огнянова (Вазов ПИ I/XIV), а также с мнением другого его героя дьякона Викентия (Вазов ПИ II/XII). Оно поддерживалось более широкими кругами населения (ср., например, (Стоянов ЗБВ II/I)), чем крайнее мнение Христо Ботева, опубликованное в газете «Дума» (Стоянов ХБ, 124–125). Ботев исключает более умеренных представителей духовенства и чорбаджий из понятия «болгарский народ», присваивая себе монопольное право выражать чаяния болгарского народа (определенного узко) в стиле, который предвосхищает более поздние высказывания коммунистов. При такой точке зрения единомыслие возводится в ранг основной категории национального самосознания, ср., однако: «Кой се надяваше, кой мислеше, че народът е бил дотолкова готов — говореше вън от себе си И. Мачев, скептик и малодушен човечец до невероятна степен, който не можеше да си въобрази, че е възможно да се намерят хиляда души българи, които да мислят едно» (Стоянов ЗБВ II/II). Описывая конфликты между своими односельчанами, поп Минчо Кынчев осуждает местных чорбаджий за отсутствие согласия между ними, но это не приводит к огульным обвинениям всех чорбаджий в Болгарии (В 101).

[24] В то же время в литературе упоминаются ограничения передвижения в пространстве лиц определенной национальности, ср. запрет, относящийся к цыганам (Каравелов БСВ I), и наблюдение о незначительном со статистической точки зрения присутствии турок в горных районах Болгарии (Заимов ХБ, 10).

[25] Вот типичное высказывание на эту тему: «аз се считам днес честит за то, дето майка ми ме родила българин, а не от друг някой род» (Войников РМДУ, 22).

[26] Герой Любена Каравелова хаджи Ничо родился в Карлово от отца — приезжего цинцарина (арумына) и матери — местной «чистокровной болгарки» (ХН II). Однако его смешанное происхождение не мешает ему приобрести болгарское национальное самосознание. У автора, который называет своего героя «български големец» (ХН XI), не возникает никаких сомнений на этот счет, ср. также: «Един немски пътешественик, Колл, говори за българите: '*Българинът* работи като вол, събира като пчела, а живее като свиня'. Така събирал и живял и Ничо; той никога си не доспивал, не доядал, не допивал и печелил, и печелил» (ХН IV). Таких сомнений не возникает и у других героев повести. Один из них, Нейчо Петлето, говорит: «Аз мисля, че хаджи Ничо е най-умен човек от всичките *българи* и даже от всичките хора на светът» (ХН VIII). Даже у тех, кто его люто ненавидит, не возникает по этому поводу никаких вопросов. Говорит другой герой, Никола: «И тоя човек [т. е. хаджи Ничо], който така безсъвестно продаде народът си, не се срамува да казва, че той прави добро на българският народ и че който му се не кланя и не съглашава се с него, е вагабонтин, убиец, крадец, предател, шарлатанин, богопродавец, шпионин и пр., и пр. смее да нарича честните хора вагабонти и шпиони!». С другой стороны, мнение, что смешанные браки к добру не приводят, было широко распространено. Нежелательность брака с чужаком положена в основу повести Каравелова «Стоян» и рассказа П. Ю. Тодорова «Мечкар».

[27] Очень показательна в этом смысле история, которую рассказывает поп Минчо Кынчев (В, 194–195). Один бей очень любил своего пастуха цыгана Желю. Судя по имени, он был христианином, хотя об этом и не говорится напрямую. Бей захотел избавить своего пастуха от его национальности, презираемой окружающими. Он приказал трем священникам-болгарам (и в том числе рассказчику) проделать нужный для этого обряд. Цыгану обрили голову, отвели в церковь, по-

словами, этническая граница, увиденная изнутри, имеет одностороннюю пропускную способность: выйти можно, а войти нельзя. Дело в том, что приобретение каких угодно признаков болгарина не превратит чужака в своего [28]. В то же время потеря каких-то критических признаков может скомпрометировать принадлежность к группе [29]. Когда речь идет о других группах, ситуация оценивается по иному стандарту. В таких случаях приобретение критического набора ключевых признаков считается достаточным для того, чтобы быть причисленным к группе. Иными словами, членство в своей группе считается наследуемым, а членство в других группах — приобретаемым. Потребность в двух стандартах оценки логически проистекает из нужды простого национального самосознания установить четкие границы в сфере, которая с трудом поддается этому. Четкие границы предполагают отсутствие неучтенных личностей, которые не относятся полностью ни сюда, ни туда или относятся одновременно к обеим категориям. Имея двойной стандарт оценки национальной принадлежности, можно добиться категорического деления людей на своих и чужих, при котором для того, чтобы быть своим, необходимо, но недостаточно родиться своим. Будут ли люди, обозначенные как чужие в этой модели, признаны своими какой-то другой группой — вопрос, который мало занимает носителей этого самосознания. Они ведь отрезанный ломоть. На каком-то, очень поверхностном, уровне принимается, что да, будут, после чего никто не вникает в подробности этого принимаемого за данность членства в другой группе.

крыли ему голову и прочитали несколько молитв. Причем между священниками возникли споры, какие именно молитвы являются подходящими, и в конце концов одну молитву не прочитали. Бей щедро заплатил за обряд. Сельский глашатай объявил на всеуслышанье, что с этого дня Желю стал болгарином. Последовал пир на всю деревню в честь «нового болгарина», за который заплатил бей. Так как молитву «Со духий праведни» не прочитали, замечает издевательски рассказчик, Желю не мог стать «хас българин», т. е. подлинным болгарином. Он заключает, что как все было, так и осталось, жаль только — попусту молитвы читали.

[28] Хотя язык, одежда и обычаи (такие как религиозно обусловленная диета) служат практическими опознавательными знаками национальной принадлежности в многонациональной среде (см. подробнее ниже), носители болгарского языка не увидят противоречия в таких высказываниях, как те, которые приводятся ниже и в которых показано, что чужак может обладать каким-то признаком своей группы или, наоборот, член своей группы может обладать каким-то чужим признаком: «А тия турци разбираха български» (Стоянов ЗБВ II/II). «Тука, на общата софра, беше и ефендито им поканено, когото мислеха авджидуванджийци за светия, защото говорел български и вино пиел. И с тях заедно хоро играел» (Кънчев В, 341); «[Поп Паскал] от турчин по-много знаеше езика им да говори» (Кънчев В, 191); «В тяхното число имаше и много италианци. Мнозина от тях бяха турили на главите си български калпаци, с кръстове и левове» (Стоянов ЗБВ II/IV).

[29] Об утере национального самосознания пишут так: «За голямо съжаление е и това, че всичките шпиони бяха изключително наши българи от Ихтиман и от околните български села, гдето българщината е почти удавена и развратена от различни обстоятелства» (Стоянов ЗБВ II/IV).

В языковом плане эта двойственность тушуется при помощи многозначности слов и выражений, которые обозначают смену национальности и/или вероисповедания. Сюда относятся глаголы, образованные по следующим словообразовательным моделям: (а) *-ее-*, (б) *-и-*, (в) *по-//-и-*, и (г) устаревшая *о-//-и-*, а также целый ряд глагольно-именных сочетаний [30]. Эти глаголы имеют словообразовательное значение 'превращаться в лицо, обозначенное основой' и/или 'приобретать признаки, характерные для лица, обозначенного основой' и, соответственно, 'превращать в лицо, обозначенное основой' и/или 'снабжать признаками, характерными для лица, обозначенного основой' (Радева 1993, 180–184).

Значение глаголов, образованных при помощи суффикса *-ее-*, 'проявлять качества лица, обозначенного основой', и никак не 'превращаться в лицо, обозначенное основой' (Радева 1993, 180–181) или 'быть лицом, обозначенным основой', ср.: *българея се* 'обладать болгарским сознанием, чувствовать себя болгарином' [31]; *гърчея се* '(о лице негреческого происхождения) считать себя греком, вести себя как грек' [32]; *турчея се* 'считать себя турком, чувствовать себя или вести себя как турок' (БТР 1999, 989); *влашея се* 'вести себя как румын' (Вазов X, 97). При этом употребления в контексте и не до конца последовательные словарные толкования глаголов, производных по этой модели, указывают на сочетаемость предиката, выраженного одним из этих глаголов, исключительно с субъектами, которые не являются прототипическими представителями соответствующей группы. Нельзя сказать **Българинът се българее* или **Този грък се гърчее*, но можно *Кога този българин замина за чужбина, кога спря да се българее.*

Деноминативные глаголы, образованные при помощи суффикса *-и-*, могут быть непрефигированными, ср. *турча* 'превращать кого-то в турка, заставлять кого-то стать турком или магометанином' (БТР 1999, 989), *гърча се* уст. 'делаться, показываться греком' (Геров 1, 255), или префигированными, ср. *побългарявам/побългаря* 'делать кого-то болгарином; делать что-то болгарским, придавать болгарский облик чему-то' (БТР 1999, 644; Константинов БГ, 42: *побългаряване*) [33]; *по-*

---

[30] Ср.: *ставам християнин — оставам си циганин* (Стоянов ЗБВ II/II); *стана българин* (Кънчев В, 194–194); *стана грък* (Каравелов С); *кръщавам евреин в българската вяра* (Стоянов ЗБВ II/IV); *кръстени турци* (Стоянов ЗБВ II/III); *циганин иска да се кръсти* (Каравелов БСВ I); *отида арапкиня* (Кънчев В, 21).

[31] Изселниците мъчно губеха своя народностен дух и все още *се българееха* (БТР 1999, 82).

[32] Преди Паисия доста българи *се гърчеели* (БТР 1999, 151).

[33] Интересно, что в словаре не приводится возвратная форма этого глагола. Я думаю, что в отличие от других глаголов, образованных по этой модели, она малоупотребительна. Это отсутствие хорошо объясняется изложенной здесь концеп-

гърчвам/погърча 'делать кого-то греком, делать так, чтобы лицо или предмет приобрели греческий облик' (БТР 1999, 649)[34]; *погърчвам се / погърча се* 'стать греком, приобретать греческий облик' (БТР 1999, 649); *порумънча*, ср. «Един *порумънчен,* високомерен, ограничен господин, надут тялом и по характер» (Вазов X, 54); *потурчвам/потурча* 'заставлять (силой) кого-то стать турком или магометанином; превращать в турка или магометанина' (БТР 1999, 713)[35]; *потурчвам се / потурча се* 'стать турком, принимать магометанство' (БТР 1999, 713); *огърча се,* ср. «В нашето село сватбата стая не така, както в градовете, дека нашите българи *са се огърчили* и заборавили са, че са българи и християни, а по старият обичай» (Каравелов В III); *отурча*, ср. «Той обича така също да се весели, но неговото веселие е грубо, низко и нечисто, както въобще бива веселието у турците и у *отурчените* християни: кьочеци, циганки, коча музика, мастика и содомски страсти допълват неговото нравствено превъзходство» (Каравелов БС I).

Примеры, приведенные выше, а также и другие, имеющиеся в моем распоряжении, не подкрепляют значение 'превращать(ся) в *x*'. Все они относятся к значению 'приобретать признаки, характерные для *x*' или, соответственно, 'снабжать признаками, характерными для *x*'. Существует достаточно оснований усомниться, что оно у них вообще существует как отдельное значение. Его можно выразить скорее как 'превращаться в *x*, приобретая признаки, характерные для *x*' или 'превращать в *x*, снабжая признаками, характерными для *x*'. В таком случае оно является лингвистическим знаком одного из при-

цией национального самосознания. В картотеке Словаря болгарского языка есть только один пример употребления возвр. *побългарявам се* из сборника рассказов Ст. Ц. Даскалова «Есенно сено» (1966, 282). Показательно, что глагол приписан герою Ибрагиму, который говорит со своей не-болгарской точки зрения по поводу бракосочетания, совершенного по светскому ритуалу: «Вие сте *се побългарили,* братко». Часто присутствующая отрицательная коннотация глагола *побългарявам,* которую можно перефразировать как 'лишать лоска в результате переноса на болгарскую почву; портить', свидетельствует о развитом чувстве самоиронии болгар, сопровождающем их склонность к рефлексии. Эта самоирония находит выражение и в других словосочетаниях, например, о чем-то сделанном не так, как надо, говорят: *Българска работа!*

[34] Тия кожуси, както и чалмите, се носят от пловдивските кокони и от *погърчените* кирии само зиме; но нашите коприщенски българки, които твърде обичат модните работи и които се стараят да подражават на пловдивските гъркини, буквално като робини, ги носят и зиме, и лете (Каравелов БСВ V).

[35] Тоя българин беше от оня род *потурчени* аргати, които отиват да слугуват по турските врата от малки деца още (Стоянов ЗБВ II/II). Другие примеры в: (Кънчев В, 230; Каравелов С). Я не буду здесь заниматься переносным значением *потурчвам* 'терять', только отмечу, что оно хорошо вписывается в болгарские представления о смене национальности.

веденных выше сценариев смены национальности, который можно назвать 'прекращение членства в группе'. Иными словами, можно сказать *Тези българи са се потурчили* (*погърчили*), но нельзя сказать *Тези гърци* (*турци*) *са се побългарили* и понимать при этом, что они в самом деле превратились в болгар. Когда описываются исторические процессы глубины большей чем в одно поколение, болгарский язык предпочитает глаголы *претопявам / претопя* (БТР 1999, 746) и *асимилирам* (БТР 1999, 35) 'ассимилировать'. Глаголы словообразовательных типов (б), (в) и (г) не имеют отношения к ситуации 'начало членства в группе', потому что членом группы нельзя стать, им можно только родиться.

Ту же семантику демонстрируют глагольно-именные сочетания. Типичен в этом смысле следующий пример, в котором *ставам евреин* расшифровывается как 'приобретать качества еврея': «Аз мисля, че ако да не би били нашите майки, то *ние би станали до един евреи* и посветили би всичкият свой живот на аритметическите цифри и на моравите патладжени» (Каравелов БС III). Ренегат Димитраки, который говорил «Да зная, че има [показва с пръста си] толкози месо българско у мене, отрязвам го и го хвърлям на кучета» (Войников КЦ, 136), попав в беду и нуждаясь в помощи соотечественников, заговорил иначе. Злорадный комментарий одного из присутствующих болгар «Хъ, хъ! Сега *стана българин*» (Войников КЦ, 161) имеет иной смысл, чем приведенное выше сочетание *ставам евреин.* Здесь инхоативность принадлежит к имплицитной модусной рамке, а не к внеязыковому бытию, к которому относится диктумная часть высказывания[36], т. е. «Сега стана българин» равняется здесь «Сега заговори / Сега си спомни, че [винаги] е [бил] българин». Речь идет не о возврате субъекта к своей исконной национальности, а об изменении позиции по этому вопросу. Так же надо понимать слова Ивана Богорова (1874 г.): «Не са е изминало много време, откак ний учените *бяхме гръци* и са

[36] Заинтересовавшись существованием во французском языке «свободной непрямой речи», занимающей промежуточное положение между прямой и непрямой речью (Bally 1912), Шарль Балли пришел в дальнейшем к более глубокому анализу отношений между объективным и субъективным аспектами высказывания. Он назвал **модусом** высказывания ту часть его, которая выражает суждение или волеизъявление субъекта, а объект модуса — его **диктумом.** Модус может быть эксплицитным или имплицитным (Bally 1942). Под влиянием его идей эти понятия были введены в теорию семантики и коммуникативной грамматики (Арутюнова 1999, 408–440; Золотова, Онипенко, Сидорова 1998, 75). Они позволяют проводить анализ речи с учетом первостепенной важности диалогичности для текстообразования, на которую обращал внимание Бахтин, ср. «всякое высказывание, кроме своего предмета, всегда отвечает (в широком смысле слова) в той или иной форме на предшествующие ему чужие высказывания» (Бахтин 1996, 199).

срамувахме да са наречем българи» (Динеков 1972, 127). Глаголы словообразовательного типа (в), рассмотренные выше, также могут использоваться в этом плане, как видно из следующего примера:

Г-жа Трифкович. Нема господин Чушкарича.
Веселинов. Какъв Чушкарич? По сръбски? Чушкаров.
[Цочев се смее яката.]
Г-жа Трифкович. Па защо се смеете? Сви сте вие овде сърби от Адама.
[Цочев се смее.]
Г-жа Трифкович. А вие како се зовете?
Цочев. Цочев.
Г-жа Трифкович. А я знам по-добре ваше име: Цочич.
[Цочев се смее яката.]
Цочев. Госпожо, не *посърбявайте* и мене: аз съм от Тулча (Вазов Д, 418).

Фоном для понимания ситуции, описанной выше, является механизм общения между славянами, говорящими на разных языках. Живущая в Софии сербка из Белграда г-жа Трифкович смотрит на болгарский язык сквозь призму сербского, считая, что это все более или менее одно и то же. Она понимает болгарские слова своих собеседников, несмотря на фонетические и морфологические различия, но не повторяет их в своей речи, а заменяет соответствующими сербскими формами (сербифицирует их). Точно так же она поступает с фамилиями своих собеседников, она модифицирует их окончания на сербский лад. Она считает, что имеет на это все основания, поскольку она не чувствует такой разницы между культурами софиянцев и белградчан, которая бы заставила ее классифицировать их как представители разных народов. Таким образом, она присоединяется к распространенному мнению (ошибочность которого была доказана Ф. Бартом), что культурные различия являются основой этнических различий. Операцию, проделанную г-жой Трифкович над его именем, Цочев называет сербификацией себя, а не своего имени. Так можно описать диктумное содержание предиката *посърбявам*. Модусное же содержание можно перефразировать так: не называйте и меня сербской фамилией, т. е. не говорите и обо мне так, как будто я серб, не считайте и меня сербом.

Итак, перед нами интересная с теоретической точки зрения ситуация. Этнонимами, которые являются типичным примером слов с размытой семантикой, следует обозначать представителей этнических групп в соответствии с преобладающим простым национальным сознанием носителей болгарского языка, для которых границы группы являются фиксированными. В идеальном с точки зрения простого национального самосознания случае корпус возможных предложений с

этнонимом в роли таксономического предиката должен был бы содержать только два вида предложений:

[X] есть [*а*];
[Y] не есть [*б*];

где [X], [Y], [Z] и т. д. лица, а [*а*], [*б*], [*в*] и т. д. — национальности, обозначенные этнонимами. На самом деле, кроме прототипических представителей этнических групп, для таксономической классификации которых эти типы предложений были бы достаточны, существуют еще и периферийные представители, обозначение которых как раз и представляет особый интерес[37]. Видоизменяя эти предложения, семантические операторы (hedges) позволяют точнее характеризовать принадлежность субъекта к классу в количественном и качественном смысле, т. е. с точки зрения степени принадлежности (полностью или частично) и аспекта, перспективы, с которой эта принадлежность истинна (Lakoff 1973; Арутюнова 1999, 830–846).

Стопроцентная принадлежность к группе обозначается прилагательным *чист* или наречием *чисто*, ср.:

Нашият пътник кондисал на един хан, гдето имало на конак и солдати, наречени казаци, но *чисти българи*, от кол и от въже събрани (Стоянов ХБ, 56); От това село ние трябваше да се отправим за с. Поибрене, с *чисто българско* население, както и Мечка, на два часа разстояние от последното, разположено върху левия бряг на р. Тополница (Стоянов ЗБВ II/II).

Семантический оператор *чист* указывает в данном случае на то, что (насколько известно) все предки человека тоже были болгарами. У Вазова есть редкое словосочетание «бащин и майчин беломорски грък» (Вазов Х, 46), которое употреблено в том же смысле. Если оператор *чист* используется по отношению к группе людей, он относится скорее к синхронной однородности группы, чем к происхождению каждого члена.

Меньшая степень принадлежности может обозначаться количественными операторами *половин, наполовина,* уст. и диал. *напол* (Геров 3, 201; БЕР 5, 489–491). О человеке можно сказать «Той е *половин/наполовина* българин», а о группе людей — «Селото е *наполовина българско*»[38]. В первом случае это будет означать, что только один из родителей этого человека болгарин[39]. Вряд ли так можно сказать о человеке с

[37] О таксономиях и о прототипических и периферийных членах групп см. (D'Andrade 1995, 92–121).

[38] Село Хрищене: 120 къщи — кажи *напол* турци (Кънчев В, 251).

[39] Другой потенциальный субъект, которого этот предикат может характеризовать метафорически уже с качественной точки зрения, — это «почетный болгарин», т. е. иностранец, принявший болгарские нормы общения и болгарские ценно-

болгарским самосознанием. Так скорее всего скажут о человеке, который сам себя считает членом группы, к которой принадлежит его другой родитель. Во втором случае такое предложение означает, что некоторые из жителей этой деревни болгары, а другие — нет. В выражении «цънцарска жилка има у мене» (Вазов Р, 374), обозначающем меньшую, чем половина, долю чужой крови в человеке, человек представлен как соединение нескольких скрученных вместе ветвей.

Если взять две любые взаимодействующие этнические группы, например греков и болгар, то прототипических членов каждой можно будет обозначить словами *чист българин* (*чист грък*), тогда как периферийного болгарина (родившегося в смешанном браке) можно обозначить словами *наполовина грък*, а периферийного грека, соответственно, *наполовина българин*. О дальнейшем поколении можно будет сказать *той/тя има гръцка жилка*, если оно часть болгарской группы, и *той/тя има българска жилка*, если оно является частью греческой группы. Цепочка перехода из одной этнической категории в другую выстраивается таким образом: *чист българин — той/тя има гръцка жилка — наполовина грък* |этническая граница| *наполовина българин — той/тя има българска жилка — чист грък*. Процесс осуществления такого перехода займет четыре поколения. В синхронном плане цепочка указывает на состав членской массы любой этнической группы в любой момент ее существования. На практике, однако, в соответствии с требованиями простого национального самосознания всю членскую массу этнической группы будут чаще всего обозначать одним словом — *българи* или, соответственно, *гърци* — не заботясь о маловажных деталях происхождения.

Качественные семантические операторы более разнообразны. Вазов характеризует госпожу Добревич, героиню своей пьесы «Хъшове», словами «кокетлива, *полуповлашена* българка». В этом случае постоянное проживание в Бухаресте является причиной перенятия чужого (румынского) образа жизни и потери некоторых признаков «болгарскости», обозначенной причастием *повлашен* < *повлаша* < *влах* 'валах', которое далее модифицировано оператором *полу-*. Другое обстоятельство, ставящее члена общества на периферийную позицию по отношению к группе, может быть брак с человеком иной национальности. Использование качественного оператора *родом*, которое было бы неуместным по отношению к прототипическим членам, принадлежащим к группе не только родом, но и по всем другим показателям, указывает на членство по происхождению только, ср. «днес, на 27 априлий, с нашата чета се присъединява и госпожата на [далматинеца] Ив. Шутича, Мария Ангелова, *родом* наша българка, на която името ще остане записано в историята» (Стоянов ЗБВ II/IV).

сти. Этого субъекта можно уподобить личному дворянину, который мог пользоваться рядом сословных прав дворянства, но не мог передать эти права своим детям. Именно из-за замыкания характеристики на личности такого референта он будет исключен из дальнейшей дискуссии, которая сосредотачивается на наследуемом этническом статусе.

Манера поведения, одежда и знание языка дают повод для использования семантического оператора *същ*, ср. «Сега наш Димитраки е *същ* вранцузин» (Войников КЦ, 136). Предложение содержит сокращенное сравнение: «Сега наш Димитраки е също такъв, каквито са французите». Качественный оператор *същ* употребляется так же, как и *цял*, ср.:

> Веселинов. Вий сте живели и в Пеща?
>
> Амалия. И в Букурещ, и в Белград, и в Одеса, а в София съм от осем години.
>
> Веселинов [*усмихнато*]. И стана *цяла българка*? Говориш като българка.
>
> Амалия. Аз знам и руски (Вазов Д, 416).

Оба оператора указывают на идентичность характеризуемого лица с представителями этнической группы, обозначенной этнонимом в роли предиката. Предпосылкой такого утверждения является реальное членство лица в другой группе. О прототипической болгарке было бы неуместно сказать «Тя е съща[40] / цяла българка». Таким образом, можно заключить вслед за Г. Е. Крейдлиным, что семантические операторы *същ, същински* и *цял* выполняют чисто оценочную, характеризующую функцию (1993).

Качественный семантический оператор *истински* выполняет другую функцию: он употребляется в аксиологических предложениях, сформированных на базе таксономических (Крейдлин 1993):

> А мойта [мила] е *истинска българка*, здрава, юнашка. Като ходи, тресе се земята (Вазов КС, 231);
>
> — Въстанието е дигнато — отговори Бобеков с развълнуван глас.
>
> — Кой е видял това? ...Казвайте, братя, ако сте *истински българи*! — викаха апостолите (Стоянов ЗБВ II/I).

Употребление этого семантического оператора позволяет говорящему высказывать мнение о ценностях, которые он связывает с «подлинным» членством в группе (Арутюнова 1999, 114). Естественно при

[40] Современный болгарский литературный язык отдает предпочтение прилагательному *същински*.

этом, что определение «настоящего болгарина» будет различным для разных носителей языка, а также ситуативно обусловленным для того же носителя. Тем не менее изучение употреблений оператора *истински* в словосочетаниях с этнонимами даст представление о бытующих этнических стереотипах.

Вернемся к маркировке этнических границ. Что же является знаком этнической границы? Ответить на этот вопрос не так просто, как кажется на первый взгляд. Конечно, большинство знаков можно обнаружить визуально или на слух. Но этого недостаточно, знаки еще надо правильно интерпретировать, что, впрочем, членам общества дается без усилий. Таким образом, у всех этих знаков есть когнитивная основа, без которой было бы невозможно прийти к каким бы то ни было выводам. Существование этой основы становится очевидным, если не забывать, что есть и знаки чисто когнитивного порядка, которые позволяют прийти к определенным заключениям и тогда, когда аудио- и визуальные знаки отсутствуют. К этой категории знаков относятся различия в обычаях, позволяющие отличить людей разной национальности по тому, что одни, в отличие от других, **не** делают[41]. Я приведу неполный список отличительных признаков этнической группы, как они отражены в моем корпусе литературы XIX в. Как уже упоминалось, строгое разграничение конфессиональных от этнических границ невозможно[42]. Болгарское слово *вяра*, которое

[41] Оценивая положительно драму В. Друмева «Иванко», П. Р. Славейков пишет по этому поводу [1873 г.]: «В драмата на г. Друмева гъркът мирише на гърк отдалеч, българинът личи, че е българин не по дрехите и по името, но по онова, що го виждаме, че прави, още и по онова, което го виждаме, че е неспособен да направи» (Войников 1978, 299). Герой Каравелова Павлин выражает готовность жениться хоть десять раз, если это угодно его отцу, на что тот отвечает: «Е-е-е, синко, ти не си турчин, та да се жениш десет пъти! Я гледай ти него! Нима си петел бре?» (Каравелов БСВ III).

[42] Доказательств того, что болгарская картина мира к этому и не стремится, достаточно, ср. разговор двух героев Любена Каравелова:

«— Повярвай ми, хаджи, че аз ти говоря истина и че ти си бъбриш на вятъра. Хайде де, кажи ми ти: у кого са пушките по-добри — у московците ли, или у турците?

— Аз мисля, че московските пушки и московските сабли са по-добри, обаче московците са българи [християни], а турците са турци [мохамедани] — рекъл дядовият Либенов противник и мигнал с лявото око» (Каравелов БСВ II). В его же повести «Войвода» одного из героев, албанца Хасана, персонажи зовут то *арнаутин*, то *турчин*. У Вазова тоже есть свидетельства того, что религия и национальность могут быть взаимозаменяемы: «Жена му, преди да му стане жена, била туркиня. Бабичката, която отишла да й направи предложение, за да приеме ръката на Ивана Аспазиевича Дормидолски, помислила, че е необходимо за успеха на мисията си да назове личността на дяда Ивана с името на хубавия пристав в градеца. В същата нощ Джамиле била отведена, кръстена и венчана с хубавия пристав, както мислела» (Вазов МД II).

обычно относится к религии человека, охватывало в нашем периоде и национальность[43].

Внешность каждого человека в исследуемый нами период выдавала его национальность[44]. Семиотическое значение имели головной убор[45], предпочтение к усам или, соответственно, бороде[46], ору-

[43] Ср.: «Такива книги на простий язик имат и греците и сербите, и власите, и русите, и другии *вери*, токмо наши беднии болгари ни имат таковий дар» (Софроний Врачанский, 1805 г., Динеков 1972, 57). Другой пример употребления *вяра* 'национальность' можно найти у Добри Войникова (КЦ, 165). Замужество за цыганом, не важно какой религии, влечет за собой автоматически «изменение веры», ср.: «*Да си мени вярата* — се изстъпи една сред навалицата. — Тъй без поп, без кръстник, подир един циганин да се повлече. Господ или град ще пусне да ни избий, или мор да ни измори...» (Тодоров М).

[44] Ср., например: «Така също тия се облачали така, както се облача всеки българин и всяка българка, които живеят български и които се наричат българи» (Каравелов БС III).

[45] О противопоставлении болгар и турок по признаку *калпак* 'меховая шапка особого покроя' vs. *чалма*, ср.: «На дясна страна се простираше чаршията на Панагюрище, пълна с хора, българи и турци; последните бяха дошли от селата. Щом изгърмяха нашите пушки на заптиите и ние взехме направление към чаршията, цяла маса народ търти да бяга към пазарджикския път, повечето *калпаци*, а само тук-там се виждаха бели *чалми*, като лебеди, които отстъпяха твърде сърдечно, като оставиха сред улицата и кола, и добитък» (Стоянов ЗБВ II/I); «В това време било запретено българин да носи *завит шал* на главата си» (Кънчев В, 20); «Щом тия [sc. турците] ни зърнеха в нивята си с червен байряк, от най-напред погледаха, погледаха, да се уверят по-добре действително ли сме с черни *калпаци*, па после вече хукнаха да бягат към селото си, което се намира наблизо» (Стоянов ЗБВ II/I); «Други тютюнджия, вероятно по-патриот и по-разпален неприятел на турското племе, при турчина си заръчваше да изпишат и един хъш с гола сабя, който показваше вид, че се готви да заколи злополучния *чалмоносец*» (Вазов НН I). Вот какой разговор происходит у героя Ивана Вазова Хаджи Смион со студентом, недавно приехавшим из России:

«— А що? Русия готви ли се на бой?

— С кого?

— С него...

— С кого?

— С нашите де, с *чалмата*.

— Неизвестно — каза подир малко двоумение студентът» (Вазов Ч IV).

[46] Дядовата Либенова брада е обръсната, а дългите му и изкуствено засуканите му *мустаци* стърчат на горнята му устна така, както стърчат и мустаките на най-големия рак. В България всеки човек бръсне *брадата* си освен поповете, калугерите и старците, който не живеят вече с жените си мнозина благочестиви мъже говорят, че дядо Либен би трябвало отдавна вече да си отпусне брадата, но той не ще нито да чуе хорските съвети, щото никак му се не иска да изгуби своя юнашки вид, а освен това и по други още много причини... (Каравелов БСВ II); На турчин думат Ластовица, защото *брадата* му на ластовичка опашка [прилича] както й поп Стойчевата (Кънчев В, 320).

жие[47], цвет[48] и вообще все детали одежды[49]. Поэтому мать, гордящаяся разодетой по европейской моде дочерью, может выразить свое восхищение так:

> Езер, тя каквато си й хубавичка, модите й много мязат. Като се накичи, сякаш не е българка (Войников КЦ, 98).

Жесты тоже могут помочь идентифицировать национальность человека[50].

Язык является наиболее важным среди аудиопризнаков[51]. Имена людей также выдавали их национальность и религию[52]. Другим при-

[47] Ношение сабли болгарами особо оговаривается Захарием Стояновым как знак нового времени (ХБ, 8–9).

[48] Зеленый цвет специально охранялся как признак мусульманства, ср.: «Той беше живял петдесет години на тоз свят; запомнил бе времето, когато на българина бе запретено зеления цвят и беше заповядано да слазя от коня при срещане турчин» (Вазов ПИ II/XV).

[49] Можно не узнать своего близкого друга, увидев его в одежде чужака, как случилось с героем Ивана Вазова, ср.: «По едно време из пътеката се подаде едно лице, което смути Огнянова. Един турчин. Той беше едър, висок, със зелена чалма на глава, със силяхлък, из който стърчеше и един дълъг ятаган, и с биргьотлии гащи. И една вулия през гърба. Вероятно един от ония турци, за които му говори Марийка. Един башибозук» (Вазов ПИ III/XI).

[50] Едно момче пое коня, той бутна вратата на кафенето, което се виждаше да е празно, понеже никаква глъчка не излазяше. Кога влезна, той остана слисан; то беше натъпкано с аги! Да се повърне тозчас назад беше неловко. Той се реши да седне и *отдаде им темена* и те му я върнаха вежливо. Като беше живял дълго време между турци, той беше запознат добре с нравите и с езика им. Те бяха насядали на рогозки, с изути калеври и с чибучки в ръце (Вазов ПИ I/XXIX). Когато дядо Либен влязъл в стаята, то си свалил шапката и турил я на пещта. Българите нямат обичай *да си свалят шапките*, когато влязат в някоя къща, но дядо Либен не прилича на другите хора; той и дома си, и по чуждите къщя сваля шапката си, защото такова едно нещо правят и всичките големи хора (Каравелов БСВ IV).

[51] Болезнено охкание се издаде из хамбарските тъмни кьошета, между които, за разнообразие, чу се и *български глас*.

— Оли-ле, майчице! Отидох! — говореше тоя глас.

Последният нещастник действително излезе наш българин, когото един куршум беше лизнал така безпощадно, щото едното му ухо бе увиснало като обица (Стоянов ЗБВ II/I).

[52] Поэтому смена религии сопровождалась автоматической сменой имени, ср.: «Още повече в късо време тия [цигани] дотолкова бяха обикнали нашето православие, щото собствените им *имена* Филджан, Рамадан, Мехрем и пр. бяха заменени с Никола, Христо — а най-много Васил, понеже, както е известно, циганите имат особена страст съм свети Василя. Българските цигани ги викаха на турските им имена за подигравка, понеже знаеха новите им настроения към православието» (Стоянов ЗБВ II/IV). О турчанке, принявшей христианство и поменявшей имя, пишет и Вазов (МД VII).

знаком национальности может быть обращение, если говорящий, учитывая национальность собеседника, обращается к нему специфическим термином, таким, например, как *ага*, мн. ч. *агалар* или *алар* (РРОДДЛ, 15), которым следовало обращаться к туркам. На основании сказанного выше о роли обращения становится понятным, что использование этнонимов в качестве обращения является одним из механизмов «озвучения» этнических границ. Такие примеры можно найти в большом количестве в литературе XIX в.[53]. Их употребление прослеживается вглубь истории вплоть до знаменитого обращения к болгарам Паисия Хилендарского в его «Истории славеноболгарской» 1762 г., с которой начинается возрожденческая литература: «Ти *българино*, не се мами, знай своя род и език и се учи на своя език!» (Динеков 1972, 16).

Оставшиеся каналы чувственного восприятия — обоняние, осязание и вкус — не играют реальной роли в идентификации людей по национальному признаку. Так как запах чего-то считается минимальным знаком присутствия, отсутствие толерантности к каким-то группам может метафорически выразиться так: «Черна гора е гнездо на свободата, момченца! Черногорците *не търпят турска миризма*» (Каравелов БС II). В приведенном выше (сноска 41) высказывании П. Р. Славейкова утверждается, что в пьесе Друмева «гъркът мирише на гърк отдалеч». Здесь запах метонимически представляет все пять чувств. Вся неуловимая совокупность качеств, которые отличают типичного грека и которые воспринимают зрением и слухом, представлена в героях Друмева, в них можно **почуять** грека.

* * *

Имманентная ориентация может использоваться двояко в зависимости от выбора ориентира. Один потенциальный ориентир — это общество. **Верх** и **низ** выделены у болгарского общества довольно ясно и расположены не слишком далеко друг от друга, но разница тем не менее ощутима для всех его членов. Понятия **левой** и **правой** сто-

[53] Ср.: *читак* со стороны болгарина к турку (Вазов ПИ II/XV); *българи* со стороны болгарина-мусульманина к болгарам-христианам (Стоянов ЗБВ II/I); *българе благочестиви и православни* со стороны Константина Фотинова к читателям его книги «Любословие» 1844 г. (Динеков 1972, 111); *юнашка българко* болгарин к своей любимой в момент восторга, вызванного ее героизмом (Вазов Р, 391); *гяур* со стороны турецкого кади к свидетелю-болгарину (Каравелов В, 6); *Що стоиме, българи?* Г. С. Раковский в воззвании 1862 г. к своим соотечественникам (Динеков 1972, 175); *А бе хей, българино, защо да си даваме паричките на московците?* Бай Ганьо к хорошо знакомому соотечественнику (Константинов БГ, 88).

роны, видимо, не могут применяться для характеристики общества. **Передняя** и **задняя** стороны определяются на основании общепринятых представлений о движении общества вперед (или, иначе говоря, о прогрессе). При этом одни члены общества оказываются впереди других, одни ведут, а другие ведомы[54]. Престижность позиций наверху и спереди очевидны. Достижение такой престижной позиции связано с богатством, образованием и властью (Младенова 2001). Значение высокого статуса, закрепленное за такими словами как *първи*[55], *първенец*[56], *преден*[57], *челен* 'занимающий видное положение в обществе, знатный, видный' (Геров 5, 539), *начело*[58], *личен* 'занимающий видное положение в обществе, знатный, видный' (Геров 3, 17; Вазов, ПИ I/XXXI), отражает взгляд на общество, который мог появиться только в период стабильности. У всех таких слов значения 'передний' (или 'предшествующий') и 'имеющий высокий статус' совмещены. Связь между этими значениями может быть прямой или

[54] Ср. выражение собственного превосходства, основанное на идее нелинейного прогресса [по методу «тыка»]: «Когато той отиваше, аз се връщах», — говорит поп Ставри, обобщая свой спор о браке и равноправии женщин с Кандовым, бывшим студентом в России (Вазов ПИ I/XXII). Поп утверждает свою правоту, выдавая мнение Кандова за вчерашний день своего собственного мышления.

[55] Госпожа Апраксия се кълнеше, че [Бойчо Огнянов] бил руски княз, предрешен, дошъл да прегледа старото кале и да подари одежди на черковата им. Но на госпожа Апраксия по-малко вярваха, защото тя нямаше връзки с *първите къщи*, а черпеше новините си от стопанката на Петка Бъзуняка и от свахите на Фачка Добичето, па и понаглушаваше (Вазов, ПИ I/X); В това също време, когато България се вълнувала и надеяла, един букурещки големец повикал *по-първите българи* в градът, да заповяда при него и да поговорят за политически работи (Каравелов ХН VII). Хаджи Генчо е учител в Копринщица: него всеки познава като червеното яйце, всеки го почита и всеки се бои от негова милост — и *първите*, и последните (Каравелов БСВ I).

[56] Още щом зайде слънцето, театърът хвана да се пълни. Предните чинове заеха *първенците* и беят, нарочно поканен (Вазов ПИ I/XVII).

[57] Черкова пусна и народът занавлиза в училището, както е обичаят, да види годишните успехи на учениците. Прекрасни венци окичваха вратите, прозорците и катедрата; а образът на св. Кирила и Методия погледваше из великолепно кръжило от трендафили и росни цветя, и клончета от ела и чемшир. Скоро предните чинове се запълниха от ученичките, а всичкото останало място — от публиката, *по-предните хора* от която стояха напред, а някои даже на столове. Между тях някои наши познайници. Но остаяха още няколко стола за бъдещи отлични посетители (Вазов ПИ I/XI); Да не беше сам Куздо загатнал, де щеше да ми дойде на ум да се сродим с такъв *преден човек*! (Вазов Р, 370).

[58] Ако някой из копринщенските чорбаджии дава зефет или ако повика гости в къщата си, то без хаджи Генчо се не може — хаджи Генчо трябва да е *на челото* (Каравелов БСВ I); Кого туря началникът *начело*, кога минува княза? Дормидолски! (Вазов МД VII).

опосредствованной сравнением, при котором значение 'передний верх' выполняет функцию tertium comparationis, ср. *чело* 'лоб', *лице* 'лицо', т. е. часть тела, расположенная спереди и наверху > *челен, личен*, т. е. находящийся на верхнем переднем крае общества, точно так же как лицо и лоб расположены спереди и наверху человеческого тела.

Интерес представляют и периоды бурных общественных перемен, когда изменение ценностной системы общества может привести к конкуренции между позициями, которые раньше считались верхними, и теми, которые в данный момент считаются передними, хотя по старым понятиям они не могут считаться таковыми. Эту ситуацию можно обозначить словами Евангелия «будут последние первыми, а первые последними» (Мф. 20.16).

В XVIII в. старшинство гораздо более зависело от возраста человека и длительности пребывания в должности, чем в последующие периоды. Конфликт между старыми верхами, получившими свои права на этом основании, и новым авангардом в лице молодежи, претендующей на лучшую долю в обход существующих правил только потому, что у нее лучшее образование, описан в автобиографии Софрония Врачанского «Житие и страдание грешнаго Софрония»[59]. Со временем образовательный ценз стал восприниматься как естественное условие для продвижения вперед в некоторых областях и одно из законных оснований для занятия места в высших сферах общества.

Конфликт между верхней и передней позициями был определяющим и для болгарского общества XIX в. Эти два течения обозначались в обществе терминами *старите* (позже *консерватори*) и *младите* (позже *либерали*) (Кънчев В, 210–211; Каравелов ХН XIII; Каравелов БС III; Радев ССБ, 1, 57–65; Вазов ПИ I/VIII и passim). Динамика социальных изменений отражается словами *стари* и *млади*, которые продолжали употребляться и после того, как представители «молодых» давно постарели. Говоря об этих двух группах, Захарий Стоянов использует слова «земни блажени: богати, знатни чорбаджии, тежки търговци, тлъсти владици, царьове и князове» (Стоянов ХБ, 12) и, соответственно, «хайдутите, хъшовете и гладниците, които лягали и ставали тук-там по кьошетата и мизерните от най-долно дередже механи» (там же, 14).

[59] Ала като знаях мало да чету, другии свещеници ненавидяха ма, почто они вси на то время бяха орачи. И от безумная младост моя не хочах да им ся покорявам, като бяха тако прости и неучени. А они мя наваждаха на архиереа, и колико мя крати аргосва, и ненавидеше мя. И имаше архиерей протосингела грека неученнаго и некнижнаго, он мя много ненавидеше. Понеже то ест вещ природна: учен человек ученаго люби, и прост простаго, и пиян пиянаго (Динеков 1972, 42–43).

Другой потенциальный ориентир — это человек, член общества. У человека есть все три пары оппозиций: верхняя/нижняя, передняя/задняя и левая/правая сторона. Этот ориентир находит применение как в имманентной, так и в относительной системах координат. Имманентная ориентация позволяет человеку, используя общепринятую в обществе и понятную всем символику, расположить самого себя по отношению к одной из маркированных граней общества: верхней или нижней и передней или задней. Относительная ориентация позволяет определить взаимную позицию двух членов общества, или, в частном случае, свою позицию по отношению к другим членам общества и, соответственно, их позицию по отношению к себе. В этом случае, наконец, используются не только противопоставления между верхней и нижней, передней и задней позициями, но и наименее употребительное противопоставление: лево/право. Правая сторона считается более престижной, чем левая, но сам символизм проявляется в моих материалах исключительно в ритуальных ситуациях, в которых участвуют группы людей, и их деление на две категории («лучших» и «худших») оказывается недостаточным[60]. Механизмом обоих типов ориентации служит метафорический перенос. Антропоцентричная модель общества, которую можно построить, если выявить отношения каждого его члена с его окружением, даст некоторое представление о состоянии этого общества по сетевому параметру Даглас.

Итак, приступим к рассмотрению имманентной ориентации человека по отношению к обществу в болгарской картине мира. Что во внешнем виде, позе и поведении человека указывает на принадлежность к высшим кругам общества? И наоборот, каковы признаки низкого социального статуса? Некоторые из этих признаков поддаются чисто пространственной интерпретации. Для иных оказывается более плодотворным или даже единственно возможным анализ с другой перспективы. Я ограничусь здесь рассмотрением пространственных символов статуса.

[60] Примером ситуаций, где оппозиция право/лево играет роль, могут служить сватовство (Каравелов БСВ V) и освящение панагюрского знамени повстанцами в 1876 г. (Стоянов ЗБВ II/III). Относительная маловажность оппозиции лево/право для пространственной характеристики болгарского общества на фоне ее проявлений в других сферах традиционной культуры (Стойнев 1994, 204: s. v. *ляво*) свидетельствует о низкой степени иерархичности общества. Для описания структуры общества в устойчивом положении достаточны две позиции — верхняя и нижняя. Добавив к ним еще две, переднюю и заднюю, можно описать его структуру в процессе перемен. Оппозиция лево/право оказывается мало востребованной из-за отсутствия более дробного сегментирования общества.

В обществе с эгалитарным этосом высокое положение надо постоянно завоевывать, доказывая свое право на него. Состояние соперничества является естественным для членов такого общества. Известно, что роль короля играет его окружение. В обществе с эгалитарным этосом никто легко не соглашается играть несамостоятельную роль человека свиты[61], которую обозначали в нашем периоде пренебрежительным словом *мекере* 'катушка; человек, который следует за кем-то, вертится вокруг него, льстит ему' (Геров 3, 58)[62]. Первым шагом, которым активный член общества заявляет о себе, еще до того как он вступил в прямое соревнование с другими активными членами общества, является противодействие силе гравитации, которая тянет человека вниз. Сгусток энергии, которая требуется для постоянного сопротивления земному притяжению, является одновременно знаком готовности воспользоваться первой подвернувшейся возможностью в борьбе за свое место под солнцем[63]. Именно на эту энергию, льющуюся под напором из такого претендента на первую роль, указывает постоянный эпитет для доброго молодца *напет* 'молодцеватый, подтянутый, стройный, статный', принадлежащий к гнезду прасл. глагола **pęti* 'напрячь, натягивать' (БЕР 4, 492), и его более редкий синоним *кипър* к прасл. **kipeti* 'кипеть; бить ключом' (БЕР 2, 377). Представление болгар о красоте обязательно включает в себя этот элемент. Отсутствие такой энергии может обозначаться прилагательными, имеющими в своей основе отрицательную оценку некоторых поз, такими как *свит* 'чересчур скромный, стеснительный' < *свия* 'согнуть, свить, свернуть' или *клекав* 'бессильный, безвольный, слабохарактерный' < *клякам* 'садиться на корточки' (БЕР 2, 430)[64].

Распрямленные плечи и высоко поднятая голова характеризуют осанку претендента на независимое суждение и высокое положение

[61] Иван Вазов с юмором описывает распределение ролей в любительском спектакле, который болгарские революционеры-эмигранты в Румынии хотят поставить из патриотических побуждений (НН III). Никто не хочет взять на себя роли, которые не являются **первыми** хоть с какой-то точки зрения.

[62] Тоз човек как се е решил да направи такава голяма сватба, дали е бил много богат и влиятелен между големците, или пък тяхно *мекере*, не се знае (Кънчев В, 20). См. также (Вазов НН III).

[63] Отношения такого рода были описаны антропологами греческого общества, ср., например: (Friedl 1962, 75–76).

[64] Иван Вазов проводит прямую параллель между самоощущением и позой: «Въпреки обичая на повечето баши по онова време, додето обядват, да *държат прави* децата си, уж да ги научат на почит към старите, Марко винаги туряше своите на софрата. Също и кога имаше гости, той викаше синовете си да присъствуват.

— Нека да добият *господарски нрави* — обясняваше той, — а не да се дивят и *гушат* пред хората като Анко Разпопчето» (Вазов, ПИ I/I).

в обществе. Выражения *държа главата си високо*[65], *вдигам глава* (*нагоре*)[66], *виря/вирвам/вирна глава*[67] используются для обозначения этой осанки. Последнее из выражений употребляется и в переносном смысле для обозначения бунтарства[68] или надменности (Геров 1, 214). Сложное прилагательное *вироглав* (там же, 127) и его производное *вироглавец* уже относятся лишь к своевольному человеку[69]. Надменность же яснее выражается словосочетанием *виря нос* (БТР 1999, 99), которое только и употребляется в этом значении в современном литературном болгарском языке[70]. Интересно отметить, что лексикализованное переносное значение, основанное на этой осанке, содержит в себе отрицательную оценку, тогда как сама осанка в болгарской картине мира несет скорее положительный заряд.

Противоположную осанку обозначают выражения *навеждам/наведа глава*, и оттуда *с наведена глава*[71], а также *клюмвам/клюмна* и,

[65] Широко употребляется Каравеловым, ср.: «А защо ти, мой синко, гледаш надолу като мисир на слънце през марта? Ти трябва да държиш главата си право: нашето коляно, ти знаеш, е почтено, то *държи главата си високо* и очите му не мигат ни пред една жена. Такъв беше и баща ти в млади години, такъв да бъдеш и ти...» (Каравелов БСВ IV), а также (Каравелов МД II, БС II).

[66] Когато дядо Либен излязъл на улицата, то *повдигнал главата си нагоре* като селски камзамалин и ухилвал се под мустак; той вървял горделиво, перчил се като паун, гледал насам-нататък с достойнство и мислил си, че всичките хора гледат само на него и говорят: «Ха-ха-ха, дядо Либен! Я гледай ти него! Видиш ли ти сега какъв е той баща? Иска да жени сина си за такова хубаво момиченце!» (Каравелов БСВ IV).

[67] Вирнала глава над кипри рамене, впила поглед в мечкаря, тя върви право към него и никого не иска да знай (Тодоров М). Захарий Стоянов употребляет выражение *с вирната глава* (Стоянов ХБ, 101, 145).

[68] Ние го излъгахме, че Ахмед юзбаши иде уж в селото ни, та затова да дойде и той уж с нас, да отидем да го посрещнем. „Ех, пезевенклер, чак сега ще да ви кажа аз *кой е вирнал глава* да си оставя работата и да ходи из гората да мери нишан! — каза нашият пъдар и скочи да се въоръжава, да отиде да посреща Ахмедаа (Стоянов ЗБВ II/II).

[69] Прилагательное *вироглав* употребляется наряду с *инат* для обозначения характера мальчика, который, рассердившись, что турки его заставили вместе с родителями даром полоть мак [*меджия*], вырывал мак и сорняки подряд. Он же ругал турок матом и бросал комья земли в турецких сверстников (Кънчев В, 19).

[70] В данный период задирание носа все еще обозначает синкретически как надменность, так и непокорность, ср.: «Едно само е лошаво, че откогато Франца е захванала да се меша в нашите работи и да ни прави европейци, то гяурите *са подигнали носът си твърде високо*. Научили се там техният „бонжур“ и играят си с дин-ислямите!» (Каравелов БС IX).

[71] Висок и строен, той обикновено ходеше *с наведена глава*, като че клюмнала под тежестта на общото презрение. Върху цялата фигура на тоя човек стоеше печатът на бедността и цинизма (Вазов ПИ II/V); Комисарите вървяха *с наведени глави*; тия бяха умислени и от лицата им ясно можеше да се констатира, че работата не е чиста, има да се е случило нещо важно (Стоянов ЗБВ II/I).

соответственно, *с клюмнала глава*, уст. *с клюмната глава*[72]. Глаголы *навеждам* и *клюмвам* указывают на разную степень постоянности состояния. Первый может относиться к короткому жесту, тогда как второй обозначает хроническое состояние.

В болгарском обществе XIX в. существовал настоящий культ усов. У претендента на активную роль в обществе усы должны были быть большими и подкрученными[73]. Особо выдающиеся усы назывались *ястъклии мустаки* (Стоянов ЗБВ II/III; РРОДДЛ, 590) или *балабуюк* (РРОДДЛ, 332) и были предметом гордости обладателя и зависти окружающих[74]. Для того чтобы кончики усов торчали вверх как положено, обладатель должен был их постоянно подкручивать. Подкручивание усов — *суча/засуквам/засуча мустаци* — служило для того, чтобы выразить целый спектр чувств и внутренних состояний, от вызова и самодовольства до похотливости[75], или просто скоротать время[76]. Жест до того незаменим для выражения чувств, что продолжает использоваться и теми, у кого усов уже нет[77]. Клянясь своей честью,

[72] А бейовете хванаха се за брада и *с клюмната глава* отидоха в чифлиците си, та се скриха, от страх те се биле много изплашили (Кънчев В, 50).

[73] Бенковски, с гола сабля в ръката, вървеше отстрана. Той стъпяше на пара. С *подсукани мустаки*, с кривнат калпак и с ат, който от него повече се гордееше и чупеше, той изглеждаше нито да е много радостен, нито пък замислен, с една реч — човек, достоен да заповяда и управлява (Стоянов ЗБВ II/II).

[74] Големи мустаци имаш, Стойо, турците много се плашат от такива *палабуюклии*, наричат ги бабаити (несустрашими) (Кънчев В, 328).

[75] Ср.: «...каза Македонски, *като си засука кръвожадно левия си мустак*» (Вазов III 3); «Когато свърши писуването си, той *засука самодоволно мустаките* и фърли победителен поглед към съдраната чанта, що висеше на стената, донесена тоже от Бесарабия» (Вазов МД VII); «Едно хубаво момченце струва повече и от 333 райски жени — отговорил каведжият и *засукал мустаките си* като миши опашки» (Каравелов БС IX); «началникът на стражата, Ворчо войвода, *си сучеше мустака по войводски* около портата» (Стоянов ЗБВ II/I).

[76] Гостите седнали и възцарило се мълчание. Дядо Либен пъшкал и *сукал мустаките си*, хаджи Генчо държал корема си и с двете ръце и говорил или, по-правилно да кажа, мукал своето любимо «хъ-хъ-хъ», Тончо чистил ухото си с една чемширена ушечистка, Тодар Радин приводил в движение своята устна с помощта на указателния пръст и гледал към тавана, а Янаки си чесал врата (Каравелов БСВ IV).

[77] Уже за пределами рассматриваемого нами периода, в 1913 г., Иван Вазов опубликовал пьесу «Казаларската царица», где есть следующий диалог:

Наков. Той е един нахал! Преследва жена ми. В кулисите само я гледа лакомо и *сучи мустаци* със задни намерения.

Скарлатов. Госпожо, не е ли негова милост по? идиот от една калевра? Де имам мустаци аз?

Наков. Правиш знак, че сучиш мустаци (Вазов 1957, 297).

болгарин этого периода мог обещать сбрить усы, если он лжет или если он не сделает того, что он обещал[78].

У претендента на активную роль в обществе есть и другие черты, которые сигнализируют окружающим о его потенциале. Самая красноречивая — это одежда. Любовь к богатым нарядам проявляется и у мужчин, и у женщин[79]. Связь между осанкой и одеждой подтверждается существованием знаков собственного достоинства, которые одновременно относятся к обеим сферам. Таковы предписания, как носить головной убор, которые предполагают гордую осанку. Сдвинутая к уху шапка не слетит только с высоко поднятой головы. Множество выражений, относящихся к этой детали туалета, свидетельствует о ее семиотической нагрузке: люди не только носят шапку набекрень, но и постоянно говорят об этом. Вот неполный список таких выражений: *накривя калпак*[80], *кривна шапка*[81], *накрехна калпак* (РРОДДЛ, 15: П. Р. Славейков; 281: А. Страшимиров).

Обратимся теперь к системе координат относительной ориентации, в которой уточняется взаимное положение двух (или более) членов общества. Здесь можно выделить две позиции: позицию равенства и позицию неравенства между действующими лицами. У обеих позиций могут быть ясные пространственные измерения.

В вертикальной плоскости равенство обозначается положением вровень, а неравенство — занятием позиции выше или ниже. В горизонтальной плоскости значение имеет положение на оси между **передней** и **задней** позициями, которая связана прямо или косвенно с

[78] См. (Стоянов ХБ, 79). Условием заключения пари может быть бритье усов (Вазов Д, 415–416). Усы как отличительный знак личности в таких случаях функционально приравниваются к имени человека, как видно из следующего высказывания: «Их тоя лояв, шкембест търбух, ако го не продупча някой ден, *да не ме викат вече Хаджият...*» (Вазов Х, 38). Залог обещания в обоих случаях — сама личность обещающего, который перестанет быть самим собой, если его не выполнит.

[79] Решение стать священником было принято Минчо Кынчевым и его женой в большой степени потому, что он потрясающе выглядел в священнической одежде (В, 159). Щегольство Христо Ботева и его отца подробно описано Захарием Стояновым и оно воспринимается им как доказательство права обоих на заметное положение в обществе (ХБ, 25, 108). Поп Минчо Кынчев описывает ситуацию, когда гайдуки полностью начали чувствовать свою силу, лишь надев роскошное платье (В, 44–45).

[80] В княжеството владееше същият войнствен възторг. От всички градове пристигаха в София доброволци: кои въоръжени с мартинки, кои с берданки; едни с чизми, други с опинци; всички препасани с патрондани, с торби на рамо, *накривени и украсени с лев калпаци* (Радев ССБ, 528). Ср. также (Константинов БГ, 30).

[81] — А, на тях [на големците] им викаме по улицата като на мечка! — отговорил Ботйов. — Те се четат калоферци уж и приятели на баща ми, но само един-два пъти съм ходил в къщата им. Те ходят с файтони из града, а *аз съм си кривнал шапката*, вървя като бюлюкбашия и им гледам право в лицето (Стоянов ХБ, 60).

движением. Мои материалы содержат только данные о позиции неравенства, при которой расположение впереди связывается с более высоким статусом, чем расположение позади.

Для характеристики взаимоотношений между людьми в обществе значение имеет и одна оппозиция топологического плана, а именно оппозиция **близко/далеко**[82]. Межличностные взаимоотношения характеризуются одновременно с точки зрения топологической и относительной ориентаций. Теоретически возможны четыре комбинации: (а) близкие отношения равенства (например, между друзьями или между сестрами), (б) близкие отношения неравенства (например, между родителями и их детьми или между супругами и их посажеными отцом и матерью), (в) дальние отношения равенства (например, между монахами разных монастырей или торговыми партнерами) и (г) дальние отношения неравенства (например, между представителями власти разных рангов — *кадия*, *бей*, *паша*, *аянин*, *каймакам* и т. д. — и простыми подданными падишаха). В разных обществах, однако, может быть принято классифицировать отношения в разной последовательности. Их можно, скажем, сначала делить на две группы, равные и неравные отношения, а потом каждую группу подразделять на близкие и дальние отношения, а можно наоборот — начать с деления отношений на близкие и дальние, а считать деление по признаку равенства второстепенным[83]. Если принять, что деление всегда начинается с более важного критерия, можно прийти к выводу, что иерархические общества будут предпочитать первый вариант, а эгалитарные — второй. Болгарское общество XIX в. определенно принимает близость за более важный критерий, чем равенство.

Разберемся в пространственных символах, характеризующих каждый из этих четырех случаев. Следует иметь в виду, что анализ конкретных ситуаций затруднен невозможностью безусловно разграничивать знаки близости и знаки равенства, так как один и тот же знак может участвовать в обеих парадигмах[84]. Этот факт подтверждается

[82] Можно утверждать, что степень близости/дальности отношений является скорее признаком параметра сплоченности группы, чем сетевого параметра (ср. (Caulkins 1999)). Однако данные, на которых строится моя аргументация, показывают, как трудно разграничивать эмпирически признаки близости и признаки равенства. Поэтому здесь обращается большее внимание на роль, которую оппозиция близко/далеко играет для характеристики сетевого параметра. Достаточно заметить, что значение, которое придается близости в болгарском обществе, хорошо гармонирует со сплоченностью группы, существование которой было доказано выше на другом материале.

[83] На этой стадии исследования пока трудно решить, используется ли на практике третья возможность: приложить оба классификационных критерия одновременно.

[84] Достаточно одного примера для подтверждения этого тезиса. Захарий Стоянов пишет: «Трябва да констатираме и тоя факт, че както в Браила, така и по другите

особенно часто для отрицательного полюса шкалы: нередко неравенство может выражаться на языке дальности, и, наоборот, дальность иногда принимает форму **взаимного** присуждения более высокого статуса, например, шапочные знакомые могут выражать отсутствие близости отношений взаимным поклоном при встрече.

Близость среди равных маркируется взаимными поцелуями в щеку или в губы при встрече, при расставании и по поводу, который требует выражения солидарности[85]. Целовать в лоб будут нижестоящего близкого человека[86], он же может поцеловать руку близкому человеку, который выше его по рангу[87]. Лексически жест обозначается словом *целувам* (БТР 1999, 1052).

Равенство при отсутствии близости отмечается кивком[88], рукопожатием[89] и, к концу рассматриваемого нами периода, взаимными

румънски градове имаше много поклонници на сиромасите братя хъшове, но малцина имаха гражданска доблест *да им подадат ръка, да тръгнат и седнат с тях* или пък *да ги поканят на къщите си*» (ХБ, 91–92). Категорическое свидетельство контекста относит описанное поведение к парадигме близости. Все элементы поведения, которые приведены как пример того, чего эмигранты-болгары не делают, чтобы не быть уличенными в близости с опасными людьми, могут быть причислены и рутинно причисляются к знакам равенства статусов в других контекстах.

[85] Ср.: «Чакай, аз не съм достоен да ми целунеш ръка — извика просълзен игуменът и като обви с двете си ръце врата му, *целува го горещо по устата*, както баща целува своя отдавна невиден син» (Вазов ПИ I/VII). Целуются друзья (Кънчев В, 22), давние знакомые при присоединении одного из них к революционному комитету (Вазов ПИ II/II), побратимы, ср.: «[Араб Емина] закла патка, та ни гости, *целувахме се* и станахме ахрет кардаши [райски братя]. И наистина турчин, като му изпълниш очите, обикнува те, но пак е все кученце» (Кънчев В, 135).

[86] Например, старший по возрасту Недялко Нейков поцеловал в лоб предводителя гайдуков Тодора-воеводу (Кънчев В, 39).

[87] Гайдуки поцеловали руку Тодору-воеводе, когда его выбрали своим предводителем (Кънчев В, 30). Восхищенные сограждане, узнав о подвиге учителя Бойчо Огнянова, собираются поцеловать ему руку при встрече (Вазов ПИ I/XXXI). Сын целует руку матери (Каравелов БСВ IV). Ученик целует руку учителю в знак благодарности (Каравелов БСВ I). С другой стороны, равенство сторон может сделать неуместным выражение благодарности поклоном и поцелуем руки. Такую ситуацию описывает поп Минчо Кынчев (В, 245–246). Принято целовать руку священнику вне зависимости от его возраста (Кънчев В, 224; Стоянов ЗБВ II/IV). Взаимное целование руки в знак добровольного принятия более низкого статуса обоими действующими лицами может служить символом их примирения (Кънчев В, 150–151).

[88] Кириак Стефчов размени няколко *поздравления с глава*, без обаче да се здрависа със Соколова, съседа си, който го не погледна; кръстоса крака и взе да гледа намусено високомерно (Вазов ПИ I/XI).

[89] Примеры включают рукопожатия между сельским учителем Бойчо Огняновым и игуменом Натанаилом (Вазов ПИ I/XVI); между турком-десятником в местном полицейском отделении и сельским учителем Бойчо Огняновым и игуменом Натанаилом (Вазов ПИ I/XVI); между Бойчо Огняновым и крестьянином из соседней деревни Веригово (Вазов ПИ I/XXVII).

поклонами и обоюдным приподниманием шляпы[90]. Рукопожатие обозначается словами *здрависвам се* (Кънчев В, 36; Вазов ПИ I/XI), *ръкувам се* (Вазов ПИ I/X), уст. *рукосвам се* (Кънчев В, 170), *стискам ръката на някого* (Вазов МД V), *подавам ръка на някого* (Вазов ПИ I/X).

Неравенство отмечается односторонним поклоном, который может быть смягчен другими сопровождающими жестами кланяющегося и особенно жестами адресата, которые могут трансформировать ситуацию в неравенство между близкими[91]. Выше уже было указано, что взаимные поклоны стали знаком равенства между дальними людьми. В случае отсутствия взаимности поклон служит знаком самой сильной формы неравенства — неравенства между дальними людьми[92]. Поклоны являются частным случаем жеста, принижающего своего исполнителя по сравнению с адресатом. Поклоны отличаются по глубине, кланяться можно стоя или на коленях, наконец, типом поклона является и падение ниц[93]. Поза на коленях и без поклона однозначно отмечает исполнителя как нижестоящего. Не случайно поза на коленях и поклоны характеризуют верующего, молящегося Богу. В болгарском языке есть разнообразные способы обозначить эти поклоны: нейтральное *кланям се / покланям се / поклоня се* (Стоянов ХБ, 98) и *поклон*[94], связанное с христианскими обрядами *метан, мета-*

[90] О, приятелство! В твоето име Клит Клитич и Григорий Аркадич ми *стискат ръцете* тъй силно; ти правиш на дена двесте пъти да присмам *поклоните* на толковато си «приятели», които, щом ме видят, наумяват си за мойто съществуване. А могат ли да се оплачат, че им не повръщам щедро и аз засвидетелствуванията на дружбата си? *Предното крило на капелата ми, оваляно и почерняло*, е един блестящ отговор (Вазов МД V).

[91] Лила изкавалила три *поклона* и целунала гигантската ръка на дяда Либена; а дядо Либен я целунал по челото и дал й китката и кърпата с емиша. Лила ги вземала, оставила ги на пещта, *поклонила се* още три пъти пред дяда Либена и отишла пред баща си; а когато направила и пред него още три *поклона*, то целунала и нему ръката, и така нататък (Каравелов БСВ IV).

[92] Московецът е чуден човек! *Щом му се поклониш* и щом му кажеш «амин», то той те вече не бие и не коли (Каравелов БС IX).

[93] После Бенковски се обърна към събравшите се вече селяни и каза огнена реч. Селяните си смъкнаха калпаците и започнаха да се кръстят, като че се служеше свята литургия, мнозина от тях *нападаха по земята* като пред Христа (Стоянов ЗБВ II/II)

[94] Много селяни, мъже и жени, *правеха поклони в краката на конете* и се трупаха да ни целуват ръка (Стоянов ЗБВ II/II); Па отиде пред куностаса и *зачини ниски поклони* пред божия образ. Той мълвеше някаква молитва, която не съществуваше в светчето му... Той се молеше за България!.. (Вазов ПИ II/XV); Павлин изкавалил три *поклона* и приближил се към баща си да му целуне ръката; но дядо Либен му повелил да почака и рекъл му:

ние[95], и являющиеся частью образа жизни мусульман *темане* (РРОДДЛ, 500; Кънчев В, 42) и *темелле*[96]. Поклон связан с покорством отношениями метонимии. Целая серия устойчивых словосочетаний свидетельствует о прочности этой связи[97].

Неравенство и далекие отношения маркируются поцелуем колена. Этот жест иногда сопровождался поцелуем руки и, видимо, выполнялся на коленях[98]. Не только сам жест, но и соответствующее языковое выражение (*целувам етекя на някого; целувам коляно на някого*) были полностью утеряны в последующее время. В особо торжественных ситуациях жест мог выполняться между близкими людьми неравного положения, например, молодожен мог поцеловать колено крестному отцу (Кънчев В, 139), жених и невеста могли поцеловать колено отцу жениха, который помог им преодолеть общественное сопротивление их браку (Каравелов БСВ VIII).

Другой знак неравенства, который можно истолковать в пространственном смысле, это снятие шляпы. Если принять, что место шляпы — на голове человека, равенство будет обозначаться наличием шляп на головах обеих контактирующих сторон. Одностороннее снятие шляпы маркирует нижестоящего[99]. Этот жест мотивирует фразеологизм *клатя някому шапка* 'оказывать кому-то знаки почтения, уважать; лебезить' (БТР 1999, 361), букв. 'покачивать шляпу перед кем-то'[100].

Равенство может также обозначаться принятием одинаковых поз, если предположить, что наложенное извне наперекор функциональным потребностям момента различие в позах служит знаком неравенства. В отличие от жестов и поз, рассмотренных до сих пор, эту серию символов нельзя оценивать по вертикальной оси. Здесь роль играет отмеченная Фиртом зависимость между статусом и степенью предписанной этикетом суетливости и физического неудобства: чем выше статус человека, тем меньше неудобств ему приходится терпеть и тем меньше суетливости ожидается от него (Firth 1973, 309–311). Так как сидеть удобнее, чем стоять, тем, у кого статус ниже, предписано стоять в присутствии тех, у кого он выше[101]. Приглашая человека с низшим статусом сесть[102] или садясь рядом с ним[103], вышестоящий переводит ситуацию из категории неравенства между дальними в категорию неравенства между ближними или даже квазиравенства, равенства на время конкретного контакта. Так как

— Почакай, синко, тъй се хората не кланят — тъй *се кланят* само турците през байрама; аз искам да ми се *поклониш* така, както се кланя сиромахът пред селския чорбаджия. Удари си челото по одъра.

Павлин се поклонил наново три пъти, треснал челото си о одъра, целунал ръката на баща си, па скръстил ръцете си и гледал му право в очите (Каравелов БСВ IV).

[95] Пътят се задръстваше от любопитни жени, които се трупаха да гледат юнаците, а най-много апостолите, на които подаваха цвете, благославяха, а старите баби се кръстеха и *правеха по земята метани*, като че минуваха Исус Христовите апостоли (Стоянов ЗБВ II/I); Наша милост цървулите не може да му върже [на русина Шандор-Новицки]. *Метани му чина до земята...* (Вазов X, 103); Отстъпихме с *метанета* назад и стоим на сузда срещу бея (Кънчев В, 191). Ср. также (Кънчев В, 68, 70, 81).

[96] Наближиха Дуракаа и Таир бей. Тодор войвода се отдели малко нанапреж и тръгна среща им и пак се запря. Те отдалеч му направиха по турски *темелле*, същото и Тодор войвода направи (Кънчев В, 48).

[97] Той си науми българската пословица «*Преклонена глава* сабя не я сече» и реши, вместо да се опира, да проси милост — от немилостивите (Вазов ПИ I/II); Но турци се лесно не смиряват и *глава не покланят*, вършат си зверските гнусни наслаждения (Кънчев В, 65); Турчинът е заприличал на гяурин и работи като хамалин, а българинът е станал господарин и заповяда ни да го слушаме и да му се *кланяме*! (Каравелов БС IX).

[98] Снема си шапката под мишница и отива право в стаята при Гяур Алия и коленнопреклонно *целува му етекя* и плаче (Кънчев В, 33); Тя на Дима метани правеше, ръка и коляно му целуваше и му се с плач молеше (Кънчев В, 68); Срещнахме кума, три пъти му целувах ръка и коляно и той ме благослови и кръстосува с ръка (Кънчев В, 139). См. еще (Кънчев В, 43, 50, 191, 340).

[99] Перед встречей с высокопоставленным ревизором провинциалы снимают шляпы: «Дядо Иван *свали шапката си*, щом възлезе на осемнайсетата, сиреч на най-горната стълба. Дакито свали своята още на тринайсетата стълба. И двамата бяха вече гологлави» (Вазов, МД VI). Пример, относящийся к более раннему времени: «Като тръгнехме нанякъде всички аргати, да идем на сватба или на друг някой сеир, като кажат веднъж „капъджибашиските аргати додоха", всичките хора посърнат и заплачат и на крака *гологлави* стоят» (Кънчев В, 66).

[100] Хубаво, ама като не им клатиш шапка [на политическите партии] — дявол не може те избра! (Константинов БГ, 61).

[101] Например, когато вървеше из пътя, той гледаше все направо пред себе си и само когато забележеше с някое око, че се готвят да му *станат на крака*, той се извръщаше с достойнство и поздравяваше, като прибързваше да каже и «благодарим» в предположение, че отсрещният го е питал: «Как сте със здравето?» (Вазов МД I); Когато дядо Либен яде, то Иван трябва да *стои пред него диван чопраз* и да му подава вино на едно малко сребърно тасенце (Каравелов БСВ II); Изправи се, синко, пред мене и слушай... Изправи се право и скръсти си ръцете на пояса! Не, ръцете не така, не така; ти трябва да скръстиш ръцете си над самия пояс. Дясната отгоре! Е-е-е, малко по-долу. Ха, ето тъй, тъй... Иска да се жени, а не знае как да *стои пред баща си*! Ти, както ми се чини, *и пред кума си щеш да стоиш така*! (Каравелов БСВ IV). Ср. также *ставам на крака* [о бедняке перед богачом] (Вазов Р, 366).

[102] Отидох в стаята му [на големеца] и седя на крака като грешен човек. Покани ме и аз седнах (Кънчев В, 209). Ср. также (Вазов ПИ I/V).

[103] А ако имаше сабийка и ширити на дясната ръка [ученикът завърнал се от странство], с каквито си дохождаха учениците от Цариград и Букурещ, то генерал Буланже трябваше да им полее вода. Кой като него? И каймакаминът даже, заедно със своите башкетипи считаше го за някаква си тайна длъжност да изпие едно кафе коляно до коляно със знаменития човек (Стоянов ХБ, 8).

ехать верхом[104] или на повозке легче, чем идти пешком, люди с высшим статусом будут ожидать, что те, у кого он ниже, будут идти пешком или хотя бы приостановят свое движение и спешатся при их появлении[105]. Обычно нижестоящий подходит к вышестоящему, а не наборот[106]. И наконец, люди с высшим статусом будут ожидать, что те, у кого он ниже, будут проявлять всяческие знаки внимания и суетиться в их присутствии[107]. Выражения *въртя се на пета*[108], *увивам се около някого* (Геров 5, 409)[109], обозначающие такую суету, предполагают низший статус субъекта. Так мотивировано приведенное выше слово *мекере*.

Отношения неравенства при физической близости между действующими лицами могут находить выражение в широком применении вышестоящими стратегии социальной невидимости, которую анализирует Аксель Хоннет (Honneth 2001). Прием предполагает присвоение статуса человека-невидимки нижестоящему, который присутствует и в то же время его как бы нет[110]. Эту стратегию можно считать знаком

[104] Поп Минчо Кынчев рассказывает, что, поскольку учителю не пристало [*срамотно*] ходить пешком, учителю Марину пришлось взять чужую лошадь взаймы, чтобы поехать в город (В, 82).

[105] Тогази такъв бил обичая: ако си на кола качен, като видиш, че турчин иде отсреща, ще слезеш от колата, ще си снемеш шапката и ще чакаш, догде мине агата (Кънчев В, 163). Ср. также (Вазов ПИ II/XV).

[106] Ревизорът още повече се смая, когато видя същия мирови съдия, че му *иде на крака* и с такова уважение. Той застана *прав, свали почтително фуражката си* с кокарда, *наведе си челото* и се *ръкува* с Дакито и с дяда Ивана. Дакито си *наведе още по-ниско челото*, отстъпи малко настрана и направи отгоре още едно *темане* на ревизора (Вазов МД VI). О влиятельном Грую, который был лично знаком с матерью султана, поп Минчо Кынчев пишет так: «Всички треперят от него. И каквото каже, това става. В двора съди, там *на крака му отиват* кадия и каймакамин, за каквато важна работа ще се върши» (В, 165).

[107] Ср.: «Разтичаха се назърите, коруджиите за черги и килими в чифлиците, донесоха, постлаха ги, нахвъргаха взглавници. Дуракаа покани Тодор войвода, като му рече: „Тодор ефенде, седнете“» (Кънчев В, 48).

[108] Пред лебеницата се изправил един млад и гиздав момък, който принадлежал в числото на ония нередки същества, които се наричат сеизи и които умеят да мълчат, *да се въртят на пета*, да се занимават с нищо и да ядат останките от чорбаджийския обяд (Каравелов МД I); Дойдат на дюгенът простодушни турци да си пазаруват дрехи. Майсторът *се върти на пета наоколо им*, нарича ги алар... докато им изгори душата със стоката си (РРОДДЛ, 15: З. Стоянов).

[109] Ти не ги гледай, че са такива мазни (бай Ганьо искаше да каже учтиви, но тая дума е още нова в нашия лексикон, забравя се), не гледай, че *се увиват около тебе*. Защо се увиват? Мигар доброто ти мислят? (Константинов БГ, 26); Да беше някоя богата — разбирам да я вземе човек, ами и тя фукара като мене. *Увива се около мене*, защото ме счита за богаташ (Константинов БГ, 67).

[110] У меня есть пример из болгарской литературы XX в., иллюстрирующий эту стратегию: «На господин Рифат тя не обръщаше никакво внимание, като че той беше някакъв аргатин, а не доверено лице на най-големия тютюнев търговец» (РРОДДЛ, 19: Георгий Караславов). Поведение героини здесь не соответствует принятым нормам: можно не обращать внимания на слуг, на то они и слуги, но господин Рифат к этой категории не относится.

максимального неравенства: когда присутствие какого-то человека интерпретируется как равное отсутствию, это и есть высшая степень неравенства. Показательно, что в используемом корпусе текстов этот суперлативный знак неравенства почти не встречается[111]. Это не означает, что там не описаны ситуации, когда люди делают вид, что не замечают друг друга. Интерпретации такого поведения, однако, не выходят за пределы чувств индивидуальной личности, вызванных моментом. Такое поведение получает психологическое, а не социальное объяснение, что является убедительным аргументом ex silentio в пользу равноправного этоса болгарского общества XIX в.

Приведем только один пример такого поведения и его интерпретацию участниками. В 1862 г. Минчо Кынчев был рукоположен в сан священника Тырновским митрополитом Григорием. Его отец выехал встретить сына и привести ему лошадь, на которой тот, с подходящей для своего сана торжественностью, въедет в родную деревню Арабаджиево. По дороге им встретился родственник, который «като ни видя, слезе от бялата кобила, целуна ми ръка, целуна ме, радува ми се. И казва на баща ми: „Кънчо, жив бях да видя от джинса си поп“» (Кънчев В, 171). Эта встреча коренным образом отличается от следующей:

> На муратлийския герен срещнахме от нашето село дяда Ганчев Добрев, натоварил два чувала с храна на едно магаре, отива на воденица да го меле. Като ни видя, стори се, че не ни познава. Дупчи магарето с шило и бръжко заминува край нас. Поп Порфир не трай, извика: «Ей, дръвник, нов поп ви водим. Ела му целуни ръка». Дядо Ганчо отговори: «Я, я, аз не можох да го позная». Завист голяма!

Если поведение родственника в первой встрече воспринимается как знак его радости и гордости за достижение сородичем высокого положения в обществе, то «неузнавание» со стороны односельчанина воспринимается попом Минчо Кынчевым как выражение зависти. Эпизод завершается появлением большой толпы встречающих, которые с пением и под стук клепал сопроводили его в церковь для богослужения.

[111] Исключение представляет повесть Ивана Вазова «Митрофан и Дормидолски», где подробно описаны как натужные попытки новоиспеченного судьи держать на расстоянии своих вчерашних приятелей, так и его частые промахи и непоследовательность в проведении своей новой линии поведения. Повесть относится к концу исследуемого нами периода и изображает издержки приобщения болгар к структурам власти, т. е. усиление иерархичности общества.

Мотивация важной группы терминов, обозначающих эмоции и психологические состояния, проясняется на этом фоне. Речь идет о характере связи таких праславянских префигированных глаголов как **perzrěti, *zaviděti* и **nenaviděti* с простыми **zrěti* и **viděti*. Если посмотреть на мотивацию этих глаголов в этом контексте, окажется, что все они используют признак социальной невидимости для выражения отрицательной моральной оценки и негативных эмоций, таких как презрение, зависть и ненависть. В моем корпусе текстов есть примеры, где каждое из этих чувств проявляется именно так [112]. Праславянская глубина этих образований показывает, что психологическое толкование стратегии социальной невидимости, которое преобладает в болгарском обществе XIX в., имеет глубокие корни. Социальная интерпретация более естественна в контексте иерархического общества. Как известно, каждый язык может выразить любую мысль. Тем более интересна лексикализованность психологической, а не социальной интерпретации этого типа человеческого поведения.

В обрисованном символическом пространстве, структурированном в соответствии с топологической оппозицией близко/далеко в относительной координатной системе, могут найти естественное объяснение и некоторые фразеологизмы, остающиеся не до конца понятными, несмотря на кажущуюся прозрачность внутренней формы. Ниже приводится несколько примеров возрастающей сложности. Они иллюстрируют возможности дальнейшего применения обоснованной здесь перспективы для анализа языковых данных.

1. *Деля мегдан с някого* 'соперничать с кем-то' (БТР 1999, 442; Вазов ПИ II/XVI), букв. 'делить с кем-то площадь'. Казалось бы, на площади места всем хватит, почему же соперничество должно принимать образ двух людей на одной и той же площади? Здесь играют роль два обстоятельства. Во-первых, образ площади отсылает к близким равноправным отношениям. Близким, потому что это все-таки всего-навсего площадь, как бы она ни была велика. Равноправным, потому что те, кто находится на ней, расположены на одной плоскости. Во-вторых, как было показано выше, в обществе типа болгарского соперничество является существенным компонентом равноправных отношений. Таким образом, фразеологизм, мотивация которого построена на пространственной характеристике отношений, служит знаком глубинного содержания этих самых отношений.

[112] Пример зависти был приведен выше. Презрение показано Вазовым в эпизоде общения Бойчо Огнянова с содержателем странноприимного дома Рачко (ПИ I/XXX), а ненависть иллюстрируется взаимоотношениями доктора Соколова и Кирияка Стефчова, которые часто просто игнорируют друг друга (ПИ I/XI).

2. *Излизам на глава с някого* 'одолевать, справляться с кем-то' (БТР 1999, 132; Кънчев В, 91), букв. 'выходить с кем-то на голову'. В отличие от предыдущего фразеологизма, проблема здесь состоит в том, что мотивирующий образ не очевиден. Вероятно, после вычленения образа фразеологизма его связь со значением прояснится сама собой. И действительно, такой образ, который не противоречит синтаксической структуре фразеологизма, можно нарисовать в воображении. Речь идет о человеке, который пытается подняться выше, чтобы быть вровень с другим человеком, т. е. чтобы их головы оказались на одном уровне. Следовательно, образ ассоциируется с преодолением неравенства между двумя людьми и с достижением справедливого выравнивания их позиций. Словарное толкование фразеологизма наводит на мысль о победе, т. е. об установлении в результате действий, обозначенных фразеологизмом, нового неравенства, но на этот раз в пользу субъекта. Это толкование приблизительно и потому обманчиво. Целью действий субъекта, обозначенных фразеологизмом, является вывести равенство на новый уровень, куда поднялся его оппонент, а не победить или уничтожить соперника. Действия, которые можно так обозначить, всегда производятся в ответ на действия оппонента, т. е. они носят реактивный характер. Предпосылкой для такой интерпретации фразеологизма является расположение его в очерченном контексте пространственной символики общественных отношений. Фразеологизм отсылает к естественному соперничеству между равными, когда надо постоянно отстаивать перед окружающими свое право быть равным с ними.

3. *Достлука му е на коляно(то)* 'не чтить дружбу, превращаться во врага из-за мелочи' (Геров 1, 351; 2, 390; Кънчев В, 342), букв. 'дружба ему на колене'. Этот фразеологизм ставит проблему, подобную предыдущей. Для него можно предложить следующее толкование: логический субъект может дружить только с людьми, которые всегда ему подчиняются. Подчиненное положение здесь связывается с позой на коленях. Материалы в словаре Герова показывают, что употребление единственного числа *на коляно* было в прошлом веке возможным, хотя и тогда множественное число *на колене* употреблялось чаще [113]. Определенный артикль, который иногда сопровождает *коляно*, свидетельствует о том, что фразеологизм непрозрачен для носителей болгарского языка, а образ, который у них обычно создается, — это образ дружбы, которая расположилась на колене логического субъекта. При такой интерпретации, однако, трудно понять не только почему фразеологизм имеет такое значение, но и вообще что за образ

[113] Който се крева мощне на голямо, ще си падне на коляно (Геров 3, 390).

он создает. Если же предположить здесь присутствие авторизации, *достлука му е* можно интерпретировать так: «его представление о дружбе [таково]; дружба для него [означает]». При такой интерпретации у дательного местоимения *му* не притяжательная функция, оно выражает точку зрения субъекта. Эти слова представляют имплицитную модусную рамку, диктумное содержание которой можно перефразировать как «[друг] — на коленях». Не случайно фразеологизм употребляется преимущественно в связи с дружбой с турками, как показывают примеры, на которые я ссылаюсь. Такая дружба всегда представляется как дружба между людьми неравного статуса. Фразеологизм выражает следующую идею: хоть мы и друзья, но наша дружба будет продолжаться только до тех пор, пока я ему подчиняюсь.

* * *

В заключение следует перечислить основные аналитические выводы этого исследования. В первом разделе статьи уточняется, что эгалитарное по этосу болгарское общество принадлежало в XIX в. к типу В, согласно классификации обществ Мэри Даглас, т. е. по параметру сплоченности оно характеризовалось все более укрепляющимися границами группы, а по параметру сети (или организации общества) — регламентированностью межличностных отношений. В этот период простое национальное самосознание начало преобладать над сложным.

Во втором разделе, после обзора способов ориентации, характерных для болгарского языка, вычленяются три, которые представляют наибольший интерес с точки зрения символики социальной структуры, а именно топологическая, имманентная и относительная ориентации. В последующих двух разделах последовательно рассматривается пространственная символика общества в ее связи с двумя параметрами Даглас. Особое внимание уделяется языковому выражению пространственной символики. В свете топологической оппозиции внутри/снаружи обрисовываются те границы группы, которым в этом периоде придается значение. Наиболее важной из них оказывается этническая граница, у которой выявлены особые пропускные свойства.

Все три способа ориентации обнаруживаются в символике организации общества. Главную роль здесь играют оппозиции между верхним и нижним, передним и задним пределами общества, а также оппозиция близко/далеко. Расположение общества в символическом пространстве выявляется в рамках имманентной ориентации. Передняя и задняя грани общества определяются на основании представлений о движении общества вперед. В периодах общественной стабильности передняя и верхняя грани общества совпадают, но изменение ценностной системы общества приводит к конкуренции между ними. В категориях имманентной ориентации выявляется и положение индивидуального члена общества по отношению к обществу. Только одновременный учет данных относительной и топологической ориентаций дает возможность определить взаимное положение двух членов общества. При этом близость оказывается в болгарской картине мира более важной характеристикой человеческих взаимоотношений, чем равенство.

Литература

Ангелов 1964 — *Ангелов Б. Ст.* Съвременници на Паисий. Том 2. София, 1964.

Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М., 1999. 2-е испр. изд.

Бахтин 1996 — *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. М., 1996. Т. 5. С. 159–206.

БДА — *Стойков Ст.* (отг. ред.). Български диалектен атлас в четири тома. София: Издателство на БАН, 1964–1981. Т. 1–4.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1962–1996. Т. 1–5.

БТР 1999 — *Андрейчин Л. et al.* Български тълковен речник. Четвърто издание. Допълнено и преработено от Димитър Попов. София, 1999.

Геров — *Геров Н.* Речник на българский език. Пловдив, 1895–1904. Т. 1–5.

Гребенарова 1999 — *Гребенарова С.* Семейство и род // Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 321–348.

Димитрова и Спасова 1999 — *Димитрова М., Спасова А.* Синонимен речник на съвременния български книжовен език. София, 1999. Трето издание.

Жечев 1976 — *Жечев Т.* Българският Великден или страстите български. София, 1976.

Золотова, Онипенко, Сидорова 1998 — *Золотова Г. А., Онипенко Н. К., Сидорова М. Ю.* Коммуникативная грамматика русского языка. М., 1998.

Крейдлин 1993 — *Крейдлин Г. Е.* Таксономия и аксиология в языке и тексте (Предложения таксономической характеризации) // Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993. С. 30–40.

Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. II.

Младенов 1965 — *Младенов М. Сл.* Названия и прозвища на групи българско население (Образувани по техни говорни особености) // Известия на Института за български език 12. 1965. С. 199–222.

Младенов 1981 — *Младенов М. Сл.* Население и селища в Северозападна България // БДА 4/2. С. 12–21.

Младенова 2001 — *Младенова О. М.* Статус в традиционной болгарской модели мира // Homo Balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли.

Античность, средневековье, новое время. Балканские чтения 6. Тезисы и материалы. М., 2001. С. 90–92.

Радева 1993 — *Радева В.* Словообразувателна и семантична структура на деноминалните глаголи в съвременния български книжовен език. София, 1993.

РРОДДЛ — *Илчев С. et al.* Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. София, 1974.

Стойнев 1994 — *Стойнев А.* Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Стреляный 1992 — *Стреляный А.* Притязания перебежчика // Континент. 1992. 72/2. С. 187–208.

Федотов 1967 — *Федотов Г. П.* Будет ли существовать Россия? // *Федотов Г. П.* Лицо России. Paris, 1967. С. 281–295.

Холиолчев 1966 — *Холиолчев Хр.* Населението в Североизточна България // БДА 2/2. С. 11–23.

Bally 1912 — *Bally C.* Le style indirect libre en français moderne // Germanisch-Romanische Monatsschrift 4. 1912. P. 549–556, 597–606.

Bally 1942 — *Bally C.* Syntaxe de la modalité explicite // Cahiers Ferdinand de Saussure 2. 1942. P. 1–13.

Barth 1969 — *Barth F.* (ed.). Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference. Bergen; London, 1969.

Bloch 1971 — *Bloch M.* The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms // Man. 1971. n. s. 6/1. P. 79–87.

Caulkins 1999 — *Caulkins Douglas D.* Is Mary Douglas's Grid/Group Analysis Useful for Cross-Cultural Research? // Cross-Cultural Research 33/1. 1999. P. 108–128.

D'Andrade 1995 — *D'Andrade R.* The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge, 1995.

Davis 1977 — *Davis J.* People of the Mediterranean. London, 1977.

Douglas 1970 — *Douglas M.* Natural Symbols. Explorations in Cosmology. New York, 1970.

Firth 1951 — *Firth R.* Elements of Social Organization. London, 1951.

Firth 1973 — *Firth R.* Symbols Public and Private. London, 1973.

Friedl 1962 — *Friedl E.* Vasilika. A Village in Modern Greece. New York, 1962.

Hall 1959 — *Hall E. T.* The Silent Language. Garden City; New York, 1959.

Honneth 2001 — *Honneth A.* Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition' // Paper presented at the Colloquium for Humboldt Fellows and Awardees in Canada Ottawa, 18–20 May 2001.

Lakoff 1973 — *Lakoff G.* Hedges: A Study in Meaning Criteria and the Logic of Fuzzy Concepts // Journal of Philosophical Logic. 2/1973. P. 458–508.

Levinson 1996 — *Levinson S. C.* Language and Space // Annual Review of Anthropology. 1996. 25. P. 353–382.

Mladenova 2001 — *Mladenova O. M.* Neuter Designations of Humans and Norms of Social Interaction in the Balkans // Anthropological Linguistics. 2001. 43/1.

Spickard 1989 — *Spickard J. V.* A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory // Sociological Analysis. 1989. 50/2. P. 151–170.

Todorova 1997 — *Todorova M.* Imagining the Balkans. New York; Oxford, 1997.

Источники [114]

Вазов 1957 — *Иван Вазов.* Събрани съчинения. Т. 16. Драми. София: Български писател, 1957.

Вазов Д — Двубой. Глума в три действия [1892–1919] // Вазов 1957, 408–461.

Вазов КС — Кандидати на славата. Комедия — глума. [1901–1921] // Вазов 1957. С. 215–255.

Вазов МД — *Иван Вазов.* Митрофан и Дормидолски [1881]. slovo.orbitel.bg/vazov/mitrofan/.

Вазов НН — *Иван Вазов.* Немили-недраги [1883]. slovo.orbitel.bg/vazov/nn/.

Вазов ПИ — *Иван Вазов.* Под игото [1889–90]. slovo.orbitel.bg/vazov/podigoto/.

Вазов Р — Руска. Драма в четири действия. [1883] // Вазов 1957. С. 363–396.

Вазов Х — Хъшове. Драма в пет действия и една жива картина [1899] // Вазов 1957. С. 31–124.

Вазов Ч — *Иван Вазов.* Чичовци [1884]. slovo.orbitel.bg/vazov/chichovci/.

Войников КЦ — Криворазбраната цивилизация. Смешна позорищна игра в пет действия [1871] // *Добри Войников.* Избрани произведения. Подбор и редакция Дочо Леков. София: Български писател, 1978. С. 85–170.

Войников РМДУ — Разговор между двама учсника и един съветник връх имято българин и народността му [1859] // *Добри Войников.* Избрани произведения. Подбор и редакция Дочо Леков. София: Български писател, 1978. С. 21–24.

Динеков 1972 — *Петър Динеков.* Българска възрожденска литература. От Паисий Хилендарски до Добри Войников. София: Български писател, 1972.

Каравелов БС — *Любен Каравелов.* Богатият сиромах [1872]. slovo.orbitel.bg/karavelov/bogat/.

Каравелов БСВ — *Любен Каравелов.* Българе от старо време [1872]. slovo.orbitel.bg/karavelov/bulgari/.

Каравелов В — *Любен Каравелов.* Войвода [1871]. slovo.orbitel.bg/karavelov/voivoda/.

[114] Арабские цифры в ссылках на источники обозначают страницы, а римские — части и главы произведений.

Каравелов МД — *Любен Каравелов*. Маминото детенце [1875]. slovo.orbitel.bg/karavelov/mamino.htm.

Каравелов С — *Любен Каравелов*. Стоян [1872]. slovo.orbitel.bg/karavelov/stoyan.htm.

Каравелов ХН — *Любен Каравелов*. Хаджи Ничо [1870]. slovo.orbitel.bg/karavelov/nicho/.

Константинов БГ — *Алеко Константинов*. Бай Ганьо. Невероятни разкази за един съвременен българин. София: Български писател, 1960 [1894–1895].

Кънчев В — *Поп Минчо Кънчев*. Видрица. Спомени, записки, кореспонденция. Второ издание. София: Български писател, 1985 [Последняя четверть XIX в.].

Радев ССБ — *Симеон Радев*. Строителите на съвременна България. София: Български писател, 1990 [1911]. Т. 1–2.

Стоянов ЗБВ — *Захари Стоянов*. Записки по българските въстания 1870–1876 [1884–1892]. liternet.bg/.

Стоянов ХБ — *Захари Стоянов*. Христо Ботйов. Опит за биография. София: Издателство на БЗНС, 1976 [1888].

Тодоров М — *Петко Ю. Тодоров*. Мечкар [1901]. slovo.orbitel.bg/ptodorov/mechkar.htm.

Т. В. Цивьян

Категория диминутивности в структуре новогреческого этноязыкового пространства

Здесь предполагается рассмотреть категорию диминутивности в проекции на грамматическую систему языка — прежде всего. Диминутивность анализируется обычно на уровне речи, связывается с экспрессивностью, приписывается специфическим типам дискурса и в этом своем качестве достаточно легко и естественно транспонируется на этноязыковой и этнокультурный уровень. Далее она связывается с коммуникативными процессами, с поведенческими стратегиями и, в конце концов, устремляется за пределы языка — к модели мира (ММ), более конкретно — к поведенческому сценарию с закрепленными ролями. Наша цель: вернуть категорию диминутивности языку как таковому; ввести ее в грамматику в несколько ином плане, не только в связи со словообразованием и семантикой; расстаться с дискурсом, мощной подпоркой для определения ролей, — чтобы потом вернуться к нему и к тому же самому сценарию, но уже на другом уровне и с другой степенью абстрактности.

Зазор между универсальной competence и индивидуальной performance определяет своеобразие каждого конкретного языка — это общее место. Нередко появляется соблазн рассматривать performance, минуя формально-грамматические структуры, с преждевременным креном в сторону социо-, психо- этно- и т. п. лингвистики (вплоть до страноведения или риторики — анализа тропов). Никак не опровергая продуктивность привлечения этих лингвистических дисциплин и этих аспектов, мы предостерегаем лишь против недостаточного внимания к анализу на уровне языка.

Язык, эта сложнейшая, самонастраивающаяся знаковая система, является единственным кодом ММ, способным описать (перекодировать) любую ситуацию: и внеположную языку, и внутриязыковую (автометаописание). Строго в рамках системы языка = языкового кода ММ мы намерены анализировать и категорию диминутивности. В основу анализа положены основные семиотические оппозиции, описывающие архетипическую ММ. Точкой отсчета выбраны пространственные (в меньшей степени — временны́е) критерии. Выбор объясняется той особой ролью пространства/места и времени, которая отпечаталась в языке, уникальном и наиболее надежном хранилище информации о мире и о человеке.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (гранты 00-06-80222 и 01-06-80437).

Категория *пространства* рассматривается здесь в концептуальном, семиотическом (в частности, метафорическом) и, the last not the least, во вполне реальном смысле. Пространство начинается с определения позиции наблюдателя: для автора статьи это взгляд со стороны, *извне*. При всей опасности *внешней* трактовки явлений вообще и не родного языка особенно, она заключает в себе и преимущества — *чужое зеркало* выхватывает те черты, которые *свой* глаз привычно не замечает. В этом случае столкновение разных взглядов, несогласие или даже конфликт могут оказаться перспективными и привести к плодотворному компромиссу.

В *семиотическом пространстве* явления и свойства языка классифицируются по признакам *центр/периферия*, *вертикаль/горизонталь*, *близкий/далекий*, *внутренний/внешний*, *открытый/закрытый* и т. д., иными словами, по универсальным пространственным оппозициям (естественно, с выходом за пределы бинаризма); снабженные весами (= экстенсионалами), они формируют своего рода карту или матрицу языка.

Реальное пространство актуализируется тогда, когда возникает необходимость определить *место* в буквальном смысле слова, будь то место действия, место(нахождение) субъекта, место(нахождение) объекта (о связи-тождестве *человек-место* написано достаточно). Только самый верхний и тонкий слой описания реального пространства обеспечивается лексическим уровнем, даже когда соответствующие лексемы организованы в классы (своего рода figura etymologica: обозначение *места* (в)*место*именениями): оно отдано наиболее сложным и абстрактным грамматическим категориям.

Андре Мирамбель, для которого были важны не только описание и анализ новогреческого языка, но и создание его *образа*, писал: «Что особенно поражает в [новогреческом] языке, так это богатство суффиксации. Суффиксы не только обильны и разнообразны по значению, но они еще и с большой легкостью приклеиваются к словам» (Mirambel 1959, 356). Добавим, что суффиксы приклеиваются не только «к словам» (*aux mots*), но и друг к другу, в том числе и дублируя друг друга. Так, во всяком случае, ведут себя диминутивные суффиксы, набор которых весьма обширен и разнообразен [1], и сочетаются они практически с любыми разрядами слов — имена, местоимения, глаголы, наречия, см. примеры в (Τριανταφυλλίδης 1963).

Для существительных М. Триандафиллидис называет следующие («наиболее распространенные»): *-άκι*, *-άκης*, *-άκος*, *-ίτσα*, *-ούδα/-ούδι*, *-ούλα*, *-ούλης*, *-ούλι*. К более редким он относит *-αράκι*, *-αράκος*, *-έλι*, *-ίκα*, *-άκας*, *-όκας*, *-τζίκος*, *-άριο*, *-ίδιο*, *-ίσκος* (Τριανταφυλλίδη 1941, 123–124). Г. Коринтиос включает еще суффиксы *-ι*, *-ίδα* (Korinthios 1991, 200) [2]. Особняком стоит суффикс *-όπουλο*, *-οπούλα*, в котором первое значение — патронимическое; о связи его с диминутивностью см. ниже. Кумуляция суффиксов — средство для повышения степени диминутивности, когда к одной лексеме «приклеиваются» одновременно два или три диминутивных суффикса: *-ουδ-άκι*, *-ουδ-ίτσα*, *-ουδ-έλι*, *-ακ-ούλα* и т. д. (*άγγελος* — *αγγελούδι* — *αγγελουδάκι*; *μαμά* — *μαμάκα* — *μαμακούλα* — *μαμακουκίτσα* и др.) [3]. Одна и та же лексема может употребляться с разными диминутивными суффиксами (*γάτα* 'кошка': *γατάκι*, *γατίτσα*, *γατούλα*, *γατούλι*, *γατουλάκι*, *γατουλίτσα* и т. п.), а один и тот же суффикс — обслуживать разные классы слов.

«Пронизанность суффиксами» во многом определяет матрицу новогреческого языка. Можно себе представить, a) насколько это расширяет лексико-семантические возможности языка, b) насколько усложняет синонимический слой. Но (для диминутивности, хотя и не только для нее) можно представить ту же картину с обратным знаком: c-d) все (едва ли не) два десятка диминутивных суффиксов «сливаются» в один, синонимия практически сводится к нулю, и за многими вариантами стоит всего лишь одна-единственная **лексема* с одним-единственным **шифтером*.

Эти свойства новогреческой суффиксации соответствуют основному принципу структуры балканского языкового союза (БЯС), принципу языков синтетически простых и аналитически сложных [4]. Насколько легко «приклеивается» суффикс к слову, настолько же

[1] Следует отметить, что набор аугментативных суффиксов несравненно меньше.

[2] Диалекты разнообразят этот набор, см. хотя бы яркие диминутивные суффиксы *-άγι*, *-ίγι*, *-ούγι* с разветвленным набором значений в диалекте *Κύμης* (*Καρατζά* 1954, 31–33). С. Карадзас подчеркивает, что суффикс *-άγι* не является фонетическим вариантом *-άκι*, а имеет другое происхождение и другие употребления.

[3] Ср. еще: *Βγαίνει ένα μικράκι σκυλάκι* 'Выходит маленькая собачка' —интересный случай кумуляции диминутивных суффиксов в виде редупликации: суффикс повторяется, но присоединяясь к другой лексеме (пример М. Триандафиллидиса приводится по работе (Елоева 1998, 202)). Б. Джозеф приводит другой интересный пример кумулятивного суффикса в мегарском диалекте: в *λιγάτσιζα* 'немножко' соединились новогреческий диминутивный суффикс *-άκι* и албанский диминутивный суффикс *-z* (Joseph 1994, 510).

[4] Балканские языки тяготеют к модели синтетически простого языка, причем таким образом, что в них одновременно происходит удаление от модели аналитически простого языка: специфические условия коммуникации требуют, чтобы формальные грамматические средства были возможно более простыми и экономными, облегчая кодирование. Но эта простота, имплицирующая многозначность, затрудняет декодирование (Цивьян 1965, 191).

трудным оказывается во многих случаях определение значения, которое он слову сообщает. Анализ может привести к результатам, на первый взгляд, взаимоисключающим: суффикс придает слову a) целый спектр новых значений (или оттенков); b) одно новое значение; c) нулевое новое значение. И это, в свою очередь, вписывается в «балканский принцип» отказа от однозначности. Однозначность, определенность, выбор единственного варианта не отвечает требованиям балканской лингвистической модели, основанной на амбивалентности, когда одна и та же оппозиция в один и тот же момент может означать *или/или*, *и/и*, *ни/ни*, и все это под знаком модальности — *может быть*.

Грамматисты дают следующие основные значения новогреческих диминутивных суффиксов[5]: собственно уменьшительное, ласкательное, пренебрежительное, партитивное, неопределенное, этикетное, патронимическое (Τριανταφυλλίδη 1941, 123[6]; Mirambel 1949, 213; Καρατζά 1954, 31–32; Sotiropoulos 1972, 66; Mackridge 1985, 158, Korinthios 1991, 199–200 и др.). То есть: *σπιτάκι* 'маленький дом, домик', *γατάκι* 'кошечка, киска', *δώσε μου ένα καφεδάκι* 'дай мне [пожалуйста кофе] кофейку', *νεράκι* '[дай воды] водички', *το βραδάκι* 'к вечеру/вечерком', *ένα βραδάκι* 'однажды вечером/вечерком'[7] и т. п. (приводим однотипные формы, поскольку у наиболее частотного суффикса *-άκι* и наибольший разброс значений). Эти, намеренно внеконтекстные, взятые из нормативных грамматик примеры «парадигматичны» в том смысле, что они иллюстрируют только одно значение диминутивного суффикса, в то время как синтагматический уровень дает иную картину.

Новогреческая ситуация в принципе соответствует общей типологии диминутивности, общим значениям диминутивных суффиксов, что может, в определенном смысле, считаться языковой универсалией: 1) собственно диминутивность — буквальное значение, указывающее на малость (величину, размер) определяемого объекта, абсолютно или относительно «уменьшаемого» образца: (большой) *дом* — (маленький) *домик*; 2) ласкательное (но и пренебрежительное) — метафорическое (экспрессивное) значение «1-й степени»: *домик-крошечка*; 3) «этикетное» (условно, *пожалуйста*-диминутив) — метафорическое (экспрессивное) значение «2-й степени»: *запишите телефончик*. Порядок перечисления соответствует эволюции значений (от 1 → 2 → 3),

[5] Происхождение суффиксов и соответственно диахронический аспект в данном случае не рассматриваются.

[6] Формулировка Триандафиллидиса предельно проста: либо это действительно что-то маленькое, либо мы говорим о нем ласкательно.

[7] Давая перевод с уменьшительным суффиксом, мы хотим подчеркнуть, что диминутивность как таковая все-таки присутствует. К неопределенности ср. у Пушкина: *Три девицы под окном / Пряли поздно вечерком* (=однажды вечером).

так, во всяком случае, диктует логика здравого смысла. Неопределенность, партитивность, «патронимичность» и др. являются производными от основных значений. *Маленькое* (уменьшенное) вызывает — на уровне инстинкта или на уровне ММ — желание защитить/*приласкать*, отнестись с особой бережностью (но и презрительно отбросить как quantité négligeable). В рамках отношения *родители/дети* диминутивность переходит из пространственного во временной план: ребенок для родителей всегда *маленький*. Более широко это отношение *старший/младший*. Отсюда идет и употребление диминутивов в патронимической функции, что особенно наглядно проявляется в связи с суффиксом *-πούλο*. Какой бы вариант этимологии ни принимать (< др.-гр. *πῶλος* 'жеребенок' или < лат. *pullus* 'молодой, ребенок'), семантический путь от *αρχοντόπουλο*, *ορνιθόπουλο* и под. к собственно патронимам (*Εγγονόπουλος*, *Στασινόπουλος*) представляется естественным[8]. Следующий переход — к значению *смелый*, *отважный*, *красивый*, т. е. *герой* (примеры и историю вопроса см. в (Елоева 1998, 216–217)), очевидно, отражает «требования к молодости» (ср. рус. *добрый молодец*).

Ласковость (=приветливость) — условие этикетного (в широком смысле) общения. Диминутивный суффикс экономит время и усилия, давая возможность избежать длинных и сложных оборотов (**не дадите ли Вы / разрешите, пожалуйста / могу ли я попросить* и т. д. *номер Вашего телефона* vs. сжатое до суффикса *телефон-чик*); на уровне мимики ту же функцию выполняет улыбка[9]. Вполне естественно, более того, обязательно одновременное присутствие всех трех значений в любом (хронологическом, ареальном, функциональном и т. п.) срезе любого языка, практически в любом конкретном употреблении диминутива. Различие между языковыми матрицами проявляется преимущественно на уровне экстенсионалов (и это также общетипологическое правило). Экстенсионалы формируют переход от универсального к индивидуальному и создают неповторимое лицо каждого языка; в других терминах — это монтаж уникального из неуникальных элементов, что снова возвращает к БЯС.

В новогреческом резкое повышение экстенсионала диминутивов, датируемое I в. н. э. и продолжающееся по сей день, было метко на-

[8] С. Карадзас приводит весьма интересные употребления суффикса *-άγι* «ως γονεωνυμική» (в широком смысле — отношение род–вид–индивид): от «детеныша, птенца» *χουχ-χουφάγι* и патронима *Αλεξαντράγι* до более сложного *τσιχλάγι* «вид птицы, похожей на дрозда (*χίχλα*), но меньшего размера» (Καρατζά 1954, 34).

[9] В уже давние времена советская пропаганда упрекала Запад в лицемерии, поскольку улыбка западной продавщицы не обязательно означала ее действительные симпатии к покупателю. Очевидно, исходили из положения, что отечественное хамство всегда искренне.

звано «диминутивным бумом» (Елоева 1998, 201)[10]. Он особенно заметен еще и благодаря активному распространению этикетных, *пожалуйста*-диминутивов, которые не стоит сводить только к «народной речи» или специфическим видам дискурса (обращение просителя, обращение к клиенту, вроде *το ταξάκι σας περιμένει* 'автомобильчик [такси] вас ждет ' и под.)[11]. Было бы неверно видеть в этом плеоназме диминутивов исключительно их семантическую девальвацию — так же как неверно было бы и обратное: приписывать им слишком конкретную семантическую мотивацию, особенно вводя значение экспрессивности, когда диминутив «покидает» грамматическую структуру, непосредственно связываясь с открытым выражением чувств, демократичностью и под. Если считать диминутив своего рода коммуникативным паролем к более доверительной атмосфере, то, наверное, стоит ввести это определение в более общий контекст.

В *семиотическом пространстве* диминутивы попадают под эгиду пространственной оппозиции *близкий/далекий*. На уровне языка это означает разделение (=классификацию) пространства с точки зрения *говорящего* (имеется в виду прежде всего — но не только — уровень речи). Именно он (=субъект «в роли говорящего») дихотомически делит пространство (реальное и метафорическое) на *близкое* (к самому себе как точке отсчета) и *далекое*; в другой кодовой системе и в определенных ситуациях/контекстах это деление на *свое* и *чужое*. Специфика деления состоит в его динамичности, почти произвольности, своего рода оптических фокусах, когда объекты, по воле *говорящего*, то приближаются к нему вплотную, то предельно отдаляются, оставаясь (объективно) на одном и том же месте.

В применении к конкретному человеку (в онтогенезе) этот выбор соотносится с его индивидуальным *я-пространством*, с его самоопределением в пространстве, установлением границ *близкого* и *далекого* (что особенно четко проявляется при клаустро- и агорафобии)[12]. Онтогенез ориентирован на филогенез, а *индивидуальное* нередко оказывается проявлением *общего*, значит, возможно выводить

[10] Мы широко используем здесь диссертацию Ф. А. Елоевой, значительный фрагмент которой посвящен анализу греческой диминутивности в историческом, синхронном и типологическом плане (там же обширная библиография вопроса). Это послужило дополнительным стимулом нашего нового обращения к структуре БЯС.

[11] Ср. аналогии у ближайших соседей — итальянцев, где аура диминутивности явно выходит за пределы отдельных типов дискурса.

[12] *Я-пространство* (то, насколько человек «подпускает» к себе) актуализируется, например, в выборе места в общественных местах, транспорте, ресторанах, очередях: «подсесть» или отъединиться. В рамках ММ это связывается с оппозицией *индивид* (*privacy*)/*коллектив*.

универсальные закономерности членения пространства. Эксплицитное и при этом четко структурированное (соответственно и наиболее надежное) их выражение правомерно искать в универсальном знаковом коде ММ, т. е. в системе языка. При (теоретически, исходно) равных возможностях (но, напомним, корректируемых разными экстенсионалами) каждый язык выражает отношение к пространству по-разному.

На грамматическом уровне язык обладает большими ресурсами для выражения этой, обращенной на субъекта/*говорящего*, спациальной классификации: местоимения — личные (оппозиция *я*/*ты*), указательные, притяжательные, неопределенные; артикли; пересказывательное наклонение; dativus ethicus и т. п., в конечном итоге — разные виды дейксиса, в который необходимым образом включаются и словообразовательные ресурсы языка.

В балканских языках, отражающих и формирующих балканскую модель мира (БММ), как и в самой БММ, категория пространства, движения в пространстве, ориентации в пространстве, членения пространства, т. е. определение места, *своего* и *чужого*, играет главенствующую роль, и это связано с структурой самого балканского пространства, реального и метафорического (Цивьян 1999, passim). В каждом балканском языке можно, наряду с обычными, найти нетривиальные способы спациальной классификации. Утесненность и усложненность балканского пространства приводит к выражению оппозиции *близкий/далекий* с помощью постоянного подтверждения оппозиции *свой/чужой*.

Представляется, что в новогреческом эту функцию деления пространства выполняют и диминутивы: они «собирают» пространство вокруг человека, способствуют созданию *близкого*[13], *своего*, защищающего локуса, в который вовлекается не только собственно пространство, но и его обитатели, объекты и атрибуты. Буквальное значение диминутивов (к тому же *маленькое*, *уменьшенное* воспринимается только на близком расстоянии) порождает метафорическое (*близость* в значении родства, дружбы, симпатии и т. п.) и движется в сторону экспрессивности. Подчеркнутое приближение может приводить к интимизации пространства — и реального, и метафорического.

Вход в одну из известных афинских таверн оформлен двумя вывесками, размещенными по разные стороны дверей. Слева — перечисление в «исходной» форме: *οχταπόδι* '*осьминог*', *φάρι* '*рыба*' и т. п. Справа повторяется то же самое, но уже в форме диминутивов: *οχταποδάκι* '*осьминожик*',

[13] Д. Сотиропулос в числе расширительных функций новогреческих диминутивов называет *approximation* ('приближение'?, 'приблизительность'?) (Sotiropoulos 1972, 76).

φαράκι '*рыбка*' и т. п. Можно увидеть в этом оформлении не два информативных списка (меню), а единый, структурированный семиотически и риторически текст. Его pointe — создание особого локуса, который «метится» диминутивами. Локус — ограниченное (в буквальном смысле) пространство таверны — «вбирает» в себя человека (= посетителя), делая его *пространственно своим*[14]. Пространственная функция, наиболее абстрактная, выступает скрыто, но она «первая», и на ее фоне начинают играть другие значения категории диминутивности: здесь и собственно уменьшительность, и этикетная приветливость, и даже, в каком-то смысле, противопоставление competence/performance: перечисление ассортимента (специализация таверны) и актуализация списка. В этом случае *рыба* и *рыбка* выступают не как (все-таки) синонимы, а приближаются к антонимам. *Рыба* существует вообще, а *рыбка — только hic и только nunc*. Прочтение фланкирующего вход текста слева направо (естественно) реализует и временнóе вживание в пространство. Пока посетитель читает левую часть, он еще *чужой*, у него есть выбор, *входить* или *не входить* в реальное и метафорическое пространство таверны (пока он лишь получает информацию). Если/когда после этого он переходит к правой части, то тем самым подтверждает свое решение *войти* в оба указанные пространства. Содержательное и формальное противопоставление *левого* и *правого* (как *далекого* и *близкого*, ср. также универсальную отрицательность *левого* и положительность *правого*) структурирует текст, который из меню превращается едва ли не в художественное произведение (к тому же иллюстрированное в духе наивной живописи).

Итак, этикетные употребления диминутивов (*пожалуйста*-диминутивы) связаны с организацией *своего* пространства. Чтобы обнаружить ее, надо уйти от привычной эмоциональной и/или стилистической оценки, положительной («особая приветливость») или отрицательной («дурной тон»). Когда вместо *принесите, пожалуйста, воды, вина, хлеба* говорится просто *νεράκι, χρασάκι, ψωμάκι* 'водички, винца, хлебца', то *пожалуйста* (как и партитивность) не является первой или даже основной семантической компонентой *водички*. Как и в предыдущем примере, прежде всего происходит формирование локуса, определение его границ. Любая граница «уменьшает» пространство, и этому *меньше* в буквальном и знаковом смысле соответствует диминутивность, выражаемая прежде всего на грамматическом уровне. Диминутивные суффиксы, выполняя эту функцию, сохраняют свой

[14] В немецкой традиции этому могут соответствовать вывески маленьких кафе: «Семья Шульц и т. п.(имя владельцев) рада видеть вас». Тем самым посетитель включается в пространство семьи, по определению небольшое, где все близки друг другу.

семантический ореол, усиливают ли они или ослабляют при этом канонические значения. Этот семантический ореол доступен непосредственному восприятию в большей степени, поскольку он затрагивает область экспрессивного (восприятие переносится как бы на уровень чувств, эстетических установок и под.). Что бы ни говорилось о потере диминутивными суффиксами значения уменьшительности (а далее и иных, «производных» от нее значений), их присутствие придает тексту совершенно особый колорит, ключ к пониманию которого не так легко подобрать. Нередко диминутивы притягивают к себе полнозначные лексемы со значением *малости*. Примечательно, что интенсификация диминутивности скорее уводит от буквализма к метафорике, *маленький кусочек* не меньше просто *кусочка*, и значение *малости* ослабляется, если не исчезает вообще[15]. В новогреческом это проявляется, в частности, в поэтических фольклорных клише: (представление героя) *Ο Χαρζανάκης ο μικρός, ο Μικροχαρζανάκης; Η Ευγενούλα η μικρή, η μικροπαντρεμένη* и под. [16].

В хрестоматийном стихотворении Соломоса «Ξανθούλα» Ксантула, белокурая девушка, уплывает в море — навсегда, «на чужбину» (*στα ξενιτειά*), а друзья, прощаясь с ней, плачут, видя, как исчезает на горизонте и платок, которым она машет, и белые паруса ее «кораблика» (*βαρκούλα*). Прозрачность, наивную трогательность стихотворения поддерживают диминутивы, определяя его тональность и общий смысловой фон. Диминутивность разлита в пространстве текста, хотя на самом деле диминутивов на 8 строф не так и много: *Ξανθούλα, βαρκούλα* (каждое по одному разу в трех, по сути дела повторяющих друг друга с небольшими вариациями строфах, 1-й и двух заключительных, 7-й и 8-й, т. е. три раза каждое; форма *βαρκ-ούλα* притянута рифмой с именем героини) и еще одна рифмующаяся пара: количественное наречие *ολιγάκι* 'немножко', усиливающее предыдущее *ολίγο* 'немного', и *πανάκι* «парусок» (в четырех других случаях — *парус*, *паруса*, без диминутивного суффикса) каждое по одному разу в 5-й строфе. Но именно эта строфа является ключевой в развитии сюжета, когда становится ясной необратимость отъезда (после нее и начинают плакать друзья Ксантулы и автор-зритель):

[15] В этот круг входят и слова с начальными компонентами *κουτσο-*, *χαμο-* и нек. др., теряющими собственное значение и переходящими, по сути дела, в диминутивные форманты, ср. (Ανδριώτη 1951, s. v., Καρατζά, 1954, 38) и др.

[16] *Маленькие* герои греческих народных песен (особенно баллад) — тема, заслуживающая специального анализа: *ένα μικρό ναυτόπουλο, το μικρό Βλαχόπουλο*, в этих и подобных случаях *μικρό* не является характеристикой ни роста, ни возраста героя, а играет какую-то иную, более общую функцию, связанную с «грамматикой диминутивности».

Σ'ολίγο, *σ'ολιγάκι*	[через] Немного-немножко
Δεν ήξερα να πω	Я не мог бы сказать,
Αν έβλεπα *πανάκι*	Видел ли я *парусок*
Η του πελάγου αφρό.	Или морскую пену.

Происходит пересечение границ *своего*, *близкого*, *закрытого*, *защищающего* пространства, и Ксантула исчезает в *чужом*, *далеком*, *опасном* пространстве *открытого* моря. Указателем *своего* (=ограниченного, т. е. *малого* пространства) служат диминутивы, подкрепленные удвоенным количественным наречием 'немного', как бы эксплицирующим диминутивность на лексическом уровне. В следующей строфе *парусок* снова становится *парусом*, но принадлежит он уже *иному* пространству. Диминутивы на *-ούλα*, ж. р., маркируют начало и конец (границы) текста, а диминутивы на *-άκι*, ср. род, маркируют сюжетный центр этого *пространственного* стихотворения, построенного на центробежном движении от безопасного *дома* к неизвестности *ξενιτειά*[17].

Пример использования диминутивов в поэтическом тексте обращает не только к теме различных языковых стилей, но и вообще к теме различных дискурсов, одним из различительных признаков которых может быть диминутивность. Как представляется, здесь нужно особое внимание, чтобы не попасться в ловушку частотности. Безусловно, повышенная диминутивность принадлежит прежде всего уровню речи, где она, среди прочего, имеет специально коммуникативную функцию, в частности, распределяя роли коммуникантов по разным признакам (*высокий/низкий*, *старший/младший* — по возрасту и по общественному положению, *мужской/женский*, *свой/чужой*, *персонал/клиент* и т. п.). Столь же очевидно, что в определенных типах дискурса (прежде всего в официальных в широком смысле слова) диминутивы могут появиться лишь в случае, когда (цитируя Триандафиллидиса) речь идет *действительно о чем-то маленьком*, экспрессивность сводится к минимуму, если не к нулю, а этикетные правила не допускают «диминутивных формул». Что касается художественных текстов, то диминутивы будут обильно, почти плеонастически представлены в фольклоре, а также в литературе, построенной на разговорной, «народной» речи, — но трудно ожидать диминутивов в «высоком стиле»[18]. С другой стороны, нельзя недооценивать и семантическую энергетику диминутивов вообще, когда даже единичный диминутив придает тексту совершенно особую ауру; иными словами, говоря об экстенсионалах, нельзя упускать из виду «интенсионал».

[17] Эта трогательность, почти инфантильность вызывает в памяти русскую аналогию: на слуху романс Чайковского на стихи Аксакова «Мой Лизочек так уж мал...», где эффект «разлитой диминутивности» обеспечивается на формальном уровне повторением зачина, т. е., по сути дела, одним (но двойным) диминутивным суффиксом, уменьшительность (а не только ласкательность) которого разъяснена последующим *мал*. Содержание стихотворения — описание миниатюрного пространства, наполненного миниатюрными предметами, размеры которых и «верифицируют» миниатюрность *Лизочка*, существа неизвестного пола: имя как будто женское (*мужской* диминутивный суффикс усиливает экспрессивность), а костюм — *Он из крыльев комаришки / Сделал две себе манишки / И в крахмал* — мужской; еще одно свидетельство абстрактно-знаковой роли диминутивного суффикса. Ср. тот же прием в «Повести о Сонечке» М. Цветаевой: у героини была уменьшительной «вся речь. Точно ее маленькость передалась ее речи».

Так, редкая, едва ли не единственная лексема на *-άκι* у Кавафиса появляется в очень необычном для него стихотворении 1917 г. «Дом с садом». Это описание воображаемого бестиария: поэт мечтает о саде, который он населяет животными по своему вкусу. Игра идет на оппозиции *большой/маленький*. Сад — очень большой, а обитатели его не так уж велики (кошки, попугай, собаки). Но когда дело доходит до лошадей (больших животных), появляется диминутив (*χαλά είναι τ'αλογάκια*). Диминутив вводит последних в списке, «уменьшенных лошадей» — осликов (*γαϊδούρια*), но в их описании тут же появляется аугментатив (*κεφάλες* 'головищи'), заключающий стихотворение и как бы уравновешивающий предшествующие диминутивы. Так словообразование работает на *поэзию грамматики*. Об игре диминутивных/аугментативных значений в словообразовательных процессах, когда, например, «...partial loss of the hypocoristic meaning of the suffix *-ι(ον)* neutralized the grammatical difference between certain original diminutives and their respective augmentatives», см. (Moutsos 1985, 65 сл., с отсылкой к Хадзидакису; ср. Moutsos 1976, 47).

Однако в целом, и на парадигматическом, и на синтагматическом уровне, «диминутивная насыщенность» новогреческого остается настолько заметной, что наблюдателю (особенно *внешнему*) несложно поддаться миражу однозначности грамматических структур (тот же оптический фокус), забыть, что перед ним аналитически сложный язык (см. выше), в который по определению заложена семантическая многовариантность (то же распространяется и на этнокультурный уровень, т. е. на БММ). Желание найти простое объяснение, иллюзия, что оно лежит на поверхности, невольно уводит от языка как такового (от грамматики) и заставляет искать решения в смежных областях — в социальных, поведенческих структурах, в истории, в культуре и т. п. Отсюда — впечатление «социального братства», осо-

[18] В словаре поэтического языка Сефериса отмечено чуть более десятка лексем на *-άκι* с крайне низкой частотностью: только две лексемы (*χοράκι*, *σπιτάκι*) употреблены трижды (Κοκόλης 1970).

бой демократичности, открытости, характерных для средиземноморской традиции. Этот образ *homo balcanicus*'а (и шире — homo mediterraneus'а) имеет безусловное право на существование, более того, он осознается, а следовательно, и формируется самими носителями. В этом ракурсе нельзя не учитывать свидетельства языка, и опора на диминутивы оказывается достаточно прочной (но тогда надо говорить и о *homo balticus*'е — ср. роль диминутивов в литовском и латышском). Однако еще раз повторим, что непосредственное восприятие может быть основано и на гиперсемантизации диминутивов, на убеждении, что каждому употреблению можно найти объяснение, в том числе и в «национальном характере».

Следует учитывать, что в системе языка диминутивная избыточность может трактоваться и как грамматическая регулярность, которая ослабляет или даже нейтрализует семантическую отмеченность, противопоставляя ей формальные правила. Тогда представляется допустимым несколько иной взгляд на «диминутивный бум»: это подступы к освоению новой морфосинтаксической (пожалуй, преимущественно синтаксической) функции, связанной с категорией дейксиса. Четко и ярко оформленные («узнаваемые»), унифицирующие лексему формально и тем самым ограничивающие ее грамматические возможности, диминутивные суффиксы ощутимо приближаются к дейктическим шифтерам. Действительно, до/вне экспрессивных, стилистических и под. «речевых» значений диминутив функционирует как указатель: на адресанта, на адресата, на тип коммуникации (в других терминах — на тип дискурса). Дейктические свойства предоставлены диминутиву/диминутивному форманту прежде всего системой языка и только потом ситуацией. Из системы языка при/по необходимости извлекаются элементы, обслуживающие разные типы ситуаций; для определенных ситуаций структурообразующим элементом является диминутив (диминутивный формант).

Это можно наиболее наглядно показать на примере чрезвычайно продуктивного и самого частотного диминутивного суффикса *-άκι*[19], в определенном смысле ставшего визитной карточкой новогреческого языка и «греческости»[20]. Очень заметный на уровне речи по

[19] Впрочем, в ряде диалектов совершенно иные приоритеты для диминутивных суффиксов, см., например, говор Аретусы (окрестности Салоник), где наиболее частотным диминутивным суффиксом является *-ούδι* (Λιάλιας 1977, 253), ср. (Nicas 1997, 539), *-άκι* практически не засвидетельствован в понтийском (Елоева 1998, 218) и др.

[20] Им «определены» греки, отважные моряки-контрабандисты в романтической балладе Э. Багрицкого:

По рыбам, по звездам проносит шаланду,
Три грека в Одессу везут контрабанду.

звуковому оформлению, перетягивающий на себя словесное ударение, этот суффикс имеет широкие унификационные полномочия: он присоединяется к любому классу слов; «помеченная» им лексема автоматически переводится в средний род. Это сразу уменьшает словоизменительные возможности (нейтрализация оппозиции мужской/женский и оппозиции nom./acc.). Суффикс *-άκι* делает следующий шаг, теряя gen. sing. Парадигма склонения лексем на *-άκι* сводится в sing. к общему падежу (и к общему роду), или к потере граммемы падежа и нейтрализации граммемы рода. Учитывая частотность *-άκι*, можно говорить о формировании класса лексем, потерявших склонение: *-άκι* выступает весьма сильным инструментом, способствующим развитию новогреческого аналитизма[21]. Регулярность употребления *-άκι*, его морфосинтаксические свойства и уход от конкретной семантики в сторону общего побуждают видеть в нем некий аналог грамматического форманта/шифтера.

Позиция *-άκι* в качестве финали, его практически универсальная сочетаемость с любым именем (и не только с именем), выраженные дейктические функции (хотя бы указание на «/ново/греческость») — все это приближает к тому, чтобы видеть в *-άκι* отсвет постпозитивного артикля, одного из главных по рангу балканизмов, объединяющего языки БЯС, с одной стороны, и выделяющего из БЯС новогреческий с его препозитивным артиклем, с другой[22]. Перед нами готовый «ресурс» постпозитивности[23]. Поддержкой дейктической артиклеобразности в каком-то смысле могут быть значения неопределенности и партитивности, отмечаемые для новогреческих диминутивных суф-

На правом борту, что над пропастью вырос,
Янаки, *Ставраки*, Папасатырос.

С патронимическим *-аки* в обозначении греков может соперничать *-пуло*, ср. квазигреческую фамилию *Иванопуло* у Ильфа и Петрова.

[21] Не случайно формальная выделенность *-άκι* привлекла внимание такого тонкого языкового аналитика, как Кавафис: он заметил, что лексемы на *-άκι* теряют и gen. sing., и gen. pl. — но только в том случае, когда они сохраняют диминутивное значение (ср. *μουσταχιού*, *μουσταχιών*). Это не распространяется на другие диминутивные суффиксы (как и на *-άκι* в ряде диалектов). Явление это не нашло объяснения и остается проблемой (Μηνάς 1996, 135–136), но, конечно, говорит об особом статусе *-άκι*. О тенденции новогреческого gen. к исчезновению см.: (Καβουκόπουλος 1990, 274–275).

[22] Отсутствие постпозитивного артикля — одно из возражений против вхождения новогреческого в БЯС. Аналоги постпозитивности усматриваются на синтаксическом уровне в конструкциях типа *ο άνθροπος ο αγαθός*.

[23] Гипертрофированная суффиксация (при выраженных аналитических процессах) в свою очередь может свидетельствовать о стремлении к выработке унифицированных финалей.

фиксов и прежде всего для *-άκι*; да и патронимическая функция, по сути дела, входит в круг «указаний на...», т. е. в область дейксиса (хотя она больше связана с другим диминутивным суффиксом *-πούλο*).

Естественно, речь ни в коем случае не идет о том, чтобы толковать *-άκι* как постпозитивный артикль со всеми вытекающими отсюда семантико-грамматическими последствиями. Однако — повторим — он явно выделяется из общего набора новогреческих диминутивных суффиксов и по формальным признакам, и по объему функций, и по разнообразию употреблений, и по частотности. Примечательно, что в грамматиках и учебниках примеры вариативных значений диминутивных суффиксов строятся прежде всего на *-άκι*: и здесь он выступает в роли визитной карточки своей словообразовательной группы.

Свидетельства греческого языка позволяют дать полную хронологическую картину категории диминутивности in statu, для разных временных срезов, и in motu, в процессе ее реализации на временнóй оси. В данном случае мы сознательно не употребляем термин «эволюция», предполагающий поступательное движение, а предпочитаем панхронное представление системы языка. Это означает, что в каждый момент оказывается востребованным нечто для этого момента нужное (*suum cuique*), и запасы языка не иссякают — еще и потому, что взятое возвращается в общий фонд обогащенным или обедненным, но в любом случае претерпевшим изменения, которые и обеспечивают жизнь языка, его непрерывность и долговечность[24].

Н. Бахтин, чей вклад в неоэллинистику и в балканистику остается недооцененным, остро чувствовал эту непрерывность греческого языка: «But there is one domain in which continuity has been really uninterrupted throughout the three millenia of Greek history — the Greek Language. Here, and here only, no connections between details can be established and tested except in their relation to the hole. For it is precisely the whole that has persisted through all changes of detail: a living unity permanently in the making, ceaselessly shaped and informed by the same particular complex of tendencies which once determined the differentiation of Greek from the parent Indo-European and are still at work to-day» (Bachtin 1935, 9)[25].

[24] Об универсальности/панхронности языка как такового, которая лежит в основе языковых реконструкций, компаративистики, в последнее время ностратики, говорил Вяч. Вс. Иванов на лекции «Реконструкция прошлого в гуманитарных науках» 27.07.01 (семинар «Текст времени — время в тексте»).

[25] Николай Бахтин пишет о непрерывности греческого языка во времени. Более чем через сорок лет Иосиф Бродский увидел его непрерывность в пространстве — в связи с поэзией Кавафиса. Говоря о фрагментарности эллинистического мира, который «начал крошиться после Александра Великого», Бродский подчеркивает: «Единственной силой, скреплявшей эти космополитические лоскутья, была magna lingua Graeciae; то же мог сказать Кавафис и о собственной жизни. Наверное, самый раскрепощенный голос, который слышится в поэзии Кавафиса, — это та глубокая увлеченность, с которой он перечисляет прелести эллинистического образа жизни <...> и „особенно наш великий греческий язык“» (эссе опубликовано впервые в 1977 г.; здесь цит. по: (Бродский 2000, 488)). См.: (Цивьян 2002).

В кругу актуальных для балканистики споров о первенстве, исконности и т.п. документально засвидетельствованный стаж греческой «диминутивности» дает основания к тому, чтобы считать греческий ядром «балканской диминутивности». Однако мы не хотели бы углубляться в эту тему, раз и навсегда отказавшись от балканского perpetuum mobile — поисков первоисточников балканизмов[26]. В аспекте БЯС, типологического по определению, более интересными и значимыми представляются взаимная поддержка и та динамичность, с которой балканские языки извлекают из собственных запасов и/или подхватывают друг от друга некое явление, а затем передают его дальше, работая и на себя, и на систему БЯС.

Эта проницаемость и отзывчивость балканских языков, их чуткость к *другому*, находящая сугубо индивидуальное выражение, может быть интерпретирована и как отпечаток в языке ментальных процессов и тем самым отсылает к БММ. Возвратимся к «балканской диминутивности» и к диминутивности вообще. Мы представили ее максимально дистанцированной от экспрессивности — с тем, чтобы подчеркнуть ее принадлежность грамматической системе языка прежде всего и по преимуществу. Однако исключить ту чрезвычайно важную роль, которую играет в языке категория экспрессивности, конечно, нельзя. В большой степени именно она поддерживает образ языка и образ его носителей, т. е. этнокультурную и этноязыковую матрицу. В свое время Н. Трубецкой говорил об индивидуации, в которой проявляется личность и (как в случае БЯС/БММ) многонародная личность (Трубецкой 1927). Экспрессивность, несомненно, особо значима в индивидуации.

Новогреческая диминутивность не является исключительной: примеры других языков с весьма разветвленной системой и высоким экстенсионалом диминутивных суффиксов многочисленны. О балтийских языках уже говорилось. Не менее впечатляющую картину представляет русский язык: более 20 диминутивных суффиксов (Русская грамматика 1980, 208–216), среди них и патронимические[27], и

[26] Ср. хотя бы «греко-славянские» споры о происхождении диминутивного суффикса *-itsa*.

[27] Они выделяют «существительные со значением невзрослости» (детеныши животных и птиц, дети — представители национальности, социальной прослойки или профессии, названной мотивирующим словом) (Русская грамматика 1980, 204–205).

кумулятивные суффиксы (*окошко — окошечко, Мария — Маша — Машуня — Машунечка*); на синтагматическом уровне отмечена возрастающая роль, более того, тяготение к регулярности *пожалуйста*-диминутивов[28] типа «Мужчиночка, возьмите рекламочку нашего магазинчика» и т. п.[29]. Естественно, что круг языков может быть легко расширен, и на этом фоне особенно выделяются «недиминутивные» по своей матрице языки, ср., например, трудность перевода на французский новогреческих диминутивов: *μανούλα* «la petite maman», *νεράκι* «bonne eau fraîche» и др. (Triandaphyllidis 1966, 74).

Здесь нас в большей степени интересуют ближайшие соседи новогреческого, его собратья по БЯС, непосредственно с ним соприкасающиеся языки и диалекты. Они образуют плотный «диминутивный слой», питая и поддерживая друг друга. Тема диминутивов, насколько нам известно, не рассматривалась sub specie балканских схождений (балканистических процессов), т. е. sub specie БЯС, сколько-нибудь подробно[30]. Между тем она этого заслуживает — прежде всего в аспекте грамматической структуры БЯС и далее структуры БММ. Слишком важную роль играют в балканском этнокультурном и этноязыковом пространстве диминутивы. Поэтому шаги в этом направлении представляются особенно значимыми.

В статье, посвященной сопоставительному анализу диминутивных суффиксов в греческом, болгарском и македонском языках, Н. Борецкий подводит следующие итоги развитию греческих диминутивов на *-ιον* (*-ι*): 1) выбор диминутивами исключительно среднего рода; 2) значительное увеличение числа таких диминутивов; 3) постепенная утрата ими диминутивной функции; 4) употребление суффикса *-ι* для обозначения существ мужского и женского пола. Аналогии, но и отличия наблюдаются в болгарском и македонском (Boretzky 1975).

[28] Об уменьшительных суффиксах как средстве создания прагматической категории вежливости в русском языке см.: (Козловская 2001).

[29] Весьма интересную картину «диминутивных меток» разных типов дискурса открывает речь москвичей, рассмотренная в коммуникативно-культурологическом аспекте. С первого взгляда выделяются два локуса: воспоминания о детстве и застольный этикет (угощение). В обоих случаях имеется в виду особое (суженное, тесное) пространство (Китайгородская, Розанова 1999). Об употреблении уменьшительно-ласкательных суффиксов в контексте языковой игры см.: (Санников 2002, 157–160). С помощью почти избыточного употребления уменьшительных суффиксов формируется «хронотоп детства» у И. Шмелева («Лето Господне»), см.: (Кожевникова 2001, 140–141).

[30] В книге П. Асеновой в разделе «Словообразование» упоминается — со ссылкой на Сандфельда — заимствование в румынский греческого диминутивного суффикса *-αχης*, *-αχι* (Асенова 1989, 47). Ср. важные наблюдения о дистрибуции и функциях суффикса *-ar* в балканских языках: (Асенова 2002, 67–69).

Это — важная констатация состояния балканской диминутивности на грамматическом уровне. На «Балканских чтениях 5» (Москва, 1999) О. Младенова предложила интерпретацию экспансии «диминутивного среднего рода», связав ее с типологией личности и нормами общения на Балканах[31]. Обозначение живых существ, независимо от пола, именами среднего рода задает трехчленную классификацию людей[32]. Диминутивный суффикс является основным инструментом перехода к трехчленности. Автор приходит к следующему выводу: «...балканская специфика проявляется в том, что дети (маленькие существа) выделены в особую категорию людей и что эта категория привязана к одному из грамматических родов, а именно — среднему». Оказывается, что в балканской этнокультурной и этноязыковой ситуации пол имеет меньшую значимость, чем возраст, во всяком случае «дети выделены в особую категорию лиц, для которых относительный вес признака возраста больше, чем относительный вес признака пола». Постепенно этот процесс захватывает и другие возрастные группы. Возникает обобщающий (диминутивный по оформлению) средний род, который используется преимущественно в устной речи (обращение), сокращая дистанцию между коммуникантами и «создавая на уровне общения ту атмосферу эгалитарности, которую антропологи давно подметили в традиционных обществах средиземноморского региона» (Младенова 1999, passim).

В своей работе О. Младенова дает грамматический анализ и другой экспрессивной сферы балканской коммуникации — междометий-обращений. Призыв к возвращению в лоно грамматических структур — как раз в связи с балканскими междометиями-обращениями, этой экспрессивной по преимуществу областью — принадлежит известному балканисту, и этот призыв как нельзя более своевремен: «Linguists tend to treat affective and expressive language as somehow being beside the point of linguistic analysis, yet it can be safely asserted that there exist no languages without elements in this lexical domain. Thus it is a fruitful area for study in any language, and when taken seriously in the Balkans, can lead to results that are in accordance with results, obtained from the examination of nonaffective linguistic domains» (Joseph 1994, 516–517).

Призыв не остался неуслышанным. В диссертации Ю. С. Карпенчук «Слова типа more в функции обращения как проблема бал-

[31] Предложения по анализу и классификации коммуникативных конструкций в балканских языках см. в: (Hinrichs 1985, Hinrichs 1986).

[32] О. Младенова предлагает считать эту трехчленную классификацию балканизмом ограниченного распространения из-за отсутствия соответствующей модели в албанском и румынском.

канского языкознания (на материале албанского и новогреческого языков)» предлагается системное описание междометий-обращений. Формулировка «слова типа more», указывающая на затруднительность или невозможность — и потому в данном контексте несущественность — определения их частеречной принадлежности, легализует новый и особый класс слов-шифтеров, до этого времени в грамматических описаниях расплывавшийся между морфологией и синтаксисом, или, скорее, синтаксической стилистикой. Этот класс слов является важным элементом структуры БЯС на уровне языка, а не только речи. Существенно, что имеется в виду нормированный язык, и автор приводит интересные данные об иррадиации слов типа more из литературного языка в диалекты и разговорную речь — а не наоборот — в албанском. Основной вывод представляется весьма важным в балканистическом аспекте: «...слова типа more нашли свое отражение в балканских языках не в виде единичных форм, а в качестве системы <...> тождественность систем слов типа more во всех балканских языках представляет собой результат действия интерференционных процессов <...> данный феномен может служить иллюстрацией не только к общей картине образования балканизмов, но и показывать пути обогащения общеупотребительного языка за счет народного».

Автор построил работу по индуктивному принципу, выводя закономерности на основе анализа конкретных (речевых) употреблений соответствующих слов. По своей функции слова типа more направлены прежде всего на коммуникацию. Учтена синтаксическая дистрибуция, правила сочетания с другими лексемами и классами слов (например, именами собственными и под.). Учтены основные коммуникативные составляющие, этикетные параметры, отраженные в универсальных семиотических оппозициях *свой/чужой*, *старший/младший*, *высший/низший*, *мужской/женский*, ситуативные характеристики, в том числе количество коммуникантов (не только участники коммуникации, но и свидетели) и т. д. (Карпенчук 2001, passim). Этнокультурному уровню отдана главенствующая роль, но это не уводит от главного: анализа слов типа more в контексте языка.

«[Язык] разрезает мир на куски и, значит, подчиняет его», — писал в своем трактате «Теория слов» (1935) философ из круга обэриутов Леонид Липавский. Его собрат по философским («чинарским») беседам Я. С. Друскин раскрывал эту мысль следующим образом (записи 1950–1970): «...я вижу мир не таким, как он есть, и не таким, каким вижу, а каким хочу, а иногда не хочу видеть. <...> Язык делит мир на части, чтобы понять его. И понимает части разделенного языком мира. Язык и соединяет разделенные части. Это деление мира на части предполагает и одновременно создает определенный взгляд на мир. При этом возникают два отношения: 1. Отношение разделяющего языка к разделенному — семантическое отношение. 2. Отношение разделенных языком частей — ситуационное отношение» (Цивьян 2000).

Дейктическая система — один из наиболее действенных инструментов «деления мира на части». Сложная или простая по своим ресурсам и правилам, именно она в первую очередь помогает человеку ориентироваться в пространстве и времени и — по своей воле — проводить над ними действия: расширять и ограничивать, осваивать и присваивать или отторгать, двигаться в любых направлениях и в разных измерениях. Будучи включенными в дейксис (это, разумеется, не элиминирует других их свойств и функций), диминутивы *делят* мир и *соединяют* разделенное, «создают определенный взгляд на мир», и при этом взгляд двоякий: взгляд на *свой* мир, *изнутри*, и взгляд на *чужой* мир, *извне*.

ЛИТЕРАТУРА

Ανδριώτη 1951 — *Ανδριώτη Ν.* Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Αθήνα, 1951.

Καβουκόπουλος 1990 — *Καβουκόπουλος Φ.* Η δυναμική της γενικής στη νεοελληνική // Studies in Greek Linguistics. Proceedings of the 10th Annual Meeting of the Department of Linguistics, Faculty of Philosophy, Aristotelian University of Thessaloniki. Thessaloniki, 1990.

Καρατζά 1954 — *Καρατζά Σ. Κ.* Υποκοριστικά του ιδιώματος Κύμης και περιχωρών. Αθήναι, 1954.

Κοκόλης 1970 — *Κοκόλης Ξ. Α.* Πίνακας λέξεων των ποιήματων του Γιώργου Σεφέρη. Θεσσαλονίκη, 1970.

Λιάλιας 1977 — *Λιάλιας Ν. Χ.* Το γλωσσικό ιδίωμα της Αρεθούσας Θεσσαλονίκης // Α' Συμπόσιο Γλωσσολογίας του Βορειοελλαδικού Χώρου. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, 1977.

Μηνάς 1996 — *Μηνάς Κ.* Τα γλωσσολογικά του Καβάφη // Δωδώνη. Φιλολογία. Ιωάννινα, 1996. Τ. 25.

Τριανταφυλλίδη 1941 — *Τριανταφυλλίδη Μ.* Νεοελληνική γραμματική (της δημοτικής). Αθήνα, 1941.

Τριανταφυλλίδης 1963 — *Τριανταφυλλίδης Μ.* Η γενική των υποκοριστικών σε *-άκι* και το νεοελληνικό κλιτικό σύστημα // *Τριανταφυλλίδης Μ.* Απαντα. Αθήναι, 1963. 2.

Асенова 1989 — *Асенова П.* Балканско езикознание. Основни проблеми на балканския езиков съюз. София, 1989.

Асенова 2002 — *Асенова П.* Балканско езикознание. Основни проблеми на балканския езиков съюз. В. Търново, 2002.

Бродский 2000 — *Бродский И.* На стороне Кавафиса // Русская кавафиана. М., 2000.

Елоева 1998 — *Елоева Ф. А.* Понтийский диалект (на материале бесписьменных греческих говоров Грузии и Краснодарского края). Докт. дисс. СПб., 1998.

Карпенчук 2001 — *Карпенчук Ю. С.* Слова типа more в функции обращения как проблема балканского языкознания (на материале албанского и новогреческого языков). Канд. дисс. СПб., 2001.

Китайгородская, Розанова 1999 — *Китайгородская М. В., Розанова Н. Н.* Речь москвичей. Коммуникативно-культурологический аспект. М., 1999.

Кожевникова 2001 — *Кожевникова И. А.* О языке художественной культуры русского зарубежья // Русский язык зарубежья. М., 2001.

Козловская 2001 — *Козловская Т. Л.* Об изменениях в стилистическом и культурно-речевом восприятии субъективной оценки // Словарь и культура русской речи. К 100-летию со дня рождения С. И. Ожегова. М., 2001.

Младенова 1999 — *Младенова О. М.* Слово о гражданятках: типология личности и нормы общения на Балканах // Доклад на симпозиуме «Балканские чтения 5». Институт славяноведения РАН, 1999. Рукопись.

Русская грамматика 1980 — Русская грамматика. М., 1980. Т. 1.

Санников 2002 — *Санников В. З.* Русский язык в зеркале языковой игры. М., 2002.

Трубецкой 1927 — *Трубецкой Н. С.* К проблеме русского самопознания. Париж, 1927.

Цивьян 1965 — *Цивьян Т. В.* Имя существительное в балканских языках. М., 1965.

Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999.

Цивьян 2000 — *Цивьян Т. В. Теория слов* Леонида Липавского: философия и/или лингвистика? // Studia Slavica Helsingensia et Tartuensia VII. Переломные периоды в русской литературе и культуре. Helsinki, 2000.

Bachtin 1935 — *Bachtin N.* Introduction to the Study of Modern Greek. Cambridge, 1935.

Boretzky 1975 — *Boretzky N.* Bildung und Bedeutung der Deminutiva im Griechischen und Makedonischen // Zeitschrift für Balkanologie. 1975. Jg. XI. H. 1.

Hinrichs 1985 — *Hinrichs U.* Der Koinzidenzfall in den Balkansprachen I // Zeitschrift für Balkanologie. 1985. Jg. XXI. H. 2.

Hinrichs 1986 — *Hinrichs U.* Der Koinzidenzfall in den Balkansprachen II // Zeitschrift für Balkanologie. 1986. Jg. XXII. H. 2.

Joseph 1994 — *Joseph B. D.* Borrowing at the Popular Level: Balkan Interjectional Particles of Turkish and Greek Origin // Septième Congrès International d'Etudes du Sud-Est Européen. Rapports. Athènes, 1994.

Korinthios 1991 — *Korinthios G.* Sintassi del neogreco. Cosenza, 1991.

Mackridge 1985 — *Mackridge P.* The Modern Greek Language. A Descriptive Analysis of Standard Modern Greek. Oxford, 1985.

Mirambel 1949 — *Mirambel A.* Grammaire du grec moderne. Paris, 1949.

Mirambel 1959 — *Mirambel A.* La langue grecque moderne. Description et analyse. Paris, 1959.

Moutsos 1976 — *Moutsos D.* Modern Greek *λουμάκι* and Albanian *lumak* // Zeitschrift für Balkanologie. 1976. Jg. XII. H. 1.

Moutsos 1985 — *Moutsos D.* Middle Greek *πατερίτζα* and Slavic *paterica* // Zeitschrift für Balkanologie. 1985. Jg. XXI. H. 1.

Nicas 1997 — *Nicas C.* Origine ed evoluzione dei dialetti greci dell'Italia meridionale // Atti del Secondo Incontro internazionale di Linguistica greca / Labirinti 27. Trento, 1997.

Sotiropoulos 1972 — *Sotiropoulos D.* Noun Morphology of Modern Demotic Greek. A Descriptive Analysis. The Hague; Paris, 1972.

Triandaphyllidis 1966 — *Triandaphyllidis M.* Petite grammaire du grec moderne. Aix-en-Provence, 1966.

А. В. Жугра

О критериях народного красноречия (по материалам фольклора северных албанцев)

В албанском обществе XIX–XX вв. интерес и внимание к своему языку были весьма широко представленным явлением. При этом оценочное отношение к языковым фактам было свойственно представителям разных слоев албанского населения, и крестьянского в той же степени, как и других. Обстоятельства особого характера побуждали к развитию «народной филологии» у горцев северной Албании.

В горных районах северной Албании очень долго (вплоть до XX в.) сохранялась система родо-племенных отношений. Жизнь патриархального общества североалбанских горцев была организована по нормам обычного права, или кануна. Это влекло за собой повышенное внимание к устному слову, поскольку как формулы обычного права и обрядовые тексты сохранялись лишь в устной традиции «людей кануна» (т.е. знатоков обычного права), так и само судопроизводство (сама практика судебных разбирательств и вынесения решений) осуществлялось тоже лишь в устной форме. В этих условиях достаточно высокого уровня достигают различные виды публичной речи в сфере общественно-деловых отношений. Акт публичной речи являлся, в сущности, единственным документальным оформлением того или иного социально значимого действия в рамках функционирования институтов позднеродового общества.

В то же время в обществе, в котором письменность не играла сколько-нибудь значительной роли, а население в основном было неграмотным, фольклор оставался единственным средством удовлетворения духовных потребностей человека. Особое значение для албанских горцев имела эпическая поэзия, которая не только сохраняла память о доблести предков, но и выступала «как живой источник эстетического наслаждения и морально-этического воспитания в духе героических канонов» (Десницкая 1987, 145).

Как публичные выступления общественно-делового характера, так и исполнение произведений эпической поэзии — это формы коммуникации повышенного уровня, которая происходит с использованием наддиалектных форм речи, в определенной степени обработанных и обобщенных.

Напротив, повседневное общение горцев происходит на диалекте, точнее — на том или ином говоре со всеми специфическими его особенностями. На диалекте же рассказываются и произведения таких

фольклорных жанров, как сказки, рассказы о чертях и ведьмах, бытовые анекдоты, смешные или поучительные истории из жизни знакомых и др. Беседы в гостях, разговоры на пастбище, обсуждение событий текущей жизни, исполнение смешных историй на общем застолье — все это уровень повседневной бытовой коммуникации, где, казалось бы, можно ожидать некоторого пренебрежения со стороны говорящих к языковой стороне общения. Материалы фольклорных экспедиций свидетельствуют, однако, что дело обстоит иначе, по крайней мере — в отношении содержательной стороны общения в ситуации «беседа в гостях».

Строго говоря, беседа в гостях по некоторым своим параметрам (в том числе экстралингвистического плана) не вполне подходит под категорию общения повседневного или сниженного уровня. Прежде всего, она (эта беседа) является частью ритуала приема гостя, а гостеприимство как институт родового общества играл очень важную роль у албанских горцев. Второй важный момент беседы в гостях — фактор публичности и, следовательно, определенный самоконтроль за речью. Наконец, сам характер беседы в гостях (хотя и не только в гостях) часто отличался иносказательностью, поскольку одним из наиболее распространенных способов ведения такой беседы было использование для этой цели коротких шуточных рассказов, напоминающих порой притчу, порой — анекдот. Среди албанцев северной Албании и Косово для обозначения произведений этого фольклорного жанра широко используется термин *mesele*, им мы и будем пользоваться.

Mesele охватывают разнообразную тематику, касающуюся всех проблем в жизни человека, отличаются лапидарностью, остротой в высмеивании пороков и недостатков, точным и выразительным диалогом, многозначностью развязки. В *mesele* есть всегда что-то недосказанное, что дает возможность множественности ее интерпретаций. Благодаря таким характерным особенностям *mesele*, их охотно используют в общении, что делает речь столь насыщенной смыслом и придает ей специфическую «особость». Названные особенности *mesele* выделяют их как самостоятельный жанр албанского фольклора и определяют их особое место в речевой коммуникации, — это форма общения повышенного уровня (Çetta 1987, 7).

Возможности функционального использования *mesele* весьма широки. Осуществление коммуникации с помощью *mesele* позволяет выразить скрытые мысли, которые не всякий может и должен понять. Беседа с использованием *mesele*, или *bisedë me rrotlla* «разговор с намеками» (букв. «беседа с колесами», ср. русск. *околичности*, *нести околесицу*) были и остаются в настоящее время весьма распространенным типом коммуникации в Косово и в северной Албании. В от-

чете о фольклорной экспедиции 1972 г. в Косово отмечается феномен необычайно активного бытования в среде сельского населения так называемых анекдотов, чаще обозначаемых терминами *mesele, hoka, hajgara, rrotlla* и др. *Mesele* особенно охотно используют мужчины во время бесед как аргументы для отстаивания своего мнения, и тогда возникает знаменитое *therrje me rrotlla* букв. «сражение (или убиение) колесами», — настоящее состязание в сметливости, находчивости и красноречии (Panajoti 1995, 209) *.

В данной работе будет сделана попытка на материале текстов *mesele* определить некоторые черты красноречия, культивируемого в среде североалбанских горцев, попытка выявить основные критерии народного красноречия и его место в системе духовных ценностей патриархального общества. Отметим, однако, что *mesele* звучащая, живущая как элемент устной народной культуры, и *mesele* записанная, представленная в виде текста, — это далеко не одно и то же. Свою истинную жизнь *mesele* проживает в тот момент, когда ее рассказывает человек, владеющий даром красноречия и знающий, где, когда, в какой аудитории и что надо говорить.

Материалом данного исследования послужили фольклорные тексты указанного жанра, собранные и изданные албановедом-фольклористом А. Четтой (см. Литературу). При этом сам фольклорный материал, имеющийся в нашем распоряжении, подсказал поэтапное его рассмотрение — сначала проанализировать те *mesele*, в которых эксплицитно выражены народные представления о красноречии, т. е. *mesele*-метатексты (это тема данной статьи), а затем обратиться к текстам, непосредственно воплощающим в себе эти представления об ораторском искусстве. Книга «Anekdota: I» содержит 1008 *mesele*, которые сгруппированы по тематическим группам. Для целей нашего исследования использовались *mesele* преимущественно по темам: *Oda — biseda* «Комната — беседа», *Lojë fjalësh — biseda alegorike* «Игра слов — аллегорическая беседа», *Mikpritja — mysafiri* «Гостеприимство — гость», поскольку именно в этих тематических группах представлено наибольшее количество *mesele*-метатекстов **.

* Автору данной статьи известен случай, когда албанский юноша, выросший в городской среде и попавший на работу в сельскую местность в северной Албании, испытывал затруднения при общении с горцами, приходя в их дома по вызову как телевизионный мастер, — ему было не легко разгадывать их иносказательные речи.

** Ссылки на цитируемые в тексте *mesele* даются с указанием их номера и источника, например (А 88), а ссылки на приводимые в Приложении *mesele* даны в виде концевых сносок.

Критерии красноречия

ГДЕ — *oda e burrave* «комната мужей»

В наиболее полном виде феномен публичного общения, ориентированного на использование средств выразительной речи, проявляется в беседах, которые ведутся в гостях — *n'odën e burrave* «в комнате мужей».

Здесь следует отметить, что институт гостеприимства в позднеродовом обществе северных албанцев был чрезвычайно развит, а его обрядовая (поведенческая и языковая) сторона была разработана очень тщательно и детально, сами обычаи гостеприимства были святы (Иванова 1973, 129–139). Общение в гостях, где можно было публично продемонстрировать свое ораторское мастерство, являлось важной составляющей повседневной жизни, т. е. институт гостеприимства тоже способствовал развитию красноречия.

Дом большой патриархальной семьи состоял из ряда помещений разного функционального назначения. Одна из главных особенностей такого дома — это наличие специального помещения для приема гостей. У этой комнаты имеется целый ряд названий: *oda e burrave* «комната мужей», *oda e musafireve* «комната гостей», *oda e pritjes* «комната приема», *dhoma e mysafireve* «комната гостей», *dhoma e miqve* «комната гостей, или друзей», *soba e burrave* «комната мужей, где имеется печь» (Krasniqi 1971, 29). Это парадная и самая главная комната в доме, здесь разворачивается духовная жизнь и сохраняются народные традиции, здесь создается репутация человека как умного и находчивого оратора, здесь же она и теряется, ибо, «если заденут тебя в разговоре, то стыда и позора не избежать и будут они на тебе до конца» [391]. Честь дома и хорошая молва о нем создаются умением принять гостя: *me t'pritme t'mirë, muhabet e fjalë t'amël ja çon larg zanin ksaj shpije* «хорошим приемом, беседой и ласковым словом далеко прославишь этот дом» (А 131). И хозяин дома, будь он беден или богат, должен вести себя как муж гостеприимный, умеющий занять гостя беседой [134].

По кануну, *Shpija e Shqyptarit âsht e Zotit e mikut* «Дом албанца принадлежит Богу и гостю» (Kanun § 602), гостю предоставляются *Bukë e krypë e zęmer* «хлеб и соль и сердце». В кодекс чести северного албанца входит умение принять гостя, умение сделать свой дом открытым, таким, чтобы сюда охотно приходили гости. На вопрос, как стать настоящим мужем и храбрецом, *mesele* отвечает (в том числе): *çel odë, prit e përcjell musafirë* «открой комнату, встречай и провожай гостей» [680]. И, напротив, незнание того, как вести себя в комнате мужей, и неумение вести беседу позорили человека: *Njeri koritet kur hin n'odë t'burrave e s'di ku po ungjet, kur e merr jalën pa rën edhe kur ja nis me folë e s'di kur m'i nalë ma* «Человек позорится, когда входит в комнату мужей

и не знает, где ему сесть, когда берет слово без очереди и когда начинает говорить и не знает, когда остановиться» (А 406).

В сознании албанца oda e burrave имела гораздо более широкое значение, чем просто комната мужей или комната для приема. *Oda e burrave* — это и коллектив, собрание мужей: *e veti odën e burrave* «он спросил у присутствующих мужей» (А 164) (букв. «спросил комнату мужей»); *Oda... ja lanë pleqninë Ramadanit* «собрание... предоставило судить Рамадану» (А 480) (букв. 'комната... оставили (так!) судейство Рамадану'), это и сами встречи и ведущиеся на них беседы — умные, содержательные.

Беседа, происходившая в комнате мужей, особенно если в ней собиралось достаточно много народа, приобретала характер яркого публичного действа, — здесь были своего рода солисты, мастера слова, состязавшиеся между собой в остроумии и находчивости, здесь были и зрители, наблюдавшие за состязанием и учившиеся ораторскому мастерству. В такой ситуации было важно, кто говорит и как говорит.

КТО — *burri i bisedës* «муж беседы»

Тон в этих беседах задавали известные в своей округе ораторы. Владеющих искусством вести беседу называли *burr i meçëm e kuvendar* «муж умный и речь ведущий», *gojtar* «оратор» (букв. 'устар' от *gojë* 'рот, уста'), *burra t'moçëm e t'męçëm e... t'kuvęnit* «мужи старые и умные и... (мужи) собрания» (А 314). Обычно это были люди зрелого возраста, которые умели не только беседу вести, но и участвовали в *pleqni* «плечни», т. е. в судебных разбирательствах, проводившихся по нормам обычного права. Человека, показавшего свой ум и честность в таких разбирательствах, называли pleqnar «плечнар». Их имена были широко известны, а их остроумные высказывания или блестяще найденные решения каких-либо сложных дел передавались из поколения в поколение. В Косово, точнее в районе Дреницы, таким авторитетом и популярностью пользовались имена Джемаля Обрийи, о котором говорили, что он был *njeri i dijshëm, jo me shkollë, po ashtu i lemë* «человек знающий, но не благодаря школе, а таким от рождения» (А 246), Дервиша Годжули, известного не только как блестящий рассказчик и остроумный полемист, но и как честный «плечнар» и как рапсод (D 306, сноска), Рамадана Шабани, заслужившего эпитет *burri i burrave* «муж из мужей» и др.

Было принято, чтобы в комнате для гостей говорили только зрелые мужи и почетные гости, место которых было возле очага, у сандрачи*. Место на противоположной от очага стороне комнаты, у входной двери называлось трапазан (*trapazan*), здесь сидела молодежь. Ей полагалось лишь слушать. Нарушение этого правила осуждалось. Когда Рамадана Шабани спросили его мнение об одном доме, он ответил: *Shum n'rregëll ish. Zingjin i madh ish boll, po trapazani po folke* «Да все в порядке. Богатство там большое, да только вот трапазан лишь говорил» (А 832). Это означало, что за столом слишком много говорила молодежь, ибо она сидит там, где находится трапазан, и следовательно, в беседе не было порядка.

Необходимым условием поддержания беседы на высоком уровне было участие в ней нескольких достойных ораторов, ибо только имея равного по мастерству собеседника можно в полной мере проявить свое красноречие и находчивость. Как для хорошей пахоты нужна упряжка из пары быков, так и для хорошей беседы нужны два участника [122], или, если сравнивать ведение беседы с плетением изгороди, нужны не только прутья, но и столбы [120]. Нет смысла начинать серьезную беседу, если среди присутствующих нет достаточно умных людей, а иначе придется говорить самому с собой (*mesele* 123 так и называется: *Qysh kam me fole me veti?* «Как я буду говорить сам с собой?»)

КТО ЗА КЕМ — *Ręni i bisedës* (*i muhabetit*) «порядок беседы»

Большое значение придавалось организованности беседы, — брать слово следовало по порядку, говорить не перебивая друг друга, не устраивая базара. Когда люди говорят без порядка и без очереди, они не могут понять друг друга, не могут *me u marre vesh me shoi-shoin* «договориться между собой» (А 106), в такой ситуации Джемаль Обрийя предпочел лучше завязать себе лицо платком словно от зубной боли, чем принять участие в общем разговоре [109].

КАК — *biseda don mjeshtri* «беседа требует мастерства»

В народном сознании существовало понимание важности каждого этапа ведения беседы и для каждого этапа были сформулированы соответствующие требования. «Муж беседы» должен был уметь начать беседу (*i çel llafet* «открыть слова») и затем направлять ее (*ndreq muhabetin e odës* «налаживать беседу комнаты») таким образом, чтобы она была живой (*me e majtë t'gjallë* «держать ее живой»), тонкой (*e tjerr hollë muhabetin* «тонко ткать беседу»), умной (*flitke fjalë me męn* «говорил слова с умом»), чтобы она развивалась последовательно (*me e drejtue ręnin e fjalve e t'muhabetit* «направлять порядок слов и беседы»), наконец, он должен уметь завершить беседу вовремя (*me i mshelë llafet, me*

* Сандрача (*sandraça*) — место перед очагом, куда выкладываются угли. Сидеть у сандрачи (*me ndejtë te sandraca*) — это значит обладать авторитетом, быть умным и уважаемым. Сколько мужчин ни было бы в доме, но когда в комнату входит такой уважаемый человек, именно ему уступается место у сандрачи.

ditë me e nisë edhe me ditë me e lanë «закрыть слова, уметь начать и уметь закончить (букв. оставить)».

Среди перечисленных признаков достойной беседы очень важной с точки зрения народной эстетики является последовательность (плавность, логичность) в развитии темы — то, что было обозначено как *rẹni i fjalve*, т. е. порядок, очередность слов. Оратор должен уметь выбрать точное слово, найти именно то слово, которое уместно в данной ситуации, в данном разговоре, которое соответствует обсуждаемой теме, а не какое попало. В *mesele* «Беседа требует мастерства» так сказано о необходимости обдумывать каждое слово, прежде чем его произнести: только Джемаль Обрийя умеет вести разговор, ибо он аккуратно и потихоньку трясет грушу и предлагает только спелые и сочные плоды (груши), а зеленые оставляет на ветке, пока придет очередь созреть и им также [807].

Бестолковый беспорядочный разговор вызывает столь сильное огорчение, что у человека просто начинает болеть живот: *po m'dhem barku, se po flet udhë e përmi udhë, shka s'hin n'rryp hiç, e ato fjalë nuk zânë ven n'odë t'burrave* «у меня болит живот, ибо он говорит наобум, то, что сюда совсем не относится, и такие слова не могут занять (свое) место в комнате мужей» [108]. И напротив, умное слово действует подобно бальзаму: *fjala e dikuj âsht ilaç i shpyrtit e t'merr malli me nẹjtë me tâ edhe me ngue muhabet t'burrave t'odave t'ktyniherit* «речь некоторых людей — это лекарство для души, и тебя охватывает желание находиться с ними и слушать беседу мужей комнаты здесь и сейчас» [108].

Наряду с содержательной стороной общения, обращалось внимание на его внешние параметры: высоко ценилось умение начать беседу и вовремя ее закончить. Некоторым ораторам особенно удавалось именно начало беседы (*Çun Veliqi... ish kanë llafazan i madh. N'oda t'burrave shumherë i çelke llafet, po dikur u bâjke i mërzitshëm* «Чун Величи был большой балагур. Будучи в комнате мужей, он часто начинал беседу, но иногда становился надоедливым» (А 118)), к другим — обращались с просьбой сказать что-нибудь для начала, т. е. как бы предложить тему разговора (*Fol, Dervish, e kallxona naj sẹn me i çelë fjalët* «Говори, Дервиш, и расскажи нам какую-нибудь вещь, чтобы начать беседу» (А 344)).

Однако особенно строгой оценке подвергалось умение своевременно завершить разговор (как, впрочем, и умение вовремя закончить петь песни или играть на лахуте). Из трех пришедших в дом гостей хозяин с двумя лишь поздоровался за руку, а третьего горячо приветствовал и обнял: *Unë due muhabet e ky flet, por e din kur bâhet boll e nalet. Për çata e bâna ferk pej dy t'parve* «Я люблю (слушать) беседы, а он умеет говорить, но он знает, когда становится достаточно, и останавливается. Вот за это я отличил его от первых двух» (А 114).

Краткость и афористичность как признаки хорошей речи

Употребление нужного слова в нужном месте обеспечивает точность высказывания и одновременно его краткость, лаконичность. Лаконичность как один из признаков хорошей речи получает в *mesele* неизменно высокую оценку: *Muhabeti ma i mirë âsht qaj, si përmledhet me pak fjalë* «Самая лучшая беседа — это та, которая в немногих словах заключена» [93]. Ценность *mesele* обеспечивается выполнением двух условий: краткость в изложении сюжета и афористичность концовки.

Известно, что стремление выразить мысль в немногих словах, стремление к афористичности характерно и для некоторых других стилей речи. Многие положения обычного права нашли свое воплощение в кратких лаконичных формулах «Кануна Леки Дукаджина», этих «сгустках народной мудрости», по выражению А. В. Десницкой. Данное явление встречаем и в текстах *mesele*, где стремление к афористичности реализуется обычно в последнем, заключительном предложении, оформленном как максима. Возможно, широкое использование афоризмов, а также разного рода фразеологизмов* связано именно с устностью народной культуры, с «удобством хранения» накопленных знаний именно в виде таких кратких изречений.

Большая часть *mesele* повествует о событиях, которые имели место с реально жившими или живущими людьми, однако достаточно много и таких, в которых используются различного типа иносказания. Существовало понимание практически или этически обусловленной целесообразности использования подобных *mesele*-иносказаний, — к ним прибегали либо из-за невозможности открыто выражать свои мысли при иноземных завоевателях (*kemi folë e jemi marrë vesh nërmjeveti me mesele, për mos me ditë i hueji çka po thomë* «мы говорили и общались между собой с помощью *mesele*, чтобы чужеземец не знал, что мы говорим» (А 90)), либо из необходимости сделать тактичное замечание, например, гостю (*Po i vjen zor me i thanë me u çue... Po i thotë me temsil* «Ему трудно сказать... чтобы встал (гость)... Говорит намеком (аллегорией)» (А 520)).

* * *

В народном сознании присутствует четкое понимание ценности умной и красивой речи. Хорошая беседа важнее материальных благ, — она важнее, чем потрава, производимая в это время быками (матери-

* А. Четта опубликовал целую серию фразеологизмов, бытующих в Косово и являющихся по происхождению концовкой *mesele*: Anton Çetta Disa frazeologji të Drenicës si rezultate të anekdotave popullore // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. Prishtinë, 1971. I. C. 119–137.

альный ущерб можно компенсировать, а беседа уже не повторится[94], она важнее, чем работа в поле (для прополки еще время найти можно, а вот пришедший в дом гость, муж из мужей, второй раз уже не придет[287]), беседа за столом важнее, чем угощение на нем[134], она важнее, чем исполнение поста в день рамазана (рамазан приходит и уходит, а вот друг Реджа больше не придет (А 288)).

Беседа с умным человеком или присутствие при такой беседе — это возможность «услышать хорошее слово, узнать какую-то вещь», короче — это возможность учиться (*me nî naj fjalë t'mirë, me nî naj sęn, me msue* (А 398)). Когда в дом приходит известный в округе оратор, хозяин дома старается усадить всю молодежь в комнате мужей, и не только из уважения к гостю, но и из желания, чтобы она поучилась, слушая умные речи. «К нам пришел Рамадан Шабани, — говорит отец своим сыновьям. — Постарайтесь усвоить что-нибудь от него, потому что это пригодится в жизни» (А 287). Как только появляется такая возможность учиться, надо отложить все дела в сторону и идти слушать беседу здесь и сейчас (неповторимость ситуации есть следствие необратимости устной речи). Важность своей просветительской функции понимали и сами мужи беседы, которым аудитория была нужна не только для демонстрации собственного красноречия, но и для того, чтобы молодые люди могли «воспринять какое-нибудь доброе слово» от них (А 235).

Умные беседы в комнате мужей осознавались как важное духовное наследие, которое помогло албанцам сохранить свою национальность: *Na shyptarët komjetin tonë e kemi ruejtë me oda t'burrave, me gjin t'męçum e me kânget tona* «Комната мужей, умные люди и наши песни — вот что помогло нам, албанцам, сохранить нашу нацию»[88].

Выше были названы некоторые принципы народного красноречия так, как они сформулированы в текстах *mesele*. Анализ материала свидетельствует о том, что в патриархальном обществе албанских горцев при достаточно высоко развитых формах публичной речи существовало и отчетливое понимание важности устного словесного творчества в деле сохранения своей национальной самобытности. Выявленные критерии народного красноречия касаются, в первую очередь, его содержательной стороны (о грамматической правильности и фонетической чистоте упоминаний нет), а также некоторых социолингвистических условий осуществления коммуникации.

Опубликованные тексты дают возможность дальнейшего их изучения, — как с точки зрения содержательной (типы иносказаний, особенности юмора, характер народной ментальности), так и с точки зрения коммуникативной (в каких ситуациях и в каких целях употребляются). Это, однако, может стать темой отдельного исследования.

Литература

Десницкая 1987 — *Десницкая А. В.* Албанская литература и албанский язык. Л., 1987.

Иванова 1973 — *Иванова Ю. В.* Северная Албания в XIX — начале XX в.: Общественная жизнь. М., 1973.

Çetta 1963 — *Çetta A.* Mbi prozën popullore në Drenicë // Tregime popullore I Drenicë. Prishtinë, 1963. C. 9–333.

Çetta 1987 — *Çetta A.* Mbi anekdotën dhe komunikimin anekdotik // Anekdota. Prishtinë, 1987. I. C. 3–10.

Krasniqi 1971 — *Krasniqi M.* Shtëpia shqiptare në Kosovë // Gjurmime albanologjike: Folklor dhe etnologji. 1971. I. C. 11–71.

Panajoti 1995 — *Panajoti J.* Vëzhgimë nga një ekspeditë folklorike në Kosovë // Kultura popullore. 1995. 1–2. C. 199–211.

Источники

A — Anekdota. Prishtinë, 1987. I.

D — Tregime popullore I Drenicë. Prishtinë, 1963.

Приложение

88 ME ÇKA E KENI RUEJTË KOMJETIN?
Ramadan Shabanin e kish pasë vetë njani:
— Me çka e kini ruejtë komjetin ju shyptarët, kur dihet se shum kohë jeni kanë t'shtypun e t'pashkolluem?
Ramadani i kish pasë thanë:
— Na shyptarët komjetin tonë e kemi ruejtë me oda t'burrave, me gjin t'męçum, e me kângët tona.

ЧТО ПОМОГЛО ВАМ СОХРАНИТЬ СВОЮ НАЦИЮ?
Рамадана Шабани как-то спросили:
— Что помогло вам, албанцам, сохранить свою нацию, — ведь долгое время вы были притесняемы и необразованны?
Рамадан ответил:
— Комната мужей, умные люди и наши песни — вот что помогло нам, албанцам, сохранить нашу нацию.

93 KUR ÂSHT MUHABETI MA I MIRË?
Murat Lloshin e kishin pasë vetë:
— Kur âsht muhabeti ma i mirë?
Murati tha:
— Muhabeti ma i mirë âsht qaj, si përmledhet me pak fjalë.

КАКАЯ БЕСЕДА САМАЯ ЛУЧШАЯ?
Мурата Лоши однажды спросили:
— Какая беседа самая лучшая?
Мурат сказал:
— Самая лучшая беседа та, которая заключена в немногих словах.

94 BISEDA E MIRË MA E MADHE SE DAMI
Bardhok Ademi i Zllakuçanit, burrë i męçëm e kuventar, i paska pa' lshue bullicat me i ruejtë. I paskan pa' hi n'dam 12 copa. Ky edhe kâka kanë hutue me ni shoq tuj kuvęnë.
Ni tjetër katunar kalon asajde e i thotë:
— Bardhok, mule se t'paskan hi bullicat n'dam te kojshija edhe bâjnë dam shum se janë shum.
— Jo, hiç s'po shkoj mas tyne se, prej t'dymdhetave njâ e shes e ma paguen damin qi ma bâjnë kto tjerat, a këtë bisedë me këtë shoqin nuk muj e zâ ma.

ХОРОШАЯ БЕСЕДА ВАЖНЕЕ, ЧЕМ УЩЕРБ
Бардок Адеми из Злакучана, муж умный и собеседник, оставил как-то буйволиц без присмотра. И двенадцать из них начали потраву. Хозяин же отвлекся, беседуя с одним своим приятелем.
Другой односельчанин, проходя мимо, говорит ему:
— Бардок, давай кончай, твои буйволицы ведут потраву у соседа и большой ущерб нанесут, ведь их много.
— Ну нет, и не подумаю бежать за ними, потому что одну из двенадцати продам и возмещу тот ущерб, который причинят мне остальные, а вот эту беседу, которую веду с моим другом, я уж больше не смогу повторить.

108 PEJ FJALËVE PA VĘN T'DHEM BARKU
Sherifi i Sadikut t'Cernicës, kur s'i pilqejshin fjalët e dikujna, thojke:
— Kur po flet dikush, si shoqi i Dautit t'Mulla Ramushit e do shokë t'tina, vallahi s'e kini rrenë, po m'dhem barku, se po flet udhë e përmi udhë, shka s'hin n'rryp hiç, e ato fjalë nuk zânë ven n'odë t'burrave. Por, kur po flet Idrizi i Mulla Halimit, krejt dhimtë po m'pushojnë, se fjala e dikuj âsht ilaç i shpyrtit e t'merr malli me nejtë me tâ edhe me ngue muhabet t'burrave t'odave t'ktyniherit.

ОТ НЕУМЕСТНЫХ СЛОВ ЖИВОТ БОЛИТ
Шериф, сын Садику из Церницы, когда ему не нравились чьи-то слова, говорил:
— Когда говорит кто-нибудь вроде Даута из семьи Муллы Рамуша и подобных ему, ей-богу, не подумайте, что вру, но у меня начинает болеть живот, ибо они говорят как попало (букв. путем и непутем), говорят то, что совершенно не относится к делу, и таким словам не место в комнате мужей (букв. такие слова не могут занять свое место в комнате мужей). Но, если говорит Идриз из семьи Муллы Халима, сразу боль у меня утихает, потому что речь некоторых — это лекарство для души и тебя охватывает желание сидеть с ними и слушать беседу мужей комнаты здесь и сейчас.

109 A T'KAPËRCEI DHIMTA E DHAMIT?
Xhemajl Obrija me ni tubim, ku qilluen do gjin si s'ja marrke huji, e lidhi gojën me mahramë, kishe po m'dhem dhami, e s'e zgjidhi dej u çuen. E veten:

— A t'kapërcei hiç dhimta e dhamit, o Xhemajl?
— Jo, more, s'm'ka dhimtë dhami, po, me ata si s't'i merr huji, ma mirë â' m'i lidhë gojën se me folë.

А ПЕРЕСТАЛ БОЛЕТЬ ТВОЙ ЗУБ?
Джемаль Обрийя на одном собрании, где оказались несколько человек, таких, что их и остолоп не понял бы, завязал себе лицо платком, будто у него зуб болит, и не развязывал пока встали. Его спросили:
— А у тебя никак не проходит зубная боль, о Джемаль?
— Да нет, и не болел у меня зуб, но с таким... лучше быть с завязанным ртом, чем говорить.

120 NUK THURET GARDHI VEÇ ME THUPRA
Ni plak t'meçum, n'kohë t'dimnit, e zę puna e jet veç me gra e me thmi. Ni natë i shkoi ni musafir e po i thotë:
— Pa hajde fol edhe ti naj fjalë, o plak!
— Nuk thuret gardhi veç me thupra, pa i pasë edhe hujt, e unë hala s'i kam pre hujt, — tha plaku.

ТОЛЬКО ИЗ ПРУТЬЕВ ИЗГОРОДЬ НЕ СПЛЕСТИ
Один умный старик в зимнее время (так случилось, что) оказался в доме только с женщинами и детьми. Однажды ночью зашел к нему и гость и говорит:
— Ну, давай, старик, скажи и ты что-нибудь!
— Изгородь не сплетешь из одних только прутьев, не имея еще и столбов, а я, жаль, столбов не приготовил, — сказал старик.

122 ME NI KÁ NUK LIVROHET
Ishin shkue nja dy djel t'ri tu Mark Ndou i Brekocit t'Gjakovës. Kishin nî qi Mark Ndou â' plak i mençëm. Kur hinë aty, po kuvęnin nër veti e Mark Ndou po i kqyr.
.....
Kur shkuen t'nesret te shpija, plaku i pveti:
— A ketë tu Mark Ndou?
— Po, por qysh na ki thanë ti, nuk ish.
— Pse?
— Paj s'po folke hiç, veç ma s'mrami... na tha: «Me shka livroni ju?». I thamë: «Me kije». «Me njâ a me dy?». I thamë: «Me dy». «Flęni, jau pasha hajrin!», na tha e mâ s'foli.
— Ju ka thanë qi s'ka pasë me kâ me livrue, s'ka pasë me kâ me i ngjite kitë, s'ka pasë me kâ me folë.

НА ОДНОМ БЫКЕ НЕ ПАШУТ
Отправились два молодых парня к Марку Ндоу из Гяковского Брекоца. Они слыхали, что Марк Ндоу очень умный старик. Когда вошли туда, (сели) разговаривают между собой, а Марк Ндоу смотрит на них.
.....
Когда на следующий день пришли к себе домой, старик спросил их:
— Ну, были вы у Марка Ндоу?
— Да, но он не такой, как ты нам рассказывал.
— Почему же?

— Да он вообще ничего не говорил, и только в самом конце... сказал нам: «На чем вы пашете?». Мы сказали: «На быках». «На одном или на двух?». Мы сказали: «На двух». «Ну, спите, удачи вам», — сказал нам и больше ничего не говорил.
— Он вам сказал, что ему не с кем было пахать, не с кем было запрягать быков, не с кем было говорить.

134 MUHABETI I MIRË ME BUKË E KRYPË
Ish kanë Sadri Beka i Llugave, agë, po agë fukarę. Ish njeri i męçëm, i bisedës edhe bukën e pastër. I shkojnë musafirt edhe nuk ka me shka u kthen bukë, veç bukë edhe krypë. Tri herë sininë e vet e ka shtjerrë ty' e shtypë krypën n'tâ edhe ty' u kthye musafirve edhe miqve bukë.

N'vęnin tonë ajo siní â' përmendë për t'mirë. T'gjithë ata qi ishin kanë aty thojshin, kur ishin n'oda tjera:
— Me muhabet si kem' bâ aty, nuk ka mâ t'mirë.

ДОБРАЯ БЕСЕДА И ХЛЕБ И СОЛЬ
Жил такой Садри Бека из рода Луга, он был ага, но бедный ага. И был он человек умный, муж беседы и честный. Приходят к нему гости, а ему нечего подать на стол, в доме есть только хлеб и соль. Три раза выпекал он на противне хлеб, посыпал солью и предлагал гостям и друзьям эту еду.

В нашей местности этот противень вспоминают по-доброму. Все те, кто был у него в гостях, говорили потом, находясь в других домах:
— Не было лучше беседы, чем та, которую мы имели у него.

287 BURRË I BURRAVE
Ramadan Shabani me do shokë t'vet kish pasë dalë n'Kosovë për 'i pleqni. Kur e kryejti pleqninë, u kthye me ardhë pej shpije e i ra udha nëpër Drenicë. Kur erdh n'katunin Bajîcë, ishin lodhë e dashtën me pushue. Kishin pas' hi n'odë t'Avdyl Canit. N'odë e gjetën plakun vetun se ish vakt vere e djemt ishin tuj prashitë kallamoq. Avdyli çoi e u bani za krejt djemve. Djemt i lanë shytnit n'ara edhe po męnojnë: «Çka po na thrret baba me kaq ngut!». Kur hinë djemt n'odë, i thanë:
— Çka na ke thirrë, babë?
Plaku tha:
— Ju thirra, biro, me ju kallxue qi na ka ardhë n'odë burri i burrave, Ramadan Shabani. Falnu me tâ, na bâni hyzmet e ngoni mirë se shka po flet, se Ramadani shkon e s'vjen ma e kallamoqin m'e prashitë e gjâjmë apet. Pra sikur gratë qi i kanë burrat e tyne, ashtu edhe burrat kanë burra. Edhe babën tuej e kini burrin e disave, po burri i burrave âsht qeky qi na ka ardhë mysafir. Pra msoni dishka pej tina se ju vyn për jetë.

МУЖ ИЗ МУЖЕЙ
Рамадан Шабани с несколькими своими товарищами ходил в Косово проводить судебное разбирательство (букв. ради плечни). Когда закончил, отправился домой и пришлось ему идти через Дреницу. Когда пришел в село Байица, все были усталые и хотели отдохнуть. Зашли они в дом Авдюля Цани. В комнате мужей встретили только одного старика (хозяина дома), ибо летнее было время и сыновья его находились в поле и рыхлили кукурузу. Авдюль послал (человека), чтобы позвали всех сыновей. Сыновья побросали в поле тяпки и думают себе: «Зачем нас зовет отец так срочно?». Войдя в комнату мужей, говорят ему:
— Зачем позвал нас, отец?
Старик сказал:
— Я позвал вас, дети, чтобы сказать, что к нам пришел муж из мужей, Рамадан Шабани. Поздоровайтесь с ним, прислуживайте нам и хорошенько слушайте, что он будет говорить, ибо Рамадан уйдет и больше не придет, а кукурузу рыхлить еще найдем когда. Ведь подобно тому как женщины имеют своих мужей, так и мужи имеют мужей. И отец ваш тоже муж для некоторых, но муж из мужей — это вот пришедший к нам гость. Так что поучитесь чему-нибудь у него, ибо это пригодится вам в жизни.

391 MA MIRË Â' ME T'ZANË LISI SE ODA E BURRAVE
E kishin pasë dvetë njanin:
— A âsht ma mirë me t'zanë lisi a oda e burrave?
— Jo, ma mirë â' me m'zanë oda e burrave, — thotë ky, se kujton qi m'e zanë lisi e myt krejt.
— Me t'zanë lisi, ja des ja pshton pa marre e, me t'zanë oda e burrave, kurr s't'hiqet marrja e korija e t'jet n'derë përgjithmonë, — i thanë burrat e meshlizit shoqit t'vet.

ЛУЧШЕ ПОПАСТЬ ПОД ДУБ, ЧЕМ НА ЯЗЫК МУЖЕЙ
Одного как-то спросили:
— А что лучше: попасть под дуб или на язык мужей?
— Ну конечно, лучше уж попасть на язык мужей, — отвечает он, полагая, что если дуб придавит, то уж задавит точно насмерть.
— Если тебя придавит дуб, то ты либо умрешь, либо спасешься, но если тебя поразят речи мужей, то никогда уже от них не избавишься и позор останется на твоем доме навсегда, — сказали ему мужи совета.

807 BISEDA DON MJESHTRI
Mustafë Sula shkoi me marrë ni rob s'pari tu Haxhi Salini. Haxhija thirri do burra t'mirë t'katunit edhe Mulla Jupën e Krekovës. Erdhën miqt e me ta ishin edhe Xhemajl Obrija e Lush Mehiqi i Plluzhinës. Bâjshin muhabet burrat nërmje' veti e Mulla Jupa folke me Xhemajlin. Lushi i tha Mulla Jupës:
— Pse po flet sall me Xhemajlin e me ne jo?
— Po flas sall me Xhemajlin se ky po e shkun dardhën mirë e kadalë, e po m'i qet para sall dardhat e sarita e t'dukta, e t'verdhat po i łęn n'rręm qysh janë kanë, teri sa t'vjen ręni me u pjekë edhe ato. Me folë me ju tjerët, po tutna se e shkunni dardhën me hëz e i qitni n'tokë t'verdha e t'sarita, e s'ka kush i han veç ne i hangshin lopët.

БЕСЕДА ТРЕБУЕТ МАСТЕРСТВА
Мустафа Суля отправился забрать человека в дом к Хаджи Салини. Хаджи позвал несколько добрых мужей этого села и еще Муллу Юпу из Крековы. Пришли гости, и с ними были также Джемаль Обрийя и Люш Мехити из Плужины. Мужи вели беседу между собой, а Мулла Юпа разговаривал с Джемалем. Люш сказал Мулле Юпе:
— Почему ты говоришь только с Джемалем, а с нами нет?

— Я беседую только с Джемалем, потому что он трясет грушу хорошо и спокойно и предлагает мне только желтые и спелые плоды, а зеленые оставляет на ветке... пока дойдет черед созреть и им. С вами остальными беседовать — боюсь, что вы резко трясете грушу и стряхиваете на землю зеленые и желтые (плоды), и никто их есть не станет, разве что только коровы.

832 TRAPAZANI PO FOLKE

Ke ni tubim n'katun t'Negrocit. Edhe ke Ramadan Shabani aty e ke Isuf Gradica me disa shokë. Kur erdhën prej ati tubimi n'kullën e Islam Pllavicit n'Negroc, kish pase folë i zoti i shpisë:

— Qysh t'u dok qajo shpi, Ramadan?

— Shum n'rregëll ish. Zingjin i madh ish boll, po trapazani po folke.

ТРАПАЗАН ГОВОРИЛ

Было как-то собрание (мужей) в селе Негроц. Был там и Рамадан Шабани и был Исуф Градица с несколькими товарищами. Когда пришли они с этого собрания в куллу Ислама Плавицы в Негроце, хозяин (куллы) спросил:

— Как показался тебе тот дом, Рамадан?

— Все в порядке. Богач большой, всего полно, да вот трапазан лишь говорил.

А. В. Жугра, Л. Н. Каминская

Этнолингвистические заметки I («Рождение» и «смерть» как «приход» и «уход» в народной традиции албанцев)

Ключевые моменты жизненного пути человека (рождение — брак — смерть) сопровождаются целым рядом переходящих или преобразующих ритуалов и акций (так называемые rites de passage или по-албански rite kalimi), которые обнаруживают большое количество общих черт. Начало и конец жизни связываются в фольклорно-мифологических представлениях с переходом человека из одного мира в другой, — сначала из *иного* мира в *этот*, *наш* мир, и затем из *нашего* мира в *тот*, *потусторонний* мир. Утробный младенец и покойник, хотя и являются своего рода антиподами, имеют нечто общее: «оба они как бы вне „этого" света (первый — еще, а второй — уже)» (Толстой 1995, 194).

Эти переходы трудны и опасны для человека, и они понимаются не как некие мгновенные акты, но как протяженные во времени процессы. Родинная и похоронная обрядность обнаруживает сходство пространственно-временны́х параметров, это сходство базируется на понимании «необходимости своего рода промежуточного периода при переходе из одного мира в другой. Переход этот должен быть постепенным, чтобы смягчить дихотомическую резкость смены жизни и не-жизни (смерти)» (Цивьян 1990, 181–182). И начальный, и конечный переходные периоды равняются 40 дням. Вместе с тем исследователи отмечают и «одинаковую (парадоксальную) трактовку признака *открытый/закрытый*» (Цивьян 1990, 182).

В данной статье мы попытаемся дать лингвистическую иллюстрацию сказанному выше и показать, какие способы номинации «прихода в этот мир» и «ухода в тот мир» существуют в албанском языке.

Для выражения понятия «родиться» в албанском языке, помимо глагола *lej lind*, существуют три выражения с глаголами dal «выходить», *vij* «приходить» и *bie* «падать», выступающими в форме аориста. Как можно видеть, все три глагола выражают идею движения, — первое и основное значение глагола *dal* — это движение изнутри наружу, в толковом словаре оно объясняется как «выходить из какого-то закрытого, огороженного и т. п. пространства наружу, преодолевая его границы» (Fjalor 1981, 285); основное значение

глагола *vij* осложнено дейктической семой «двигаться в направлении того места, где находится говорящий или слушающий, и достигать этого места» (Fjalor 1981, 2164); глагол bie передает общую идею движения сверху вниз, совершаемого, как правило, помимо воли говорящего (отсюда значение «пасть в бою», т. е. погибнуть) (Fjalor 1981, 139–140).

Для глагола dal в словарях дается как одно из употреблений значение «появиться, родиться» применительно к небесным светилам и звездам («вышло солнце»). Значение же «родиться» (с пометой «о ребенке») этот глагол выражает лишь в составе словосочетания *doli në botë*, букв. «вышел в мир» (Fjalor 1981, 168). Существительное *botë* «мир, свет, земля» употребляется в албанском языке с соответствующими определениями в тех случаях, когда надо выразить противопоставление этого и того мира: *kjo botë* «этот мир», *bota jonë* «наш мир» и *bota tjetër* (*e përtejme, e përtejvarrit*) «другой мир (потусторонний, загробный)». В приведенном выше словосочетании это существительное не имеет при себе никаких определений типа «этот, наш» и т. д. Нет также и указаний на то место, на то пространство, из которого «вышел» новорожденный.

Для глагола *vij* словари отмечают в качестве одного из переносных значение «появляться, рождаться», реализуемое в сочетании *erdhi në jetë*, букв. «пришел в жизнь», т. е. родился (Fjalor 1981, 2164). При этом в словарной статье в качестве иллюстрации приведено благопожелание *Ju ardhtë me jetë të gjatë!* «Пусть придет к вам он/она с долгой жизнью!».

Наконец, значение «родился» (о ребенке) может быть выражено фразеологическим сочетанием *ra në tokë*, букв. «упал на землю», которое приведено, однако, в словарной статье не на глагол *bie* «падать», а на существительное *tokë* «земля» (Fjalor 1981, 2004). Глаголу *bie* (аорист *ra*), впрочем, не чужда способность выражать значения, связанные с наступлением, возникновением, распространением чего-либо в природе: *ra agu* (*mëngjesi*) «наступил(о) рассвет (утро)», *ra drita* «рассвело» (букв. «упал свет»), *ra qetësi* «наступила тишина». (Ср. в русском *опустился туман*, *опустились сумерки*, *вот и пала ночь туманная*, но нельзя **опустился рассвет*). Характерно, что с существительным *diell* «солнце» аорист глагола bie может обозначать как восход, так и заход солнца, ср. *ra* (*u fal*) *dielli* (Fjalor 1981, 332) букв. «упало (склонилось) солнце», которое толкуется как *perëndoi dielli*, т. е. «солнце зашло», и *ra dielli* (Fjalor 1981, 141), которое толкуется как *doli dielli*, т. е. «солнце взошло».

Значение «родиться» у глагола bie возникло на основе семантического признака «падать, выпадать из материнского чрева». От этого

глагола образовано отпричастное имя *të rat* «рождение», (собственно — (вы)падение): *edhe me të rat djali* «и когда родится сын» (букв. и с (вы)падением сына) (Folklori 1955, 141), что равнозначно *me të ler djali* «с рождением сына» (там же). Имеется также отглагольное имя *ranok* м. р., *ranoke* ж. р. «первый ребенок, первенец», «первый ягненок» (Косово). Второй элемент выражения *ra në tokë* тоже имеет свою мотивацию. Из этнографической литературы известно об обычае, по которому только что родившийся ребенок в первый момент своей независимой жизни должен иметь прежде всего контакт с землей (M. Eliade). Таким образом, выражение *ra në tokë* обозначало, видимо первоначально, непосредственное выпадение ребенка из материнского чрева на землю.

В дополнение к названным выше способам обозначения «прихода в этот мир» приведем текст песни в честь новорожденного, в которой родившийся ребенок сравнивается с упавшей звездой. Точнее, дано соположение двух событий: *Të diel që me sabah, / ç'u këput një yll e ra, / iu bë N. Nit, vëlla!* (цит. по: Zheji 1994, 50) «В воскресенье рано утром, / как сорвалась звезда и упала, / родился (букв. «сделался» или «сделалась»?) Н. Ну брат!». Существительное *yll* «звезда» в албанском языке мужского рода, как и *vëlla* «брат», тем самым в приведенной песне допускается двоякое толкование смысла — падение звезды и рождение у Н. Н. брата как параллельных событий либо как одного события, а именно как превращение звезды в ребенка, в брата Н. Н.

В нашем распоряжении очень мало лексических или фразеологических материалов, в которых выражалось бы благо- или злопожелание женщине, готовящейся к родам, ни тем более содержалось бы обращение к будущему или только что родившемуся ребенку. В какой-то мере это связано с тем, что «роды как смена миров... открыты только посвященным и максимально скрыты от остальных» (Цивьян 1990, 179). В Албании в прошлом женщина при приближении родов должна была покинуть жилье и рожать вдали от дома и от людских глаз, по возможности где-то в поле или в лесу, и затем сама должна была возвратиться домой, держа ребенка у груди (Zheji 1994, 50). По другим источникам, женщина удалялась (в сопровождении близкой подруги или родственницы) в какое-нибудь тихое место (избушка, шалаш), о котором никто, включая мужа, ничего не знал, и там рожала (Nushi 1974, 292). Более того, существовал обычай (и до сравнительно недавнего времени), по которому муж рожающей женщины ложился в постель и изображал из себя роженицу. Муж при этом обозначался специальным термином: *mërkosh* «меркош». Именно он встречал людей и принимал их поздравления, в то время как жена его

рожала. Очевидно, цель обычая — отвлечь внимание от истинной роженицы.

Второй причиной относительной бедности фольклорных материалов по этой теме является то, что первые собиратели албанского фольклора (Митко, Дино, Де Рада и др.) не придавали большого значения этому жанру устного народного творчества, интерес к которому возник лишь в 30-е гг. XIX в. А в настоящее время, как отмечают авторы «Истории албанской литературы», песни (а возможно, и формулы), связанные с обрядом рождения ребенка, по-видимому, уже исчезли (Hist. e Letërs. 1975, 39). Можно привести песню, записанную еще Вейгандом, которая исполнялась в Эльбасане в честь роженицы: *E shoqja e Allaj beut, / qi na lindi nandë djelm, / nuk kishte me se t'i lidhte, / po me shpërgaj të mëndafshtë. / Të voftë barku mbarë, lihon-o!* «Жена Алай бея, / которая родила нам девять сыновей, / не имела чем их спеленать, / но шелковыми пеленками (пеленала). / Да будет благополучно лоно твое, роженица!» (цит. по: Hist. e letërs. 1975, 39).

Вообще пожелания иметь или не иметь детей встречаются в речи албанцев довольно часто, напр. *Me bark të mbarë!* букв. «с удачным животом!», т. е. пожелание благополучной беременности. Ср. также проклятие *Në bark mbajttë e në pëqi mos pastë!* «В чреве пусть носит, а на коленях — не держит!», т. е. чтобы не жили ее дети. Однако эти и подобные выражения прямого отношения к теме данной статьи не имеют.

В отличие от рождения, смерть как феномен человеческого бытия представлена большим количеством номинаций, — в албанском языке их несколько десятков единиц. Для выражения понятия смерти часто используются обозначения изменений, которые происходят с телом умершего, обозначения действий, которые совершаются во время похорон, а также указания на внешнюю причину смерти, ее характер и др. В данной статье мы рассмотрим лишь те номинации, семантика которых содержит идею «ухода» или «перехода».

Прежде, однако, отметим, что понимание смерти именно как перехода, как изменения способа жизни представлено на мифопоэтическом уровне в виде формулы *ndrroi jetën* «переменил жизнь», т. е. умер. В эпическом цикле о легендарных героях Муйо и Халиле встречаем: *Dhimbtë e madhe, vlla, ma ka ngjitë, / nuk po muj n'kambe me qindrue, / por qe jetë, Halil, due me ndrrue / e t'ma mbarojsh nji vorr të gjanë* (Epika 1966, 255) «Великая боль, брат, одолела меня, / не могу на ногах стоять, / жизнь, о Халиль, собираюсь я переменить, / и приготовь ты мне широкую могилу»; *'I taksirat, zotni, na ka qillue, / nji agë Jutbinet jetë ka ndrrue* (Epika 1966, 464) «Беда приключилась у нас, о господин, / один ага в Ютбине жизнь переменил».

Для обозначения смерти как перехода в мир иной используются преимущественно два глагола: *shkoj* «двигаться из одного места в другое, идти, уходить, отправляться» и *vete* «идти, двигаться в определенном направлении, направляться». Оба глагола при этом могут выражать значение «умереть» и в абсолютном употреблении (разумеется, в соответствующем контексте), что фиксируется словарями как одно из их переносных значений: *Shkoi i shkreti!* «Ушел несчастный!», *I shkoi djali* «У нее/у него ушел сын», *Na shkoi nëpër duar* «Ушел у нас на руках», *Shkoi për tri ditë* «Ушел за три дня», *Shkoi i ri* (*e re*) «Ушел молодым (ушла молодой)» (Fjalor 1981, 1861) и *Vajti edhe ai njeri* «Пошел и этот человек» (Fjalor 1981, 2142). Ср. также в диалектном тексте: *Plaku sa ka këmb e dorë / pastaj dita ditën / ë! / të shkonjë* (Dangëlli 1958, 140) «Старик пока имеет руки-ноги / потом быстро / эх! / уйдет». О том, что глагол shkoj и в абсолютном употреблении может выражать значение «умереть», свидетельствует следующий пример из албанского эпоса, где этот глагол употреблен в парном сочетании с глаголом vdes «умереть»: *Kur ja qiten syretin e Halilit, / atherë drita iu turbullue / e kujtoi se-â dekë e shkue* (Epika 1966, 244) «Когда показали ему лицо Халиля, / тогда свет у него помутился / и подумал он, что (Халиль) умер и ушел». Кроме двух вышеназванных, для выражения значения «умереть» используется также глагол *iki* «уходить, покидать, удаляться, отправляться»: *Na iku një shok* «У нас ушел товарищ», *I iku foshnja* (*fëmija*) «У него / у нее ушел младенец (ребенок)» (Fjalor 1981, 711) и в выражении *Iku me të shumtët* «Ушел с большинством».

Но существуют также и словосочетания с названными глаголами, показывающие, куда и зачем ушел покойный. Нейтральному стилю речи принадлежит *Shkoi* (*vajti*) *në atë botë* (*në botën tjetër*) «Ушел (пошел) в тот (в другой) мир». Это же словосочетание с заменой существительного *botë* турецким заимствованием *dynja* имеет уже помету *устар.*: *Shkoi* (*vajti*) *në atë dynja* (*në dynjanë tjetër*) (Fjalor 1981, 394). В том мире нет света, нет солнца, поэтому для его обозначения может использоваться выражение *prapa diellit* «позади солнца, сзади за солнцем»: *Shkoi* (*vajti*) *prapa diellit* (Fjalor 1981, 1531)

Напротив, словосочетания, в которых сообщается причина или цель перехода в иной мир, относятся к сниженному стилю речи и имеют пометы *ирон.* и *пренебр.*: *Shkoi për* (*për të bërë*) *vorba* (*vegsha*) (Fjalor 1981, 2181) «Ушел за глиняными горшками (кувшинами) / чтобы делать глиняные горшки (кувшины)»; *Ka shkuar* (*ka vajtur*) *të bëjë ponica* (Fjalor 1981, 1981, 1516) «Пошел (отправился) делать гор-

шки»; *Vajti te molla e kuqe* (Fjalor 1981, 1162) «Отправился к красной яблоне»; *Shkoi* (*iku*) *me të shumtët* (Fjalor 1981, 1956) «Пошел (ушел) с большинством (народа)»; *Shkoi tek teshat* (Fjalor 1981, 1989) «Ушел к носильным вещам (к пожиткам)».

Переход из одного мира в другой имеет в качестве исходного пункта этот, здешний мир, поэтому мы считаем оправданным включить в данную группу номинациий смерти также и те ее обозначения, в которых фиксируется семантический признак «покинуть этот мир». Этот признак реализуется в выражениях с глаголом *lë* «оставлять»: *E la këtë botë* (Fjalor 1981, 168) «Оставил этот мир», *Na la përgjithnjë* (Fjalor 1981, 972) «Оставил нас навсегда», *Na ka lënë prej kohësh* (Fjalor 1981, 972) «Уже давно он оставил нас» и с глаголом *ndahem* «отделяться, отдаляться, разлучаться»: *U nda nga jeta* (*prej nesh, nga gjiri ynë*) (Fjalor 1981, 1200) «Отдалился (или удалился) от жизни (от нас, от нашего рода)».

Названные в данной работе номинации понятий «родиться» и «умереть» соотносятся между собой по признаку «переход из одного мира в другой» и образуют две антонимичные группы. В основе номинаций первой группы лежит семантический признак «прийти в этот мир», в основе номинаций второй группы — «оставить этот мир и уйти в иной, потусторонний мир». Для обозначения *иного мира* в некоторых словосочетаниях используются косвенные его характеристики: *красная яблоня, носильные вещи* и т. д. Этнолингвистическая мотивация подобных переносных обозначений еще нуждается в специальном исследовании. Отметим также, что многочисленные другие номинации понятия «умереть» построены на иных семантических основаниях и не соотносятся с номинацией понятия «родиться».

В заключение мы хотели бы кратко остановиться еще на одном вопросе, который, строго говоря, не входит в тему данной статьи, но примыкает к ней в плане более широкой эсхатологической проблематики. Мы имеем в виду достаточно широко представленную в мифологии не только албанцев тему вре́менных посещений этого и иного миров, т. е. тему, также связанную с преодолением границ.

Граница между здешним миром и миром потусторонним не абсолютна, точнее, она не абсолютна для отдельного человеческого индивидуума, поскольку возможны возвращения умерших в этот мир и посещения того мира живыми. Эта большая тема интересна прежде всего в фольклорно-этнографическом аспекте — когда и зачем покойники или их души посещают этот мир (а часто причиной этого являются вопросы чести, как, например, в балладе о Константине младшем (подробно см. Цивьян 1973)), кто и почему после своей

смерти превращается в вампира (алб. *lugat* «люгат») [1], а с другой стороны — каковы мотивы и обстоятельства посещения сказочным героем иного мира, преодоления им препятствий и испытаний и возвращения в этот мир с красавицей невестой и богатствами.

Описание этих двух ситуаций дается с разной степенью полноты (и логически это вполне объяснимо). Так, если посещение иного мира живым человеком дано с подробным описанием пути и встающих на этом пути препятствий, то для появления покойника в этом мире бывает достаточно краткого u ngrit nga vorri «встал из могилы».

В лингвистическом отношении оформление ситуаций посещения потустороннего мира характеризуется появлением глаголов с семантическими компонентами «движение по вертикали сверху вниз» и «проникнуть внутрь»: *lëshoj lëshohem* «опускать опускаться», *bie* «падать» (форма аориста *ra*), *hyj* «входить, проникать». Для проникновения в иной мир герою приходится обычно спускаться в глубокий колодец на веревке *E lidhi litarin për mjedisi ene u tha vëllazënve ta lishojnë kadal për teposhtë* «Он обвязал себя веревкой вокруг пояса и сказал братьям, чтобы они потихоньку опускали его вниз» (Dibra 1988, 31), или входить через дверцу в громадном камне *...të t'çilet dera e gurit ene... të ish mbrenda* «...откроется дверца в камне... и войдешь внутрь» (Dibra 1988, 61), он едет верхом на муле с завязанными глазами, а чтобы вернуться в свой мир, он должен просить об этом Орлицу белоглавую, ибо *në dinjanë e epërme... moun të t'çon vetëm Shqipja e madhe krëijebardhë* «в верхний мир... может отнести тебя только Большая Орлица белоглавая» (Dibra 1988, 33) [2].

---

[1] Об актуальности этих представлений для албанцев в XVII в. ярко говорит свидетельство епископа Фр. Барди, который в своем донесении в Рим в 1637 г. писал: *...kjo kishë e cila ishte e dhunueme sepse një burrë prej katundit të Komanit të sipërthanun kishte nxjerrë një kufomë prej vorrit dhe e kishte bamë kortarë tue thanë se ishte ngjallë dhe hante njerëzit e gjallë të shtëpisë e të katundit të vet* «...эта церковь, которая была осквернена, потому что один мужчина из вышеназванного села Комани вытащил труп из могилы и разрубил его на куски, говоря, что (труп) ожил и поедал живых людей из его дома и села» (цит. по: *Zamputi I.* Mbi disa materiale të reja dokumentare të shekullit XVII // Bul. Univ. të Tiranës, seria shkencat shoqërore. 1958. № 3. С. 194).

[2] Интересно отметить, что албанские материалы обнаруживают разную хронологическую интерпретацию пребывания героя в ином мире. Если герой попадает на тот свет по воле обстоятельств, он, совершив там свои подвиги, благополучно возвращается в тот же мир, который он покинул. Но, если герой уже в преклонном возрасте, завершив все свои земные дела, по своей воле и по своему желанию решает навестить в том мире своего друга, то, вернувшись домой, он никого из близких не находит, его самого никто не узнает. Тогда герой вновь возвращается к своему другу, и тот ему объясняет: *Tëi vetë kërkove të rëish me mouve pes ditë, — mëirpo pes ditët tona jenë sa pesçin vjetët e juja* (Dibra 1988, 109)

Для оформления ситуаций посещения покойником этого мира используются глаголы с семантическим компонентом «движение по вертикали снизу вверх»: *çohem* «вставать, подниматься», *ngrihem* аналогично «вставать, подниматься». При этом указанные действия сопровождаются, как правило, уточнениями, маркирующими своего рода «нарушения правил поведения» в потустороннем мире, — *U çel vorri, i dekni u çua n'kamë* «раскрылась могила, мертвец поднялся на ноги» (Ballada 1974, 23), *nji vlla u çue pej vorrit* «один брат встал из могилы» (Ballada 1974, 21), *Konstandini u ngrit nga varri, Rrasa iu bë kalë, Balta iu bë shalë* «Константин встал из могилы, могильный камень стал ему конем, сырая земля стала ему седлом» (цит. по: Çabej, 88). Характерно, что Константин, выполнив свой долг на земле, повторно испускает дух и повторно «меняет жизнь»: *...i çelej vorri djalit, haj medet, e lshoj shpirti, s'dyti ternoi jetë, e çoi besën e ra gjatë me fjetë* «...открылась перед юношей могила, о горе, он испустил дух, во второй раз поменял жизнь, выполнил клятву и лег спать надолго» (Ballada 1974, 42).

Подводя итог вышеизложенному, еще раз подчеркнем, что номинация понятий «родиться» и «умереть», опирающаяся на концепты «приход в этот мир» и «уход в иной мир», образует своего рода семантическую оппозицию. В данной сфере это единственная оппозиция, поскольку приведенными в статье лексическими единицами исчерпывается перечень средств выражения понятия «родиться». Для понятия «умирать» в албанском языке существует около четырех десятков номинаций, но это тема отдельного исследования.

Литература

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Цивьян 1973 — *Цивьян Т. В.* Сюжет «приход мертвого брата» в балканском фольклоре (К анализу сходных мотивов) // Труды по знаковым системам VI.
Уч. Зап. Тартуского гос. университета. Тарту, 1973. Вып. 308. С. 83–106.

Цивьян 1990 — *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Ballada 1974 — Ballada dhe Legjenda. Prishtinë, 1974.

Dangëlli 1958 — *Floqi S.* Skicë e së folmes së Dangëllisë // Buletin i Universitetit shtetëror të Tiranës, seria shkencat shoqërore. 1958. № 3. С. 89–170.

«Ты сам просил погостить у меня пять дней, — но пять дней наших это как пятьсот лет у вас».

Dibra 1988 — *Lutfiu M.* Prozë poipullore Dibrane. Shkup, 1988.

Epika 1966 — Folklor shqiptar. II. Epika legjendare (Cikli i kreshnikëve). Vëllimi i parë. Tiranë, 1966.

Fjalor 1981 — Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Prishtinë, 1981.

Folklori 1955 — *Sako Z.* Folklori shqiptar. Tirane, 1955.

Hist. e letërs. 1975 — Historia e letërsisë shqipe. Prishtinë, 1975. I–II.

Nushi 1974 — *Nushi J.* Mitologji e besime në Myzeqe // Etnografia shqiptare. Tiranë, 1974. V. C. 285–339.

Zheji 1994 — *Zheji Gj.* Hyrje në folklor, vëllimi I. Tiranë, 1994.

Т. Н. Свешникова

Роль числа в некоторых типах румынских заговоров

Существует тип заговоров, для которых число и числовой ряд играют очень важную и даже решающую роль, сообщая им особую магию, силу и выразительность, образуя своего рода каркас, на котором заговор держится и без которого он бы не мог возникнуть.

Заговоры этого вида, пожалуй, можно было бы разделить на две основные группы в зависимости от расположения чисел, — от большего к меньшему или, напротив, от меньшего к большему. И та, и другая группы, разумеется, состоят из множества заговоров, создатели которых, как можно будет видеть, отличаются большой изобретательностью и умением обращаться с числами.

Самый распространенный и просто устроенный вид заговоров с использованием чисел обычно содержит повторяющуюся заговорную формулу, которую сопровождает соответствующее число. В румынских заговорах самое большое число — *десять* или *девять*. Постепенно убывающие числа доходят до нуля, что, очевидно, должно означать полное изгнание болезни. Приведу в качестве примера очень выразительный заговор от *испуга*, который относится к этому типу: *Ześe spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului, / În mizloocu codului. / Noo spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului. / În mizloocu codului. /Opt spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului, / În mizloocu codului... / Trii spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului, / În mizloocu codului. / Doi spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului / În mizloocu codului. / Un spăriat / A ludului, l'egat / În coada lupului / În mizloocu codului, / Şi n'iśi unu să nu mai rămînă* (Antologie, 1983, II 51–52) 'Десять испугов / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Девять испугов / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Восемь испугов / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса... / Три испуга / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Два испуга / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Один испуг / Безумца, привязанный / К хвосту волка / Посреди леса. / И пусть ни одного больше не останется'.

Здесь болезнь уходит постепенно, как идут одно за другим числа по формуле *x–1–1* и т. д. В другом заговоре (от рожи — *orbalţ*) принцип следования чисел почти тот же, однако подчеркивается тесная связь,

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 01-04-00218а).

которая существует между одним числом и другим; ср.: *...au rămas bubele şi orbalţul de la 9 la 8, de la 8 la 7, de la 7 la 6, de la 6 la 5, de la 5 la 4, de la 4 la 3, de la 3 la 2, de la 2 la 1, de la unu nici unul, nici unul să rămîie în vecii vecilor, amin* (Gorovei 1985, 237) '...и оставались нарывы и рожа — вместо 9 8, вместо 8 7, вместо 7 6... вместо 2 один, вместо одного ни одного...'

Иногда числовой ряд оказывается тесно переплетенным с элементами сюжета, как это предстает, например, в заговоре от воспаления миндалин (*gîlcă*): *Gîlcă, mogîlcă / O făcut nouă feciori: / Din nouă o rămas cu opt, / Din opt o rămas cu şepte... / Din doi o rămas cu unu / Din unu o rămas cu nici unu* (Gorovei 1985, 314) 'Гылка (название болезни) / Родила девять сыновей / От девяти осталось восемь / От восьми осталось семь... / От двух остался один / От одного не осталось ни одного...' ср. также заговор от дифтерита (*şopîrlaiţă*): *Şopîrlaiţă are nouă feciori / Şi s-au dus toţi la război; / S-au dus 9 şi au venit 8 etc.* (Gorovei 1985, 403) 'У (название болезни) есть девять сыновей / Все ушли на войну / Ушли 9, вернулись 8 и т. д.;' любопытный «подсчет» содержит и следующий заговор от чесотки (*de rîie*): *Nouă rîi am avut, / La oasti s-o dus, / Numai opt au vinit. / Şi una n-o vinit...* (Gorovei 1985, 375) ' Девять чесоток было у меня, / На войну ушли, / И только восемь вернулись, / А одна не вернулась...' «Подсчет» может быть и такого рода: 9, 7, 5, 3, 1, когда во внимание принимаются только нечетные числа: *S-au dus nouă, au venit şapte. / S-au dus şapte, ş-au venit cinci. / S-au dus cinci, ş-au venit trei. / S-au dus trei, ş-a venit unul. / Şi s-a dus unul, şi n-a mai venit nici unul* (Folclor din Moldova 1969, I, 423) 'Ушли девять, вернулись семеро. / Ушли семь, а вернулись пятеро. / Ушли пятеро, а вернулись трое. / Ушли трое, а вернулся один. / Ушел один, и ни один не вернулся'. В некоторых заговорах числа связаны если и не с сюжетом, то с какими-то реальными событиями обыденной жизни, действиями, занятиями и пр. Например, заговор от змеи, так же как и предыдущие заговоры основанный на элементах числового ряда, выглядит следующим образом: *Şerpe blestemat / Intr-un om lăsat, / Zece buţi umpluşi, / Zece le golişi / Nouă buţi umpluşi, / Nouă le golişi; etc. / Să rămîie N curat, / Luminat / Cum Dumnezeu l-a lăsat* (Gorovei 1985, 399) 'Змея проклятая... / Десять бочек ты наполнила / Десять опорожнила / Девять бочек ты наполнила / Девять опорожнила и т. д. / Пусть будет N чистым / Ясным / Как Бог его сотворил'; как можно видеть, в заговорах этого типа существует числовое равновесие: сколько ушло, столько и пришло, сколько исчезло, столько и возникло и т. д., ср., например, заговор от солнечного удара (*de soare sec*): *...Ia nouă, lasă nouă, / Ia şapte, lasă şapte... / Ia unu, / Să rămîie nici una...* (Gorovei 1985, 381) 'Возьми девять, оставь девять, / Возьми семь, оставь семь... / Возьми одного, / И пусть не останется ни одного...', ср. также заговор от зо-

лотухи (*jolnă*) с глаголом *резать* в качестве ключевого слова и соответствующего действия в качестве основного: *Din 9 jolni am tăiet una, / Au rămas opt... / Din 3 tai una, rămîn 2 / Din 2 tai 1, rămîne 1 / Din una tai una, / Nu mai rămîne nici una* (Gorovei 1985, 334) 'Из 9 золотух зарезали одну / Осталось восемь... / Из трех зарежу одну, останутся две / Из двух зарежу одну, останется одна / Из одной зарежу одну / Не останется ни одной'. Любопытно устройство следующего заговора от сглаза (*de deochi*), основанного на противопоставлении двух строк, одна из которых содержит числовой показатель «два» (постоянный, указывающий, видимо, на количество глаз того, кто наносит урон жертве), вторая упоминает о числе святых, которые приходят на помощь пострадавшему (это число меняется от строки к строке, постоянно уменьшается и, в конце концов, доходит до единицы): *Doi ochi răi ti-o strîcat, / Şi nouă sfinţi ti-o vindecat. / Doi ochi răi ti-o strîcat, / Şi opt sfinţi ti-o vindecat... / Doi ochi răi ti-o strîcat / Şi doi sfinţi ti-o vindecat. / Doi ochi răi ti-o strîcat, / Şi un sfînt ti-o vindecat* (Bîrlea 1968, II, 335) 'Два злых глаза тебя испортили, / И девять святых тебя излечили. / Два злых глаза тебя испортили, / И восемь святых тебя излечили... / Два злых глаза тебя испортили, / И двое святых тебя излечили. / Два злых глаза тебя испортили, / И один святой тебя излечил'.

Заговоры второго типа с использованием чисел, как уже говорилось, устроены иным образом, а именно: числовой ряд сохраняет свой естественный вид, располагаясь от чисел меньших к большим, от одного до девяти или десяти. Расположение чисел меняет в значительной степени характер и содержание самого заговора; среди заговоров этого типа распространен, в частности, мотив *действия* и *противодействия*, последнее оказывается всегда сильней первого и выражается при помощи числа, большего, нежели то, которым обозначено действие. Приведу в качестве примера фрагмент заговора от колдовства (*de aruncătură*): *Cine a făcut c-o mînă, / Io desfac cu două; / Cine a făcut cu două, / Io desfac cu patru, / Cine-a făcut cu patru, / Io desfac cu cinci / Cine a făcut cu cinci, / Io desfac cu şase / Cine a făcut cu şase, / Io desfac cu şapte, / Cine a făcut cu opt / Io desfac cu nouă / Cine a făcut cu nouă / Io desfac cu mîinile amîndouă* (Gorovei 1985, 334) 'Кто заколдовал одной рукой / Я расколдую двумя... / Кто заколдовал двумя, / Я расколдую четырьмя, / Кто заколдовал четырьмя, / Я расколдую пятью, / Кто заколдовал пятью, / Я расколдую шестью, / Кто заколдовал шестью, / Я расколдую семью, / Кто заколдовал восемью, / Я расколдую девятью / Кто заколдовал девятью / Я расколдую обеими руками'. В этом тексте бросается в глаза некоторый беспорядок в числах, а также магическая формула «Я расколдую обеими руками», которая противопоставлена формуле с числом девять по признаку больший/меньший.

Соотношение действия и противодействия может быть выражено и при помощи сопоставления двух формул, первая из которых содержит меньшее число и имеет утвердительную форму, а вторая, содержащая большее число, выражает отрицание. Ср., например, следующий заговор от сглаза (*de deochi*): *Unu te-a deocheat, / Doi nu te-au deocheat! / Trei te-au deocheat, / Patru nu te-au deocheat! / Cinci te-au deocheat, / Şase nu te-au deocheat, / Şapte te-au deocheat, / Opt nu te-au deocheat! / Nouă te-au deocheat, / Nouăzeci şi nouă nu te-au deocheat!* (Popa 1983, 282–283) 'Один тебя сглазил, / Двое тебя не сглазили! / Трое тебя сглазили, / Четверо тебя не сглазили! / Пятеро тебя сглазили, / Шестеро тебя не сглазили, / Семеро тебя сглазили, / Восьмеро тебя не сглазили! / Девятеро тебя сглазили, / Девяносто девять тебя не сглазили!'

Сюда же можно отнести и еще один тип заговора от колдовства, где противопоставлены две заговорные формулы с меньшим и большим числом и с положительным и отрицательным признаками, которые характеризуют орудия действия (в данном случае — руки заговаривающего): *Cine mi-a făcut cu două mîini uscate, / Eu îmi desfac cu trei verzi, / Cine mi-a făcut cu cinci uscate, / Eu îmi desfac cu cinci verzi... / Cine mi-a făcut cu şase uscate, / Eu îmi desfac cu opt verzi* (Gorovei 1985, 271) 'Кто заколдовал меня двумя сухими руками, / Я расколдую тремя зелеными, / Кто заколдовал меня пятью сухими, / Я расколдую пятью зелеными, / Кто заколдовал меня шестью сухими, / Я расколдую восемью зелеными'.

Ко второму типу относится и чрезвычайно любопытный заговор от сглаза (*de deochi*), в котором сглаз персонифицирован и посажен на коня, ему противопоставлен субъект заговора, который тоже выступает в облике всадника и при этом каждый раз число коней, которые находятся в его распоряжении, превосходит число коней, которыми владеет персонифицированный сглаз: *Deochiul a venit călare pe 1; / Eu vin călare pe 2 şi-l alung! / Deochiul a venit călare pe 3; / Eu vin călare pe 4 şi-l alung... / Deochiul a venit călare pe 9; / Eu vin călare pe 99* (Popa 1983, 282) 'Сглаз прискакал верхом на одном (коне) / Я приеду верхом на двух и прогоню его, / Сглаз прискакал на трех (конях); / Я приеду на четырех и прогоню его... / Сглаз прискакал верхом на 9 конях / Я приеду верхом на 99'.

Наряду с заговорами, которые были только что рассмотрены, достаточно распространены и другие, построенные на простом счете от единицы до девяти. Постепенное усиление действия заговора происходит за счет увеличения чисел. Так, например, заговор от дифтерита (*de şopîrlaiţă*) заканчивается следующим образом: *Să-l uite pe N boala care-l chinuieşte! / Să-l uite întîia oară, / Să-l uite a doua oară / Să-l uite a treia oară / Pînă la a noua oară* (Popa 1983, 305) 'Пусть забудет N бо-

лезнь, которая его мучает! / Пусть забудет первый раз, / Пусть забудет второй раз, / Пусть забудет третий раз / До девятого раза'.

Усиление действия заговора может происходить также за счет параллельного употребления двух чисел, одно из которых сопровождает имя, означающее болезнь, а другое — субъект действия, направленного на эту болезнь; ср. следующий заговор от воспаления горла (*gîlcî*): *Vine o fată şi ia o gîlcă, / Vin două fete şi iau două gîlci / Vin trei fete şi iau trei gîlci... / Vin nouă fete şi iau nouă gîlci* (Popa 1983, 287–288) 'Приходит одна девица и берет одну (название болезни), Приходят две девицы и берут две... и т. д.' Далее заговорные формулы повторяются, но в функции субъектов действия выступают сначала аист (*cocostîrc*), а затем — пиявка (*lipitoare*), которые устраняют болезнь. Ср. также следующий заговор от тифозной горячки (*lingoare*): *Răsarĩ-uñ soari, / Ia o frigurî ş-o liñgoari! / Răsarĩ doi sorĩ, / Ia douî frigurî şî douî liñgorĩ!.. Răsari nouî sorĩ, / Ia nouî frigurî şi nouî liñgorĩ* (Diaconu 1969, II, 442) 'Восходит одно солнце, / Берет одну лихорадку и одну тифозную горячку! / Восходят два солнца, / Берут две лихорадки и две тифозные горячки!... / Восходят девять солнц, / Берут девять лихорадок и девять тифозных горячек'. Словесное выражение в заговорах этого типа часто сопровождается ритуальными действиями, также основанными на счете от единицы до девяти. Так, например, когда произносятся заговорные формулы в некоторых заговорах от сглаза, то одновременно в воду бросают уголек, при этом числа, которые упоминаются в заговоре, соответствуют числу угольков. Ср. например:

Te omor o dată (se stinge un cărbune)
Te omor a doua oară ! (Se stinge al doilea cărbune)
Te omor a treia oară! (Se stinge al treilea cărbune)
...
Te omor a noua oară! (Se stinge al nouălea cărbune)
Te omor şi te arunc în pîrîu...

(Popa 1983, 275–276)

'Я тебя убью один раз (гасится один уголек)
Я тебя убью второй раз (гасится второй уголек)
...
Я тебя убью девятый раз (гасится девятый уголек)
Я тебя убью и брошу в ручей...'

Ритуальные действия могут играть в заговоре решающую роль, вытесняя вербальные формулы, которые не содержат в таком случае числовых показателей. Так, в заговорах от прострела (*de junghiuri*), который представляет собой описание процесса выращивания конопли, текст сопровождается указанием на действия заговаривающего, который в конце каждого этапа заговора завязывает узел на предварительно приготовленной конопляной нити. Число этих узлов, в конце концов, достигает шестнадцати, на этом кончается заговор и происходит излечение от болезни. Ср.: *S-o tăiat ogor, / Nu tai ogor, / Fără leg junghiurile* (*cutăruia*) / (*Atunci legăm pe ață nodul întîi*) / *Samîn cînepă, / Nu samîn cînepă, / Ci leg junghiurile lui N* / (*Legăm nodul al doilea*) *etc.* 'Распахали поле, / Я не распахиваю поле, / А завязываю прострел. / (Завязываем на нити первый узел) / Сею коноплю, / Не сею коноплю, / А завязываю прострел / (Завязываем второй узел)' и т. д. (Bîrlea 1968, II, 374; см. в этой связи: Цивьян 1977, 305–317).

Все, о чем шла речь выше, является самым первым приближением к теме и основано пока на довольно ограниченном материале. Тем не менее, при подготовке работы удалось просмотреть несколько сборников заговорных текстов, один из которых является достаточно представительным. Поэтому в заключение постараюсь коротко ответить на вопрос — какие числа, кроме тех, которые упоминаются в рассмотренных заговорах, встречаются в заговорных текстах. Их, судя по всему, немного. Это, прежде всего, числа, кратные трем: 3, 9, 99 и даже 999. Встречаются также и числа, кратные 2: 2, 12, 40, 44 (ср. Топоров 1998, 247–258).

Если говорить более точно, то состав числовой парадигмы заговорного текста имеет следующий вид: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 24, 25, 30, 35, 40, 41, 44, 72, 90, 99, 109, 999, 1000, то есть всего 24 числа. Следует отметить, что сами числа встречаются довольно часто почти во всех типах заговоров, многие из них употребляются достаточно редко, другие обладают высокой частотностью употребления (например, 9, 99 и, как ни странно, 999).

Первый десяток, как можно заметить, представлен полностью, хотя числа, его составляющие, играют далеко не одинаковую роль в заговорном тексте. Число *один* (часто совпадающее с неопределенным артиклем) встречается как самостоятельно, так и при перечислении (в этом случае оно нередко соотносится с числом *три*): ср. M-am întîlnit c-*un* ogar mare-n cale 'Встретился с [*одним*] большим псом на дороге'; ср. также: *Trei* mătuşi... / *Una* surdă, / *Una* oarbă '*Три* тетушки... / *Одна* глухая, / *Одна* слепая'. Число *два* встречается не слишком часто: ср. În munte te-ai suit, / Cu *doi* boi mari negri / Şi cu plug negru 'На гору взобралась / С *двумя* большими черными быками / И с черным плугом'. Число *три* попадается чаще и более регулярно: S-o luat *trei* moroi / Din *trei* sate 'Пошли *три* оборотня (мороя) / Из *трех* сёл'; Maica Precistă veni / Cu *trei* beţe de alun 'Пречистая пришла / С *тремя*

ореховыми палицами'. *Четыре* появляется редко, иногда в составе некоторых клише, ср. ...un fir de mac / În *patru* despicat... 'Стебель мака, / На *четыре* [части] расщепленный'; Cît un grăunţ de păsat, / În *patru* crăpat, / Cele *patru*-nt-alte *patru* 'Кукурузное зернышко, / На *четыре* части расколотое, / А те *четыре* части еще на *четыре*'. Число *пять* достаточно случайно и редко: Cu *cinci* deşte te-oi lua, / Cu sarea te-oi săra... '*Пятью* пальцами тебя возьму, / Солью тебя посолю...' Число *шесть* встретилось только один раз и то в сочетании с другими числами: Să dăscînte pîn la *trei* ori, / Pîn' la *şase* ori / Pîn' la *nouă* ori 'Пусть заговаривает до *трех* раз, / До *шести* раз, / До *девяти* раз'. Сравнительно мало представлено и число *семь* в очень ограниченном количестве контекстов, ср.: Ai *şapte* feciori, / Şi *şapte* nurori 'У тебя семеро сыновей / И *семь* невесток'. Только раз встретилось число *восемь*: Bun plugu cu *opt* boi 'Добрый плуг с *восемью* быками'. Зато число *девять*, как уже говорилось, попадается очень часто и в самых разных контекстах: Înnod cu *9* noduri 'Завязываю *девятью* узлами'; ...se-ntîlnise (cutare) / ...Cu *nouă* strigoi în cale 'Встретился... / С девятью оборотнями (стригоями) на дороге'. Число *десять* попадается крайне редко. Что же касается остальных чисел, то *второй* десяток представлен только числом *12*: ср. De *douăsprezece* ori te-oi petrecea '*Двенадцать* раз тебя продену'; третий десяток — двумя числами *24* и *25*; *четвертый* десяток — числами *30* и *35*; *пятый* — тремя числами *40*, *41* и *44*; *шестой* и *седьмой* десятки полностью отсутствуют, *восьмой* представлен числом *72*: *Şaptezeci şi două* de limbi, / *Şaptezeci şi două* de feluri de bube '*Семьдесят два* языка, / *Семьдесят два* вида нарывов', *девятый* десяток отсутствует, *десятый* представлен числами *90* и *99*, причем второе из этих чисел употребляется очень часто: ср. Du-te la *99* de turci şi turcoaice, / Şi la *99* ţigani şi ţigance, / Şi la *99* de moldoveni şi moldovence, / Şi la *99* de munteni şi muntence 'Ступай к *99* туркам и турчанкам, / И к *99* цыганам и цыганкам / И к *99* мунтянам и мунтянкам'. Из других чисел нам встретились только *109*, *999* и *1000*, ср.: Friguri de *999* de feluri 'Лихорадка *999* видов'; O *mie* de tulei de-ai mei '*Тысяча* щетинок на моем лице'.

Интересно отметить сочетание в пределах нескольких, расположенных в непосредственной близости друг от друга строк текста, двух, трех и даже четырех чисел, что создает ощущение нагнетания, усиления действия заговора, его эффективности. Числа, как правило, располагаются в определенном порядке — от меньшего к большему, хотя возможно и обратное их следование. См., например: *2–9* — *Doi* a dăocheat, / *Nouă* a dăzdăocheat '*Двое* сглазили, / *Девять* сняли сглаз'; *3–6–9* — Să dăscînte pîn'la *trei* ori, / Pîn' la *şase* ori, / Pîn' la *nouă* ori... 'Пусть заговаривает до *трех* раз, / До *шести* раз, / До *девяти* раз'; *9–99* — Să te faci de *9* ori mai mică decît macul! / Să te faci de 99 ori mai mică decît macul! 'Стань в *девять* раз меньше мака! / Стань в *99* раз меньше мака!'; *1–2–3–99* — ...să araţi nu *un* munte, / Nu *doi* munţi, / Nu *trei* munţi, / Ci *99* de munţi 'Чтобы вы вспахали не *одну* гору, / Не *две* горы, / Не *три* горы, / А *99* гор'; *2–9–99* — De *două* ori mai mult, / De *nouă* ori mai mult, / De *douăzeci şi nouă* ori mai mult 'В *два* раза больше, / В *девять* раз больше, / В *99* раз больше'; *9–99–999* — Din rădăcina a *9-a*, / Din rădăcina a *99-a*, / Din radacina a *999-a* 'Из *девятого* корня, / Из *девяносто девятого* корня, / Из *девятьсот девяносто девятого* корня'. Ср. также цепочки чисел, расположенных в обратной последовательности — от большего к меньшему: *9–3* — Să luară *9* moroi / Din *9* case, / Şi *3* strigoi, / Din *3* case 'Пошли *9* мороев / Из *9* домов, / И *3* стригоя / Из *3* домов'; *109–99* — Dintr-o *sută şi nouă* de oscioare, / Din *douăzeci şi nouă* de vinişoare 'Из *ста девяти* косточек, / Из *девяноста девяти* жилок'.

Литература

Топоров 1998 — *Топоров В. Н.* О числовом коде русских загадок // Число. Язык. Текст. Сборник статей к 70-летию А. Е. Супруна. Минск, 1998.

Цивьян 1977 — *Цивьян Т. В.* Повесть конопли. К мифологической интерпретации одного операционного текста // СБЯ. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.

Antologie — Antologie dialectalo-folclorică a României. Bucureşti, 1983. II.

Bîrlea 1968 — *Bîrlea I.* Literatură populară din Maramureş. [Bucureşti], 1968. II.

Diaconu 1969 — *Diaconu I.* Ţinutul Vrancei. [Bucureşti], 1969. I.

Folclor din Moldova — Folclor din Moldova. [Bucureşti], 1969. I.

Gorovei 1985 — *Gorovei A.* Literatură populară. Bucureşti, 1985. II.

Popa 1983 — *Popa Vasile G.* Folclor din «Ţara de Sus». Bucureşti, 1983.

Вяч. Вс. Иванов

Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле

На материале баллады о мастере Маноле и ее разноязычных вариантов можно исследовать истоки и последующую трансформацию фабулы и сюжетов, общих для разных балканских фольклорных традиций.

Фабула баллады основана на мифопоэтическом повествовании о строителе, который принес в жертву свою жену, поместив ее внутрь стен строившегося здания или стены города (крепости), а в другом варианте послав ее под строящийся мост, где строители ее убили. Этот мотив, для которого предполагают возможный исторический прообраз, восходит к архетипическому обряду строительной жертвы. Он известен для достаточно раннего периода на Балканах по свидетельству византийских источников. Они говорят об умерщвлении женщины или девушки, тело которой кладется в фундамент постройки (Иванов 1997, там же типологические параллели). В Греции и некоторых других частях Балкан (в том числе и в Румынии) сохранились до сих пор следы строительного ритуала жертвоприношения в виде обряда «бегства тени» (Cocchiara 1950, 31, 46–47). В особой монографии молодого Мирчи Элиаде (Eliade 1943), основанной на лекциях, которые он прочитал в 1936–1937 гг. в Бухарестском университете (Allen, Doeing 1980, 12), была изучена древняя форма сюжета баллады преимущественно на румынском материале, но также в сопоставлении с другими балканскими параллелями (эта сравнительная балканистическая часть работы переиздана: Eliade 1977). Позднее он не раз возвращался к широкому ее типологическому изучению как в специальных работах, целиком посвященных балладе о мастере Маноле (Eliade 1957; 1964; 1970, chapitre 5; 1972, 164–190 = E), так и в трудах более общего характера, где она служит иллюстрацией его идей о космогоническом ритуале и роли в нем мифологического центра Вселенной (Eliade 1949, 377 ff.; 1954, 18, 20, 81; 1959, 56; 1974; 1976a, 252; краткое изложение этой интерпретации баллады есть в обзорной статье: Popescu 1969, 85). В более поздних своих публикациях Элиаде излагает основные результаты своей новой работы «Маноле и строительные обряды» (Manole et les rites de construction=Manole and Construction Rites, E, 164, 181, № 46). Она осталась недописанной или неопубликованной, но ее содержание можно восстановить на основании перечисленных выше трудов Элиаде.

Он, как и другие исследователи, писавшие на эти темы (Cocchiara 1950; Taloş 1969), присоединялся к выводу, сделанному еще на рубеже XIX и XX веков выдающимся филологом Л. Сенеаном (Шэйняну). Тот, подвергнув сравнительному изучению разные балканские варианты сюжета баллады о мастере Маноле, пришел к выводу, что он основан на строительном обряде (Şăineanu 1896; Sainéan 1902). Этот вывод представляется бесспорным уже благодаря наличию ранних и более поздних, в том числе и современных, балканских свидетельств такого обряда с деталями, напоминающими фабулу баллады. Элиаде пробует подтвердить тот же вывод большим числом типологических сопоставлений с другими традициями, где известны строительные жертвы (из более ранних обобщающих обзоров см.: Sartori 1898; Klusemann 1919; Boberg 1955). Исходя из общих принципов, изложенных в ряде его работ (ср., в частности, о доме и городе как центре Вселенной: Eliade 1976b, 24–27), Элиаде предлагает следующую интерпретацию сюжета баллады о Маноле и лежащего в его основе строительного обряда.

Жертвоприношение необходимо для того, чтобы ввести в дом (жилище, в частном случае — монастырь или крепость и укрепленный город в балладе о Маноле и ее вариантах) душу: для этого другое одушевленное существо должно быть убито. Дом (или мост как связующее звено между двумя этапами) и город являются сакральными. По Элиаде, он представляет собой символический центр мироздания. Жертвоприношение, ради дома совершаемое, первоначально заключалось в убийстве гиганта-первочеловека. Все позднейшие строительные обряды тяготеют к этому архетипу и представляют собой его вечное возвращение. Суммируя в одной из последних своих работ итоги этих исследований вокруг фабулы баллады о Маноле, Элиаде утверждал: «для того, чтобы продлить свое существование, „сооружение“ (дом, плод технической работы, но вместе с тем и продукт духовного труда) должно быть одушевлено, то есть получить одновременно жизнь и душу. „Передача“ души возможна только посредством кровавого жертвоприношения. История религии, этнология и фольклор знают бесчисленные формы строительной жертвы (Bauopfer)...» (Eliade 1978a, 150). В этих обрядах Элиаде усматривал выражение мировоззрения древнего населения, занявшегося сельским хозяйством и в связи с этим осуществлявшего символическую «космизацию» пространства посредством определения его центра и ритуальное его одушевление с помощью строительного жертвоприношения (там же, 151). Последнее становится в целый ряд существенных изменений религиозных представлений после неолитической революции (Eliade 1978b, 37–44). Особый интерес представляет наблюдение, по которому дом или храм сами могут рассматриваться как человеческое тело

(Eliade 1978a, 152); Элиаде приводит в качестве примера «глаза» храмов во многих традициях, ссылаясь на исследование Кумарасвами о символизме храмов. Как пример можно привести глаза непальских буддийских ступ.

Этнологическая и диахроническая части сочинений Элиаде подвергались достаточно суровой критике: с легкой руки известного этнолога Э. Лича о нем писали как о «шамане в одежде ученого» (Leach 1966; Saliba 1976; Dudley 1977; см. благожелательный по отношению к Элиаде библиографический обзор: Allen, Doeing 1980, 97–157). Поэтому представляется целесообразным сопоставить его предположения о происхождении сюжета баллады о Маноле с выводами и материалами современной этнологии и истории культуры. Принимаемый Элиаде тезис о сакральном доме как центре мира можно подтвердить свидетельствами многих надежных источников. В качестве одного из них упомяну рассказ индейца племени оглага сиу о том, как они строили для Солнечного ритуального танца помещение, являвшееся моделью всего мира и его центром и воплощением праотца *Wakan-Tanka* (Black Elk 1972, 89–91). В русской семиотике эта проблема детально изучена главным образом в связи с символикой мирового дерева, в особенности в трудах В. Н. Топорова. На материале культур доколумбовской Америки (майя) соотнесение опор дома с мировыми деревьями убедительно продемонстрировал замечательный этнолог Ю. В. Кнорозов в своем докладе на Международном Конгрессе этнографов и антропологов в Москве летом 1964 г. (см. обсуждение в разделе «Воплощение мифа» в книге: Иванов 1998).

Из высказанных Элиаде положений бесспорным представляется и вывод о сакральном характере дома (жилища или храма) и города, а также моста. Среди других возможных типологических параллелей, касающихся недавно еще существовавшей культовой практики и сравнительно подробно описанных, можно указать на айнские представления о доме как священном помещении (M, 55, 74). Согласно описанию Манро, относящемуся к первым десятилетиям XX века, когда айнская традиция, медленно угасавшая, была еще живой (как я обнаружил во время поездки на Хоккайдо в конце 1991 г., она исчезла по мере ассимиляции айнов), важнейшей женской мифологической и ритуальной фигурой в доме была связанная с духами предков прародительница всех айнских женщин *Kamui fuchi* (буквально «Богиня», дух очага, M, 10, 14–17, 33–35; см. о ее роли в обрядах: M, 57, 75, 77, fig. 3, 79–80, 82–83, fig. 4, 89, 93, 101, 104–105, 110, 121, 123–131, 138–139, 161, 164–165, 169). Составной частью обрядов, связанных с домом, являлись деревянные палочки *chisei-koro–inau* «инау, принадлежащие дому», которые служили воплощением *Kenru Katkimat* — женского духа дома (*kenru* — древнее название дома, *Kamui Katkimat* «божественная заоблачная женщина»: M, 15, 84–85, 165). Их втыкали сперва в находившуюся в центре широкую священную циновку, где их приветствовали все принимавшие участие в обряде *Shinurapa* («всех душ» или «проливаемых слез»), а потом их переносили в отведенное для них место в тростниковой северной стене дома, что обозначалось как *inau etay e* «всовывание инау» (M, 64–65, 72, 88–89, 76, fig. 3–9, 97, 149). В обрядовых текстах за *Kamui fuchi* следовал *chisei-koro Kamui* «Бог, полностью владеющий жилищем» (*chisei* «жилище, нора, гнездо, дом»), иначе называвшийся *Kenru- sopa a-a-Kamui* «Бог, находящийся в северо-восточном углу (*sopa*) дома» (в этом углу помещалось его деревянное изображение: M, 47, 59–60, fig. 2–9; вызывавшееся особыми причинами его перемещение из этого угла требовало совершения соответствующего обряда: M, 138), *Kenru-shut-amba Kamui* «Бог, поддерживающий корень дома», *Makta Kamui* «отдаленный (далекий от очага и от *Kamui fuchi*) Бог» или *Maka/un Kamui* «находящийся сзади или древний Бог» (M, 47; о его роли в обрядах см. там же, 75–76, fig. 3, 80, 92–94, 96, 130). Он рассматривался как воплощение или представитель высшего бога-творца *Shiramba Kamui* (M, 16–17, 55, 78–79, 106, 110, 112–113, 116–117, fig. 6, 138). Особый интерес вызывают изображения *chisei-koro Kamui,* представлявшие собой символ человека (иногда одетого и держащего в руках копье), где были условно намечены его сердце и желудок (M, 30–31, fig. 1, pl. VII, fig. 1–2, 60, 70, 77, fig. 3, pl. XIV, 83, fig. 4). Идее Элиаде о доме как обладающем телом прямо соответствует наличие частей айнского дома, называвшихся *chisei noibe* «мозг дома/жилища», *chisei sambe* «сердце дома/жилища» (M, 36, 61). Если умирала старая женщина, которая была главной обитательницей дома, совершали обряд сожжения — «умерщвления дома» (*chisei-a-raire*) для того, чтобы обеспечить передачу дома духу, отправившемуся на тот свет (там же, 138). На основании подобных увлекательных типологических параллелей, по времени и месту, впрочем, достаточно далеких от средневековых Балкан, где следует искать непосредственный источник баллады о Маноле, можно предположить, что идея связи дома с духами окажется отчасти верной, но скорее речь идет о том, что дом принадлежит духам и ради них может быть «сделан мертвым», тогда как по Элиаде дом требует принесения одушевленного существа в жертву.

Наибольшие сомнения вызывает неоднократно высказывавшееся в названных выше работах предположение Элиаде о том, что строительная жертва типа той, которую мы видим в балладе о Маноле, первоначально представляла собой убийство Первочеловека-мужчины — существа, подобного древнеиндийскому Пуруше или древнегер-

манскому (древнеисландскому) *Ymir*'у. Строительный обряд в балканской (древней византийской) области, как и рассматриваемая фабула и разные варианты сюжетов, на ее основе созданных, всегда связаны с принесением в жертву женщины. Поэтому гипотеза о принесении в жертву мужчины, основанная только на общих соображениях индоевропейской сравнительной мифологии, которая по преимуществу ограничивалась реконструкцией мужских персонажей, и на более отдаленных аналогиях с фигурами вроде древнекитайского Пань Гу, прямого отношения к балканскому материалу не имеет. Следует, впрочем, оговориться, что в своей последней завершающей книге Элиаде в этом контексте более осторожно говорит об убийстве и расчленении «антропоморфного божественного существа» и называет рядом с Пурушей также и вавилонскую Тиамат — заведомо не мужчину (хотя он и упоминает ее недоказанный андрогинный характер: Eliade 1978b, 70–73, 224). Вместе с тем по отношению к тому раннему периоду освоения растений, который отражен в представлениях народов Океании (наиболее глубокое его описание дала французская школа этнологов, продолжающих линию Одрикура), Элиаде признает важность широко теперь обсуждаемой «мифологемы Хайнувеле», названной по имени героини обнаруженного на острове Керам около Новой Гвинеи мифа о происхождении растений из частей тела убитой и расчлененной божественной девушки (там же, 38–39, 386–387; Schmitz 1960; Yoshida 1966). Но он едва ли основательно полагал, что подобные представления относятся ко времени более раннему, чем предполагаемый им архетип строительного обряда, которым он объясняет фабулу баллады о мастере Маноле. По сходным причинам хронологического порядка при реконструкции происхождения этой фабулы Элиаде не принимает во внимание излагаемых им же самим в последней книге в духе современных знаний представлений о роли женщин в связи с одомашниванием растений и о значении для ранненеолитического искусства Средиземноморья (Мальты) и Анатолии женских персонажей-«богинь» в терминологии школы М. Гимбутас (Eliade 1978b, 40–51). А в индоевропейской мифологии женский образ Земли, наоборот, по Элиаде — поздний и локально ограниченный (там же, 190), с чем нельзя согласиться из-за его отражения в клинописном лувийском имени божества *Tiyami-* < **dhg'hom-i-*, которое только огласовкой корня (совпадающей с греч. χθών) отличается от индоевропейского источника праславянского названия «земли». Однако возможно, что Элиаде прав, предполагая глубокую древность представлений, отразившихся в рассматриваемом балканском комплексе, которым объясняется баллада о Маноле, хотя с предлагаемой им реконструкцией этого комплекса приходится не согласиться. В ранних образцах ритуального искусства древней Европы обращают на себя внимание статуи-менгиры с обрядовыми изображениями женщин на стенах (Элиаде вслед за Кирхнером принимает понимание менгиров как замен тела: Eliade 1978b, 116–117; Kirchner 1935, и говорит об антропоморфных фигурах, на них изображенных, но не обращает внимания на то, что они — женские; в этом случае критика исключительного его интереса к реконструкции мужских, а не женских образов, вроде предложенной в статье Saiving 1976, кажется обоснованной). Изображения женщин на стенах менгиров и других погребальных каменных сооружениях сопоставляют с гротескными скульптурными образами женщин, гипотетически считаемых «богинями» и связываемых с ритуалом, который предположительно выходил за рамки погребального (Piggott 1965, 62, 114–115). Женские фигуры из культуры Триполья напоминают древнеближневосточные образцы. Сходная традиция в Анатолии рубежа III–II тысячелетий отражена в изображениях богинь из Канеша (Кюльтепе), которые прямо можно сравнить с известными за несколько тысячелетий до того ритуальными символами из Чатал-Гюйюка (van Loon 1985, 3, fn. 6). В связи с тем, что часть наиболее характерных женских образов этого рода известна из памятников трипольской культуры на территории Румынии (радиокарбонные даты для Кукутени А и Б 3380 г. до н. э. и 3000 г. до н. э., Dumitrescu 1945; Petrescu-Dîmboviţa 1957; Piggott 1960; 1965, 68–69), возникает вопрос о длительности исторической и ритуальной памяти: можно ли такие древние свидетельства ранних культов, в частности поклонения женскому образу, прямо связывать с принесением в жертву женщины, лежащим в основе относительно поздно засвидетельствованной баллады о Маноле? Ответ Элиаде безусловно положительный: приведя данные о результатах недавних раскопок стоянок энеолитического времени в Румынии, он дальше решительно утверждает, что обряды могут сохраняться на протяжении четырех-пяти тысяч лет (Eliade 1978b, 49–52). Но очевидно, что, даже если предположить их сохранение (а не повторение архетипа, о чем говорит тот же Элиаде), нельзя сомневаться в том, что их содержание менялось, как и характер многократно наслаивавшихся друг на друга или вытеснявших своих предшественников этнических групп населения Балкан. Строительное жертвоприношение не выводится прямо из раннего поклонения богиням или другим женским образам. Для того, чтобы объяснить таким образом возникновение фабулы баллады о Маноле, нужно предположить ряд промежуточных звеньев, например, представление о духе дома, являющемся женским существом высокого мифологического статуса, необходимость соотнесения этого духа с реальной женщиной, принесение этой женщины в

жертву для обретения домом своего тела — реальной постройки. После исчезновения или частичного забвения исходных языческих представлений этого рода в новых условиях распространившегося христианства старая мотивировка обряда заменялась немотивированным приказанием свыше или со стороны таких колдовских или космических сил, которых нельзя ослушаться. Вопреки его абсурдности (или именно благодаря ей) повиноваться этому приказу нужно было неукоснительно. Благость Бога проявляется в том, что он пытается исполнить мольбу Маноле и остановить женщину, которая, не подозревая об опасности, упорно продолжает стремиться навстречу своей гибели.

Для реконструкции исходного сюжета, основанного на этой фабуле, необходимо сопоставление многочисленных сохранившихся фольклорных версий баллады о мастере Маноле. Соответствующие тексты в языковом отношении чрезвычайно разнообразны. Они известны на языках балканского языкового союза — новогреческом (Sainéan 1902, 362–363; Cocchiara 1950), албанском (Cocchiara 1950, 49–50), восточнороманских – румынском (Taloş 1962; 1969; 1973–1997, vol. 1–2; Pop 1963; Donea 1999) и аромунском (Petrescu 1880, 84–88; Schladenbach 1894; Papahagi 1905, 70, 555), южнославянских: западных — сербохорватском (Stefanović 1934) — и восточных — болгарском (Арнаудов 1920; Strauss 1895, 407–408, Cocchiara 1950, 43–44). На балканских диалектах индоарийского цыганского языка, в частности кэлдэрарском, записаны существенные варианты текста, восходящие к тому же общебалканскому прототипу (Деметер и Деметер 1981, там же примечания к этому тексту В. М. Гацака и библиография). Кроме перечисленных версий баллады о Маноле на индоевропейских языках известны варианты и на уральских (финноугорских) языках: центральноевропейском угорском — венгерском (Vargyas 1960; 1967; из 36 известных венгерских вариантов 35 записаны на Балканах — в Трансильвании и 1 в Словакии, но нет ни одного на территории собственно Венгрии, что обоснованно связывают с принимаемым многими учеными румынским источником венгерских версий) и на финноволжском мордовском (происхождение этого последнего — быть может, из сюжета, уже ставшего бродячим фольклорным? — остается неясным). На Кавказе обнаружены варианты как на индоевропейском армянском (Siruni 1941), так и на картвельском (южнокавказском) грузинском (Vargyas 1960; 1967). Связь балканских вариантов с кавказскими может быть непрерывной, судя по наличию среди многочисленных новогреческих вариантов и таких восточных — малоазиатских, как записанный в Трапезунде (Caracostea 1969). Малоазиатские греческие варианты могут быть сопоставлены с армянскими, которые, в свою очередь, повлияли на грузинские.

Роль субстратных представлений самой Малой Азии могла быть значительной, потому что, как замечено выше, здесь, как и на Балканах, мифологическая роль женского начала («богинь») была особенно заметной на протяжении тысячелетий. Мифологические и языковые связи Балкан, Малой Азии и Кавказа обнаруживались и по поводу других тем (культа волка как предводителя племени, названия зубра, глагольной категории очевидности); Дюмезиль привел любопытную северокавказскую параллель, которая относится к другой румынской балладе («Миорице»), тоже изучавшейся Элиаде (Dumézil 1978).

На протяжении ста лет продолжались попытки найти на Балканах первоначальный локус зарождения сюжета баллады и пути ее распространения. С самого начала внимание исследователей обратилось на новогреческие варианты. Сенеан, особо выделяя румынские и сербохорватские варианты из-за их поэтической красоты и оригинальности (которые вполне могут быть и результатами позднейшего творческого преображения текста: Caraman 1934), по ряду признаков особо отмечал новогреческие, к которым он возводил аромунские и возможно албанские версии (хотя для последних сохранял и возможность сербохорватского влияния); венгерские варианты, по его хорошо обоснованному мнению, разделяемому и Арнаудовым, восходят к румынским (Sainéan 1902, 360–361; предположение о кавказском источнике заимствования для венгерского, Vargyas 1969, 1967, вызывает серьезные возражения: E, 176–177, fn. 27). Для выяснения источника распространения баллады используется неравномерность числа вариантов в разных традициях. По Мегасу существует 264 новогреческих варианта баллады, отличающихся большой архаичностью. Исходный новогреческий прототип для всего комплекса балканских текстов баллады о мастере Маноле предполагал ряд ученых, ею занимавшихся, в частности Политис, Коккьяра (Cocchiara 1950), Караман (Caraman 1934) и Арнаудов. Последний считал, что прямо к новогреческому источнику возводятся аромунские, албанские и болгарские тексты, тогда как из болгарского типа в свою очередь развиваются румынский (потом повлиявший и на венгерский) и сербохорватский, испытавший и возможное албанское влияние (Арнаудов 1920). Однако наличие румынских заимствованных названий в болгарских версиях, страдающих известной фрагментарностью, может говорить и о взаимовлияниях, тем более что баллада относительно слабо представлена на севере Болгарии, через который должно было идти влияние на Румынию (Caracostea 1969; Eliade 1943, 29; E, 175). Скок обосновывал предположение о значительности аромунского вклада в распространение мотива в среде замкнутой ремесленной группы строителей-каменщиков, что он подкреплял указанием на заимствование

названия этой группы *goga* из аромунского в сербохорватский и албанский (Skok 1929); есть и другие возможные языковые указания на роль аромунского посредничества в распространении баллады и упоминаемых в ней лиц (E, 175–176). Один из цыганских вариантов близок к болгарскому (E, 172, 12), другой — к румынским.

Вырисовывающееся в свете указанных исследований преимущественное значение новогреческих вариантов для начала распространения баллады о Маноле согласуется со взглядом на новогреческий как на источник основных черт балканского языкового союза.

Языковое разнообразие вариантов баллады о мастере Маноле отвечает и тематическому. Большинство вариантов отвечает основной инвариантной схеме, но каждый из входящих в нее элементов может быть заменен другим.

Ее преобразование в разных балканских и смежных центрально-европейских фольклорных и литературных традициях изучалось в исследованиях, которые этой теме посвятили Талош, Мегас, Мандел, Гацак и другие ученые, часть которых названа выше. Для всех изученных ими текстов предполагается двучастность построения. В первой части, включающей два первых элемента сюжета по схеме, предложенной в книге Дагмар Буркхарт о балканском культурном пространстве (Burkhart 1989; ср. также Cazimir 1982; Donea 1999), ищется способ успешного завершения постройки — церкви (в новогреческом варианте из Закинфа) или монастыря (в румынских и цыганском кэлдэрарском вариантах), крепости (укрепленного города — в албанских, сербохорватских и некоторых болгарских версиях) или моста (в новогреческом, аромунском, болгарском и одном из диалектных цыганских вариантов, записанном на территории Болгарии); часто сообщаются конкретные названия мест, где было начато строительство. Этой постройкой занята группа строителей, среди которых умением выделяется главный герой. Строителей десять в румынском варианте, двенадцать в венгерском, сорок каменщиков и шестьдесят приезжих рабочих в новогреческом варианте, записанном на о. Коркира, трое братьев-каменщиков в аромунском, сербохорватском и болгарских вариантах. Строительство не ладится: построенное каждую ночь рушится (в новогреческом, румынском и других вариантах), это длится несколько дней (четыре в румынском варианте) или лет (три в одном из новогреческих вариантов). Строители и самый искусный из них — Маноле ищут, как помочь делу. Варианты делятся на совместимые с официальными христианскими понятиями или же относящиеся к неофициальной культуре — той, которую по отношению к Средним векам ЛеГофф окрестил как фольклорно-магическую (для нее, в частности, характерна особая роль снов), а Бахтин назвал карнавальной. В вариантах этого последнего типа поиск осуществляется посредством сна (в румынской балладе о мастере Маноле, новогреческом варианте из Закинфа, сербохорватских и болгарских вариантах), известия, сообщаемого птицей (в аромунской Песне про мост Нарта), или самой мифологической злой силой, разрушающей постройку (как Вила в сербохорватском варианте, записанном Вуком Караджичем). Дагмар Буркхарт обращает внимание на варианты, где известие о необходимой жертве приходит с помощью пророчества ведуньи, по существу представляющей собой центральную фигуру в этой части. В этих колдовских или магических версиях можно искать отражение более ранних мифологических представлений, но в них появляются такие персонажи, как Вилы, которые окрашены чертами более позднего фольклора. В одной из новогреческих версий известие приходит от «элемента» мироздания или «гения» (στοιχείον). В версиях, испытавших влияние христианства, приказ нисходит от архангела (один из новогреческих вариантов) или же слышится чей-то голос свыше, с неба (в румынской балладе о мастере Маноле).

Посредством одного из этих чудесных способов (которые отсутствуют в венгерских вариантах) сообщается, что нужно принести в жертву жену или сестру одного из строителей, которая первая принесет еду мужу или брату (румынская баллада о мастере Маноле, венгерские варианты, сербохорватские и болгарские варианты), жену младшего из трех братьев (аромунская версия) или одного из трех братьев (сербохорватский вариант Вука Караджича), жену главного мастера из числа строителей (один из новогреческих вариантов), близнецов Стояна и Стояну (несбыточное пожелание, в варианте Караджича заменяемое жертвоприношением одного из трех братьев).

Во второй же части (т. е. в следующих четырех разделах по схеме Буркхарт: Burkhart 1989) описывается жертва и ей предшествующие и ее замедляющие события, в частности намеренные препятствия, создаваемые перед жертвоприношением самим героем. Он взывает к Богу, который после этого в румынском варианте баллады о мастере Маноле насылает ливень, потом ураганный ветер, а в кэлдэрарском цыганском варианте посылает волка и змею, чтобы отпугнуть не подозревающую об опасности женщину, спешащую с едой к своему мужу; будущая жертва преодолевает все препятствия, спеша навстречу неожиданной для нее гибели. В новогреческом варианте с о. Керкира главный мастер посылает с птицей записку, в которой велит жене не торопиться, а птица, наоборот, просит ее поторопиться.

Далее следуют жалобы и проклятие женщины, которую ее муж замуровывает в стену. В румынском варианте баллады о мастере Маноле его жена жалуется на то, что стена ее сдавливает, сокрушает ее

грудь и губит ее ребенка; эту ее жалобу он слышит и из стены перед своей смертью в финале баллады (ср. о трагическом начале в балладе: Bădescu 1986). В аромунском, сербохорватских и болгарских вариантах женщина, когда ее замуровывают, просит оставить ей пространство, нужное для того, чтобы кормить грудью ребенка. В новогреческом варианте из Закинфа женщина жалуется, что ее сестры погибли сходным образом: одна — когда закладывали церковь, другая — в стенах монастыря, а сама она умирает у моста Арта. Эта жалоба, с одной стороны, говорит о значимости для развертывания элементов баллады числа «3», которое видно и в мотиве трех сестер, с другой, может использоваться для характеристики строительных обрядов в Греции.

Проклятие женщины в одном из новогреческих вариантов касается и ее мужа, который должен дрожать так, как она дрожала, когда ее замуровывали, и переходящих мост, который должны построить с помощью ее смерти. Она просит, чтобы каждый по нему переходящий упал, как у нее выпадают волосы из головы.

Проклятие реализуется в финале в таких вариантах, как кэлдэрарский цыганский. В этом последнем варианте строительная жертва приведена к нелепости. Монастырь с ее помощью построен, но он остается пустым, а священники, пришедшие совершить в нем церковную службу, становятся немыми. В прозаическом кэлдэрарском варианте начинает неметь и сам Маноле в конце разговора с женой, приносимой им в жертву. Проклятие женщины, заботящейся о своем муже и им же приносимой в жертву, перевешивает ритуальную значимость совершаемого обряда. Он приводит к последствиям, противоположным его первоначальной цели. В румынском варианте гибнут Маноле и девять его товарищей, неудачно пытавшихся спастись с помощью самодельных крыльев.

Значительный интерес представляет трансформация текста, перемещаемого в другие функциональные сферы — рождественских колядок и детского фольклора, сакральных пасхальных песен. В песенном греческом варианте, исполняемом пасхальным утром вместе со священником, текст сокращен почти в 20 раз по сравнению с наиболее развернутыми эпическими повествованиями на сходный сюжет, типа эпических румынских. Кроме количественного преобразования происходит едва ли не еще более значительное изменение содержания текста. Из него полностью исключается вся вторая часть, то есть собственно описание жертвоприношения. Повторяющийся рефрен подчеркивает превращение текста из повествовательного в лирический (это можно показать и, например, на роли струящейся воды родника в финале румынского варианта и фонтана молока,

бьющего из стены в болгарском варианте, где женщина до того волновалась, как ей накормить грудью младенца).

Можно выдвинуть предположение, что динамическое исследование может быть ориентировано не столько на поиск архаических черт в духе намеренно на них сосредоточенного Элиаде, а, напротив, их переосмысления и преодоления. На место циклически повторяющейся трагедии, вытекавшей из древнего человекоубийственного обряда, становятся поздние просветленные формы. Если в них неумолимость рока и сохраняется, то в варианте, который обессмысливает жестокость унаследованного архетипа или трансформирует мотив жертвоприношения.

Сокращения

E — *Eliade M.* Zalmoxis. The Vanishing God. Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe. Chicago, 1972. P. 164–190 (5. Master Manole and the Monastery of Argeş, дополненный перевод статьи Eliade 1957 и главы 5 в кн.: Eliade 1970).

M — *Munro N. G.* Ainu Creed and Cult / Ed. B. Z. Seligman. New York; London, 1963.

Литература

Арнаудов 1920 — *Арнаудов М.* Вградена невѣста // Сборник за народни умотворения и народопис. 1920. 34. С. 245–512.

Деметер и Деметер 1981 — Образцы фольклора цыган-кэлдэрарей / Изд. подгот. Р.С.Деметер, П.С.Деметер, пред. Л.Н.Черепков, В.М.Гацак, примеч. В.М.Гацак. М., 1981.

Иванов 1997 — *Иванов Вяч. Вс.* Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva–«конь» // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 171–220 (перепечатка работы, впервые изданной в 1974 г.).

Иванов 1998 — *Иванов Вяч. Вс.* Эстетика Эйзенштейна // Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1998. Т. 1.

Allen, Doeing 1980 — *Allen D., Doeing D.* Mirchea Eliade. An Annotated Bibliography. Garland Reference Library. New York, 1980. Vol. 128.

Bădescu 1986 — *Bădescu H.* Meşterul Manole, sau, imanenţa tragicului. Bucureşti, 1986.

Black Elk 1972 — *Black Elk.* The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglaga Sioux / Recorded and edited by Joseph Epes Brown. The Penguin Metaphysical Library. Baltimore; Maryland, 1972.

Boberg 1955 — *Boberg I. M.* Baumeistersägen. FFC. Helsinki, 1955. № 151.

Burkhart 1989 — *Burkhart D.* Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropa. Berlin, 1989.

Caracostea 1969 — *Caracostea D.* Poezia tradiţională română. 2. Bucureşti, 1969 (P. 185–223: Material sud-est european şi forma românească).

Caraman 1934 — *Caraman P.* Consideraţii critice asupra genezei şi răspândirii baladei Meşterului Manole în Balkani // Buletinul Institutului de filologie romană «Alexandru Philippide» 1. Iaşi, 1934. P. 64–102.

Cazimir 1982 — *Cazimir S.* Pygmalion: eseu de mitologie comparată. Bucureşti, 1982.

Cocchiara 1950 — *Cocchiara G.* Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione // Annali del Museo Pitrè, par. 1. Palermo, 1950. P. 38–81.

Donea 1999 — *Donea D.* Convergences thématiques dans la légende maistre Manole. Bucureşti, 1999.

Dudley 1977 — *Dudley G. III.* Religion on Trial. Mircea Eliade and his Critics. Philadelphia, 1977.

Dumézil 1978 — *Dumézil G.* Le message avant la mort // Mircea Eliade. Cahiers de L'Herne, 33 / Éd. Constantin Tacou, Georges Banu et Guy Chalvon-Demercey. Paris, 1978. P. 88–91.

Dumitrescu 1945 — *Dumitrescu V.* La station préhistorique de Traian // Dacia. 1945 (1941–1944). IX–X. P. 11–114.

Eliade 1943 — *Eliade M.* Comentarii la legenda Meşterului Manole. Bucureşti, 1943.

Eliade 1949 — *Eliade M.* Traité d'histoire des religions. Paris, 1949.

Eliade 1954 — *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return. Bollingen Series, XLVI. New York, 1954 (пер. кн. Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et répétitions. Collection Idées. Paris, 1969. 2 éd.).

Eliade 1957 — *Eliade M.* Manole et le Monastère d'Argeş // Revue des études roumaines. 1957. 3–4. P. 7–28.

Eliade 1959 — *Eliade M.* The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. New York, 1959.

Eliade 1964 — *Eliade M.* L'orizzonte mitico della ballata di mastro Manole // Annali del Museo Pitrè, par. 14–15, Palermo, 1964. P. 80–94.

Eliade 1970 — *Eliade M.* De Zalmoxis à Genis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Bibliothèque Historique. Paris, 1970. Chapitre 5 (дополненная перепечатка статьи Eliade 1957).

Eliade 1974 — *Eliade M.* Patterns of Comparative Religions. New York, 1974 (расширенный пер. кн. Eliade 1949).

Eliade 1976a — *Eliade M.* Myths, Rites, Symbols. A Mirchea Eliade Reader / Ed. Wendel C. Beane and William G. Gray. Harper Torchbooks. New York, 1976. Vol. 1.

Eliade 1976b — *Eliade M.* Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Compararive Religion. Chicago and London, 1976.

Eliade 1977 — *Eliade M.* Balada Meşterului Manole. Variante balcanice // Frumosul românesc şi viziunea poporului. Bucureşti: Editura Eminescu, 1977. P. 195–200 (воспроизведение сравнительной балканистической части работы Eliade 1943).

Eliade 1978a — *Eliade M.* Architecture sacrée et symbolisme // *Eliade M.* Cahiers de L'Herne, 33 / Éd. Constantin Tacou, Georges Banu et Guy Chalvon-Demercey. Paris, 1978. P. 141–156.

Eliade 1978b — *Eliade M.* A History of Religious Ideas. Vol. 1. From the Stone Age to the Eleusian mysteries. Chicago, 1978 (пер. Histoire des croyances et des idées religieuses. Vol. 1. De l'âge de la Pierre aux mystère de l'Éleusis. Paris, 1976).

Kirchner 1935 — *Kirchner H.* Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke // Abhandlungen der Akademie in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, 1935. S. 609–816.

Klusemann 1919 — *Klusemann K.* Das Bauopfer. Graz; Hamburg, 1919.

Leach 1966 — *Leach E.* Sermons by a Man on the Ladder // New York Review of Books. 1966. 7. № 6, October 20. P. 28–31.

Papahagi 1905 — *Papahagi P.* Basme aromâne. Bucureşti, 1905.

Petrescu 1880 — *Petrescu V.* Mostre de dialectul macedo-român. Bucureşti, 1880. 2.

Petrescu-Dîmboviţa 1957 — *Petrescu-Dîmboviţa M.* Les principaux resultats des fouilles de Truşeşti // Analele Ştiinţifice Univ. din Iaşi, n. s., Sect. II, III. 1957. Fasc. 1–2.

Piggott 1960 — *Piggott S.* Neolithic and Bronze Age in East Europe // Neolithic and Bronze age in Europe. Antiquity. XXXIV. P. 285–294.

Piggott 1965 — *Piggott S.* Ancient Europe from the Beginnings of Agriculture to Classical Antiquity. Chicago, 1965. P. 81–90.

Pop 1963 — *Pop M.* Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole // Romanoslavica. 1963. 9. P. 427–455.

Popescu 1969 — *Popescu M.* Eliade and Folklore // Myths and Symbols. Studies in Honor of Mirchea Eliade / Ed. Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long. Chicago; London, 1969.

Sainéan 1902 — *Sainéan L.* Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale // Revue de l'Histoire des religions. 1902. 45. P. 359–396.

Saiving 1976 — *Saiving V.* Androcentrism in Religious Studies // Journal of Religion. 1976. 6. № 2. P. 150–175.

Saliba 1976 — *Saliba J. A.* «Homo Religiosus» in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation // Supplementa ad «Numen», altera series: dissertationes ad historiam religionum pertinentes. Leiden, 1976. Vol. 5.

Sartori 1898 — *Sartori P.* Über das Bauopfer // Zeitschrift für Ethnologie. 1898. 30. S. 1–54.

Schladenbach 1894 — *Schladenbach K.* Die aromunische Ballade von der Artabrucke // Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache. Leipzig, 1894. S. 79–121.

Schmitz 1960 — *Schmitz K.* Die Problematik der Mythologeme 'Hainuwele' und 'Prometheus' // Anthropos. 1960. 55. S. 215–238.

Siruni 1941 — *Siruni H. D.* Legenda fetiţei zidite // Ani. Anuarul de cultură armeană. Bucureşti, 1941. P. 243–246.

Skok 1929 — *Skok P.* Iz balkanske komparativne literature. Rumunske paralele 'zidanju Skadra' // Glasnik Skopskog naučnog društva. Skopje, 1929. S. 220–242.

Stefanović 1934 — *Stefanović S.* Die Legende von Bau der Burg Skutari // Revue internationale des études balkaniques, 1, 1934.

Strauss 1895 — *Strauss A.* Bulgarische Volkslieder. Wien, 1895.

Şăineanu 1896 — *Şăineanu L.* Studii folklorice. Bucureşti, 1896.

Taloş 1962 — *Taloş I.* Balada Meşterului Manole şi variantele transilvane // Revista de Folklor, 7, 1962. P. 22–56.

Taloş 1969 — *Taloş I.* Bausagen in Rumänien // Fabula, 10, 1969. S. 196–211.

Taloş 1973; 1997 — *Taloş I.* Meşterul Manole: Contribuţie la studiul unei teme de folklor european. Vol. 1; Vol. 2. Corpusul variantelor româneşti. Colectia Arcadia. Bucureşti, 1973; 1997.

van Loon 1985 — *van Loon M. N.* Anatolia in the Second Millennium B. C. Iconography of Religions. Section XV. Mesopotamia and the Near East, fasc. 12. Leiden, 1985.

Vargyas 1960 — *Vargyas L.* Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau // Acta Ethnographica. Budapest, 1960.

Vargyas 1967 — *Vargyas L.* Researches into the Medieval History of Folk Ballad. Budapest, 1967 (P. 173–233: The Origin of the Walled-up Wife).

Yoshida 1966 — *Yoshida A.* Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture. Annales, 21, 1966. P. 717–728.

Ф. А. Елоева

«Дигенисы» в истории греческой литературы — герои и творцы

Я родился в Москве. Я дыма
Над польской кровлей не видал,
И ладанки с землей родимой
Мне мой отец не завещал.

России пасынок, а Польше –
Не знаю сам, кто Польше я.
Но: восемь томиков, не больше –
И в них вся родина моя.

Вам — под ярмо ль подставить выю
Иль жить в изгнании, в тоске.
А я с собой свою Россию
В дорожном уношу мешке.

Вам нужен прах России грубый,
А я где б ни был — шепчут мне
Арапские святые губы
О небывалой стороне.

В. Ходасевич
25 апреля 1923
Saarow

Традиционно все существующие курсы истории новогреческой литературы открываются эпической поэмой «Дигенис Акрит», предположительно датируемой X в. Известный исследователь истории греческой литературы Никос Политис называет этот эпос национальным эпосом греческого народа, а самого Дигениса — идеальным воплощением греческого национального характера. Любопытно, что «греческий национальный характер» в поэме воплощает сын сарацинского эмира и похищенной им знатной гречанки. Внутренняя форма имени *Дигенис Акрит* безусловно чрезвычайно важна и постоянно обыгрывается в поэме. *Дигенис* — «двурожденный». *Акритами* назывались византийские воины, охранявшие границы империи.

В поэме говорится:

Язычник по отцу, ромеец по матери,
Был назван он акритом, подчинившим границы.

Оспаривая тезис Политиса, оксфордский издатель эпоса Джон Маврокордато замечает, что любой человек, внимательно прочитав-

ший текст с начала до конца, убеждается, что речь идет о счастливом слиянии христианского и мусульманского начал. Это суждение достаточно спорно. Речь здесь идет не о смешении двух религий, но о слиянии двух кровей, двух культур. Интересно, что *дигенисами*, как показывает анализ поэмы, предположительно являлись и некоторые предки героя, в частности его дед, отец эмира Мусура. *Дигенисами* «двурожденными» являются и типологически сопоставляемый с Дигенисом Акритом Александр — герой Александрии, и Искандер — герой цикла Фирдоуси Шах-Наме. Грегуар, занимавшийся арабскими элементами в поэме, показал, что типологической параллелью Дигениса является герой турецкой поэмы Сиди Батал, женившийся на христианской принцессе, дочери своего визиря Акратаса (причем Акратас является здесь, очевидно, вариантом Акритаса).

С того момента, как в 1875 году два византиниста, Э. Легранд и К. Н. Сатас, впервые осуществили публикацию поэмы по Трапезундской рукописи, текст Дигениса Акрита находится в фокусе внимания исследователей и вызывает живой интерес. Комментарии к существующим рукописям Дигениса и существующие гипотезы представляют собой весьма запутанный детективный сюжет. При этом не вызывает сомнений, что образ и роль «дигениса» совершенно не случайны в малоазийской и балканской традиции, а являются логическим следствием и проявлением культурной традиции, существующей в ситуации контактов. Почти намеренной цитатой из Дигениса звучит поэтическая строка Кавафиса: εν μέρει εθνικός εν μέρει ελληνίζων (Отчасти язычник, отчасти ставший греком).

Это, в частности, находит подтверждение в истории греческой литературы, причем «дигенисы» чаще становятся не героями художественных произведений (хотя случается и такое), а сами выступают в роли творцов. Справедливости ради следует заметить, что собственно и сам Дигенис Акрит также слагал стихи и пел их, аккомпанируя сам себе на кифаре. Так, в Четвертой песне поэмы мы читаем:

λαμβάνει και κιθάραν
Ψιλάς δε πρώτον ταίς χερσίν τας χόρδας εκτινάξας
Κάλλιστα δ'επεπαίδευτο εν μουσικοίς οργάνοις
Και ταυτην αρμοσάμενος έκρουε φιθυρίζων
(GRO IV 395–400)

берет кифару,
Высоко подняв персты, по струнам ударяет.
Прекрасно он обучен был игре на инструментах,
Настроил он кифару, напевая, заиграл...

Не случайно, как можно легко догадаться, эпиграфом к статье стало стихотворение Владислава Ходасевича, с лаконической грустью

выражающее отношение к отечеству, возникающее в рамках гуманистической, открытой и при этом имперской культуры. Собственно, «восемь томиков, не больше», в которых заключена «вся родина» русского поэта польского происхождения, написаны нашим отечественным «дигенисом», внуком арапа Петра Великого, история рода которого отчасти сходна с историей Василиса Дигениса Акрита.

Параллелизм византийской и российской культурных традиций, явление «дигенисов» на греческой и отечественной почве, — тема, требующая отдельного рассмотрения. Обратимся пока что к теме греческих «дигенисов».

Хорошо известно, что для Византии был совершенно нехарактерен националистический снобизм (скорее можно говорить о наличии культурного снобизма). Некоторые из византийских императоров были армянского происхождения, многие знатные византийские семьи также имели армянские корни. Григорий Ноф был сыном болгарки и византийского императора Романа Лакапина, причем бытовало мнение, что именно из-за своего происхождения он был столь умен. Когда понадобилось найти приличную легенду происхождения Василия I Македонянина, который проделал головокружительную карьеру, превратившись из конюха в императора, то попытались доказать, что он происходит из рода Аршакидов — армянского и персидского происхождения, хотя ничто не мешало сконструировать ему какую-нибудь приличную греческую генеалогию.

Чрезвычайно важным представляется и то обстоятельство, что богослужение в национальных византийских церквах вовсе не обязательно велось по-гречески. Трогательная история на эту тему существует в агиографической традиции. В одном из житий повествуется о том, что грузинские монахи имели обыкновение петь в одном из монастырей на Афоне по-грузински, и однажды игумен запретил им это. Тогда ночью к игумену во сне явилась плачущая Богородица и настойчиво просила вернуть монахов в монастырь, поскольку ее душу радует пение псалмов на каком угодно языке. Таким образом, отношение к иноязычной культуре в Византии было вполне терпимым, и «дигенисам» было позволено занимать самые высокие позиции в византийском обществе. С этим терпимым отношением к инородцам в имперской Византии определенным образом коррелирует и история формирования литературной нормы в новогреческом.

Очевидно, что понятие литературной нормы неразрывно связано с понятием эталонных текстов. В Греции эти тексты были созданы очень рано — еще в V в. до н. э. Таким образом, эллинистическое койне и впоследствии кафаревуса определенным образом ориентировались на аттический диалект. В сущности, уже начиная с I в. н. э.

на реальную историю греческого языка опускается тяжелая завеса аттикизма, и собственно о развитии языка мы можем судить лишь по оговоркам и ошибкам авторов или по весьма немногочисленным произведениям, реально стилизующим свой язык под народную традицию. При хронологизации византийских памятников исследователи часто следуют установке: чем архаичнее язык, тем современнее автор. В XII в. блестяще одаренная Анна Комнина пишет свою «Алексиаду» на безупречном аттическом диалекте. Очевидно при этом, что думала Анна скорее на новогреческом. В ситуации двуязычия большинство византийских авторов писало не на том языке, на котором думало (последнее, как нам хорошо известно, часто губительно для творчества), и художественные достоинства текста заменялись риторическими красотами. Последнее утверждение стало на каком-то этапе общим местом; с ним в последнее время много и вполне обоснованно спорят, тем не менее определенная доля истины в этом утверждении есть: приверженность языковым штампам и клише характерна для византийских авторов в гораздо большей степени, чем для их западных современников. Проблема дихотомии — книжный/народный, кафаревуса/димотики — очень рано приобрела проблемное звучание, и авторы стали сознательно уклоняться от нормы, которая и в среднегреческий и в новогреческий периоды представляла собой всего лишь некий идеальный конструкт.

Следствием этой диалектической линии развития явилось то обстоятельство, что, парадоксальным образом, невозможно сформулировать, что такое литературная норма для греческого языка — стандарт просто отсутствует, каждый выдающийся греческий писатель выработал свой идиолект. Язык Казандзакиса — это критский диалект с обилием турцизмов, характерным для критского, и, кроме того, обогащенный неологизмами и словами, заимствованными из других диалектов, которые по какой-то причине привлекли внимание Казандзакиса.

Язык другого выдающегося греческого писателя, Пападиамантиса, большинство исследователей традиционно называют кафаревусой. Это книжный язык с морфологией, приближенной к древнегреческому, и при этом с сильным островным колоритом. Тем не менее лингвистический анализ текста (в частности, правил расстановки клитик) дает нам основания предположить, что кафаревуса Пападиамантиса была тем естественным языком, на котором думал и говорил писатель. Архаичность языка Пападиамантиса, с одной стороны, объясняется стилистическими особенностями языка духовенства (Пападиамантис был сыном бедного священника с острова Скиафос), а с другой стороны, определяется архаичностью островного говора. Как типологическую параллель можно привести особую архаическую окрашенность языка русского духовенства, отраженную отчасти прозой Лескова. Таким образом, и в случае Пападиамантиса мы можем говорить об идиолекте автора.

Список греческих писателей, язык которых представляет собой значительное отклонение от нормы, можно продолжить. Очевидно, что, начиная с XVIII века, каждый сколько-нибудь значительный греческий писатель или поэт неизбежно формировал свой идиолект. Таким образом, в контексте новогреческого эталонные тексты просто не были созданы: ими оставались древнегреческие тексты — тексты с иным синтаксисом и иной морфологией.

В привычном европейском понимании невозможно говорить о существовании жесткого литературного стандарта, литературной нормы для новогреческого. Благодаря все еще ощущаемым в языке последствиям диглоссии, среднестатистический носитель греческого языка обладает очень большим диапазоном возможности выражения, поскольку его языковая компетенция находится в пределах континуума, полюсами которого являются димотики и кафаревуса.

В настоящее время взаимодействие кафаревусы и димотики (показательно, что кафаревуса, лишенная официального статуса еще в 1974 г., занимает сегодня очень прочную позицию в языковой системе) — это весьма сложная языковая игра, участие в которой требует от носителей большого вкуса и чувства такта. К кафаревусе прибегают, когда шутят или когда стремятся подчеркнуть значимость сказанного, причем один и тот же человек, владеющий всем стилистическим разнообразием современного греческого языка, получает возможность параллельно играть несколько ролей. Все вышесказанное справедливо и в отношении современных греческих писателей и поэтов, с успехом (бóльшим или меньшим) участвующих в увлекательной и изысканной словесной игре, которую часто представляет собой современная новогреческая языковая ситуация.

Может показаться, что вопрос о существовании литературной нормы в новогреческом не связан непосредственно с темой данной статьи — ролью, которую играли «дигенисы» в греческой литературе. Однако это не так. При анализе истории новогреческой литературы мы убеждаемся, что фактически все действующие лица этой истории в той или иной степени являются «дигенисами». Очень часто речь идет о дигенисах по рождению, но, что гораздо более важно для нас, о дигенисах по языку. Как будет показано ниже, в кратком обзоре истории греческой литературы, для многих выдающихся греческих писателей и поэтов (в действительности для большинства) греческий не являлся первым языком.

Одним из первых это сформулировал лауреат Нобелевской премии Георгос Сеферис, который в своих «Эссе» обронил знаменитую фразу о том, что три лучших греческих поэта (имеются в виду Соломос, Кальвос и Кавафис) плохо знали греческий язык. Эта фраза до сих пор вызывает у оппонентов Сефериса противоречивые чувства, с ней много спорили, обвиняя Сефериса в предвзятости. Сефериса можно назвать самой непоэтической фигурой греческого поэтического пантеона. Он как никто был склонен к филологическому анализу поэтических произведений вообще и собственной поэзии в частности. Проблема поэтического успеха волновала его всерьез, он подошел к этой проблеме аналитически и добился успеха. Размышляя о творчестве трех первых греческих поэтов, он просто констатирует факт, одновременно пытаясь ответить на действительно занимавший его вопрос, отчего же именно эти поэты, в действительности не владевшие греческим в полной мере, столь поразительно и совершенно звучат по-гречески. Создается впечатление, что необходимо было быть билингвом, чтобы освободиться от архаистических шор, взглянуть на греческую ситуацию со стороны и понять, как следует обращаться со своим собственным, родным языком. Последнее определенно связано все с тем же языковым вопросом.

Когда мы говорим о современной греческой культуре, мы должны отдавать себе отчет в том, что это культура в значительной степени — культура диаспоры, культура, даже переходящая за рамки «пограничной», «акритской». И нет ничего удивительного в том, что действующими лицами здесь часто становятся «маргинальные личности», собственно говоря — дигенисы.

Ниже будет сделана попытка с этих позиций очертить некий общий абрис развития греческой литературы. Маленькое греческое государство — монархия Оттона — было образовано, по крайней мере формально, в 1821 г., оказалось огромное большинство грекоговорящего населения и сразу же за его пределами. Область Фессалии присоединяется только после русско-турецких войн (1877–1878 гг.) в 1881 г., Ионийские острова в 1864 г. На протяжении длительного времени — фактически уже с XVI в. — книги на греческом языке издаются в Вене. Начиная с XVI в., и древнегреческие тексты и поэзия, написанная на народном языке, печатаются в Венеции.

Культурное становление греков в период Оттоманской империи проявилось прежде всего в движении фанариотов. Фанари — район Константинополя, где располагалась патриархия. Речь идет об изящной, избыточной и многоязычной, во многом космополитической культуре, формировавшейся при дворе султанов. Фанариоты становились врачами и политическими деятелями. Образование чаще всего

они традиционно получали в Падуанском университете. От султана они получали титулы господарей — властительных князей во Влахии, Молдавии. В Яссах и Бухаресте при дворах господарей греческого происхождения говорили по-гречески, но все было проникнуто идеями европейского просвещения.

Своеобразной иллюстрацией к тому, о чем говорилось выше, является островная литература (Крит, Родос, Кипр). Здесь, в ситуации итало-греческого или франко-греческого двуязычия, на диалектной основе были созданы замечательные литературные памятники: именно здесь возможно было формирование реальной литературной нормы новогреческого языка, основанной на диалектно окрашенных эталонных текстах. Если мы вправе говорить о греческом Ренессансе, то именно применительно к этой культуре. Важнейшими памятниками раннекипрского диалекта являются хроники королевства Лузиньянов (1192–1489). Наиболее значительная из них составлена в XV в. Леонтием Махерасом и охватывает время от Константина Великого (306–337) до Иоанна Лузиньянского, плененного мамелюками. Эта хроника написана на живом кипрском диалекте, с огромным количеством французских заимствований, наслаивающихся на уже прочно вошедшие в язык латинские, итальянские и арабские слова. Чрезвычайно интересно высказывание самого Махераса о языковой ситуации на Кипре: «До захвата латинянами маленький остров Кипр имел двух сюзеренов: константинопольского императора и патриарха Великой Антиохии. Чтобы сообщаться с патриархом и императором, мы должны были знать ромейский и сирийский языки. Дети изучали оба эти языка. Но когда Лузиньяны завоевали наш остров, мы начали учить французский язык, а наш греческий язык огрубел. И сейчас мы пишем, смешивая ромейский и французский языки, так что никто не может как следует нас понять» (Dawkins 1932, 135). Очевидно, что Леонтий Махерас был чрезмерно критичен к себе: в действительности его «Хроника» написана прелестным языком, выразительным и живым. Существует мнение, что Махерас был франком и франкский язык являлся его родным. В любом случае Махерас был билингвом и совершенно свободно владел франкским. При этом самосознание у него было кипрским, это с полной очевидностью следует из текста «Хроники». Представляется вполне возможным, что именно двуязычие Махераса привело к тому, его «Хроника» представляет собой один из наиболее совершенных образцов собственно греческой прозы.

Попытку литературной обработки кипрского диалекта мы находим в замечательном памятнике XV в. — «Любовные песни». Они представляют попытку переложения стихов Петрарки, Бембо и Маннадзаро и подражания им. Сохраняются размеры и строфика итальянского

подлинника: в «Песнях любви» впервые в истории новогреческой поэзии засвидетельствованы такие поэтические формы как сонеты и терцины. Следует подчеркнуть, что «Песни любви» ни в коей мере не являются вторичным произведением. В действительности это один из непревзойденных шедевров новогреческой поэзии, удивительный по своей предельной выразительности и изяществу. Двуязычие автора не вызывает никаких сомнений, при этом очевидно, что первым языком для него являлся итальянский. Более того, автор «Песен любви» вообще не владел греческой книжной нормой: «Песни любви» записаны фонетическим письмом. В 1571 г. Кипр был захвачен турецкими войсками, и линия развития кипрской литературы резко оборвалась.

Вплоть до 1669 г. под протекторатом Венеции остается Крит. Здесь поселились многие из эмигрировавших из Константинополя греки. К началу XVI в. Крит переживает расцвет светской литературы. Критский диалект с сильной примесью эмоционально окрашенных итальянских слов характерен для выдающегося поэта конца XV в. Стефана Сахликиса, рассматриваемого многими в качестве греческого Вийона или Рабле. Он первым вводит в новогреческую литературу автобиографический момент. Двуязычным, без сомнения, был и великий Винцентос Корнарос — автор замечательной романтической поэмы «Эротокритос».

Ярким примером критской литературы является поэма «Верный пастух» — ранненовогреческое переложение одноименной драмы выдающегося итальянского поэта Дж. Б. Гуарини (1537–1612). Примечательно, что прапрадед поэта Гуарино Гуарини (1370–1460) в юности изучал греческую словесность в Константинополе у Мануила Хрисолора, который сам позже переехал в Италию.

В 1699 г. Крит захватывает Оттоманская империя, и многие жители Крита бегут на Ионийские острова. Отличием фанариотской культурной традиции от традиции Ионийских островов было то, что на Крите продолжала существовать написанная пятнадцатисложником драма, в то время как фанариоты ориентировались на некую искусственную книжную традицию. Именно на Закинфосе родился итальянский поэт Уго Фосколо, грек по происхождению; его первым языком был греческий.

Замечательного греческого поэта Иоанниса Вилараса (1771–1823) часто называют фанариотом, видимо, потому, что у него было классическое фанариотское занятие — он был врачом при дворе Али-Паши в Янине. Виларас родился в Янине, получил образование в Падуе. Вторым языком его был итальянский.

Адамантиос Кораис, выдающийся греческий филолог, которому мы обязаны компромиссным вариантом кафаревусы, также был билингвом. Вторым его языком был французский. Сын богатого купца из Смирны, он неудачно занялся предпринимательством в Амстердаме, затем учился медицине в Монпелье и затем всю жизнь работал в Париже.

Франкоязычным был и знаменитый греческий лингвист Яннис Психарис. По-гречески, по словам самого Психариса, с ним говорила только его кормилица. Психарис одним из первых обращается к народной традиции, страстно проповедуя димотикизм без всяких ограничений, пишет на стилизованном народном языке (Психарис, действительно, плохо знал греческий, и его проза изобилует гиперкорректными формами и кальками с французского) мгновенно ставшую бестселлером книгу «Мое путешествие». Язык Психариса с лингвистической точки зрения чрезвычайно интересное явление. Чем объяснить, что этот странный, искусственный, стилизованный под народный язык совершенно покорил греческих читателей и явился причиной греческой лингвистической революции? Ответ достаточно ясен — Яннис Психарис, безусловно, один из наиболее темпераментных и страстных «дигенисов», и именно поэтому в споре по поводу знаменитого «языкового вопроса» ему удалось переиграть своего постоянного оппонента, блестящего лингвиста Георгоса Хадзидакиса. Стоявший на архаизаторской позиции Хадзидакис знал и чувствовал греческий гораздо лучше, чем Психарис (последнее ни у кого не вызывает сомнения), но его язык был лишен своеобразного очарования языка Психариса, полного трогательных, стилизованных под народные неправильностей.

Остров Закинфос, где итальянская культурная традиция тесно переплетается с греческой, традиционно играл очень важную роль в формировании греческого литературного стандарта. На Закинфосе родился Дионисиос Соломос — поэт, окруженный мистическим ореолом, любимейший поэт Греции. Сын итальянского аристократа и служанки греческого происхождения, он воспитывается в отцовском доме вместе с законными детьми, получает итальянское образование, оканчивает лицей в Кремоне, затем Падуанский университет и очень рано начинает писать стихи по-итальянски. Соломос был наделен ярким даром импровизатора. Однако его стихи, несмотря на безусловное техническое совершенство, не имели успеха, и, вернувшись на Закинфос, Соломос решает начать писать стихи по-гречески. Следует отметить, что Соломос был чрезвычайно привязан к матери, и греческий язык, которым он владел плохо, был окружен для него романтическим ореолом. Рукописи греческих стихов Соломоса выглядят поистине удивительно. Обычно вначале идет прозаическое изложение содержания стихотворения по-итальянски. Затем следует греческий

текст с лакунами, поскольку целого ряда слов по-гречески Соломос не знает. Далее следует окончательный вариант стихотворения. Причем от текста к тексту упрощается синтаксис, снимается метафоричность и, как обычно комментируют это критики, слова, особенно эпитеты, приобретают свое «первоначальное звучание, камень становится черным, трава золотой» — и это в прямом, а не в переносном смысле. Обычно Соломоса называют национальным поэтом Греции; при этом не вполне ясно, что имеется в виду. Когда говорят о национальных поэтах, для Германии обычно подразумевают Гёте, для Италии — Данте, для России — Пушкина. Характерно, что при этом обычно имеется в виду поэт, создавший те эталонные тексты, которые легли в основу литературной нормы языка. Последнее применимо к Соломосу лишь отчасти. Дионисиос Соломос создал национальный гимн Греции, но, по мнению Питера Макриджа, гимн содержит целый ряд грамматических ошибок, которые объясняются тем, что Соломос не являлся носителем греческого языка. При этом никто не станет оспаривать того, что перед нами выразительное, драматичное и по-своему совершенное произведение. Поэтический язык Соломоса — почти что детский по простоте, временами эта простота доходит едва ли не до абсурда. Возможно, в этом и состоит гениальность Соломоса (именно в ипостаси «дигениса») как поэта.

Зеркальной противоположностью Соломоса является другой «дигенис», поэт удивительного своеобразия и драматизма, также уроженец Закинфоса. Андреас Кальвос был на шесть лет старше Соломоса, мать его была аристократического происхождения, отец происходил из низов. Он очень рано оставил мать Кальвоса, семья бедствовала, и Кальвос не смог получить систематического образования. Кальвос, так же как и Соломос, начинает писать стихи по-итальянски. Во Флоренции он знакомится с Уго Фосколо, становится его секретарем, сопровождает поэта в его странствиях — некоторое время они живут в Швейцарии, затем переезжают в Англию. В 1817 г. Кальвос ссорится с Уго Фосколо и они расстаются. Греческая революция совершенно иначе расставляет акценты, и италоязычный Кальвос решает по-гречески воспеть свободу. В 1824 г. в Женеве выходит первый поэтический сборник Кальвоса — всего десять од, в 1826 г. в Париже Кальвос издает еще десять од. Большинство од Кальвоса посвящено революции. После этого он направляется в Грецию, чтобы, как он пишет в прологе ко второму сборнику, в посвящении генералу Лафайету, «принять участие в греческой революции и подставить грудь мусульманскому свинцу». По всей вероятности, действительность сильно превзошла его ожидания. Приехав в Навплио, новую греческую столицу, Кальвос пробыл там весьма недолго, уехал в Керкиру

и на 24 года погрузился в абсолютное поэтическое молчание. Это весьма загадочная история: кажется, однако, что именно встреча с реальной Грецией послужила причиной «поэтической немоты» Кальвоса. (Здесь мы имеем дело со своего рода рамочной конструкцией, поскольку именно «виртуальная Греция» побудила его впервые заговорить о свободе по-гречески.) Выше уже упоминалось о том, что необычность формы характерна для идиолектов большинства греческих поэтов и прозаиков, но даже в этом ряду язык Кальвоса — нечто совершенно из ряда вон выходящее. Необычность языка Кальвоса, в частности, определялась особенностями его характера — это был замкнутый и одинокий человек, живший в своем мире и в прямом смысле слова создавший свой собственный язык. При этом он руководствовался теоретическими принципами итальянского классицизма, применяя их к практически неизвестному ему языку. Язык Кальвоса представляет собой неожиданный сплав архаических форм, часто взятых из словаря древнегреческого языка, и димотических форм, которые при этом архаизируются. Это язык необычный до странности, но завораживающий читателя. До сегодняшнего дня Кальвос является одним из наиболее читаемых и обсуждаемых греческих поэтов.

Двуязычным был и Константинос Кавафис, писавший по-английски комментарии к своим стихам. Очевидно, что так ему было легче. Мы помним, что именно Кавафиса, наряду с Кальвосом и Соломосом, имел в виду Сеферис, говоря о лучших греческих поэтах, плохо знавших греческий язык. Представляется, что здесь не собственно двуязычность, но связанные с ограниченным владением одним из языков (генетически родным) ошибки и отклонения от канона.

Иосиф Бродский написал об александрийском поэте столь совершенный текст, что, кажется, исчерпал все возможности критического анализа. И здесь можно было бы отослать читателя к эссе Бродского и не говорить о Кавафисе вообще. Тем не менее одну деталь следует уточнить. В своих литературных эссе Бродский очень часто пользуется введенным им самим понятием *дикция* и считает его чрезвычайно важным. Можно предположить, что особенности *дикции* Кавафиса, дыхание поэта, тембр его живого поэтического голоса определяются бикультурностью и билингвальностью. Что происходит, когда поэтическая интонация, дыхание, ритм, метафорическая система одного языка и культуры накладываются на другой язык? Иногда в этих случаях происходит чудо.

В 1941 г. умер замечательный греческий поэт, тридцатитрехлетний Георгий Сарандарис. До 1933 г. все свои стихи он писал по-французски и по-итальянски. Итальянский был его первым языком, и поэтом, определившим его греческую *дикцию*, явился Унгаретти. Сарандарис

был последним из греческих «дигенисов» — его лаконичные, предельно выразительные в своей недосказанности поэтические тексты чем-то напоминают Соломоса. Представляется, что в этом случае можно говорить о поэтике «дигенисов».

Литература

Любарский 1992 — *Любарский Я. Н.* Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей. СПб., 1992.

Browning 1969 — *Browning R.* Medieval and Modern Greek. London, 1969.

Dawkins 1932 — *Dawkins R. M.* Leontios Makhairas Recital, concerning the sweet land of Cyprus, entitled «Chronicle». Oxford, 1932.

Mavrokordato 1956 — *Mavrokordato J.* Digenis Akrites. Oxford, 1956.

С. Б. Ильинская

Движение посвятительного самопознания в «Ясновидящем» А. Сикельяноса

— Что видел ты в полночный час, о добрый ясновидец?
— Я видел россыпи чудес в сокровищнице неба... [1]

К этим строкам родоначальника греческой поэзии нового времени Дионисиоса Соломоса (1798–1857) отсылал названием своей первой поэмы «Ясновидящий» Ангелос Сикельянос (1884–1951), акцентируя преемственность национальных традиций и, в частности, наследуемое у Соломоса восприятие материи и духа, природы и человека как исконно присущее национальной ментальности. И все же явление Сикельяноса в греческой поэзии начала XX в. было расценено современниками как уникальное, выбивающееся из национального литературного контекста. Почти вековая временнáя дистанция позволяет ныне различить соотносимость этого феномена с творчеством как предшественников, так и современников, например К. Варналиса и Н. Казандзакиса (не столько в избираемых ими направлениях, сколько в стартовых импульсах исканий), а также — на европейском горизонте — с явлением в русской поэзии младших символистов. Второй аспект представляется особенно перспективным, поскольку затрагивает не только исходное неприятие господствующих в начале века литературных тенденций, но и формирование типологически родственных поведенческих сценариев.

Идентичная реакция Сикельяноса и младших символистов в России на «кризис индивидуализма», аналогичное стремление пойти «наперекор времени» и «против течения», к преодолению дробности, односторонности, иллюзорности восприятия мира, к овладению вселенским горизонтом с позиции «единой и неделимой, как писал позднее Сикельянос, Поэтической Истины», воплощающей «извечную слитность человека со Вселенной», вносили в литературный процесс обновительный заряд творческой энергии и оптимизма. Предлагав-

[1] Да простится мне самовольное вмешательство в перевод А. Эфрон, где вместо «ясновидец» стоит «прорицатель». Однако и в контексте поэмы Д. Соломоса «Свободные осажденные», откуда извлечены эти стихи, и в контексте поэмы А. Сикельяноса «Ясновидящий», название которой заимствовано им у Соломоса, выделяется исключительно дар ясновидения, а не пророчества. Цит. по: *Соломос Д.* Песни свободы. М., 1964. С. 106.

шийся Вячеславом Ивановым «синтез личного начала и начала соборного», где «личное самоутверждение» невозможно «вне его соподчинения вселенской правде», отражал остро ощущаемую потребность восстановить утраченное единение художника и народа, опереться на опыт, хранимый в «заповедных тайниках души народной».

Художнику отводилась роль проводника к народной первопамяти, ее вдохновенного толкователя, открывающего перспективу движения от realia к realiora в сфере не только духовной, но и жизнестроительной. Красноречивы уже сами по себе названия поэтических книг, с которыми дебютируют В. Иванов («Кормчие звезды», 1903) и А. Сикельянос («Ясновидящий», 1909), их заданная путеводная направленность. Таков был сложившийся спонтанно единый поведенческий сценарий, воплощавшийся в вариациях, предопределенных комплексом национальных традиций.

«Ясновидящий» Сикельяноса — водопад поэтического монолога, фиксирующего становление и самоопределение творческой личности, экстатическое обретение ею посвятительного знания. Первая глава «Возвращение» сразу же выдвигает центральный мотив-концепт: возвращение — во сне — лирического героя в лоно природы родного острова Левкада вызывает явственные ассоциации с возвращением на Итаку гомеровского Одиссея — во сне «непробудном, усладном, с безмолвною смертию сходном». В последующих главах периодически наплывающий сон выполняет многогранную функцию — служит организующим поэму композиционным стержнем, а также промежуточным звеном, которое как бы стирает границы между надземным и подземным мирами, между жизнью и инобытием, между мгновеньем и вечностью, открывая доступ к сокровенным таинствам сущего, к «глубоким истинам и глубоким истокам», а также к глубинам собственной души лирического героя. Любопытно отметить родственный мотив в стихотворении Иванова «Пробуждение», последняя строка которого — «Кормчие звезды» — дала название книге.

Свободное пересечение границы между надземным и подземным мирами, которое неоднократно совершает Ясновидящий, общение с инобытием, традиционное, как это видится Сикельяносу, в народном сознании, служат одним из действенных факторов, определяющих в его концепции мира параметры взаимосвязей жизни и смерти. Как и у Иванова, закономерное течение жизни от рождения к смерти предстает у него в непрерывном потоке обновления, в ритме вечного круговорота природы[2]. Диахроническая непреложность этого процесса, неуклонная повторяемость жизненного цикла как бы ограничивают, сводя почти до механической, функцию времени в глобальной панораме панхронии. Однако этому ощущению противостоит память, которой и греческий и русский поэты отводят чрезвычайно важную роль, во многом связывая с ней свое творческое предназначение. В стихотворении «Вечная память» Иванов, как и Сикельянос, наделяет ее носителя *взором ясновидящим*:

Над смертью вечно торжествует,
В ком память вечная живет.
Любовь зовет, любовь предчует;
Кто не забыл — не отдает.

Скиталец, вдаль — над зримой далью —
Взор ясновидящий вперя,
Идет, утешенный печалью...
За ним — заря, пред ним — заря...

Движение памяти против течения времени получает и у Сикельяноса, и у Иванова развернутое фундаментальное обоснование и связывается ими с магистральными проблемами искусства, в первую очередь — его связи с народом. «Что познание — воспоминание, как учит Платон, оправдывается на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем самым — орган народного воспоминания, — писал Иванов. — Чрез него народ вспоминает свою древнюю душу и восстанавливает спящие в ней веками возможности»[3].

Устремление к первоистокам опирается прежде всего на «корневую систему» народной жизни. «Приникнув ухом к земле», Ясновидящий вслушивается в биение ее сердца. Он учится интуитивной мудрости у людей, которые трудятся на земле и хранят, *сами того не ведая*, ее *обеты*[4]. Раскрыть сокровенный смысл этих обетов, воплотить в слове вечные нравственные ценности, бессмертную память и творческую энергию, носителем которых является народ, призван Ясновидящий. Он может расшифровать и сделать достоянием народа архетипические формулы античных мифов — бесценное наследие Древней Греции, вдохновляющее Иванова в той же степени и в том же ракурсе, что и Сикельяноса.

В мифопоэтическом поиске, обращенном к античности, Сикельянос еще раз следует примеру Соломоса («Тень Гомера»). Поклоня-

[2] См. у Иванова: «...смерть семени — условие его оживления», а также повторяемое им гётевское — «stirb und werde» (*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 113, 115).

[3] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 141.

[4] «Обеты» — заветное слово и для Сикельяноса и для Иванова. *Мы — Вечности обеты...* — пишет Иванов в стихотворении «Поэты духа».

ясь обоим своим предшественникам, далекому и близкому, считая себя их преемником, он видит их не в прошлом, а в настоящем. Родной остров Левкада открывается ему в магии гомеровской ауры, в живой реальности мифа. Взявшись быть проводником слепого певца, он постигает *неписаные законы вселенной.* Его наставниками становятся гомеровские герои Одиссей и Ахилл, а богиня Афина покровительственно направляет его подобно тому, как направляла Одиссея. Мудрым учителем служит ему и антропоморфная, одухотворенная природа, которая воспринимается как неизбывный источник дионисийского упоения, прозрения, вдохновения, обитель неиссякаемой в своем круговороте жизни.

Благодаря столь интенсивному общению бессюжетная, по сути дела, поэма насыщена непрерывным движением. Внутренняя динамика — возмужание, обретение мудрости, осознание своих возможностей и долга, который налагает на лирического героя дар ясновидения, — осуществляется благодаря характерному для балканской модели мира движению по вертикали. Восхождение на горные вершины — это вознесение вопрошающего, жаждущего истины духа в те сферы, где, по словам Иванова, «во все свои права и обязанности вступает личное начало, единственная и неповторимая человеческая личность» [5]. Нисхождение — благодарное приятие жизни среди людей и ради людей, освоение опыта, накопленного человечеством. Поразительно совпадение афористически емких формул, в которых Сикельянос и Иванов заключают смысл этого двуединого движения, совмещающего личностное и всеобщее. Поэтической фразе Сикельяноса:

...как глубоко в земле смыкались корни,
так мы вершиной к небу
устремлялись

соответствует мысль Иванова: «...я благочестиво воскуряю фимиам на алтаре Памяти, матери Муз... и уверен, что ни один шаг по лестнице духовного восхождения невозможен без шага вниз, по ступеням, ведущим в ее подземные сокровища: чем выше ветви, тем глубже корни» [6].

Культивировавшаяся в начале XX в. идея слияния искусства с жизнью видится и Сикельяносу и Иванову выходящей за пределы лаборатории художника на стезю деятельного жизнестроительства. В случае Сикельяноса это ви́дение поистине явилось «кормчей звездой» всего его творческого пути, органичной доминантой биографии. Не случайно, издавая в 1946–1947 гг. собрание своих поэтических произведений, он даст ему синтезирующее заглавие «Лирическое бытие», а в развернутом предисловии-манифесте назовет началом начал «Ясновидящего».

[5] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 129.

[6] Там же. С. 119.

Как его *ясновидящий* лирический герой, завершая процесс самопознания и самоопределения, венчает его действием, символическим спуском на воду — *с помощью народа* — корабля «Левкада», готового пуститься в плавание, так и творец «Ясновидящего» ищет и находит возможности аналогичного жизнестроительного действия для себя. Таким действием было его служение Дельфийской Идее, плану создания духовной столицы планеты, арены мирного сотрудничества и интеллектуального соревнования народов, а затем, в годы Второй мировой войны, активное участие в антифашистском Сопротивлении.

В 2001 г., в пятидесятилетнюю годовщину со дня смерти Сикельяноса, и академическая наука и литературная критика Греции уделили особое внимание чрезвычайной актуальности, которую обретают в нынешнюю эпоху глобализации идеи Сикельяноса, столь долго считавшиеся прекраснодушной утопией. Высокая духовность, гуманность, альтруизм, которыми столь ярко отмечены его личность и творчество, придают его космогоническим замыслам притягательность нравственного примера.

Н. В. Злыднева

Поведенческие сценарии homo balcanicus в живописи югославянского примитива

Выстраивание поведенческого сценария на Балканах проявляется в тех кодовых системах, которые в картине мира региона обладают наиболее высоким семиотическим статусом. К последним принадлежит визуальный код и изобразительность в целом. Эта специфика балканского культурного пространства известна еще с древних времен. Не случайно согласно некоторым версиям регион является прародиной европейского письма — здесь обнаружены ранненеолитические пиктограммы (культуры Караново в Болгарии и Винчи в Сербии), возникшие, судя по археологическим и лингвистическим исследованиям последнего десятилетия, независимо от протописьма Ближнего Востока и Малой Азии. Устойчивая тенденция артикулировать поведенческие роли в визуальном коде может быть прослежена вплоть до наших дней.

Предметом рассмотрения в настоящей статье является живопись «наивных» — югославянский примитив XX века, главным образом в лице представителей знаменитой Хлебинской школы в Хорватии. Речь идет о группе непрофессиональных, то есть самодеятельных, крестьянских художников во главе с Иваном Генераличем, большинство которых происходит из хорватского села Хлебине. Их творчество получило известность в предвоенные годы, а в последующие десятилетия вовлекло в свою орбиту искусство сербских и македонских мастеров, затем к живописцам присоединились скульпторы-самоучки. Яркое и самобытное явление, югославянский примитив неоднократно привлекал к себе внимание как художников, так и искусствоведов. Материал, как правило, анализировался с точки зрения собственно художественной — стилевой новации и эстетического послания, содержащегося в этом по-детски непосредственном восприятии мира «наивными» мастерами. Однако традиционными для искусствоведения проблемами формы и сюжета подобное рассмотрение зачастую и ограничивалось. В настоящем исследовании предлагается иной ракурс анализа. В фокусе зрения — реализованная средствами изобразительного искусства специфическая модель поведения. Иными словами, явление югославянского примитива рассматривается с точки зрения культурных ролей, «отпечатавшихся» в мо-

тивике и прагматике произведений. Анализ «наивной» живописи и скульптуры предполагается поставить в связь с вербальным рядом — записями устных высказываний самодеятельных художников по поводу своего искусства и жизни вообще. Картины самодеятельных мастеров — эти визуальные слепки региональной модели мира — в избранном ракурсе проливают свет на ряд важнейших свойств балканского менталитета.

Как известно, примитив является типологически устойчивым видом поэтики, характерным преимущественно для искусства Нового времени, то есть покрывает в европейском искусстве исторический диапазон длиной в пять веков — с XVI столетия по настоящую пору. Периодически возникая в рамках различных художественных формаций и эпох, он располагается в пограничной зоне, которая пролегает между высоким, профессиональным, авторским искусством, с одной стороны, и низовым, фольклорным, коллективным — с другой (Прокофьев 1983, 6–28). В судьбах искусства XX в. примитив сыграл особо значимую роль, выступив как зримое воплощение принципа «нулевой степени письма». Свободный от «школьной» традиции и профессиональной рефлексивности, высвобождающий до- и внекультурные слои сознания и тем самым преодолевающий репрессию культурных конвенций, он ферментировал поэтику исторического авангарда, раздвинув семиотические горизонты понятия художественности.

В землях южных славян (сербов, хорватов, словенцев) в начале XX в. художественный процесс носил диффузный, подчас незрелый по отношению к европейской «норме» характер, что выразилось в компрессии стилей, наложении фаз по мере реализации общих для эпохи типов поэтики. В частности, югославянский авангард не существовал в чистом, четко артикулированном виде: он выступал как примесь к амальгаме разнообразных течений 20-х гг. Его социальный фон был пропитан леворадикальной политической риторикой. Именно на волне этого местного варианта авангарда и был открыт мир югославянского примитива. Это художественное явление и его «открытие» стало следствием «хождения в народ» в 30-е гг. группы социально радикально настроенной художественной интеллигенции во главе с профессиональным художником из загребской группы «Земля» Крсто Хегедушичем, искавшей подпитки своим левым, экспрессионистским и сюрреалистически ориентированным исканиям. Однако в ту пору факт выхода хлебинцев на сцену художественной жизни был скорее достоянием узкого круга интеллектуальной элиты — не случаен интерес к этой проблематике со стороны выдающегося хорватского писателя М. Крлежи. Его интерес к хорватскому «Брабанту» как сельской идиллии ушедших времен, проникнутой духом пейза-

жей Брейгеля, литературно воплотился в его «Балладах Петрицы Керемпуха» — поэме, стилизованный язык (кайкавский говор) и сюжет которой воспроизводят патриархальную Хорватию, карнавальную атмосферу XVI в. и героику в духе Тиля Уленшпигеля (Flaker 1982, 158–159). Выбор писателя — его обращение к поэтике непрофессионального творчества — стал знаком авангардного жеста. Гестуальность, то есть акцентировка поведенческого модуса, свойственна и самой природе «наивного» искусства.

По-настоящему популярным во всем мире искусство югославянских «наивных» художников стало уже после войны — в другом культурном контексте, а в 50-е гг. пережило свой «бум». Между тем к концу века «наивность» хорватских и сербских художников-самоучек в значительной мере утратилась: в наши дни среда служителей искусства не скрывает своего скепсиса по отношению к этой живописи, расценивая ее как коммерциализированный кич. «Примитивность» обрела свойство ролевого поведения вполне профессиональных мастеров, вставших на путь легкого бизнеса. Однако именно благодаря своей парахудожественности (эстетической редуцированности) эта квазинаивная продукция, эксплуатируя зрительные и поведенческие стереотипы среднего класса, обнажает инварианты «балканизмов». Последние служат отличительным признаком (знаком-индексом) этой живописи в ряду современного примитива других стран (например, современного польского примитива или искусства так наз. «художников воскресного дня» во Франции).

Характерные свойства поэтики в примитиве различных регионов несут в себе черты ментальности этого региона, определяясь моделью культуры, на которую той или иной примитив опирается. Так, польский примитив XX в. изысканно литературен (мастер Никифор), восточнославянский очень близок к изобразительному фольклору, африканский подчеркнуто декоративен (орнаментален), американский примитив 20–30-х гг. основан главным образом на творческой деятельности лиминальных групп — в частности, искусстве афроамериканцев; произведения французских художников ориентированы на национальную школу живописи и парафразируют высокое искусство. Балканский примитив и его частный случай — примитив югославянский — тоже отмечены яркой самобытностью, которая коренится как в специфике самого этого искусства, так и в художественной традиции региона.

В отличие от своих европейских сородичей югославянский примитив очень прочно укоренен в балканской почве. Он пронизывает всю вертикаль традиции — от эллинизма до наших дней, создавая на пути своего развертывания такие уникальные в мировой истории

искусств явления, как, например, выразительные своей грубоватой упрощенностью боснийские надгробия XVI–XVII вв. (так называемые «стечки»). «Наивная» живопись югославянских мастеров XX в. имеет и специфические корни — она восходит к народным иконам на стекле, распространенным в альпийских областях Европы, а также по всему балканскому ареалу, особенно на территории нынешних Словении, Хорватии и Румынии. Традиционная техника этих икон, во многом обусловившая своеобразие хорватского примитива, предполагает переведение рисунка с бумаги на стекло (в зеркальном отображении), а затем раскрашивание прориси гуашью, темперой, маслом с обратной стороны. Под действием лучей, проходящих через стекло, изображение наделяется светоносной энергией, храня память о средневековых витражах. Так в 30-е гг. писали родоначальники хорватского примитива — жители села Хлебине Иван Генералич, Франьо Мраз и Мирко Вириус. Позднее картинки создавались и на холсте, и на картоне, и — в подражание православной иконе — на грунтованной деревянной доске.

Между тем югославянский примитив укоренен в балканской почве не только по своей технике, но и в функционально-эстетическом отношении. Специфика его состоит в том, что примитивные картинки открыто нарративны. Это окно в мир, а мир представлен как вывернутое наизнанку окно. Иными словами, в изображениях доминирует описание, и при этом описываемый мир описывает одновременно и сам себя. Возникает аналогия с категорией пересказывания — одной из определяющих грамматических особенностей балканского языкового союза (см.: Цивьян 1990, 151–164). По аналогии с языком в балканском, и в частности югославянском, примитиве можно различить сближенность имени и глагола на основе субъективности высказывания. Если под именем в этой живописи подразумевать всякое портретное изображение, а под глагольностью — представленное на полотне действие, то категория пересказывания как рассказ в рассказе высвечивает основные коммуникативные стратегии художника. Это касается прежде всего такой важной семиотической оппозиции, особенно значимой для Балкан, как *свой/чужой*. Станет ясно, почему бык на полотне И. Генералича подмигивает зрителю [илл. 1], а копошение баб, полощущих в реке белье, так трогательно-комично, — это повествование художника, отмечающего свою сопричастность к данному событию или персонажу, вовлечение *чужого* (зрителя) в *свое* (художническое) [илл. 2]. Таким образом, специфическая нарративность примитива обуславливает то обстоятельство, что культурные стереотипы в «наивном» искусстве югославянских художников проявляются прежде всего в предикативно-акцентированной мотивике,

которая реализует свое значение в прагматике, а именно: картина прочитывается с точки зрения позиции автора в отношении к изображенному и к воспринимающему изображение.

Среди мотивов доминируют жанровые сцены крестьянского быта (мини-рассказы), меньше картин на мифологические темы и парафразов иконографии профессионального («высокого») искусства в его разнообразии жанров (портрет, натюрморт, пейзаж, батальные сцены). Общий рефрен произведений — утопическая интонация потерянного рая, идиллического счастья крестьянина-труженика на лоне природы, в близости к матери-земле, но не менее значимы и иронически-шутливый модус, остраняющий точку зрения самого художника на изображаемое им, а также самоирония. Наиболее распространенные темы — сельскохозяйственный и жизненный цикл (обработка земли, сбор урожая, сельская ярмарка, времена года и природные стихии, календарные обряды, свадьбы, крестины, похороны), сельские невзгоды, радости, заботы (наводнение, пожар, свежевание свиньи, собирание хвороста), а также атрибуты «сельскости» (петух, подсолнух — солярные символы, корова/бык, конь — плодородие) [илл. 3–4]. Нарративность проявляется также в анекдотичности сюжета и в обращении к стереотипическим сценариям homo balcanicus, атрибутам персонажей его космоса, будь то типы этнического поведения, половых и/или социальных ролей. Так, цыгане показаны непременно в пути, женщина в хозяйственных хлопотах по дому, мужчина в строительной деятельности, отражающей космогонический характер его предназначения, а домашняя скотина и куры наделены характером наподобие своих хозяев, и все это артикулировано в специфически балканских пространственно-временных кодах.

Балканская самость реализуется в разнообразных формах. Прежде всего, картины «наивных» мастеров активизируют мифопоэтические функции изображения, тем самым актуализируя роль художника как сопричастного демиургическому акту. Мотивы и стиль примитивных мастеров очень различны, однако ряд мотивов обнаруживает устойчивую повторяемость. К ним, в частности, относится вертикальный образ мира как архетип мирового дерева, а также мотив матери-земли, которая и рождает, и дает приют мертвым (скульптура П. Смаича, Д. Алексича). Значимость архетипа Великой Богини, которым отмечена культура балканского региона с архаических времен, общеизвестна (см., например, Цивьян 1990, 87–89). Эта тема у Г. Печник разворачивается непосредственно — как изображение матери-земли, разверзшей свои недра [илл. 5], или в картинах И. Рабузина как земля-невеста в представлении весны, а кроме того в форме изображения земли как сосуда или сжатой земли-ежа[1]. Характерная для крестьянского сознания космизация мира находит у И. Рабузина выражение в формуле «я = дом = мир»: дом в чаше земли-мира, а также условно изображенные холмы, покрытые многократно повторенным элементом древесно-цветочного орнамента, трактованы как утверждение единства в многообразии [илл. 6]. Его композиции с акцентированной синтактикой прочитываются как формула тождества дискретного и непрерывного начал в строении мира.

Космизация *дома-мира* влечет за собой и осознание космогонического характера творчества. Для самодеятельных мастеров характерно уподобление занятий живописью крестьянскому труду (ср. стихотворение сербского сельского поэта С. Митича: *Стой, быстроногий / дай напиться волам / весь день мы пахали / они — землю / я небо* [*Сав дан смо орали: они земљу, ја небо*]. В эту типичную для традиционного менталитета схему встраиваются характерные балканские сценарии поведения. Так, ролевым характером отмечена живопись И. Генералича, а также «наивный» маньеризм М. Ковачича. Эта живопись отмечена поэтикой именования, реализуя ролевый сценарий «мы — крестьяне», и такой message составляет риторическую базу изображения. Не случайно рефрен «*ми смо сељаци*» («мы — крестьяне», имея в виду и значение «простолюдины») звучит во всех устных рассказах И. Генералича. Именем определяется акт живописи, но кроме того оно обуславливает сакрализацию хозяйственной деятельности, жизни вещей, и потому изображение крестьянского быта возводится в высшую степень бытийственности. В картинах крестьянских живописцев реализуется семантический перенос «именование как восхождение к жизнедеятельности».

Впитавшее в себя сущностные свойства фольклора, произведение «наивного» мастера само становится функцией сакрального акта. Например, изображение иногда выступает в роли заговора на благополучие и тем самым реализует свою культурную роль артефакта. Особенно примечателен в этом отношении рассказ И. Генералича о создании им картины «Похороны Штефа Лачека». Желая однажды отомстить своему назойливому односельчанину за то, что тот постоянно отвлекал художника своими советами от работы, мастер написал картину, где изобразил его похороны; снимок произведения был напечатан в газете, и художник показал ее «виновнику» сюжета. Реакция последнего была парадоксальной — живой и здоровый прототип картины искренне развеселился: в представлении живого чело-

[1] Ср. формула «земля-еж» в динамической картине мира на Балканах: Цивьян 1999, 25–29.

века в образе мертвеца реализована характерная для традиционной культуры инверсивная модель, которая часто применяется в заговорах на благополучие. Аналогичны и другие истории создания картин: они являются частью перцепции зрительного образа/изображения. Вербализация визуальной наррации превращается тем самым в метанаррацию. Таким образом, происходит пересечение=обозначение интермедиальной границы. В коде homo balcanicus этот принцип можно возвести к схеме «все во всем», в чем реализуется многоязыкость региона, полиморфизм культуры Балкан, в которой имеет место не только соположенность разнородных явлений, но и спрессованность разных регистров речевой реальности, которая стоит за этими явлениями. Визуальным аналогом подобной компрессии можно считать изображение земли как малой родины, родного села на полотнах Рабузина: земля съеживается наподобие ежа, сжимается до размеров цветочного горшка, но при этом означивает весь космос в целом, локальное и всеобщее сближаются, превращаясь в емкий знак-символ.

В живописи «наивных» явно проступают и другие характерные черты балканской модели мира. К ним относятся, например, темы пути и роли путника (по горизонтали и по вертикали), в которых реализуется типичная для регионального мышления схема (Цивьян 1999) неподвижности в движении — преодолевать путь, оставаясь на том же самом месте. В этой связи следует упомянуть иконическую модель жизненного пути известного греческого «наивного» художника Теофилоса. Этот мастер первой трети XX в. реализует идею творческой деятельности как движения по горизонтали. Выходец с острова Лесбос, он провел жизнь в путешествиях по Греции и подобно Пиросмани писал картины по случаю, делал на заказ вывески, расписывал подушки, стены домов и интерьеры. И хотя данный пример не имеет прямого отношения к югославянскому «наивному» искусству, с точки зрения балканских универсалий он очень показателен. Среди мастеров хорватского примитива тему движения в пространстве наиболее последовательно разрабатывает Матия Скурени, большинство полотен которого посвящено преодолению пути — будь то лирическое описание цыганского скитальчества или мотивы железной дороги [илл. 7]. Характерно при этом, что кинетика Скурени непременно сопряжена со статикой: движение мчащихся навстречу друг другу паровозов взаимно гасится, а цыгане бредут по дороге в плоскости, параллельной поверхности картины, напоминая персонажей театра марионеток, и потому не удаляются от зрителя, оставаясь на прежнем месте. Этот парадоксализм неподвижного движения сродни мотиву лабиринта, который играет столь существенную роль в балканской модели мира (Злыднева 1991, Цивьян 1999). Изобразительной «записью» лабиринта на концептуальном уровне может служить и фронтальное — а потому подчеркнуто статичное — изображение бродяги на полотне «Бродяга» сербского живописца Джордже Шияковича.

Особенно интересно, как стереотипы культурного поведения a la homo balcanicus проявляются в устных высказываниях «наивных» художников. К ним прежде всего относится легенда «мне никто не показывал, как писать картину» — фраза, переходящая у этих мастеров из уст в уста. Несоответствие этого утверждения действительности очевидно: всем известно, что к представителям первого поколения «наивных» — жителям села Хлебино — не раз приезжал К. Хегедушич. Мастер учил их основным приемам живописи по стеклу, технике масла на полотне, показывал репродукции Питера Брейгеля, влияние которого, к примеру, на И. Генералича не оставляет никаких сомнений [илл. 8]. Последующие поколения — сын И. Генералича Растко Генералич, а также Мио Ковачич, Ласич и другие, как правило, учились у старших или получили профессиональное образование. По всей территории бывшей Югославии возникали художественные колонии самодеятельных художников, музеи, дилерские сети. Быть «наивным» стало для этих мастеров основным источником дохода. Однако в утверждении «мне никто не показывал, как писать картину» сквозь призму коммерчески обусловленного стремления обозначить себя в круге примитива различима и идея локальной самодостаточности: в нем звучит постулат о самостийности таланта, самодостаточности их мира. Это — полуостровной балканский космос, отделенный от соседней Европы, это идея граничности, чрезвычайно значимая в плане отгороженности региона от внешнего *чужого* пространства.

Еще более значима подобная семантика для внутренней структуры балканского менталитета, который во многом определился длительным сосуществованием на одной территории многообразных народов, языков и конфессий. Такое осознание внутренней граничности своего мира для балканского человека определяет и ситуацию, когда в процессе самоидентификации происходит отнесение себя к *чужому* и *далекому* с целью еще больше утвердиться в *своем* и *близком*. Характерен в этом отношении рассказ Франьо Мраза об искусстве канадских эскимосов. В их поэтике и лиминальном социальном статусе художник усматривает сходство с югославянским примитивом и его создателями, несмотря на очевидную несуразицу такого сравнения: он переносит на эскимосов все локальные проблемы, связанные с рынком, отношениями с профессионалами, статус в художественной жизни и т. п. Вероятно, маргинальность эскимосов импонирует хорватскому мастеру именно в силу глубоко заложенной в его сознании балканской идеи граничности мира.

Сама деятельность югославянских мастеров в рамках «наивного» искусства очень характерна для балканского менталитета: принцип граничности как одна из составляющих региональной модели мира коррелирует здесь с граничностью как центральной категорией поэтики примитива. В плане последней особенно показательна проекция примитива на балканизмы поведенческого сценария в аспекте эстетической редукции. Черпая вдохновение из низового, маргинального слоя художественной продукции — такого как открытки, кич, произведения массовой культуры, — «наивные» мастера в своем творчестве сообщают этой вторичной продукции денотативное (референционное) значение, предельно сближая ее с «текстом реальности», а следовательно — означающее с означающим. Профессиональное искусство становится для них своего рода сверхреальностью. Эта типичная для примитива эстетическая аберрация определяет восприятие искусства со стороны носителей «наивного» языка. Характерны, например, впечатления И. Генералича от Парижа. По признанию мастера, выехавшего за границу уже в 50-е гг., то есть во времена социалистической Югославии, в зону его внимания попадают наиболее клишированные, эстетически стертые знаки художественности — Мона Лиза, Эйфелева башня, а также восточноевропейские стереотипы представлений о западной жизни — парижские клошары, нищие художники под мостом и т. п. Среди этого потока тенденциозных штампов в своем рассказе о Париже Генералич останавливается на самом сильном из своих впечатлений — его поразило изображение покойника на холсте неизвестного (Генераличу) мастера в Лувре. «Как живой лежит!» — по-народному восклицает художник. Эта эстетическая редуцированность восприятия соответствует «наивной» картине мира мастера и могла бы быть отнесена также и ко множеству самодеятельных художников самых разных стран. Однако в случае Генералича данная перцептивная «спрямленность» — это и дань балканскому двуединству, заложенному в региональном менталитете. Имеется в виду свойственная балканскому человеку космизированная ритуализованность вещи и действия, с одной стороны, и прагматическая сниженность артефакта (собственно эстетического в художественном произведении), который часто сведен к хозяйственной функции, — с другой. Вещь и действие как картина и сам процесс ее создания выступают в своем единстве.

Интересно, что данное двуединство проявилось — уже совсем на другом уровне художественного мышления и в другом культурном контексте — у профессионала, выдающегося скульптора XX в. К. Бранкузи, чье творчество столь же выразительным образом отразило балканскую модель мира. Основоположник авангарда в скульптуре, Бранкузи (румын, то есть балканец, по происхождению и европеец — парижанин — по месту, где он прожил всю творческую жизнь, и по статусу в историко-культурной иерархии) постоянно обращался в своем творчестве к архаическому примитиву (искусство эскимосов, африканских народов и т. п.), а также к народным румынским промыслам. Между тем его сфера деятельности и балканский примитив XX в. разделены между собой наподобие параллельных миров. Сторонник органичной формы и «природного» эстетического чувства, Бранкузи никак не может быть заподозрен в симпатии к массовой продукции. Среди проявляющихся у него балканизмов поведенческие сценарии не играют существенной роли. Возникающий у Бранкузи эпатаж (например, история с экспозицией в парижском салоне абстрактного женского портрета — портрет Мадемуазель X (1907), недвусмысленно отсылающего к фаллическим символам) целиком располагается в зоне авангардной поэтики. Однако в ряде случаев — например, в случае так наз. Скульптуры для слепых (1916) — он обнаруживает типично балканскую парадоксальность [2]. Еще более замечательно с точки зрения балканской картины мира свойственное его произведениям балансирование на грани реальности (в представлении скульптурного объекта как предмета хозяйственного назначения — например, ножа, гребня и пр.) и символа. В этом соединении открывается приверженность мастера ритуалу, традиционному мышлению, естественным образом редуцирующему эстетический план. Не случайно Бранкузи так любил дерево — материал, хранящий непосредственный след руки мастера. Дело и ритуал спаяны у него в одно целое, и в этом можно увидеть отдаленную перекличку с творчеством «наивных» мастеров и их восприятием мира.

Сравнение Бранкузи с югославянским примитивом — звучащее почти кощунственно с точки зрения нормативной истории искусства — допустимо по крайней мере в одном смысле: оно дает возможность еще раз оценить высокую степень неоднородности (= «бриколажности») балканского культурного пространства. Возникшее в 30-е гг. на волне авангардных исканий, творчество «наивных» вскоре заняло позицию полярной противоположности (и противопоставленности) по отношению в авангарду. Разыгрываемые в рамках деятельности «наивных» художников поведенческие сценарии homo balcanicus'а призваны описать антиномии того локуса, который породил это явление.

[2] Скульптура представляет собой мешок, в котором помещен некий скульптурный объект, предназначенный для ощупывания руками.

Литература

Гачев 1999 — *Гачев Г. Д.* Космософия Балкан // В поисках балканского на Балканах. Балканские чтения 5. Тезисы и материалы. М., 1999. С. 63–64.

Злыднева 1982 — *Злыднева Н. В.* Творчество Ивана Генералича // Советское славяноведение. 1982, № 4. С. 71–82.

Злыднева 1990 — *Злыднева Н. В.* 'Homo balcanicus' u delu Konstantina Brankusija // Moment (casopis za vizuelne medie). Beograd, 1990. 19. С. 105–111; 20. С. 99–105.

Злыднева 1991 — *Злыднева Н. В.* Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991.

Прокофьев 1983 — *Прокофьев В. Н.* О трех уровнях художественной культуры нового и новейшего времени (к проблеме примитива в изобразительных искусствах) // Примитив и его место в художественной культуре нового и новейшего времени. М., 1983. С. 6–28.

Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Балканский макроконтекст и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Лингвистика. М., 1989.

Цивьян 1990 — *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской картине мира. М., 1999.

Enciklopedija 1984 — Enciklopedija naivne umjetnosti. Beograd, 1984.

Flaker 1982 — *Flaker A.* Poetika osporavanja. Zagreb, 1982.

Tomasević 1973 — *Tomasević N.* Naivci o sebi. Beograd, 1973.

Список иллюстраций (на вклейке)

Ил. 1. *И. Генералич.* Кривой бык. 1972. Масло, стекло.

Ил. 2. *Ф. Мраз.* Прачки. 1970. Масло, стекло.

Ил. 3. *Ф. Филипович.* Заклание свиней. 1972. Масло, стекло.

Ил. 4. *М. Ковачич.* Зима. 1968. Масло, стекло.

Ил. 5. *Г. Печник.* Земля. 1970. Масло, полотно.

Ил. 6. *И. Рабузин.* Мой мир. 1970. Масло, полотно.

Ил. 7. *М. Скурени.* Цыганская любовь. 1966. Масло, полотно.

Ил. 8. *И. Генералич.* Под деревом. 1943. Масло, стекло.

Т. Н. Свешникова

Мирча Элиаде: штрихи к портрету

A fost foarte blînd, a fost un om ńu totul deosebit*.

D. R. Popescu (из частной беседы)

Всегда интересно и важно узнать, каким был тот или иной человек, особенно если это человек известный, талантливый, видный, тем более если это Мирча Элиаде. Расспрашивая о нем своих румынских коллег-лингвистов, я услышала следующее (записано мною 11 мая 1986 г., через 19 дней после кончины ученого): «В гостях у М. Элиаде в 1970 году в Чикаго. Низкий дом, в разных своих частях — то одноэтажный, то двухэтажный. Невысокий человек в очках, худощавый, рыжевато-седой, с красноватым лицом. Тип европейского интеллигента. Худенькая жена — румынка. Кабинет, полный книг и румынских вещей. Трубка, спокойные манеры. — Человек скромный и простой, очень естественный».

Этот рассказ, равно как вынесенное в эпиграф замечание писателя Д. Р. Попеску, создает контраст тому, что возникает в сознании читателя художественной прозы М. Элиаде и особенно его воспоминаний, контраст между внешним и внутренним, видимым и невидимым, тем, что открыто для всех и что ото всех скрыто. Стремительный ритм его воспоминаний, мелькание городов, дат, событий вводит в заблуждение, создавая впечатление, что это написано человеком *внешне* темпераментным, шумным, оживленным. Кажется, что это — гражданин мира, занятый прежде всего своим делом, своими трудами, своей деятельностью ученого и писателя, готового жить и работать где угодно — в отеле, в мастерской художника, в случайных квартирах, где нет письменного стола, а папки с материалами рассеяны по друзьям и знакомым. Его воспоминания полны таких фраз, как: «Едва вернувшись из Швейцарии, я уехал 3 сентября в Амстердам, где происходил Международный конгресс по истории религий»; «13 мая мы уже были в Париже. Сибил нашла нам маленькую квартиру... Мы едва успели повидать друзей. Несколько дней спустя мы уехали в Мейлен...»; «...изматывающая работа...», «я работал исступленно по 10–12 часов»; «Никогда не забуду дни и ночи с 13 по 18 декабря. Я работал в основном ночью. Ложился спать под утро, но спал лишь 3–4 часа. Готовил себе большую чашку кофе и снова возвра-

* Он был очень мягкий и кроткий, это был совершенно особенный человек.

щался к работе. В какой-то момент я понял, что не знаю, какой сегодня день и какая сейчас неделя...» (Memorii 1991, I, 153).

И это правда, как правда и скитальческая жизнь, и серьезные материальные трудности и обеды всухомятку на скамейках Люксембургского сада, но все это скрыто от постороннего взгляда под маской *внешнего* спокойствия человека, очень рано пришедшего к *внутреннему* осознанию своей культурной роли.

Это осознание своей миссии проявилось уже в отрочестве и юности, в университетские годы, когда он, например, делал все возможное, чтобы расширить время, необходимое для чтения, занятий и творческой работы, которая уже тогда была очень интенсивной. С этой целью он постепенно уменьшал время сна, каждый раз ложась спать немного позже и вставая чуть раньше. В конце концов, он приучил себя спать 3–4 часа, что, правда, приводило к сильным переутомлениям, когда он порой, находясь на улице, не знал, где он и куда ему надо идти. Случалось даже, что он забывал свое имя и свой адрес (см. Memorii 1991, I, 28, 70).

Трудно понять, был ли М. Элиаде «балканским человеком», но, вероятно, был, ибо ощущал себя плоть от плоти той земли, на которой он родился, которую исходил пешком, с которой был связан самым тесным образом и от которой не мог оторвать себя, хотя судьба сделала это за него, превратив в *изгнанника*, как он сам себя называл, сообщая этому понятию сложный философский и мифологический смысл: «Любой изгнанник — Улисс на пути к Итаке. Всякое „реальное“ существование воспроизводит Одиссею. Путь к Итаке, к Центру. Все это я знал с давних пор. Но я внезапно открыл для себя то, что *каждому изгнаннику* предоставлен шанс стать новым Улиссом (именно потому, что он был осужден „богами“, то есть Силами, которые решают исторические, земные судьбы). Но чтобы понять это, изгнанник должен быть способен проникнуть в скрытый смысл своих странствий и осмыслить их как длинный ряд инициационных испытаний (которых желают „боги“) и как препятствия на пути, который ведет его домой (к Центру). Это означает, что он должен *видеть* знаки, символы, скрытый смысл в страданиях, душевной подавленности, [равно как] в любых жизненных мелочах. *Видеть* их и *прочитывать*, даже *если их там нет*...» (Jurnal 1993, I, 350; запись в дневнике сделана 1 января 1960 г.).

Внешним импульсом многих его художественных произведений, написанных на чужбине, как свидетельствует он сам, часто служили воспоминания о впечатлениях от увиденного в свое время, забытого и внезапно по той или иной причине всплывшего в памяти. Вот что он говорит: «...с каким волнением в тот день, 26 июля, я

смотрел из окна автобуса на поля, усеянные цветущими маками, они напоминали мне пейзажи моего детства, румынскую степь и румынское небо [1]. Я вдруг почувствовал, как меня захватывает магия середины лета. Даже замечательный концерт Пуленка не мог разорвать эти чары. На обратном пути, ночью, в том же автобусе, я мысленно начал сочинять новый роман. Но я видел с достаточной точностью только его начало и конец. Я сел за работу уже на следующий день. Я придумал название: *Noaptea de Sonziene*• — и я уже знал, что действие романа будет продолжаться 12 лет» (Memorii 1991, II, 108). И вот другой отрывок из воспоминаний: «17 ноября я получил открытку от Корины•. Она писала, что 30 октября, после трех месяцев тяжких страданий, умер отец, а неделей раньше — от сердечного приступа — дядя Митаке. Много дней подряд я жил в другом, давно забытом мире... Я чувствовал, что потерял еще одну, самую значительную часть моего прошлого. Я бродил в одиночестве по улочкам вокруг собора Сакре-Кёр, вспоминая сцены из детства, отрочества, ранней юности. В последние годы мне удавалось сдерживать тоску по Румынии, она появлялась лишь во сне. Сейчас она вновь захватила меня, и я не пытался этому сопротивляться... Если бы у меня было время, я принялся бы писать воспоминания о детстве» (Memorii 1991, II, 131).

В этом фрагменте звучит мотив, часто повторяющийся в записках М. Элиаде, — острое чувство своего долга перед уходящей эпохой, боязнь того, что она останется никем не зафиксированной. Можно сказать, что Мирче Элиаде было в высшей степени присуще чувство ответственности летописца перед своим временем и своим *домом* в широком смысле этого слова [2]. Чувство долга, равно как и внутренняя твердость помогли ему выдержать все, что выпало на его долю, и осуществить то, к чему он подсознательно готовил себя в юности.

Примечания

1 Ср.: «29 июня 1963. Такого лета, на моей памяти, не было с давних, еще румынских, времен. Но, пожалуй, даже в Румынии не было такого синего неба» (Jurnal 1993, I, 46).

2 Чувство *дома*, стремление к «вечному возвращению» *домой* отчетливо слышится во многих дневниковых записях М. Элиаде, которые часто как

• «Ночь накануне Ивана Купалы».

• Сестра М. Элиаде.

бы распадаются на две части: первая фиксирует событие или впечатление текущего дня, вторая переносит автора дневника в другое время и другое место — в родные края и давние времена. Ср., например: «10 мая 1953. Сегодня утром меня разбудил шум падающего снега. За полчаса все стало белым, как в разгар зимы... Сейчас снег перестал и медленно тает. Я снова слышу птиц в лесу... У меня впереди целый день для занятий... Здесь, в *этой* мансарде, я снова вижу *свою* мансарду в доме на Улице Мелодии» (Jurnal 1993, I, 251). Ср. также: «19 декабря 1973. Со вчерашнего дня не переставая идет снег. Сугробы, как в бухарестские зимы. И, как всегда, воспоминание: детство, мансарда на улице Мелодии (форточки были порой почти полностью залеплены снегом)... Принимаюсь за работу и вскоре забываю горечь и печаль воспоминаний» (Jurnal 1993, II, 140).

Литература

Jurnal 1993 — *Eliade M.* Jurnal. Bucureşti, 1993. I–II.

Memorii 1991 — *Eliade M.* Memorii. Bucureşti, 1991. I–II.

Научное издание

СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Человек в пространстве Балкан

Поведенческие сценарии и культурные роли

Корректор — *Т. И. Томашевская*
Младший редактор — *Н. Б. Стахеева*
Оригинал-макет — *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: **indric@mail.ru**
or by tel./fax: **+7 095 938 57 15**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

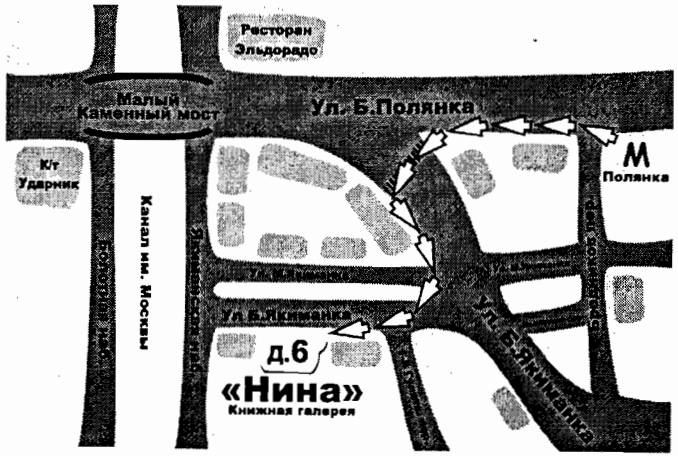
Формат 60×90 $^1/_{16}$. Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.
30,5 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 8609

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г–99, Шубинский пер., д. 6

НИНА
КНИЖНАЯ ГАЛЕРЕЯ
с 10⁰⁰ до 20⁰⁰

121065, г. Москва,
ул. Б. Якиманка, д. 6
тел. (095) 238-02-69
факс. (095) 238-96-66
nina_dom@mtu-net.ru

- Книги по филологии, философии, истории, литературоведению, искусствознанию, малотиражные и художественные издания
- Книги издательства «Индрик» по специальным ценам
- Редкая букинистическая книга
- Книга-почтой
- Рассылка электронного каталога
- Выставки и презентации
- Скидки постоянным покупателям



Издательство «Индрик» представляет следующие книги:

Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Издание подготовлено К. Дидди. М., 2001. — 546 с. (Памятники древней письменности. Исследования. Тексты.)

ISBN 5-85759-172-4

Текст впервые подготовленного критического издания древнейшего перевода «Бесед (Диалогов) папы Григория Великого с архидиаконом Петром о житии италийских отцов» имеет сложную историческую судьбу. С одной стороны, это первые десятилетия славянской литературы, конец IX или начало X в., время создания перевода, относительно которого высказывалось предположение, что это и есть «отчьскые книги», переведенные первоучителем Мефодием. С другой стороны, перед нами две редакции текста XVI в. — памятники не только сохраненные, но и ставшие под пером безвестных редакторов частью русского литературного процесса конца XV — первой половины XVI в. В этом втором своем качестве, в непосредственной связи со временем дошедших списков (эпохой митрополита Макария), они изучены гораздо меньше, хотя по-своему не менее интересны. Особенно это относится к сокращенной редакции текста, носящей заглавие «Патерик Римский», чей облик и структура приближены к традиционным патерикам.

Каравелов Л.

Болгары старого времени. Избранные произведения / Пер. с болг. и серб. Сост., предисл. и примеч. М. Г. Смольяниновой. М., 2002. — 416 с.

ISBN 5-85759-180-5

Любен Каравелов (1834–1879) — болгарский писатель-классик, видный общественный деятель эпохи национального возрождения. Его произведения ярко и исторически точно воссоздают быт, обычаи, нравы и социальные отношения в болгарском обществе середины XIX в.

Хонг Тэк-Гю.

Русский глагольный вид сквозь призму теории речевых актов. М., 2003. — 448 с.

ISBN 5-85759-226-7

Монография посвящена дискурсивно-прагматическому анализу категории русского глагольного вида с точки зрения теории речевых актов и в типологической перспективе. Показано, что важной и недооцененной прагматической функцией русского вида является дифференциация иллокутивных актов разного типа (включая косвенные речевые акты), а также контроль дискурсивной связности и выражение вежливости. Учет этих особенностей позволяет не только создать достаточно полное описание дискурсивно-коммуникативных функций вида, но и сформулировать лингвистически содержательные и адекватные правила выбора вида в контекстах так называемой «конкуренции видов».

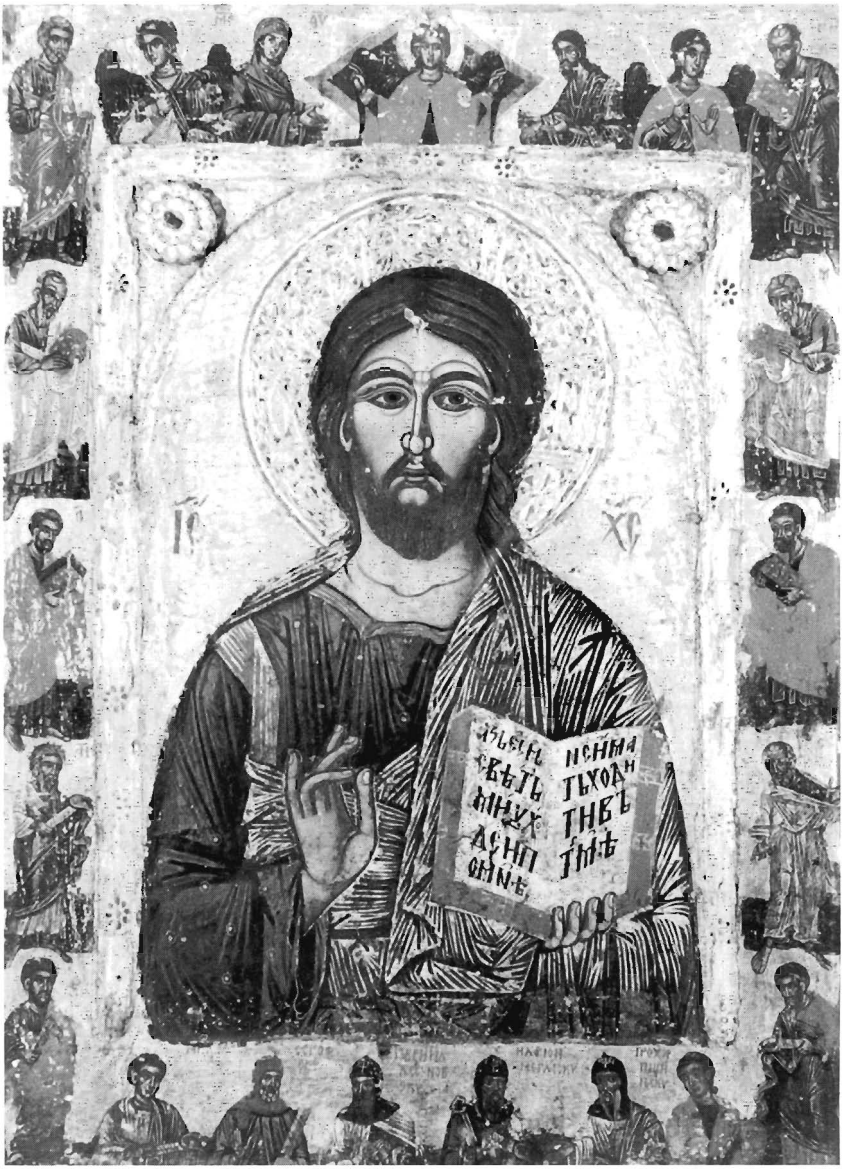


Fig. 1. Christ Pantocrator, late seventeenth century, painted over in the first half of the eighteenth century; icon from the Monastery of the Holy Trinity, Etropoloe, Bulgaria. Annex f or Old Bulgarian Art, National Gallery, Sofia (No. 223).

Fig. 2. «The Annunciation of the Holy Theotokos» (Ustiug), early twelfth century; Russian icon from the Cathedral of St George, Novgorod. Tretyakov Gallery, Moscow.

Fig. 3. «The Annunciation of the Holy Theotokos», eighteenth-century icon from Bachkovo Monastery; preserved in the Crypt National Art Gallery, Sofia (sign. No. 249).

Fig. 4. The Holy Theotokos spinning; detail from 'The Annunciation to the Holy Theotokos', 1662; from the murals on the east wall of the ossuary of Rozhen Monastery, Bulgaria.

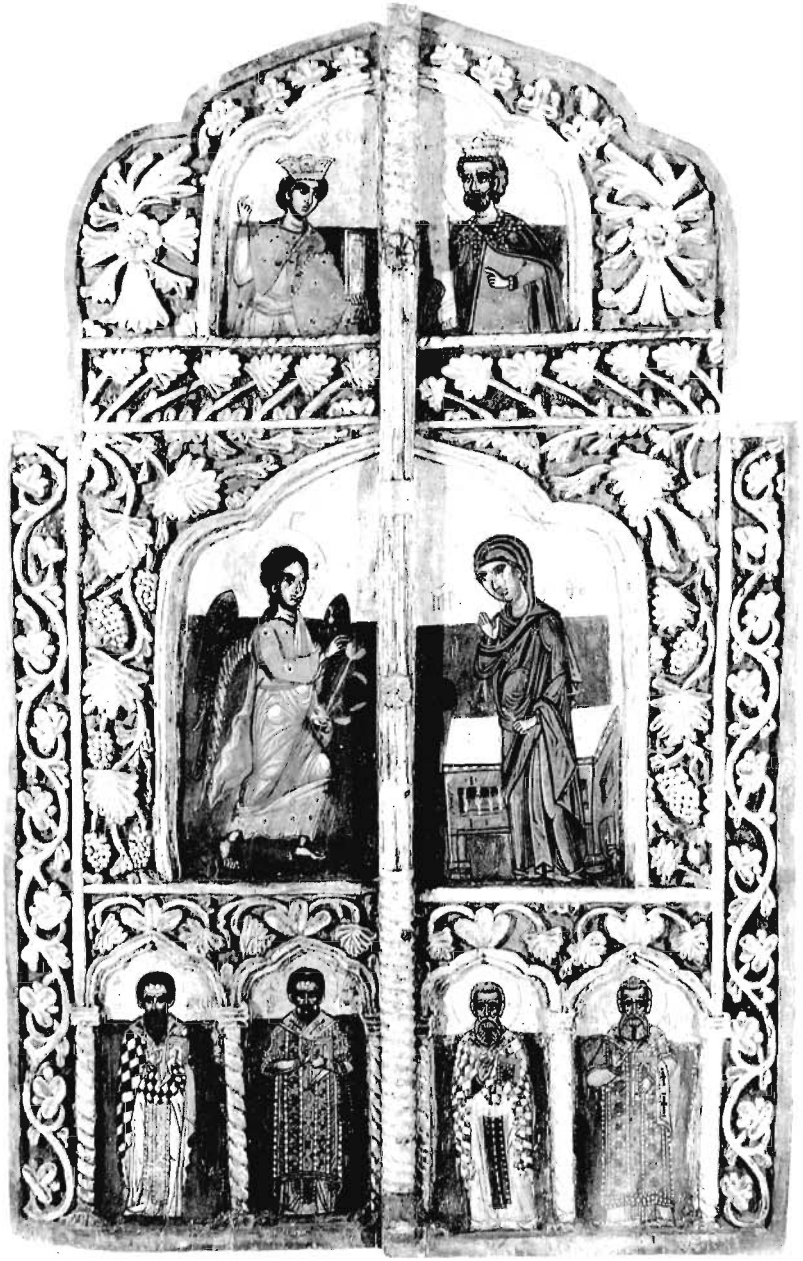


Fig. 5. «The Annunciation and Saints», 1620; the Royal Doors («Sanctuary Doors», «Altar Gates») of the Poganovo Monastery Church of St John the Theologian, near the city of Dimitrovgrad (now in Serbia). Annex for Old Bulgarian Art, National Gallery, Sofia (No. 1926).

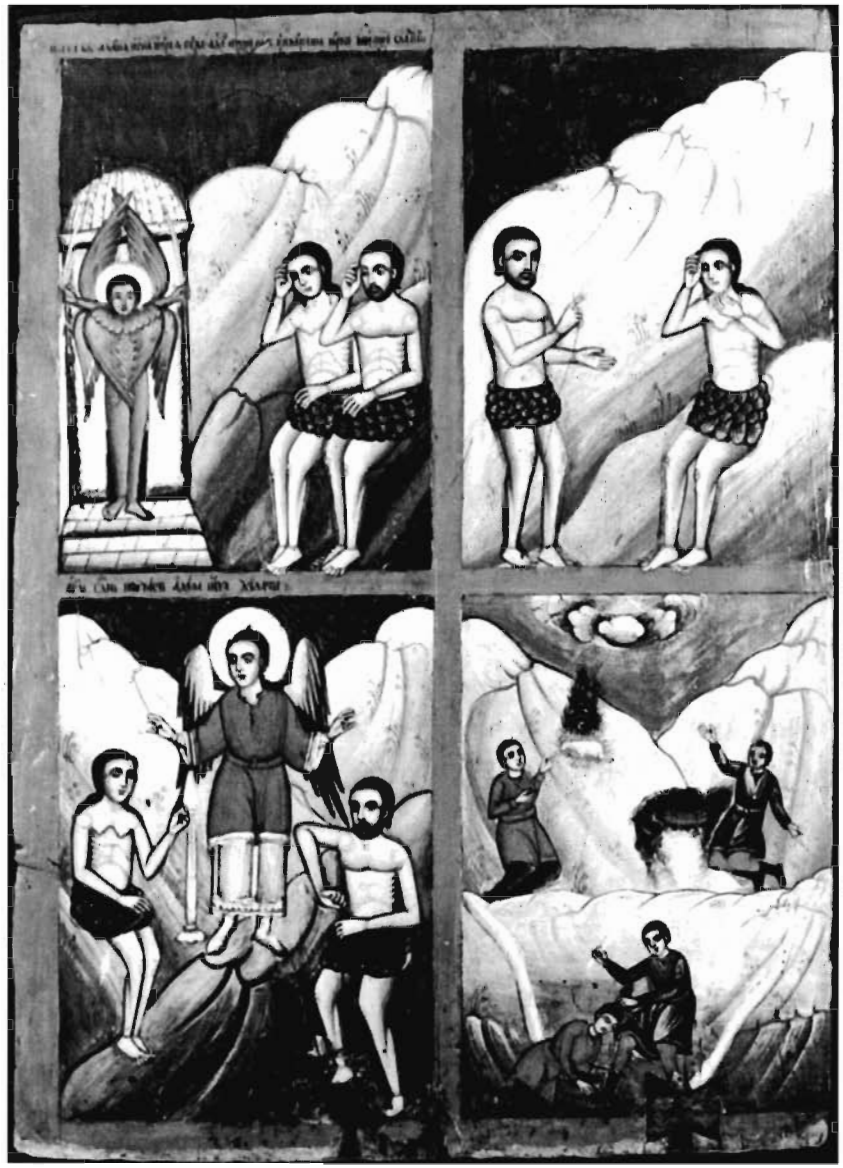


Fig. 6. «Hexameron», eighteenth-century ensemble of four icons. The fourth piece represents the «Expulsion of the First People from the Garden by the Fiery Angel» (Gn 3:8-24), «Adam and Eve driven from the Garden of Eden and lamenting over the Paradise lost», «The expiation of the First People: Adam is to work the land, while Eve is to spin», and «Cain and Abel». Held at the Ilarion Makariopolski Museum of the Bulgarian National Revival, Elena, Bulgaria.

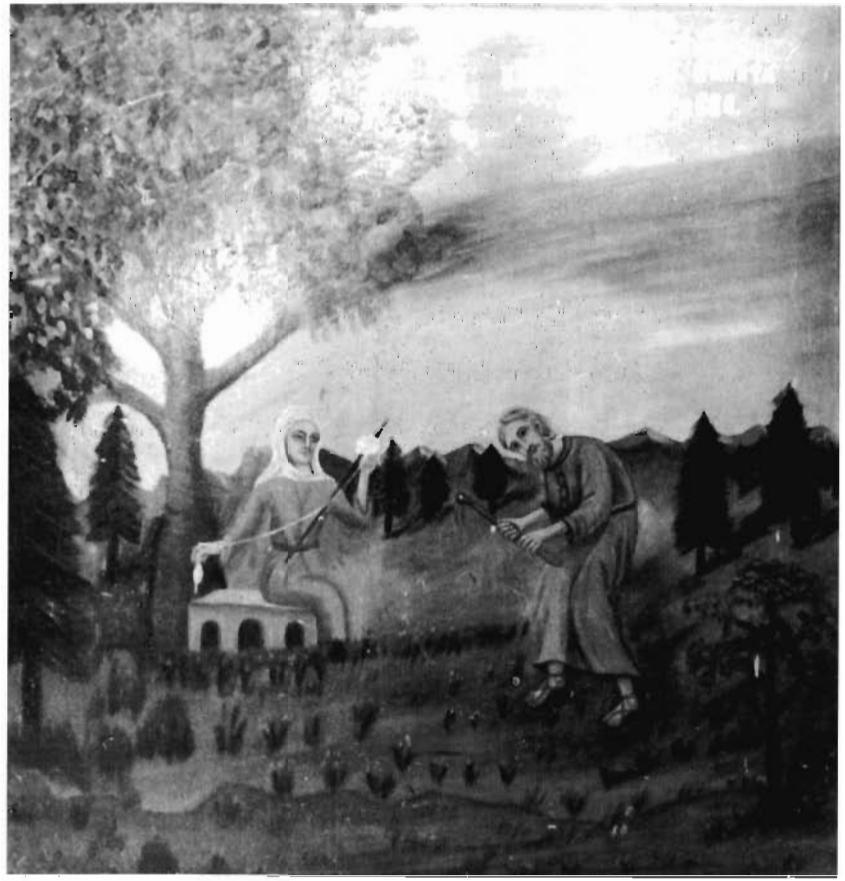
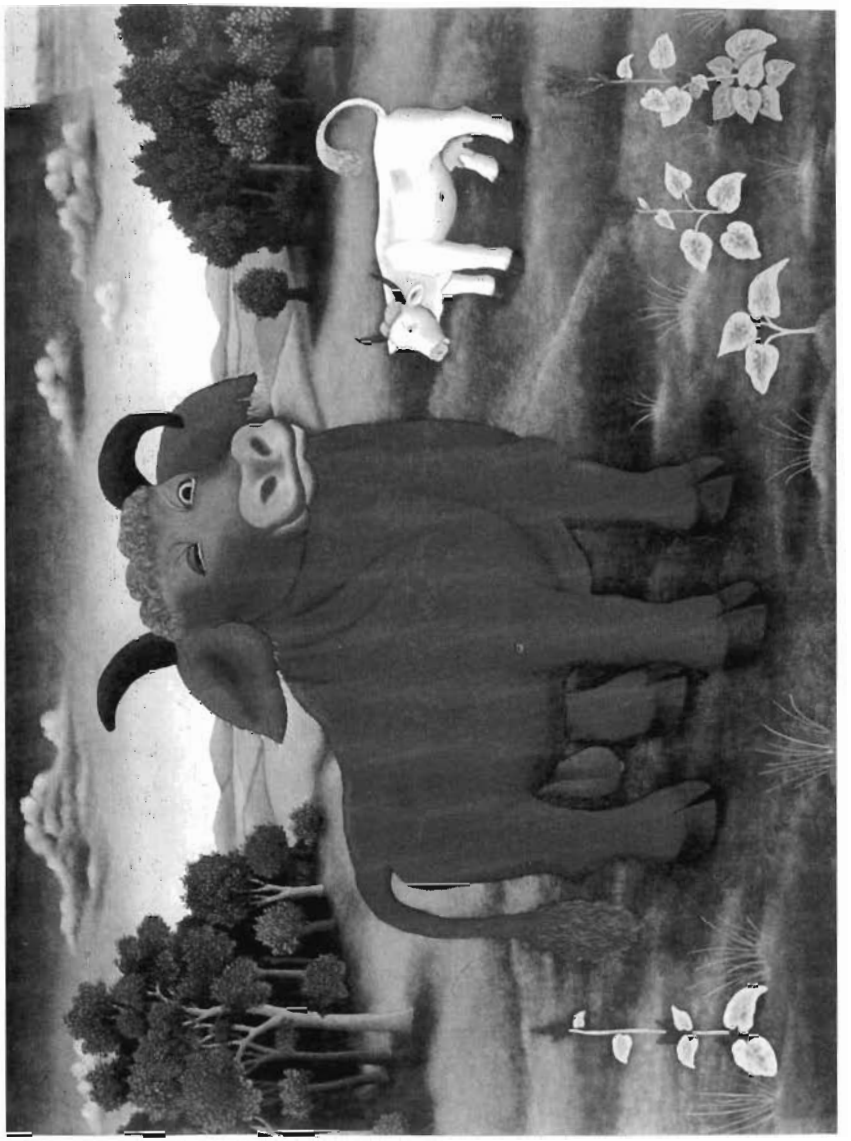
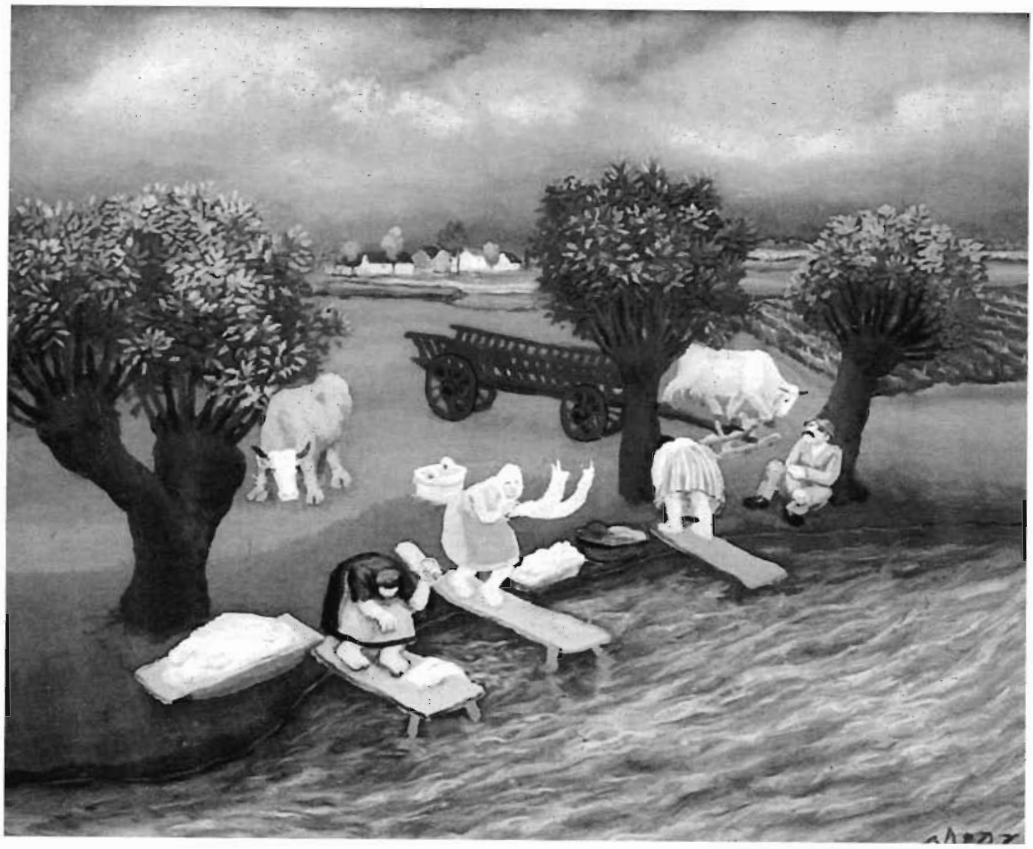


Fig. 7. «Adam and Eve After the Expulsion» («Adam with Eve spinning»), late nineteenth century; icon from the Church of St Nicholas in the village of Musomishte, Goste Delchev District, south-western Bulgaria. The inscription reads: «The bodies of Adam and Eve learn to work.» Photo Stanislav Badalanov.

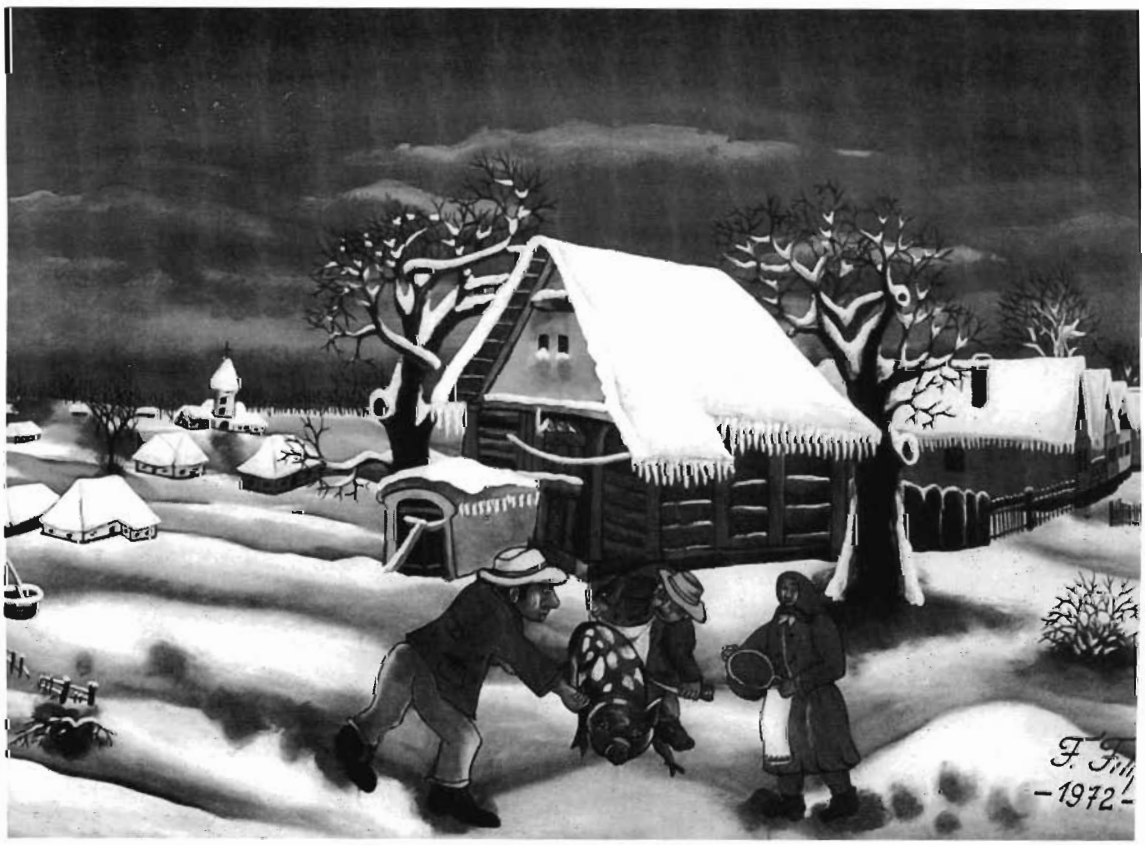
Fig. 8. «Eve Spinning», mid-nineteenth century; detail from an icon, «The Fall of Adam», from the iconostasis of the Church of the Holy Archangel in the village of Vrrbeshnitsa, Vratsa District, north-western Bulgaria.



Ил. 1. И. Генералич. Кривой бык. 1972. Масло, стекло.



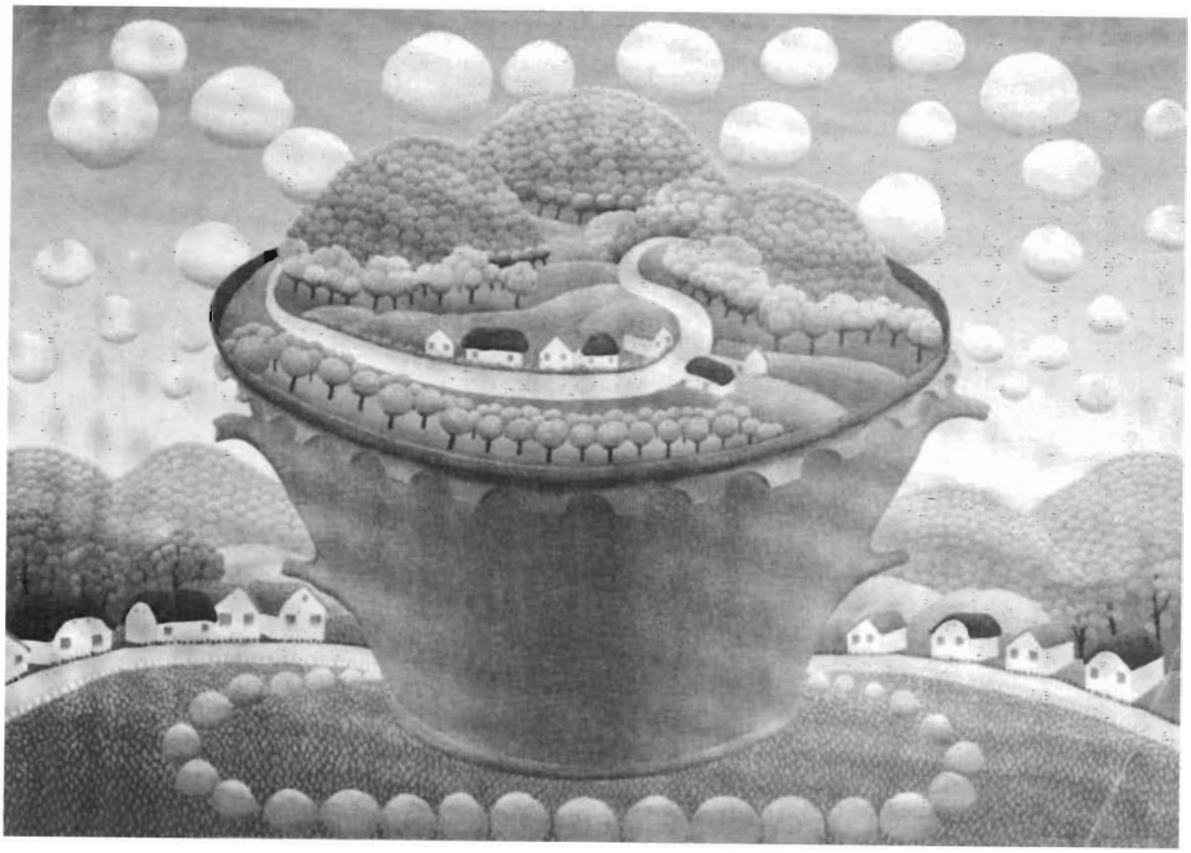
Ил. 2. Ф. Мраз.
Прачки. 1970.
Масло, стекло.



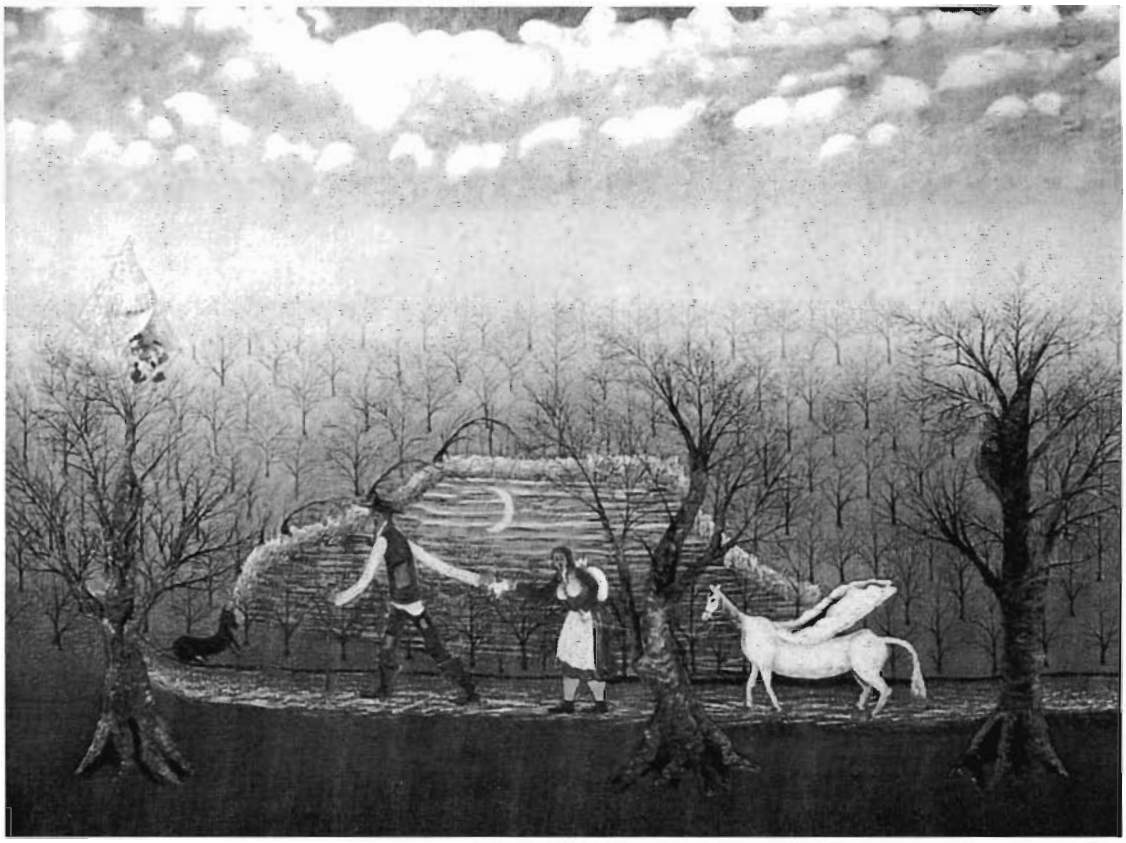
Ил. 3. Ф.Филипович.
Заклание свиней.
1972. Масло, стекло.

Ил. 4. М. Ковачич.
Зима. 1968.
Масло, стекло.

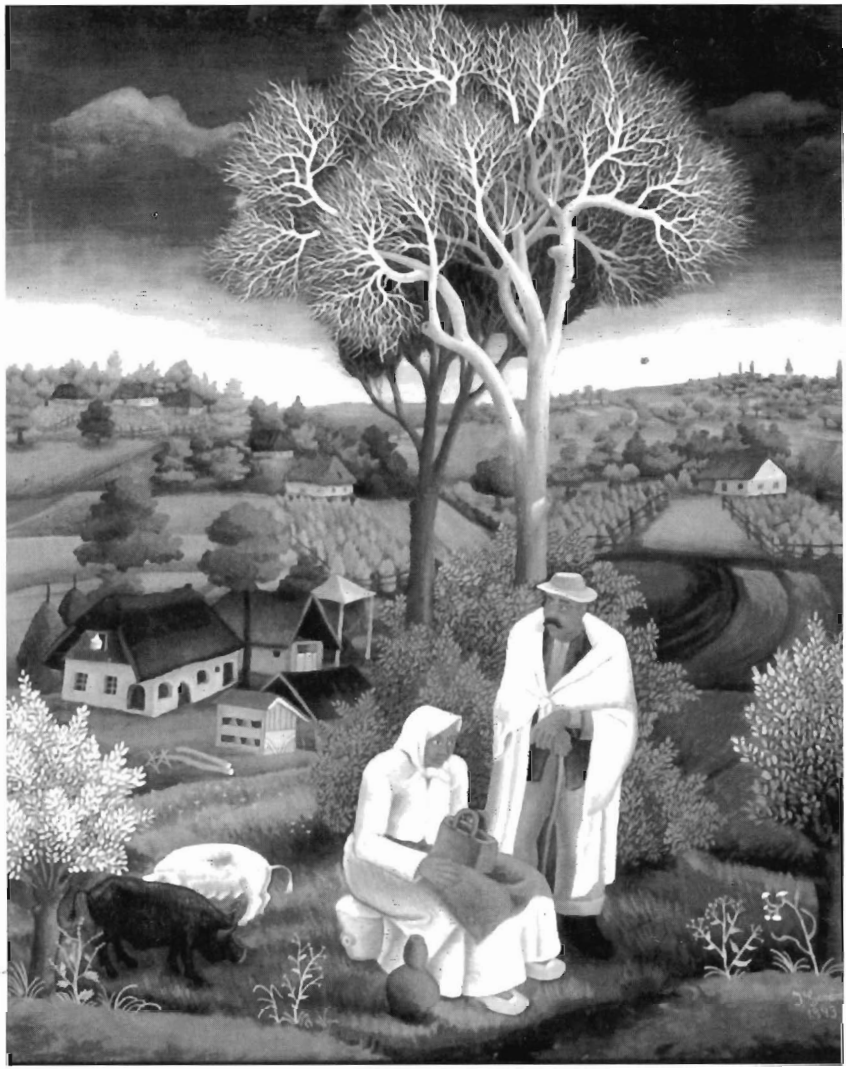
Ил. 5. Г. Печник. Земля. 1970. Масло, полотно.



Ил. 6. И. Рабузин. Мой мир. 1970. Масло, полотно.



Ил. 7. М. Скурени. Циганская любовь. 1966. Масло, полотно.



Ил. 8. И. Генералич. Под деревом. 1943. Масло, стекло.

СЛАВЯНСКОЕ И БАЛКАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ