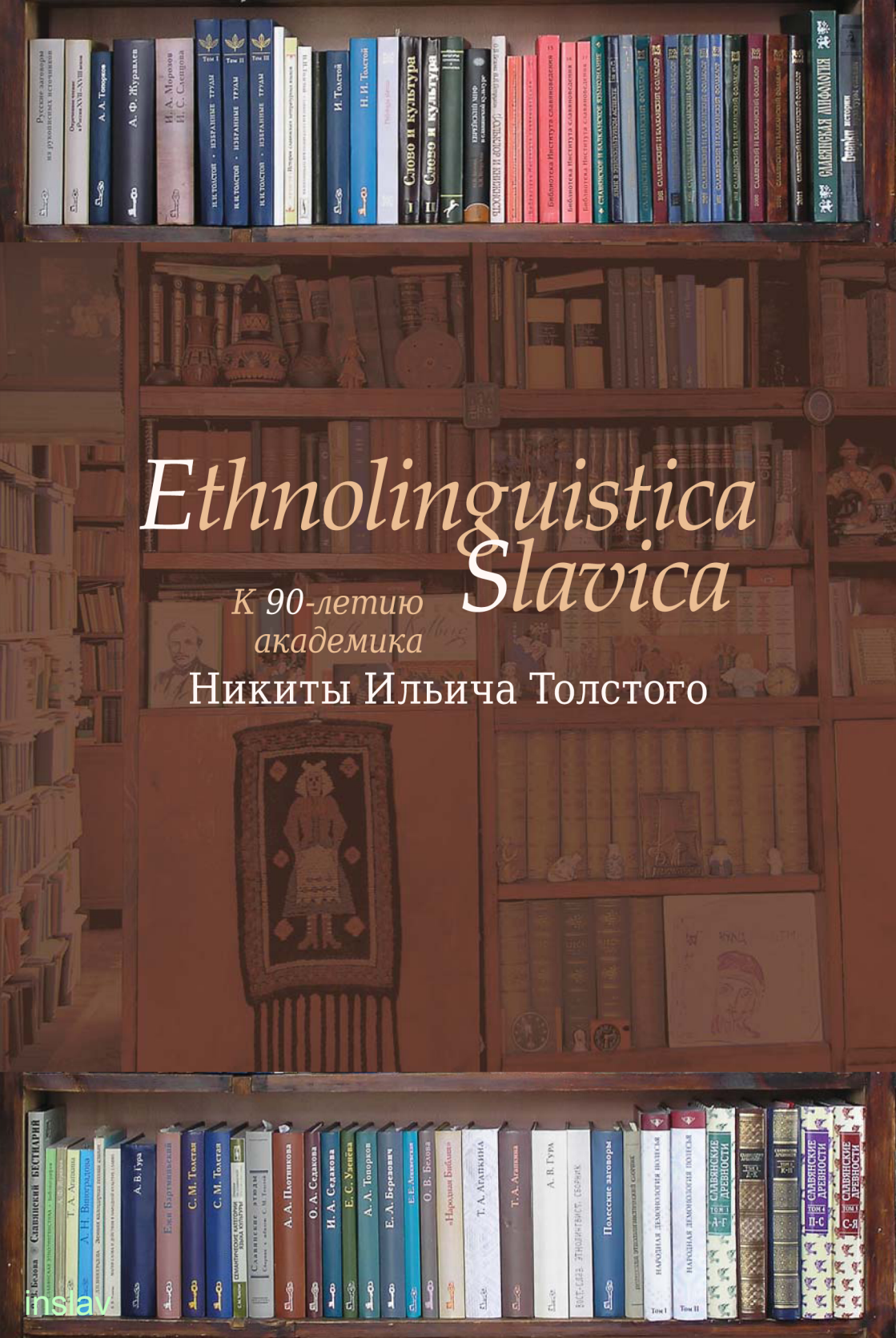


Ethnolinguistica Slavica

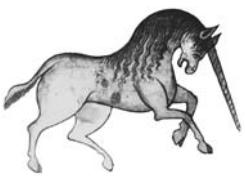
К 90-летию академика

Никиты Ильича Толстого

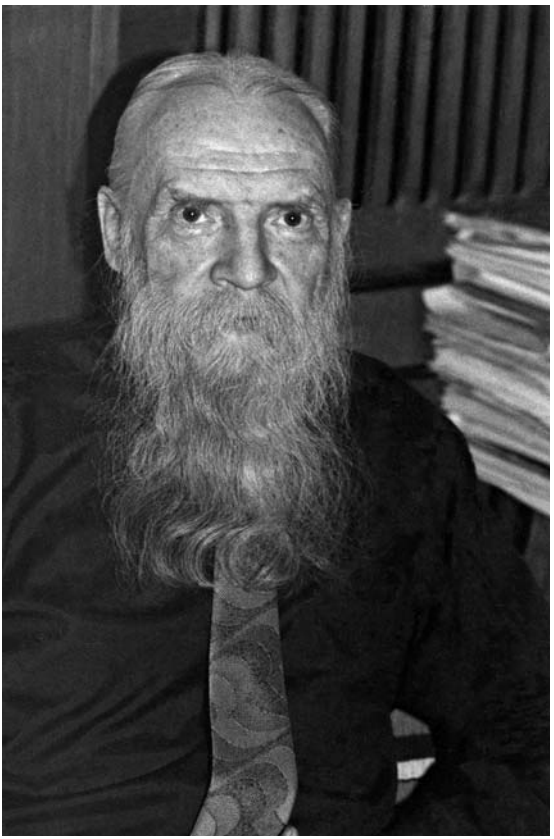
insiav

Ethnolinguistica Slavica

К 90-летию академика
Никиты Ильича Толстого



inslav

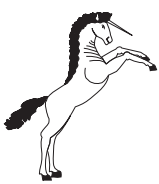


Никита Ильич Толстой

inslav

Ethnolinguistica Slavica

К 90-летию академика
Никиты Ильича Толстого



Москва «ИНДРИК» 2013

inslav

УДК 398
ББК 82
Е 84

Авторская работа выполнена при поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект № 12-06-00048а)

Редколлегия:
С.М. Толстая (ответственный редактор),
Т.А. Агапкина

Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. — М.: «Индрик», 2013. — 520 с.

ISBN 978-5-91674-245-9

Книга посвящена 90-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996), одного из выдающихся представителей славистической науки второй половины XX века. Статьи отечественных и зарубежных авторов тематически связаны с одним направлением деятельности Н.И. Толстого, а именно со славянской этнолингвистикой – дисциплиной, созданной им в 70-е годы и изучающей язык и традиционную духовную культуру в их неразрывной связи. Сборник состоит из четырех разделов. В первом рассматриваются традиционные представления, относящиеся к народной космологии и демонологии, народной ботанике, а также семантика и символика календарных и семейных обрядов, бытовых практик, предметов одежды и др. Во второй раздел включены статьи по мифологии и фольклору, по истории, структуре и символике отдельных текстов и жанров (заговоров, легенд, погребальных плачей). Третий раздел объединяет статьи о семантике и культурных функциях лексики (соматической, мифологической, бытовой) и обрядовой терминологии (свадебной, календарной). В четвертом разделе публикуются выдержки из полевых полесских записей Н.И. Толстого и часть его переписки со славистами разных стран.

Сборник адресован как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся традиционной духовной культурой славянских народов.

© Коллектив авторов, текст, 2013
© Издательство «Индрик»,
оформление, 2013

ISBN 978-5-91674-245-9

inslav

Содержание

От редакции 8

Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике
(*С.М. Толстая*) 10

I

Е. Бартминьский (Люблин)
Образ мира в польской народной традиции 26

Т. А. Агапкина
Дерево и человек: одна судьба на двоих 42

Л. Раденкович (Белград)
Личные имена мифологических существ 59

Л. Н. Виноградова
Синонимические ряды прогностических знаков
со значением *брак*/*безбрачие* и *жизнь*/*смерть*
(по данным гаданий и подблюдных песен) 73

А. А. Плотникова
Семантика «наоборот»
в языке славянской похоронной обрядности 92

И. А. Седакова
Вариативность ритуала и его кодов:
оповещение у славян 101

Р. Попов (София)
Символика кукол в обрядовой традиции
болгар и других балканских народов 118

М. Менцей (Любляна)
Словенские представления
о дурном глазе в европейском контексте 130

inslav

С. Небжеговска-Бартминьска (Люблин)
Польская народная мифологическая метеорология:
первый весенний гром 152

Н. П. Антропов (Минск)
Белорусские этнолингвистические этюды:
3. «Куст» (часть первая) 162

Ф. Д. Климчук (Минск)
Цвет суконной домотканой одежды
в Брестско-Пинском Полесье 180

II

В. Я. Петрухин
Волос/Илья и св. Мамант:
о византийских соответствиях
славяно-русским богам 188

О. Микитенко (Киев)
К этнопоэтике фольклорного текста:
цвет в украинском и балканославянском
погребальном плаче 197

А. Б. Мороз
Легенда о жертвенном олене:
география, варианты, источники, параллели 212

А. Л. Топорков
Охотничьи заговоры на порчу оружия
у восточных славян 234

С. М. Толстая
Почему люди не знают срока своей смерти? 253

О. В. Белова
«Девятая губерния» и кто в ней живет
(фразеологизм в контексте устной истории) 267

Е. С. Узенёва
Этнолингвистическая экспедиция в Средние Родопы:
50 лет спустя 277

inslav

III

А. В. Гура
Посад в славянском свадебном обряде
(ритуал и терминология) 287

Е. Л. Березович (Екатеринбург)
О «синонимии» переносных употреблений
соматической лексики (на материале славянских языков) . . 297

М. М. Валенцова
Словацкие «рефлексы»
общеславянской мифологической лексики 316

Г. И. Кабакова (Париж)
Названия трапезы в русских диалектах. 1 330

А. Ф. Журавлёв
Фонетика бесовской речи (на восточнославянском материале) . . 344

М. В. Ясинская
«Когда кажется — креститься надо»:
«Обман зрения» в языке и мифологических рассказах . . . 363

О. В. Трефилова
Читать, *считать*, *почитать* в старославянском языке . . 377

К. А. Климова
Народная этимология
и календарная обрядность Новой Греции 397

О. В. Чёха
Лексика, связанная с рождественскими обрядами,
в новогреческом народном календаре
(материалы к словарю) 407

IV

Из полесских записей Н. И. Толстого
(публикация *М.Н. Толстой*) 427

Из переписки Н.И. Толстого со славистами разных стран. III
(публикация *С.М. Толстой* при участии *М.М. Валенцовой*) . . 450

inslav

От редакции

Книга посвящена 90-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996), одного из выдающихся представителей отечественной славистики второй половины XX века, работавшего в нескольких областях этой науки – в области изучения древнеславянского языка и письменности, истории славянских литературных языков, сравнительной славянской лексикологии, фольклора и народной духовной культуры славян. Бóльшая часть его работ переиздана в трехтомнике «Избранных трудов» (М., 1997–1999) и книгах «История и структура славянских литературных языков» (М., 1988), «Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды» (М., 2006), «Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике» (М., 1995), «Очерки славянского язычества» (М., 2003). Труды Н.И. Толстого получили широкий отклик в отечественной и зарубежной научной печати разных лет и продолжают оставаться востребованными в наше время. Ему посвящено три специальных сборника статей его коллег, учеников, последователей: «Philologia slavica. К 70-летию академика Н.И. Толстого» (М., 1993), «Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого» (М., 2004), двухтомник «Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого» (М., 1998. Т. 1, 2), несколько международных конференций и уже 16 ежегодных Толстовских чтений, проводимых в Ясной Поляне созданным им Отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Настоящий сборник «Ethnolinguistica slavica» тематически связан лишь с одним направлением научной деятельности Н.И. Толстого, а именно со славянской этнолингвистикой – комплексной дисциплиной, изучающей язык и традиционную духовную культуру в их неразрывной и глубинной связи. Это направление в отечественной гуманитарной науке было создано Н.И. Толстым в 70-е годы прошлого века, и его практическим воплощением стал задуманный Н.И. Толстым пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности» (М., 1996–2012. Т. 1–5), обобщивший данные языка, мифологии, верований, обрядов, фольклора всех славянских народов. При жизни Н.И. успел выйти из печати только один том; к его 90-

inslav

летию авторскому коллективу удалось завершить все издание и почтить тем самым память своего учителя. Помимо словаря, в рамках этого направления было подготовлено и издано несколько десятков монографий и сборников, посвященных разным сторонам традиционной славянской духовной культуры (см. «Славянская этнолингвистика. Библиография». М., 2008).

Среди авторов настоящего сборника прямые ученики и последователи Н.И. Толстого, представляющие созданную им Московскую школу этнолингвистики, а также представители других отечественных и зарубежных славистических центров и школ, близких к московской по своим подходам и методам. Статьи, основывающиеся на материале всех или отдельных славянских традиций (польской, болгарской, словенской, русской, украинской, белорусской), объединены в четыре раздела. В первом разделе рассматриваются традиционные представления, относящиеся к народной космологии и демонологии, народной ботанике, а также семантика и символика календарных и семейных обрядов, бытовых практик, предметов одежды и др. Во второй раздел включены статьи по мифологии и фольклору славян, по истории, структуре и символике отдельных текстов и жанров (заговоров, легенд, погребальных плачей). Третий раздел объединяет статьи о семантике и культурных функциях лексики (соматической, мифологической, бытовой) и обрядовой терминологии (свадебной, календарной). В четвертом разделе публикуются выдержки из полевых полесских записей Н.И. Толстого, подборка писем, адресованных Н.И. Толстому славистами разных стран, и несколько писем самого Н.И. Сборник предваряется кратким очерком жизни и творческого пути Н.И. Толстого.

inslav

Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике

В конце 50-х гг. XX в. в Институте славяноведения Академии наук СССР, в отделе славянского языкознания работали три молодых талантливых лингвиста, почти ровесники — Никита Ильич Толстой (1923–1996), Владимир Николаевич Топоров (1928–2005) и Олег Николаевич Трубачев (1930–2002)[1]. Их называли «три Т», все они впоследствии стали академиками и гордостью отечественной славистики. Старшему из них — Никите Ильичу Толстому — самой судьбой, казалось, предопределено было стать славистом. Он родился в Югославии в маленьком сербском городке Вршац, где теперь одна из улиц носит его имя, в семье русских эмигрантов, называвших себя беженцами. Его отец — внук Льва Толстого, белый офицер, окончивший Морской корпус, участник гражданской войны, адъютант Каппеля; после разгрома белой армии он попал в Харбин, затем завербовался матросом на итальянское судно и так перебрался в Европу и разыскал свою семью. Когда Н.И. окончил начальную школу, семья переехала в Белград, и Н.И. поступил в Русско-сербскую гимназию, где преподавание велось по программам дореволюционных классических гимназий. Аттестат зрелости он получил, когда немцы уже оккупировали Югославию. В 1942 г. семья переехала из Белграда в Воеводину, в г. Новый Бечей, там Н.И. присоединился к сербским партизанам, совершавшим нападения на немцев. Когда в октябре 1944 г. пришла Красная Армия, Н.И. вступил в ее ряды добровольцем и участвовал в тяжелых боях у озера Балатон, в сражениях за Будапешт и Вену. После войны семья получила разрешение вернуться на родину.

С раннего детства сербский язык, сербская литература и культура стали для Н.И. родными, он говорил, что Сербия — его родина (серб. *домовина*), а Россия — его отечество (серб. *отаџбина*). В 1945 г. он поступил на филологический факультет Московского университета, где изучал болгарский язык и литературу, участвовал в экспедициях по изучению болгарских говоров Бессарабии и Приазовья под руководством своего учителя С.Б. Бернштейна, а позже, уже аспирантом, — в экспедициях в Болгарии, где болгарские и советские диалектологи

[1] Несколько позже в Институт пришел еще один яркий представитель этого поколения, впоследствии также академик, – Владимир Антонович Дыбо.

inslav

совместно собирали материал для Болгарского диалектного атласа. Теперь уже три славянских языка, литературы и культуры (русских, сербов и болгар) составляли славистический багаж молодого ученого, и это стало основой его дальнейших исследований общеславянского масштаба. Его славистический кругозор неуклонно расширялся по мере изучения, пусть не столь основательного, других славянских языков и культурных традиций. Так, он был одним из первых исследователей македонского языка — его дипломная работа называлась «Предлог ОД в македонском языке». Кандидатская диссертация Н.И. была посвящена старославянскому языку — первому письменному языку славян. Тогда не было ни сегодняшних словарей, ни множества изданий старославянских текстов. Диссертанту пришлось самым тщательным образом расписать все доступные памятники старославянского языка и составить картотеку всех употреблений полных и кратких прилагательных, чтобы сделать надежные выводы о синтаксических условиях употребления и семантике прилагательных обоих типов. В 1953 г. Н.И. окончил аспирантуру, защитил диссертацию и был принят на работу в Институт славяноведения Академии наук, где он прослужил до самой смерти, совмещая исследовательскую работу с преподаванием — сначала в Институте международных отношений, а затем — почти 30 лет — на филологическом факультете МГУ.

50-е гг. XX в. — время возрождения отечественной славистики, разгромленной репрессиями 30-х гг. (печально знаменитое «дело славистов»), чему, безусловно, способствовала политическая ситуация — создание после войны социалистического лагеря стран народной демократии, бóльшую часть которого составляли славянские народы. Важнейшим событием, определившим на многие десятилетия пути развития не только отечественной, но и мировой славистики, стал IV Международный съезд славистов, прошедший в Москве в 1958 г. Во главе Международного комитета славистов, готовившего Московский съезд, стоял академик В.В. Виноградов, который привлек к подготовке съезда Никиту Ильича в качестве ученого секретаря по отделению лингвистики и Андрея Николаевича Робинсона, специалиста по древнерусской литературе, — по отделению литературоведения. На плечи молодых славистов легли не только сугубо организационные дела (переписка с иностранными участниками, подготовка публикаций к съезду и т. п.), но и выработка научной программы съезда. В результате совместных усилий всей филологической общественности и оргкомитета, а также невиданной для того времени поддержки государства Московский съезд прошел с необыкновенным научным и организационным размахом. Впервые

inslav

в Москву приехали такие выдающиеся слависты с мировым именем, как Андре Мазон, А. Тодоров-Балан, Александр Белич, Б. Гавранек, Т. Лер-Сплавиньский, Роман Якобсон и др. На этом съезде по существу была выработана грандиозная программа развития славистики на многие годы вперед — были приняты решения о международном сотрудничестве в деле создания «Общеславянского лингвистического атласа», работа над которым продолжается и в настоящее время, одобрены проекты подготовки национальных лингвистических атласов, издания памятников старославянской письменности, создания словарей старославянского языка и церковнославянского языка разных редакций, общеславянских (праславянских) этимологических словарей и этимологических словарей славянских языков, — т. е. всех тех научных предприятий, которые определяют уровень и главные направления современной славистической науки. Наконец, этот съезд знаменовал собой возвращение к традициям отечественной науки, имевшей признанные достижения в дореволюционный период.

Участие в подготовке и проведении московского съезда было для Н.И. важнейшим этапом на пути становления его как ученого-слависта. Вместе с тем, знакомство с выдающимися учеными мирового уровня и масштаб поставленных перед славистикой задач вызвали у него, как он не раз вспоминал, некоторое сомнение в собственных силах и возможностях и желание заняться «черновой» работой на пользу науки, не претендуя на собственную роль в ней. Н.И. отправился в Ленинград, в архив Академии наук, где хранились до того времени не востребованные материалы выдающегося русского и польского ученого И.А. Бодуэна де Куртенэ, который одним из первых занялся изучением славянских диалектов области Резия в Италии, сохранивших в иноязычном окружении многие архаические черты словенского языка, и составил обширный Резьянский словарь, остававшийся в рукописи. Н.И. решил подготовить к печати этот словарь — труд исключительной важности для славистики. Эта работа требовала не только высочайшей славистической квалификации, но и огромных усилий и времени. Бодуэн де Куртенэ, стараясь как можно точнее передать особенности диалектной речи, пользовался очень сложной системой транскрипции; приходилось работать с фотокопиями сотен рукописных страниц, разбирать и аккуратно переписывать транскрибированный текст и комментарии собирателя.

В 1959 г. в Институте славяноведения прошла научная сессия, посвященная 30-летию со дня смерти Бодуэна де Куртенэ, на которой Н.И. выступил с докладом «О работах И.А. Бодуэна де Куртенэ по словенскому языку» (опубликован в 1960 г.) и познакомил славистическую общественность с богатыми архивными материалами Бодуэ-

inslav

на де Куртенэ. В 1966 г. вышла в свет под его редакцией небольшая часть резьянского словаря (первые буквы: A–D), подготовленная им к печати, с предисловием, разъясняющим принципы построения словаря. Архивные открытия Н.И. стали известны в Словении, и уже в марте 1967 года Словенская Академия наук выразила намерение опубликовать совместно с Академией наук СССР «Резьянский словарь» Бодуэна де Куртенэ под редакцией Н.И. Толстого (см. об этом в настоящем томе письмо академика Ф. Безлая от 3 мая 1967 г.). Тем не менее, этот труд классика славистики Бодуэна де Куртенэ до сих пор не издан, хотя Словенская академия наук к настоящему времени осуществила электронный набор рукописи, комментариев и справочных материалов. Об истории его подготовки и всех перипетиях, с этим связанных, можно узнать из работы А.Д. Дуличенко, участвовавшего в подготовке рукописи к печати[2].

К этому же времени (после московского съезда славистов) относится начало одного из важнейших направлений в научном творчестве Н.И. Толстого, связанного с изучением истории и типологии славянских литературных языков, прежде всего литературных языков православных славян. До некоторой степени исследования этого круга явились продолжением работ Н.И. по старославянскому языку, его диссертации о старославянских прилагательных, причем проблематика формирования и типологии литературных языков оставалась в сфере его интересов до самого последнего времени. Впоследствии Н.И. называл и другие причины своего обращения к этой теме: «Интерес к теме древнеславянского (церковнославянского) литературного языка вызвала у меня непрекращающаяся в конце 50-х гг. и в 60-х гг. дискуссия о происхождении русского литературного языка. С.П. Обнорский, Ф.П. Филин и др. отстаивали позицию „исконно-русского происхождения“ древнерусского и современного русского литературного языка, в то время как академик В.В. Виноградов на IV съезде славистов в Москве выдвинул концепцию о двух типах древнерусского языка — книжно-славянском и народно-литературном. Применив эту модель к другим славянским литературным языкам кирилло-мефодиевской традиции, нетрудно было заметить, что подобный книжно-славянский тип можно обнаружить в любом древнеславянском языке мира Slavia Orthodoxa» (Избранные труды, т. 2, с. 7).

В 1961 г. он опубликовал программную статью «К вопросу о

[2] *Дуличенко А.Д.* Н.И. Толстой и резьянщина. К открытию «Резьянского словаря» И.А. Бодуэна де Куртенэ // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 1. С. 394–405.

inslav

древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян», где были намечены развернутые в последующих работах проблемы изучения отношения церковнославянского языка к старославянскому (кирилло-мефодиевскому), локальных вариантов церковнославянского языка, его периодизации, его функций. Позже Н.И. опубликовал большую серию фундаментальных статей, заложивших основу целой дисциплины — истории и типологии славянских литературных языков. Эти работы публиковались на протяжении всей жизни Н.И., а последняя статья этой серии «Slavia Orthodoxa и Slavia Latina — общее и различное в литературно-языковой ситуации» увидела свет уже после смерти автора, в 1997 г. Основные работы этого цикла, посвященные ранней славянской письменности, типологии славянских литературных языков, их исторической взаимосвязи, культурно-языковой ситуации у южных славян и формированию отдельных южнославянских литературных языков (сербскохорватского, болгарского и словенского), собраны в книге Н.И. «История и структура славянских литературных языков» (1985 г.) и во 2-м томе трехтомного издания его «Избранных трудов», озаглавленного «Славянская литературно-языковая ситуация» (вышел в свет в 1998 г.).

Новизна этих работ Н.И. состояла в преодолении собственно лингвистических границ в изучении памятников письменности (их грамматических, лексических, орфографических особенностей) и в обращении к функциональной стороне языка и текста, к его культурной роли, к его связи с этническим и национальным самосознанием, к «внешней» истории языка, к усилиям культурных просветителей и литераторов славянских стран, сознательно «строивших» литературный язык и его стилистическую систему в соответствии с культурными и историческими запросами и условиями своего времени. Вслед за Н.С. Трубецким и В.В. Виноградовым Н.И. Толстой утверждал, что «пути становления славянских национальных литературных языков определялись характером этнического самосознания и самопознания славянских народов в эпоху их национального возрождения, а история древнеславянского литературного языка была сопряжена с кирилло-мефодиевской культурно-религиозной традицией, с идеей славянской взаимности и единства» («История и структура славянских литературных языков», с. 3). В то время, когда Н.И. публиковал свои первые работы на эту тему, многие вообще не считали эту проблематику предметом языкознания, и даже его университетский учитель проф. С.Б. Бернштейн усиленно отговаривал Н.И. заниматься историей славянских литературных языков, утверждая, что это не лингвистика, а история.

inslav

Вторым новаторским положением этого цикла работ было понимание истории славянских литературных языков как единого общеславянского процесса усвоения и адаптации общего церковнославянского (древнеславянского, книжного) языка. Предложенный Н.И. Толстым термин «древнеславянский язык», подчеркивавший его общеславянский характер, в условиях того атеистического времени, когда нельзя было заниматься церковнославянским языком, оказался удачным изобретением и был подхвачен многими исследователями, подобно тому как библейские тексты оказалось возможным изучать лишь под эвфемистическим названием «тексты традиционного содержания», придуманным Л.П. Жуковской.

Начало 60-х гг. оказалось для Н.И. Толстого чрезвычайно продуктивным в научном отношении. В сущности к этому времени восходят и другие главные его замыслы, породившие со временем целые научные направления и крупные предприятия и продолжавшие оставаться в сфере внимания ученого до конца жизни. Занятия проблематикой литературных языков не вытеснили других его интересов — к диалектологии, географии славянской лексики, к лексической типологии. Богатый опыт диалектологических экспедиций в Бессарабии, Приазовье и Болгарии, постоянное внимание к диалектным словарям (всю жизнь Никита Ильич любил их читать подряд) и исследованиям всех славянских стран, к истории славянских языков, хорошая начитанность в этнографической литературе, к которой Н.И. проявлял особый интерес с молодых лет, обеспечивали ему широкий славистический кругозор и позволяли учитывать в диалектологических разысканиях общеславянскую пространственную и историческую перспективу. В 1964 г. Н.И. публикует первую статью «Из опытов типологического исследования славянского словарного состава», в которой он предлагает свой метод сравнения лексических систем путем реконструкции семантических микрополей на основе амплитуды колебания опорного слова. Он берет, например, группу праславянских слов, известных всем славянским языкам и диалектам, — *дождь* – *погода* – *время* – *год* (*година*) – *час* — и показывает, что все они связаны семантической непрерывностью, т. е. например, слово *година* может иметь (в разных диалектах) значения и ‘время’, и ‘погода’, и ‘год’, и ‘час’, и ‘дождь’, и задача лингвиста (диалектолога и семасиолога) — объяснить этот набор значений и их историческое развитие.

В 1962 г. по инициативе Н.И. Толстого Институт славяноведения снаряжает первую экспедицию в Полесье с целью сбора лексического материала для полесского диалектного словаря. Интерес к этому краю объяснялся и его сравнительно малой изученностью, и сохра-

inslav

нявшимися в нем в силу географических и экономических условий архаическими формами жизни, быта, языка, культуры, и, наконец, его центральным положением в восточнославянском диалектном ареале на границе украинского, белорусского и русского языковых массивов. Более того, Полесье признавалось некоторыми историками даже прародиной славян — либо частью ее, либо территорией, вплотную к ней примыкавшей. Почти на четверть века Полесье (южные области Белоруссии, северные области Украины и крайняя западная часть русского этнокультурного ареала — Брянская область) стало для Н.И. и его учеников и последователей центром научного притяжения, полигоном диалектологической и позже — этнолингвистической полевой работы.

Полесье привлекало Н.И. Толстого не только как одна из слабо изученных славянских зон (его даже называли белым пятном на карте славянства), но и как область, способная послужить своеобразной моделью праславянского языкового существования. Н.И. смотрел на Полесье из общеславянской перспективы, «общеславянским взором». Были составлены специальные подробные вопросники по разным разрядам лексики — обозначающей явления природы, рельеф, растительный и животный мир, предметы материальной культуры, некоторые сферы хозяйственной деятельности (земледелие, рыболовство, пчеловодство, ткачество, гончарство и др.). Собранные лексические материалы, серьезно обогатившие общеславянский лексический фонд, нашли отражение в нескольких сборниках, изданных в Москве и Минске[3]; они до сих пор неизменно цитируются в лексикологических и этимологических работах.

Сам Н.И., занимавшийся сбором материала по местной географической терминологии (названия рельефа — гор, холмов, низин, лесов и т. д.), впоследствии обобщил этот материал в книге «Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды» (М., 1969), где даны подробные сведения о географии и семантическом развитии древнейших славянских географических терминов, таких как *бор*, *дубрава*, *гай*, *полонь*, *полонина*, *край*, *берег*, *верх*, *низ*, названия безлесного пространства (*гало*, *луг*, *остров*, *кряж*, *груда–гряда*, *веретье*, *ляда–лядина*), названия болот (*твань*, *пелька*, *плав*, *трясина*, *смуга* и др.), названия омутов, ям, луж и др. В книге показаны также системные связи (пересечения) географической терминологии с ана-

[3] См. прежде всего: Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика) / Отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. М., 1968; Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря / Отв. ред. Н.И. Толстой (М., 1968); Лексіка Палесся ў прасторы и часе / Ред. В.У. Мартынаў. Мінск, 1971.

inslav

томической лексикой (*голова*, *чело*, *лоб*, *нос*, *око*, *устье*, *хребет* и др.), с названиями посуды (*кадолб*, *казан*, *котел*, *крина*, *макотра*, *лонец* и др.), с терминологией ткаческих орудий (*бердо*, *било*, *лядо*, *гребень*, *прясло* и др.), с лексикой строительства (*окно*, *гряда*, *порог*, *гора*, *верх*, *дол* и т. п.), с названиями скошенной травы (*болото*, *болотина*, *берег*, *гало*, *лядо*, *поплав*, *багнина*) и др. Это исследование легло в основу докторской диссертации, защищенной Н.И. в 1973 г. в Ленинградском университете.

Уже в первых экспедициях стало понятно, что даже для изучения лексики природы и материальной культуры недостаточно руководствоваться одними лишь лексическими вопросниками, как бы тщательно они ни были составлены. Необходимы глубокие познания в области самого уклада жизни, хозяйственных традиций и приемов, старинных представлений жителей Полесья об окружающем мире. Тем более невозможно «чисто лингвистическое» изучение лексики духовной культуры без обращения к верованиям, обрядам, повседневным правилам жизни, мифологическим представлениям носителей языка. Непосредственное погружение в жизнь полесской деревни — особенно для тех, кто был вооружен «общеславянским зрением» — подтвердило исключительную архаику Полесья в отношении языка, обрядов, верований, мифологических представлений. Оказалось, что и спустя полвека в Полесье можно изучать «славянские древности», пользуясь специально составленными программами с учетом общеславянской перспективы, что «современные» данные могут дать для реконструкции и изучения славянских древностей больше, чем скудные свидетельства письменных памятников и даже чем нередко богатые, но отрывочные или локально ограниченные свидетельства собирателей XIX и начала XX века. В этом Н.И. Толстой следовал замечательному этнографу и диалектологу Д.К. Зеленину, работы которого он ценил исключительно высоко (Н.И. был инициатором переиздания главных трудов Д.К. Зеленина и автором предисловия к первому тому его избранных трудов).

Так родилось новое направление в нашей гуманитарной науке — славянская этнолингвистика, ставящая своей целью изучение языка и культуры в их органической связи, реконструкцию на базе всех доступных данных — языка, обрядов, верований, фольклора — древнейших представлений о мире и человеке, того, что сейчас часто называют картиной мира славян. Объяснительной силой обладает, по мнению Н.И., лишь весь комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев — языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды и верования), фольклора (вербальные тексты и их ритуальный контекст, коммуникативные параметры их исполнения),

inslav

изобразительного, музыкального и др. В одной из своих последних статей Н.И. показал, как языковые и культурные данные дополняют друг друга: общность названий лета и зимы во всех славянских языках и различие названий весны и осени (ср. серб. *пролеће*, кашуб. *podlato*, словен. *pomlad*, *mlado leto* и т. п. ‘весна’; чеш. *podzim*, в.-луж. *podzyma*, болг. диал. *подзима* и т. п. ‘осень’) согласуются со многими этнографическими фактами, свидетельствующими об исконном членении года не на четыре, а на два сезона (ср. болг. *лятното слънце* ‘летнее полугодие’ и *зимното слънце* ‘зимнее полугодие’). Культурные значения, характерные для одной традиции, могут находить поддержку в языковой семантике другой или других традиций: так, локальный восточнославянский обряд «плач с кукушкой» (женщины уходят в лес и, слушая кукование кукушки, причитают по своим умершим родственникам, расспрашивают кукушку о них и просят передать им сообщение о своей жизни), в котором кукушка оказывается представительницей «того» света, находит параллель в семантике сербского глагола *кукати* ‘причитать по умершему’.

Возникновению и развитию этого комплексного направления в славистике способствовали как объективные, так и субъективные обстоятельства. Во-первых, в 60-е гг. языкознание начало освобождаться от уз структурализма, требовавшего изучения языка «в себе», лингвисты вновь обратились к содержательной стороне языка, к его связям с окружающей действительностью и с человеком и обществом, пользующимися языком как средством коммуникации и познания мира. Во-вторых, как уже было сказано, началась разработка глобальных общеславянских проектов, таких как «Общеславянский лингвистический атлас», как этимологические словари праславянского языка (московский и краковский), вновь привлекшие внимание к языковому и культурному единству славянского мира. Субъективным фактором можно считать прекрасную лингвистическую, историческую, этнографическую подготовленность Н.И. к исследованиям общеславянского масштаба, его способность не только знать, но и чувствовать это славянское единство в области языка и культуры. Таким образом, два главных принципа — общеславянское измерение и единство языка и культуры — нашли свое органическое соединение в концепции славянской этнолингвистики.

Роль полесских исследований в формировании этнолингвистики как особого научного направления огромна. Именно в Полесье возник первый крупный замысел комплексного характера — «Полесский этнолингвистический атлас» (ПЭЛА), концепция которого, принадлежащая Н.И. Толстому, исходила из общеславянской задачи реконструкции древней славянской духовной культуры и рассматривала

inslav

Полесье как одну из «узловых» зон славянского мира, по отношению к которым в первую очередь целесообразно применить комплексный этнолингвистический метод и отработанные в лингвистике приемы ареального исследования, картографирования, структурного анализа, типологического сопоставления. В 70-е и 80-е гг. экспедиции в Полесье носили уже сугубо этнолингвистический характер. Была составлена программа атласа, охватившая все основные области традиционной духовной культуры — космологические представления, народную ботанику и зоологию, народную метеорологию и медицину, низшую мифологию, народный календарь, семейную обрядность, ритуальную повседневность[4]. Собранные в Полесье материалы составили богатый и во многих отношениях уникальный архив, который частично доступен в электронном виде и постоянно используется в работах как самих участников экспедиций, так и других исследователей. Для многих десятков молодых филологов-славистов, учеников Н.И., полесские экспедиции стали настоящей школой полевых этнолингвистических исследований и определили их дельнейшие пути в науке. Хотя сбор материала не был завершен (из-за Чернобыльской катастрофы) и составление атласа в его первоначально задуманном виде оказалось невозможным, некоторые опыты предварительного картографирования (по неполным данным) были предприняты еще во время активной полевой работы. Они касались разных фрагментов традиционной культуры — обрядов и их элементов, терминологии, верований, словесных формул, структуры фольклорных текстов, форм музыкального фольклора[5].

Интенсивное изучение Полесья специалистами разных гуманитарных дисциплин в 60–80-е гг. XX в. и (хотя и не столь интенсивно) в последующие годы привело к тому, что полесские исследования превратились в самостоятельную область гуманитарной славистики, оснащенную квалифицированными научными кадрами и большим числом публикаций. Сейчас можно без преувеличения сказать, что значение полесского опыта и собранного материала было решающим для формирования задачи изучения на современном этапе славянских древностей и реконструкции праславянских форм духовной культуры.

Такую задачу Н.И. Толстой сформулировал в конце 70-х гг. Уже на VIII Международном съезде славистов в Загребе в 1978 г. совмест-

[4] См. Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. Хронику полесских этнолингвистических экспедиций см. в кн.: Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.

[5] См.: Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.

inslav

ный доклад Н.И. и С.М. Толстых был посвящен проблемам реконструкции древней славянской духовной культуры, а на следующем, IX съезде славистов в Киеве в 1983 г. ими был представлен научной общественности замысел общеславянского этнолингвистического словаря. Доклад назывался «Принципы, задачи и возможности составления этнолингвистического словаря славянских древностей». Работа над этим словарем стала главным делом последнего периода жизни Н.И. Толстого. В 1984 г. был опубликован словник, библиографические материалы и пробные статьи к словарю, а в 1985 г. проведено специальное совещание, на котором обсуждалась концепция и структура словаря. Проект словаря получил широкий отклик в отечественной и зарубежной научной печати.

Словарь создавался силами небольшого коллектива учеников и единомышленников Н.И. Толстого, большинство из которых прошли школу полевой работы в Полесье. Работа над словарем требовала высокой и разносторонней квалификации, владения всеми славянскими языками, начитанности в этнографической и филологической литературе, владения словарным жанром, диктующим жесткие условия формы и содержания. Конечно, всем этим условиям в полной мере удовлетворял только лишь сам Н.И. Толстой. Остальные участники этого труда приобретали необходимую подготовку и навыки лексикографической работы в процессе создания словаря. Работа над словарем заняла более четверти века и была завершена в 2012 г.

Словарь дает представление о славянских «древностях», т. е. о тех формах и элементах древней славянской культуры, которые дожили до настоящего времени или недавнего прошлого и стали предметом внимания ученых с конца XVIII века. Что собой представляют эти древности? Мы знаем, что славянские народы уже более тысячи лет живут в мире христианской культуры. Но нельзя думать, что до принятия христианства у славян и других народов Европы не было никакой культуры или что дохристианская культурная традиция была полностью сметена христианской культурой. Известно, что и в Европе, и в России церковь очень долго боролась с так называемыми остатками язычества, т. е. с суевериями, магией, нехристианскими представлениями о мире. Тем не менее очень многие из этих дохристианских представлений продолжали существовать и дожили до нашего времени, причем не только в крестьянской, но и в городской среде (как, например, обычай завешивать зеркало, когда в доме случилась смерть, или правило, согласно которому надо дарить цветы в нечетном количестве, а если они предназначены умершему, их должно быть четное число, и т. п.). Язычество интересовало Н.И. как неотъемлемая часть и мировоззренческая основа древней славянской

inslav

духовной культуры, которая не исчезла с принятием славянами христианства, но продолжала существовать, конечно, в трансформированном и часто реликтовом виде, на протяжении всего тысячелетия и во многом определяла содержание и облик народных верований, обрядов и фольклорной традиции. Такое представление о характере духовной культуры славян лежит в основе не только словаря «Славянские древности», но и многих других работ Н.И. последних десятилетий его жизни.[6]

Словарь содержит более тысячи статей, посвященных наиболее значимым элементам традиционной народной культуры — предметам и действиям и их символическим функциям, мифологии и символике растений, животных, явлений природы, персонажам низшей мифологии и др. Из бесконечного множества предметов внешнего мира, действий, признаков, единиц пространства, времени и т. д. в словаре отражены лишь те, которые наделяются культурными смыслами. В отличие от естественного языка, который «всеяден» (т. е. может выразить практически любую мысль, представление, образ), символический язык культуры избирателен. Например, из деревьев культурной семантикой в народной традиции наделяются дуб, береза, липа, осина, в то время как, скажем, бук или клен почти не имеют культурных функций и символики. Из животного мира кукушка, курица, волк очень значимы, а синица, утка, лиса — слабо представлены в культурных текстах. Из признаков — «острый» важен, а, например, «мягкий» или «холодный» — нет; из акциональных знаков — многие утилитарные действия (бежать, прыгать, говорить, спать, есть, связывать, лить и т. д.) культурно очень значимы.

Каждому такому «отобранному» элементу посвящается в словаре отдельная статья, задача которой — очертить культурную функцию (участие в обрядах, представленность в фольклорных текстах, запретах, предписаниях и т. д.), мифологическое значение (верование), а иногда и указать на происхождение того или иного символического элемента и его связь с другими элементами. Например, культурная значимость таких действий, как подпрыгивать, подбрасывать, поднимать, основывается на признаке «верх, высокий» (отсюда продуцирующая магия этих действий, приписываемое им благоприятное воздействие на рост, возрастание, прибыль и т. д.); действия обходить, обводить, окружать получают свое значение благодаря круговой траектории движения и магии замыкаемого в результате действия

[6] См.: *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995; *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

inslav

круга, отсюда защитная функция такого рода действий; семантика и символика красного может «перенимать» семантику и символику крови как субстанции жизни; для признака «зеленый» источником символических значений становится зелень трав и т. д.

Объектом описания в словаре являются не только отдельные атомарные элементы культурных «текстов», но и сама их система, их парадигматика, т. е. структура и системные характеристики самого языка культуры в целом, отношения синонимичности и изофункциональности разных элементов, их взаимозаменяемость в разных контекстах (ритуальных, языковых, ментальных — верованиях, предписаниях, запретах и т. п.). Системные связи отдельных явлений включаются в их словарное толкование и в более четком виде находят отражение в статьях обобщающего типа, в которых суммируются сведения отдельных, частных статей. Например, статья «Одежда» систематизирует характеристики, содержащиеся в статьях «Рубаха», «Пояс», «Фартук», «Штаны», «Шапка» и т. д., и устанавливает признаки, лежащие в основе символики ритуальной и повседневной одежды. Статьи типа «Медицина народная», «Метеорология народная», «Народный календарь», «Пища», «Человек» и т. п. суммируют основные принципы категоризации соответствующих сфер действительности, выделяют наиболее существенные признаки, используемые при их культурном осмыслении.

Большое значение придается в словаре ареальной характеристике описываемых культурных явлений и форм, установлению их территориальных разновидностей и границ, всего культурного ландшафта Славии, который, в отличие от языкового ландшафта, пока еще мало изучен. Обнаруживаемые параллели (изодоксы и изопрагмы) между разными славянскими этническими и локальными традициями не только позволяют с большей надежностью реконструировать древнеславянские культурные элементы и формы, но и расширяют возможности их семантической интерпретации за счет привлечения более разнообразного и более богатого в формальном и смысловом отношении набора региональных форм. Н.И. любил повторять, что карта — это развернутая в пространстве диахрония.

Словарь «Славянские древности» — первый и пока единственный опыт целостного лексикографического представления традиционной духовной культуры всех славян, обобщающий результаты более чем векового изучения славянского фольклора, этнографии, народного искусства в их неразрывной связи с языком. Созданная Н.И. Толстым Московская этнолингвистическая школа поддерживает многолетнее и плодотворное сотрудничество (взаимные публикации статей, участие в конференциях, стажировки, участие в редколлегиях периоди-

inslav

ческих изданий и сборников, совместные экспедиции) с польским коллективом, возглавляемым проф. Е. Бартминьским, с болгарскими исследователями — с Институтом этнографии, Институтом фольклора и Институтом болгарского языка Болгарской академии наук в Софии, где ведутся исследования аналогичного профиля, с сербскими академическими институтами — Институтом сербского языка и Институтом балканистики в Белграде, институтом славистики Сорбонны-4 и др.

Необходимо сказать несколько слов и о личности Н.И. Олег Николаевич Трубачев вспоминал: «Я не встречал, пожалуй, ни в ком столь располагающей, дружелюбной свободы человеческого общения, отзывчивости, готовности всегда и во всем помочь. Остается добавить, что дам неизменно покоряла эта его красивая старомодная галантность, умение преклонить колено и поцеловать ручку и все это — непринужденно, полушутливо, с тактом, все — как положено настоящему, живому русскому comme il faut, с которым мы имели честь общаться в его лице. <…> Знавшие Толстого, думаю, согласятся, что он обладал в выдающейся степени чувством самоиронии и что с годами эта черта в нем даже усилилась, — явный признак крупной личности и широкой натуры. <…> Его знали и любили очень и очень многие, он был популярен и у нас, и в разных странах, в первую очередь, разумеется, в славянских. Какую-то роль играло при этом прямое родство с великим Толстым, но сводить все только к нему было бы ошибочным упрощением. <…> Надо ли говорить о том, как его любили и привечали в родной ему Югославии, причем, кажется, не в одной только Сербии, его родине»[7].

Его страстью были книги, ему удалось собрать ценнейшую славистическую библиотеку, насчитывающую более сотни тысяч томов по языкознанию, фольклористике, истории, археологии, этнографии. Своей библиотекой Н.И. очень гордился. В молодые годы он каждую неделю совершал походы по московским букинистам, где его хорошо знали и нередко придерживали для него ценные книги. Ему ничего не стоило, узнав от коллеги, что в Ленинграде у букиниста под аркой Генерального штаба продается нужная ему книга, немедленно взять рюкзак и отправиться в Ленинград, добыть книгу и с победным чувством сразу же вернуться домой. Но это была не коллекция библиофила, а рабочая библиотека ученого. Н.И. охотно снабжал книгами своих коллег и учеников, а очень часто и дарил книги, обычно специально раздобывал для нуждающихся, особенно заграничных коллег, редкие

[7] *Трубачев О.Н.* Мои воспоминания о Никите Ильиче Толстом // Вопросы языкознания. 1997. № 2. С. 5–8.

inslav

книги, прежде всего словари, выходившие в провинции и труднодоступные. В письмах его зарубежных и иногородних коллег неизменно высказывается благодарность за присланные книги. После смерти Н.И. семь с половиной тысяч томов из его собрания были переданы в библиотеку Московской патриархии в Андреевском монастыре, где они составили особый фонд его имени и были размещены в отдельном кабинете. Тем не менее и в его московской квартире на Большой Ордынке, и на даче в Вербилках до сих пор остаются многие десятки тысяч книг, которыми пользуются члены его семьи и их коллеги.

Н.И. отличался необыкновенным трудолюбием и острым «чувством времени». Он постоянно носил с собой какой-нибудь словарь или иной источник, из которого выписывал на маленькие карточки интересовавшие его слова, выражения и этнографические свидетельства. Даже на заседаниях Президиума Академии наук, слушая ученые доклады, он продолжал делать свои выписки; в его архиве остались десятки, если не сотни тысяч таких тематически подобранных карточек. Вместе с тем он любил общение с друзьями и учениками, любил застолья и застольные разговоры, в его доме на Большой Ордынке кто только не побывал; любил грибные походы на даче, любил купанье в холодной речке Дубне, но и на берегу при нем были его карточки, и в промежутках между купаниями он усердно трудился. Он был легок на подъем, когда дело касалось экспедиции или охоты за книгами, но очень трудно (особенно в последние годы) отрывался от дома для поездок за границу, и, занимаясь сборами в дорогу, напевал неизменную песенку: «Сидел бы ты, Ерема, дома и веретена бы крутил…», но потом обычно бывал доволен поездкой, знакомством с новыми местами и людьми и к своей работе возвращался с новыми силами. Его много раз приглашали в разные страны на длительный срок для чтения лекций, предлагали самые благоприятные условия, но он ни разу этими возможностями не воспользовался. В 70-е гг. хорватско-австрийский академик Й. Хамм, возглавлявший венскую кафедру славистики, готовясь уйти на пенсию, настойчиво уговаривал Н. И. занять это почетное место, особенно подчеркивая, что когда-то его занимал Н.С. Трубецкой, но все его уговоры не возымели действия (см. ниже письмо Й. Хама от 2 апреля 1973 г.). Н.И., родившийся и проведший юность за границей (хотя и в любимой Сербии), вернувшись на родину своих предков, не мог и помыслить о том, чтобы ее покинуть, какими бы трудными ни были условия существования и работы здесь.

Н.И. Толстой был членом многих академий и научных обществ: действительным членом и членом Президиума РАН, иностранным членом Австрийской, Сербской, Македонской, Словенской, Югос-

inslav

лавянской, Белорусской, Европейской, Польской академий наук (и искусств), почетным доктором Люблинского университета. Он выступал с докладами на всех послевоенных съездах славистов, участвовал во множестве международных и отечественных конференций разного ранга. Но всегда говорил, что больше всего волнуется, выступая перед студентами; он чувствовал особую ответственность за формирование научного мировоззрения молодого поколения. Много лет отдал Н.И. Толстой преподаванию: в молодые годы он обучал болгарскому и сербскому языкам будущих дипломатов — студентов Института международных отношений, затем с конца 60-х гг. и до самой смерти читал лекции и вел семинары по старославянскому языку, истории литературных языков, введению в славянскую филологию, славянскому фольклору, сравнительной славянской лексикологии, славянской этнолингвистике и др. в Московском университете. Многие десятки его учеников, кандидатов и докторов наук, работают в разных городах нашей страны и за рубежом и сохраняют о своем учителе благодарную память.

На протяжении всей своей жизни Н.И. интересовался историей славистики. В разные годы ему приходилось писать о таких видных ученых XIX и XX века, как Потебня и Срезневский, Бодуэн де Куртенэ и Трубецкой, Караджич и Даничич, Веселовский и Зеленин, Виноградов и Ларин, Богатырев и Якобсон, Мошинский и Унбегаун и многие другие. У Н.И. была потребность обращаться к работам предшественников и откликаться на их идеи. Ему было присуще живое ощущение своей причастности к великой научной традиции и ответственности перед ней. Он сам стал ярким представителем этой традиции. По словам третьего члена этой блистательной троицы «Т» — Владимира Николаевича Топорова, Н.И. Толстой «достойно продолжает ту высокую традицию славянской духовной культуры, которая восходит ко времени славянских Первоучителей, потому что уже в их время раздался призыв, в котором был обозначен главный ориентир — логосное Слово. <…> Диапазон славянского слова, исследуемого Н.И. Толстым, предельно широк и полон — от литературных языков и индивидуального поэтического творчества „наверху“ до народного слова „безбуквенной души“, через которое, однако, так полно и ярко раскрывается и вся жизнь ее и, сверх того, само понимание этой жизни, ее самопознание „внизу“»[8].

С.М. Толстая

[8] *Т[опоров] В. [Н.]* К семидесятилетию Н.И. Толстого // Philologia slavica. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 5.

inslav

I

Е. Бартминьский

Образ мира в польской народной традиции[1]

Картина мира, закрепленная в польской народной культуре, — «наивна», она строится в субъективной, антропоцентрической перспективе и отличается от объективной научной картины. Вместе с тем польская народная картина мира сильно дифференцирована изнутри, в некоторой степени даже некогерентна. Тому есть несколько причин. С одной стороны, мы имеем дело с присутствием в этой, казалось бы, единой культуре нескольких моделей мира, представляющих собой рефлексы разных наслаивавшихся друг на друга исторических «культурных формаций»; с другой, сам объект восприятия и концептуализации — окружающая человека действительность — настолько широк, что при восприятии и в языковом представлении он неизбежно ограничивается и модифицируется. Прежде всего воспринимается то, что существует в ближайшем кругу (домашнем) и в личной сфере, потом — в более далеком кругу (*чужой мир*, *дальние страны*) и в публичной сфере (официальной). Мир — это то, что окружает человека, *этот мир* противопоставляется «потустороннему миру» (небу, аду, *тому свету* / *иному миру*). Кроме того, существует еще один важный дифференцирующий фактор — разные жанровые способы воссоздания образа мира — от серьезных до условных и шутливых. Все это предопределяет множество функционирующих в этой культуре проекций мира. Мы их ниже перечислим.

От глубокого праславянского и индоевропейского прошлого польская народная культура наследует **мифологическую модель**, в основе которой — напряжение между противоположностями света и тьмы, жизни и смерти, мужского и женского начал. Эта дуалистичность — имманентное свойство действительности, описываемое системой семиотических оппозиций (языковых и культурных), таких как верх / низ, светлый / темный, близкий / далекий, небо / земля.

[1] Статья представляет собой сжатое изложение разела «Мир» (Świat) из «Словаря народных стереотипов и символов»; полную версию (авторы: Izabela Bartmińska, Jerzy Bartmiński, Ewa Pacławska, Monika Żuk) см.: Słownik stereotypów i symboli ludowych / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2012. T. I. Kosmos. Cz. 4. Świat. Światło. Metale. S. 1–76. Там же следует искать дополнительную библиографическую документацию.

inslav

Из традиционной модели мира, известной многим культурам, польская народная культура заимствует членение мира на три уровня — небо, землю и подземный мир, что символически воплощается в образе дерева, с отдельными частями которого соотносятся разные виды существ: боги и птицы вверху; люди, животные и растения на земле; под землей — демоны, земноводные наземные и подземные. Мир представляется имеющим начало и конец; в его структуре выделяются центр и ось, границы и стороны.

В народном сознании мир, несмотря на всю свою неоднородность, представляет собой единое целое. Мир живет; оживает с наступлением весны, зеленеет и «цветет» — как растение. Его символическим образом является живое и вечно обновляющееся дерево («мировое дерево»), которое появляется прежде всего в загадках и новогодних колядках (сюжет присутствует также в традиционных польских украшениях, вырезанных из бумаги, — «выцинанках»). Не только растения и животные, но и небесные тела, земля, вода, огонь наделены психическими функциями и в разной степени — также чувствами и знаниями. Мир сопереживает человеку, он нравственно чувствителен к событиям, происходящим в человеческом мире. Мир веселится и радуется доброму, плачет, жалеет, грустит, когда происходит что-нибудь плохое. Он вершит правосудие, наказывает за нарушение моральных принципов. Земля поглощает преступника, отказывается принять самоубийцу. Огонь и вода не принимают лжеца. Вода сочувствует девушке, которой изменили. Молния поражает убийцу. Небо плачет над распятым Христом. Солнце хмурится, когда люди грешат.

Одновременно в польской народной культуре доминирует усвоенная **библейская, иудео-христианская модель мира**, согласно которой мир создан словом Божьим (а человек — «по образу и подобию Божьему») и управляется им, остается под его постоянным контролем и заботой. В этой модели поведение человека подвергается моральной оценке в категориях добра/зла, что находит продолжение в христианском противопоставлении мира и Царства Божьего. В этой картине мира важное место наряду с небом и землей занимают ад, чистилище, а также рай.

В то же время в народных космогонических мифах мы обнаруживаем элементы, которые не совпадают с библейской версией, представленной в Ветхом и Новом заветах. Во-первых, участие в сотворении мира приписывается также Иисусу Христу и Богоматери. Более существенное отличие — присутствие в народной дуалистической (манихейской) космогонии идеи сотворения мира двумя творцами, Богом и дьяволом, в результате чего то,

inslav

что сотворено дьяволом, отличается от того, что сотворено Богом. Дьявол подражает Богу, но создает худшие вещи, менее дружественные по отношению к человеку, иногда даже враждебные ему: Бог создает землю, солнце, домашних животных, цветы и травы, дьявол — камни, луну, диких животных, ядовитые растения. Этот народный дуализм характерен главным образом для рассказов из восточной части Польши.

На мифологической и библейской (иудео-христианской) модели базируется и своеобразно их модифицирует **наивное**, **обыденное сознание**, разграничивающее *этот* и *тот свет*, то есть земной мир, который измерим и который можно познавать, и потусторонний мир, который недоступен непосредственному, конкретно-чувственному познанию. Модель мира, лежащая в основе наивного / обыденного сознания, имеет эмпирические основы, она сосредоточена на *этом свете*, то есть видимом мире. Именно эта наивная модель прежде всего закреплена в языковом материале, лексике и фразеологии.

В народной культуре взаимоотношение человека и мира неоднозначно. Согласно мифологическому и поэтическому восприятию, человек существует в тесном единстве с окружающей его действительностью и является ее неотъемлемой частью, ср. пословицу *Świat jak las*, *człowiek jak liść* (Мир как лес, человек как лист). Это ведет к «космизации» тела (в загадках голова человека — это гора, волосы — лес, глаза — две ямы, между которыми холм-нос, и т. д.). В отличие от этого, в наивном понимании человек является частью этого мира: он приходит *на свет*, рождается (*przychodzi* / *rodzi się na ten świat*), пребывает *на свете*, ходит, странствует, путешествует *по свету*, затем он уходит *с этого света* на *тот свет* (*odchodzi z tego świata na tamten świat*), расстается, прощается *с этим светом* (*rozstaje się*, *żegna się ze światem*).

Мир — это его дом, но отчасти лишь временный дом, так как человек может оставить его и отправиться в дальние страны, затем, обогатившись опытом, вернуться домой, к себе. Это сценарий, типичный для народного повествования. Человек — наблюдатель мира, он испытывает его, открывает, посещает, познает. Он пользуется всем, что предоставляет ему мир, он может его строить, пренебрегать им, любить его. Мир, в свою очередь, — наблюдатель и судья каждого человека.

Важное место в народной аксиосфере (системе ценностей) занимают отношения между людьми, а также между людьми и их окружением. Образцовый сценарий поведения в рассказах о странствии героя по свету предусматривает дружелюбную и бескорыстную помощь, оказываемую всем встретившимся по пути людям

inslav

и животным. В польской народной культуре во взаимоотношениях между людьми, между людьми и животными, а также некоторыми растениями, во всем мире живых существ, во всей природе действует **принцип солидарности с жизнью**. По мнению исследователей (Уильяма Томаса и Флориана Знанецкого), ее главным и, может быть, даже единственным побудительным мотивом является защита от гибели и смерти.

* * *

В польском языке основное наименование *świat* ‘свет, мир’ сохраняет этимологическую связь с глаголом *świecić* ‘светить’, с существительными *światło* ‘свет’, *poświata* ‘излучение’, *świt* ‘рассвет’, диалектным *doświatek* ‘время перед рассветом’, существительным pluralia tantum *doświtki* ‘работа, выполняемая на рассвете’, а также с другими существительными: *świecidło*, *świetlica*, *świeca*, *oświata*, *oświecenie* и прилагательными: *światowy* ‘мировой, всемирный’ и ‘светский, мирской’ (и его производные *światowiec* ‘светский человек’ и *światówki* ‘светские песни’), а также *świecki* ‘светский, нецерковный’ и т. п.

Связь существительного *świat* с существительным *światło* подтверждают их соответствия в других языках: рус. *свет* ‘освещение’, ‘свет, вселенная’, ст.-слав. *světъ* ‘свет, источник света’, ‘свет, мир’, этимологически и исторически связанные с праинд. *śvétās* ‘светлый, белый’, готск. *hveits*, от которых в свою очередь берут свое начало немецкое *weiss* ‘белый’ и английское *white* ‘белый’. Вполне вероятно, что со словом *świat* этимологически связано слово *kwiat* ‘цветок’ (хотя, вопреки Вайяну, сомневаются в этом Фасмер — Vas ES 3: 576 и Баньковский — Bań ES 1: 869), мотивированное тем же индоевпропейским корнем **kuejt* со значениями ‘светить’, ‘светлый, белый’ (Brüc SE: 535; Sł E 3: 479) и даже *gwiazda* ‘звезда’ (по словам этимолога Брюкнера, «*gwiazda* и *świeca* — в сущности одно и то же слово», Brüc SE: 165). В значении ‘родиться’ в польском языке функционируют параллельно два выражения: *ujrzeć światło dzienne* (увидеть (дневной)свет) и *przyjść na świat* (появиться на свет) (Bor SE: 621). Слияние в одном слове значений ‘mundus’ и ‘lux’, помимо старославянского и русского, имеет место также и в других языках, например, в венгерском — *vilag* (Brüc SE: 535) и румынском — *lume* (Bor SE: 621).

Итак, *świat* в этом понимании — это то, что видимо, светло, освещено, в оппозиции к темноте, то есть то, что доступно зрению и познанию человека, — *этот свет* в оппозиции к невидимому, неизвестному, таинственному *тому свету*, *иному миру*, *потустороннему миру*.

inslav

В литературном польском языке употребляется в значении ‘вселенная’ слово *wszechświat*, в кашубском *całkoświat* (ср. нем. *das Weltall*), а также книжные существительные *uniwersum* (от лат. *universum* ‘всеобщность’) и *kosmos* (от греч. *kosmos* ‘мир’, ‘порядок’, ‘украшение’ — как противоположность пустоте *xaoca*).

Сотворение мира. Народные предания о том, как был создан мир, представляют собой отражение иудео-христианской космогонии, опирающейся на библейскую Книгу Бытия. Ответ на вопрос о создании мира в этой традиции однозначен: Бог сотворил мир, сделал его, отделив свет от тьмы; сотворил мир в шесть дней, в седьмой день он отдыхал. Функции Творца мира приписываются также Иисусу Христу, а иногда и Богоматери.

Как мы уже говорили, в преданиях из восточных регионов Польши Бог творил мир при участии дьявола. Бог творит мир из горсти / куска земли, горсти песка, горсти ила. Взаимодействие двух демиургов, Бога и дьявола, объясняет противоречия и контрасты в существующем мире. Только в спишском варианте мифа они оба, Бог и дьявол, сотворяют землю, посовещавшись друг с другом. Дьявол, исполняя распоряжения Бога, одновременно пытается соперничать с ним и неумело подражает божественным актам творения, в результате чего в мире появляется много несовершенных вещей, обычно усложняющих жизнь человеку. Так, Бог сотворяет солнце, дьявол из куска украденного солнца сотворяет луну, из украденной земли — горы (существует также другой вариант: горы и камни образуются из зернышек песка, которые дьявол приносит Богу в левой руке). Бог создает Адама и Еву, дьявол — планетников; подражая Богу, сотворившему пчелу, овечку и шмеля, дьявол создает соответственно осу, козу и шершня; подражая Богу, создавшему травы, цветы и хлеба, дьявол создает ядовитые ягоды, крапиву и чертополох.

С преданиями о сотворении мира Богом и дьяволом связано деление многих элементов мира на хорошие и плохие. С дьяволом ассоциируются ядовитые и непригодные для человека растения, а также вредные, хищные птицы и животные, грязные животные (как свинья), животные, ведущие ночной образ жизни, животные черного цвета, а также некоторые погодные явления, темнота, болезни.

Начало мира — событие, которое выделено и закреплено в языке в виде фразеологизмов. Время отсчитывается со дня сотворения мира (*od stworzenia świata*); от начала мира (*od początku świata*, *z początku świata*, *od pokonów świata*, *z* / *od pierwoświecia*, *z napoczątku świata*).

В начале мира в нем жили великаны или маленькие люди. Тогда люди были лучшими, знали время своей смерти; был только один

inslav

язык, и только потом языки перемешались; птицы и животные говорили, разговаривали (*gadały*). Первые люди согрешили, и Господь Бог проклял мир; между детьми Адама было заключено много браков, но не все дочери нашли себе пару, и поэтому на свете стало плохо, поскольку девушки сами начали ухаживать за мужчинами. По словам песни, *Przed laty na świecie było ptaków wiele* (Много лет тому назад на свете было много птиц). Птицы по приказу Иисуса Христа корчевали поля / очищали воду / мир (*karczowały pola* / *czyściły wodę* / *świat*), а животные делали дороги и тропинки для людей (Krzyż WiM 4: 112–113).

Устройство мира. В древнейших поверьях об устройстве мира выделяются три уровня — небо, земля и подземный мир. Человеку предназначено жить на земле, небо отведено для птиц и духов, а подземный мир — это место для умерших и демонических существ, подземных и подводных. Небо и земля остаются в особенно тесной связи, как отец и мать. Подземный мир принадлежит второму миру. Второй, *иной мир* (окказионально называемый также *тем светом*, хотя это определение относится прежде всего к миру умерших) находится под землей / в подземелье / под водой. Согласно верованиям, солнце каждый вечер переходит в иной мир, освещает оба мира. Дым переносит объекты с *этого* на *тот свет* (в небо). В подземном мире живут также животные. В сказке дедушка похищает девушку из верхнего мира. К подземному миру относится также подводный мир, где живут странные существа и откуда можно принести много богатств. Морская вода просачивается через дырявое дно моря и выпадает в виде дождя в подземном мире. Можно спускаться во второй мир, под землю, выбраться на свет (из подземелья), выйти на свет из-под земли.

По самым древним верованиям, мир держится/вращается на столбе/гвозде/стержне. Ось, вокруг которой вращается земля, является центральной точкой мира; она доходит до самой Северной звезды, называемой также Осевой звездой (*Gwiazda Osiowa*).

Центр мира — это место, где происходят важные для человека события. В центре мира находится дерево, а также белый камень, например, в свадебной песне золотой гусек сидит на море, на камне. По другим, более новым представлениям, центр мира расположен там, где находимся мы. Особое место в народной картине мира отведено солнцу. Солнце определяется как «украшение всего мира», солнце — «веселит мир» / «оно приятно миру» (*jest miłe światu*); «обогревает весь мир». В народно-христианской традиции центр мира обозначен горой. В легендах центр мира определяется странствующими по Польше святыми. По народным пророчествам, центром мира станет Варшава.

inslav

В фольклоре известен сюжет о пересечении границы между отдельными уровнями мира. Особо акцентируется в нем контраст между землей и подземным миром. В сказке герой (разбойник / царевич / *Валидуб* / солдат) спускается во второй / иной мир через яму в лесу / в горе / в саду / под камнем в сенях / через колодец; герой выбирается на свет при помощи птицы (грифа) / через колодец / гору. В предании кузнец / мужик через гору / дупло в дереве переходит во второй мир, где он раскаивается в грехах / где отдыхает армия; когда он выполнит работу, его выводят *на свет*, однако, по сути, человек не может пересечь границу между земным и подземным миром, а если его туда проведут или выведут, ибо он сам вернуться не может, то убеждается, что время там измеряется совсем не так, как на земле (Lig Górn: 167). Полудницы (ржаницы) после периода вегетации покидают мир, спускаясь под землю (Peł Dem: 167).

Для шахтеров, которым под землей постоянно угрожает опасность, пространство под землей делится на две сферы. Границей между ними служит линия, за которую в шахту не проникает солнечный свет. *Этот* мир находится по эту сторону линии, а за ней начинается опасный подземный мир, где солнце не светит и не греет.

В религиозной картине мира выделяются, кроме земли, три внеземные сферы: небо, ад, чистилище. Такая модель характерна, например, для песен, связанных с днем поминовения усопших (*pieśni zaduszkowe*), из северной и юго-восточной части Польши (Поморье и Люблинский регион). К этой модели обращаются также в шутливой частушке, в которой жених назначает незамужним девушкам землю, замужним — небо, вдовам — рай, а пожилым женщинам — ад. В другом варианте частушки жених отправляет девушек в рай, замужних женщин в небо, вдов в чистилище, бабушек в ад; похожие четыре внеземные сферы перечисляются в рифмованном детском стишке с использованием бумажной игрушки, состоящей из четырех частей: *Piekło — niebo — czyściec — raj*, *swoją duszę tutaj daj* (Ад — небо — чистилище — рай, свою душу тут отдай). В более ранних верованиях ад располагался обычно внизу, в более новых его размещают обычно на земле (*piekło na ziemi*) или где-то в неопределенном месте, как и весь потусторонний мир.

Стороны света. Основная ориентирующая ось — восток–запад, движение *вслед за солнцем*. Согласно движению солнца велись хозяйственные работы, такие как пахота, сев; обратное направление применялось в магии, при заклинании болезней. Говорят также, что свет начинается там, где солнце восходит, а заканчивается там, где оно садится на закате. По сторонам света определяют виды ветра, строят жилые здания, в пасеке устанавливают ульи.

inslav

По отношению к центру мира обозначаются четыре его стороны — восток, запад, север, юг; *z czterech stron świata* (с четырех сторон света) означает ‘отовсюду’. Стороны света определялись по расположению звезд, Большой Медведицы, луны.

На четыре стороны света обращались люди, выполняя ритуальные действия: осеняли себя крестным знамением, чтобы отогнать духов, сплевывали, чтобы снять сглаз, стреляли, заклиная урожай, и в других случаях. С четырех сторон разжигали огонь в ночь накануне Ивана Купалы, что символизировало стороны света и движение солнца. В день св. Марка (25.IV) и в *крестовые дни* (три дня молитв у креста перед Вознесением Господним) проходили шествия, во время которых священник благословлял на все стороны света поля и хлеба. В католической церкви во время службы священник крестился на четыре стороны (на практике обычно на три стороны, потому что так в храме стоят прихожане). Четыре / три части света — это весь свет, в рождественском представлении Ирод считает себя господином / царем / владыкой (всего / круглого) мира, четырех (трех) частей / сторон света. В сказке есть еще и пятая часть света, в которой проживает хромой черт (Grzeg Spisz: 164).

Границы мира. По верованиям, свет заканчивается там, где солнце садится на закате. Края мира (*krańce*, *kraje świata*) находятся за теплыми странами (*za cieplicami*), там проживают «дикие народы-маловеры». Рубежи света забиты досками, на которые опирается небесный свод, а небо расположено столь низко, что люди граблями достают до звезд. На краях земли расположены огромные реки, замыкающие мир; или же границу мира обозначают озеро, горы и реки; пещера, грот; камень. В сказках и баснях другой, далекий, сказочный мир начинается за седьмой горой, за седьмой рекой / за десятой / за девятой горой, за десятой рекой. Молодой священник, который отправляется в ад на сговор с дьяволом, проходит через три бора, три огромных поля в сторону огромной пущи, где идет большая, широкая дорога, ведущая к огромным железным воротам (K 14 Poz: 199).

Понятие краев света закреплено во фразеологии: *mieszkać na końcu świata* (жить на краю света / земли), *mieszkać za światami* (букв. жить за мирами, т. е. очень далеко); *koniec świata* (край света), *kraj*, *kraniec świata* (край света); *pójść* / *pojechać* / *popędzić za kimś* / *z kimś na koniec świata* / *w koniec świata* / *na świata końce* / *na* / *w kraj świata* (пойти / поехать / помчаться за кем-л. / с кем-л. на край света, т. е. быть безгранично верным кому-л.); *choćby na koniec świata* (хоть на край света). В рождественских колядках три волхва едут *с краев света* / идут *с третьей части света*.

inslav

Край света ассоциируется со смертью человека, с его уходом из *этого мира* на *тот свет*. Люди верили, что человек после смерти идет на край света, потому что там течет река, которую должны переплыть души умерших. На краях света горит вечный огонь. Герой сказки из Великопольши идет на край земли через далекий, огромный, таинственный и черный бор, чтобы найти или ворота в небо, или ворота в ад (Kul Wiel 3: 508).

Форма мира. По поверьям, мир имеет круглую форму, что закрепляется во фразеологии: *krąg świata*, *okrąg świata* (букв. круг мира); *obejść*, *objechać świat dokoła* (обойти, объехать вокруг света, совершить кругосветное путешествие); *podróż naokoło świata* (кругосветное путешествие); ср. *świat się toczy* (букв. мир крутится).

Мир — это шар, земной шар, как на иконах, где Христос держит в протянутой руке шар мира. В загадке *белым миром* (*biały świat*) называется яйцо. Елочные украшения, которые в польском языке называют *światy*, имели круглую / шаровидную форму (ср. рус. *елочные шары*).

По некоторым преданиям, после сотворения мира земля была плоской, ровной и везде одинаковой, лишь потом появились сначала горы, а потом долины.

Опоры мира. Согласно старинным верованиям, весь этот мир, вся эта земля лежат на воде, мир опирается на рыбу; земля лежит среди моря на двух больших рыбах. Согласно фразеологизмам, *świat stoi na czymś* (свет стоит на чем-л., т. е. мир существует благодаря чему-л.), *kląć*, *przeklinać*, *łgać*, *pomstować*, *przysięgać na czym świat stoi* (ругать / бранить / лгать / негодовать / клясться на чем свет стоит, т. е. очень сильно ругаться, проклиная и т. п.).

Помимо противопоставления *этого* и *иного* мира, о котором говорилось выше, большое значение имеет оппозиция мир — дом. К миру относятся как к пространству, отдаленному от дома и противопоставленному ближайшему окружению человека, что подтверждают популярные фразеологизмы: *iść z domu w świat*; *iść w świat* (букв. идти из дома в мир, т. е. идти в люди)*; być* (*gdzieś*) *w świecie* (быть вдали от дома); а также менее распространенные: *iść w świat precz z domu i wsi* (букв. идти в свет прочь из дома и села); в пословице говорится: *Chwalma świat*, *ale ostańma doma* (Давайте хвалить мир, но оставаться дома). После рождения ребенка детское место закапывали рядом с домом, чтобы ребенок держался дома и в будущем не покинул его (*żeby dziecko nie poszło za światem*). Мир, полный хлопот, усилий, боли, желаний, составляет контраст с родным гнездом, колыбелью, тихим уголком в семейном кругу: *będe*

inslav

uprawiał winnice, *a nie sie włóczył po świecie* (буду выращивать виноград (ухаживать за виноградником), а не бродить по свету).

Оппозиция мир — царство небесное, восходящая к Библии и закрепленная в христианском учении, в народной культуре находит выражение преимущественно в религиозных и похоронных песнях. Оппозицию царству небесному попеременно составляют рай и небо: в рождественском представлении Адам и Ева изгнаны из рая в мир.

Один мир, много миров. Мир в обыденном, наивном понимании представлен как нечто целое, но слово *świat* может относиться также к его отдельным частям, сферам или областям, особенно близким при некоторых обстоятельствах человеку, например, *świat lekarski* (мир врачей), *świat więzienny* (тюремный мир); *świat baśni* (мир сказок), *świat fantazji* (мир фантазий), *świat nauki* (мир науки).

Мир характеризуется по размеру: большой (*wielki*), просторный (*przestronny*), огромный (*ogromny*), широкий (*szeroki*), близкий/далекий (*bliski*/ *daleki*); фраз. *straszny świat* (немалый путь, огромное расстояние); по продолжительности во времени: старый (*stary*): фраз. *stary jak świat* (старый, как мир); *jak świat światem* (пока свет стоит, издавна, с незапамятных времен, всегда); продолжительный (*długotrwały*), неуничтожимый, нерушимый (*niezniszczalny*): *Nie za nás świat nastał*, *nie za nás sie skońci* (Не при нас мир возник, не при нас и кончится), неизменный (*niezmienny*): *nic nowego na świecie* / *pod słońcem* (ничего нет нового на свете / под солнцем), *musiałby się świat odmienić* (мир бы переменился — об условии, которое трудно выполнить).

Мир называется также: белый свет (*biały świat*); божий свет (*boży świat*), фраз. *oglądać boży świat* (видеть божий свет, т. е. жить); *nie widzieć świata bożego poza kim* (божьего света не видеть из-за кого-л., т. е. любить кого-л. больше всего); *nie wiedzieć*, *zapomnieć o bożym świecie* (букв. не видеть, забыть о божьем свете, т. е. обо всем, всецело отдаваться чему-л.); прекрасный мир (*piękny świat*), ср. также *piękność świata*, *uroda świata* (красота мира, краса мира) и т. п. Убеждение в том, что мир имеет высокую этическую ценность, лежит в основе выражений о том, что кто-либо достоин/недостоин или что-либо достойно/недостойно этого мира.

С другой стороны, человек оценивает мир как бренный (*marny*), ср. также *marności* (*tego*) *świata* (бренности (этого) мира), *marnota tego świata* (бренность этого мира, бренное тело); тощий, хилый (*mizerny*), бедный (*biedny*), сопливый (*usmarkany*), скудный, нищенский (*nędzny*), плохой (*kiepski*); странный (*dziwny*), ср. поговорки: *Wszystko się dziwnie*

inslav

plecie na tym tu biednym świecie (Странно все ведется в этом бедном мире), *dziwny świat nastaje* (странный мир настает); милый (*miły*) или немилый (*niemiły*); веселый (*wesoły*) или невеселый (*niewesoły*), грустный (*smutny*), ср. *kogoś świat zasmuca się* (чей-л. свет печалится); для кого-то мир как могила (*jak grób*); кто-то мир ни во что не ставит (*świat mi staniał*, *cały świat mi za nic*).

Мир — это мера ценностей, однако, несмотря на это, он сам не является чем-то самым ценным — любимый человек может быть дороже / милее, чем целый свет (*droższy* / *milszy niż* / *niżeli* / *jak* / *nad cały świat*), можно также любить кого-л., что-л. больше всего на свете (*kochać kogo*, *co nad świat*, *nade wszystko w świecie*, *lepiej niźli cały świat*); мир без любимого человека лишен ценности: *nie oddać czego za żadne skarby świata* (не отдать чего-л. ни за какие блага мира). Более того, мир, по некоторым представлениям, — это божий враг (*nieprzyjaciel boży*) / дурак (*kiep*) / яблоко, наполненное желчью (*jabłko żółcią nadziane*). Считается, что на свете больше плохого, чем хорошего, что на этом свете нелегко жить, что на свете не станет лучше. В похоронной песне усопший отдыхает, освобожденный от уз мира / он завершил свой тяжкий путь на этом свете (TN Giełczew 1977; Bart PANLub 2: 707–708).

Власть над миром. Убеждение, что Бог управляет миром, глубоко укоренилось в народной традиции и является основой поведения, обычаев и действий, связанных с культом. Широко известные молитвы о Божьей помощи, особенно в случае болезни и плохой погоды, отражают ожидание чуда, подтверждения могущества Бога в виде маленьких чудес. Пословица гласит, что мир принадлежит Богу, не людям, оттуда и фразеологизм *boży świat* ‘божий свет’. Согласно верованиям, в небесном дворце восседает Бог-Отец, который держит в руке скипетр и земной шар. В религиозных текстах Бога называют *владыкой мира*. Бог как владыка мира может наказать грешный мир огнем, он бы уничтожил весь мир, если бы не молитвы верующих. Бог заботится о мире и удерживает его своей силой. О мире заботится *сила Божья*, а все то, что происходит в мире, происходит согласно Господней воле. Бог находится на небесах и весь мир держит на ладони, а Всевидящее Око смотрит на мир. По словам песен, Бог не только сотворил / создал / обустроил мир, но также *украсил* его звездами и солнцем, он *властвует* над ним, *управляет* им / *держит в руке весь мир*. Отец Небесный *жалеет* весь мир, ниспосылая своего Сына, одаривает мир (дает *коляду* хозяину и его дому), но в будущем он будет судить мир, *освободит* его от зла.

Миром также правит Иисус Христос, он царь (*monarcha świata*), который владеет небом и миром, держит вселенную, заботится

inslav

о мире (*czuwa nad światem*), будет властвовать над всем миром (*panować wszystkiemu światu*). В колядках Младенец Христос своим появлением на свет развеселил / обрадовал весь мир (*Dzieciątko Jezus uweseliło* / *rozweseliło* / *ucieszyło wszystek świat*), мирит мир с небом / Богом / Творцом (*jedna świat z niebem* / *Bogiem* / *Twórcą*), заботится о мире (*czuwa nad światem*), приносит миру мир (*pokój światu przynosi*), плачет над миром. Он весь мир омолаживает, как свой цветочек / как свое солнышко (*cały świat odmładza jako świata kwiateczek* / *świata słoneczko*). Согласно религиозным песням, Сын Божий / Христос — весь свет умножает (*cały świat mnoży*) /, размножил людей (*ludzi rozmnożył*) / искупил (*odkupił*) / спас (*zbawił*) / освободил (*oswobodził*) от грехов / утешил мир (*pocieszył świat*), он оставляет миру свою мать; в письмах с небес посылает миру свои слова.

В религиозных песнях Богоматерь предстает перед нами как Царица Небесная (*pani*) / Царица (*królowa)* / Владычица (*władczyni*) / Хозяйка (*gospodyni*) / Покровительница мира (*opiekunka* świata); она — царица всего мира (*królowa całego świata*); освещает мир добром (*świeci mile światu*) / освещает весь мир (*oświeca cały świat*) / светит на полмира (*świeci na pół świata*); несет миру мир (*niesie światu pokój*) / мир радостью наполняет (*świat radością napełnia*); сердце Девы — радует (*raduje*), утешает (*pociesza*), любит (*kocha*), защищает от гибели (*chroni od zguby*), изменяет весь мир (*przemienia cały świat*), всему свету делает добро (*całemu światu dobrze czyni*), дает миру сына / Младенца (*daje światu syna* / *Bożą Dziecinę*).

Польша дала миру Папу римского, который объединил мир, *помогал ему найти истину и Бога*.

По верованиям (основанным на библейских преданиях) злая сила борется с Богом-Отцом за право господствовать в мире. Сатана появляется на свете для того, чтобы искушать людей: он — искуситель (*zwodziciel*) / предатель мира, изменник (*zdradziciel*). Смерть также управляет миром.

Золотой век в истории мира. В религиозной песне из Вармии и Мазур века определяются по периодам в истории мира: золотой, серебряный, медный, железный и глиняный. По поверьям, в начале мир был раем, «всего было в изобилии, даже камни росли, а колосья пшеницы, ржи и ячменя покрывали стебли до самой земли; зернышко было размером с большой огурец, а потом, когда Господь Бог изгнал всех из рая, все это уменьшилось» (Krzyż WiM 5: 61).

Осуждение и спасение мира. В иудео-христианской проекции истории мира, которая характерна для народной культуры, с тех пор как согрешили первые люди, мир был проклят; Господь

inslav

Бог сослал высокомерных и плохих ангелов / демонов / дьяволов в ад. Когда люди были плохими, Бог ниспослал на них потоп / затопил весь мир, после которого возник наш мир. Сюжет потопа или другого бедствия, известный многим культурам мира, обозначает очищение земли и является символическим отделением старого мира от нового; новый мир, после бедствия, излучает чистоту первого творения.

Ключевыми событиями считаются рождение и смерть Христа, то есть искупление мира. В колядках Мессия / Иисус / Младенец Христос рождается / сходит / приходит / появляется / он ниспослан в мир с неба (*jest przysłany z nieba na świat*), чтобы его спасти / искупить / освободить / спасти от гибели / искупить грех. Согласно верованиям, молитвам, пасхальным песням, Христос умер за грехи всего мира и воскрес, чем он избавил грешный мир от зла, спас / освободил / утешил людей. Христос — это Спаситель, Искупитель, Избавитель, Освободитель мира.

Старение мира. Мир мудреет, набирается ума / стареет (*Świat mądrzeje* / *starzeje się*), он оскудел (*zekpiał*), оскудевает (*marnieje*), сбивается с пути (*idzie na nice*), переворачивается вверх ногами (*na opak*, *wspak*). В современном мире царствуют деньги, а традиционные роли и образцы общественного поведения меняются — девушки носят брюки, а парни — юбки и, ничего не имея, уже думают о женитьбе. Как поется в религиозных песнях, сегодня мир неблагодарен, мстителен, он не будет лучше, чем раньше; наступает вечер этого мира, наступают тяжелые, плохие и дорогие годы; конец света близок.

Когда-то все было на свете по-другому, чем сегодня, — веселее; сегодня ни петь на дороге тебе не разрешат, ни в корчме танцевать до упаду, и хороших драк сегодня тоже нет; раньше все было упорядочено и с чувством меры.

В народной культуре пророчества на тему будущего мира подчеркивают роль Польши / Варшавы: мир восстановится благодаря Польше, Варшава станет *центром мира*.

Конец света. Предсказания о конце света, который наступит, когда завершит свое правление Сын Божий и установит свое правление Дух Святой, многочисленны. По поверьям, концу света будут предшествовать знаки на небе и земле.

Понятие конца света закрепляют фразеологизмы, например, возглас, выражающий удивление или возмущение: *Koniec świata!* (Конец света!); *świat się kończy* (свет кончается), *do końca*, *do skończenia świata* (до конца, до скончания света, т. е. навсегда, до конца жизни). Пословицы: *Ciągle straszą końcem świata*, *a koniec dla każdego*, *co umarł*; *Świat się jeszcze nie kończy* (Все пугают концом света, а конец

inslav

для каждого, кто умер; Мир еще не кончается). Песни: *Czyli sądny dzień nastaje*, *czyli koniec świata*; *Dzień on dzień gniewu Pańskiego*, *świat w proch zetrze*, *świadkiem tego Dawid z Sybillą wszystkiego* (День Господень наступает, то есть светопреставление; Это день гнева Божия, мир в прах превратит, а свидетели этого всего Давид и Сибилла) (Bart PANLub 3/417; K 20 Rad 120–121).

Важнейшие признаки конца света: будут случаться великие чудеса — появится комета, наступит затмение солнца, луны, все погрузится в темноту; пойдет огненный / моровой / страшный дождь, огненный дым с небес; будут грозные громы греметь и дуть суровые ветры; море выйдет из берегов; вода высохнет в реках и морях (в Великопольше ожидался конец света в 1913 году после сильной засухи, когда нависла угроза голода); воздух будет отравлен; будет становиться все холоднее; будут идти непрекращающиеся дожди; годы и месяцы станут короче; будут кричать птицы; гора разверзнется, сравняются горы и долины; возникнут горы из золота и серебра; наступят плохие и тяжелые годы, к власти придут безбожные люди; люди будут плохи; деньги обесценятся; пройдет большой мор; разразится война (будут воевать брат с братом, отец с сыном; у заколдованных воинов вырастут усы / бакенбарды и три раза обкрутятся вокруг стола; заколдованная в горах Татрах армия вступит в последний бой); после войны воцарится счастливый мир и останутся только праведники, которых защитит Богоматерь; Сибилла (еврейка) дошьет рубашку для своего сына Антихриста, для своей матери; Вечный жид обойдет мир; появится Антихрист; очередной Папа римский примет имя Петра; каменная скульптура под Лысой Горой сдвинется с места и покорит вершину горы.

Другие необыкновенные события, которые предвещают конец света: перед всеми предстанет священник в пламени, наказанный за кощунство; каменная скульптура святого Марка лишится головы; земля засыплет камень под селом Будзеево и люди о нем забудут; сухой дуб у Гроба Спасителя пустит листья и зацветет, распространяя благоуханье по всей земле, а потом даст прекрасные и вкусные яблоки; на могиле графини из Витухува не появится, как ежегодно, черный кот; под Пневами недалеко от колодца, в котором утопился подмастерье кузнеца, появятся два быка; на холме под Янкувом — двое телят; под Скерниками недалеко от Вонгровца не покажется собака, стерегущая в лесу клад; от костей великана на Вавеле отломится последний кусочек[2].

[2] Это местные предания, в которых появляются конкретные топонимические объекты.

inslav

Конец света настанет, когда пройдут две тысячи лет и завершится правление Сына Божьего; когда пройдут три тысячи лет; когда первый день Пасхи совпадет с днем св. Марка (25.IV); уже через год или два, если люди будут плохи. Если Страшный суд состоится в субботу, все станут евреями.

В момент конца света Архангел объявит Страшный суд; огонь сойдет с неба и сожжет все вещи; весь мир начнет гореть, чтобы очиститься от грехов; человеческие сердца будут уставать (*serca ludzkie będą ustawały*); народ заплачет (*lud zapłacze*); наступит Страшный суд, День Господень (*nastąpi Sąd Ostateczny*, *sąd pański*); все супружеские пары соединятся; св. Петр будет пускать на небеса лишь избранных людей, а Иуда перегрызет цепь, на которой он повешен.

После конца света будет сотворен второй мир; Бог ниспошлет другой мир и других людей; на земле будут жить новые люди — невысокого роста, гномы; они будут столь маленькими, что лишь вчетвером будут в состоянии молотить в хлебной печи, двенадцать человек вместе будут убивать петуха, а сапог будут называть башней.

Принятые сокращения

Bań ES — *Bańkowski A.* Etymologiczny słownik języka polskiego. T. 1–2. Warszawa, 2000.

Bart PANLub — Lubelskie. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały / Red. J. Bartmiński. Cz. 1 Pieśni i obrzędy doroczne; Cz. 2 Pieśni i obrzędy rodzinne; Cz. 3 Pieśni i teksty sytuacyjne; Cz. 4 Pieśni powszechne; Cz. 5 Pieśni stanowe i zawodowe. Lublin, 2011.

Bor SE — *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Brüc SE — *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970 [przedruk z wyd. 1 Kraków, 1927].

Grzeg Spisz — *Grzegorzewski J.* Na Spiszu. Studya i teksty folklorystyczne. Lwów, 1919.

K 14 Poz — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 14. Poznańskie. Cz. 6. Wrocław; Poznań, 1962.

K 20 Rad — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 20. Radomskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963.

Krzyż WiM — Warmia i Mazury. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały / Red. B. Krzyżaniak, A. Pawlak. Cz. 1. Pieśni doroczne i weselne. Cz. 2. Pieśni balladowe i społeczne. Cz. 3. Pieśni zalotne i miłosne. Cz. 4. Pieśni rodzinne i taneczne. Cz. 5. Pieśni religijne i popularne. Warszawa, 2002.

Kul Wiel — Kultura ludowa Wielkopolski / Red. J. Burszta. T. 1. Poznań, 1960; T. 2. 1964; T. 3. 1967.

inslav

Lig Górn — *Ligęza J.*, *Żywirska M.* Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie. Katowice, 1964.
Peł Dem — *Pełka L.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
Sł SE — *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. T. 1. Kraków, 1952–1956; T. 2. 1958–1965; T. 3. 1966–1969; T. 4. 1970–1974; T. 5. 1982.
TN — Taśmoteka nagrań tekstów gwarowych zebranych w Pracowni «Archiwum Etnolingwistyczne».
Vas ES — *Vasmer M.* Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka. T. 1–4 [tłum. i uzup. O.N. Trubačev z niem. wyd. Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1950–1958]. Moskva, 1986–1987.

Перевела с польского *Э. Бялек*

inslav

Т. А. Агапкина

Дерево и человек: одна судьба на двоих

Важнейшим аспектом мифологии, обрядности и фольклора, в той их части, которая имеет отношение к деревьям, является устойчивая связь дерева и человека. И это вполне понятно, учитывая, что в широком смысле вся традиционная культура и народные знания «наивно антропоцентричны» — они порождены человеком, исходят от него и на него же ориентированы, ведь человек описывает мир (в том числе деревья) в терминах человеческого существования, по своему «образу и подобию».

Эта связь приводит к формированию огромного количества языковых фактов, верований, обычаев и фольклорных произведений, подтверждающих **изоморфизм дерева и человека**, представленный как в названиях человеческого тела: в песнях и поверьях ветви дерева обозначают руки или косы девушки, лист клена — это ладонь с пятью пальцами, сердцевина дерева — его сердце («Ў дубе е сэрце, алэ яго трудно достаць. Яго ў хоромах держаць, штоб добрэ було» — ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.); так и в терминах родства: в песнях и балладах ветки дерева — дети, его корень — отец, верхушка — дочь; кривой сучок, делающий доску непригодной для строительства, — в.-слав. *примак*, *пасынок*, два дерева, растущие из одного корня, — болг. *близнак*, стоящие рядом березки — *сестрички*. С деревом в свою очередь связаны некоторые обозначения человека, в основном метафорические, указывающие, например, на людей туповатых и бесчувственных (*дубина*, *деревина* и др.) или слишком крупных (*конда* ‘высокая, крепкая сосна или ель’ и ‘крупная женщина’) (см.: Колосько 2010). Растительные метафоры обозначают женщин, неспособных к продолжению рода, ср. рус. *бесплодное дерево*, пол. *podłe drzewo*, рус. дон. *засохшее дерево*, *отмершее дерево*, *сухое дерево*. Донские казаки о бесплодной женщине говорили: *Такое дерево вырубывается* (отсылая тем самым к известной библейской цитате) (Власкина 2011: 229, 272).

Поскольку природа и человек обслуживаются в мифопоэтической традиции одним и тем же словарем понятий (В.Н. Топоров), дереву приписываются категории и этапы жизни, тождественные или близкие человеческим, и в отношении него в верованиях и фольклоре оказываются применимы такие термины и понятия, как век и возраст, жизнь и смерть, расцвет и увядание и т. д.

inslav

Важнейшей такой категорией является век — отпущенный дереву срок жизни, сокращать который, как и отнимать жизнь человека, грешно. Этим объясняются типовые запреты срубать деревья: «Сад садять, грех рубать — яблыни, груши, пака не засохне сама сваею смертью» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.). Пинчуки рассказывали, что на Страшном суде каждое дерево, без пользы уничтоженное человеком, будет обвинять его за то, что тот «преждевременно лишил его жизни» (Siarkowski 1885: 72). Но даже если жизнь была отнята у дерева не зря, человек обязан заплатить за нее: белорусы Витебщины верили, что в новом доме непременно случится смерть как возмездие за прекращение жизни тех деревьев, которые пошли на его постройку (Никифоровский 1897: 139).

Возраст как понятие, также применявшееся в отношении деревьев, часто определялся их ростом и размерами, что тем самым указывало на естественную связь этих категорий (возраст ~ рост). Так, поляки считали, что если во время бури ветер вырвет дерево с корнями, то умрет тот, на чьей земле это случилось; если при этом ветер вырывает большие деревья — то будут умирать старики, если средние — люди среднего возраста, если молодые деревца — то молодежь (Gustawicz 1882: 208). Отражение тех же закономерностей находим в русской легенде «Солдат и Смерть»: солдат хитростью заставляет Смерть, которой поручено морить людей, отправиться в лес и точить старый лес, потом средний лес и наконец малые дубки — вместо того чтобы морить стариков, потом людей среднего возраста и затем детей (Афанасьев 1990: 98). И дерево, и человек переживают периоды расцвета и увядания, поэтому язык и фольклор так широко используют растительные метафоры, описывая с их помощью разные этапы жизни человека. С представлением о «пике» жизни, полноте жизненных сил и производительных способностей человека, прежде всего женщины, в славянских языках и диалектах устойчиво связываются слова с корнями *цвет-* и *крас-* (см. подробнее: Толстая 2008; Агапкина 1996).

Для традиционных верований, фольклора и обрядности небезразличным оказывается «пол» деревьев и кустарников, определяемый грамматическим родом соответствующих названий в том или ином языке, а внутри одной породы дерева — его морфологическими и другими биологическими особенностями (также отражающимися в языке) — внешним видом дерева (*береза* имеет плакучие, опущенные вниз ветви, а *березун* — приподнятые, растущие в сторону от ствола), наличием/отсутствием плодов (*шелковица* — *шелкун*) и т. д. Деление фольклорного дендрария на женские и мужские деревья создает широкое поле символов, позволяющих с их помощью описывать и регулировать «взаимоотношения полов». Так, у сербов рубашку роженицы

inslav

после родов относили на женское или мужское дерево в зависимости от того, хочет ли она в будущем иметь мальчика или девочку; восточные славяне в любовной магии использовали кору, взятую в том месте, где срослись «мужское» и «женское» деревья, например, береза и дуб, и т. д. В Полесье при тяжелом недуге болезнь символически «соединяли» с деревом («венчали» с ним), выливая под него воду, в которой купали больного, причем для этого выбирали дерево «противоположного пола»: «под вишню, слиўку, як мальчык, под дуба — як девочка» (ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.).

В верованиях и особенно в фольклоре дерево и человек оказываются еще ближе друг к другу. Деревьям приписывают чувства и способности человека, характерные для него когнитивные категории: они разговаривают, переходят с места на место (вспомним легенды о рождественских чудесах); они слышат и помнят (в балладах, где деревья — при попытке их срубить — обращаются к человеку с просьбой этого не делать и рассказывают о злодеяниях), испытывают физическую боль: польские поверья говорят о том, что дерево, которое рубят, плачет, и этот плач падает на человека и потому он может умереть вслед за деревом (Cisek 1889: 74, № 138, Пшемышльский пов.), переживают свойственные человеку эмоциональные состояния. Так, в польской легенде рассказывается о ели, которая хотела поклониться новорожденному Христу, но другие деревья посоветовали не делать этого, чтобы не напугать Младенца своими иголками; тогда ель огорчилась, оцепенела («…i świerk stał bardzo zmartwiony»), но слетевший с неба ангел украсил ель звездами с неба, и ель смогла поклониться Младенцу (Niebrzegowska 2000: 87).

В фольклоре дерево даже предстает носителем этических категорий, таких, например, как совесть. Олонецкая сказка «От чего пошли медведи?» рассказывает о мужике, который решил срубить липу, а она просила его сохранить ей жизнь и пообещала выполнить все его желания; но когда по указу своей старухи мужик захотел, чтобы их со старухой все боялись, липа в наказание превратила их в медведей (Этнографическое обозрение 1891/4: 197; ср. близкий сюжет о ели: Ястребов 1894: 10).

К числу фольклорных и мифологических констант принадлежит также символическое отождествление, ассоциированность человека и дерева, позволяющая через образы деревьев символически описывать человека в его разных социальных и возрастных ролях. Формируемая на этой основе поэтическая образность (символы, метафоры, параллелизмы, сравнения) пронизывает фольклорные произведения разных жанров — не только народную лирику, но также причитания, обрядовые песни, магические формулы, загадки и мн. др. Таковы об-

inslav

разы — рекрута (в причитании): «И молодешенек, наш свет, да как травиночка, и зелена стоит быв он да деревиночка, и не доро́сла как кудрявая рябинушка…» (Барсов 2: 236); покойника (в загадке): «Бігунці біжать, ревунці ревуть, сухе дерево везуть» (Номис 1993, № 254); невесты (в свадебном причитании): «…Тут нашла, молодешенька, я избище старое, / Из дубова леса ронено (срублено), комельки не обровнены… / А середи избы… стоит яблонь кудрявая… / Это не избище старое, а чужая дальняя сторона… / А середи… стоит не яблонь кудрявая, / Стою я, молодешенька!» (РКЖБН 5/4: 66); матери с младенцем в утробе (в заговоре): «Стоить яблоко на яблонцэ. Яблонько, распустися, а младенец покажыся…» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.); будущих детей (в магической формуле): «Всѣ в хащи дубы, лиш одна береза», говорила молодица, выходя из церкви, глядя в сторону леса и тем самым желая себе одну девочку и остальных мальчиков (Свѣтлик 1929/6: 146); девушки, которую ожидает безбрачие (в подблюдной песне): «Стоит дерево замечено, а никем не сечено» (РКЖБН 3: 490); сына, погибшего на фронте, в современном мемората: будучи на фронте, отец увидел сон о том, как у них дома в саду срубили любимую яблоню, вскоре после чего домочадцы получили похоронку на старшего сына (Традиция в фольклоре и литературе: 283) и т. д.

Как результат — в обрядах и магии дерево (как физический объект) часто замещало человека. У восточных и западных славян известны обряды, смысл которых состоял в символическом «соединении» девушки или молодого человека (не вступивших в брак в положенное время) с куском дерева («бревном», «колодкой», «клоцем», «клатиком» и др.), заменявшим брачную пару человека и тем самым символизировавшим его супружество (см. Агапкина 1996а). У болгар во время похорон одного из одномесячников (людей, рожденных в один день или месяц) ему в могилу клали прут, палку или небольшое деревце со словами: «Тва е брат ти» [Вот тебе брат] (ЕИМ, № 880-II, с. 108, Пловдивский кр.). В итоге обманутая смерть должна была вместо живого брата забрать с собой кусок дерева.

Такое же значение дерево получало и в фольклоре. Восточно- и западнославянские былички о подмене ребенка говорят о том, что, забрав человеческое дитя, демон в качестве подменыша подбрасывал в колыбель полено, чурку. Согласно калужскому поверью, если младенца долго не крестить, то черт заменит его на обгорелое полено, что, впрочем, он может сотворить, разрезав живот беременной и подменив ребенка на такое полено прямо в утробе матери (РКЖБН 3: 45, 508). В самарском предании рассказывается, как сдавшийся властям Стенька Разин (известный своими колдовскими способностями) заменил себя в кандалах чурбаном: «…заковали его в железы, начали пытать, иголка-

inslav

ми кололи, били — ничего не берет, Стенька знай себе хохочет. Выискался знающий человек: „Вы не Стеньку бьете, не он у вас в кандалах, а чурбан!“ Глядит начальство — впрямь чурбан!» (Русский демонологический словарь: 262). В фольклоре такая замена может иметь и метафорический характер. Так, в меморате, записанном в Пермском крае, рассказывается о членах одной семьи, каждый из которых посадил на свое имя по веточке тополя; когда старший сын погиб на фронте, его друг тщательно охранял подросший тополь своего погибшего друга: «мол, дак это мой дружок» (Усольские древности: 195).

До сих пор речь шла о том, что дерево и человек часто описываются с помощью одного и того же словаря понятий и признаков, символизируют и даже заменяют друг друга в сходных языковых, фольклорных и обрядовых контекстах. Другой аспект этой темы подразумевает соприкосновение человека и дерева, отношения их как партнеров по коммуникации, в которые они вступают в силу тех или иных обстоятельств. В традиционной культуре и фольклоре **взаимоотношения дерева и человека** развиваются согласно трем основным сценариям (притом что в рамках каждого из них действуют разные символические и магические механизмы). Жизни (и судьбы) человека и дерева могут быть параллельны друг другу (как растет дерево, так растет и человек), взаимно избыточны (если растет дерево, то гибнет человек) или же, в третьем случае, жизнь одного из них обретает продолжение в другом.

Представление о параллелизме жизнедеятельности дерева и человека, когда один из партнеров может без каких-либо ограничений и опасений «равняться» на другого, «вторить» ему, приобщаться к его жизненным силам, перенимать его свойства и качества, охватывает широкий круг «взаимоотношений» человека и дерева в разных областях магии, ритуализованной повседневности и фольклора.

Для сферы детства, связанной со стремлением поставить на службу ребенку все магические средства, способные обеспечить его благополучие и взросление, основным механизмом было приобщение жизни ребенка к жизни дерева и их последующий параллелизм. Самый убедительный пример тому — обычай сажать дерево при рождении ребенка, встречающийся в Полесье, у лужичан, на Русском Севере и в некоторых других регионах Славии (ср. чеш. *stromek štěstí* «дерево счастья»): «От, як родыця дытына, то содыли дэрэво. И от если хорошо ростёт, выгодуеця дытына, а як усохнэ, и дитя помроть» (ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.). Той же идеей руководствовались, выливая под дерево воду после купания ребенка: считалось, что если дерево будет хорошо расти, примется, то и ребенок будет здоров: «Вымоють рэбёнка и лыють пуд плодовое дэрэво, шобы рос рэбёнок, як тое дэрэво» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.).

inslav

Обычай сажать дерево в честь рождения ребенка и относящееся к нему поверье о том, что судьба ребенка символически связана с судьбой дерева, неоднократно отмечались на немецких территориях. Здесь такое дерево сажали в саду или перед воротами (в особенности при рождении будущего наследника имения) и делали это обычно в день крестин. Наряду с липой, ольхой и дубом выбирали плодовые деревья. Так, отец Гёте посадил в честь рождения сына грушу. Однако чаще в честь рождения мальчика сажали яблоню (традиционно мужское дерево), а в честь рождения девочки — грушу или орешник (традиционно женские деревья), хотя названия всех этих деревьев в немецком языке — мужского рода. Такое дерево нужно было охранять для пользы ребенка, который был с ним связан и жизни которого оно могло нанести вред (если такое дерево чахло или гибло, его владельцу предсказывали болезнь или даже смерть). Этим объясняется случай из XIX в., когда один человек из Аргау (кантона на севере Швейцарии), разгневавшись на своего нерадивого сына и будучи не в состоянии покарать его лично, срубил его дерево рождения (HDA 3: 419–421).

К заключенному в деревьях плодоносящему началу приобщали женщин фертильного возраста. В северо-восточной Сербии под плодовое дерево выливали воду, в которой была постирана рубашка невесты после дефлорации, — чтобы она была детородна в браке (Етнокултуролошки зборник 1: 98), ср. немецкий обычай сажать плодовое дерево, если в доме долго не рождался ребенок (HDA 5: 960). Вместе с тем и сами женщины становились источником производительных сил дерева, см. общеславянский и германский, преимущественно святочный, обычай, когда женщины выходили в сад и обнимали плодовые деревья вымазанными в тесте руками.

В потенциально критических ситуациях (например, при отъезде из дома), а также в переходные периоды в жизни человека и сообщества (большие праздники, например) с деревом или около него совершали действия, по последствиям которых определяли судьбу человека. В Рязанском крае младенцев после рождения пронимали сквозь расщепленный ствол молодого дуба и примечали: если дуб после этого останется расти, то и младенец будет жить, а засохнет — умрет и ребенок (Мансуров 1930: 39). Жители западной Болгарии при болезни одномесячников «сажали между ними дерево», веря, что, если побег завянет, больной будет жить (болезнь перейдет на его двойника), а если разрастется, человек умрет (ИСД 12: 258). В Заонежье около дома высаживали «имянные» деревья (часто в связи с отъездом из дома, уходом в армию или на войну, при болезни человека). Верили, что человека, на имя которого дерево было посажено, ждали неприятности и даже смерть, если оно начинало сохнуть с кроны, если

inslav

на него садилась залетевшая в деревню лесная птица, если его кто-нибудь срубал и т. д. (Логинов 1993а: 111, 113). Поляки в Сочельник после ужина связывали в узел ветку вербы: если вербовый прут не ломался, человек должен был благополучно дожить до следующего Рождества, и наоборот (Gustawicz 1882: 288, Нижнесилезское воев.). Аналогичным образом трактовались последствия тех действий и событий, которые изначально не были нацелены на получение прогностического знака и лишь позже, в силу обстоятельств, становились таковыми. Боснийцы, к примеру, запрещали беременной женщине держать плодовое дерево, когда его прививали: считалось, что если привой не примется, высохнет или дерево кто-нибудь срубит, умрет ее будущий ребенок (Dragičević 1896: 197).

Всё происходящее с деревьями, растущими вблизи человека или принадлежащими ему, особенно действия и события, символически ассоциировавшиеся со смертью, прекращением жизни дерева и его функций, проецировалось на человека, хозяина. Вырванное с корнем дерево становилось метафорой гибели хозяина: «Як яблінку переверне вітер горі корінєм, то кажут, шо мусит газда або газдинї умерти» (Онищук 1909: 41, гуцулы). Человек повторял судьбу дерева, если с ним происходили и другие несчастья. Так, в Заонежье большие объемы воды (7–8 ведер) переносили с помощью специального коромысла, называемого *водоносное дерево*, которое берегли, содержали в чистоте и т. д.; если же оно ломалось, ожидали, что умрет кто-нибудь из домочадцев (Логинов 1993: 71). Сербы считали, что если близнецы посадят плодовые деревья, то раньше умрет тот, чье дерево первым засохнет (Гласник Етнографског музеја у Београду 1936/9: 61) и т. д.

Соотнесение между собой судеб дерева и человека сыграло свою роль и в формировании устойчивого запрета срубать деревья, в особенности плодовые или посаженные человеком, растущие вблизи человеческого жилья, старые, т. е. «подселибные», и т. д. Вологодская крестьянка рассказывала: «Если саженое дерево срубить — дак человек помрет, говорят. Вот я посадила тополь, ткнула веточку, думала, он и не вырастет. А теперь мешает (очень большой вырос). И не срубить. Вот помру уж, тогда» (Традиционная русская магия: 27). Если же возникала острая необходимость спилить посаженное в своем саду дерево, прибегали к помощи посторонних (там же: 26). Жители Гродненской губ. верили, что тот, кто срубит плодовое дерево, сам долго не проживет на свете (Federowski 1, № 1168). Однако поскольку естественная смерть растущего в саду дерева также воспринималась как неблагоприятное событие (Fischer 1921: 52), сохнущее дерево стремились срубить, предотвращая тем самым смерть человека: «Если груша в гародзе усохнэ, мужчына з хаты помрэ. Кажный

inslav

хадзяин стараэця грушу зрубаць, шоб нэ сохла» (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.).

Символическое подобие судеб человека и дерева обычно основано на уподоблении человека — дереву. Вместе с тем зависимость может быть и прямо противоположной, когда ожидается, что уже дерево может повторить судьбу человека. Обычно такие прогнозы связаны со смертью хозяина дома. В Белоруссии известна практика срубать плодовое дерево в случае смерти хозяина или хозяйки дома (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.), толкуемая иногда как способ посмертного выделения доли умершего, своего рода жертвы: «Гэто ўжо аддаюць яго долю. Бо калі не аддасі долі, высахне ўвесь сад» (Сысоў 1995: 51). Другой, более известный пример — это обычай «сообщать» плодовым деревьям о смерти хозяина и тем самым «будить» их (а также скотину, зерно), чтобы они не погибли, чтобы их жизнь не замерла, подобно тому как замерла жизнь их хозяина. В этом случае кто-нибудь из домашних шел в сад и стучал по деревьям: «Ўставай, садэ, бо хазяин умирае» (ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.).

Представление о «жизненном» параллелизме человека и дерева объясняет и тот факт, что в определенных ситуациях человек символически роднился с деревьями, устанавливал с ними родственные отношения. Нам уже приходилось писать о восточнославянских заговорах от детской бессонницы, в которых человек предлагал дереву породниться с ним (чтобы избавить своего ребенка от бессонницы), см.: «Сасна красна, у цябе сын, а ў мяне дачка. Давай мы іх пажэнім, крыксы-плаксы падзелім» (Замовы: 559; см. об этом мотиве: Агапкина 2010: 269–278). Иногда растущие в саду плодовые деревья (как и скотину или пчел) просто включали в ближний круг, в круг «членов семьи», приобщая их к семейным праздникам и ритуалам. Например, на святках к плодовым деревьям приходили щедровальники и поздравляли их с Новым годом, подобно тому как перед этим они поздравляли домочадцев: «На Нови год вже Скоромна кутья, то вже щодрують. Як садок е, то идуть хлопци, сала узмут, коўбаси, и идуть до деревьеў, щодрують, щоб родили» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). У болгар плодовые деревья приглашали на свадьбу, для чего деверь и свекровь шли в сад, деверь лил вино в корень дерева, а свекровь говорила: «Да доидиш увошку на сватба у мое син» [Приходи, дерево, на свадьбу моего сына] (Узенева 2001: 171, Родопы).

Смысл второго сценария, описывающего взаимоотношения дерева и человека, состоит в том, что человек и дерево разделяют одну судьбу, что их жизни и судьбы не могут существовать параллельно друг другу, поскольку и количество жизненных сил, и жизненный потенциал у них как бы один на двоих. По этой причине дерево и

inslav

человек не то чтобы противостоят друг другу, а скорее соревнуются, стремясь перетянуть на свою сторону максимум возможностей и жизненных сил. Выразительный пример тому — известное всем славянам поверье о том, что вторичное цветение плодовых деревьев (поздней осенью или зимой) приводит к массовой гибели людей, поскольку цветущие вторично деревья как бы забирают человеческие жизни.

В любом случае при таком понимании отношений человека и дерева их параллельное развитие исключено, и либо человек превосходит дерево, либо дерево забирает жизненные силы человека, превосходя его тем или иным образом. В свое время А.Л. Топорков и автор настоящей статьи сравнили этот сценарий с принципом сообщающихся сосудов (Агапкина, Топорков 1988).

Самый распространенный случай, который позволяет понять этот механизм, — поверья о том, что посаженное человеком дерево не должно перерасти его, иначе сам человек или члены его семьи умрут. По всей видимости, это связано с восприятием дерева как своего рода двойника человека, а двойничество традиционно понималось и оценивалось как неблагоприятное явление, заключающее в себе угрозу для одного из членов пары. Вспомним негативное отношение к таким бытовым ситуациям, как встреча двух матерей с малолетними детьми (так называемый «знос») или двух свадебных процессий (двух невест), — и сопутствующие таким встречам опасения, что один из этой пары обязательно умрет (т. е. по сути один отберет жизненную силу и удачу у другого).

У сербов, болгар и македонцев очень популярна вера в то, что человек, посадивший грецкий орех, умрет тогда, когда дерево сравняется по толщине с шеей этого человека, его талией или когда на нем появятся первые плоды (СбНУ 1892/8: 142, Прилеп; 1894/10: 127, Софийско; Шапкарев 1968: 601; Антонијевић 1971: 208, Сербия; Дучић 1931: 326, Черногория; Велић 1925: 391; Филиповић 1952: 372, сербы Боснии). Сербы в боснийской области Височка Нахия верили, что именно по этой причине в их местах растет мало ореха. Убежденность местных жителей была столь велика, что один крестьянин даже специально срубил ореховое дерево, посаженное его сыном, чтобы уберечь его от ранней смерти (Филиповић 1949: 200). Аналогичные восточнославянские верования не столь однозначны и распространяются, в отличие от балканских славян, на самые разные деревья (см.: Агапкіна 2011). Так, в Полесье считали, что если дерево (чаще дуб), посаженное человеком, перерастет его по высоте, человек умрет (Сержпутоўскі 1930: 29), поэтому если кто-то хотел посадить дуб, должен был сажать дерево, а не желудь (Pietkiewicz 1938: 39). Белорусы говорили: «Кто вербу посадит, тот умрет, как только верба

inslav

вырастет так, что из нее можно сделать заступ», т. е. вероятно, лопату, чтобы выкопать могилу (Боричевский 1844: 51). Считалось, что человек, посадивший освященную ветку вербы, будет успешен и счастлив, но сажать обычную вербу опасно: «кто вербу посадит — себя в гроб наладит» (Ермолов 1905: 439). Столь широко распространенное убеждение в том, что сажать деревья опасно, имело своим следствием то, что в Полесье, например, деревья сажали преимущественно люди старшего возраста, которым не грозило дожить до того времени, когда эти деревья перерастут их.

Другая группа поверий касается деревьев, растущих или посаженных около дома, в границах двора и усадьбы, отчего в Полесье, в частности, говорили, что если дерево у дома разрастется, значит, «на нечую галаву расте, то нехта памрэ» (ПА, Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.). Македонцы в Велесе верили, что смоква, которая сама выросла около дома, станет причиной его запустения («на запустуенье на кукьята іе») (СбНУ 1900/16–17/2: 231). Согласно украинско-полесским свидетельствам, растущий во дворе дуб воспринимался как двойник хозяина дома, выживающий его со двора: «Дуба колись не сажали на подвири. Кавут, як на городы е дуб, то нэ будэ в хаты хазяина» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

Впрочем, внимание к себе привлекала не только порода дерева, но и то, насколько близко к дому оно росло, закрывало или перерастало дом, «соперничало» с ним и т. д. В Киевском Полесье считали, что если ветки калины и плодовых деревьев будут «в окна глядеть», семья вымрет (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.). Сербы не сажали близко к дому орех, чтобы тень от него не падала на дом (Николић 1961: 115). Опасения возникали и в том случае, если дерево пускало корни под дом, как бы «подкапывало» его: считалось, что в результате вымрет семья и опустеет дом. Боснийцы объясняли этим свое нежелание иметь у дома шелковицу, сербы в Таково — акацию, русские Заонежья — черемуху и т. д. Русские Заонежья, руководствуясь, видимо, теми же соображениями, при выкапывании ямы для подпола следили, чтобы там не остались корни деревьев, иначе в доме случались бы несчастья (Логинов 1993: 81).

В традиционной культуре многое из того, что было связано с плодовыми деревьями, символически соотносилось с детьми, потомством, приплодом скота, деторождением и воспроизводством вообще и в силу этого формировало широкую систему запретов, регулирующих хозяйственные и территориальные отношения человека с этими деревьями. Белорусы Витебщины считали, что нельзя строить дом на том месте, где остался невыкорчеванным пень яблони, иначе в нем будут умирать дети (Проза Падзвіння 2, № 1357). А жители Мало-

inslav

польши остерегались строить хлев на том месте, где остался невыкорчеванный пень сливового дерева, так как в таком хлеву будет гибнуть скотина (Gustawicz 1882: 283, Юрков).

Впрочем, не только дерево могло представлять опасность для человека, но и человек — для дерева. И это опять-таки относилось к плодовым деревьям. Способность к плодоношению, объединяющая плодовые деревья и женщин, диктовала особенно строгие регламентации, касающиеся их отношений. В Полесье, например, любой женщине, независимо от возраста, запрещали лазить на плодовое дерево, иначе оно будто бы не будет плодоносить: «Бабы зусим нэ полагаитьця лазыты по дэрэву, потому шо воно нэ будэ родыты» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Особо строго следили за поведением беременной, ибо в результате контакта с ней дерево перестало бы давать плоды (Дучић 1931: 327, Черногория). Впрочем, и мужчина мог лишиться способности к продолжению рода, если бы он много и успешно прививал плодовые деревья (как бы давая жизнь будущим плодам) — у него, согласно боснийским поверьям, не было бы детей (Филиповић 1949: 201).

И наконец, последний, третий, сценарий, по которому могут развиваться взаимоотношения человека и дерева, — это своего рода «перетекание», продолжение жизни человека в жизни дерева.

Изоморфизм дерева и человека, подобие их самих и их судеб делает возможным передачу дереву жизненных сил и эмоций, прежде всего страданий, человека, которые в результате покидают его, продолжая свое существование в дереве. Как правило, о таком переносе речь заходит в критических ситуациях. В белорусском предании (?сказке) отец, выдавая дочь замуж, посоветовал ей доверять свои горести какому-нибудь дереву, а не посторонним людям. Когда он навестил ее через несколько лет, дочь показала ему дерево, с которым все это время делила свои печали; отец решил срубить это дерево, но едва тронул его топором, обнаружил, что оно почти целиком сгнило, почернело и стало трухлявым изнутри: «Добрая моя девочка, хорошо, что ты послушалась меня, а иначе, не имея, перед кем излить свои жалобы, ты стала бы скоро такой же черной изнутри, как это дерево. Это ведь оно от твоих печалей так зачахло, ибо дерево все слышит, знает и понимает из того, что происходит на свете» (Federowski 3, № 536). Сербы Лесковацкой Моравы, запрещая потерявшим своего первенца молодым родителям хоронить его, отводили их подальше от дома к какому-нибудь плодовому дереву, чтобы те могли обнять его и тем самым избавиться от страданий (Ђорђевић 1958: 502). Магический смысл такого рода практик с точностью повторяет ритуалы перенесения на дерево разнообразных болезней: например, согласно сербскому поверью, если бы несчастливый или больной человек вылил под явор воду, в которой он

inslav

умывался, явор бы высох (Чајкановић 1985: 117).

Впрочем, чаще речь идет о том, что дерево по-своему продолжает жизнь человека после его смерти. Почти 150 лет назад А.А. Котляревский писал об этом: «…в понятиях язычников можно заметить какую-то особую связь мысли о загробной жизни с царством растительной природы, эта связь видна еще и теперь… [они] садят деревья в головах покойника, веря, что когда растет оно, ему будет легче лежать. Такое понятие создалось во время наивного верования в переселение души человека в мир растений: погребенная в земле, душа, подобно мертвому дерну, воскресала и выходила из могилы живым, зеленеющим растением» (Котляревский 1868: 244–245). Именно это воззрение лежит в основе многих обычаев и суеверий, касающихся похорон и обустройства кладбищ и могил. Среди них надгробия с изображением растительного орнамента, деревьев, ветвей и т. п., могильные кресты, как бы процветшие, прорастающие, напоминающие деревья, и, наконец, сама практика высаживать деревья на могилах, соотнося иногда выбор дерева со статусом умерших. На могилах молодых, умерших до брака сажали деревца, украшенные на манер свадебного (в лентах, бумажных цветах, с привязанными плодами или просто верхушку или ветвь плодового дерева). Сербы Сврлига на могиле молодоженов однажды посадили пару — мужское и женское дерево: на ее могиле *јелицу*, на его — *бор* (Етно-културолошки зборник 3: 304). Говорили, что дерево сажают на могиле для того, чтобы облегчить посмертные страдания души: «Як на могылі росте дерэво, душі лекшэ» (Шейковский 1860: 11, Подолия). В то же время дерево воспринималось как своего рода инкарнация души похороненного там человека, и поэтому, глядя на него, можно было сказать, каким человеком был умерший. Жители Белгородского у. на могилах своих близких сажали либо цветущие кустарники вроде акации и сирени, либо плодовые деревья, после чего наблюдали за их ростом: «Як на могилї дериво ни приймить ся, засохне, то значить, покійник грішний, особливо коли ни приймить ся плодове дериво… А як плодове дериво приймить ся і буде цвісти і приносить плоди, то значить душа правидна» (Гнатюк 1912: 415).

Близкие мотивации определяли соответствующие немецкие обычаи. На могиле первого поселенца какой-нибудь местности немцы сажали березу и думали, что душа умершего продолжит жить в дереве, поэтому подносили пожертвования дереву в виде рождественской еды и напитков, чтобы в их домах всегда было счастье (HDA 9: 512–514).

Связь с умершим и похороненным под деревом человеком обнаруживается в поверьях, относящихся к необычным, чем-то выделяющимся из ряда других деревьям. Это может быть одиноко стоящее

inslav

дерево, о котором говорят, что под ним лежит и страдает душа убитого человека (Fischer 1937: 62, 67, Познанское воев.). Такие деревья, выросшие на могилах, т. е. фактически на костях умерших, не только заключают в себе их души, но продолжают их «телесную» жизнь, с чем связаны предания о вполне материализованных проявлениях этой жизни. Среди свидетельств из Тенишевского архива особенно известно предание о липе, называвшейся «Исколена» (Троицк Пензенской губ.), которая якобы выросла из колена девушки, убитой прохожим, который хотел надругаться над ней; липа, простоявшая на вершине горы долгое время и пользовавшаяся почитанием местных жителей, вызывала недовольство местного священника, который попытался срубить ее, но был ослеплен брызнувшей из дерева кровью (Максимов 1903: 284–285).

Немало свидетельств связано со скрипучими деревьями. Украинцы Карпат (Стрыйский у.) верили, что если дерево, брошенное в огонь, пищит, в нем «покутує [искупает вину] грішна душа» (Франко 1898: 167). Аналогично и белорусы Витебщины полагали, что «в скрипучем дереве томится душа умершего, которая просит себе молитв прохожего — что обязан сделать каждый проходящий. Когда после „пацирий“ уснуть под таким деревом, то можно „сниць“ этого мученика, и он расскажет, сколько „уреми“ томится и за какие именно грехи» (Никифоровский 1896: 131). Скрип такого дерева ассоциируется с речью, а сами эти свидетельства — с многочисленными балладами, сказками, легендами и преданиями о превращении человека в дерево, которое может рассказать случайному прохожему историю гибели человека.

Эти баллады и предания представлены у славян широчайшим кругом текстов, большим количеством сюжетов и мотивов о посмертном превращении человека в дерево, выросшее на его могиле или из его останков, среди которых: «душа после смерти переселяется в дерево, растущее или посаженное на могиле», «дерево вырастает на месте гибели человека или на месте его захоронения», «из дерева, растущего или посаженного на могиле убитого, делают музыкальный инструмент», «дерево, растущее на могиле убитого, рассказывает случайному прохожему историю его гибели» и мн. др.

В свою очередь эти сюжеты, широко известные в местных фольклорных традициях, во многом определяли действующую в том или ином регионе систему запретов и регламентаций. Так, в Белоруссии фольклорный (балладный) образ рябины, в которую превращается невестка по заклятию свекрови, и другие подобные сюжеты породили образ рябины как «несчастливого дерева», а вслед за этим — запреты сажать рябину около дома, что будто бы влечет за собой несчастье, есть ягоды рябины и т. д. (Federowski 1, № 1167–1170). В украинских

inslav

Карпатах (а также у словаков, чехов, поляков) в балладных сюжетах о матери-отравительнице речь чаще всего идет о превращении сына в явор (тогда как в других областях Украины — о превращении невестки в тополь) (Линтур 1963), в связи с чем именно в карпатоукраинской традиции бытует предание о происхождении явора из заклятого в дерева человека и соответствующие ему запреты рубить это дерево, жечь его, подкладывать его листья (напоминающие ладонь с пятью пальцами) под хлеб в печи и т. д. (Karwicka 1973: 133; Онищук 1909: 44).

* * *

Мы рассмотрели три основных сценария взаимоотношений человека и дерева, в рамках которых они выступают как партнеры по коммуникации. При очевидных различиях между ними во всех трех случаях жизни человека и дерева мыслятся взаимообусловленными, и, как бы конкретно ни складывались их отношения, понятно, что по сути человек и дерево разделяют одну общую судьбу: вторя один другому, соперничая друг с другом или продолжая своей жизнью преждевременно прерванную жизнь партнера.

Принятые сокращения

Агапкина 1996 — *Агапкина Т.А.* Славянские верования и обряды, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 354–395.

Агапкина 1996а — *Агапкина Т.А.* «Колодка» и другие способы осуждения неженатой молодежи у славян // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103–150.

Агапкина 2010 — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкіна 2011 — *Агапкіна Т.* Традыцыйныя палескія забароны, звязаныя з дрэвамі // ARCHE Пачатак. (Менск), 2011. № 3. С. 89–100.

Агапкина, Топорков 1988 — *Агапкина Т.А.*, *Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. М., 1988. С. 224–235.

Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Књ. 83.

Афанасьев 1990 — Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.

Барсов 1–2 — *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. Изд. 2 / Издание подготовили Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1, 2.

inslav

Боричевский 1844 — *Боричевский И.* Белорусские поверья // Маяк. 1844. Т. 14, кн. 27/28. Смесь. С. 44–52.

Вељић 1925 — *Вељић М.М.* Обичаји и веровања из Јовца. Различита грађа за народни живот и обичаји // Српски етнографски зборник. Београд, 1925. Књ. 32. С. 389–395.

Власкина 2011 — *Власкина Т.Ю.* Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX в.). Ростов-на-Дону, 2011.

Вятский фольклор — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.

Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. 1912. Т. 31–32. С. 203–424.

Дучић 1931 — *Дучић Ст.* Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48.

Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.

ЕИМ — Етнографски институт и музей при БАН. Архив. София.

Етно-културолошки зборник 1, 3 — Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1; 1997. Књ. 3.

Ермолов 1905 — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 4.

Замовы — Замовы / Уклад., сістэмат. тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

ИСД 12 – Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.

Колосько 2010 — *Колосько Е.В.* Метафорический перенос «растение — человек» в русских народных говорах // Этноботаника: растения в языке и культуре / Отв. ред. В.Б. Колосова. СПб., 2010. С. 69–77.

Котляревский 1868 — *Котляревский А.А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.

Линтур 1963 — *Линтур П.В.* Народные баллады Закарпатья и их западнославянские связи // Доклады сов. делегации на V Международном съезде славистов. Киев, 1963.

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.

Логинов 1993а — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Максимов 1903 — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

Мансуров 1930 — *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива О-ва исследователей Рязанского края. Вып. 1–5 // Труды О-ва исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 39 (4).

inslav

Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Николић 1961 — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // Гласник Етнографског института. Београд, 1961. Књ. 9–10. С. 113–137.

Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я, і таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.

Онищук 1909 — *Онищук А.* Матеріяли до гуцульскої демонольогії // Матеріяли до українсько-руської етнольогії й антропольогії. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН.

Проза Падзвіння 2 — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 2 / Уклад. У.А. Лобача. Наваполацк, 2011.

Русский демонологический словарь — Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.

РКЖБН 3 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004. Т. 3. Калужская губерния.

РКЖБН 5/4 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Ч. 4. Тотемский, Устьсысольский, Устюгский и Яренский уезды. СПб., 2008.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.

Свѣтлик 1929/6 — *Свѣтлик П.* Народнѣ повѣря, ворожки, примовки и обычаѣ // Подкарпатска Русь. 1929. Т. 6. С. 86–88, 113–116, 144–146.

Сержпутоўскі 1930 — *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930.

Сысоў 1995 — *Сысоў У.М.* Беларуская пахавальная абраднасць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* **kras-* и **květ-* // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 121–133.

Традиционная русская магия — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.

Традиция в фольклоре и литературе — Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000.

Узенева 2001 — *Узенева Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Усольские древности — *Подюков И. А.*, *Белявин А.М.*, *Крыласова Н. Б.*, *Хоробрых С.В.*, *Антипов Д.А.* Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX — XX в. Усолье, 2004.

Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Књ. 61.

inslav

Филиповић 1952 — *Филиповић М.* Озрењаци или Маглајци // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1951. Sv. 7. S. 337–374.

Чајкановић 1985 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.

Шапкарев 1968 — *Шапкарев К.А.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968. Т. 1: Обредни песни, народни обичаи.

Шейковский 1860 — *Шейковский К.* Быт подолян. Киев, 1860. Т. 1, вып. 2.

Ястребов 1894 — *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894.

Cisek 1889 — *Cisek M.* Materiały etnograficzne z m. Żołyni w pow. Przemyskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1882. T. 13, cz. 1. S. 54–83.

Dragičević 1896 — *Dragičević T.* Trudne žene i porod // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896. Knj. 1.

Federowski 1, 3 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków, 1897. T. 1; 1903. T. 3.

Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Fischer 1937 — *Fischer A.* Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego // Lud 1937. T. 35. S. 60–76.

Gustawicz 1882 — *Gustawicz B.* Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 1 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1882. T. 6. S. 201–317.

HDA – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. von H. Bächtold-Stäubli unter Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer. [Berlin; Leipzig, 1927–1942. Bd. 1–10.] Berlin, Directmedia, 2006. Digitale Bibliothek 145.

Karwicka 1973 — *Karwicka T.* Zakazy związane z drzewami i motywujące je wierzenia // Etnografia Polska. 1973. T. 17. Z. 1. S. 131–140.

Niebrzegowska 2000 — *Niebrzegowska S.* Przestrach od przestracha. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.

Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

Pleszczyński 1892 — *Pleszczyński A.* Bojarzy międzyrzeccy. Warszawa, 1892.

Siarkowski 1885 — *Siarkowski W.* Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Cz. 1 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1885. T. 9. S. 3–72.

inslav

Л. Раденкович

Личные имена мифологических существ

Некоторые мифологические существа в фольклоре славянских народов, кроме названий, могут иметь и личное имя. Это указывает на то, что по ряду признаков они близки человеку (происхождение, внешность, способность к коммуникации), или же на то, что их личное имя является табуистической или эвфемистической заменой настоящего названия. Известно, что в мифологическом мышлении имя не отделяется от реалии и тем самым может обладать теми же свойствами, что и реальный объект, названный этим именем. В отличие от мира людей, где личное имя не характеризует человека (ведь множество людей имеют одинаковые имена), в мифологии совпадение имен у разных существ, как правило, мотивировано.

Предметом данного исследования являются личные имена мифологических существ в поверьях и несказочной прозе славянских народов. На значение этого вопроса обращали внимание Н.И. и С.М. Толстые (1998: 88–125), О.А. Черепанова (1983), Л.Н. Виноградова (2001: 145–147) и др.

Типичные эвфемистические имена характерны для персонификации смерти или некоторых опасных болезней. Так, у словенцев смерть именуется *Matilda* (Kerševan, Krebelj 2003: 40), у поляков – *Kaśka*, *Baśka*, *Zośka*, *Jagusia* (Виноградова 2001: 146), на Русском Севере болезни называют: *Васка* и *Васюха* (икоты), *Оспа Воспиновна*, *Оспа Ивановна*, *Оспа Осиповна*, *царевна Васильевна* (корь), *Лизавета*, *Кацярина*, *Марья* (жаба), *Анна Ивановна* (бессонница), чирей *Василей* и т. д. (Черепанова 1983: 37, 43); подробнее о персонификациях в заговорах см. Юдин 1997; Агапкина 2010: 254–256.

В некоторых случаях имена мифологических существ не позволяют понять, идет ли речь об общем названии или личном имени. Так, одно из названий черта у поляков *Борута* понимается как личное имя, несмотря на то, что исконно это было родовое название (ср. **borъ* «сосновый лес»). Известны разные демоны с этим именем: *Борута лесной*, *Борута болотный*, *Борута замковый* и др. (ср. Pełka 1987: 187–189).

Особую проблему представляет переосмысление некоторых названий, воспринимаемых как личное имя персонажей нечистой силы. Так, по поверьям славян-мусульман, проживающих в Косово (Сири-

inslav

ницка жупа), сильный ветер, сопровождающий бурю, воспринимается как опасное мифологическое существо: если оно схватит человека, тот заболеет и умрет. Его они называют *Ећуз Маћуз* (Николић 1961: 134). Однако здесь идет речь о названии низкорослых народов *Јећуђ* и *Међуђ* (*Јеџуџ* и *Меџуџ*), которые, по мусульманским поверьям, заполнят весь мир перед судным днем — «киямет». Эти названия заимствованы из турецкого *Yecuc*, *Mecuc* (ср.: Škaljić 1979: 367). Поскольку в сербский язык проникло заимствование из турецкого «киямет» («судный день») в значении «непогода, сопровождаемая сильным ветром», то и название народов, связанных с понятием «кијамет», стало восприниматься как личное имя вихря, понимаемого как мифологическое существо.

Вила. Из мифологических существ у южных славян личные имена чаще всего получают *вилы* (болг. *самодиве*, макед. *самовиле*). Внешностью они мало чем отличаются от обычных девушек, а самая существенная их особенность — способность летать. Если человек лишает вилу этой способности (отнятием крыльев или других атрибутов), она может стать его женой и родить ему детей.

В народных песнях и несказочной прозе балканских славян Т.Р. Джорджевич обнаружил следующие личные имена вил (в Македонии — самовил): *Ангелина*, *Андесила*, *Андя* (*Анђа*), *Анделия*, *Драгобила*, *Дюрдя* (*Ђурђа*), *Яня*, *Янейка*, *Йованка*, *Елка*, *Ерина*, *Ерисавля*, *Ерусаля*, *Юда*, *Катарина*, *Коса*, *Мандалина*, *Наданойла*, *Равиейла*, *Стойна* (Ђорђевић Т. 1953: 85–87). В словаре Югославянской Академии учтены еще два имени: *Ровийойла* (*Rovijojla*) (RJAZU XIV: 191) и *Руменка* (RJAZU XIV: 309). В одном рассказе из Далмации вилы зовут друг друга по именам *Рувияна* и *Мацедона*: «Oj *Ruvijana*, oj *Macedona*!» (Čulinović-Konstantinović 1989: 94). В тексте из Черногории (село в предгорье Гарча, племя белопавличи), вероятно, литературно обработанном, рассказывается о виле по имени *Косара*, которая жила в пещере; согласно другому рассказу с этой же территории, у вилы есть дочь *Босара*, которую попытался унести змей *Иван* (Pavićević 1936: 147–148; 160–161). В Македонии самовил зовут также *Марго* (Верковиќ 1985: 246–249) и *Елена*. Последняя из них имела сестру *Дюрдю* (*Ђурђу*), а их матерью была самовила *Катарина* (Крстева 1987: 105). В рассказе из Сербии (Драгачево) упоминается вила *Елисавка* (Стојић 1973: 36); в Лесковацком крае в заговоре за помощью обращаются к виле *Руже* (Ђорђевић Д. 1985: 147); в источнике из Герцеговины (окрестности Фочи) упоминаются вилы *Плетикоса* и *Танкоса* (Ćurić 1964: 715), в другом рассказе последняя появляется на горе Любишне в Черногории (Pavićević 1932: 123), кроме того, в тексте из того же региона дочери вилы именуются *Аница* и *Марица*

inslav

(Лакићевић 1992: 93). В одном из рассказов подравских хорватов в Венгрии человек ночью на перекрестке слышит, как вилы обращаются друг к другу: *Маре*, *Яне*, *Марица* и *Зорица* (Franković 1990: 142).

Большинство из приведенных здесь имен — это обычные женские имена, которые не имеют мифологической мотивации, однако у некоторых из них ее все-таки можно выявить. Так, имена *Драгобила* и *Ружа* могут объясняться связью вил с растениями. Имя *Наданойла* может быть мотивировано именем падшего ангела *Натанаила* (ставшего позднее Сатанаилом), которое встречается как в апокрифической литературе, так и в фольклорных текстах. Имена *Коса*, *Плетикоса* и *Танкоса* отражают представления о том, что вилы имеют длинные волосы. Имя *Ерина* во многих сербских преданиях встречается с эпитетом «проклятая». Оно связано с ненавистной исторической личностью — женой сербского правителя XVI в. Д. Бранковича, которая заставляла людей строить крепости. *Юда* — это одно из мифологических существ, которым в Болгарии (Пиринский край, Странджа) и Македонии приписывают признаки самодив.

Имя *Яня* (*Јања*, *Јањојка*, *Јане*) — это вариант имени *Яна*, которое часто встречается в народных песнях, заговорах и несказочной прозе балканских славян. Так, согласно одному рассказу, Яня является матерью богатыря Милоша Обилича, родившей его от змея. Когда ее привели к князю Лазарю, она выглядела как мифологическое существо: «Док наљезе једна голема и груба жена, а преко рамена сисе претурила…» [Вот вошла одна большая и грубоватая женщина с закинутой за спину грудью] (Чајкановић 1927: 387). Закинутая за спину грудь характерна для разных мифологических существ (богинка, русалка, пери, салаува и т. д.). Судя по всему, Яна, Яня — это славянский вариант имени богини Дианы, которая в албанском фольклоре известна под названием *zanë* (вила), а в румынском — *Sân-Dîana* (главная над всеми вилами); у придунайских сербов в Румынии (Свиница) она называется *səna* (*dzъna*) (Томић 1984: 146). У сербов о человеке, который никак не может что-то сделать, говорят: «Да ти је мајка Јана» [букв. Не сможешь, даже если мать твоя — Яна] (ср. Радојевић 1899: 181; Павловић 1958: 217–220).

Русалка и богинка. С южнославянскими вилами сопоставимы восточнославянские русалки и западнославянские богинки, которые тоже могут наделяться личными именами. Русалок иногда обозначают антропонимами: *Ганна*, *Дарья*, *Марья* (гомел.) (Виноградова 2000: 33); на Русском Севере (бассейн р. Печоры) — *Домна*: «Подумал он про Домну, а она вдруг на дереве в красном платье сидит, поет…» (Черепанова 1983: 37). В некоторых личных именах польских

inslav

богинок обнаруживаются звукоподражательные компоненты, такие как: *Waca*, *Maca*, *Fuc*, *Puc*, *Gonka*, *Koszlawa*, *Jęczkowska*, *Ciacia*, *Łacia*, *Łup-cup-cup po drodze* (Dźwigoł 2004: 172).

Хала. (Х)ала у сербов — это женский демон какой-нибудь местности, покровитель пространства. Она появляется в виде вихря и уносит урожай с чужой земли. В народных сказках хала имеет антропоморфный вид, это старуха, живущая одиноко в далеком доме. По поверьям, внезапная встреча человека с халой на дороге грозит ему болезнью, которую в восточной и южной Сербии лечили заговорами. При этом знахарка обращалась к халам по имени: *Калина*, *Магдалена*, *Огрштяна* (*Огршћана*) и *Смиляна*, чтобы они простили больного и он выздоровел (Милићевић 1894: 327). В окрестностях Лесковца знахарка называла хал именами *Добрица*, *Евросия*, *Рускиня* (русская), *Драгия*, *Загорка*, *Бугарка* (болгарка). Она вспоминала и *Иленку* из Румынии, которая, по ее рассказу, погибла в реке Мораве в борьбе с другими халами (Ђорђевић Д. 1958: 559).

В именах хал представлены четыре мотивации: а) растительные имена (*Калина*, *Смильяна*), б) имена по месту обитания (*Рускиня*, *Загорка*, *Бугарка*); в) иностранные, чужие имена (*Иленка*, *Евросия*, *Магдалена*, *Огрштяна*) и г) эвфемистические имена (*Добрица*, *Драгия*). Имя *Огрштяна*, возможно, мотивировано тем, что человек может *ограисати*, т. е. наступить на опасное место, которое принадлежит вилам или халам, и от этого заболеть.

Змей. Змей, противник халы, также может появиться в человеческом облике и иметь личное имя. Одно из самых старших, зафиксированных у южных славян, — *Воаз.* Оно встречается в литературных произведениях писателя XVII в. Й. Палмотича из Дубровника, а также у писателя XVIII в. из Сплита Й. Каванина (RJAZU XXI: 205). Оба автора дают ему эпитет «страшный», а первый сообщает, что он мог проглотить вола целиком. По рассказам из Словении (Похорье), вола целиком мог съесть великан (дикий человек) по имени *Воувел*/*Волвел* (Pohorski 1859: 86–87: Tomažič 1943: 92–96).

В сербской народной традиции змеям могут присваивать обычные мужские имена, такие как *Стоян* (в окрестностях города Сврлига) или *Младен* в сказке (Чајкановић 1927: 272).

Домовой. В России (Владимирская губ.) домового называли *Иван*, а его женскую пару — *Марьей*. Переходя в новый дом, их приглашали словами: «Иван да Марья, идите с нами на новый двор!» (Новичкова 1995: 130). Имена домового — *дедушко Романушко* (бассейн р.

inslav

Пинеги) и *соседушко Потапушко* (Архангельская обл.) представляют собой вид табуированной номинации (Черепанова 1983: 57–58). По поверьям из Архангельской губ., под ригой жил «хозяин», которого называли *Шишко* или *Мишко Дыроданьюшко* (Власова 1998: 558).

Дух, связанный с прядением. Среди мифологических существ, которые регулируют поведение женщин в отношении прядения, некоторые имеют личные имена. Так, по вологодским поверьям, если женщина оставит вечером прялку без благословения, придет *бабка Мара* и порвет кудель. Единично, в той же области, ее называют *тетя Аня* (Черепанова 1983: 26, 38).

Леший. У русских в Карелии существует поверье, что леший живет очень долго: 180 лет для него — это возраст жениха, 500–600 лет — возраст старика, а после 800 лет — возраст глубокой старости. Лешие называют себя русскими именами, такими как *Володенька*, *Митя*, *Митрий*, но они никогда не используют отчества, как это делают остальные люди (Логинов 2002: 3). В Ярославской губ. лешего зовут *Володька* (Успенский 1982: 87); в Олонецкой и Костромской губ. — *Мусаил* (там же). Согласно олонецкому поверью, повелитель всех лесных духов, которому можно жаловаться на его подданных, зовется *Мусайла лес* (Власова 1998: 279). В одном из рассказов Архангельской губ. лешачиха живет с мужем *Иваном*, который приезжает под видом генерала в черной шубе с красным кушаком (Померанцева 1975: 45; Власова 1998: 281). В Гомельской обл. ее называли *Марыня* (Виноградова 2000: 305). По рассказу из Брестской обл. (Пинский р-н), женщину, заблудившуюся в лесу, спасает «хозяйка» леса *Мара*: «Булка была в мэнэ в кармане. Я кинула тую булку: „На, Мара, тоби булкы. Да и выйшла, куда надо“» (Ивлева 2004: 86).

Коми-пермяки в отдельных случаях обращаются к лешему (*вӧрись*), называя его в основном русскими личными именами: *Митрофан Митрофан*(*ов*)*ич*, *Вихор Вихоревич*, *Виктор Викторович*, *Федор Федорович*, *Милев*, *Иван Горнозович*, *Тыртыга Чурнаш*, *Чурма*; лешачиху называют — *Ӧрина* ‘Ирина’. Двойные именования — по имени и отчеству — употребляются в прошениях при пропаже скота, когда «кабалу» лешему пишут на бересте. Такой же обычай существует и у русских Юрлинского и Кудымкарского районов Коми-Пермяцкого округа. Некоторые имена леших свидетельствуют об их «семейных» отношениях — *Гарнуз Иванович*, *Музгарт Иванович*, *Руслан Музгартович* (ср. Конаков 1996: 65; Голева 2008: 108–109; Четина, Рогатнев 2010: 61, 63). На Русском Севере лешего в шутку называли *господин Шишкин* (Черепанова 1983: 59).

inslav

Черт. У балканских славян существует ряд названий черта, которые понимаются как личные имена: *Сатанаило*, *Сатаило*, *Саграило*, *Саграиљ*, *Сатанац*, *Луцифер*, *Луципер*, *Лучифер*; *Деница*, *Амат*, *Белзебуб*, *Веелзевул*, *Зерзевул*, *Асмодей*, *Азмодео*, *Мамон*, *Маймун*, *Али Каторис*, *Примус*, *Матич*, *Маркай*, *Гасперл*, *Волменос*, *Шандор*, *Анцика*, *Самуило*, *Топал-баша*, *Муса*, *Даба* (Раденковић 1997: 19–25). В хорватском рассказе (Потнани недалеко от Дьякова) подменыш (*мали виштац*), удивившись, открывает имя царя чертей — *Курцибан*: «Ajuj, šta je lonaca, nije ni bilo toliko kad se naš Kurciban ženio!» [Ой, сколько кувшинов, столько не было даже когда наш Курцибан женился!] (Bošković-Stulli 1997: 399–400), которое можно сопоставить с одним из названий лешего на Русском Севере — *куранко* (Черепанова 1983: 85). В одной сербской сказке упоминается сестра черта *Мирева*-девушка, которую самый младший царевич приводит из другого мира и женится на ней (Чајкановић 1927: 175). У русских для черта известны личные имена *Антип*, *Сысой*, *Гнатко беспятый*, *Ничипор*, *Демешка*, *Епишка*, *Ерьха* (Черепанова 1983: 57), у украинцев — *Олэкса*, *Юрко*, *Гриць'ко*, *Антипко* (Левкиевская 1993: 97). У поляков среди многочисленных названий черта встречаются личные имена: *Jasiek*, *Jaś*, *Janek*, *Kacper*, *Kasperek*, *Grzesiu* (< Grzegorz), *Stari Frëc*, *Hitler*, *Rokita*, *Safian*, *Diwel*, *Mikoła* и т. д. (ср. Dżwigoł 2004: 86–136).

Демоны, происходящие от некрещеных детей. Поверья о том, как умершие некрещеные дети летают по ночам и просят случайных прохожих окрестить их, встречаются у многих европейских народов. У русских ребенка, умершего некрещеным, называли *безымянка* и приписывали ему демонические признаки: «без имени ребенок чертенок» (ср. Толстые 1998: 90). Считается, что таких детей можно окрестить движением руки в воздухе в их направлении, давая имена: *Адам* и *Ева*, *Иван* и *Анна*, *Иван* и *Мария* и т. д. Так, согласно рассказу словаков в окрестностях Новски (Хорватия), женщина, проходя ночью мимо кладбища, услышала крик ребенка: «Крста! Крста!» Она сделала крест рукой и сказала: «Если ты мальчик — будь Адам, если девочка — будь Ева!» Когда она возвращалась домой, ребенок поблагодарил ее за то, что она освободила его от смертного и дедовского греха (Nožinić 1989: 75). Похожий рассказ записан и у чехов, проживающих в хорватском крае Мославина (в окрестностях города Кутина). У белорусов во время «воздушного крещения» говорили: «Будь Иван или Сцепан» или девочке: «Будь Анна или Мария!» (Гродненский уезд, Зеленин 1995: 70). Поляки считали, что в ветре летят и свистят души некрещеных людей. Тот, на ком нет тяжких грехов, должен сказать: «Kto ty jesteś? <…> Ja cię chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha

inslav

Świętego. Jakżeś panna, niech ci będzie Anna, a jakżeś młodzieniec, niech ci będzie Wawrzyniec» [Кто ты? Я тебя крещу во имя Отца и Сына и Святого Духа. Если ты девочка — будь Анна, если мальчик — будь Вавжинец] (Pełka 1987: 50). В украинской быличке (Львовская обл.) над отцом и сыном, которые пахали в поле в полдень, появилась птица и стала кричать: «Ксту! Ксту!» Отец, связав в платке деньги и трижды сделав знак креста, бросил этот платок в направлении птицы, говоря: «Хрещаеця раб Божий. Якшо хлопець — то Іван, а якшо дівчина — то Марія» (Галайчук 2008: 111–112).

Подменыш. У большинства славянских народов известны поверья о том, что демоны могут похитить ребенка у роженицы и подсунуть на его место своего, так называемого подменыша (ср. Radenković 2003: 143–154). Так, мать, проходя мимо водоема, случайно услышала разговор между демоном и ребенком, которого она несла, и поняла, что она растит демоническое дитя (в подобных рассказах демон из воды обычно обращается к ребенку по имени). Согласно украинскому рассказу (Ушицкий у.), когда мать возвращалась из церкви, неся подменыша, недалеко от болота, где растет высокий камыш, она услышала разговор: «*Имбрес*! Где ты был? — У бабы. — Что ты там делал? — Ел и пил» (Чубинський 1995: 196). В рассказе из Хорватии (Славония, Потнани, недалеко от Дьякова) муж и жена везли подменыша в коляске, на мосту они услышали голос, доносившийся из воды: «*Куглин*!» На это ребенок ответил: «О, *Вухин*, это ты?» (Bošković-Stulli 1997: 399–400). В хорватском варианте из Подравины в Венгрии, когда подменыша несли мимо канала, услышали разговор: «*Puklić Šimena*, kam tebe nosakajo? — Mene nosakajo svetim Antalaru nek ja znam odakat, govorakat, a ja, bome, neću!» [*Пуклич Шимена*, куда тебя носакают? — Меня носакают к святому Анталару, чтобы я умел ходакать и говоракать, но я вовсе этого не хочу!] (Franković 1990: 29).

Демоны судьбы. У южных славян широко известны поверья, согласно которым судьбу ребенка после его рождения определяют суденицы или усуд. У сербов в Хорватии зафиксировано поверье о существовании двух усудов под именами *Урис* и *Пилат*. Урис стоит возле пня ели и спрашивает Пилата, находящегося в лесу, какую долю определить ребенку. Тогда Пилат «отпиливает», то есть отрубает эту долю (Беговић 1986: 241).

«Ходячий» покойник. В Македонии (Крушево) к вампиру, желая его увести в другое место, обращались по имени *Јован*. Для этого брали сумку, в которую клали лепешку и вино, и отправлялись на клад-

inslav

бище, где обращались к нему: «*Јоване*, стани, што си легнал? Оди, те чекат во Тетово, тамо има млада невеста, има убава и гоена стока!..» [Йован, вставай, что ж ты лежишь? Иди, тебя ждут в Тетово, там есть молодая невеста, прекрасный откормленный скот!] (Спировска 1977: 30). В северо-западной Болгарии (Михайловградско) записан рассказ о мифологическом существе *Йоване-самодиване* (*Йован*, *старец-самодиван*). В образе старика с белой бородой, одетый в белую одежду и подпоясанный красным поясом, он появлялся у одного вяза, вокруг которого ничего не росло. Каждому, кто подходил к этому вязу, он кривил рот и потом умерщвлял его (Тодорова-Пиргова 2003: 283). По поверьям из Сербии (Лесковацкий край), во время святок черт ночью останавливает мельницы. Когда мельник обращается к нему: «А, *Јоване*, ту ли дође да ми укочиш камен?» [Эй, *Йован*, ты пришел сюда остановить (мельничный) камень?], тотчас мельница снова продолжает работать (Здравковић 1995: 36–37). На то, что именем *Йован* может называться демон, происходящий из «нечистого» покойника, указывает и заговор от болезни *устрел* из восточной Сербии (окрестности Княжевца): «Отуд иде *Јованова мајка*, па питује за сина *Јована*: — Видосте ли мојега сина Јована, устрела? — Чу(с)мо — не чу(с)мо, видо(с)мо — не видо(с)мо; вревимо — не вревимо; ето га у (Маркови), отиде у Црно море, да устрели морску рибу, морски миши <…>» [Оттуда идет мать Йована и спрашивает про сына Йована: — Видели ли вы моего сына Йована-устрела? — Слышать — не слышали, видеть — не видели; говорить — не говорили — он у (Марковых), ушел в Черное море, чтобы застрелить морскую рыбу, морских мышей <…>] (Раденковић 1982: 229). Согласно болгарским поверьям, *устрел* — это вид вампира, который происходит от души некрещеного ребенка, зачатого и умершего в субботу. Сначала он выходит из могилы, пьет кровь у скота и снова возвращается в могилу. Потом он больше не возвращается туда, а пребывает между рогами быка или на вымени яловой коровы (Томов 1945: 122–123).

У поляков водяной (*utopiec*, *topielec*) известен под именем *Iwan* (Simonides 1991: 209), это также одно из имен черта (Dżwigoł 2004: 125). Интересно, что аист, по народным представлениям, связанный с потусторонним миром, в Полесье может называться *Иван*, *Иванько*, *Йиван* (Толстой 1995: 239–240).

Персонажи — устрашители детей. Среди многочисленных существ, которыми пугают детей у славян (ср. Раденковић 2000: 146–155), некоторые имеют личные имена, например, *Бука*: «Не шуми, сейчас Бука придет» (Архангельская обл.), *Маканька*: «В лесу Маканька живет: не ходи в лес, а то Маканька съест» (Рязанская обл.)

inslav

(Ивлева 2004: 118); *Мамай*, *Вася-Тарабай*, *бабка Мара* и др. (Черепанова 1983: 26, 45–46). Здесь речь идет о наименованиях с «нулевым» денотатом, где персонаж тождествен своему имени. Взрослые считают его выдумкой, но для детей это реальное существо, которое может унести их из дома.

Имена исторических лиц. В поверьях и фольклоре балканских славян известен целый ряд имен исторических лиц, которым приписываются мифологические черты. В Истрии, в некоторых частях Хорватского побережья Адриатики, в Лике, в Далматинской Загоре и частично в Босанской Краине встречаются рассказы об *Атиле*, который изображается как песьеглавец (Bošković-Stulli 1959: 126–127).

В Черногории записывались рассказы о царе *Дукляне*, лежащем в омуте в реке Морача; он скован цепью и все время ее гложет (Караџић 1986/1: 218). В Герцеговине про царя *Нерина* или *Норина* говорили, что у него человеческое тело и свиная голова (Мићовић 1952: 338). В Сербии были распространены тексты о царе *Трояне*, имеющем признаки териоморфного божества (Чајкановић 1994/V: 313). В большой мере мифологизирован и известный персонаж южнославянских эпических песен *Марко Кралевич*, у словенцев — король *Матияж* и др.

В преданиях Русского Севера исторический персонаж — вождь крестьянской войны начала XVII в. *Иван Болотников* — мифологизируется и принимает образ нечистого покойника: «Его на Онеге-реке к проруби привели, глаза выкопали, привязали к ногам тяжесть… Столкнули. <…> Ведь с тех пор несчастный этот берег. Каждое лето кто-нибудь да утонет с него… Болотников к себе тянет. Старики скажут: „Новое войско себе набирает!“» (Северные предания 1978: 148). Кроме имени, в мифологизации этого персонажа сыграла роль и его несчастливая судьба.

Общее в именовании мифологических существ. Среди личных имен мифологических существ у славян выделяются два имени, составляющие пару: *Иван*/*Йован* и *Мара*/*Марья*. Как показано выше, имя собственное *Иван*/*Йован* могут иметь домовой, леший, водяной, змей, упырь, черт, демоны, происходящие от умерших некрещеных детей, некоторые болезни. Это имя носит и историческое лицо — Иван Болотников, имеющий признаки водяного. Как указывает В. Даль, *Иван Иванович* — почетное или шуточное имя и отчество немцев, а еще более калмыков, т. е. иноязычных народов (Даль 1881/2: 5). Неслучайно, что этим же именем называют нечистую силу, понимаемую как нечто «чужое». Но, с другой стороны, такая мотивация отсутствует у других славянских народов.

inslav

Есть основания связать некоторых демонов, происходящих от нечистых покойников, с именем святого Ивана. Согласно легенде из Боснии и Герцеговины, святой Иван дважды родился и дважды умер. Первый раз он умер после совершенной ошибки, когда в наказание Иисус приказал ему сложить дрова для большого костра и сжечь себя. Он так и сделал. На костре сгорело его тело, кроме сердца, которое осталось в пепле. Нищие, копавшиеся в пепле в поисках картофеля, нашли его сердце и унесли с собой. Потом они зашли в дом матери Ивана, которая съела это сердце, забеременела и снова родила его (Zovko 1901: 303). Кроме того, в образе убитого святого Ивана можно видеть и первого нечистого покойника. На демонизацию Иоанна Крестителя могло повлиять и содержание посвященных ему календарных праздников — зимнего и летнего Иванова дня. Зимний святой Иван (20.I) маркирует конец «нечистого» времени святок (серб. *некрштени дани*, букв. некрещеные дни), когда особенно активна нечистая сила и запрещено играть свадьбы. В день зимнего Ивана закрываются «ворота Ивана», через которые проходят души покойников и нечистая сила. По поверьям из Боснии и Герцеговины (область Мрконич), каждый человек после смерти попадает в «Јованову стругу» (загон Йована) на небе: «На ту стругу грну јатомице душе умрлијех» [К этому загону слетаются стаи душ умерших] (Кордунаш 1993: 113). В. Чайканович считает, что «Йованова струга» представляет собой проход в потусторонний мир и что она связана со св. Йованом. Этот святой оказывается заменой бога мертвых, чья функция состояла во встрече и приеме душ в хтонический мир (Чајкановић 1994/III: 42–44).

Праздник Ивана Купалы, летний святой Иван (7.VII), также понимался как пограничное время, когда активизируется нечистая сила, особенно повышается вредоносная деятельность ведьм. Потому в украинско-белорусской зоне этот праздник называется *Иван Ведёмский*, *Ведьмин Иван*, *Иван Колдунский*, *Иван Злостный*. «После Купалы, как говорили, ведьм уже нет» (Виноградова 2000: 107–108). В поучениях христианских проповедников, направленных против языческих обрядов, которые совершаются во время праздника Ивана Купалы, осуждается бесовское поведение людей, а в одном русском памятнике Купала именуется *Купала-бес* (Соколова 1979: 228).

Существуют и другие примеры того, когда святому приписываются демонические признаки (ср. Попов 2002). Таков, например, святой Тодор, память которого празднуется в субботу первой недели Великого поста. Он появляется в виде демона-всадника или в виде коня с человеческой головой. К имени святого восходит одно из названий черта у поляков — *Mikoła*. В качестве названия лешего у

inslav

коми-пермяков зафиксировано имя христианского святого — *Свето-Власей батюшко* (Голева 2008: 110).

Личными именами *Мара*/*Марья* (*Мария*, *Марыня*, *Марго*) именуются домовая хозяйка, русалка, вила, лешачиха, дух, покровитель прядения, умершие некрещеными дети. Основа этих именований **mer-*/**mor-*/**mar-* — очень продуктивна в славянских и других индоевропейских языках, она присутствует в ряде названий, в том числе в названии *смерть* < *съ-мьрть* (подробнее, на материале проклятий, см. Раденковић 2012).

Пара *Иван*/*Марья* нашла отражение и в названии растения *Иван-да-Марья* («анютины глазки», «брат и сестра»), в которое, согласно этиологической легенде, превратились брат и сестра; в основе легенды лежит понятие исчезновения — то же, что и в представлении о смерти.

Принятые сокращения

Агапкина 2010 — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. М., 2010.

Беговић 1986 — *Беговић Н.* Живот Срба граничара. Београд, 1986.

Верковић 1985 — *Верковић С.* Македонски народни умотворби. Скопје, 1985. Кн. IV.

Виноградова 2000 — *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Виноградова 2001 — *Виноградова Л.Н.* Личные имена в демонологических поверьях // Имя: внутренняя структура, семиотическая аура, контекст. Тезисы международной научной конференции. Ч. 2. М., 2001. С. 145–147.

Власова 1998 — *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Галайчук 2008 — *Галайчук В.* З народної демонології Старосамбірщини // Міфологія і фольклор. Львів, 2008. № 1. С. 108–120.

Голева 2008 — *Голева Т.Г.* Номинации лесного духа у коми-пермяков (анализ использования коми-пермяцкой и русской лексики) // Русский мир. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Русская культура в цивилизационном измерении». Пермь, 2008. С. 108–110.

Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1881. Т. 2.

Ђорђевић Д. 1958 — *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗб. 1958. Т. LXX.

Ђорђевић Д. 1985 — *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.

inslav

Ђорђевић Т. 1953 — *Ђорђевић Т.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗб. 1953. Т. LXVI.

Здравковић 1995 — *Здравковић О.* Народно стваралаштво Пусте Реке. Семинарски рад из Народне књижевности. Филозофски факултет. Ниш, 1995.

Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Умершие неестественною смертью в поверьях русского народа // Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. М., 1995.

Ивлева 2004 — *Ивлева Л.М.* Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции / Сост. В.Д. Кен. СПб., 2004.

Караџић 1986 — *Караџић В.С.* Српски рјечник (1852) // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1986. Т. XI/1–2.

Конаков 1996 — *Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996.

Кордунаш 1933 — *Кордунаш М.Б.* Јованова струга // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1933. Т. VIII.

Крстева 1987 — *Крстева А.* Народната медицина во Железник // Македонски фолклор. Скопје, 1987. Т. XX. № 39–40.

Лакићевић — *Лакићевић Д.* Вук и ајдук. Београд, 1992.

Левкиевская 1993 — *Левкиевская Е.Е.* Мифологические имена-апотропеи в карпатском ареале // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения — II. М., 1993.

Логинов 2002 — *Логинов К.К.* Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии // Живая старина. 2002. № 4 (36).

Милићевић 1894 — *Милићевић М.Ђ.* Живот Срба сељака// СЕЗб. 1894. Т. I.

Мићовић 1952 — *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗб. 1952. Т. LXV.

Николић 1961 — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој жупи // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 1961. Т. IX–X.

Новичкова 1995 — *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

Павловић 1958 — *Павловић М.* Арб. *zanë: zana* и с. *мајка Јања.* Једна лексоглоса илирско-романске зоне // Јужнословенски филолог. Београд, 1958. Т. XXIII.

Померанцева 1975 — *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Попов 2002 — *Попов Р.* Светци и демоните. София, 2002.

Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.

inslav

Раденковић 1997 — *Раденковић Љ.* Представе о ђаволу у веровањима и фолклору балканских Словена // Зборник Матице српске за славистику 53. Нови Сад, 1997.

Раденковић 2000 — *Раденковић Љ.* Страшила за децу: неке словенске паралеле // Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция. София, 2000. С. 146–155.

Раденковић 2012 — *Раденковић Љ.* О личним именима митолошких бића у неким словенским клетвама и фразеологији // Poznańskie Studia Slawistyczne. Poznań, 2012. Т. 3 (в печати).

Радојевић 1899 — *Радојевић В.Ј.* Српске народне пословице (из крагујевачке околине) // Караџић. Алексинац, 1899. Т. 1.

РСАНУ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. САНУ, Београд, 1959–. Књ. 1–.

Северные предания 1978 — Северные предания (Беломорско-обонежский регион) / Изд. подгот. Н.А. Криничная. Л., 1978.

СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.

Соколова 1979 — *Соколова В.К.* Весенне-летные календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

Спировска 1977 — *Спировска Л.* Верувањата во вампир во Македонија, со осврт кон верувањата во Крушево и Прилеп // Зборник од XIX конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија, Крушево 1972. Скопје, 1977.

Стојић 1973 — *Стојић Н.* Драгачевке. Гуча, 1973. Т. II.

Тодорова-Пиргова 2003 — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Иван-аист // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстые 1998 — *Толстой Н.И.*, *Толстая С.М.* Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998.

Томић 1984 — *Томић М.* Говор Свињичана // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1984. Т. XXX.

Томов 1945 — *Томов А.* Животните в българско народно творчество. София, 1945.

Успенский 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Чајкановић 1994/I–V — *Чајкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Т. I–V.

Чајкановић 1927 — *Чајкановић В.* Српске народне приповетке // СЕЗб. 1927. Т. XLI.

Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

inslav

Четина, Рогатнев 2010 — *Четина Е.М., Рогатнев И.Ю.* Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010.
Чубинський 1995 — *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1.
Юдин 1997 — *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
Bošković-Stulli 1959 — *Bošković-Stulli M.* Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
Bošković-Stulli 1997 — *Bošković-Stulli M.* Usmene pripovijetke i predaje. Zagreb, 1997.
Čulinović-Konstantinović 1989 — *Čulinović-Konstantinović V.* Aždajkinja iz Manite drage. Split, 1989.
Ćurić 1964 — *Ćurić H.* Neke naše narodne legende s kraja XIX vijeka // Народно стваралаштво — Folklor. Београд, 1964. № 9–10.
Dżwigoł 2004 — *Dżwigoł R.* Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków, 2004.
Franković 1990 — *Franković Đ.* Mitska bića u podravskih Hrvata. Narodne predaje // Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj. Budimpešta, 1990. T. 9.
Kerševan, Krebelj 2003 — *Kerševan N., Krebelj M.* Düša na bicikli: Folklorne pripovedi iz Brkinov, doline Reke in okolice. Ljubljana, 2003 (Glasovi 27).
Nožinić 1989–1990 — *Nožinić D.* Etnografska građa iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine (рукописные материалы). Београд, 1989–1990.
Pavićević 1932 — *Pavićević M.* Crnogorske priče // ZNŽO. 1932. T. XXVIII/2.
Pavićević 1936 — *Pavićević M.* Etiologičke priče iz Crne Gore // ZNŽO. 1936. T. XXX/2.
Pełka 1987 — *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
Pohorski 1859 — *Pohorski F.* Slovenske narodne pripovedke o velikanu Vouvelu // Novice. Ljubljana, 1859. T. XVII. N 11. C. 86–87.
Radenković 2003 — *Radenković Lj.* Slav Beliefs on Changelings // Balcanica. Beograd, 2003. T. XXXII–XXXIII. S. 143–154.
RJAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. T. I–XXIII.
Simonides 1991 — *Simonides D.* Ludowa wizja świata // Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej. Wrocław; Warszawa, 1991.
Škaljić 1979 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.
Tomažič 1943 — *Tomažič J.* Pohorske bajke. Ljubljana, 1943.
ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
Zovko 1901 — *Zovko I.* Vjerovanja iz Herceg-Bosne // ZNŽO. 1901. T. VI/2.

inslav

Л. Н. Виноградова

Синонимические ряды прогностических знаков со значением *брак/безбрачие* и *жизнь/смерть* (по данным гаданий и подблюдных песен)

> Синонимика символов (знаков, «слов») вербального, реального (предметного) и акционального языка (кода), как и языковая синонимика, не является абсолютной, а как бы стилистически и обрядово-магически обусловленной, ритуально окрашенной, крайне редко нейтральной.
>
> *Н.И. Толстой*

Эпиграфом к настоящей статье служит цитата из работы Никиты Ильича «Язык и культура» (Толстой 1995: 23), в которой высказывается мысль о том, что в разных культурных кодах одни и те же знаки-символы могут выстраиваться либо в синонимические, либо в антитетические ряды, в зависимости от разных ситуативных контекстов или при смене прагматических установок. Многочисленные конкретные примеры такой «обратной перспективы», т. е. смены традиционной оценки на противоположную, приводятся на сербском материале в другой его статье: «О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый/левый*, *мужской/женский*» (Толстой 1987: 169–183). В ней убедительно показано, что семантические оппозиции в народной культуре напрямую связаны с категорией оценки, т. е. один из членов оппозиции, как правило, наделяется положительным значением, а другой — отрицательным. Именно оценочная окраска этих элементов противопоставления создает условия, при которых они могут приравниваться друг к другу или символически отождествляться (становятся синонимами). Имеются в виду примеры, когда признаки *мужской/женский* коррелируют с признаками *правый/левый*, *верхний/нижний* и т. п. Если в качестве осевой связи признать в качестве главного признак «хороший–плохой», то образуется в смысловом отношении довольно компактное семантическое поле: *хороший/плохой*, *правый/левый*, *мужской/женский*, *восточный/западный* и под. Но нередко встречаются ситуации, в которых эти члены оппозиций наделяются содержанием, противоположным тому, которое фиксируется в культуре как универсальное и общепризнанное (Толстой 1987: 170, 181). Подобный механизм смены

inslav

«плюса» на «минус» при оценке одного и того же прогностического знака представлен во многих вариантах гаданий о *замужестве*/*девичестве* и о *жизни*/*смерти*.

Специалисты не раз отмечали отличительные свойства прогностических текстов (снотолкований, гаданий, примет, предсказаний), для которых особенно характерны механизмы выстраивания синонимических рядов — многообразных знаков, объединенных общим значением («к добру» — «не к добру»). Один и тот же символический образ может выступать как позитивный прогноз в самых разных по тематике гадательных ритуалах, т. е. служит предвестием: и удачи в делах, и приумножения домашней живности, и счастливого брака, и здоровья. Например, в гаданиях по звукам, если в ответ на провокационный шум гадающего (битье в стены хлева, окликание животных) слышны ответные звуки (голоса, топот, возня), то это сулит: свадьбу для неженатой молодежи; продление жизни для женатых; приплод живности в хозяйстве для пожилых хозяев; медоносный год для пчеловодов и т. п.; тогда как отсутствие акустического отклика, молчание — оценивается как негативный знак (прогноз смерти, неудачи в замужестве, неурожая). Или в другом типе гаданий, если подбрасываемые вверх предметы остаются наверху (пучки соломы цепляются на потолочной балке, венки застревают среди веток на дереве, подброшенный предмет остается на крыше дома), то это знак удачи, продления жизни, замужества; если же падают на землю — это негативный прогноз; т. е. актуализируется противопоставление *верх*/*низ*. При сплавлении по воде гадательных предметов (булочек, венков, зажженных свечей) беспрепятственное движение вниз по течению означает замужество и продление жизни, а их остановка, причаливание к берегу, погружение на дно — знак беды, одиночества, смерти; т. е. общее значение «к добру» или «не к добру» соотносится с признаком: *движение*/*остановка*. Зацветшая к определенному сроку поставленная в воду ветка фруктового дерева является символом удачи, продления жизни, счастливого брака, а засохшая рассматривается как негативный прогноз.

Однако в ряде случаев один и тот же прогностический знак может символизировать то «благо», то «беду», в зависимости от разных адресатов гадательных текстов (молодые — старые участники гаданий) либо от разной трактовки знака в разных региональных традициях. Например, в словацких Низких Татрах на Рождество девушка выносила первый испеченный блин и оставляла его во дворе у внешнего угла дома; утром проверяла: если он исчез, это было предвестием замужества (Slovensko 1975: 1012). Прямо противоположной была трактовка такого гадания в некоторых селах Полесья: если вы-

inslav

несенный девушкой во двор рождественский хлеб исчезал к утру, то это считалось плохим прогнозом, а если хлеб оставался на месте, ожидалась свадьба (ПА, Озерск Ровенской обл.). В схожей ситуации пропавший за ночь кусок хлеба предвещал смерть гадающему (рус. костром., Смирнов 1927: 44).

Такой разброс толковательных формулировок связан с многозначностью прогностического знака, который по законам магического мышления мог соотноситься то с положительно оцениваемой семантикой унесенного кем-то хлеба (‘забирать с собой’, ‘перемещаться в пространстве’), то с негативным значением самого факта его исчезновения. В условиях коллективных гаданий, в которых принимала участие и молодежь, гадающая о свадьбе, и женатые люди, один и тот же прогностический знак по необходимости приобретал разную трактовку. Например, если воткнутая на ночь в рождественскую кутью (каждым из участников гадания) ложка к утру была опрокинута, то для неженатого владельца ложки это было прогнозом женитьбы/замужества, а для женатых — предсказанием смерти. В святочных приметах дым от потушенной свечи, идущий в сторону входной двери, считался для девушки знаком замужества, а для хозяев дома — символом смерти (более подробные данные об этих гаданиях и ссылки на соответствующие источники указаны в работах: Виноградова 1981: 24–32; Валенцова 1995: 209–222).

Таким образом, один и тот же прогностический знак мог оцениваться то положительно (замужество), то отрицательно (смерть). Несомненно, это объясняется глубинными мифологическими связями между мотивами свадьбы и похорон, в основе которых лежит общая семантика «перехода» (из своей семьи в чужую; из своего мира в потусторонний) и смены статуса (женатый/неженатый, живой/мертвый). Но для нашей темы тут важно то, что в зависимости от адресата гаданий один и тот же символ выступает с противоположным значением — *хорошо/плохо*.

Как можно было заметить, в гадательных ритуалах образная система прогностических знаков чаще всего формируется на основе: 1. числовой символики (чет/нечет, парность гадательных предметов); 2. предметной символики жребиев (например, кольцо, венок, цветущая ветка, зерно — символы свадьбы и продления жизни; уголь, земля, песок, пепел, щепка, платок — символы смерти или неудачи в делах); 3. акустических знаков либо их отсутствия; позитивно оцениваемых «живых» звуков (голоса людей и животных, звуки музыки, пения, конной езды) и негативно оцениваемых «неживых» (удары топора, грохот падающих досок, скрип, колокольный звон, треск); 4. наиболее значимыми оказываются

inslav

пространственные оппозиции: *верх*/*низ*, *восток*/*запад*, *внутренний*/*внешний*, *движение по воде*/*остановка* и др. То есть в гаданиях чаще всего актуализируются некие универсальные для символического языка культуры оценочные категории. Яркий пример символизации признака *внутренний*/*внешний* может быть отмечен в следующих приметах: вытапливание из стен дома наружу смолы-живицы толковалось у русского населения Заонежья как предвестие выхода хозяйских дочерей замуж либо смерти кого-либо из членов семьи; точно так же оценивались и случаи, когда сильным ветром уносило со двора солому (Логинов 1993: 112).

Намного сложнее обстоит дело с механизмами символизации и синонимизации прогностических знаков в фольклорных текстах (в частности, в подблюдных песнях), поэтические образы которых нередко толкуются носителями традиции совершенно поразному. Трудности с расшифровкой символики фольклорного образа связаны с многозначностью отдельных элементов песенного текста.

Возьмем для примера приведенный А.С. Пушкиным в «Евгении Онегине» текст народной подблюдной песни: «…Из блюда, полного водою, / Выходят кольцы чередою; / И вынулось колечко ей / Под песенку старинных дней: / „Там мужички-то всё богаты, / Гребут лопатой серебро, Кому поем, тому добро / И слава!“ Но сулит утраты / Сей песни жалостный напев; / Милей *кошурка* сердцу дев» (Пушкин 1975: 87). В десятом томе собрания сочинений А.С. Пушкина к этому фрагменту дается следующее примечание комментатора: «Первая песня предвещает смерть, вторая — предвестие свадьбы: „Зовет кот кошурку в печурку спать…“» (там же: 165).

На первый взгляд, из суммы представленных в этой подблюдной песне поэтических образов (богатые мужики, серебро-золото, грести лопатой) никак не вытекает негативная символика, соотносимая с предвестием смерти. Скорее ожидалось бы их толкование как предсказание богатства. И действительно, в позднейших фольклорных записях этого текста его символическая трактовка часто бывает связана с предсказанием — «быть богатым». Ср., например, рус. калуж. варианты: «За речкыю мужыки багатыи, / Грябуть золыта лапатыми, / Чиста серибра лукошками. / Каму выницца, таму збудицца» [*к богатству*] (ФКГ 1997: 29); «За рекою мужики богатые / Гребут деньги лопатами. / Кому вынется, скоро сбудется, / Не минуется» [*песня означает*, *что жизнь будет богатая*] (Елеонская 1994: 189). В большинстве вариантов, записанных фольклористами в послепушкинское время, фигурирует устойчивый зачин: «За рекой живут мужики богатые…». В одной из смоленских подблюдных песен упоминаются «горбатые мужики», которые живут «за горой»

inslav

и которые «грябут золата всё лопатаю» [*к богатству*] (СМЭС 2003/1: 676). Вместе с тем в некоторых местных традициях эта же песня в записях XIX–XX вв. служила прогнозом смерти (например: СМЭС 2003/1: 640, 658, 666, 674). Вполне ожидаемо, что представленная в текстах с этим мотивом пара противопоставленных толкований «богатство/смерть» может заменяться другой парой — «брак/смерть», как вариант более общей оппозиции: «хороший/плохой» прогноз. Именно с такой трактовкой мы сталкиваемся в самой ранней публикации анализируемого текста. В четырехтомном «Собрании разных песен» М.Д. Чулкова (1770–1775), а затем в расширенном его переиздании под редакцией Н.И. Новикова (1780–1781) была опубликована подблюдная песня (по-видимому, широко известная в ту пору в Москве), которую мы цитируем по более позднему изданию: «У Спаса в Чигасах за Яузою — Слава! / Живут мужики всё богатые, / Гребут золото всё лопатами, / Чисто серебро лукошками…» [*означает пожилым смерть, а незамужним — вступление в брак*] (Земцовский 1970: 223; ссылка на изданный в Москве в 1831 г. популярный сборник песен под названием: «Святки, или Подарок на Новый год милым девушкам и любезным женщинам, заключающий в себе подблюдные и свадебные песни с объяснением правил святочных игр и с показанием, когда какая песня поется»). Обращает на себя внимание зачин песни, обозначающий конкретный топоним — московское Заяузье в р-не древнего Спасо-Чигасовского монастыря, некогда расположенного на Красном холме за р. Яузой; но для фольклорной символики важно, что это место равнозначно отдаленному мифическому пространству «за рекой».

Итак, в пушкинской трактовке эта подблюдная песня была предвестием смерти; в русских песенниках конца XVIII — нач. XIX в. она же символизировала одновременно и смерть, и замужество, а в позднейших фольклорных записях XX в. — чаще всего богатство. На основе каких же народных верований могла появиться столь явная отрицательная семантика (предвестие смерти) этих песенных образов? Если судить по общей поэтической символике жанра подблюдных песен, к числу мотивов, сигнализирующих о крайне негативном прогнозе, относятся следующие признаки потустороннего мира: «пространство за рекой», «богатство», «серебро/золото», «грести лопатами». Это подтверждается множеством подблюдных песен со значением «предвестие смерти», ср., например: «Ушла коровушка **за реку**, ушла да и не воротилася» [*плохая — что молодому, что старому*] (ВСП 2001: 27, № 78); «**За рекой** коровка в лапти обувается, на чужую сторонку собирается» [*плохая*] (ВСП 2001: 27, № 81); «Скуй, кузнец, **золотой** венец» [*молодому — хорошо, старому — умрёт*] (ВСП 2001: 26, № 53); «Ишли

inslav

смерды богатые, гребли **золото** лопатами» [*предвестие смерти*] (Земцовский 1970: 223, № 318); «**Лопатами гребут**, секерами секут» [*к смерти*] (Земцовский 1970: 222, № 317); «Насеками рубят, **лопатами гребут**» [*к смерти*] (ВСП 2001: 34, № 187); «Тупицами [= вид лопаты] рубят, **лопатами гребут**» [*к похоронам*] (ВСП 2001: 28, № 100); «Тупицами не рубят — **лопатами гребут**» [*к смерти*] (ФЗС 1974: 22, № 25). В комментарии одного из информантов по отношению к песне: «Едуть мажуки всё багатыи, **грябуть** золото всё **лопатами**» формулируется явная негативная трактовка выражения «грести лопатами»: *человек умрёть*, *загребать будут землю* (СМЭС 2003/1: 666). Подобная трактовка мотива «грести землю» отмечена и в снотолкованиях: сон о разгребании граблями огородных грядок предвещает похороны в семье (СМЭС 2003/2: 10).

Можно предположить, что в пушкинском варианте этой подблюдной песни отражена старая традиция ее негативного толкования; а более поздняя трактовка, связанная с символикой богатства, несет на себе следы переосмысления этих образов в результате разрушения их архаической мифологической семантики.

Чтобы понять и правильно оценить символику гадательных образов в подобных текстах, необходимо учитывать особенности функционирования и прагматики самого жанра подблюдных песен. По наиболее ранним свидетельствам (приведенным в трудах И.П. Сахарова, И.М. Снегирева, А.В. Терещенко), на подблюдные гадания собирались по преимуществу девушки (иногда и парни), руководила ритуалом гадания пожилая женщина, вдова. Соответственно, толковательная часть песенных образов носила чаще всего матримониальный характер. Но по многочисленным данным XIX–XX вв., на эти общесельские коллективные гадания сходились участники из самых разных возрастных групп, часто набивалась полная изба народу, и каждый старался загадать судьбу не только на себя, но и на отсутствующих членов семьи. Люди приносили с собой опознавательные вещицы на себя и своих близких (меченые жребии — кольцо, заколку, булавку, брошку, пуговицу). Ср. свидетельства из Костромской обл.: «…Вот берем блюдечко, пуговицы в него кладем <…>, к нам со всего Пыщуга пуговицы дают, это блюдечко полно накладывается; штук по двести бывает. Да! Например, вот вы идете — сколько у вас родня? Считайте: отец, мать, брат, сестра — там на всех стараетесь (ну, уж на маленьких я не ложу). И получается очень много пуговиц» (ВСП 2001: 22). Старшая из женщин закрывала блюдо платком, встряхивала его и затем вынимала жребии наугад под пение песен, закодированный смысл которых служил предвестием будущего для хозяина конкретной вещи. Поскольку существовал

inslav

запрет на повторное исполнение одного и того же текста для разных участников гадания, репертуар подблюдных песен по необходимости разрастался в зависимости от числа гадающих: «Песен много было. У нас бабка Марья была, у её девять детей было, так она и на себя клала, и на них. „Ты куда, бабка Марья? И песен не хватит. — А шче это, тебе али жалко?“ И всем хватало [песен]» (ВС 1996: 21). Потребность в большом количестве песен-прогнозов вынуждала использовать в качестве подблюдных самые разные жанры: например, краткие крылатые выражения («Не хочу учиться, а хочу жениться»), загадки («Сидит девка в клетке, коса на поветке», «Стоит корыто другим покрыто», «Оделся не так, обулся не так, заехал в ухаб…»), проклятья («На Новый год сосновый тебе гроб!»), некоторые песенные или сказочные цитаты («Смолотили рожь, урожай хорош. Стали жить-поживать и добра наживать»; «Как у нашего хозяина да две радости: одна — сына женить, друга — дочь отдавать») и т. п.

Порядок следования песен друг за другом в процессе гадания был более или менее произвольным, но соблюдалось правило чередовать так называемые «хорошие» песни (с позитивным значением) и «плохие» (с негативным). Самым многочисленным во всех местных традициях оказывался цикл песен с матримониальной тематикой. Тексты с символикой предстоящей свадьбы причислялись к разряду «хороших», если адресовались неженатой молодежи и детям; причем их позитивный смысл мог относиться к самым разным житейским ситуациям. Например, песня с мотивом «пирогов напеку, в дом гостей позову» означала (кроме замужества) удачу во всех делах; дети-школьники, которым она доставалась при гадании, трактовали ее как положительный ответ на вопрос: «Перейду ли я в следующий класс?» (ВСП 2001: 32, № 152). Однако «свадебные» мотивы песен, выпавших женатым людям и старикам, чаще всего расценивались как предвестие беды (смерти, болезни, разлуки). Трактовка песенных символов могла зависеть от мысленно сформулированного участником гадания своего индивидуального вопроса. Так, текст со словами: «За воротами кони заворочены стоят, сесть да уехать — домой не бывать» — сопровождается следующим комментарием информанта: «Вот если я заветила: „Проживу ли я год“… У нас матери досталась песня эта. Она: „Надька, я умру“ — она плохо болела всё. „Ну, что ты!“ Вот эта песня ей досталась — она того года померла… Это „*кони́ заворочены*“ — это чтобы везти. А вот я заветила: „Выйду ли я взамуж?“ Дак это приехали, *кони́ заворочены*, — раньше ведь на лошадях невесту увезут» (ВС 1996: 27, № 91). То есть мотив «запряженных коней» мог трактоваться как ‘отвезти на кладбище’ и как ‘увезти невесту к жениху’.

inslav

Таким образом, свадебные мотивы подблюдных песен не рассматриваются как однозначно позитивный прогноз, так как могут символизировать и брак, и смерть. А песенные образы со значением ‘безбрачия’, как правило, наделяются негативной символикой: сидение в девах, вдовство, бедность, обездоленность. Вместе с тем устойчивая для этой тематической группы текстов формула «еще посижу» («еще полежу», «еще подожду» и т. п.) иногда трактуется как ‘продление жизни’ — если песня достается женатому человеку. Ср.: «Я на печке сижу, заплатки плачу. / Ещё посижу, ещё поплачу» [*значит*, *не умрёшь*] (ВСП 2001: 30, № 123); т. е. песенный образ со значением ‘отсутствие перемен’ (в статусе холостой/женатый) приобретает позитивный смысл: ‘еще поживу’.

Очевидно, что в связи с утилитарной функцией подблюдных песен (предсказание будущего) их толковательная часть — это важнейшая составляющая всего жанра в целом. К сожалению, при публикации этих текстов в фольклорных сборниках составители иногда полностью опускают толковательные комментарии носителей традиции (ср. КОПС 1981: 105–133). Между тем именно эти пояснительные реплики, трактующие смысл песенного текста, позволяют раскрыть механизмы, на основе которых происходит аксиологическая категоризация тех или иных фольклорных образов и мотивов. Приведу несколько примеров толкования самими исполнителями подблюдных песен:

— «Везут бревно, да на гроб годно». В большинстве случаев эта подблюдная песня прогнозирует смерть, но вот как она трактуется одной из костромских исполнительниц: [*А вот эту все признают хорошей. Потому что гроб увидишь во сне — хорошо*] (ВСП 2001: 33, № 172). То есть по закону «обратной перспективы» негативный образ, увиденный во сне, обозначает позитивный прогноз в реальной жизни; и этот же способ трактовки переносится на подблюдную песню.

— «На паперти два отрока венчаюцца, золотыми кольцами обменяюцца» [*Вот это уже «на паперти», дак это тожо нехорошая. «На паперти» — это они не хорошо. Значит, эта песня уже или к молодым, или к умершим*] (ДКСБ 1997: 79). Здесь информанта настораживает локативная характеристика, связанная с негативным восприятием выражения «сидеть на паперти».

— «Среди пола стою да атласы деру» [*Плохая, бают, а вот поштё? Кабы резать, дак хорошо, а дерут — на покойника. На покойника нельзя стричь, токо драть коленкор-от*] (ВСП 2001: 32, № 153).

В тех случаях, когда фольклорный мотив не вполне ясен для носителей традиции и не имеет общепринятой трактовки, он приобретает множественные варианты самых разных объяснительных сценариев. Например, для смоленской подблюдной песни «Нивка узенька, снопы

inslav

частеньки» — фиксируются следующие варианты толковательных моделей, в которых обыгрывается то семантика «узенького», то семантика «частенького», то образ «стоящих в поле снопов»: [*к рождению детей*, *к многодетной семье*] (СМЭС 2003/1: 665); [*хорошая*] (там же: 684)]; «Нивка узенька, житца густенька» [*к богатству*] (там же: 669); [*холостому быть*] (там же: 640); «Нивка узкая, снопья частыи» [*помереть — могилки ж на кладбище частенькие*] (там же: 666).

* * *

Итак, в рамках поэтической системы подблюдных песен, с одной стороны, представлены такие образы и мотивы, которые в разных локальных традициях вполне определенно функционируют со знаком «плюс» (например, те, что предсказывают богатство) либо со знаком «минус» (например, предсказывающие смерть и болезни). А с другой стороны, широко известна группа мотивов, каждый из которых может трактоваться прямо противоположным образом: для кого-то — «к добру», для кого-то — «к беде». Выше нами были рассмотрены прогностические знаки акциональных форм гаданий, символизирующие *жизнь*/*смерть* и *брак*/*безбрачие*; теперь рассмотрим, какой вид принимают эти же пары противопоставлений в гадательных фольклорных текстах.

К числу наиболее распространенных в жанре подблюдных песен относятся следующие мотивы и образы, **символизирующие смерть** (болезнь):

1. Метафорическое или прямое изображение реалий похоронного обряда. Например: «На Новый год **сосновый гроб**» (ВСП 2001: 25, № 49); «Стоит **корыто** другим накрыто» (Земцовский 1970: 217, № 301, тул.); «…Начал щеплига **доски тесать**, сколотил колоду о **дубовый гроб**» (там же: 218, № 304, перм.); «Под окошком лежит **сунаряженное** да повязанное» (там же: 221, № 313, костром.); «Воткнулась игла во **сыру землю**» [*к смерти*, *к болезни*] (ВС 1996: 23, № 35). К этой же группе относятся упомянутые выше мотивы «лопатами грести», «секирами сечь», «тупицами рубить» и под.

2. «Езда» (затрудненная, невозвратная); «готовность к отъезду» (сани, лодка, карета, запряженные кони); а также метафорические образы, символизирующие гроб или покойника («бревно», «дерево»), которые везет повозка. Ср. следующие примеры: «Обулся не так, оболокся не так, **заехал** в ухаб — **не выехать** никак» (Земцовский 1970: 216, № 299, новгород.); «**Едут** бояре из города, торчат ноги из короба» (там же: 227, № 332, тул.); «**Везут** бревно на семи лошадях. Если семь не повезут, восьмую подпрягут, далеко **увезут** и **назад не привезут**» (там же: 227, № 333, костром.); «На семи лошадях одно

inslav

дерево **везут**» (ВС 1996: 27, № 90); «Конь вороной **везет** гроб дубовой» (там же: 23, № 27); «На шести лошадях по бревну **везут**, на седьмой лошади — домовишше **везут**» (ВСП 2001: 33, № 174); «**Ехали** санки, упали в кювет» (там же: 27, № 73); «Саночки-самокаточки, сесть да **уехать**, домой **не приехать**» (там же: 32, № 156).

3. «Белое полотно, атлас, платок, рушник» (развешивают, стелют, раскатывают, рвут, тянут, моют). Например: «Раскройсь, коробья, раскатись, **новина**!» (Земцовский 1970: 221, № 312, костром.); «Висят **рушнички** на воротиках. А кто идет, тот ими утирается» (там же: 224, № 321, смолен.); «Полное корыто **платков** намыто» (там же: 217, № 303, костром.); «Сидит Орина на овине. **Полотно дерёт** и домой нейдёт» [*Плохая: дерет полотно*, *дак на покойника*] (ВСП 2001: 32, № 158); «По лугу хожу, я **пялёны стялю**» [*это к покойнику*] (СМЭС 2003/1: 657); «Ай, висить **рушник** на переклети, кто ня йдеть — об яго вытирается» [*плакать будешь*, *нехорошая песня*] (там же: 666).

4. «Птица, влетевшая в дом» (поющая рядом с домом, улетевшая вдаль). Например: «**Птичка** влетит и улетит» (ВСП 2001: 27, № 82); «Села **ворона** на матицу, каркала ворона во всю голову: „В тому дому не быть добру!“» (Земцовский 1970: 219, № 307); «Сидела **ворона** на столбе — очутилась ворона середь избы» (там же: 218, № 305, рязан.); «Сидит **воробышек** на перёгороде. Смотрит воробышек в ту сторону. Куда поглядит — туда и полетит» [*девке — замуж выйти*, *старухе — помереть*] (ВС 1996: 28, № 95); «Куда лес погнулся, туда **галки** полетели» [*песня предвещает смерть*] (Елеонская 1994: 189).

5. «Обуваться в лапти». Например: «Сидит старуха на печи, **в лапти обувается**, на тот свет собирается» [*Тут понятно. А молодой — дак заболеть*, *а то и тоже помереть*] (ВСП 2001: 24, № 23); «Кикимора во стоге **обувается**, на тот свет собирается» (ЖС 1997/1: 44, № 22); «Обуй **лапотки**, иди в ельничек» [*к смерти*] (СМЭС 2003/1: 668); «За рекой коровка **в лапти обувается**, на чужую сторонку собирается» [*плохая*] (ВСП 2001: 27, № 81).

6. «Блины», «заплесневевшие блины», неудавшееся тесто. Например: «Идет смерть по улице, несет **блин** на блюдце» [*к смерти*] (Земцовский 1970: 217, № 300, тул.); «На полице **блины** да всё **заплисневели**» [*к хворобе старому*, *и молодому — неважно*] (ВСП 2001: 26, № 66); «На полице **блины** все **заплисневели**, а в ларю куличи все **заиндевели**» [*не шибко важная*] (там же: 31, № 136); «На печи квашня вся испенилась. Испекла пирог, **избекренилась**. Пироги — одна **закала**, да и **корка отстала**» [*неудача какая-то*] (там же: 31, № 140).

7. «Нехороший» локус. Как предвестие смерти или беды, неудачи часто выступают формулы со значением ‘оказаться в пло-

inslav

хом месте’. Ср.: «Сидит баба **на кочке**, развесила сосочки» [*сидит хворная — плохо*, *к болезни*] (ВСП 2001: 25, № 51); «Сидит сироточка **на загнеточке**, печет перепéчечки» [*к смерти*] (Земцовский 1970: 220, № 311); «**На столбу** сижу, заплатки плачу. Ещё посижу, ещё поплачу» [*предвещает что-то нехорошее*] (ФКГ 1997: 32, № 21) «**На бочонку** сяжу, сыбачонку скубу» [*дрянная песня*, *помереть*] (СМЭС 2003/1: 676); «**За дежой** сижу, пятерней вожу» [*плохое житье*] (ФКГ: 33, № 1); «Сидит старушка **под осиночкой**, она грозится хворостиночкой» [*к смерти*] (Земцовский 1970: 220, № 309); «**На пороге** сяжу, за порог гляжу» [*это к смерти*, *помрёшь*] (СМЭС 2003/1: 677); «**На пороге** сижу, всё дороги гляжу» [*к смерти*] (там же: 668). Устойчиво негативную трактовку получает примыкающий к этой тематической группе мотив «чужой стороны», хотя он относится к разным по смыслу прогнозам (к смерти; к замужеству в чужое село; к разлуке; к солдатчине): «Сидит воробей под застрехою, глядит воробей на **чужую сторону**» [*к солдатству*] (Земцовский 1970: 205, № 268, тул.); «Сидит воробей на перегороде. Кричит воробей: «Улечу, улечу! Не к родному отцу — **к чужой матери**!» [*старым — улететь на тот свет*, *молодым — уехать*] (ЖС 1997/1: 43, № 16); «Увалилася сосна **на чужую сторону**» [*очень-очень далеко замуж идти*] (СМЭС 2003/1: 685); «Сидить воробушек на колодушке, смотрить воробушек **на чужу сторонушку**» [*идти на чужую сторону*] (ФКГ 1997: 32, № 20).

8. Двойственное толкование («к добру» — «не к добру») отмечается в смоленских песнях по отношению к образу «церкви»: стоящая на горе церковь и едущие к ней сани рассматриваются как прогноз смерти; однако включенное в текст уточнение «церква Благовещанья» меняет оценочный знак «минус» на противоположный. Ср. следующие примеры: «Стоит церковка да й на горочке, а кто йдеть туда — приклоняется» [*Ета песня к смерти. Уже загадано так*, *что человек умрёт*] (СМЭС 2003/1: 667); «Ой, вы саночки, малюваночки, вы катитеся к Божей церьковке. Ой лёли, лёли, к Божей церьковке» [*умрёшь нонешний год*] (там же: 660); «Стоит церкавка Благовещення, кто идёть коло яе — тот помолитца» [*хорошая*] (там же: 666); «Стоит церква Благовещанья. Кто ня йдеть, Богу молетца» [*хорошая*] (там же: 679).

9. В северонорусских подблюдных песнях так же противоречиво оценивается мотив «шуршащих веников», который соотносится то с ритуалом предсвадебной бани невесты, то с похоронными обычаями: «**Веники** шухтят, мне жениться велят» [*к свадьбе*] (ВСП 2001: 27, № 84); «На подволочке **два веничка** шур-шуршат, пожениться хотят» [*к свадьбе*] (там же: 35, № 200); «На бане **веники** шуршат, невесту

inslav

выпарить хотят» [*к свадьбе*] (там же: 35, № 199); «Комар пищит, пару **веников** тащит» [*это бедность, ничего хорошего*] (там же: 28, № 89); «Шашнули **венички** на грядочке» [*раньше в гроб клали виники, ну, уш тут, в этой семье кто-нибудь умрёт*] (ДКСБ 1997: 78).

В отличие от акциональных форм гаданий, где в изобилии представлены и знаки — предвестия смерти, и знаки со значением ‘продление жизни на ближайший год’, — в фольклорных гадательных текстах практически отсутствуют мотивы, символизирующие ‘продление жизни’. Для участника подблюдных гаданий, желающего узнать, проживет ли он следующий год, позитивным прогнозом служила любая «хорошая» песня («к свадьбе», «к богатству», «к прибавлению в семье» и т. п.). Ср.: «На паперти два голубя, они венчаются, обручаются» [*Хорошая: к свадьбе. Старому — проживет год*] (ВСП 2001: 24, № 28).

Рассмотрим теперь наиболее распространенные мотивы и образы подблюдных песен, **символизирующие брак**. К ним относятся, во-первых, поэтические общефольклорные мотивы, устойчиво связанные с представлениями о женитьбе/замужестве:

1. Атрибутика венчания и свадьбы (образы жениха, невесты, венчальные предметы, мотив подготовки к свадьбе). Примеры: «А здравствуй, **жених**, со **невестой** лежишь» (ВС 1996: 28, № 102); «Сидит кошечка в лукошечке, она ширинки шьёт, за кота **замуж идет**» (Земцовский 1970: 177, № 204); «…Как у нашего хозяина да две радости: еще первая радость — **сына женил**, а другая-то радость — дочь **замуж отдал**…» (там же: 184, № 222); «Молодой кузнец, скуй мне **венец** — ехать **под венец**…» (там же: 187, № 228, смолен.).

2. Мотив «парности» представлен в двух вариантах: а) символика соединения мужского/женского и б) числовая символика «два», «пара». Ср. примеры первой из этих разновидностей: а) «Из одной деревни **сокол**, из другой-то **соколиха** солеталися да целовалися» (ВС 1996: 29, № 109); «За рекою — **хомут**, за другою — **дуга**, быть той дуге на том хомуте» (ВСП 2001: 30, № 121); «Ходит **котик** по лавочке, водит **кошку** за лапочку» (там же: 30, № 119); «Бежит **бобер** за **куницею,** бежит бобер да к себе манит…» (там же: 29, № 118); «**Курочка** ряба по проулочку брела, **кочет** слеп за ней вслед» (Земцовский 1970: 167, № 184, тул.); «Бежит **куна** вокруг гумна, ищет куна черна **соболя**» (там же: 166, № 182, псков.); «Скачет **груздочек** по ельничку, ищет груздочек **беляночку**…» (там же: 193, № 241, рязан.); и примеры, основанные на символике двоичного числа: б) «**Два** яичка катаются, не разбиваются» (ВСП 2001: 26, № 58); «**Два** голубя слеталися да целовалися» (там же: 29, № 111); «Катился **клубок** из улицы, **дру-**

inslav

гой — из другия, сокатилися, сотростилися» (Земцовский 1970: 165, № 179, псков.); «Клубочек **синенький**, клубочек **красненький**. Вместе скатилися, не раскотются» (там же: 165, № 178, смолен.).

В качестве одной из разновидностей в многообразной символике «парности» выступает мотив «собирать рассыпанное вместе с милым». Ср. следующие примеры: «Рассыплю я монисто по закрому. С кем монисто собирать будет? Собирать монисто **с милым дружком**» (Земцовский 1970: 190, № 235, тул.); «Рассыпались иголочки по закромцу. **Кому** эти иголочки **собирать** будет?» (там же: 190, № 236).

3. «Встреча гостей, подготовка к пиру»: «Твори, мати, квашонку, пеки пироги: к тебе, мати, **гости** — ко мне **женихи**» (ВСП 2001: 23, № 12); «Пиво варить, вино курить, хлебы печь, **гостей стеречь**» (там же: 26, № 56); «Штоф на стол — красну девку **за стол**» (там же: 26, № 64); «Самовар кипит, он **гостей** манит, гости пришли, **сватовей** привели» (там же: 32, № 147); «Слеталися галки к нам во двор, садилися **гости** к нам за стол» (там же: 35, № 197).

4. «Подготовка приданого»: «Хватит шить на батюшку, пора **шить на ладушку**» (ДКСБ 1997: 80); «Брякнула иголка во ящичек — полно шить на батюшку, полно шить на матушку, пора **шить на младу милую**!» (Земцовский 1970: 191, № 237, новгород.); «Полно те, иголочка, в коробочке лежать, пора тебе, иголочка, **дары припасать**» (там же: 191, № 238); «Неси, мать, холстинку, **крой мне косынку**» [*пожилым плохо*, *молодой — приданое готовь*] (ВС 1996: 24, № 46).

Во-вторых, к числу по преимуществу «свадебных» относятся некие менее однозначно трактуемые песенные мотивы (выступающие то со знаком «плюс», то со знаком «минус»):

5. Кот кошурку звал спать в печурку». Казалось бы, здесь очевидна символика парности и ожидалась бы единственно возможная позитивная оценка мотива, однако значительная группа таких песен соотносится с плохим прогнозом. Ср. примеры, **предсказывающие брак**: «Кот кошурку звал спать у печурку: „У печурке спать тепло, хорошо“» (Земцовский 1970: 175, № 200, тул.); «Уж как кличет кот кошурку в печурку спать: Ты поди, моя кошурка в печурку спать! У меня у кота есть скляница вина, есть скляница вина и конец пирога…» (там же: 176, № 203); «Зовет кошур кошурку в печурку спать, там кусок пирога да бутылка вина» (ДКСБ 1997: 79); «Брысь, кисурка, к котику в конурку. Есть в конурке ставец молока и кусок пирога» (ВСП 2001: 29, № 112); и примеры аналогичных песен **с негативным прогнозом** (который, по-видимому, связан с отрицательным толкованием образов «сна» и «локализации в печи, в конуре»): «Брысь, кисурка, в конурку

inslav

спать, там мягко спать да хорошо лежать» [*молодому — жить хорошо, а старому — не очень*] (ВСП 2001: 26, № 67); «Брысь, кисурка, в конурку — спать хорошо, полежать тепло» [*перед долгим девичеством*] (там же: 28, № 96); «Брысь, кошка, у печурку спать…» [*к смерти*] (ФКГ 1997: 29, № 6); «Пойдём, кисурка, спать в печурку» [к замужеству на чужбине] (там же: 30, № 9).

6. Весьма популярны для песен со «свадебным» прогнозом мотивы (широко известные также в цикле песен, предвещающих смерть) с общим значением: перемещение в пространстве. Например: а) «вить гнездо вдали от дома» — «Ласточка, касаточка! Не вей гнезда **во высоком терему**, ведь **не жить тебе здесь** и не лётывати» [*к свадьбе*] (Земцовский 1970: 178, № 208); «Пташечка да касаточка! Не вей гнезда против горницы: тебе лета здесь не летовать! Тебе зиму здесь не зимовать. Тебе быть, пташечка, **на чужой стороне**» [*к свадьбе*] (там же: 179 № 209, твер.); б) «птица глядит (летит) в чужую сторону»: «Сидит воробей на перéгороде. Гледит воробей **на чужу сторону**» [*это уйдёт девка замуж*] (ДКСБ 1997: 81); «Сидит воробей на перегороде, как глянет воробей на **чужу сторону**. Куда погляжу, туда полечу» [*к замужеству*] (Земцовский 1970: 178, № 207); «Сидел качяток ны приграде. Куда глядел, туда пылител» [*к замужеству*] (ШЭС 2001: 132); в) «отъезд из дома»: «**Саночки-самокаточки**, куда катитесь? Вы укатитесь, не воротитесь» [*к свадьбе*] (Земцовский 1970: 181, № 213, костром.); «Уж вы **санычки-малюванычки**, только сесть на их да й поехати» [*это жаниться*] (СМЭС 2003/1: 637); «За воротами **кони** заворочены стоят, куда поглядят — туда и побежат» [*хорошая: вроде, за невестой как поедет*] (ВС 1996: 27, № 92); г) «перескочить через порог»: «Ой, и с полки пирог да и шмыг за порог» [*к свадьбе*] (СМЭС 2003/1: 665).

7. В зависимости от сюжетной ситуации: «брошенный предмет попадает в хороший или плохой локус», песня трактуется как предвестие либо брака, либо безбрачия: «Брошу я подушечку через ворота <…>, упала подушечка **в зелен сад**, в зелен сад да с милым спать» [*это уж хорошая: нынче я выйду замуж*»] (ВС 1996: 28, № 103); «Бросила подушечку **в зелен сад** — упала подушечка возле молодца» [*свадьба будет*] (ВСП 2001: 31, № 142); «Бросила подушечку через ворота, думала, подушечка в грязь упадёт. Упала подушечка **милому в сад**…» [*хорошая*] (там же: 34, № 182); «Бросила подушечку в зелен сад; думала, подушечка в сад упадёт. Упала подушечка **в самую грязь**…» [*Плохая. Мечтала замуж, а он пожил, пожил и бросил. Жись не клеится*] (там же: 26, № 60); «Бросали подушки через ворота. Пади, моя подушечка, **не на землю**, пади, моя подушечка, **в саночки**…» [*к свадьбе*] (Земцовский 1970: 195, № 244, з.-сибир.).

inslav

При несомненно преобладающей тенденции негативно оценивать — как в подблюдных песнях, так и в снотолкованиях — образ «белого полотна» (и всех тканых изделий), в некоторых песенных вариантах он наделяется семантикой ‘подготовка приданого’ и, соответственно, приобретает свадебную символику. Ср.: «Мяла лён и трепала лён, **наткала полотна** — стала горенка полна» [*Хорошая. Она, вишь, богатая невеста…*] (ВСП 2001: 32, № 160); «Тянут-потянут **бело полотно**, старому на гроб, молодому — на дом» [*Старый умрёт, а молодой женится*] (там же: 24, № 35).

В качестве последней из интересующих нас групп гадательных текстов рассмотрим песни, символизирующие **безбрачие** (неудачу в замужестве, вдовство, одиночество). Ключевыми в них являются выражения с весьма прозрачной символикой: «сидеть», «лежать», «еще посидеть», «ждать», «не дождаться» и под. В отличие от первых двух групп (прогнозирующих смерть и свадьбу), здесь почти нет песен с мотивом ‘перемещения в пространстве’, либо изображается плывущая лодка, которая остается «на своей стороне». Ср. следующие примеры: «Я на пече сижу, заплатки плачу, **еще посижу**, еще поплачу» [*к девичеству*] (Земцовский 1970: 200, № 256, смолен.); «На лёжаночке лёжу, толокняночки бажу. Я **ишшо полёжу**, да ишшо побажу! [*Так эта худáа писня. Ну, ак всё раньше говорили, шо: „У-уй, девка, на лёжаночке лёжишь, дак худо!“*]» (ДКСБ 1997: 82); «За столами сижу, сарафаны крою. Я **ищо посижу**, я ищо покрою» [*эта не выйдет замуж*] (там же: 84); «На повете петух кукареку поет. Он **еще посидит** и еще попоет» [*бедность, вдовство*] (Земцовский 1970: 210, № 284, псков.); «Сидела я у окошечка, **ждала** себе милого. **Не могла дождатися**. Спать ложилася…» [*бедность, вдовство*] (там же: 211, № 286, з.-сибир.). Затяжной период девичества предвещает песня с мотивом «сидеть, вязать длинные нитки»: «На загнеточке **сижу**, **долги нитки вяжу**, еще посижу и еще повяжу» [*долгое девичество*] (ВСП 2001: 29, № 113); а пожизненное безбрачие соотносится с образом «завалившейся под лавку щетки»: «Щёточка-заваляшечка **под лавичью** валялась» [*вечное девичество*] (Земцовский 1970: 198, № 251, курск.). Неизменность статуса незамужней на ближайший год означают песенные формулы: «одной год годовать», «одной горе горевать».

Дополнительным маркером, позволяющим распознать негативный смысл песенного образа, выступает в этой группе текстов (со значением «засидеться в девках») локативные характеристики, ср.: [персонаж сидит] за бочкой, на бочке, на печке или «в печурке», на лежанке, на повети, на загнетке, на плашке, на корыте, на лавочке, «на своих гóвнах»; [некий предмет] падает в грязь, под

inslav

лавку, валяется «под лавичью». Символом безбрачия являются также образы «заплесневелых блинов», лежащих «на повети», и «заиндевелой липы», растущей на «крутой горе»: «Стоит липа на крутой горы, ды макушки с корня ўся заинела» [*ўдова такая*, *свянеть и ўсё*] (СМЭС 2003/1: 657); «На повети блины позаплесневели» [девушке — женихов не будет; вообще, скучная жизнь будет] (ВС 1996: 24, № 41).

* * *

Обращает на себя внимание тот факт, что образная система подблюдных песен в большой степени совпадает с ментальным миром снотолкований и в определенной мере сближается со знаковой системой гадательных ритуалов. Все три жанра демонстрируют разные способы символизации элементов окружающего мира и позволяют судить о том, что́ именно осмысляется в традиционной культуре как «хорошее», а что́ — как «плохое». Однако их специфика проявляется в том, что каждый из них оперирует разными знаковыми единицами: в снотолкованиях это образы сна, т. е. отражение в сознании спящего объективной и субъективной реальности человеческого бытия; в акциональных формах гаданий (если в них не задействован вербальный код) — это наблюдаемые участниками гаданий результаты специально организованных ритуалов, направленных на получение информации о будущем. Тогда как в фольклорных гадательных текстах основой для символизации и аксиологической интерпретации служат вербальные единицы, т. е. лексика и фразеология естественного языка, используемая для построения тех или иных поэтических образов и мотивов. Оценка прогностического знака в подблюдных песнях зависит, прежде всего, от семантики конкретного слова или словосочетания.

Например, благодаря устойчивому русскому выражению *сидеть в девках засидеться в девках* формируется негативный песенный образ «**сидеть** — **еще посидеть**», прогнозирующий безбрачие в русской фольклорной традиции. Песенный образ «конь встал, дальше **не везет**» способствует порождению прогноза: ‘не повезет в делах’. Мотив «поездки в церковь» в смоленских подблюдных песнях обычно обозначает плохой прогноз, но включение в текст уточнения — «стоит церковь **Благо**вещенья» — мгновенно меняет прогноз с отрицательного на положительный. По сообщению И.И. Земцовского, в одном из сел Костромской обл. песня с широко известным на Русском Севере мотивом «выгребла курочка **злат перстень**» (которая в этом регионе оценивается положительно и устойчиво трактуется как предвестие свадьбы) исполнялась местными жителями с искажением, то есть основная строфа пелась в виде: «выгребла курочка **зла** перстень».

inslav

И, соответственно, смена позитивного образа «злат/золотой» на негативный символ «зла» радикально сменила прогностическую символику — песня стала восприниматься как знак беды (Земцовский 1964: 291). При общей позитивной трактовке мотива «выпечка хлеба» включение в текст таких значимых, имеющих негативную коннотацию слов, как «сироточка» и «сидит на загнеточке», переводит эту подблюдную песню в разряд «смярётных», т. е. предсказывающих смерть (см.: Земцовский 1970: 220, № 311). Расшифровка песенного образа, таким образом, могла зависеть от одного-единственного слова либо от разного понимания его смысла. Выражение «наряженный» может пониматься и как ‘покойник’, и как ‘жених в свадебном наряде’; ср.: приведенный выше текст «под окошком лежит сунаряженное» [к смерти] и костромскую песню: «Ходит щёголь по́ мосту. Заглянет в избу — нарядный лежит» [*старым — болеть или умрут*, *молодым — хорошо*] (ВС 1996: 24, № 29).

Еще более сложным оказывается механизм толковательных операций, когда речь идет о цельном художественном тексте, организованном по законам мифологического мышления и песенной фольклорной поэтики. Каждый его элемент мог играть решающую роль в аксиологической трактовке отдельного образа или целого мотива. Выше уже говорилось о вариантах трактовки песни с мотивом «богатые мужики гребут лопатами золото», который мог выступать в роли предвестия то смерти, то богатой жизни.

По признаку общей позитивной или негативной оценки прогностические знаки фольклорных текстов могут символически отождествляться, образуя, условно говоря, некие синонимические ряды. Так, независимо от предмета загадывания (о свадьбе, жизни, здоровье, урожае и т. п.), по преимуществу как предвестие «блага» осмысляются следующие (функционально однотипные) мотивы подблюдных песен: замешивание теста, выпечка хлебных изделий, прием гостей, веселый пир, удачная охота, витье гнезда, варение пива, гуляние в зеленом саду, подсчитывание снопов на жниве и т. п. Противоположный смысл приписывается группе мотивов: уехать далеко; уехать/не вернуться; заехать в тупик; упасть в овраг, в ухаб, в кювет, в грязь; плыть/никуда не приплыть; везти бревно/дерево; обуваться в лапти; завалиться под лавку; испорченная хлебная выпечка; стелить/вывешивать белое полотно; влетевшая в окно птица и ряд др. Выше были рассмотрены песенные образы, объединенные функцией предвещать смерть, брак или безбрачие. Тесные взаимосвязи между элементами семантических оппозиций *жизнь*/*смерть* и *брак*/*безбрачие* могут рассматриваться как мифологическая универсалия и обнаруживаются в самых разных жанрах традиционной культуры: в народных названиях агонии,

inslav

в похоронных плачах, гаданиях, снотолкованиях, песнях, поверьях и в других культурных текстах. А в качестве наиболее характерного поэтического образа, относящегося к этой универсалии (смерть как свадьба), выступает мотив «езды», «поездки вдаль, на чужую сторону», «готовности к отъезду», «переправы через реку» и под. Согласно белорусским верованиям, если больной говорил в бреду о дороге, лошадях, конной упряжи, то это воспринималось окружающими как предвестие смерти (Никифоровский 1897: 279). Метафора «отъезд из дома» выступает в подблюдных песнях то со знаком «плюс» (для неженатой молодежи), то со знаком «минус» (для женатых); а мотивы, обозначающие «сидение дома» (отсутствие движения), наоборот, символизируют негативный образ безбрачия (для девушек) и позитивный прогноз продления жизни (для пожилых). И такая перекодировка толковательных моделей по оценочному принципу *хорошо*/*плохо* постоянно происходит в жанре подблюдных песен, мотивы которых соотносятся с представлениями о смерти, браке и безбрачии.

Принятые сокращения

Валенцова 1995 — *Валенцова М.М.* Материалы для картографирования типов полесских святочных гаданий // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическое изучение Полесья. М., 1995. С. 209–222.

Виноградова 1981 — *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 13–43.

ВС 1996 — Ветлужская сторона. Фольклорный сборник. Вып. 2. Кострома, 1996.

ВСП 2001 — Ветлужская сторона: Пыщуганье. Вып. 5. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской обл. Пыщуг, 2001.

ДКСБ 1997 — *Морозов И.А.*, *Слепцова И.С.* Гадания с подблюдными песнями // Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 73–86.

Елеонская 1994 — *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994.

ЖС 1997/1 — *Кулагина А.В.*, *Ковпик В.А.*, *Кирюшина Т.В.* Святочные игры, гадания и подблюдные песни Поветлужья // Живая старина. 1997. № 1. С. 42–44.

Земцовский 1964 — *Земцовский И.И.* Песенный быт современной костромской деревни // Русский фольклор: Проблемы современного творчества. Т. 9. М.; Л., 1964. С. 287–293.

inslav

Земцовский 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Сост. И.И. Земцовский. Л., 1970. (Б-ка поэта. Большая серия).
КОПС 1981 — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф. Болонев. Новосибирск, 1981.
Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
ПА — Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
Пушкин 1975 — *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти т. М., 1975.
Смирнов 1927 — *Смирнов В.* Народные гадания Костромского края (очерк и тексты) // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927 (ТрКОИМК. Вып. 41).
СМЭС 2003/1 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни. М., 2003.
СМЭС 2003/2 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.
Толстой 1987 — *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа правый–левый, мужской–женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169–183.
Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и культура // Н.И. Толстой. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 15–26.
ФЗС 1974 — Фольклор Западной Сибири. Вып. 1 / Сост. Т.Г. Леонова. Омск, 1974.
ФКГ 1997 — Фольклор Калужской губ. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. М., 1997.
ШЭС 2001 — Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.
Slovensko 1975 — Slovensko: Ľud. D. 4. Č. 2: Kultúra. Bratislava, 1975.

inslav

А. А. Плотникова

Семантика «наоборот» в языке славянской похоронной обрядности

В своей знаменитой статье «Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде» Никита Ильич Толстой обратил внимание на семиотический аспект поверий и ритуалов, связанных с переворачиванием предметов в погребально-похоронном обряде[1]. Ученый отметил, что «переворачивание предмета (тела) есть действие, включающееся в более широкую семантическую и семиотическую сферу действий преобразования, превращения, метаморфозы, принятия иного обличья, перехода из одного состояния в другое, наконец, в сферу общения „этого света“ с тем „тем светом“» (Толстой 1995: 221).

Хотелось бы подробнее остановиться на способе произведения «неправильных» действий в данном типе обрядности. «Наоборот» — общий признак действия в славянской похоронной обрядности, под который подпадают манипуляции разного рода, например, лить воду через кулак, шить саван или подушку «наоборот» — справа налево / слева направо, выносить покойного строго вперед ногами, танцевать «коло» в обратную сторону и т. д., которые могут быть названы синонимичными, поскольку их объединяет общий признак «обратных», «неправильных» действий и сходная семантика вызывания опасных для жизни человека событий в дальнейшем.

О разнонаправленном действии «наоборот» Н.И. Толстой писал в плане «пространственных обращений» предметов в славянских традициях: «как по вертикали (сверху вниз, с ног на голову, вверх дном и т. п.), так и по горизонтали (справа налево, с запада на восток и т. п.) или по линии внутри — снаружи (выворачивание наизнанку)» (Толстой 1995: 213). Очевидно при этом, что в данном случае действует логическая схема, согласно которой при совершении определенного действия с предметом способ или признак действия переносится на сам предмет, вследствие чего можно говорить о культурной синонимии и самих предметов, подвергшихся воздействию (перевернутая мебель, посуда, хлеб в доме покойного, перевернутые орудия для рытья могилы и т. д.).

Большое количество архаических ритуалов в похоронно-погребальной обрядности сохранилось у старообрядцев Румынии. В не-

[1] Первая публикация статьи — 1990 г. (Толстой 1990).

inslav

давних этнолингвистических экспедициях в села Слава Черкезэ, Каркалиу[2] были зафиксированы ритуально-магические действия «наоборот», относящиеся к поведению человека по отношению к умершему и предметам, с ним связанным. Так, покойного обмывают, поворачивая кисть руки ладонью наружу, а не так, как обычно: «Покойного ко[г]да обмываеть мущина, женщина, кто он, из карца, и подають через рукý, водý льють, не так вот, как я наливаю стакан, а *наоборот*, *чéраз*. Наоборот, и без мыла, без ничего» (Слава Черкезэ, 2006, 2012)[3].

Снаряжение для похорон — саван — до сих пор шьют только иголкой, «работая наоборот» (Слава Черкезэ, 2006, 2012), ср. описание процесса изготовления савана в другом старообрядческом селе: «*От сябе* бярёшь иголку, то, [г]де мертвец, ды нитку большую так сделаешь и то[г]ды зашиваешь и читаешь[4], забыла я как, как по Христу» (Каркалиу, 2007).

На кладбище — особом локусе постоянного пребывания усопших (см. статью «Кладбище», СД 2: 503–507)[5] — существует свой порядок действий: правильный — для всех умерших своей смертью и особый, неправильный, «обратный» — для самоубийц. Если по христианскому обычаю погребения («ис попами») следовало умерших класть ногами на восток, чтобы они «глядели на солнышко», то «неправильных» покойников, погребаемых без обряда, хоронили «наоборот» — головой к востоку, как недостойных смотреть на восходящее солнце:

> «Значить так: такого ис попами кладуть вот так: перад солнцем, на восток кла́дуть йих, а етих, которые на сябе руки поклали, так кла́дуть у могилки. И то[г]да оне там у куту, там ес[т]ь один кут — так могилы покладуть.

[2] Этнолингвистические экспедиции к старообрядцам Добруджи в Румынии (села Сарикёй, Каркалиу, Слава Черкезэ, Слава Русэ, Журиловка, Гиндэрешть, Нэводарь, Дой Май) проводились автором статьи в 2006–2012 гг.

[3] Соответствующая примета (вместе с корреспондирующей лексикой от **opak-*) известна у русских на первичной территории проживания: *Ты почто наопако-то* [через кулак] *наливаешь? Покойник в семье будёт* (Лексическая картотека топонимической экспедиции Уральского университета. Екатеринбург; цит. по: Якушкина 2002: 168).

[4] Здесь: ‘проговариваешь молитву’.

[5] После выхода в свет пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности» (СД), основателем которого был Никита Ильич Толстой, многочисленные явления из области семантики, структуры и языка славянской народной духовной культуры получили свое объяснение через сопоставление сходных черт, присущих архаическим пластам разных славянских традиций.

inslav

(То есть не на восток?)

Не на восток. Вот так — против востока. Ети мяртвицы, которые достойны, — на восток, на солнышко. Откыль солнышко усходить — ногами, а голова суды глядить на восток. А етих так кла́дуть.

(А почему им нельзя на солнышко глядеть?)

Нельзя, потому что он на себя руки поклал. Господь яму не послал смерти, он сам себе погубил. И их не велено ис попами хоронить (Каркалиу, 2007).

В данном случае наблюдается вторичность действия «наоборот» как неправильного по отношению к уже принятому в народном миропонимании порядку.

Действие «наоборот», которое составляет часть похоронно-погребального обряда, известно во всех славянских традициях[6]. Его семантика многогранна, поскольку включает в себя прежде всего указание на то, что поступательное («правильное») течение событий приостановлено, пошло вспять, и тем самым обратный порядок вещей подчеркивается как неправильный, ср. полесские проклятия, насылающие смерть: «Шоб тебе и дом тылом пашол! Шчоб белога света не бачила!» (Гомельщина). К апотропеической семантике следует отнести стремление предотвратить таким способом новую смерть в доме: сделать что-либо наоборот, чтобы приостановить приближение конца, вернуться вспять. Более частные семантические аспекты включают предотвращение возвращения покойного к живым, предотвращение *оборотничества*, предотвращение «превращения».

Кроме того, в славянском погребальном обряде переворачивание таких предметов, как посуда, корыто, колыбель, воз и др., часто получает дополнительную мотивировку, связанную с поверьем о том, что в пустые (открытые) емкости может спрятаться душа умершего, чтобы там задержаться и нанести вред живым (см. ст. «Полный — Пустой», СД 4: 145–147).

---

[6] Следует, однако, отметить, что в статье «Наоборот» (СД 3: 364–367) именно похоронная обрядность остается практически не затронутой, хотя данный способ сакрального действия рассматривается в самых разных аспектах: в плане апотропеической семантики, семантики возвращения к норме; как колдовское действие, как способ установления контакта с иным миром и т. д. Исключение составляет ссылка в одном из разделов статьи («Контакты с иным миром»): «Ср. также серб. поминальный танец *коло наопако*», а также указание в литературе на статью Н.И. Толстого «Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде» (СД 3: 366–367).

inslav

С семантикой действий «наоборот» в похоронно-погребальной обрядности оказываются связанными и бытовые приметы и предписания, касающиеся перевернутых предметов (предметов в неправильном положении), а именно, запрет оставлять на столе хлеб внешней коркой вниз, мужскую шапку отверстием вверх и т. п. Например, в Замагурье (словацкие Татры) эти перевернутые и оставленные на столе предметы («na stole naopak položený chlieb a klobuk») предвещали смерть в доме (Zamag.: 230).

Ритуально-магические «наоборот»-действия, включающие в себя и переворачивание предметов, и движение людей вспять, и обратные общепринятым бытовые манипуляции, прослеживаются на самых разных этапах похоронного обрядового комплекса.

Как только кончина постигнет кого-либо из домочадцев. Именно в это время, сразу по кончине человека, следовало переворачивать мебель в доме, посуду, а также и любой хлеб, что известно в разных славянских регионах (Fischer 1921: 142; Толстой 1995: 213–221). Особенно бдительно к этому ритуалу относились в случае смерти молодого человека: например, у черногорцев племени Кучи, если умирал юноша, сразу гасили огонь водой, снимали с петель дверь дома и очень быстро ее переворачивали («да се изваде врата од куће па стрмоглав окрену») (Дучић 1931: 248).

Поскольку к вместилищам души, согласно традиционным верованиям, могло относиться и зеркало, запечатлевающее отражение человека (см. ст. «Зеркало», СД 2: 321–324), при кончине домочадца зеркало сразу же поворачивали к стене (Толстая 2006: 256, 261). У словенцев обычай закрывать или оборачивать к стене зеркало сразу после наступления смерти соблюдался для того, чтобы покойный не возвращался к живым («da mrtvi ne bi hodil nazaj» — Orel 1944: 306). С другой стороны, душа может после смерти «оживить» тело: по белорусскому представлению, зафиксированному на Гомельщине, необходимость переворачивать зеркало к стене после наступления смерти объясняется тем, что душа может забраться в зеркало и потом вернуться в тело (НМГ: 172).

Пока покойный находился в доме, в селе Чудель Ровенской области выпекали десять пирогов, чтобы один положить под окно, другой — на крышку гроба и по четыре — на два поминальных стола, при этом пироги всегда клали наоборот: «пиро́г кладе́ца губа́ми нави́ворот, як поко́йний ў до́ми» (ПА[7], зап. В.И. Харитоновой). В том же селе при покойном в доме и скатерть стелили наизнанку, ложки

[7] Здесь и далее полесские записи приводятся из базы данных «Полесский архив» (ПА), подробнее см. (Плотникова 2012).

inslav

клали выемкой вниз, фартуки, платки и кожухи надевали навыворот (зап. В.И. Харитоновой, С.М. Толстой).

При обмывании покойного посуду, в которой грели воду для купания усопшего, у сербов обязательно переворачивали (Vlahović 1972: 42), переворачивали и саму емкость, где совершалось омовение, чтобы покойный не причинил зло живым, превратившись в вампира (Косово поле — Vukanović 1986: 304–305). Болгары оставляли это корыто перевернутым в течение 9 или 40 дней после похорон, чтобы оно «не зияло», т. е. не было открытым для следующего покойника, переворачивали и те сосуды, из которых поливали воду на усопшего с целью «закрыть» или «повернуть» смертоносную болезнь или «чтобы покойный не вернулся и не забрал бы с собою другого члена семьи» (Вакарелски 1990: 60).

При снаряжении покойного в гроб в Полесье отмечаются обычаи, сходные с описанными выше у старообрядцев румынской Добруджи: так, в Брестской области подушку в гроб покойному шили «наоборот, т. е. слева направо» (зап. Л. Качан), на Брестщине эту подушку шили справа налево и не зашивали до конца (зап. В.И. Харитоновой). В обоих случаях прослеживается метод шитья «наоборот», но различается оценка правильных действий: в разных региональных традициях «правильность» (справа налево или слева направо) осмысляется по-разному. Н.И. Толстой в работе о бинарных противопоставлениях в семейной обрядности отмечает: сербы на поминках носят угощения справа налево (на свадьбе, «славе» и обычно — слева направо), кадят мертвеца и гроб справа налево (Толстой 1995).

У русских распространенная практика шить смертную одежду «от себя» нередко трактуется как указание умершему пути «от дома» и как магический способ предотвратить его возвращение (Толстая 2006: 254). На Волыни (село Щедрогор) считалось, что при одевании покойного, особенно если умерла очень старая женщина, следовало вывернуть наизнанку ее сорочку (зап. М.А. Бобрик). По всей видимости, и в этом случае традиционный оберег восточных славян — выворачивание одежды — используется с целью воспрепятствовать хождению покойного после смерти. На Гомельщине (село Махновичи) встречается обычай закрывать покойника в гробу домотканными полотенцами, причем их обязательно клали изнанкой наружу (зап. В.В. Казначеева).

Выносят покойного из дома, как правило, вперед ногами. По наблюдениям С.М. Толстой, посмертное хождение покойного предотвращалось именно таким образом (Толстая 2006: 255), с чем и связан практически повсеместный у славян обычай выносить умершего в гробу вперед ногами, «чтобы не нашел обратной дороги» (Логинов

inslav

1993: 156), «da ne vidi nazaj… da ne bi našel poti nazaj, v hišo» [чтобы не видел назад… чтобы не нашел пути назад, к дому] (Zablatnik 1990: 110). У словенцев существовало и противоположное предписание — выносить покойника вперед головой, которое мотивировалось, однако, тем же желанием предотвратить его возвращение: «da se mrliču onemogoči vrnitev» (там же).

После выноса гроба из дома у западных славян принято переворачивать лавки, стулья и даже столы: у кашубов, в Мазовии, окрестностях Познани, Люблина, в Сандомирской Пуще (Fischer 1921: 141–145). На Волыни лавку, на которой стоял гроб с покойником, переворачивают, чтобы не было в этом доме другого покойного (с. Забужье, зап. Н. Мисник).

Различные действия «наоборот» по выносе покойного из дома А. Фишер объясняет необходимостью либо выгнать душу, задерживающуюся в разных емкостях, отдыхающую на лавках, стульях, креслах и т. п., либо «изменить порядок в доме, чтобы противостоять возвращению души обратно» (Fischer 1921: 141–142). Сербы, чтобы душа умершего не задержалась в доме или во дворе, переворачивают котлы, горшки, корыта и иные емкости. Если у хозяина во дворе находится колодец, то предписывают перевернуть и ведро, опустить его на землю (Ђорђевић 2002: 404). В Македонии на месте, где лежал покойный, женщины танцевали «оро» в направлении, противоположном общепринятому в другие дни — *наопаку* (см. ст. «Танец», СД 5: 237), а в области Мариово на юге страны только в случае смерти незамужней девушки или неженатого парня их сверстники танцевали «оро на лево» [танец в левую, т. е. обратную, сторону] (Ристески 1999: 91), по-видимому, обозначая таким образом неправильность происходящих событий (смерть молодежи).

По дороге на кладбище особенно важной оказывается семантика последовательного пути вперед, правильного течения событий, нарушение которого грозит людям опасными последствиями. Участникам процессии (вознице, несущим крест, несущим венок и т. д.) запрещалось оборачиваться. Богатейший материал на эту тему из польской традиции представлен в монографии А. Фишера (Fischer 1921: 369–372). У южных славян (северо-восточная Сербия: окрестности Болеваца, Хомоле) во время следования процессии от дома к кладбищу никто не смеет обернуться назад, так как иначе, как полагают, в доме умрет кто-нибудь еще (Ђорђевић 2002: 404). Те же предписания фиксируются у русских, полешуков Белоруссии, словенцев. Иногда запрещалось также и двигаться в обратную сторону, чтобы предотвратить смерть другого родственника в доме (см. ст. «Процессия погребальная», СД 4: 308–309).

inslav

Символический поворот событий вспять характерен для ритуального поведения родителей, у которых умирает первый ребенок: они не отправляются на его погребение и не носят траур (Крагуевацкая Ясеница, Паштровичи в Черногории) (Ђорђевић 2002: 406).

После погребения перевернутые предметы часто оставляют на самой могиле или у кладбищенской ограды, ворот. Так, на Гомельщине на похоронах приносили на кладбище угли в миске, которую затем переворачивали и оставляли под крестом (село Замошье, зап. А.Л. Топоркова). Н.И. Толстой также обращает внимание на многочисленные свидетельства о перевернутых колыбельках и люльках на детских могилках в западной Сербии (Толстой 1995: 215–216). У поляков многочисленны свидетельства о том, что следует перевернуть телегу, воз на кладбище или уже во дворе дома, чтобы душа в ней не осталась, а иначе телега будет слишком тяжелой для последующих перевозок (Fischer 1921: 142–143). Сербы переворачивали также и санки (Грбић 1909: 250).

При возвращении домой шли другой дорогой, чтобы не встретиться с душой умершего, или же обязательно той же самой дорогой, чтобы не нарушить заведенный ход событий, пагубно не повлиять на правильный порядок вещей. Сам путь домой, как «обратный», также был сопряжен с опасностями, поэтому предпринимались магические действия очищения пришедших, соблюдался запрет заходить в чужие дома и т. д. (см. ст. «Процессия погребальная», СД 4: 310).

В Македонии (окрестности Битолы) мать, у которой один за другим умирали дети, по возвращении с похорон совершала круговой танец «оро» в обратном направлении, чтобы воспрепятствовать смерти своих детей (Ристески 2000: 135).

Соблюдая траур по покойному, сербы выворачивали на себе одежду — носили ее наизнанку, причем в Черногории в знак траура наизнанку носили также и головные уборы (Ђорђевић 2002: 361).

Ритуально-магические действия «наоборот» в похоронно-погребальном обряде славян следует считать синонимичными по отношению к иным действиям, направленным на предотвращение смертельной опасности, исходящей, по поверьям, от мертвых: разбивать, закапывать, выбрасывать (т. е. выносить в нежилое пространство или оставлять вне дома). Так, например, в Сербии сосуд, из которого обливают покойного при обмывании, нужно перевернуть, оставив на месте омовения (Ђорђевић 2002: 382). Так же поступают в ряде областей Польши (Силезия, окрестности Люблина) (Fischer 1921: 90). Вместе с тем, в Отоке (Славония) этот сосуд надо выбросить (Ђорђевић 2002: 382); в ряде других областей — разбить: гуцулы разбивают кувшин, в котором была вода, а черепки бросают в реку, ручей; поляки

inslav

Мазовии миску с водой, которой обмывали мертвеца, выбрасывали из дома вслед за гробом, чтобы впоследствии покойный их не пугал, в Великопольше — разбивали или закапывали эту посуду (Fischer 1921: 108, 258). Разбиение, уничтожение, а также временное исключение из предметов повседневного пользования, аналогичное по смыслу переворачиванию, характерно и для других этапов похоронной обрядности, причем нередко разные формы акционального кода дополняют друг друга: так, санки, телегу, на которых везли покойного на кладбище, не возвращают сразу во двор, а переворачивают на кладбище и оставляют семь дней (окрестности Болеваца — Грбић 1909: 250). По полевым записям из юго-восточной Сербии, телегу после похорон следовало разобрать на части[8]. Мотивировка подобных действий (если таковая зафиксирована), как правило, связана с необходимостью воспрепятствовать задержке души умершего (шире — самой смерти и всего, что с ней связано) в доме или во дворе. Все эти синонимические ритуально-магические действия можно отнести к защитным способам изоляции живых от мира мертвых, строгого разграничения «этого» и «того» света.

Принятые сокращения

Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14.

Дучић 1931 — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Кучи // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48.

Ђорђевић 2002 — *Ђорђевић Т.* Животни круг. Рођење, свадба, смрт у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 2002.

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

НМГ — Народная міфалогія Гомельшчыны. Мінск, 2003.

Плотникова 2012 — *Плотникова А.А.* «Полесский архив»: база данных и исследования // Живая старина. № 4. М., 2012.

Ристески 1999 — *Ристески Љ.* Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово. Прилеп, 1999.

Ристески 2000 — Ристески Љ. Посмртно оро во традициите на балканските Словени // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 2000. № 3.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5.

[8] Соб. зап. в селе Равна Гора (регион Власотинце в юго-восточной Сербии), 1998 г.

inslav

Толстая 2006 — *Толстая С.М.* Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 236–267.

Толстой 1990 — *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 119–128.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Якушкина 2002 — *Якушкина Е.И.* Оппозиции *прямой — кривой* и *прямой — обратный* и их культурные коннотации // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 163–183.

Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Orel 1944 — *Orel B.* Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev. Ljubljana, 1944. D. I. S. 263–349.

Vlahović 1972 — *Vlahović P.* Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.

Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Knj 2. Vranje, 1986.

Zablatnik 1990 — *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem. Celovec, 1990.

Zamag. — Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Poprad, Košice, 1972.

inslav

И. А. Седакова

Вариативность ритуала и его кодов: оповещение у славян

Коммуникативный характер народной культуры, ее диалогичность и/или полилогичность, разнообразие используемых кодов особенно отчетливо проявляются в ритуалах с экспликацией сообщения. Именно как сообщение в рамках коммуникации, имеющее целью уведомление, передачу информации и новостей, понимается в этой статье оповещение. В отличие от собственно языка, где оповещение сводится к речевому акту, в языке культуры, тем более в ритуальном языке народной культуры, уведомление, извещение может передаваться с помощью вербального и различных невербальных кодов.

Оповещение предполагает наличие отправителя (адресанта) и адресата/адресатов, а также требует соблюдения особых временных и пространственных параметров, учета множества обстоятельств, то есть коммуникативного контекста в терминологии Р. Якобсона. Все эти компоненты ритуала, да и сам «тематический набор» оповестительных актов, значительно варьируются в славянских традициях; различается их обрядовая разработанность в целом (от одной фразы или визуального знака до сложного обрядового комплекса), акцентированность некоторых компонентов и способы кодирования сообщаемой информации.

В данной статье анализируется оповещение о достоверных и объективных событиях, которые уже имели место в прошлом или четко «запланированы» на ближайшее будущее.

Ритуальное оповещение вписывается в древнейшие культурные и религиозные тексты[1], а также смыкается с передачей символической информации «свыше» в виде знаков судьбы, прорицаний и предсказаний, пророческих снов и др. Особым типом оповещения является публичное признание в совершенном грехе (краже, супружеской измене и т. п.), покаяние (в случае трудных затянувшихся родов, при наличии уродливого родимого пятна на теле ребенка и т. д.), необходимое, по народным представлениям, для того, чтобы избежать

[1] Ср. евангельский комплекс Благовещения и других вестей от небесных оповестителей-ангелов. Библейские аллюзии на эти темы сохраняются в современной лексике и фразеологии, например, польск. *Chiobowa wieść* букв. «весть Иова», информация о трагических событиях.

inslav

кары и изменить ситуацию к лучшему. Еще одной разновидностью оповещения следует считать слухи — известия, переходящие из уст в уста, что особенно важно для сельской коммуникации[2]. Именно так узнают о тяжелой болезни или приближающейся смерти кого-либо, о рождении внебрачного ребенка, о сватовстве и т. д. Лексика «слухов» связана со звуковым кодом (голосом, говорением и слушанием): рус. *молва*, вост.-слав., болг., макед. (редко) *слух*, польск. *pogłaska*, серб. *гласина*, словац. *reči*; серб. *прича се* ‘говорят’, макед. *разчува се* ‘прошел слух’ и др.

Терминология публичного оповещения связана с передачей знания: рус. *опо-вестить*, *из-вестить*, рус. диал. *быть известным* ‘быть оповещенным, уведомленным’ (СРНГ 12: 105), чеш. *uvědomovat* ‘извещать’, пол. *wiadomość*, *wieść*, словен. *vȇst*, словац. *zvestovateľ*, словац. *oznámenie* и с новостью: *вести спрашивать* ‘расспрашивать о новостях’ (СРНГ 4: 190); со звуковым кодом «подачи голоса»: серб. *оглашавање*, болг., макед., серб. *глас* ‘известие’ (серб. *добар глас* ‘радостное известие’); болг. *давам глас* ‘извещать’, макед. *донесе глас*, рус. псков. *дать голос* ‘сообщить’; макед. *гласачко место* ‘место оглашения’; лексикой крика, плача и причитания: укр. *кричати*, *голосити*, серб. *кукати*, *рикати*; словен. *jokati*, хорв. *jauknuti*, болг. *викам* ‘кричать, оплакивать, приглашать’, макед., серб. *лелекање* ‘причитание’; с идеей приобщения: *сообщение*; с переходом тайного в явное: макед. *јави*, серб. *јавити* ‘оповестить’ и др. Особое значение получает префикс *пред-*, принимающий на себя семантику и извещения, и предупреждения о необходимости совершения определенных действий: ср. болг. *предвестя кръстницата* ‘сообщить о рождении ребенка женщине, которая будет его крестной матерью, чтобы она подготовилась к обряду крещения’ (Ркс 301); *предизвестявам кумовете* ‘оповестить крестных родителей (кумовьев) о помолвке’ (Ркс 177) и др. У балканских славян широко распространен турцизм (*х*)*абер* ‘весть, новость, известие’, который сосуществует со славянской синонимичной лексикой[3].

Весть смыкается с понятием «знак», что очень важно для интерпретации оповещения как семиотического явления и определения характерных для него кодов. Знак вместе с тем намного шире, чем весть, и говорить о полном совпадении их семантики и прагматики не приходится. В оповещении, как мы понимаем его в этой статье,

[2] Тему сплетен как недостоверной информации мы оставляем за пределами этой статьи.

[3] (*Х*)*абер* может служить устойчивым обозначением смерти, ср. болг. проклятие «Дано, като тръгнеш и хаберят ти да донесат» [Пусть ты как уйдешь, принесут весть <о твоей смерти>] (СбНУ 1983/57: 920).

inslav

заложена семантика начального информирования, перехода от незнания к знанию, раскрытию информации, тогда как в знаке нет смысловой соотнесенности с началом и новостью.

В традиционной культуре четко обозначается, что нужно и необходимо делать достоянием социума, а что надо скрывать и почему (подробнее о противопоставлении «тайное — явное» см.: Седакова 2012)[4]. Обязательно следует оповестить участников свадьбы о результатах первой брачной ночи и особенно о нечестности невесты. О рождении, вступлении в брак и смерти также сообщается, однако здесь наблюдается вариативность: у всех славян принято обязательно извещать односельчан о смерти взрослого, но о том, что умер ребенок до семи лет, у болгар рассказывать нельзя. Отметим, что большей вариативностью характеризуются акты уведомления о событиях, связанных с демонологическими поверьями, со сферой «интимного», внутрисемейного, а также о менее значительных событиях (например, о появлении первого зуба у ребенка). Факт рождения девочки в «рубашке» в некоторых южнославянских регионах нужно публично раскрыть, сообщив об этом в церкви, иначе ребенок станет вештицей (подробнее см.: Плотникова 2004: 163–166), в других же регионах о таком рождении не сообщается. О беременности надо рассказать хотя бы одному человеку, но далее не афишировать своего состояния; начало же родов и сам процесс появления ребенка на свет следует держать в тайне. Нежелательна огласка при отправлении сватов в дом девушки (хотя и это не всюду соблюдается, см. ниже); однако, получив согласие, сваты и родители молодых уведомляют окружающих о свершившемся. Этот ряд примеров вариативности «сообщения — несообщения» может быть значительно продолжен, тем более с учетом локальных версий запретов и рекомендаций в сфере тайного и явного.

Определяются период сокрытия и момент раскрытия тайного, неизвестного. Так, у сербов имя ребенка держится в тайне до крещения, после чего исполняется развернутый обряд торжественного оглашения. В некоторых же случаях (если младенец рождается слабым) имя держится в тайне до его бракосочетания или вообще в течение всей его жизни (Толстая 1999).

Для разных типов оповещения и их региональных вариантов уточняются характеристики «вестников» — родных и (или) обрядовых лиц и их действий. Регламентируется и очередность уведомления адресатов: наиболее близким родным, как кровным, так и

[4] Разновидностью сокрытия может быть преднамеренная выдача неверной информации (например, о поле новорожденного ребенка в семьях, где «не держатся дети»).

inslav

духовным (крестным родителям, кумовьям), оказывается большее уважение, с них начинается, а в некоторых случаях ими и ограничивается, оповещение. В зависимости от характера события вести приносят одному, самому важному лицу (повитухе, священнику, крестной матери), ближайшим родственникам и соседям или всем членам социума. Результат первой свадебной ночи могут сообщать не всем, а только избранным, особенно в случае нечестности невесты. В Болгарии о негативном исходе первой брачной ночи извещают только музыкантов, чтобы они не играли, а то у молодых будут умирать дети (Сакар: 303). Всем славянам известна форма оповещения домашних животных, в том числе домашней птицы и пчел, о смерти хозяина.

Во многих ситуациях происходит оповещение покойных родителей и родственников. Так, существует практика рассказывать умершим о помолвке, свадьбе, специально посещая для этого кладбище, причем это делает в основном невеста-сирота. Во время похорон каждый, у кого недавно умер кто-либо в семье, старается через покойника передать «своим» важные новости (Микитенко 2010: 51). В поминальные дни ходят на кладбище и рассказывают умершим близким об изменениях в доме и в деревне.

В зависимости от характера новости различаются пространственные характеристики акта оповещения и вид действия: крик (плач) во дворе или на крыше дома после смерти родственника, обход домов родных и соседей с приглашением на свадьбу, обегание близлежащих улиц с сообщением о первых шагах ребенка (южнославянский обряд «первых шагов ребенка»).

Неодинаковы и реакции на оповещение, которое воспринимается как сигнал к вербальному ответу и ритуальным действиям — соблюдению запретов или исполнению рекомендаций. Узнав о смерти односельчанина, во всех домах выливают воду и набирают новую; получив известие о рождении ребенка в Сербии и Западной Болгарии, ограничивают повседневное посещение матери и младенца, но обязательно приходят на родины, иначе впоследствии у ребенка будут трудности со вступлением в брак. В Скопье услышавший новость о рождении мальчика хватается за железо, чтобы ребенок был крепким, как железо (Китевски 1996: 169). В случае радостных событий в ответ произносят благословления, поздравления, пожелания, в случае смерти — поминальную формулу. Сообщение требует и иной ритуальной коммуникативной реакции, иногда по формуле «дар за дар». Так, имя ребенка сообщают за плату или угощение, специальные обрядовые блюда готовят в дар свадебным гонцам-вестникам и т. д.

Тематически оповещение чаще всего соотносится с рождением, смертью и с изменением статуса лица; уведомляют о жизненных со-

inslav

бытиях и об обрядовых комплексах и их компонентах. Нередко оповещение сливается с приглашением (на родины, крестины, свадьбу), а порой приглашение фактически замещает собой уведомление и берет на себя его функции, то есть обрядовые лица приносят вести своим приглашением (подробнее о приглашении см.: Седакова 2008), ср. рус. диал. *оповещать* ‘извещать, приглашать’ (СРНГ 23: 269). Принесение известия соединяется и с поздравлением: в болгарских селах на второй день после рождения ребенка свекровь или повитуха идет к крестной матери с букетиком цветов и официально ее оповещает поздравительной формулой: «Честито ви кръщелник» [Поздравляем с крестником], в ответ сообщается имя, выбранное крестной для младенца (Сакар: 263).

Новость, о которой сообщается, может быть ожидаемой, естественной: рождение ребенка, смерть стариков или уход из жизни после продолжительной болезни; полуожидаемой (когда неизвестно точное время наступления события): беременность после свадьбы, всё первое в жизни ребенка — зуб, слова, шаги и т. д.; ожидаемой с нетерпением: результат первой брачной ночи как составная часть обрядового комплекса, или абсолютно неожиданной (трагическая гибель, смерть молодых). Радостная или трагическая весть требует определенной формы уведомления, после чего следует естественная реакция, ср. выражения типа *запрыгать*, *засмеяться от радости* и *ноги подкосились от горя*.

Основным кодом оповещения является вербальный, поскольку почти всегда в подобных ритуалах есть словесный текст. Словесная часть может сводиться к прямой фиксации свершившегося факта: например, на Русском Севере при приезде жениха из другой местности всю деревню обегает молодежь, собирая людей на смотрины: «К такой-то жених приехал, пойдем смотреть» (Русский Север 2001: 485). Чаще же вербальное сообщение состоит из развернутой метафоры, использует народно-поэтическую лексику и включает в себя другие клише — поздравление, приглашение, благопожелание, благословление.

Оповещение — нередкий мотив в некоторых фольклорных жанрах. Именно так начинается причитание: рус. *А получила я да вестыньку*, / *Да получила я печальную…* (Вятский край 2003: 247); макед. *Леле*, *Боже*, *що ме найде*, *пуста книга*, *що ми дойде*, *от Филибе нагорена*, *нагорена*, *поцърнета!* [Ох-ох, Боже, что пришло мне, проклятая бумага, что пришла ко мне, из Филибе подпаленная, подпаленная, почерненная[5]] (Цепенков 1: 99). В причитаниях также передаются последние новости: например, девушка, оплакивая умершую

[5] См. ниже о письме с подпаленным углом, извещающем о смерти.

inslav

сестру, просит ее сообщить родителям, что брат женился на хорошей девушке, разбогател и помогает всей семье (там же: 109). Новости могут занимать значительную часть причитаний:

Ујне, ујне	Дядя, дядя,
Да ти испричам који су са влас у Висок	Расскажу тебе, кто у власти в Высоке,
У Рсовци је Перча коњарат	В Рсовце — Перча-конюх,
У Височку Ржану Илија свињарат	В Височком Ржане Илья-свиновод,
У Дојћинци Јордан говедарат	В Дойчинцах Йордан-животновод —
Ујне, ти знајеш ка си текви на влас	Дядя, ты знаешь, кто у нас во власти,
Каква је влас при нас	Какая власть у нас.

(Златковић 2001: 82)

В фольклорных балладах оповещение может приобретать форму диалога: умершая молодая женщина расспрашивает сестру (золовку, мать, деверя), пришедших на ее могилу, женился ли ее муж и как мачеха относится к детям. В ответ следует изложение новостей (СбНУ 1936/42: 246).

Кроме развитого вербального кода, который наряду с предметным и акциональным Н.И. Толстой считал основополагающим в обряде, используются и другие (Толстой 1995). Комбинации кодов мы рассмотрим, обратившись к сферам традиционной культуры, для которых оповещение является особенно существенным актом.

Разглашение, сообщение новостей, обозначение нового состояния релевантны для ритуалов перехода. Родины, свадьба, погребение — это прохождение границ, о чем необходимо сообщить окружающим. Пройдя определенный этап жизни, человек не может и не должен вернуться обратно; нормальным считается только поступательное развитие (движение назад, повторное возвращение в прежний статус всегда опасны, связаны с демоническими силами, со смертью, с иным миром).

В родинной обрядности специфически оформлены не только сообщение о беременности, появлении на свет младенца, но и подача информации о его поле, имени и др. Часть славянских ритуалов оповещения, связанных с рождением и взрослением ребенка, анализируются в книге (Седакова 2007: 155–160), здесь же мы вкратце остановимся на вариативности их состава и кодов. Так, например, узнав о своей беременности, женщина просто «открывается» свекрови (чтобы ребенок не вырос немым или глухим), а в некоторых болгарских регионах (например, в Неврокопе) она совершает следующий ритуал:

inslav

идет в церковь, ставит столько свечей, сколько в доме человек, плюс еще одну за младенца, возвращается домой, целует руку свекрови и рассказывает ей о том, что ждет ребенка; в этот день в семье соблюдается пост (Ркс 276).

Для родинного оповещения самым развитым кодом является вербальный, хотя используется и предметный код — в доме, где родился ребенок и есть роженица, до очистительной молитвы на ворота вывешивали красную нить, «чтобы знала св. Богородица» (Ркс 141, Неврокоп), или полотенце (Ркс 174).

По окончании родов пол новорожденного даже родителям сообщается с соблюдением определенных правил. Так, у белорусов сообщение пола новорожденного родителям — одна из важнейших задач повитухи, делает это она в тот момент, когда уже помоет и запеленает ребенка, приговаривая: «Во ён паскуднічак — якей плюгавый. Няхай ён лепшы ляжыць с Хрыстом!» (Радзіны: 105). О поле ребенка сообщают через называние предметов одежды, занятия и профессии: «Пряха родилась» (Науменко 1998: 117), ср. болгарское указание на то, что пол никогда не сообщается в прямой форме, только иносказательно: «Жетвар, жетварка, косач, шетачка, урач» [жнец, жница, косарь, хозяйка, пахарь], чтобы ребенок вырос работящим (Ркс 308).

Тех, кто находится вне дома роженицы, извещает повитуха, свекровь или мальчик из семьи молодых родителей, при этом сначала сообщают отцу, затем идут с новостями к матери роженицы и (или) крестным. Специально сообщают священнику — сербы идут к попу «за крестом», за святой водой. Обычно это делает отец, взяв в правую руку сосуд, он говорит: «Жена да простите пала у сламу» [Простите мою жену, она упала на солому <родила>] (Требјешанин 2000: 91).

Сообщение о появлении человека на свет может ограничиться выкрикиванием новости во дворе после благополучного завершения родов или же принимать форму ритуального обхода родных и соседей с приглашением их на родины. Локальные варианты включают оповещение детей с приглашением их на кашу: рус. смолен. «Как родит, в этот же день варили жидкую кашу… И всех детей в деревне собираешь на кашу. По деревне бежишь и кричишь: „Ой, у меня Александра родила! Бяжи кашу исть!“» (Науменко 1998: 63).

Значительно варьируется и способ раскрытия имени после крещения (заметим, что иногда имя известно заранее) — от произнесения его вслух крестной при передаче ребенка матери по возвращении из церкви после крещения до церемониального разглашения во время праздничной крестильной трапезы (у сербов, болгар и украинцев).

Этапы взросления ребенка связаны с оповещением, которое приобретает разнообразные формы на территории Славии. Прежде всего раз-

inslav

личается набор событий, о которых традиция предписывает сообщать. Например, об отлучении младенца от груди мать обязана словесно известить окружающих (в тех регионах, где распространены поверья об опасности возвращения к грудному вскармливанию после окончательного прекращения)[6]. У «повторенного» ребенка, как считают, дурной взгляд, и, опасаясь сглаза, односельчане сторонятся его, поэтому каждый случай «повторного» вскармливания должен стать общим знанием.

Вариативность характерна и для оповещения о первых шагах ребенка. Во всех славянских традициях известны ритуальные акты, приуроченные к моменту, когда ребенок начинает ходить, однако только у балканских славян существует развернутый обрядовый комплекс, связанный с оповещением о радостном событии. В этом уведомлении доминируют пищевой (хлебный) и акциональный коды: обязательно выпекается хлеб: *проходница*, *престапулка*, *прощъпулник* (‘первые шаги’, ‘начало хождения’), мать обегает соседей и родных и раздает куски хлеба, в ответ на это получающий хлеб тоже пускается бежать (Седакова 2007: 292–294; Требјешанин 2000: 158–163). Вербальный код здесь не так важен, как акциональный и пищевой, лишь иногда действия сопровождаются благословлением или благопожеланиями.

Более поздние этапы взросления — например, появление первых месячных у девушки — могут скрываться, а могут, наоборот, демонстрироваться, чтобы оповестить социум о переходе девочки во взрослый статус и о ее готовности к замужеству. Так, у восточных славян известен ритуал с элементами инициации и вывешиванием предметных знаков на воротах (рушник, кусок красной ткани), когда девочка становится девушкой и может быть невестой (Зеленин 1994: 181). У болгар-мусульман девушка печет лепешку и раздает родным, оповещая таким образом о событии. С этого дня она начинает носить хиджаб (Родопи: 120).

Оповещение — существенный компонент всех этапов свадьбы, начиная с засылки сватов. И здесь вариативность очень велика, встречаются прямо противоположные указания, ср. например, сведения из недавней публикации материалов из Ульяновского Присурья: отправлялись сватать «вечером, бывалочи, идут, да все бочком, бочком, таились» или — утром, днем, считая, что важно, «чтобы вся улица знала» и шли «по „готовой“ тропе» (ТКУП 2: 489). У южных славян, пока сваты находятся у девушки, вестник отправляется в дом жениха, чтобы сообщить о положительном ответе родителей (Сакар: 276).

[6] Отлучение от груди у балканских славян представляет собой обрядовый комплекс с выпечкой специального хлеба, действиями с ним и словесными формулами, а также гаданиями о будущем ребенка (Седакова 2007: 266–268). Редуцированная форма сводится к «устрашению» ребенка или к использованию горьких продуктов, чтобы отбить у него желание просить грудь.

inslav

О согласии девушки и ее родителей у южных славян и украинцев свидетельствовали выстрелы из ружей, у южных славян и крики «Иху» (Цепенков 2010: 29; Родопи: 155; Сакар: 275), в Ульяновском Присурье девушки ходили с боталой (колоколом), объявляя всем о просватанье (ТКУП 2: 494).

В свадебном цикле обрядов ярко представлен предметный код, который необходим для маркирования жениха и невесты, свадебных чинов, а также для информирования односельчан о предстоящих событиях. В качестве подтверждения согласия на брак юноша получает рубашку или полотенце, которое сваты демонстрируют на следующий день односельчанам (Тетово: 49). На воротах двора, в котором будет играться свадьба, вывешивают зеленые венки, ставят знамя (*байрак*) во дворе, чтобы знали, что тут будет свадьба (Цепенков 1: 29). Дом невесты внутри украшали полотенцами, развешивая их на стенах (ТКУП 2: 494).

Множество кодов соединяется в оповещении о кульминационном моменте свадьбы — первой брачной ночи и девственности/недевственности невесты. Этой теме посвящены специальные исследования (Толстая 1996; Гура 1990; Гура 2011: 618–624; Узенева 2010; Златковић 2004), поэтому мы лишь обозначим коды в ритуалах оповещения о честности/нечестности невесты. Из наиболее частых и разработанных отметим цветовой код (красными нитями обвязывается сосуд с водкой в случае радостного известия, черным платком повязывается нечестная невеста), звуковой (стрельба, музыка — в случае девственности невесты), пищевой (лепешка, круглый хлеб — цельный или продырявленный в зависимости от честности или нечестности невесты), температурный (подогретая водка в случае девственности), вкусовой (сладкое — горькое), зооморфный и одористический (в случае нечестности говорят о «злововонии»: «пахнет котами», «воняет» — Сакар: 303), предметный (надевают хомут на «нечестную» невесту), погребальный (поджигают вуаль с одного конца, как это делается с саваном и с письменным оповещением о смерти), акциональный (везут нечестную невесту на осле, посадив ее задом наперед; разжигают костры) и мн. др.

Демонстрация предмета, например, рубахи невесты после первой брачной ночи, также является формой оповещения. После совершения коитуса жених выбрасывает рубашку невесты участникам свадьбы или сама невеста выносит рубашку и отдает ее старшей родственнице (Сакар: 301). На этой рубахе пляшут (Златковић 2004: 76), ею размахивают, вывешивают ее на обозрение всей деревни или отсылают матери (Украинцы: 306).

В составе обрядовых лиц на свадьбе обязательно есть человек (или группа людей), основная функция которых именно оповестительная.

inslav

Гонцы спешат известить невесту, что скоро приедет жених; предупреждают домашних жениха об окончании венчания и приближении свадебного поезда; информируют мать невесты о ходе свадьбы (Пловдивски край: 226; Пирински край: 404; Родопи: 172) и мн. др.

Особенно отчетливо персонажный ряд вестников выделяется в южнославянской свадебной традиции. Остановимся подробнее на этой группе терминов и особенно на ее связи с другими кодами (часть терминов приводится в: Узенева 2010: 53; Гура 2011: 181). Кроме семантики голоса и собственно вести (босн., с.-х. *гласници*; болг. *доброгласник*; хомол. *веснице*), в терминах гонцов частотны мотивы быстроты, соревнования, спешки, первенства (серб. *првјенац*, болг. *бързоконци*), типичные для свадьбы в целом. Эта лексика выявляет диалектные зоны: так, дериваты от корня *вар-* (родственного лит. *varýti* ‘гнаться’, латыш. *vert* ‘бежать’, ср. рус. *проворный* — БЕР 1: 121; Фасмер 1: 275) демонстрируют диалектную редукцию гласного в корне *спровърници*, *преварник*, *проварник*. Термины же типа *прявърник* представляют собой контаминацию глагола *варя се* ‘прибывать первым’ (*привар’уъм* «сделать что-нибудь первым; прибыть куда-либо раньше других» — Вачева-Зотева, Керемедчиева 2000: 317) и *вървя* ‘идти пешком’, очевидно, в соответствии со способом передвижения (в отличие от конных вестников, которые именуются *бързоконци*).

Термины, образованные от корней со значением ‘бег’ (болгарские глаголы *тичам*, диал. *търча*; серб. *трча*; макед. *трча*), представляют собой междиалектные синонимы и демонстрируют значительное словообразовательное и фонетическое разнообразие: болг. *отръчник* (пирин.), *утичник*, *утичняк*; *утрчник*, серб. *устрчник*. Термины при этом акцентируют семантику спешки, а не способ передвижения: *тичам* означает ‘бежать’ и ‘торопиться’, при этом болг. диал. (Дупница) *утичньак* — это ‘вестоносец на кон, който съобщава на момите, че идват сватовете с младоженеца’ [«конный вестник, который сообщает родственникам невесты о приближении жениха»], то есть вестовой не бежит, а скачет на коне (Котова 1960–2000: 251).

Важной чертой этой группы терминов у балканских славян является наличие заимствованной лексики, образованной от турецкого балканизма: серб. *мюжде*, *миджде*, *муштулук* ‘дар за добрую весть’, ‘честь, угощение’ (Митровић 1984: 187), *муштулук* ‘награда за добрую весть и сама радостная весть’; *отићи на муштулук* ‘принести добрую весть’ (РСКЈ 2: 477–478) (от *меджидие* ‘турецкая монета’, БЕР 3: 784). Множество фонетических и деривационных вариантов этого балканизма обозначают гонцов: *мустугџие*, *мустулџии*; *муштулџије*, *муштулукчии; масталунџије*, *мјужденџије* и др. Вот лишь несколько этнографических сведений о вестниках, которые даются в словарях:

inslav

миждеџији ‘мужчины, которые по завершении венчания спешат к дому жениха, чтобы сообщить об этом’ (Петровић 2012: 212); *муштулуџија* ‘вестник, который предупреждает невесту, что едет жених; сообщает отцу о рождении ребенка’ (РСКЈ 2: 477–478); диал. ю.-серб. (Вране) *муштаљк* ‘сообщение о приходе сватов к невесте’, *муштаџија* ‘сват, идущий вперед других сватов, чтобы предупредить семью невесты об их приходе’ (Златановић 1998: 242); в Призрене *муштулуџија* ‘первый, кто сообщает радостную весть <о приближении свадебного поезда после венчания>’; за это он получает обрядовое угощение *муштулук* — кусок печеного мяса и яблоко (Петровић-Савић 2009: 126).

В балканославянских языках лексика и фразеология оповещения использует и другой турецкий балканизм — (*х*)*абер* и производные от него: (*х*)*аберџија* букв. ‘вестник’, ‘гласоноша’, призрен. *аберџија* ‘тот, кто отправляется с расспросами в дом невесты перед сватовством’ (Петровић 2012: 29–30). В Лесковце *аберџија* — тот, кто приглашает на свадьбу и, соответственно, оповещает о радостном событии (Митровић 1984: 7), и др.

Еще один свадебный термин турецкого происхождения *кошеджија* (*кушеджија*) соотносится с идеей состязания (*кошија*, как и соврем. тур. *koşu*, ‘состязание’, БЕР 2: 694). В Сакаре *кошеджија* сообщает о приближении свадьбы выстрелом из ружья во дворе невесты (Сакар: 292, 298).

Переходим к ритуалам оповещения в погребальном обрядовом комплексе. Здесь надо особенно выделить не оформленное ритуально, иногда негласное, но исключительно важное информирование о приближающейся смерти родственника или односельчанина. Это известие передается из уст в уста, таким образом слух разносится по всему селу. По традиционным представлениям и по христианскому канону, умирающего следует проведать и проститься с ним, причем под прощанием понимается взаимное прощение. В таких случаях сообщают даже тем, с кем умирающий долгое время находится в ссоре. Поскольку акт прощания и прощения важен как для живых, так и для умирающего (его посмертной судьбы), негласное распространение вестей здесь исключительно важно.

В оповещении о смерти важен звуковой код — плач, крик, вопль, ср. терминологию ‘начала причитания’: болг. *изприпяване*, *изрукване*; макед. *огласување на умирачката* (Ристески 1999: 75); укр. *плакати*, *голосити*, *кричати*; серб. *кукати* и др. (ряд южнославянских терминов оповещения плачем см.: Плотникова 2004: 179–181; Микитенко 2010: 71). В Болгарии, в Белоруссии и других славянских странах при наступлении агонии одна из родственниц умирающего выходит во двор, и когда душа расстанется с телом, она начинает

inslav

надрывно плакать, вопить. Особенно важен был плач там, где отсутствовали колокола (Вакарелски 1994: 57).

Известно и оповещение колокольным звоном: звонят редкими, мерными ударами после смерти и в момент выноса тела (ср. термин *дать на позвунное* ‘оповестить о смерти’, а также ‘заплатить в церкви за поминальный звон’ — Седакова О. 2004: 158). У некоторых славян звон колокола (частота, количество ударов) зависит от пола и возраста покойного (Агапкина 1999: 250–251). В горных районах Карпат извещают о смерти звуками трембит. В некоторых восточнославянских регионах о смерти не уведомляли, но на похороны приглашали специально отправленные *вестовые* (Седакова О. 2004: 155).

Белорусы после кончины человека, оповещая о смерти, будили всех домашних, поскольку считалось, что во сне душа покидает тело, и душа покойного могла «взять» с собой душу кого-нибудь из спящих, особенно детей (Diakowska 2011: 131). При этом оповещать «внешних» людей в ночное время запрещалось (Ловешки край: 413).

В сфере оповещения о смерти важен визуальный код — изменение внешнего вида и наличие опознавательных (оповещающих) элементов в одежде людей и убранстве домов. В Македонии и Болгарии в знак траура мужчины не бреются, женщины расплетают волосы, а возвращаясь с кладбища, сплетают их в косу и особым образом повязывают платок, по которому окружающие узнают о том, что идет вдова (Цепенков 4: 45). «Если у меня кто-нибудь умрет, я без шапки пойду вверх по деревне, тогда поймут, что кто-то умер», — приводит закарпатское свидетельство П.Г. Богатырев (Богатырев 2007: 105).

До погребения покойного болгары вывешивали на окно саван или черные ленты (Ркс 319), украинцы — рушник (Украинцы: 322). Если умирает ребенок, болгары вывешивают не черную ткань, а веретено с черными нитками (Ркс, Нови Хан, Новоселско). В некоторых украинских селах подпаливали окно или сволок в знак смерти (Седакова О. 2004: 156).

Если адресат далеко, извещение о смерти поступает при помощи так называемой *нагорена книга* — траурного письма с обожженным левым углом, см. выше о причитании. (Так же сообщали ранее и о разрыве супружеских отношений — Вакарелски 1990: 57.)

Формой публичного оповещения о смерти или гибели человека служат печатные листки-некрологи, именуемые у болгар *Скръбна вест*, *Възпоменание*, *Тъжен помен*, у македонцев *Жална вест*, у сербов *умрљица*, *парта;* у поляков *nekrolog*, *klepsydron* ‘песочные часы’[7], выве-

[7] Этот термин закрепился за некрологами, потому что на листках изображались песочные часы (Bańkowski 2000, 1: 695). За информацию о некрологах в Польше благодарю М. Якубович.

inslav

Охрид, Македония, 2009

шиваемые на дверях дома, где жил покойный, а также на близлежащих улицах, на учреждении, где он работал, на кладбище и у церкви.

Словесная и визуальная части этих объявлений требуют отдельного анализа, отметим самые важные для нашей темы черты. Общее для южных и западных славян то, что листки оповещают о смерти и информируют о похоронах. Тексты всегда клишированы, нередко, кроме собственно информации об умершем и воспоминании о нем, содержатся поэтические строфы, подобные тем, что пишутся на надгробных памятниках[8]. При этом можно говорить о южнославянской, даже балканской специфике подобных листков и наличии в этой практике черт народной религиозности. Так, листки печатают и развешивают не только после смерти, но и в различные поминальные дни — 9, 40 дней после смерти, три, 6, 9 месяцев, в годовщины смерти, что не так характерно для западных славян. Кроме того, отмечается удивитель-

[8] Сейчас очень часто на листках обязателен крест, тогда как в годы социализма кресты были только при сообщении о пожилых людях. Вместо креста могли быть звезды или символы профессии, занятий — якорь для моряков, футбольный мяч для спортсменов и пр.

inslav

Поморие, Болгария, 2011

Казанлък, Болгария, 2012

inslav

ное сходство таких листков у болгар, македонцев и албанцев (см. илл. 1, 2, 3). И что еще особенно важно — это география распространения таких листков. В Сербии подобная форма оповещения о поминовении известна в южных и восточных областях, а в Воеводине в листках сообщается преимущественно о смерти и погребении[9].

Итак, в народной культуре славян оповещение, сообщение — это специфический текст, который может быть развернутым и детализированным, включать в себя акциональные, предметные и вербальные составляющие, регламентироваться по времени и месту. Оповещение имеет важные функции в составе обрядовых комплексов и может служить сигналом для совершения определенных обрядов или ритуализированных действий. В сообщении может отсутствовать собственно речевой акт, то есть вербальный код, тогда новость передается с помощью акционального или предметного кода. Извещение во всех своих формах — существенная составляющая обрядовых комплексов, имеющая, кроме непосредственно информационной функции, другое предназначение — фиксацию свершившегося и регуляцию ритуального и общественного поведения. Сообщение — это наделение знанием, которое необходимо для правильного поведения и соблюдения традиционных правил.

Принятые сокращения

Агапкина — *Агапкина Т.А.* Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–2002. Т. 1–6.
Богатырев — *Богатырев П.Г.* Народная культура славян. М., 2007.
Вакарелски 1990 — *Вакарелски Хр.* Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000 — *Вачева-Хотева М.*, *Керемидчиева С.* Говорът на село Зарово, Солунско. София, 2000.
Вятский край 2003 — Семейные обряды Вятского края. М.; Котельнич, 2003.
Гура 1990 — *Гура А.В.* Първата брачна нощ в славянския сватбен обред // Български фолклор. София, 1990. № 1.

[9] За эту информацию благодарю Марию Стефанович, которая сообщила мне и о том, что в южной Сербии листки различаются по цвету — черные сигнализируют о смерти, а синие — о поминовении (при этом для молодых людей и в особенно трагических случаях обычно черная рамка заменяется голубой).

inslav

Гура 2011 — *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2011.
Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
Златковић 2001 — *Златковић Др.* Тужбалице из Пиротског краја // Развитак. Број 205–206. Зајечар, 2001.
Златковић 2004 — *Златковић Др.* Утврђивање невиности невесте у свадбеном ритуалу старапланинских села // Развитак. Број 215–216. Зајечар, 2004. С. 75–78.
Златановић 1998 — *Златановић М.* Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.
Китевски 1996 — *Китевски М.* Истражувања на македонскиот фолклор. Скопје, 1996.
Котова 2002 — *Котова Н.В.* Горно поле. Дупнишко. Речник. 1960–2000. София, 2002.
Крстић 1997 — *Крстић Д.* Обичаји и веровања око рођења у селу Ошљане // Развитак. Зајечар, 1997. Год. XXXVII. Бр. 198–199.
Ловешки край — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
Микитенко 2010 — *Микитенко О.* Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.
Митровић 1984 — *Митровић Б.* Речник лесковацког говора. Лесковац, 1984.
Науменко 1998 — *Науменко Г.М.* Этнография детства. М., 1998.
Петровић 2012 — *Петровић С.* Турцизми у српском Призренском говору. Београд, 2012.
Петровић-Савић 2009 — *Петровић-Савић М.* Лексика свадбених обичаја у Рађевини. Београд, 2009.
Пиринski край — Пиринski край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
Пловдивски край — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
Ристески 1999 — *Ристески Љ.* Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово. Прилеп, 1999.
Ркс — Архив Ст. Романского (хранится в Софийском Университете им. Климента Охридского, Болгария).
Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна култура и социалнонормативна култура. София, 1984.
РСКЈ — Речник српскохрватскога књижевног језика. Београд, 1990. Т. 1–6. 2-е фототип. изд.
Русский Север 2001 — Русский Север. Этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001.

inslav

Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
СбНУ — Сборник за народни умотворения. София.
Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
Седакова 2008 — *Седакова И.А.* Приглашение: слово, формула, ритуал (на материале славянских традиций) // Славяноведение. 2008. № 6.
Седакова 2012 — *Седакова И.А.* Семантика, магия и этические аллюзии одного предиката традиционной культуры славян: *ТАЙКОМ* (*ТАЙНЫЙ*) // Славянский альманах 2011. М., 2012. С. 397–408.
Седакова О. 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальный обряд восточных и южных славян. М., 2004.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.).
Странджа — Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания на България. София, 1996.
ТКУП 2012 — Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь / Колл. авторов. Т. 1–2. М., 2012.
Толстая 1996 — *Толстая С.М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Имя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. М., 1999. Т. 2.
Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
Требјешанин 2000 — *Требјешанин Ж.* Представи о детету у српској култури. Београд, 2000. 2-е изд.
Узенева 2010 — *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
Украинцы — Украинцы / Отв. ред. В.А. Тишков, С.В. Чешко. М., 2000.
Фасмер 1–4 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. I–IV.
Цепенков — *Цепенков М.* Фолклорно наследство. Т. 1–5. София, 1998–2010.
Bańkowski 2000 — *Bańkowski A.* Etymologiczny słownik języka polskiego. Warszawa, 2000. T. 1–4.
Diakowska 2011 — *Diakowska E.* Ostatna droga duszy — między obrędem wyłączenia ze społeczności żyjących a włączeniem do społeczności umarłych // Droga w języku i kulturze. Lublin, 2011.

inslav

Р. Попов

Символика кукол в обрядовой традиции болгар и других балканских народов

Традиция изготовления специальных антропоморфных кукол касается относительно небольшой группы календарных и похоронных обычаев. Заметим, что слово *кукла* в народном сознании — и в прошлом, и сейчас — ассоциируется преимущественно с детскими играми в «кукол», с кукольным театром, типичным для традиционной культуры и народного искусства католического мира, а также с масками ряженых (*кукери*) (Pešikan-Ljuštanivić 2010). Вместе с тем термином *кукла* в отдельных регионах Балкан нередко обозначаются обрядовые хлебы, которые выпекают к календарным праздникам и для похорон, а также надгробные каменные кресты (СД 3: 31). О значении и символике всех этих кукол и пойдет речь далее. Напомним, что антропоморфные атрибуты, присущие календарной традиции болгар, с точки зрения их эстетической функции и семантики исследовались в работах Л. Микова (Миков 1985; 1986; 1988).

В болгарской календарной обрядности кукол изготавливали в весенние праздники: в Лазареву субботу, Вербное воскресенье, Светлую среду (на пасхальной неделе), *Светото* («Святое») — в день Сорока мучеников (09.03. ст. ст.) и в обряде *Герман*, который практиковали в случае засухи.

Обычай *лазаруване* — предбрачные девичьи обходы — распространен в Болгарии повсеместно, однако имеет региональные варианты. Некоторые исследователи полагают, что *лазаруване*, как и связанные с ним последующие обряды — *боенек* и кумление, сохраняет черты старинных посвятительных ритуалов, направленных на подготовку девушек к социальному переходу и обретению ими статуса девушек на выданье. Поэтому болгары говорят, что парень, который не колядовал, и девушка, которая не была лазаркой, не могут вступить в брак. По болгарским поверьям, девушки, не принимавшие участия в лазарских обходах, становятся легкой добычей для мифического крылатого змея — он может влюбиться в такую девушку и умыкнуть ее к себе.

В Восточных Родопах для лазарских обходов делают специальную куклу. Это типично для сел Ивайловградского района (Горно и Долно Луково, Свирачи, Камилски дол, Покрован, Хухла) и для родопских переселенцев из Гюмюрджины. В канун праздника девушки

inslav

собираются в доме, где живет сирота, и из детали ткацкого стана или вращающейся части прялки (*вьрток*) изготавливают куклу, которую называют Лазарем. Несмотря на то что кукла носит мужское имя, ее одевают в женский наряд невесты — белую рубаху, сукман (домотканое платье без рукавов) и перевязывают ее фартуком и поясом. Голову куклы наполняют хлопком, повязывают красным платком и украшают цветами и венком. Ребенок-сирота с куклой в руках ведет лазарок по селу. После обхода девушки отправляются к реке, раздевают куклу и разбирают ее на части, моют ее основу и поливают друг другу на руки, чтобы в течение года не было засухи, а сам год был плодородным. Затем они пускают по течению свои «китки» (букетики цветов), и те две девушки, чьи букетики поплывут первыми, договариваются, кто будет «кумом», а кто «кумицей» для лазарок (Попов 1994: 104).

В Вербное воскресенье лазарки обычно совершают свой последний ритуал — кумление. В первой половине дня все они отправляются к реке, и каждая девушка несет свой «знак» — букетик, венок из вербы или небольшой хлебец, который называется *кукла* и часто по форме напоминает человека. Девушки встают на берегу реки или на мосту и одновременно бросают свои «знаки» в воду. Ту девушку, чей венок или хлебец поплывет впереди остальных, избирают «кумицей» или «крестной» для лазарок, после чего остальные девушки начинают относиться к ней с особым уважением и почитанием. С песнями лазарки возвращаются в село, по очереди неся свою «куму» на сцепленных руках, как на стульчике. По старинной традиции, девушки не разговаривают со своей «крестной» — они соблюдают обет молчания (*говеене*), подобно невестам на настоящей свадьбе (согласно болгарской традиции, в течение 40 дней после свадьбы молодая жена не смеет разговаривать со свекром и свекровью, с кумовьями и деверем). На третий день Пасхи лазарки собираются в доме своей *кумицы*, где она угощает их слоеным пирогом *баницей* и крашеными яйцами. Она символически прощает их, после чего им позволено разговаривать с ней. Обряд завершается совместной трапезой и угощением, участием в котором девушки демонстрируют свой новый «взрослый» статус и готовность к замужеству.

В Светлую среду после Пасхи девушки предбрачного возраста в группе загорцев в Странджа также изготавливают куклу и называют ее *Мара Лишанка*. Для этого они должны украсть три разноцветных тапочка (два желтых и один красный) у трех молодых беременных женщин. Эти тапочки втыкают один в другой, и получившаяся конструкция напоминает куклу. Красный тапок служит ей головой, на которую прикрепляют сорняк подмаренник (болг. *лепка*, Galium),

inslav

изображающий волосы. Голову повязывают платком и украшают серебряными уборами и монетками (болг. *титерици*), как у невесты. Куклу несет девушка на выданье, которая уже была лазаркой. Она ведет девушек к реке, и при этом они поют обрядовые песни. На реке девушки купают куклу и умываются. Нередко к ним присоединяются неженатые парни, которые также участвуют в ритуальном купании. Иногда куклу Мару хоронят у реки и оплакивают ее, как при традиционном погребении. Согласно местным поверьям, этот обычай исполнялся для того, чтобы девушек не полюбил змей, чтобы они успешно вышли замуж, чтобы год был дождливым и плодородным, чтобы замужние женщины рожали больше детей (Гребенарова 1996: 336–337).

Аналогичную брачную смиволику имеет и обряд *Светото*, который исполняется в ряде фракийских сел в праздник Сорока мучеников. Основные участницы этого праздника — помолвленные девушки, а его цель — встреча весны. В день праздника все невесты собираются в одном доме, где из кросна ткацкого станка изготавливают обрядовую куклу. Кросно одевают в наряд невесты, мастерят кукле голову и покрывают ее традиционным красным покрывалом. Девушки сажают куклу на санки и с песнями отправляются в обход села. Они обязательно посещают места, почитаемые как священные, — высокие холмы с дубами, источники и камни. Завершив обход сельских земель, девушки идут к реке и там раздевают и разбирают куклу, моют ткацкую основу и затем поливают друг друга водой. Таким образом они встречают весну и вместе с тем «наделяют» невест здоровьем и плодовитостью (Генчев 1984).

Изготовление ритуальной куклы в этих пасхальных обычаях определяется идеей посвящения девушек, обретения ими нового социального статуса и отмечает достижение ими возраста, необходимого для вступления в брак. Очевидно, что кукла-невеста с мужским именем *Лазар* в обряде *лазаруване*, брошенные в реку хлебцы-куклы в обряде кумления, игры с куклой *Мара Лишанка*, которые сопровождаются гаданиями о замужестве, ритуальные шествия невест с куклой-невестой, олицетворяющей в обрядовом комплексе *Светото* новое время года — весну, передают одну и ту же идею инициации девушек.

Кукла в праздничной обрядности Лазаревой субботы известна и другим балканским народам и общностям, например грекам и номадам-животноводам каракачанам и арумынам. В Греции дети из деревянной палки для стирки белья или из прялки делают маленькую куколку, которая олицетворяет самого Лазаря. Одевают ее в тряпки, а голову украшают венком из цветов, бантиками и разноцветными

inslav

лентами. В центральной Греции и в македонских и фракийских греческих землях группа девочек 10–12 лет обходила все дома в селении; в других регионах группы состояли только из мальчиков. В домах детей встречали возгласами «Лазарь воскрес и вернулся» и одаривали их булочками и хлебцами, украшенными миндалем и сушеным инжиром. На острове Лесбос эти хлебцы назывались «Лазарос». На острове Несир (архипелаг Додеканес) детские обходы домов с куклой *Лазар* соединялись со встречей ласточек, поэтому куклу сажали в деревянную клетку, украшенную изображениями птиц. Таким образом совершалась ритуальная встреча весны, зооморфный символ которой — ласточка (Иванова 1977: 329; Megas 1963: 88).

Куклу, именуемую *Лазарь*, а иногда *Христос*, мастерили и балканские номады. По данным Др. Антониевича, в Лазареву субботу каракачане изготавливали куклу из двух палок, сложенных крестнакрест, и наряжали ее в одежду, которую обычно дарят детям при крещении. Кукла получалась довольно большой, ее целиком украшали цветами, нес ее мальчик, а перед ним шли еще два мальчика с колокольчиками. Так они обходили все шалаши каракачан, при этом для каждой семьи ребята исполняли песню о воскресшем Лазаре, за что получали в подарок яйца. Там, где куклу называли Христос, ее устанавливали в центре шалаша и перед ней горела лампада. Куклу изготавливали одетые в черное пожилые женщины; они вставали на колени перед фигурой Христа и тихо его оплакивали, а исполняемое ими причитание рассказывало о Крестных страданиях Христа. Все жители села приходили проститься с куклой-покойником. Вечером куклу разбирали, а две палки, из которых она была составлена, бросали в реку или закапывали неподалеку в лесу (Антонијевић 1982: 72–73).

Как своего рода куклу, воплощавшую высшие божественные силы, представляется возможным интерпретировать и рождественское полено бадняк. Основание для такого толкования дают данные из Западной Болгарии (Кюстендильская область) и Восточной Сербии (Лесковацкое Поморавье), согласно которым срубленное дерево пеленается в хлопковое или льняное полотно ручной работы (у болгар) или «наряжается» в рубашечку младшего в семье ребенка (у сербов). Держа убранный таким образом бадняк на правом плече, хозяин вносит его во двор. Он торжественно спрашивает домочадцев: «Вы славите молодого бога?» Затем хозяин ставит полено у восточной стены помещения, и все члены семьи его приветствуют: «Добро пожаловать, дедушка Божик! Мы тебя славим, чтобы ты нам принес плодородие» (*Добре дошъл дядо Божик! Славим те, че да ни донесеш берекет!*). Очевидно, что рождественское полено, называемое в

inslav

этих районах *Божик* или *дядо Божич*, — это своего рода ритуальное олицетворение высших сил, связанных в языческие времена с культом солнца и мировым древом (деревом жизни), а позднее и с христианским Богом-отцом и его сыном Христом, который рождается в эту декабрьскую ночь. Подобное толкование подкрепляется рядом обрядовых действий. С деревом (чаще всего это дуб, бук или груша), которое предстоит срубить для бадняка, глава семейства здоровается, под ним оставляют коровай или лепешку, вино и мед, то есть дерево угощают. Подобным образом — с вином, хлебом и медом — бадняк встречают в доме женщины, которые по очереди целуют его (Шепоњић-Ашанин 2006: 318–319). Сербы запрещают рубить дерево для бадняка голыми руками; срубив, его всегда несут на плече, так как тащить его по земле нельзя. У сербов и черногорцев изготавливают два и три бадняка. Если их два, то их именуют мужским и женским именами *бадњак* и *бадњачица*. Нередко два бадняка делают из одного дерева, рассеченного надвое. Тогда стараются, чтобы у «мужского» бадняка были ветки — это его «борода» (Цобељ 1974: 117). В песне из Лесковацкого Поморавья два бадняка называют старым и молодым богом. В Герцеговине бадняков три, что символизирует священную триаду — Иосифа, Деву Марию и Младенца. В некоторых селах Алексинацкого Поморавья на бадняк надевают женскую рубашку и вносят его в дом «головой» вперед. В других селах его несут левой рукой как некрещеного младенца-мальчика (СМР: 21–23; Недељковић 1990: 10–15).

Если в описанных выше обычаях кукла олицетворяет некую божественную силу или христианского святого, то в тех случаях, когда куклу сжигают или хоронят, она воспринимается как символ зла. Потомки болгарских павликиан в некоторых селах Плевенской и Ловечской области изготавливают из тряпок специальную обрядовую куклу, которую называют «больной Тодорчо» (*болен Тодорчо*). Этот ритуал исполняется в масленичное заговенье, когда горят обрядовые костры *уралия*. Вокруг них собираются все представительницы женского пола, проживающие в селе. Они приносят завернутую в белую тряпочку скорлупу от яиц, съеденных на заговенье. Скорлупки бросают в огонь, а тряпки отдают одной из старух. Из этих тряпок она шьет куклу «больной Тодорчо», которую оплакивают двое — молодая девушка и замужняя женщина, после чего куклу бросают в костер. Затем приходят парни и начинается общее веселье. Двое парней — ряженые, они изображают чертей и пытаются погасить огонь, что не должно произойти, поскольку это предвещает несчастье. Поэтому женщины парней прогоняют, а сами начинают прыгать через костер. Вечер заканчивается общим танцем *хоро* на сельской площади (Краев 1988: 501).

inslav

Этот интересный и редкий обряд ставит целый ряд вопросов и прежде всего — кого воплощает эта кукла? Думаю, что она служит воплощением св. Феодора (*Тодора*). В Странджe к имени этого святого добавляют эпитеты, указывающие на его асимметричность и болезненность. Местное горное население называет его *сухото Тодорче* «сухой Тодорчо», *глухото Тодорче* «глухой Тодорчо» или *лудия Тодор* «безумный Тодор» (Гребенарова 1996: 327). В Ловечской области св. Тодора воспринимают как святого-вампира (*овампирчен* или *вкаракончен светец*), который выходит из могилы и в течение всей Тодоровой недели (первой недели Великого поста) скачет по ночам на коне. Если он встретит человека, то бьет его своей палкой, наказывая за нарушение запрета выходить на этой неделе из дома в темное время суток. Раз у него палка, значит, он хромой. Поэтому участвуя в конных состязаниях, которые начинаются и завершаются вблизи сельского кладбища, парни стремятся прогнать демонического святого из села и заставить его вернуться в могилу, из которой тот вышел (Попов 1999: 307–308). Мне кажется, что тот же мифологический смысл имеет и сожжение в костре «больного Тодорчо», сохранившееся у потомков павликиан. Таким магическим способом люди стремятся уничтожить носителя болезней и зло в лице самого «святого-демона».

Павликианский магический ритуал сожжения куклы-святого имеет аналогии и у других балканских народов. Так, календарный праздник, посвященный апостолу Иуде (19.06 ст. ст.), встречается у некоторых православных народов на Балканах. В Боснии и Герцеговине Иуду называют «градовым святым». В этот день совершаются шествия вокруг села, которые сопровождаются молитвами и жертвоприношениями (курбанами), а сами обрядовые комплексы посвящаются предупреждению града. В «градовой день» запрещается работать в поле и запрягать скотину, чтобы град не побил поля и сады (Kajмаковић 1975–1976: 53). Аналогия с сожжением «больного Тодорчо» ярче всего заметна у греков на острове Кипр. На Пасху там изготавливают куклу размером с человека, которая изображает Иуду. Фигуру одевают в традиционный мужской костюм, сажают верхом на осла, обходят все село, а затем после пасхальной службы ее сжигают перед церковью. В это время мужчины стреляют из ружей, чтобы отогнать выстрелами все беды, болезни и природные катаклизмы (Ohnefalsch-Richter 1913: 92–94; Puchner 1982). Подобная церемония сожжения фигуры Иуды на Пасху известна и населению острова Лесбос (Wolfram 1972: 59). А греки с острова Эгина выпекают специальный хлеб в форме куклы после праздничной литургии на Воздвижение (14.09), которую они называют «Лединос». Этот хлеб украшают

inslav

свежими цветами, причитают над ним, как над покойником, и заставляют детей похоронить его (Puchner 1976: 168).

У болгар, македонцев, сербов и румын похороны куклы являются центральным эпизодом в обряде *Герман*, который совершается в случае засухи. Для этого из глины или грязи делают куклу с ярко выраженным фаллосом. Болгары, сербы и македонцы называют куклу *Герман*, *Джерман* или *Гечо*, а румыны — *Калоян* или *Скалоян*. Эту куклу изготавливают в доме сироты или у реки девочки, которые принимали участие в обряде вызывания дождя «пеперуда». Фигурка изображает покойника: руки у нее скрещены на груди и в них вставлена зажженная свеча. Когда кукла готова, девушки и вдовы начинают ее оплакивать, как мертвеца, покрывают ее цветами и хоронят возле реки или на поле. Из причитаний становится ясно, что Герман умер из-за засухи. Иногда куклу делают из суковатой ветки, которую обматывают тряпками (Тетевенско), заворачивают в листья щавеля (болг. *лапад*, отсюда и имя куклы *Лападчо* — Ямболско). В некоторых регионах (Плевенско и Поповско) куклу мастерят из метлы, которую крадут из дома, где есть беременная, или только из тряпок. Капанцы в районе Разграда изготавливают две или четыре фигурки из глины. Если кукол две, их называют *Герги* и *Гергина* и считают их мужем и женой. Если же кукол четыре, то добавляются еще и дети — *Иванчо* и *Иванка*. В некоторых селах северо-западной Болгарии (район Монтаны) также изготавливают две куклы. Куклу-«мужчину» делают из глины и называют *Герман*, а куклу-«женщину» — из тряпок и зовут ее *Росица*. В районе Разграда кукол — двух или четырех — хоронят после того, как женщина, исполняющая роль «попа», совершит «отпевание». Вместо камилавки у «попа» черный котелок, вместо кадила — лошадиные путы (Попов 1989: 72–73). В селах около города Монтана *Германом* или *Гечо* называют живую лягушку, которую девушки и женщины хоронят у реки. В районе Оряхово на роль Германа выбирают живую кошку, которую девочки закапывают у источника или в поле. Повсюду ритуал завершается поминальной трапезой в честь умершего от засухи Германа. Нередко девушки и вдовы посещают могилу Германа на третий и девятый день после «смерти» и зажигают там свечи. Если же случится так, что начнутся проливные дожди, девушки выкапывают глиняную фигурку Германа и бросают ее в реку или море, чтобы ливни прекратились. Этот обычай известен во всей северной Болгарии, а также у этнографической группы тронки в Странджe. Исследователи полагают, что этот обычай уходит корнями в языческие традиции позднеантичного балканского населения. Согласно М. Арнаудову, имя *Герман*/*Джерман* — фракийского про-

inslav

исхождения, хотя и соотносится с христианским святым, носящим то же имя. Ученый считал, что этимология румынского названия куклы *Скалоян* указывает на его демоническое и дьявольское начало (Арнаудов 1971: 232–233). Другие авторы не исключают, что здесь, вероятно, можно проследить связь с человеческими жертвоприношениями в честь божества небес и дождя (Зечевић 1976; Велецкая 1978). Согласно другим гипотезам, фигурка Германа символизирует молодого «нечистого» покойника, преждевременная смерть которого может быть причиной засухи (Генчев 1973).

Влахи Дунайского поречья в северной Болгарии, говорящие на румынском языке, так же как и румыны, изготавливают две фигурки — мужскую и женскую. Мужскую называют «Отцом солнца» (*Tata Suarelui*), а женскую — «Матерью дождя» (*Muma Ploii*) и используют их в зависимости от атмосферных условий. Если льют затяжные дожди, женщины выносят во двор фигурку «Отца солнца», чтобы ливень прекратился. При продолжительной засухе они выставляют у плетня «Мать дождя», чтобы выпали осадки (Арнаудов 1971: 212).

Изготовление антропоморфных хлебов является элементом календарной и семейной обрядности болгар, сербов и румын. К празднику Сорока мучеников (09.03), который в западной Болгарии и восточной Сербии называется *Младенци*, женщины выпекали раньше 40 хлебцев в форме человечков и называли их *кукли* «куклы», *младенчета* «ребята» или *светийчета* «маленькие святые». Сверху их прокалывали трубочкой, намазывали медом и раздавали детям, чтобы они не болели корью (*баба Шарка*). Один хлебец бросали на крышу в качестве жертвы мифической старухе — духу болезни (БМ: 285). Сербы Воеводины тоже выпекали такие хлебцы — *младенчета* или *кукли*, смазывали их медом и раздавали на кладбище. Остальные хлебцы отдавали тем парам, которые сочетались браком в этом году, чтобы у них родились дети (Босић 1996: 227; Агапкина 1997: 55–56). И в Румынии женщины выпекали 40 антропоморфных хлебцев — «маленькие святые», в них втыкали зажженные свечи и раздавали в память об умерших родных (Салманович 1977: 301).

В этом смысле особый интерес представляют названия обрядовых хлебов, которые болгарские переселенцы в Румынии и сами румыны выпекают по случаю смерти близких и для поминовения. У болгар они называются *главичка* «головка» и *ангелче* «ангелок». «Головка» состоит из двух сплетенных хлебцев, которые носят имена *Михаил* и *Гавраил*; этот хлеб дарят священнику после отпевания. «Ангелок» выпекается в форме креста. Румыны для погребения выпекают хлебец, название которого также переводится с румынского как «головка» (Васева 2012: 255–256). Погребальный коровай

inslav

у болгар чаще всего называется *Рангелов хляб* «Архангельский хлеб», *Рангелово блюдо* «Архангельское блюдо» или *Света Петка* «Св. Петка» (Вакарелски 1990: 112). Хлебец-кукла, изображающий женщину, выпекается и в день св. Игнатия (*Игнажден*); он предназначен в дар той женщине, которая станет первой посетительницей дома (т. е. фактически полазником) в ритуале *полязване* (Миков 1997: 66–67).

В некоторых случаях кукла выступала в ритуалах заместителем человека. В юго-восточных областях Болгарии надгробные памятники из дерева или камня часто называют куклами. Их очертания четко соотносятся с полом покойного. Округлая верхняя часть памятника указывает на то, что это захоронение женщины. Если же верхняя часть памятника острая, чаще всего в форме креста, то под ним покоится мужчина (Вакарелски 1990: 134). Болгары, проживающие в Румынии, также называют деревянные надгробные кресты «куклами» (Васева 2001: 23). Антропоморфные каменные надгробные кресты известны и в сербской традиции (Дудић 1995). Кукла — двойник человека изготавливается в критических ситуациях. Сербы в Косово обязательно делали тряпичную куклу, если в доме в течение одного года умерли два члена семьи. Во время вторых похорон куклу помещают в могилу возле гроба, чтобы в семье не умер и третий. А сербы из области Драгачево в случае смерти неженатого парня изготавливают куклу и привязывают ее к деревянному кресту на его могиле. Эта кукла исполняет роль «невесты», чтобы на том свете у молодого человека была жена (СД 3: 30).

Изготовление тряпичной куклы, которую кладут в могилу одному из умерших близнецов или «одномесячников», — это новый ритуальный акт в погребальной и лечебно-магической практике болгар. У болгар широко известно поверье о том, что если один из близнецов или «одномесячников» в семье заболеет или умрет, такая же участь ожидает и другого ребенка. Поэтому в могилу умершего кладут куклу, которая призвана заместить его живого брата на том свете (БНМ 1999: 119).

Нельзя не упомянуть и еще один вид антропоморфных «кукол». Это металлические или восковые вотивы в форме мужских или женских фигурок, которые подвешивают к иконам в церкви чаще всего при тяжелых заболеваниях. На Балканах православные христиане вешают эти вотивы к иконам самых почитаемых святых-целителей — Параскевы-Петки, Пантелеймона, Косьмы и Дамиана, Харлампия, а католики (словенцы и хорваты) чаще всего дарят вотивы «господину чумы» — святому Року, день которого в католическом календаре отмечается 16 августа (Dugac 2000).

inslav

* * *

Итак, какова же символика и функции кукол в рассмотренных нами традиционных практиках? В некоторых ситуациях кукла служит своеобразным двойником — заместителем индивидуума. Это надгробные деревянные или каменные памятники-куклы, призванные напоминать о поле покоящегося в могиле; антропоморфные хлебцы, соответствующие полу умершего, которые раздают на похоронах и поминках (Васева 1997: 107); вотивы из металла и воска, помещаемые к иконам, и наконец — куклы, которые кладут в могилу умершего близнеца или «одномесячника» в качестве его брата или сестры в мире мертвых.

В других случаях кукла — своеобразное олицетворение высшей божественной силы. Самый типичный пример — одетый в человеческую одежду рождественский бадняк, которому все поклоняются и которого называют *дядо Божич* или *дядо Коледа*. То же самое мы видим и в случае с фигурками «Отца солнца» и «Матери дождя», типичными для румынской традиции. К этой же группе можно отнести куклу умирающего и воскресающего Лазаря, а также погребальные хлебцы *Михаил* и *Гавраил*. В других случаях кукла символизирует злую демоническую силу, которую нужно изгнать, уничтожить, сжечь, — это такие куклы, как «больной Тодорчо» и «Иуда».

Кукла присутствует и в обширной группе обычаев, основным эпизодом которых является жертвоприношение, — это погребение Германа, Джермана или Склояна у болгар, сербов и румын. Раздача антропоморфных хлебцев призвана задобрить злобную демоническую *бабу Шарку*, насылающую оспу и корь.

И, наконец, кукла присутствует во многих девичьих посвятительных обрядах, основной функцией которых является демонстрация девушками своего нового социального статуса и готовности ко вступлению в брак. Кукла *Лазар* с типичным свадебным атрибутом — красным покрывалом (фатой), кукла-невеста в обычае *Светото* и хлебцы-куклы, которые лазарки бросают в воду в обряде кумления, так же как и кукла *Мара Лишанка*, обладают ярко выраженной брачной символикой.

Принятые сокращения

Агапкина 1997 — *Агапкина Т.А.* Обрядовое печенье дня Сорока мучеников у восточных и южных славян // Хлябът в славянската култура. София, 1997. С. 48–62.

inslav

Антонијевић 1982 — *Антонијевић Др.* Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982.
Арнаудов 1971 — *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1. София, 1971.
БМ 2006 — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 2006. Второ издание.
БНМ 1999 — Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
Вакарелски 1999 — *Вакарелски Хр.* Български погребални обичаи. София, 1999.
Васева 1997 — *Васева В.* Обредни хлябове при погребение и помен: българо-румънски паралели // Хлябът в славянската култура. София, 1997. С. 94–113.
Васева 2001 — *Васева В.* Адаптивност на погребалните обичаи на преселническите общности (на българите в Румъния и на власите в България) // Българска етнология. № 4. 2001. С. 10–28.
Васева 2012 — *Васева В.* Погребальные обычаи болгар Румынии — полевые наблюдения 90-х гг. XX века // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 2. М., 2012. С. 247–269.
Велецкая 1978 — *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
Генчев 1973 — *Генчев Ст.* Обичаят Герман в Добруджа // Векове. 1973. № 2. С. 31–38.
Генчев 1983 — *Генчев Ст.* Въвеждане на пролетта // Векове. 1983. № 1. С. 39–46.
Гребенарова 1996 — *Гребенарова Сл.* Календарни обичаи и обреди // Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 305–350.
Дудић 1995 — *Дудић Н.* Антропоидни крстови на надгробном камењу у Србији // Лесковачки зборник. Лесковац, 1995. С. 95–97.
Зечевић 1976 — *Зечевић Сл.* Герман // Гласник етнографског музеја. Књ. 39–40. Београд, 1976.
Иванова 1977 — *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 322–336.
Кајмаковић 1975 — *Кајмаковић Р.* Народни обичаји становништва Девренте // Гласник Земаљског музеја. 1975–1976. № 30–31. С. 43–88.
Краев 1988 — *Краев Г.* Заговезнишкият огън — образ и смисъл // Доклади от Втория международен конгрес по българистика. Т. 15. София, 1988. С. 499–505.
Миков 1985 — *Миков Л.* Женска антропоморфна пластика в два обреда за дъжд от Ямболски окръг // Български фолклор. 1985. № 4. С. 19–27.

inslav

Миков 1986 — *Миков Л.* Антропоморфни атрибути в българската фолклорна обредност // Български фолклор. 1986. № 4. С. 25–31.

Миков 1988 — *Миков Л.* За естетиката на антропоморфните атрибути в българското обредно изкуство // Доклади от Втория международен конгрес по българистика. Т. 15. София, 1988. С. 417–425.

Миков 1997 — *Миков Л.* Български обредни хлябове със зооморфна и антропоморфна форма и с форма на предмети // Хлябът в славянската култура. София, 1997. С. 63–74.

Недељковић 1990 — *Недељковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

Попов 1989 — *Попов Р.* Пеперуда и Герман. София, 1989.

Попов 1994 — *Попов Р.* Календарни празници и обичаи // Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 82–117.

Попов 1995 — *Попов Р.* За празничната система на българи и власи // Българска етнология [извънреден брой]. 1995. С. 136–149.

Салманович 1977 — *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 296–312.

СД 3 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.

СМР — *Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1998.

Цобељ 1974 — *Цобељ Ш.* Обредне јела и хлебови у годишњим обичајима // Зборник радова народног музеја. Т. 5. Чачак, 1974. С. 113–143.

Шепоњић-Ашанин 2006 — *Шепоњић-Ашанин С.* Божићни циклус празника // Зборник радова народног музеја. Т. 36. Чачак, 2006. С. 307–358.

Dugac 2000 — *Dugac Ž.* Votivni darove sv. Roku kot priprošnja za zdravje // Etnolog. 2000. № 10. S. 95–108.

Ohnefalsch-Richter 1913 — *Ohnefalsch-Richter M.* Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern. Berlin, 1913.

Peškan-Ljuštanović 2010 — *Pešikan-Ljuštanović L.* Lutka i obred // www.rastko.rs/drama.

Puchner 1976 — *Puchner W.* Spuren frauenbuendnischer Organisationsformen in Neugriechischen Jahreslaufbrauchtum // Schweizerisches Arhiv für Volkskunde. Basel, 1976. B. 72. S. 146–170.

Puchner 1982 — *Puchner W.* Das Judasgericht auf Zypern // Österreichisches Zeitschrift für Volkskunde. 1982. № 85. S. 402–405.

Wolfram 1972 — *Wolfram R.* Das Jahresfeuer. Wien, 1972.

Перевела с болгарского И.А. Седакова

inslav

М. Менцей

Словенские представления о дурном глазе в европейском контексте

Введение. Согласно традиционным верованиям европейских народов, вредоносная сила может исходить и передаваться от человека к человеку через прикосновение, слово или взгляд. В Южной Европе сохранилось представление главным образом о вредоносном взгляде и частично о вредоносном слове (речи) (Blécourt 1999: 192–193), а в индоевропейском и семитском мире — о дурном глазе. В настоящей статье рассматриваются верования в дурной глаз и связанные с этим обряды, известные на территории восточной Словении. Материалом послужили полевые записи, сделанные нами вместе с группой студентов в 2000–2001 гг. в селах на границе с Хорватией — в отдаленном, труднодоступном районе с холмистым рельефом. Население здесь в основном католическое, занимается земледелием, особенно виноградарством и садоводством, а также скотоводством. Промышленные предприятия на этой территории практически отсутствуют.

Терминология. «Плохие глаза» на исследуемой территории чаще всего называют *škodljive oči* (вредоносные), а также *strupene oči* (ядовитые), *sumljive oči* (подозрительные), *poškodne oči* (вредные). Иногда такие глаза не имеют специального наименования, а описывают их как «острые», «сильные», «злые», «особые», «странные», «скверно смотрящие» или же говорят об урочливом (*určlav*) человеке, то есть о человеке, который напускает уроки (*uroke*)[1].

> *I: Pravijo, da, jaz sem tako slišal, in tudi meni se zdi, da sem že dal skozi. To je kak, če ima strupene oči, ne. Je bila ena ženska. Ko sem jaz imel hčerko, ne, pa, saj ne jaz, žena, ne…* (smeh) *Pa je povedala, ne, pa je šla pogledat, ja, pa tako se je jokala, zvija se skoz* (…) *Pol, a kako se reče, ne, ni vsak, ni vsak určlav, pravijo. Eni so na to podvrženi, ne, bi rekel, ne, da…, kako bi rekel, da imajo strup…* (2)

[1] В словенском языке глагол *uročiti* имеет значение ‘делать так (обычно с помощью слова, взгляда), чтобы некто лишился чего-то, ему присущего’, а *urok* означает 1. ‘то, что кому-либо причиняет порчу (слово, взгляд)’; 2. ‘болезнь, состояние, которое является результатом таких слов, взглядов’ (SSKJ 1991: 302).

inslav

[И[2]: Рассказывают, да… я это слышал, и мне тоже кажется, что у меня тоже было. Ну, это когда если у кого ядовитые глаза. Была женщина. Вот у меня была дочка, ну не у меня, у жены… (смеется). Ну и она сказала… она пошла посмотреть, она так плакала, корчится совсем (…) потом, как говорится, не каждый, не каждый урочливый. Некоторые этому подвержены, я бы сказал… что у них есть яд… (2)][3]

I: Pa jaz se spomnim dol v… pri nas dol…, recimo, je bila ženska v vasi, ki je imela tako čudne oči, dobesedno tak pogled in ljudje so pred njo dojenčke skrivali, ne, ker če je ona k otroku prišla, gledala ga, baje, da je… da je dete zijalo dva, tri dni, da ga niso mogli potolažiti, ne. Pravijo, da je nekje take, ene take oči imela…

S: Iz te vasi je ta ženska?

I: To je bilo dol, dol, ko smo bili, ko sem bila jaz doma, ja, iz teh, iz teh koncev, ne… Mislim, to so vsi, to še mama moja zdaj o tem se včasih spominja, pa so rekli, je rekla, če je prišla una, je rekla, boljše da si otroka skril, ne, (…) *imela je en kao pogled, dobesedno težek tak, ne, oster… možno pa tudi, da je, da je, recimo na mene kot otroka vplivalo, ko sem slišala starše, ko so govorili, ne, in že ti imaš avtomatsko že strah, ko pogledaš…* (smeh) (24)

[И: Я помню… у нас внизу…, например, была женщина в деревне, у нее были такие странные глаза, и точно такой же взгляд, и люди от нее грудных детей прятали, потому что если она к ребенку пришла, посмотрела на него, говорят, что… ребенок этот кричал два, три дня, так что его не могли успокоить. Говорят, что есть такие, такие глаза были у нее…

С: Женщина была из этой деревни?

И: Это было внизу… когда мы были, когда я была дома, да, оттуда, с того конца, ну… Я думаю, что все… это еще мама моя теперь об этом иногда вспоминает, все говорили, что пришла она, сказала, лучше бы ты ребенка спрятал, вот, (…) у нее был взгляд буквально тяжелый, ну острый… можно сказать, что… как говорят, на меня как на ребенка действовало, я слышала, как родители говорили, ну, и что сразу становится страшно, когда смотришь… (смеется) (24)]

I: En človek še tu pod K. živi, on ima takšne oči. Nikoli… nikoli ga nisem marala, ko je prišel. Enkrat je rekel: „Imate tako lepega telička“,

[2] Здесь и далее «И» — «информант», «С» — собиратель.

[3] Цифра в скобках после цитаты означает номер информанта, под которым полевая запись хранится в архиве Отделения этнологии и культурной антропологии Философского факультета Люблянского университета.

inslav

ali pa to. Če ni bil doma, že je zbolel. Pa ena krava! Ja, ima ta krava takšna vimena! No, za tri dni je šla kri na mleko. Saj zdaj je bolan, saj zdaj ne more nikamor.

S: Pa to on zanalašč naredi tako…?

I: Ne, pravijo, da to ima takšne škodljive oči, ja.

S: Pa on noče nič slabega zares, ne da bi hotel narediti slabo?

I: Ne, nekaj mora on imeti moči u sebi. Pravijo to, da to se ne sme, če vidite vi kaj lepega, živino ali kaj, da se n smete nikoli čudovati: Oh, kaj je to lépo, pa o, kaj je to lépo …, da se ne sme čuditi, da pol ne rata več. To so stari ljudje rekli. (83)

[И: Один человек еще тут, под К., живет, у него такие глаза. Никогда… не любила, когда он приходил. Однажды он сказал: «У вас такой теленочек хороший!», так вроде. И хотя его не было в доме, теленок заболел. А корова одна! Да, у нее такое вымя! Ну, дак три дня молоко шло с кровью. Но сейчас он (этот человек) болеет, теперь никуда не может ходить.

С: Так он умышленно так сделал…?

И: Нет, говорят, что у него такие урочливые глаза.

С: Так он на самом деле не хотел ничего плохого, не хотел причинить вред?

И: Нет, может у него есть какая-то сила. Говорят, что нельзя, если вы видите что-то хорошее, скотину или что, никогда нельзя удивляться: «Ой, какое это хорошее, вот, какое хорошее!» Нельзя удивляться, потом ничего не получится. Это старые люди говорили. (83)]

Люди, обладающие дурным глазом. Дурной глаз приписывали только людям, хотя в некоторых регионах верили, что сглазить могут и животные, например, змеи, лисы, а также василиски и т. д. (Lykiardopoulos 1981: 224). Сглазить могли завистливые люди, а еще те, у которых были необычные глаза (например, на территориях, где преобладали люди с темными глазами, опасными считались светлые глаза, и наоборот; это также могли быть люди с косоглазием и др.). Кроме того, человек мог родиться с этой способностью, и в таком случае причиняемый им вред был непреднамеренным (Lykiardopoulos 1981: 223).

I: Jaz /mislim/… da so poškodne oči, ko so prišle dete gledat, pa so nevoščljive, ker je lepo dete, ne. To sem čula prej, ne. Tako, to so delale tako, na ta način. (33)

S: Pa si lahko ugotovil, kdo ima škodljive oči? A so imeli kakšne posebne barve, da so bile škodljive, ali kaj bilo drugače…?

inslav

I: Ah, niso nič drugačne, sámo… kako bi rekla… to je mogel imeti tolikšno moč hudobije v sebi, da je na oči vplivalo — kar je videl, pol se ni, pol se ni ratalo več.

S: Mhm, mhm.

I: Saj jaz nisem hotela imeti nič veliko stika z njim, bala sem se ga, sploh, da je k hiši prišel. (83)

[И: Я (думаю)… что есть вредные глаза, кто пришел на ребенка посмотреть, и завидует, что хороший ребенок. Ну это я раньше слышала. Так делали, таким образом. (33)

С: А можно было определить, у кого вредные глаза? Были ли они какого-то особого цвета, или как-нибудь по-другому…?

И: Ох, не было ничего другого, только так… как сказать… может имел какую-то злобу в себе, что влияло на глаза — как только посмотрел на что, потом ничего хорошего не удавалось.

С: Ага, ага.

И: И я не хотела иметь с ним особо отношений, боялась его, особенно когда к нам приходил. (83)]

I: Samo je, no, ne vem, mogoče, mogoče je kaj tudi na tem, da je, če je človek slab, da ga tudi psi črtijo, da bom tako rekel.

I1: Ker ima privoščljivost, če je kdo lep. (108)

[И: Только есть, ну не знаю… может есть тоже что-то такое, если человек плохой, что его и собаки тоже ненавидят, так скажу.

И1: Потому что у него зависть, если кто красивый. (108)]

Только один информант сообщил, что человека с дурным глазом можно узнать по тому, что «у него брови почти до носа, сросшиеся на переносице; у таких есть эта сила»; известно, что эта особенность характерна для ведьм (см.: Толстая 1998: 142). Также только в одном рассказе встретилось утверждение о том, что дурным глазом обладают те, кого мать в детстве отлучила от груди, а через некоторое время снова начала кормить (см.: Dundes 1980: 106).

I: Ja, je bila pa ena soseda, ki ni smela videti mlade živali. Prasca tudi ni smela videti. Če je ona videla živali, je vse pocrkalo. Sama je povedala, ne.

S: To je ona sama povedala?

I: Ona sama ni šla bližje. Je prišla enkrat, pa je bilo to zadosti. Ona sama, da ga je videla, pa se je čudila otroku, pa je bilo tako lepo dete, res. Naš poba je strašno lep.

inslav

Pa sem njeni materi rekla: „Vaša J. je vrčlava“. „Pa zakaj? Kako?“ Sem rekla: „Moram virke topit, zakaj otroke zavrčne? Začnejo oči obračat, pa se tresejo“.

S: Je bila ta ženska hudobna?

I: Ne, oči je imela take. To je pa zato, če mati enkrat odstavi otroka, pa da se ti zasmili, pa da ga daš nazaj zizat, ta otrok ima take oči.

S: In je bilo res tako, v tem primeru?

I: Ja, je rekla da: „To je bilo pa lahko, da sem ga dala nazaj. Sem hotela odstaviti, pa je otrok hotel naprej zizat, pa sem dala nazaj“. To je pa težko, ne, to pa ne smeš.

S: Kako se reče takim očem?

I: Ja, da ma vrčlave oči. (148)

[И: Да, была одна соседка, которая не могла смотреть на молодых животных. На поросенка тоже не могла смотреть, если она видела животных, они все дохли. Ну, она сама сказала.

С: Это она сама рассказала?

И: Она сама не подходила ближе. Пришла однажды, и ей этого хватило. Она сама, когда видела ребенка, удивлялась на него, что такой красивый ребенок, действительно. Наш мальчишка страшно красивый. Я ее матери сказала: «Ваша И. урочливая». — «Да почему? Как?» Я сказала: «Я должна *уроки топить*, почему она урочит детей? Начинают глаза закатывать, и судороги делаются».

С: Эта женщина была злая?

И: Нет, это у нее глаза такие были. Это оттого, что мать кончит кормить ребенка, а потом ей жалко станет, даст ему опять сосать, и у ребенка такие глаза становятся.

С: И так именно было в этом случае?

И: Да, сказала так: «Это, может, оттого, что я его вернула к груди. Хотела отлучить, а ребенок хотел дальше сосать, ну и я дала опять». Это же тяжело, ну, это нельзя.

С: Как говорят о таких глазах?

И: Да, говорят, что у него урочливые глаза. (148)]

Также только один рассказчик утверждал, что дурной взгляд сохраняется «в семье», то есть передается по наследству. Речь шла о человеке, который имел репутацию колдуна, поэтому, вероятно, информант на самом деле имел в виду наследование колдовского знания в целом, что на нашей территории является довольно типичным:

I: To je, bi rekel, to je tako, taki ljudje, ko so v tem, ne. Véruje nikdar nič. Je pa tudi v sorodstvu pa toliko letih.

S: A se podeduje potem?

inslav

I: Podeduje, gotovo, podeduje. En toliko je bil poreden, da ga sploh ni nobeden mogel, da bi ga prestavil. (56)

[И: Есть такое, я бы сказал, это так, такие люди, с которыми так случается. Такой человек никогда ни во что не верит. Бывает тоже, в роду передается долгое время.

С: А это передается по наследству?

И: Передается, точно, передается. Один был такой вредный, вообще никто не мог с ним ничего поделать. (56)]

Что касается половой принадлежности носителей дурного глаза, то ими могут быть как женщины, так и мужчины, причем последних едва ли не больше, чем женщин. В других местах Европы урочливых мужчин иногда также больше, чем женщин: в Италии дурной глаз едва ли не чаще приписывают мужчинам, а вот в Португалии большинство людей, обладающих дурным глазом, — это женщины (ведь они более завистливые), тогда как мужчины получают эту способность от рождения. Вообще же дифференциация по полу в верованиях о дурном глазе не имеет особого значения (см.: Pina-Cabral 1986: 180–182; Cutileiro 1971: 276; Lykiardopulos 1981: 223).

I: Jaz ne vem za drugo, kot jaz sem tisto slišal, ne, za žensko sem slišal, pa je tudi moških bilo, ne, takih, da… to imajo nekak, pravijo, strupene oči. (2)

S: A se je kdaj govorilo tudi, da lahko s pogledom kaj škoduješ?

I: Veste kaj, dostikrat se zgodi, da imajo eni take ostre oči.

S: Aja?

I: Ostre oči in če pogleda, je tako… in tisto nekako se več ne…, ni več tistega, kot je bilo prej (…)

I: Ampak ne, to so še pa zdaj ljudje, ljudje, posebno še pa moški, če imajo… kake pipeke male. „Joj, kako so lepi!“, pa tako pogleda. Drugi dan ti pa že crknejo (…) (93)

[И: Я не знаю про другое, я это слышал, ну, о женщине слышал, но тоже и мужчины были, ну, такие… у которых какие-то, говорят, ядовитые глаза. (2)

С: А когда-нибудь говорили тоже, что взглядом можно чему-нибудь навредить?

И: Знаете что, часто бывает, что у некоторых острые глаза.

С: Да?

И: Острые глаза и как посмотрит, то… и этого чего-то больше нет…, нет больше того, что было раньше (…)

inslav

И: Но нет, есть еще и сейчас люди, люди, особенно мужчины, это у них… какие цыплятки маленькие. «Ой, какие красивые!», так посмотрит. А на следующий день они подыхают (…) (93)]

Преднамеренность/непреднамеренность вреда. Люди, которые могут сглазить из зависти, вредят как бы преднамеренно, а те, кто имеет необычные глаза, причиняют вред против собственной воли (Lykiardopoulos 1981: 223). Португальский исследователь Ж. Цутилейро утверждает, что люди различают порчу, вызванную дурным глазом нечаянно (так наз. *quebranto*), и намеренную (так наз. *mau olhado*) (1971: 274); та же дифференциация зафиксирована в Ирландии (Jenkins 1991: 307) и на Ближнем Востоке (Spooner 1970: 311). Отчасти эти различия обусловлены половой принадлежностью: в испанской Галисии распространено убеждение, что мужчины не могут контролировать свой дурной глаз (аналогично и свою зависть) — в отличие от женщины, которая вредит другим преднамеренно (Rey-Henningsen 1994: 201). Аспект непреднамеренности сглаза обнаруживается также в рассказах наших собеседников, которые часто оправдывают этот вид порчи. Именно такое представление о людях, причиняющих вред, мы встречаем в тех случаях, когда речь идет о врожденной способности к сглазу.

I: Pravijo, da oni ne sme videti vse, ne, ker ima škodljive oči, mladino, na primer, se izleže mlado, mladino, ne, tele ili mali praščeki, pa kateri ima škodljive oči, ne sme tega gledat — ne raste, ne… Ampak znajo ljudje to pred tem skrivati. Ne pustijo takega človeka /k hiši/. *Saj ne bi rad sam, da ima škodljive oči. Tako je bilo rečeno, ne.*

S: Ne bi on namenoma to naredil?

I: Ne, ne. Ne, ne. (87)

S: Pa ti ljudje nalašč škodujejo ali so pač taki?

I: A, ne, ne, to so pač taki. To niso glih, saj nima vsak glih pogled, ne. (122)

[И: Говорят, что им нельзя смотреть на все, ну, у которых вредные глаза, на молодых, например, появится детеныш, молодое, ну, теленок или маленькие поросятки, то у кого вредные глаза, он не может на это смотреть — не растет, ну… Но люди знали, и прятали от него. Не пускали такого человека (к дому). Он же и сам не рад, что у него вредные глаза. Так говорили, ну.

С: Так он это ненамеренно делал?

И: Нет, нет. Нет, нет. (87)

inslav

С: А эти люди намеренно вредят, или они просто такие?

И: А, нет, нет, это они просто такие. Они не совсем нормальные, ведь не у каждого такой ненормальный взгляд. (122)]

По рассказам наших информантов, некоторые люди с дурным глазом иногда сами осознавали, какую опасность может представлять их взгляд, и потому избегали смотреть на маленьких поросят или скотину, чтобы не причинять им вреда. В любом случае, отношение к таким признаниям указывает на толерантность общества по отношению к людям, обладающим врожденной способностью к сглазу, по сравнению с теми, кто причинял вред намеренно:

I: Ja, ne vem, to so dotične ženske že vedele (nerazumljivo), *je una rekla, da je ta prišla k hiši, je pa to pa to bilo… Pa so se pa marsikaj navadile ženske, da niso spustile več tiste ženske blizu, da ne bi videla tisto mlado živad.*

S: A so bile to coprnice ali kako so to naredile?

I: Ja, pa to so imele take oči.

S: Pa so ti ljudje vedeli, da imajo take oči? A so to zanalašč naredile?

I: Ja, ne, ni zanalašč. Včasih je bila katera, da je povedala naprej, da pol če ima kateri mladega, tista ženska ne sme videti.

S: A se je sama že zavedala, da ima take oči?

I: Ja se je zavedala, da ima take oči in da je rekla „Pojdi stran, jaz ne smem tega videti!“ (*148*)

[И: Да, не знаю, это которые женщины уж знали (неразборчиво)… Она сказала, что та женщина пришла в дом, случались такие странные вещи. Женщины потом приспособились, и больше эту женщину не подпускали близко, чтобы она не видела этот молодняк.

С: А это были цопрницы или как они это делали?

И: Да, у них же были такие глаза.

С: А эти люди знали, что у них такие глаза? Они это нарочно делали?

И: Да, нет, не нарочно. Иногда была которая, которая сказала вперед, что если у кого есть что молодое, этой женщине нельзя смотреть.

С: А она уже сама осознавала, что у нее такие глаза?

И: Да, она знала, что у нее такие глаза, и сказала: «Иди прочь, мне нельзя это видеть!» (148)]

Последствия дурного глаза. Последствиями дурного глаза могут стать болезнь (например горячка, головная боль), смерть, потеря

inslav

урожая и др. (Dundes 1980: 93; Lykiardopoulos 1981: 225). В наибольшей степени действию сглаза подвержены дети, люди, занимающие высокое социальное положение (которым завидуют другие из-за их власти и положения), и домашние животные, имеющие большое хозяйственное значение (Lykiardopoulos 1981: 224; Schiffmann 1987: 160; Cutileiro 1971: 274). Информанты не раз подчеркивали особую силу дурного глаза в отношении маленьких детей и молодых домашних животных, прежде всего поросят: маленькие дети переставали спать, у них начинались судороги и расстройство пищеварения, они теряли аппетит; поросята (а также цыплята и весь молодняк) переставали есть. Последствия дурного глаза могли проявляться и в том, что коровы теряли удои или же в молоке появлялась кровь. Очевидно, что в таких случаях решающую роль играет признак молодости, поскольку на взрослых дурной глаз не оказывает такого влияния. Именно поэтому никто не любит, когда кто-нибудь из соседей приходит поглазеть на ребенка или молодое животное:

I: To so rekli, da nekdo ima take oči, da … vidi takega malega otroka, da v plenicah še leži, pa če ga pride gledat. Prej so to imeli tisti običaj, ja, če je … bil mali otrok pri hiši, pa če je prišel sosed ali bodisi stranjski človek (— so mu rekli:) *Daj se malo usedi, da ne boš tem otrokom spanja odnesel.*

S: Česa odnesel?

I: Spanja. Da poklej rado ne spi, ne.

S: Aha.

E: To so, to so… prej govorili. Pol pa, da je… prišla ena taka, ena taka ženska, da je prišla, da je samo pogledala, da je neki vrata odprla, pa na hitro malo pogledala… in poklej se je neki tisti otrok zbudil in tako, da ni imela mira celo noč mati poklej z otrokom in drugim. Da samo je začelo… kričati in da ni nič jelo in da je dobilo tako drisko, da je šlo samo zeleno iz njega. (15)

[И: Так говорили, что у кого-то есть такие глаза, что… видит такого маленького ребенка, который еще в пеленках лежит, если придет его посмотреть. Раньше был такой обычай, да, чтобы… был маленький ребенок в доме, если пришел сосед или, например, какой-нибудь посторонний человек. (Ему говорили:) Посиди немного, чтобы не унес сна у этих детей.

С: Чего не унес?

И: Сна. Ну, чтобы ребенок не потерял сон.

С: Ага.

Е: Это, это… раньше говорили. Потом, что… пришла одна такая, одна такая женщина, что пришла, что только посмотрела, что

inslav

дверь открыла, быстро, немного посмотрела… и потом этот ребенок проснулся и так, что матери не было покою всю ночь с ребенком, и дальше началось: кричал, ничего не ел, и был у него такой понос, что только зелень из него шла. (15)]

I: Pravijo, da imajo škodljive eni ljudje oči, ne…

S: Pri čem škodijo?

I: Vidijo, da pol ne rata. To je zmerom, ta soseda naša pravi, ko imajo živino — mi nimamo živine, ne — zdaj pa ne vem, če je res ali ne.

S: In kakšne oči naj bi to bile?

I: Ja, prav da škodljive, kake so, pa ne vem. Samo, da ne smejo nobeden nič, da bi pogledal, de pol ne rata. Jaz to ne vem, kake so oči. (*86*)

[И: Говорят, что у некоторых людей вредные глаза, ну…

С: А чему они вредят?

И: Видимо, что больше не получится. Это всегда, эта соседка наша говорит, у кого есть скотина — мы не держим скотину, ну — поэтому я не знаю, правда ли это или нет.

С: И какие это могли быть глаза?

И: Да, вот вредные, какие именно, я ж не знаю. Только они не могут смотреть ни на что, иначе ничего из этого не выйдет. Я этого не знаю, какие это глаза. (86)]

Защита от дурного глаза и похвала: «топить уроки в воде». На исследованной нами территории традиционные обереги, такие как амулеты, красные веревочки, соль, гвозди и т. д. (см. Blécourt 1999: 194), обычно не использовались. Чаще всего в случае болезни и других неприятностей, ставших следствием сглаза (или злого слова), совершали обряд, который назывался «топить уроки» (*utapljanje vürkov*). Наши собеседники по большей части скептически относились к возможности насылания порчи, однако полагали, что человек может стать жертвой порчи, если его намеренно похвалят и/или сглазят. Дурной глаз в большинстве случаев связан именно со злым словом (Lykiardopoulus 1981: 224), к которому (наряду с угрозой) относится и похвала. Она была строго запрещена: о детях и скотине нужно было говорить только плохо. Когда человек (злонамеренно) хвалил ребенка или молодняк скота, он при этом также смотрел на этого ребенка или скот (или смотрел на его родителей или владельцев), поэтому такая связь между двумя видами порчи представляется логичной:

I: Rekel pa je, glih od tega soseda mati dol, ko je bila… Ta soseda, ki je rekla, da je, ki je povedala, da je sedem let una že, ne, so pa imeli vinograd tule gor blizu. Mejaši so bili. Pa so popelali včasih s kravami gor

inslav

kole, pred so vse s kravami vozili…. So šle na njihovo štern pa napajat. Krave. Ta ženska, ki je bila cuprnca, pa: „Joj, kako so lepe krave! Kako imajo lepa vimena, kako imajo lepa vimena!“ je rekla. Ko je rekla, teden dni niso imele mleka.

S: Teden dni.

I: Teden dni niso imele mleka.

S: Potem pa spet?

I: Ja.

S: Se pravi — če reče, da so lepa vimena, jih je s tem zacoprala?

I: S tem. S tem, pa mogoče jih je še v oči pogledala una, pa je imela oblast, ne.

S: A krave je v oči pogledala?

I: Ne, ne. Osebe.

S: Osebo.

I: Lastnike, ne. (…) *Tiste, ki so bile njegove krave, ne.*

S: V oči je bilo treba pogledati?

I: Ja, če je v oči pogledala, pa je imela oblast. (29)

[И: Он сказал, именно мать того соседа внизу, когда была… Эта соседка, которая сказала, что… семь лет она уже, ну, что был у них виноград тут наверху, близко. Межевые сторожа были. Так они повезли на коровах наверх колья, прежде ведь на коровах все возили… коровы шли на колонку на водопой. Коровы. Эта женщина, которая была ведьмой, вот: «Ой, какие красивые коровы! Какое вымя у них красивое, какое красивое вымя!» — сказала она. И как только сказала — неделю у них не было молока.

С: Неделю.

И: Неделю не было молока.

С: Потом опять появилось?

И: Да.

С: То есть, если она сказала, что красивое вымя, она их этим заколдовала?

И: Этим. Ну, может еще она им в глаза посмотрела, сила у нее была, ну.

С: Коровам в глаза посмотрела?

И: Нет, нет, людям.

С: Человеку.

И: Владельцам, ну (…) Ну тем, чьи коровы были.

С: В глаза нужно было посмотреть?

И: Да, как в глаза посмотрела, потом у нее была власть над ними. (29)]

S: Kaj pa, da bi kakšen človek škodoval drugemu s pogledom? Ali pa otrokom?

inslav

I: To sem pa slišal, ja. Da če ta človek pride, ko imaš malega teleta, ali pa preséta. Ne smeš mu pokazati, da z očmi vürke dobi.

S: Vürke?

I: Vürke se reče.

S: Vürki? Kaj so to vürki?

I: Vürki, to je taka bolezen, ko se premetava pokl okrog. (110)

[С: Бывает, что какой человек может навредить другому взглядом? Или же детям?

И: Это я слышал, да. Если такой человек придет, а у тебя маленький теленок или поросенок. Нельзя ему показывать, он глазами уроки сделает.

С: Уроки?

И: Уроки, так говорится.

С: Уроки? Что это за уроки?

И: Уроки, это такая болезнь, из-за которой поросенок вертится кругом. (110)]

I: Ja, tako včasih (…) *Če je včasih prišel, pa da so bile kaj lepe svinje, da se je hudo čudoval: „Kak so lepe, kak so lepe!“, pa je naenkrat nekaj prišlo, niso rade jedle ali kaj. Pol so pa šli, pa so te uroke, ne, ko rečejo*, /utapljali/, *ne.* (111)

И: Да, так иногда (…) если он как-то раз пришел, а были какие хорошие свиньи, и он очень восхищался: «Какие они хорошие, какие хорошие!», и вдруг что-то произошло, перестали есть или что-то другое. А потом шли, и эти уроки, ну, как говорят, (топили), ну. (111)]

Обряд лечения от уроков информанты описывали по-разному, но его структура была однотипной: нужно было бросить определенное количество (обычно три или четыре, иногда также пять, семь, девять) раскаленных углей в воду, а потом кинуть каждый из них через плечо в другой угол комнаты. После этого комнату или больного иногда кропили водой или поили этой водой животных или детей:

I: (…) *In je mama pol videla, joj — moja, ne — je rekla, kaj zdaj treba narediti, to so stari ljudje vedeli, ne. V peči se je pekel kruh. In tisti voglen* (oglje — ор. М.М.) *si moral dati v lonček, tisti se je zdaj… — čakej, kako že je pravilno, kako bi moglo biti…? Šest voglenov. Pol pa kateri se je vtopil, tisti ni bil pravi, kateri je zgoraj ostal, je bil pravi. Pa si moral proti peči stati, pa tako metati: enega na eno stran, drugega na drugo* / stran/. (se obrne in kaže, kako jih je bilo potrebno metati). *Tiste voglene zmetat. In živa resnica je pa to: da tisti pesek, ko ga je ona v roke vzela,*

inslav

je poginil. S tisto vodo pa pol namazati une peseke, ne, da se le eni ven zvlečejo, in una dva sta pa res ostala. Prmejduš, sta ostala, ne. In to pa, to sem pa doživel, povem, da je to res. (…) (28)

[И: (…) и мама потом видела, ой — моя, ну — сказала, и что потом нужно делать, это старые люди знали, ну. В печи пекли хлеб. И тот уголек (угли. — *М.М.*) нужно было положить в горшочек, и сейчас — погоди, как же правильно, как это могло быть…? Шесть угольков. И который утонул, тот неправильный, а который наверху остался, тот правильный. Нужно было встать напротив печи и так кидать: один в одну сторону, другой в другую сторону (поворачивается и показывает, как их нужно было кидать). Эти угольки бросить. И на самом деле так было: тот щенок, которого она в руку взяла, подох. Этой водой потом намазать надо было остальных щенят, чтобы хоть какие-то вылечились, и эти два действительно остались. Ей-Богу, остались, ну. Это, это я испытал, скажу, что это на самом деле (…) (28)]

I: Pa to je bilo včasih, da se niso upali pri hiši pokazati, če so imeli kake mlade pujske, ali pa piščance, pa to, ne. Pa se recimo niso upali vsaki ženski pokazati. Pa so vrčlavi ratali, pol so pa stare ženske koščke ogljenčkov v vodo metale. Zdaj pa, dokler so tisto potapljale, toliko cajta so morale, da menda ni bilo pravo število. Da ni bilo parno število. Da jih je bilo sedem, ali tri, ali nekaj takega. Da so morale oglenčke… to so imele šrajznle.

S: Kako šrajznle?

I: Ja, je bilo eno tako železo, tako je bilo dolgo, pa je bilo pa tako malo gor zaobrnjeno. S tistim so pa ženske vlekle oglenčke v vodo. Imele so pa eno tako posodo, ki je bila voda notri, pa so tiste oglenčke v vodo vlekle, recimo tri, sedem. Tako, da niso bili parni, da ni bil par. In dokler se je tisto potapljalo, so to delale, toliko cajta, pol pa, ko se niso več potapljali…

S: Ko so prišli na vrh?

I: Ko so pa na vrh prišli tisti oglenčki, ko se niso več usedli, so pa nehale. Pol so pa s to vodo šle, pa so recimo pujske malo namazale, poškropile, ali pa piščance glih tako, ne. Pravijo, da je bilo boljše, ne. To so po dvakrat, trikrat ponovile, dva, tri dni, ne. (148)

[И: Было же иногда, что не отваживались дома показывать, если были какие-нибудь молодые поросята, цыплята, вот. Скажем, осмеливались не каждой женщине показывать. Тем не менее они стали изуроченные, и потом старые женщины кусочки угольков в воду бросали. Теперь они в воде угольки топили до тех пор, пока не получится правильное число, чтобы не было четное число. Чтобы их было семь, или три, или как-то так. Это нужно было угольки… у них была кочерга.

inslav

С: Что за кочерга?

И: Да, была такая железная штука, такая длинная, наверху немного загнутая. Ей женщины сгребали угольки в воду. У них была такая посуда, внутри которой была вода налита, и эти уголечки в воду сгребали, допустим, три, семь. Так, чтобы не были парные, нечет. И пока они так тонули, они это делали, столько времени, до тех пор, пока они не перестанут тонуть…

С: Когда они всплывали?

И: Когда эти уголечки всплывали наверх, когда они больше не опускались, тогда уже переставали. Потом с этой водой шли: или поросят немного мазали, кропили, или то же делали с цыплятами, ну. Говорят, что лучше было после этого, ну. Это дважды, трижды повторяли, ну два, три дня. (148)]

Подобные обряды снятия уроков, чаще всего вызванных дурным глазом (и одновременно похвалой), мы находим и в других районах Словении, а также в разных областях Европы. Как пишет А. Ликиардопулос, в ритуалах снятия уроков общим является произнесение тайных молитв, заговоров, использование воды и огня (Lykiardopoulos 1981: 229). К. Мошиньский описывает обряд, который исполняли сербы, черногорцы, болгары, украинцы, поляки и чехи для обнаружения причин болезни (Moszyński 1967: 392). В окрестностях Вараждина в Хорватии был известен аналогичный обряд против уроков: «Одна баба готовит так воду от уроков: наливает в горшочек воду, чуть святой воды и немного вина. Кладет в огонь три ключа, чтобы они раскалились, тогда кладет овес, угли и три раскаленных ключа в воду. Если овес всплывает острым концом, тогда больной изурочен, если обернется по-другому — нет, и угли, если опускаются вниз, больной заболел от уроков, а если не опускаются — нет. Потом эту воду льют через ножи и вилки и трижды обходят вокруг дома с молитвой „Отче наш“. Когда доходят до двери, трижды кропят дверь, смазывают замочную скважину и ключ. Потом бросают в доме угли в каждый угол, а который уголь останется, его закапывают в саду, а ключ перебрасывают через крышу, овес отдают коровам, или шьют мешочек и складывают овес внутрь и вешают больному на шею, немного воды дают выпить больному» (Valjavec 1890: 247–248). Эта практика известна также в Словении: в Лобнике возле Железной Капли полагают, что причиной уроков, проявляющихся в виде сильной головной боли, является похвала, плохой воздух, неумытый человек и пристальный взгляд. Лечат больного в том числе с помощью угольков: «Большим половником зачерпнуть воду, кинуть в нее кусочки раскаленного угля и все вместе вылить через голову назад.

inslav

Это повторить трижды, и от болезни ничего не останется» (Piskernik 1964: 311). В окрестностях Церкницы люди верили, что обладающие нехорошим взглядом могут изурочить ребенка или молодую скотину — особенно боялись темных густых бровей. У того, кто подвергся действию урока, очень сильно болела голова. Уроки лечили с помощью угля и воды: «В посуду с холодной и чистой водой обычно клали три кусочка раскаленного угля, эту воду давали пить больному или окуривали ею подвергшуюся уроку скотину. Также практиковалось „магическое плевание“ против уроков. Уроки изгоняли таким образом: ребенок выпивал чашку воды, в которую до этого пускали раскаленные угли, а в это время женщины махали передником от себя (*v nic*) и плевали в обе стороны. В Равнике на Блошском плато заболевшему давали пить воду с углем, при этом его еще нужно было перекрестить, потому что уроку это не нравилось» (Kebe 1988: 51). На Маленском Верху в Полянской долине раскаленные угли бросали в святую воду, потом погасшие угольки перекидывали через голову изуроченного и немного этой воды давали пить больным (Möderndorfer 1964: 352). Когда ребенок кричал по ночам по непонятной причине, в Трушнях возле Великовца мать бросала в ковш с водой три раскаленных уголька, а потом выливала эту воду под водосток (Möderndorfer 1964: 338). В Габере в Прекмурье такая практика была известна в отношении уроков, которые насылала ведьма: в воду клали четыре кусочка горячего угля, потом каждый перекидывали через плечо в другую сторону, а воду давали выпить жертве, если это был ребенок. Когда соседка хвалила красоту девушки, она могла таким образом ее сглазить; от этих уроков девушке помогала вода, за которой посылали ее деда (это мог делать только мужчина); воду он относил к знахарке (*čarovnica*), а та выливала ее на угли и добавляла зелье, и затем девушку купали в этой воде (Rošič-Alt 2005: 20–21). В Шареде близ Изолы для лечения головной боли произносили магические приговоры и бросали угли, больной трижды отпивал из чашки, а потом лекарка тыльной стороной ладони мазала ему водой лоб (Tome Marinac 1993: 214); к сожалению, точно не зафиксировано, каким образом кидали угли, однако можно предположить, что имеется в виду аналогичная практика.

С помощью обряда «утопления уроков» лечили прежде всего детей (которые плакали, часто болели или не могли спать) или молодую скотину (которая заболевала, подыхала, не росла и т. п.):

> *S: Jaz bi sam to vprašala, za take male otroke, ko imate ravno dojenčka, ne, so kaj rekli, da lahko kaj škodi, da je posebno treba paziti na njih?*

inslav

I: Seveda, da če je majhen, da če kakšen ga fejst pogleda, da dobi kakšen…, da začne hudo biti. Pa veste, kaj smo delali?

S: Kaj?

I: Notri v une šalce smo dali ugleje. Veste kaj je oglje?

S: Ja, ja.

I: Pol pa smo v vsak kot enega vrgli. To so rekli, da dobi nekakšne uroke, tako sem jaz slišala, ne. Tako smo še mi tudi delali.

S: A to za uroke, da jih uniči ali kako?

I: Ne, ne. Notri, notri smo v šalco dali, tako oglje, to, kar vzameš ven iz štedilnika, ne.

S: Ja, ja.

I: Pa notri, pol pa enega smo v en kot vrgli, enega v drug, enega pa v tretji kot. (Pri tem pokaže na tri vogale v sobi.)

S: A to potem varuje otroka?

I: Ja. Da pol tisto pomaga, no. (122)

[С: Я бы хотела только спросить, если есть такие маленькие дети, если у вас как раз грудной младенец, говорили ли что-нибудь, что может ему что-то навредить, что нужно быть особенно внимательными с ними?

И: Конечно, если есть маленький, если на него кто-нибудь пристально посмотрит, то с ним случится какое… станет плохо. А знаете, что мы делали?

С: Что?

И: Внутрь в эти чашки клали угли. Знаете, что такое угли?

С: Да, да.

И: Потом же в каждый угол по одному кидали. Говорили, что получил какие-то уроки, ну это я слышала. Так еще мы тоже делали.

С: А это от уроков, чтобы их уничтожить или как?

И: Нет, нет. Внутрь, внутрь мы в чашки клали такие угли, что из печи достают, ну.

С: Да, да.

И: Внутрь, потом один в один угол бросали, один в другой, один в третий угол (при этом показывает на три угла в комнате).

С: А это потом защищает ребенка?

И: Да. Это потом помогает, ну. (122)]

I: Od tu pa je bil pa drug primer. Je pa od moje tašče tetka živela tu gor, se se vidi tako med drevjem je ena hiša. (…) *In ti so imeli zmerom veliko svinj pa to, ne… in če je imela, recimo, tašča prasico z malimi pujski, ni je pustila v svinjak. Če pa je ta njena tetka od moje tašče le kako uspela priti v svinjak: prasci prej zdravi in vse v redu, nakar so samo takole obležali. Pokl pa je šla, je pa vzela oglenje, žareče, pa… vodo je*

inslav

imela, *ne*, *v piskru*, *pa je tisto kolikor pujsekov je bilo*, *toliko ogljenov je spustila v tisto vodo*, *pa menda je to delala tam pod raufnkom.* (92)

[И: Тут был и другой пример. Тетка моей свекрови жила тут наверху, еще видно так между деревьев один дом… И у них было всегда много свиней, ну… и так как у свекрови, допустим, была свинья с маленькими поросятами, она ее не пустила в свинарник. Но эта ее тетка, моей свекрови, как-то смогла пройти в свинарник: прежде свиньи все здоровы были и все было в порядке, после чего вот так только слегли. Потом она пошла, взяла угли, горячие… вода у нее была, ну, в горшке, и сколько у нее поросят было, столько угольков она пустила в эту воду, может быть она это делала там, под дымоходом. (92)]

Некоторые записи позволяют раскрыть диагностическую цель обряда — с его помощью устанавливали причину болезни или выясняли, кто сглазил пострадавшего. Женщина, которую сербы в Миличах в Белой Краине считали ведьмой, рассказала, каким образом можно опознать ведьму: нужно взять горячие угли и кидать их в воду, при этом произнося имена женщин, подозреваемых в колдовстве. При упоминании имени ведьмы уголь утонет, и таким образом можно будет узнать, кто является ведьмой (Dražumerič, Terseglav 1987: 229). М. Долган описывает процесс *zauruka* (заговора против уроков). Его цель — установить причину плохого самочувствия и одновременно устранить недомогание (обряд описала Мария Павзин, в замужестве Долган, из Дольной Кошаны под Пивкой в 1991 г.): «Половину винного стакана наполнить холодной водой и держать его в руке, из костра или из печки взять щипцами поочередно три раскаленных угля приблизительно одинакового среднего размера, которые должны быть древесными, ни в коем случае не каменный уголь… Сначала бросить в стакан с водой первый горящий древесный уголь. В тот момент, когда он падает в воду, нужно проговорить слова: „От ветра и воздуха…“ Потом взять щипцами из костра или из печи другой горящий древесный уголь, его опять бросить в бокал с водой и одновременно произнести слова: „От дурного глаза“. Бросая в этот бокал третий горящий лесной уголь, нужно проговорить слова: „От женатых людей“. Фразы нужно произносить в строго определенной последовательности, которую нельзя изменять. Для каждого угля нужно запомнить, остался ли он на поверхности воды и плавал на ней или же опустился на дно бокала. Тот, который утонет, укажет, в чем причина проблем, которые ощущает на себе заболевший. Например, если утонул уголь, над которым были произнесены слова: „От дурного глаза“, то причиной головной

inslav

боли или плохого самочувствия является взгляд какого-то человека, которого можно даже вспомнить, а можно и не вспомнить, но уголь назовет по крайней мере причину… Потом нужно отпить из стакана три глотка воды (на каждый уголь по глотку), обмакнуть в этом стакане указательный, средний и безымянный пальцы правой руки, держа их вытянутыми вместе, и трижды помазать себе лоб тыльной стороной этих трех пальцев (так, чтобы ногти также коснулись лба). То есть пальцы надо намочить трижды, а лоб помазать девять раз. При этом нужно зажмуриться. Потом надо выйти на улицу (можно также и на балкон) и выплеснуть воду со всеми тремя углями из стакана правой рукой через левое плечо, при этом смотреть нужно вперед. Вскоре после выполненного „заурока" проблемы должны закончиться» (Dolgan 1992: 258). В Павловцах возле Орможа с помощью угля устанавливают виновника порчи — если кусочки опускаются на дно, ребенка изурочил мужчина, если они громко шкворчат, то женщина (Möderndorfer 1964: 352). В Истрии каждому кусочку дают имя одной из стриг, которых подозревают в наведении уроков, — тот уголь, который утонет, указывает на виновницу. Здесь также бытовало верование, что ветер притягивает и прогоняет стриг, поэтому в тот момент, когда бросали кусочки горящего угля в воду, говорили: «На ветер!» В Солчаве и Лочах в блюдо клали три кусочка угля: один за ветер, другой за людей, третий за воздух. Тот кусочек угля, который опустится на дно посуды, покажет, от чего случился урок (*urank*), другие же два останутся плавать на поверхности воды (Möderndorfer 1964: 353). В Вышней Горе женщина доставала из печи горячие угли (непарное число), посуду со святой водой и водой, освященной в день Трех Королей[4], подставляла посуду под морду скотине и высыпала туда угли; если угли тонули, это значило, что поросенок изурочен. Потом она доставала один из угольков из воды, кидала его через правое плечо и говорила: «Поцелуй его в зад!» (*Piš ga v rit*), другой кидала через левое плечо, приговаривая: «Поцелуй его в ухо!» (*Piš ga v uh*). Так она повторяла, пока не заканчивались угольки, и напоследок поила поросенка освященной водой (Zajc-Jarc 1993: 36, № 22).

Очень похожие обряды, целью которых является распознавание ведьмы, известны также в других местах на Балканах и в Европе. Ходжа из Стригаришта в Македонии, к которому люди обращались с просьбой определить, являются ли их проблемы следствием ма-

[4] Трикралевка — вода, освященная на праздник Трех Королей, принесенная из трех различных приходов и хранящаяся в специальном стенном шкафу в доме.

inslav

гии, практиковал особую процедуру бросания листов бумаги в воду (впрочем, тут речь идет не об углях, как в ранее описанных примерах. — *М.М.*). Глядя на то, как вел себя лист бумаги, на котором были написаны имя и рост предполагаемой жертвы, он делал вывод, была ли болезнь делом рук «магёсницы» (ведьмы) (Obrembski 2001: 73–74). В Греции такие обряды преследуют две цели: выяснение, действительно ли сглаз является причиной болезни, и собственно лечение. Женщина, которая исполняла этот обряд, должна была молча принести воду (так наз. «тихую» воду). Затем она брала три раскаленных уголька из огня и клала их в домашнюю кадильницу. Один или два лавровых листа помещала на раскаленные угли вместе с пряностями, затем, тихо произнося заговоры, «крестила» больного. Затем содержимое кадильницы высыпала в «тихую» воду, которую больной должен был трижды отхлебнуть. Женщина мочила палец в воде и четыре раза чертила крест на лбу, щеках и подбородке больного. Если эти три кусочка угля тонули в воде, это означало, что болезнь приключилась от дурного глаза, и одновременно это означало окончание лечения. Воду сохраняли, а потом ее выливали на погасшее кострище (Lykiardopoulos 1981: 228–229). Подобные «идентификационные» ритуалы упоминает также В. де Блекур. В ходе этих обрядов кусочки угля, на которых написаны имена подозреваемых в колдовстве, кидают в воду один за другим; если уголь утонет, то человек, чье имя было написано на этом угле, возможно, является виновным (Blécourt 1999: 195). Подобная процедура, в которой вместо угля использовали камни, известна также знахарям в Норвегии (*hulder doktorji*). Последние лечили болезни, предположительно, насланные «тайным народом», т. е. сказочными персонажами, называемыми *hulderfolk*. Знахари совершали обряд «купание камней». Брали три камня: один из моря (он олицетворял утонувших людей), другой с горы («тайный народ»), и третий с кладбища (покойников). Камни нагревали и бросали в воду: камень, который больше других шипел или издавал самые громкие звуки, указывал на источник болезни (Mathisen 1993: 24).

Дурной глаз в контексте колдовства. В завершение рассмотрим вопрос о том, является ли дурной глаз частью комплекса верований о колдовстве или его можно считать отдельным, самостоятельным разделом верований. Непреднамеренность дурного глаза, тот факт, что изурочить может каждый, намеренно или нет, послужил причиной того, что некоторые исследователи исключали верования о дурном глазе из контекста представлений о колдовстве (Blécourt 1999: 194). Представления о дурном глазе считают

inslav

закрытой системой символов (Hauschild 1982: 91–92), относительно однородным и единым комплексом верований или подсистемой в рамках системы «суеверий» (см. Blécourt 1999: 193). Однако за дурным глазом стоит та же самая движущая сила, что заставляет людей совершать магические действия во вред другим людям, — неконтролируемая зависть. Именно она могла вызвать порчу, болезнь, несчастье других; она же характерна для ведьм (Spooner 1970: 313; Cutileiro 1971: 275; Dundes 1980: 98; Lykiardopoulos 1981: 223; Pina-Cabral 1986: 180). Как считает В. де Блекур, дурной взгляд невозможно выделить из общего контекста колдовства. Обособление дурного глаза внутри европейских представлений о колдовстве он считает результатом подхода «извне» (Blécourt 1999: 193). На территории, где мы проводили полевые исследования, люди, обладающие способностью к сглазу, вообще не считаются колдунами, за исключением двух случаев, когда дурной глаз приписывали женщине или мужчине с репутацией колдуньи (колдуна). Наши собеседники различали людей с дурным глазом и цопрниц (ведьм), однако на наши вопросы о колдовстве нередко отвечали рассказами о людях с дурным глазом или даже говорили о дурном глазе как о колдовстве. Возможно, включение или невключение дурного глаза в контекст представлений о колдовстве зависит от различного толкования термина «ведьма», с которым мы сталкиваемся на исследуемой территории: с одной стороны, это может быть так называемая соседская цопрница (лицо, которое вредит соседям, но о ней, по крайней мере явно, не говорят как о ведьме), с другой стороны — так называемая деревенская цопрница (лицо, которое имеет репутацию ведьмы в деревенской общине), и, наконец, с третьей, — так называемая ночная цопрница (она показывается в образе огоньков или неясного существа, которое заводит людей на неверную дорогу) (подробнее см. в Mencej 2006). Сила, которая порождает дурной глаз, — зависть, недоброжелательность, злорадство, — характерная черта соседей, то есть *соседских цопрниц*. Их не причисляли к ведьмам, хотя в ответ на наши вопросы о цопрницах нам рассказывали о ведьмах и об их поступках.

Вместе с тем сама способность негативно воздействовать взглядом понимается как сверхъестественная, исключительная, поэтому дурной глаз приписывается также *деревенским цопрницам* или *цопрникам*, то есть людям с репутацией колдуньи или колдуна в общине. Таким образом, на территории нашего исследования представления о дурном глазе невозможно четко выделить из более широкого контекста верований о колдовстве, несмотря на то что они имеют свою явную специфику.

inslav

Принятые сокращения

Bente Gullveig 1989 — *Bente Gullveig A.* Concepts of the Soul in Norwegian Tradition // Nordic Folklore, Recent Studies. Indiana University Press, 1989. P. 110–127.

Blécourt 1999 — *Blécourt de W.* The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft // Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century, The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 6 / Red. Bengt Ankarloo, Stuart Clark Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. P. 141–235.

Cutileiro 1971 — *Cutileiro J.* A Portuguese Rural Society. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Devlin 1987 — *Devlin J.* The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. New Haven and London: Yale University Press, 1987.

Dolgan 1992 — *Dolgan M.* Od slabih oči in hudobnih ljudi. Iz ljudske medicine // Traditiones 21, 1992. S. 257–258.

Dražumerič, Terseglav 1987 — *Dražumerič M., Terseglav M.* Prispevek k preučevanju Srbov v Beli krajini // Traditiones 16, 1987. S. 205–245.

Dundes 1980 — *Dundes A.* Interpreting Folklore. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Hauschild 1982 — *Hauschild T.* Der böse Blick, Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen. Berlin: Mensch und Leben, 1982.

Jenkins 1991 — *Jenkins Richard P.* Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry // The Good People, New Fairylore Essays / Peter Narváez, ur. New York & London: Garland Publishing Inc., 1991. P. 302–335.

Kebe 1988 — *Kebe M.* Čarovništvo na Notranjskem. Diplomska naloga na Oddelku za etnologijo Filozoske fakultete v Ljubljani (mentor: J. Bogataj). Tipkopis. 1988.

Lykiardopoulos 1981 — *Lykiardopoulos A.* The Evil Eye: Towards an Exhaustive Study // Folklore 92, 1981. P. 221–230.

Mathisen 1993 — *Mathisen S.R.* North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts // Arv 49, 1993. P. 19–27.

Mencej 2006 — *Mencej M.* Coprnice so me nosile: raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja // Zbirka Županičeva knjižnica, št. 18. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 2006.

Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. II. Kultura duchowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1967.

inslav

Möderndorfer 1964 — *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana: SAZU, 1964.
Navratil 1894 — *Navratil J.* Slovenske národne vraže in prazne vére. Letopis matice slovenske, 1894.
Obrembski 2001 — *Obrembski J.* Makedonski etnosociološki studii II. Skopje: Matica makedonska, 2001.
Pina-Cabral 1986 — *Pina-Cabral J.* Sons of Adam, Daughters of Eve, The Peasant Worldview of Alto Minho. Oxford: Claredon Press, 1986.
Piskernik 1964 — *Piskernik A.* Narodopisni paberki iz Lobnika pri Železni kapli // Slovenski etnograf 16–17, 1964. S. 307–315.
Rey-Henningsen 1994 — *Rey-Henningsen M.* The World of the Ploughwoman, Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain. FFC 254. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1994.
Rošič-Alt 2005 — *Rošič-Alt N.* Ljudje z nadnaravnimi sposobnostmi: čarovnice. Seminarska naloga iz Folkloristike na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo. Tipkopis. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2005.
Schiffmann 1987 — *Schiffmann A.C.* The witch and crime: The persecution of witches in twentieth-century Poland // Arv 43, 1987. P. 147–165.
Schöck 1978 — *Schöck I.* Hexenglaube in der Gegenwart, Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1978.
Spooner 1970 — *Spooner B.* The Evil Eye in the Middle East // Witchcraft confessions & accusations / Mary Douglas, ur. London, New York, Sydney, Toronto, Wellington: Tavistock Publications, 1970. P. 311–320.
SSKJ — *Slovar slovenskega knjižnega jezika* 1991/ V. (T–Ž). Ljubljana: Državna založba Slovenije.
Tome Marinac 1993 — *Tome Marinac B.* Občina Izola, Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja 20. stoletja. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1993.
Valjavec 1890 — *Valjavec M. Kračmanov.* Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici. Zagreb: Knjižara Dioničke tiskare, 1890.
Zajc-Jarc 1993 — *Zajc-Jarc M.* Duhan iz Višnje Gore // Glasovi 7. Ljubljana: Kmečki glas, 1993.
Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // Studia Mythologica Slavica 1, 1998. С. 141–152.

Перевела со словенского М.В. Ясинская

inslav

С. Небжеговска-Бартминьска

Польская народная мифологическая метеорология: первый весенний гром

В своей совместной работе «Гром и град в Полесье» Светлана Михайловна и Никита Ильич Толстые ставили целью систематизировать и классифицировать материал, относящийся к «древнему славянскому дохристианскому мифологическому миропониманию», то есть представления и основанные на них обрядовые действия, которые связаны с восприятием природных явлений. Этот архаичный комплекс верований и ритуалов, восходящих в своей основе к индоевропейскому периоду, московские ученые назвали «мифологической народной метеорологией», аргументируя это тем, что в одних частях славянского мира «он заметно стерся, в других — не утратил многих исконных черт и, образуя определенную систему символов и понятий, развился, приобретая ряд локальных черт (в том числе и заимствований)» (Толстые 2003: 126)[1].

Яркий пример сохранения в славянской народной культуре мифологической метеорологии — поверья и практики, относящиеся к первому весеннему грому. Авторы описали их на полевом материале из Полесья, собранном по программе знаменитых полесских экспедиций, с соответствующими параллелями, главным образом южнославянскими (сербскими и болгарскими). Польский же материал привлекался в связи с этим несистематично, поэтому в данной статье нам представляется целесообразным произвести реконструкцию системы польских поверий и действий, связанных с первым громом, и выяснить вопрос о сходствах и различиях, существующих в этом фрагменте картины мира у поляков и восточных славян.

В польской народной культуре, как и во всем славянском мире (СД 1: 560), первый весенний гром — знак начала весны, сигнал для действий, обеспечивающих силу, здоровье и удачу. Услышанный первый раз весной, он воспринимался как знак весеннего пробуждения («содрогания») земли, начала нового вегетативного годового цикла и предсказаний и примет для крестьянина, земледельца. Верили, что во

[1] Первая публикация: Толстые 1982. Ср. также другие работы авторов, посвященные реконструкции народной мифологии (Толстые 1977; Толстые 1981a; Толстые 1981b).

inslav

время первого грома земля «освобождается, отряхивается от болезни» (Bartmiński 1989: 123) и восстанавливает силу плодородия (Czaplak 1987: 74), а по словам крестьянского поэта, «земля просыпается: сначала дикие гуси ключ нам принесут — поднебесным путем, потом осыплют первым серебром дорогу, и тогда с первым весенним громом пробудится земля — …чтобы первым дождем омыть свое тело для встречи нового времени [года]… которое придет серебристой дорогой вместе с первым блеском зари, внося с солнцем обновление духа — новую надежду» (TL 1988: 11 [S. Derendarz]).

С этого момента все растет быстрее: «Вот этот первый гром, который загремит, — и сразу теплее, сразу трава начинает расти и дожди уже бывают, вот» (Czaplak 1990: 182; аналогично: KLW 3: 521); можно уже и на сене спать (Chętnik 1924: 102), и купаться в реке (Chętnik 1924: 90; ZWAK 2, 1878: 125). В Банахах говорили, что «как уже первый гром прогремел… то и на землю можно лечь, и искупаться. А пока грома нет, то на землю ложиться еще нельзя. Потому что болезнь на ней, на земле. Земля еще не отряхнулась… Еще не разрешается. Ну, и опять-таки купаться пойти к воде, на реку куданибудь — этого тоже чтоб не делали, тоже нельзя, потому что грома еще не было» (Bartmiński 1989: 123).

При первом громе совершали определенные действия, которые должны были обеспечить человеку силу, здоровье и физическую ловкость. Заслышав первый гром, например, падали и перекатывались по земле[2] (Dworakowski 1964: 194; Fischer 1926: 138; Kolberg DW 51: 2), иногда предварительно умывшись в реке (ZWAK 2, 1878: 125)[3]. Падание и катание по земле как магическая имитация полового акта, с одной стороны, должны были служить передаче части сил человека «беременной земле» (которая вскоре должна будет родить хлебные злаки и другие растения), а с другой — принятию человеком от земли ее жизненных сил, пробуждающихся одновременно с весной. По сообщениям из районов Билгорая и Пшемышля, после первого грома «меряются силой — один другого валит на землю, и кто кого, кто сильнее» (Bartmiński 1989: 122–123, с. Корчув); «и кто там с кем встретится, с женщиной ли, с тем ли, с этим, давай с ним мериться силой. Проверка, кто кого осилит. На здоровье. Кто сильней» (Bartmiński 1989, с. Лазоры; аналогично: Archiwum PEUL,

[2] Обычай падать на землю, валяться и перекатываться с боку на бок с целью обеспечить себе здоровье, успех, благодеяния известен на всей славянской территории (СМ: 152; СД 1: 560; БелМ: 126; Толстые 1982).

[3] Поскольку первый гром сообщал воде живительную силу, в Белоруссии (БелМ: 126) и в других славянских странах известны были также обычаи ритуального обливания водой и умывания в реке или у колодца (СМ: 152).

inslav

Красичин, 1985; Wisła 8, 1894: 810). Качались и катались по земле, чтобы проверить, кто сильнее: «Ну, молодые-то испытывают друг друга на силу… Говорят, кто сильнее. Потому как уже прогремело. Вот и устраивают такую проверку на силу. Один другого хватает там за сюртук, а дальше — кто кого положит на землю» (Bartmiński 1989: 123, с. Банахи). Валили друг друга на землю также для того, чтобы весь год быть здоровым, сильным и крепким (ZWAK 16, 1892: 257; Wisła 4, 1890: 872; Archiwum PEUL, Холовице, 1985). Делали это, чтобы не болела поясница, согласно предписанию: «Услышав гром первый раз весной, нужно три раза перекувырнуться, т. е., уткнувшись головой в траву и задрав ноги вверх, упасть на спину, тогда во время жатвы поясница болеть не будет» (Kolberg DW 42: 401 — из окрестностей Дрогичина; аналогично: ZWAK 10, 1886: 94; Kolberg DW 46: 463; Kolberg DW 17: 77; Wisła 7, 1893: 276; Świętek 1893: 118–119; Witkoś 1977: 152; ŁSE 1961: 206; Lud 11, 1905: 317–318; Lud 14, 1908: 183; Kolberg DW 73/III: 39). Верили, что после совершения подобных действий не будет болеть голова (ZWAK 3, 1879: 45; ZWAK 10, 1886: 94) или живот (ZWAK 13, 1889: 71). В Люблинском крае Оскар Кольберг записал поверье о том, что «когда первый раз весной загремит, деревенские дети выбегают на улицу, борются и кувыркаются, но так поступают даже и старые из убеждения, что у них весь год не будут болеть живот, поясница и голова» (Kolberg DW 17: 77). В с. Искань в окрестностях Перемышля, как отмечает тот же этнограф, все крестьяне, услышав звуки первого весеннего грома, «валяются по земле, несмотря на грязь, бросая даже свою срочную работу. Они делают это для предохранения от боли и урчания в желудке» (Kolberg DW 35: 234).

Контакт с землей во время первого грома должен был уберечь от боли в спине (Ciszewski 1887: 153; ZWAK 11, 1887: 208), так как считалось, что тот, «кто валяется по земле, защищается от боли в спине» (Kolberg DW 48: 261)[4].

Как показывают материалы из Мазовша, первый гром связывали с днем св. Войцеха (23 апреля), «и как только сельский житель его услышит, он выходит и кувыркается перед хатой (т. е., уперев руки в землю, делает скачок через голову), полагая, что в этом году паралич уже разбить его не сможет» (Kolberg DW 24: 154; см. также: ZWAK 6, 1882: 168). В некоторых местах бытовало убеждение, что кувыркание по земле во время первого грома способствует лучшему росту волос (ZWAK 14, 1890: 127).

[4] Сербы и болгары катались по земле, чтобы во время полевых работ не болела спина и чтобы град не побил посевы (СМ: 152).

inslav

Когда в первый раз загремит гром, приводили в движение (трясли) человека или растение: «детей трясли, чтобы росли; дерево шатали, чтобы быть таким же здоровым, сильным» (Archiwum PEUL, Корытники, 1985); поднимали тяжести, чтобы быть сильным (ZWAK 10, 1886: 94; Lud 11, 1905: 318); терлись спиной о дерево[5], забор, стену, стол, чтобы (при жатве) не болела поясница (Wisła 9, 1895: 503; KLW 3: 521; Kolberg DW 19: 198; ZWAK 3, 1879: 12; ZWAK 11, 1887: 208).

В момент первого весеннего грома три раза бросали через себя камень, чтобы во время жатвы не болела спина (Chmielińska 1925: 116); стучали камнем по голове, чтобы предотвратить головную боль на весь год (ZWAK 16, 1892: 259; Wisła 18, 1904: 280; Lud 11, 1905: 199; Ciszewski 1887: 153) и чтобы придать ей твердость камня (Bazińska 1967: 93). По поверьям из Краковского региона, Сандомирского края и Подлясья, «сопровождающий молнию гром обладает различными чудесными свойствами, а потому и на селе, как только люди его первый раз услышат, они выбегают из хат и валяются по земле, а камнем, который всегда найдется под рукой, ударяют себя по голове, чтобы голова не болела» (Kolberg DW 19: 198)[6].

Иногда проводили ключами по зубам, чтобы они не болели (Lud 8, 1902: 62), трясли деньгами, чтобы иметь их весь год (Lud 11, 1905: 317), а если у кого-то денег при себе не было и гром застал его (его *ogrzmiało*) с пустым карманом, это означало, что нужда будет его «учить уму-разуму» весь год (Lud 11, 1905: 199).

По описаниям XIX в., во время первого грома женщины выходили (нагими) и катались по земле в полевых бороздах, чтобы предохранить себя от недугов (Kolberg DW 51: 2). Согласно свидетельству из Бубрки (в окрестностях Кросно), «как только женщина услышит весной первый гром, она кувыркается на земле, чтобы масло весь год быстро сбивалось» (Kolberg DW 51: 3). А в Мазовше это делали для того, чтобы уродился хороший лен (Dworakowski 1964: 126) или картошка (Lud 11, 1905: 199).

Верили также, что при первом громе хорошо выполнять некоторые земледельческие работы, например сеять горох, чтобы черви его потом не поедали (Kolberg DW 46: 463).

---

[5] Восточные славяне прислонялись спиной прежде всего к дубу, терлись спиной о дерево или деревянный столб, веря, что в течение года не будет болеть спина (СМ: 152; БелМ: 126).

[6] На славянской территории известны были также обычаи ударять себя железом, камнем или палкой (Moszyński 1934: 492; СД 1: 560), чтобы быть сильным, крепким и чтобы не бояться грома (СМ: 152). Белорусы говорили при этом: «Железная голова!» или «Моя железная голова не боится грома» (БелМ: 126; Moszyński 1934: 492).

inslav

По первому грому предсказывали погоду и урожай, учитывая определенное место и время, где и когда он прогремел[7]. В целом считалось, что слишком ранний гром (в январе, феврале, марте) означает гнев Божий и, как следствие, засуху или гибель посевов от болезни (Lud 11, 1905: 199), согласно пословице: *Gdy w marcu niebo od południa ryknie*, *rok waszego dobra w żyzności uniknie* [Если в марте небо с юга рыкнет, год не принесет вам плодородия] (NKPP, marzec 9). По другим пословицам он, наоборот, предвещает богатый урожай: *Gdy w marcu od południa ryknie*, *wielki ci z tego urodzaj wyniknie* [Если в марте с юга рыкнет, большой урожай для тебя от этого возникнет] (NKPP, marzec 10). Верили, что если первый раз загремит, когда реки еще покрыты льдом, это предвестье холодной весны (Wisła 17, 1903: 434) и сильного и частого градобития летом (ZWAK 6, 1882: 185, 198; ZWAK 14, 1890: 190; Świętek 1893: 576). Ранний первый гром (т. е. при еще замерзшей земле) воспринимался как знак доброго, «здорового» года для людей, животных и растений лишь тогда, когда его раскаты раздавались с севера, ср. в примете: *Grzmot od północy*, *gdy chodzą po grudzie*, *znaczy*, *że zdrowe zboża*, *zwierzę*, *ludzie* [Гром с севера, когда ходят по мерзлой земле, означает, что [будут] здоровы хлеба, животные, люди] (NKPP, grzmot 3; вар.: ZWAK 6, 1882: 181). Если первый гром гремел уже в январе, его толковали как плохую примету, предвещающую смерть людей[8]: *W styczniu gdy niebo z grzmotem się ogłosi*, *na wschodzie ludzi śmierć w tym roku kosi* [В январе, когда небо громом огласится, на востоке людей смерть в этот год косит] (NKPP, styczeń 32). Аналогичное толкование получал сентябрьский гром, завершавший вегетативный цикл: *We wrześniu na wschodzie gdy grzmot się odzywa*, *śmierć w ludziach swoje pod jesień ma żniwa* [Когда в сентябре на востоке слышен гром, смерть осенью соберет свою человеческую жатву] (NKPP, wrzesień 10; вар.: ZWAK 6, 1882: 176).

Верили, что если первый гром раздастся над водами, реками (Świętek 1893: 576; ZWAK 6, 1882: 185; ZWAK 10, 1886: 107; ZWAK 14,

[7] Таким предзнаменованием служил гром у немцев, которые по его характеру и времени, когда он прогремел, предсказывали погоду, урожай и даже смерть. Гром на голые деревья (т. е. ранней весной) предвещал ущерб в разведении скота (HDA 2: 317), потери в домашней птице (Швабия, Тюрингия, HDA 2: 318), неурожаи (Мекленбург, HDA 2: 319) (аналогичные приметы были известны на Украине, Жайворонок 2006: 157) либо же наоборот — сулил плодородный год: если весной раскаты грома прокатятся через горы Тироля, то земля будет мягкой и плодородной (Вестфалия, HDA 2: 318).

[8] По болгарским представлениям, первый гром в январе — предвестье того, что в этом году будут умирать в основном пожилые люди, в феврале — молодые, а в марте — женщины (БългМ: 93).

inslav

1890: 190; Wisła 18, 1904: 280) или на западе и северо-западе (Wisła 8, 1894: 810; Wisła 16, 1902: 624), это предвещает мокрый год. Если же, наоборот, он будет слышен «с сухих сторон» (Wisła 18, 1904: 280) или вверху, в горах (Świętek 1893: 576; см. также: ZWAK 10, 1886: 107; ZWAK 14, 1890: 190), то обещает хорошую погоду летом.

Первый гром считали также важной хозяйственной приметой. Предвестьем хорошего, урожайного года был гром, который раздавался, когда лес и деревья были уже зелеными, распустились и покрылись листвой (в соответствии с поверьем, что поздний гром сразу же принесет тепло, Lud 11, 1905: 318) — как в примете: *Gdy grzmi na cały las — dla rolnika dobry czas* [Если гремит на «целый» лес, для земледельца добрая пора] (Bichta 1996: 9). И наоборот, гром *na pusty las* [на «пустой» лес], *na gołe drzewa* [на голые деревья] воспринимался как предвестье «пустого», «голого» года: *Kiedy grzmi na goły las*, *rośnie na rolników ciężki czas* [Если гремит на голый лес, для земледельцев грядет тяжелая пора] (NKPP, grzmieć 4); голода: *Kiedy grzmi na lód*, *to będzie głód* [Когда гремит на лед, будет голод] (NKPP, grzmieć 5); беды: *Kiedy grzmi na goły las*, *będzie złodziei dość* [Когда гремит на голый лес, будет полно воров, т. е. из-за неурожая и нужды многие будут вынуждены красть] (NKPP, grzmieć 3); *Grzmot na gołi las scigö biëdni czas* [Гром на голый лес вызывает скудное время] (Sychta SGK 1: 380). Так, в с. Матяшувка на востоке Польши говорили: «Если, например, загремит, а деревца голые либо в лесу, либо возле дороги, или что другое голое, голые деревца — так это неурожай, неурожайный год будет. А если, например, загремит и хотя бы те сережки такие дымчато-серые… распускаются, то уже говорят: „Ой, это уж будет получше год, потому что хоть сережки, а есть“. А если березняк вперед распускается, то говорят, что должно быть сухое лето. А если ольшаник раньше березняка, так уж это будет мокрое лето. А если вместе, ведь так бывает, что, допустим, вместе распускаются, то это уж такой средний год, будут дожди и будет погода, тогда уж говорят, что это… вот, это уж будет урожайный год, будет урожай на все, потому что, говорят, все вместе развивается, и то и то, вот! Деревца… чаще всего так бывает иногда перед пасхальными праздниками» (Czaplak 1990: 181–182).

В Мазовше первый раздающийся с западной или южной стороны горизонта гром предвещает незасушливый год и урожай, а с севера — неурожай (Dworakowski 1964: 125). В Варминско-Мазурском регионе отмечено поверье, что первый гром с юга предсказывает хорошую и сухую жатву (Lud 11, 1905: 318; Bartmiński 1989: 123), а с севера и с востока — жатву «бедную и в воде» (ZWAK 6, 1882: 186; Lud 11, 1905: 318), ср. также: «А еще есть такие, кото-

inslav

рые считают, когда гремит, когда гром так расходится — сверху, как будто по земле голос, то говорят, что будет мокрый год, проливные дожди. А если гром разносится так, словно бы все время верхом, то уж будет год сухой… И еще, первая туча если пройдет мимо, то все, все будут стороной проходить» (Bartmiński 1989: 123). Если первый раз загремит с запада, жатва будет «средняя» (Szyfer 1975: 157; KLMW: 439). «Ну, первое значение такое: зависит, в каком направлении идет гром. На юг, или на север… Это уж такие приметы есть. Это уж земледельцы примечают. Если на север, то холодное лето, если на юг, то теплое лето. Это уж при первом громе так гадают» (Bartmiński 1989: 123, с. Банахы). В некоторых местах также верили, что с той стороны, откуда слышен первый гром, придут и первые дожди (ZWAK 16, 1892: 265).

Было распространено убеждение, что первый гром предвещает урожай, изобилие того, что растет или живет в том месте, над которым он раздается. Этот факт отразился в известной пословице: *Zagrzmiało na dole*, *siej*, *chłopie w stodole; zagrzmiało na górze*, *siej*, *chłopie*, *na murze* [Загремело внизу, сей, мужик, в овине; загремело наверху, сей, мужик, на стене (ограде)] (NKPP, grzmieć 7). Если первый раз гром раздавался над полями, кашубы говорили, что он предвещает урожай той культуры, что растет на поле, если над озерами — множество рыбы и хорошие уловы в этом году: *Grzmot nad polami — zasëpie ce obrodzajami*, *nad jezorami — rëbami* [Гром над полями — засыплет тебя полевыми плодами, над озером — рыбами] (Sychta SGK 1: 380). В Коцевье эту примету толкуют по принципу противоположности: *Jak grzni nad borami*, *to obrodzaje nad polami* [Если гремит над лесами, то приплод на поля] (Sychta SK 2: 30), там же вар.: *Jak grzni nad polami*, *to obrodzaje nad borami* [Если гремит над полями, то приплод на леса] (Sychta SK 2: 30). В Подгалье первый гром со стороны горных пастбищ означал, что будут доиться овцы, а со стороны долин — коровы (Bazińska 1967: 188).

Воссозданный здесь образ первого грома как фрагмента «мифологической польской народной метеорологии» в значительной степени совпадает с образом, воссозданным С.М. и Н.И. Толстыми на основе полесских записей. Полякам и полешукам присущи общие обычаи кататься по земле (контакта с землей) при звуках первого грома, опираться спиной о дерево[9] или столб, поднимать тяжести, ударять камнем по голове. К полесским (но известным также юж-

[9] При этом в полесских материалах отчетливо выделяется подпирание спиной дуба как дерева, символизирующего здоровье и силу (ср. также пол. *zdrowy jak dąb* [здоровый как дуб]).

inslav

ным славянам) относятся обычаи ставить в это время под печь или в угол освященную вербу и зажигать «четверговую» свечу, осенять крестом («крестить») грозовую тучу или «грызть хлеб» прямо с ножа (металла), чтобы не бояться грома весь год (к подобным магическим действиям-оберегам поляки прибегали во время грома и молнии перед приближающейся грозой, см. SSSL 1, cz. 3: 408–410). Типично польскими можно считать обычаи меряться силой (*dużanie*), чтобы выяснить, кто сильнее; двигать, трясти человека, растение или животное; трясти деньгами или, по крайней мере, прикасаться к ним с целью их умножения, подобно тому как это делали при первом весеннем куковании кукушки.

Собранные здесь наблюдения свидетельствуют о существовании в польской народной культуре — подобно тому как это показали московские исследователи применительно к народной культуре Полесья — проявлений архаического мировосприятия и архаического мышления, но наряду с этим также и собственных поверий и магических действий, исконных, типично польских. Однако независимо от типа мышления в основе всех славянских (в том числе польских) народных представлений лежит практическое мышление, связанное с собственными жизненными потребностями, с обеспечением благоприятной погоды и урожая, физической силы и здоровья.

Принятые сокращения

БелМ — Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік / Ред. С. Санько і ін. Мінск, 2004.

БългМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. Първо издание. София, 1994.

Жайворонок 2006 — *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури. Словник-довідник. Київ, 2006.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Ред. Н.И. Толстой. М., 1995–2012. Т. 1–5.

СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. М., 1995.

Толстые 1977 — *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1977. С. 95–130.

Толстые 1981а — *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21: Поэтика русского фольклора. С. 87–98.

inslav

Толстые 1981b — *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120, 270–276.

Толстые 1982 — *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 50–53.

Толстые 2003 — *Толстые Н.И. и С.М.* Гром и град в Полесье // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 126–161.

Archiwum PEUL — Archiwum fonograficzne Pracowni Etnolingwistycznej Zakładu Języka Polskiego. Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Curie-Skłodowskiej. Lublin. (После сокращения указан пункт и год записи).

Bartmiński 1989 — Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Biłgoraja (pod red. Jerzego Bartmińskiego) // Etnolingwistyka. (Lublin), 1989. N 2. S. 95–149.

Bazińska 1967 — *Bazińska B.* Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala / Red. W. Antoniewicz. Wrocław, 1967. T. 7: Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala. S. 65–227.

Bichta 1996 — *Bichta H.* Przepowiednie i przysłowia ludowe o pogodzie i nie tylko. Lublin, 1996.

Chętnik 1924 — *Chętnik A.* Kurpie. Kraków, 1924.

Chmielińska 1925 — *Chmielińska A.* Księżacy (Łowiczanie). Kraków, 1925.

Ciszewski 1887 — *Ciszewski S.* Lud okolic Sławkowa w powiecie olkuskim. Kraków, 1887.

Czaplak 1987 — *Czaplak G.* Obraz kosmosu w tekstach folklorystycznych wsi Matiaszówka. Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. Jerzego Bartmińskiego. Lublin, 1987 [машинопись].

Czaplak 1990 — *Czaplak G.* Relacje o Kosmosie. Teksty gwarowe ze wsi Matiaszówka // Etnolingwistyka. (Lublin), 1990. N 3. S. 171–183.

Dworakowski 1964 — *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. 1: Zwyczaje doroczne i gospodarskie. Białystok, 1964.

Fischer 1926 — *Fischer A.* Lud polski. Podręcznik etnografii Polski. Lwów, 1926.

HDA — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin; Leipzig, 1927–1942. Bd. 1–10.

KLMW — Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków / Red. Józef Burszta. Wrocław, 1976.

KLW — Kultura ludowa Wielkopolski / Red. Józef Burszta. Poznań, 1967. T. 3.

Kolberg DW — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–2005. T. 1–73. 1962. T. 17: Lubelskie. Cz. 2; 1963. T. 19: Kieleckie. Cz. 2; 1963.

inslav

T. 24: Mazowsze. Cz. 1; 1964. T. 35: Przemyskie; 1970. T. 42: Mazowsze. Cz. 7; 1967. T. 46: Kaliskie i Sieradzkie; 1967. T. 48: Tarnowskie-Rzeszowskie; 1973. T. 51: Sanockie-Krośnieńskie. Cz. 3; 2005. T. 73/III: Krakowskie. Suplement do tomów 5–8.

Lud — Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Lwów; Wrocław, 1902. T. 8; 1905. T. 11; 1908. T. 14.

ŁSE — Łódzkie Studia Etnograficzne. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Łódź; Warszawa, 1961. R. 3.

Moszyński 1934 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1934. Cz. 2, z. 1.

NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespól Redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.

SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1. Kosmos / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996. Cz. 1: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie; 1999. Cz. 2: Ziemia, woda, podziemie; 2012. Cz. 3: Meteorologia; 2012. Cz. 4: Świat, światło, metale.

Sychta SGK — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967–1976. T. 1–7.

Sychta SK — *Sychta B.* Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej. Wrocław, 1980. T. 1–2; 1985. T. 3.

Szyfer 1975 — *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Wyd. 2, poszerzone. Olsztyn, 1975.

Świętek 1893 — *Świętek J.* Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.

TL 1988 — Twórczość Ludowa, kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych (Lublin). R. 3. 1988. N 1.

Wisła — Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1887–1922. T. 1–22.

Witkoś 1977 — *Witkoś S.* Bajdy i Moderówka. Poznań, 1977.

ZWAK — Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej, wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności. Kraków, 1877–1895. T. 1–18.

Перевел с польского А.В. Гура

inslav

Н.П. Антропов

Белорусские этнолингвистические этюды: 3. «Куст»[1] (часть первая)

Несмотря на накопленную к настоящему времени внушительную библиографию аналитической литературы, посвященной западнополесскому (по преимуществу) обряду «вождения Ку́ста»[2], ряд вопросов, с ним связанных, все-таки не могут считаться освещенными вполне. К таковым, как представляется, относятся следующие: 1) географическое распространение обряда; 2) его структура и семантика, их истоки; 3) этимологическая интерпретация обрядового термина «куст»; 4) отношение обрядового *Куста* к номинации «**кѹстъ/кꙋстъ/костъ**» древнерусских летописей и иных письменных памятников более позднего времени; 5) версии генезиса обряда. Обилие материала позволяет относительно подробно рассмотреть в этой части исследования лишь начальные две позиции.

География. Уже самая первая фиксация обряда в 1831 г. «w Pińszczyźnie i innych stronach Litwy» (Golębiowski 1831: 185) определила на будущее именно Пинщину как основной регион его бытования[3], однако одновременно при не вполне ясных «innych stronach Litwy»[4]; впоследствии представление о нем либо сужалось («we

[1] Предыдущие статьи серии см.: Антропов 1998; 2004.

[2] Это, прежде всего, две монографии (Шарая 2002; Кавалёва 2008), статьи в больших энциклопедических изданиях (Агапкина–Виноградова 2004; Войтович 2005; Шарая 2005, то же: Шарая 2011) — все с основной предыдущей литературой, а также собрания записей «кустовых» песен с исчерпывающей паспортизацией и комментариями, наиболее известные из которых представлены белорусским академическим изданием Веснавыя песні 1979: 208–214 (19 текстов), но особенно полно в Раговіч 2001: 124–282 (80 текстов — как «классических» кустовых, так и объединяемых в соответствии с музыкальной фактурой, однако весьма разнородных по содержанию, но в основном лирических любовных и семейных), статьи и соответствующие разделы в монографиях, научно-популярных изданиях, публикации интернет-ресурсов.

[3] Ср. и через полтора столетия: «в Полесье на Пинщине», «Пинский ареал» (Толстые 1978: 375).

[4] Соображения по этому поводу (Литва — синоним Беларуси; Литва — регион с автохтонным «литвинским» населением на север от верховьев Ясельды по линии Береза — Добромысль — Кривошин) высказаны в Кавалёва 2008: 15–16, причем исследовательница, сколько можно понять из хода ее рассужде-

inslav

wsiach poblizkich około Pińska»: Bykowski 1878: 260), либо, напротив, расширялось — иногда значительно: «на центральным і заходнім Палессі» (Сысоў 1997: 133), «Турово-Пинское княжество» (Шарая 2002: 124). В общем плане территорию распространения обряда определили московские этнолингвисты: это западные районы украинского и белорусского Полесья, отчасти Гродненская и Витебская обл. (Агапкина–Виноградова 2004: 68)[5]. Достаточно широким является и ареал кустовых песен, что, учитывая высокую сохранность песенной фактуры в сравнении с живым бытованием обряда, в принципе должно одновременно свидетельствовать и об ареале, где ранее было известно «вождение Куста»: они «лакалізуюцца цэнтральным Палессем, Піншчынай і прылеглай да яе ўсходняй Брэстчынай, раёнамі Столінскім і Іванаўскім» (Ліс 1992: 57).

По результатам собственных полевых исследований, проведенных в последнее десятилетие прошедшего века, О.Н. Шарая так определяет «ареал обряда Куст»: «Это современный Пинский р-н и частично прилегающие к нему территории Ивановского, Лунинецкого, Ивацевичского, Столинского р-нов, а также д. Спорово Березовского р-на Брестской обл. Южная часть ареала охватывает север Заречненского, Дубровицкого р-нов Ровенской обл., Любешовского р-на Волынской обл. Украины» (Шарая 2002: 123–124)[6]. Обобщив (не полностью и, к

ний, предпочитает именно вторую версию, что, конечно, возможно, но отнюдь не очевидно даже для эпохи Великого княжества Литовского, см., например, Насевіч 2006.

[5] Вполне естественное стремление исследователей представить обрядовые текст и контекст во всем многообразии, а обрядовый регион как этнокультурный/этноязыковой пространственно-временной континуум подвергает методологической ревизии О.Н. Шарая: «В наше время исследователи при рассмотрении обряда Куст используют сведения и данные собирателей этнографов и фольклористов, зафиксированные за границами Западного Полесья. Как пример в этом плане — описание Н. Никифоровского, которое касается Витебщины <…> Для данного описания кроме периферии пространства характерна и периферия времени… Основой для надежных выводов при изучении обряда Куст являются закономерности, которые имеют место в рамках его ареала, периферийные примеры недостаточны для выяснения функциональной природы обряда» (Шарая 2002: 124). Вряд ли есть необходимость комментировать это утверждение — по меньшей мере спорное.

[6] Там же на с. 124 приведена карта «Ареал обряда Куст» с 55 ненумерованными пунктами (46 белорусскими и 9 украинскими), территориальная привязка которых возможна далеко не во всех случаях из-за неточной бланковки (карта публиковалась и на год ранее, и позже, но точно в таком же виде, см.: Шарая 2001: 309; Шарая 2008: 82). К сожалению, затруднено и сопоставление представленных на карте пунктов с показателями списка «Населенные пункты, в которых автором собраны материалы, использованные в проведенном исследовании» (с. 245;

inslav

сожалению, не всегда точно[7]) материалы предшественников, «арэал куставай абраднасці», в основном совпадающий с картой О.Н. Шарой, но со значительно меньшим количеством населенных пунктов (всего упомянуто 23), очерчивает Р.М. Ковалева, однако с существенным дополнением, базирующимся на анализе записей П.В. Шейна (Шейн 1902: 171–172) и Е.Р. Романова (Романов 1911: 134–136): «…на рубяжы XIX і XX ст. куставы абрад існаваў як жывая з'ява на поўдні Панямоння ў вярхоўях Ясельды і Шчары» (Кавалёва 2008: 15–16). Западная граница, по ее мнению, проходит приблизительно по линии Иваново — Кобрин, на востоке «традиция кустовых песен» не выходит за междуречье Бобрика и Цны, не зафиксирована она и за Горынью (Кавалёва 2008: 16). В одной из ее более поздних работ упоминаются также «единичные свидетельства» Н. Никифоровского и М. Федоровского о Кусте на Витебщине и Гродненщине, «причем речь идет о точечной традиции» (Ковалева 2011: 144).

Проведенный мною поиск по всем возможным источникам (этнографическим, фольклорным, словарным, архивным и т. п.) позволил, прежде всего, вдвое увеличить количество «кустовых» фиксаций, начиная с Л. Голембёвского до настоящего времени[8]. Во-вторых, этот материал, будучи картографирован, хотя в основном и подтвердил ареальное распространение обряда Куста и сопутствующих ему песен (см. Карту «География „Куста“»), но даже в основной, западной, т. е. наиболее известной и изученной его части показал далеко не однозначную картину. Сравнительно однородной, т. е. с более или менее равномерным распределением отдельных фиксаций (что на Карте показано штриховкой), остается историческая Пинщина, по преимуществу в границах основной (кроме северной) части Пинского у. Минской губ.: деревни и села в указанных выше (Шарая 2002) современных территориально-административных единицах Белару-

64 пункта), а также выборкой из текста монографии, где в «кустовом» смысле упомянуты несколько более тридцати из картографированных населенных пунктов (при этом отмеченная в книге Бостынь Лунин. в списке отсутствует). Тем не менее большая часть упомянутых в списке пунктов нами все-таки учтена, так как непосредственно входит в «ареал Куста» и подтверждается иными записями, кроме сел Кобринского и Малоритского р-нов, а также двух пунктов Березовского р-на Брестской обл., где обряд не фиксировался никогда.

[7] В частности, ссылаясь на «Песни пинчуков» М.В. Довнара-Запольского, Р.М. Ковалева перечисляет села, в которых им были записаны кустовые песни: Бобрик, Выгоношты, Доброславка, Краи, Телеханы и Чухово. Между тем это только два текста (№ 326 и 329) из раздела «V. Троицкія и Купальскія» с обычным зачином «Коло куста (да) сочивыченька густа» из Доброславки и Чухово Пинск. (Довнар-Запольский 1895: 49).

[8] Их полный список см. в Приложении.

inslav

си и Украины[9]. Примыкающие к этому основному ареалу пп. 17–19 в принципе могут в него включаться, но представилось необходимым их выделить, так как вместе с уже явно отдаленными от Пинщины более западными (пп. 14–16) они образуют нечто вроде этнокультурного моста к микроареалу района запада Ружанской пущи (пп. 5–9), где обряд был описан М. Федеровским[10]; сюда также входит п. 4 с «глухим» воспоминанием информантов о Кусте (Боганева 2000). Вместе же с пп. 20 и 21 указанные образуют своеобразный «кустовый» пояс, в котором крайней и значительно отдаленной на запад от ружанского микроареала является д. Стрельцы Мост. (п. 3 Карты), где в 2000 г. был записан примечательный текст «Жаніцьба Куста» (см. в Приложении). Одновременно выявленный пояс представляет собой и западную границу обряда[11]. В этноисторическом и этногеографическом планах он входит в обширный регион балто-славянского, именно ятвяжско-дреговичского пограничья (Атлас гісторыі Беларусі 2004: 13; Звяруга 2006), что нашло отражение в топонимии региона, ср., в частности, населенные пункты с наименованием Ятвезь в семи районах Брестской и Гродненской обл.

Наконец, восточные от основного ареала фиксации представлены только восемью пунктами с «точечной традицией», по определению Р.М. Ковалевой, а точнее, остатками, почти стертыми следами былой (уточним с осторожностью — вероятно) традиции: от записи Н.Я. Никифоровского, сделанной «до 1860 г.» в родном селе Вымно (п. 1 Карты) на север от Витебска (Никифоровский 1897: 251) до д. Лутки Столин. (п. 23) на юге, прямо на границе с Гомельской обл. (ЛАБНГ 5: к. 36 отметил здесь «куст (абрадавае)»)[12]. Из осталь-

[9] Кроме них в литературе упоминается также Камень-Каширский р-н Волынской обл. (Давидюк 2010: 233), но, к сожалению, без уточнения населенных пунктов; хотя представляется вполне вероятным, что автор может иметь в виду родное село Тоболы.

[10] Тексты см. в Приложении.

[11] Не исключено, что какие-то следы могли быть еще западнее, а именно в упомянутом Камень-Каширском р-не на Волыни, а также в Николаево и соседних Жиличах Камен. (п. 17а карты; Архив БЭЛА), однако в последних совершенно без упоминания *Куста*.

[12] К сожалению, комментариев к этой фиксации нет, в отличие от записей, сделанных в Спорово Берез. и Ласицке Пинск. (ЛАБНГ 5: 37), однако и случайной она, конечно, не является: в экспедиции 1975 г. в Лутках работали опытные диалектологи тогдашнего Института языкознания АН БССР (ЛАБНГ 5: 13). Любопытно, что в материалах из соседних Оздамич Столин., известного и крупного западнополесского села, где большая этнолингвистическая экспедиция под руководством С.М. Толстой работала в июле 1984 г., никаких упоминаний, даже ретроспективных, об обрядовом *Ку́сте* нет.

inslav

ных шести фиксаций — три с описаниями (пп. 11–12: Козенка 2011: 71–75, здесь также и с текстами нескольких «кустовых» песен, но в Широком Чечер. перемежающихся с песнями «Стрелы»[13]; п. 13: Басько і інш. 2010: 170), а три «глухие» — только с воспоминаниями информанток преклонного возраста о том, что когда-то в их деревнях «Куста водили» («до войны» в пп. 2, 10: Тишкевич 2012; п. 22: Богданева 2004). Тем не менее весьма вероятным представляется то, что соединенные одной линией, они очерчивают восточную границу возможного (предполагаемого) былого распространения обряда Куста в пределах территории летописных дреговичей[14]; но более того, эта граница оказывается весьма близкой к восточной границе Великого княжества Литовского XIII — начала XIV в., что, думается, также не случайно (Атлас гісторыі Беларусі 2004: 13, 15).

Таким образом, можно констатировать следующее: география Куста (и частично кустовых песен) не ограничивается исключительно исторической Пинщиной, где находился (в некоторых населенных пунктах остается и сейчас) основной ареал живого бытования обряда. На запад от него по направлению к Гродно располагается пояс «кустовых» записей с четко выделяемым ружанским микроареалом; фиксации на восток от Пинского ареала представляют собой его восточную границу.

Структура и семантика обряда, их истоки. Описаний обряда *Ку́ста*, в основном «хождения с *Ку́стом*» / «вождения *Ку́ста*» за неполных два столетия записей накопилось достаточно. В самом общем виде (и с учетом новых материалов) его структура выглядит следующим образом.

I. Приуроченность: 1. *Троица* (наиболее частотная и фактически единственная в основном ареале): а) первый день, который иногда считался днем «перед Троицей», т. е. ее кануном, б) второй день: Пятидесятница; но в некоторых местах собственно Троица, в) третий день: единичные свидетельства из Велуты Лунин. (Архив БЭЛА) и Петрович Бобр. (предположительно). 2. *Купала*: а) канун (вероятно, вторая половина дня) или вечер, б) собственно Купала, т. е. Рождество Иоанна Крестителя. 3. *Юрий весенний*, т. е. день

[13] Это, кстати, самые западные фиксации от основного восточнополесского ареала «стрельных» песен (см. карту-схему в Гусев–Марченко 1987: 144), хотя и близкие к нему, однако при полном отсутствии обрядово-ритуальных действий собственно «Стрелы».

[14] Ср. Ковалева 2011: 144: «В этногенетическом плане кустовая обрядность, скорее всего, принадлежит дреговичской культуре».

inslav

св. Георгия 23 апреля / 6 мая (только Жабчицы Пинск.[15]). 4. *Четверг Светлой недели* (Навский; единичное свидетельство, возможно, не относящееся к собственно *Кусту*, зафиксированное в Николаево Камен.[16]). 5. *Окказиональная*: а) во время засухи (Оброво Ивац.[17]; Вяз Пинск.[18]); б) во время цветения сирени (единичное свидетельство из Святой Воли Ивац.[19]).

II. Объекты (собственно *Куст*, иногда несколько, и / или его заместители) **и субъекты** ритуальных действий: 1. *Объект*(*ы*): а) ритуально «чистые»: девочки, девочки-подростки (редко — девочка-сирота), девушки, старухи (редко) в роли ряженого в зелень; с вариантами: полностью закрытый ветками / цветами / травой, в том числе находящийся внутри своеобразного шатра, каркаса из веток (Шейн 1902: 170); находящийся внутри вырванного куста (Романов 1911: 136[20]; ср. также в записи из Ласицка Пинск.: «*Бэру́ть жэ́ннщчыну ў э́тый куст* и воды́лы по дэрэ́ўне по ўсем дворам́»[21]); частично закрытый, но с обязательным венком из цветов и веток на голове и под.); б) девушка в белом платье, с венком и лентами, наряженная как невеста, — *Молодая*, редко *Панна* (возможно, и две-три); вариант: «Тры дзяўчыны ў вянках: адна — „жаніх“, другая — „маладая“, трэцяя — „дружка“» (Сушицк Пинск.[22]); в) замужние женщины детородного возраста (Велута, Святая Воля Ивац.); г) убранные в зелень девочка и / или мальчик, девушка и парень (Архив БЭЛА: Спорово Берез., Оброво Ивац.); д) убранный в зелень парень — центральный персонаж «Жаніцьбы *Куста*», т. е. в сущности, жених (Архіў АСКФ: Стрельцы Мост.). 2. *Субъекты*: сопровождающая объект процессия, в основном девочки-подростки, девушки, реже женщины разных возрастов, дети: девочки и мальчики, редко парни (иногда скрытно).

---

[15] «На Ю́рья убира́ють [разной зеленью девушку] да иду́ть *ро́су ро́сять*, да спива́лы, это *куст* называ́лы» (Архив БЭЛА).

[16] «После Пасхи в чэтве́рг обливалы дзи́ўчыну вадой и водыли па силу́» (Архив БЭЛА).

[17] «Украшали девушку и парня зелёными ветками и поливали их водой, если засуха была не слишком сильной и было чем поливать» (Архив БЭЛА).

[18] «Во вро́мья за́сухі украша́ють на Тру́йцу ді́вку… Гэ́то було́ днём — *куста́ во́дять*» (Шмат 2005: 333; здесь и далее в текстах курсив мой. — *Н.А.*).

[19] «КУ́СТА ж. Жанчыны, якія ходзяць і спяваюць, увешаныя ліcцем і галінкамі (звычай у перыяд цвіцення бэзу). *Вонь куста до нас ідзе*, *трэба ўстрэціці*» (Груца–Паўлоўскі 1978: 31).

[20] Текст см. в Приложении.

[21] ПА; записала в июле 1984 г. Е. Назарова.

[22] Архіў АСКФ; в 1946 г. записал М.Я. Гринблат от М.Я. Плотка, 1885 г., уроженки д. Колбы (15 км южнее Сушицка).

inslav

III. Основные действия: 1. *Обход* дворов[23] (факультативно: полей (в том числе в день св. Георгия); проход по улице без посещения дворов) с пением «кустовых» песен (иногда без него), благопожеланиями, поклонами *Куста* хозяевам[24] и сбором пожертвований (повсеместно, но в основном ареале обязательно); факультативно: а) с целованием *Кустом* хозяев и прощанием с ними, «як молодая» (Колонск Ивац.: Басько і інш. 2008: 138); б) с вращением вокруг себя — троекратным перевертыванием *Куста* на пятке (Вымно Витеб. у.). 2. *Ношение небольшого украшенного деревца* (единичное свидетельство из Куклич Свисл.: Басько–Кухаронак 2006: 188; текст см. в Приложении[25]); но ср. также: а) «*Пронесши куст* несколько раз по деревне…» (Житлин (ныне Ивац.); Шейн 1902: 172. Однако перед этим сообщается, что «куст ходит по селу»); б) «Як куста *носяць*» (Староселье Пинск.; Веснавыя песні 1979: 533; комментарий Г.И. Цитовича к кустовой песне «У нашага пана / Харашэнька на двары…», записанной в 1946 г.); в) «Прыйшла святая Тройца, да *неслі дзеўкі куст* і спявалі, да нагой зеляненькі куст падбівалі» (Долгое Ивац.: Кавалёва 2008: 60–61[26]). 3. *Обливание Куста* и участников процессии водой; иногда и вбрасывание *Куста* в ближний водоем (за пределами основного ареала (н. п. ружанского микроареала (Федеровский; тексты см. в Приложении); Оброво Ивац., Николаево, Жиличи Камен.[27]). 4. Разрывание *Куста* и разбрасывание (с последующим сбором для лечебных и иных целей) его убранства. 5. Совместная трапеза участников обхода (факультативно — в корчме), общее гулянье, пение, танцы — иногда до утра.

---

[23] Ср. переосмысление обходной традиции на Рождество с устойчивым словосочетанием, приобретающим фразеологическое значение: «На Трэйцу *ходи́ли в ко́ляды*» (Архив БЭЛА).

[24] Вероятно, и хозяев *Кусту*. Может быть, и в этом смысле, а не только как описание процесса корчевания, очистки будущей пашни следует трактовать известную поговорку «Пакланіся кусту, дак ён дасць хлеба лусту», где ударение на первом слоге в слове *лу́сту* повторяет аналогичное в первой части рифмы.

[25] Хотя текст сравнительно недавно опубликован, показалось уместным повторить его в связи с тем, что запись, сделанная более чем через столетие после М. Федеровского в той же деревне, где он работал, свидетельствует как о высокой сохранности местного *Куста*, так и о его трансформации либо о варианте, оказавшемся вне поля зрения выдающегося собирателя.

[26] Все-таки из этого текста (как будто бы части более обширного песенного), вероятно, не следует прямое утверждение автора: «Абрадавым дрэўцам мог быць і „куст“» (Кавалёва 2008: 60); так же как и для текста П.В. Шейна (со ссылкой на запись 1895 г. священника С.М. Демьяновича) из д. Житлин возможно говорить лишь о реконструкции такого вида *Куста*.

[27] «На Троицу ходыли до рички, там з рички вытягвали *плешник* [аир. — *Н.А.*], абвивали им дзяўчыну и ходыли па сялу, полывалы яе вадой» (Архив БЭЛА).

inslav

Анализ представленной обобщенной и систематизированной структуры обряда *Куста* позволяет сделать несколько выводов.

1. Вариативность *календарной приуроченности* (в пределах «зеленого» периода конца весны — начала лета) явно свидетельствует в пользу первоначальной окказиональности обряда, который с течением времени стал «привязываться» к значимым в традиционной культуре (с учетом народно-православной составляющей) праздникам и/или передвигаться в пределах сезонного календаря[28]. Фрагментарная окказиональность *Куста* сохранялась до недавнего времени, о чем свидетельствуют записи 1970–1990 гг. и даже сравнительно новые, причем в населенных пунктах, находящихся или на периферии основного ареала, или вне его. Крайним и необычайно продвинутым выражением этой окказиональности с фактически полным выхолащиванием темпоральной обрядовой семантики следует считать приуроченность, отмеченную в Святой Воле Ивац., — период цветения сирени.

2. Вариативностью отличается и *объектный план обряда*: *Кустом* может быть не только ритуально чистое лицо (девочка-(подросток)/вдова/старуха), но и наряженный в зелень парень(-«жених») с неопределенными ритуальными функциями (Сушицк Пинск., Стрельцы Мост.)[29].

3. *Предметный код* представлен, во-первых, несколькими вариантами убранства *Куста* с явной тенденцией к его изменению и упрощению: от убранства, полностью закрывающего объект, до венков на голове, что могло оказаться побудительным мотивом для последующей замены «зеленого» наряда на «белый», а в связи с этим — и переносом семантического вектора в брачную сферу[30], когда на месте центрального персонажа, осмысляемого как *Ку́ста* женского рода, появляется *Молодая* (*Панна*) или даже ее аналог

[28] Ср. замечание Н.Ф. Сумцова о соотносительном с *Кустом* «вождении тополи»: «По-видимому, купальский обряд в данном случае перешел на Духов день» (Сумцов 1889: 631).

[29] При этом один из песенных «даров», который в Стрельцах сулится *Кусту*, уж никак не соотносится с подарком мужчине: «Паспявайце з Кустом з самога бэзу, *Дасць пан Кусту па адрэзу*».

[30] Ср.: «Змяняліся і функцыі абраду: амаль паўсюдна ён набываў шлюбную накіраванасць: „Дэвчата зов'ют вэнка, такого вэлікого з зелені, покладут на голову деўцы — да ўжэ ідут по уліцы, дай сповают. *У ее быў только вэнок із зелені*, *і вона ў белом одета ішла*. З ею і дэвчата шлі. Вэдут ее по уліцы, то стоять люді — да вона покланяецца кажному, як молодая, да поцэлуецца з усіма і з усіма прошчаецца. У дворы нэ заходілі, так по вуліцы шлі“» (Басько і інш 2008: 138; Колонск Ивац.).

inslav

мужского пола. Во-вторых, *Куст* мог представлять собой и украшенное деревце (в единственном полном свидетельстве говорится о можжевельнике), которое, естественно, не водили, а носили.

4. В *акциональном коде* обряда выделяются три ритуальных действия (все редкие или единичные; по преимуществу старые записи): основное — обливание центрального персонажа (или *Куста*-деревца в Кукличах Свисл.) водой и/или вбрасывание его в воду; факультативные: а) поклоны *Куста* и (возможно) *Кусту*, б) троекратное вращение *Куста* вокруг себя на пятке (Вымно Витеб. у.).

Даже самые ранние фиксации «вождения Куста» свидетельствуют о его неоднородности, которая может быть следствием или разрушения (нивелировки, редукции) первичной обрядовой семантики, или объединения в одной, со временем понятой как единой, разных по происхождению (возможно также — частично заимствованных от соседей[31]) обрядово-ритуальных практик.

Что касается реконструкции этой первичной семантики, то уже отмечалось (и представленный выше материал это подтверждает), что ее основными доминантами являлись прежде всего плювиальная магия и непосредственно связанная с ней карпогоническая либо же их естественное соединение в одной из символических моделей троицко-купальского цикла, именно «Растение» + «Человек»[32]. При этом такие значимые элементы плювиальной магии, а именно обливание и вбрасывание символа в воду, зафиксированные за границами основного ареала[33] еще М. Федеровским, сохраняются только там, и как раз там крайне редкими являются «кустовые» песни. К этому следует добавить и сохранявшуюся еще недавно окказиональную приуроченность *Куста* к засухе — и вне основного ареала, но, что совершенно удивительно, также и внутри него (Вяз Пинск.)[34]. Элемент карпогонической

[31] На вероятность этого уже указывалось: «Во всяком случае если заимствование и произошло, то оно не могло относиться к поздней праславянской эпохе» (Толстые 1978: 375).

[32] См.: Агапкина 2002: 619–621; но в отношении плювиальной составляющей у автора более сдержанный подход — «рефлексы магии, связанной с вызыванием дождя».

[33] Внутри него пока не фиксировалось, более того, отношение информантов к обливанию *Куста* может быть даже резко отрицательным (см. Шарая 2002: 143–144).

[34] Удивительное состоит в том, что находящиеся сравнительно недалеко и также на берегу озера Погост дд. Камень, Чухово и Новый Двор обследовались неоднократно, причем всякий раз там записывались и собственно обряд, и «кустовые» песни. Но запись из Вяза, между прочим, является очередным подтверждением того, что новые материалы все еще могут появляться в полесских этнолингвистических коллекциях.

inslav

магии как уникальное действие центрального персонажа отмечается только в записи Н.Я. Никифоровского (см. в Приложении), т. е. далеко за пределами основного ареала, — это троекратное вращение *Куста* вокруг себя на пятке[35]. В абсолютном большинстве иных фиксаций *Куст* является совершенно пассивным, молчащим участником, либо очень редко его действия ограничиваются поклонами хозяевам дворов, куда его приводят. Все остальное, что можно отнести к аграрно-магической составляющей обряда, минимально содержится только в текстах «кустовых» песен[36], ареал распространения которых практически совпадает с основным ареалом обряда.

Изложенное позволяет вновь вернуться к заявленной еще на VIII Загребском съезде славистов 1978 г. идее о непосредственной связи «кустового» и додольского обрядов, которую представили в докладе Н.И. и С.М. Толстые, обратившие внимание на «наличие подобного обряда [т. е. вызывания дождя. — *Н.А.*], именуемого „кустом“, в Полесье на Пинщине с довольно четкой и ограниченной локализацией и с временной приуроченностью к Троице» (Толстые 1978: 375)[37]. Более того, авторы уверенно объединили южнославянскую и восточнославянскую практики вызывания дождя в едином «додольско-„кустовом“ ритуале», предположив, таким образом, его исконно славянское (праславянское) происхождение (там же).

Однако в отношении *Куста* сейчас имеются все основания пойти дальше: обобщив накопившийся к настоящему времени материал, выдвинуть гипотезу о первоначальной плювиально-магической окказиональности обряда, приурочиваемого к засухе, на который со временем наслоились элементы карпогонической магии, вначале с реальными действиями типа вращения/перевертывания или обходов полей, впоследствии вытесненные и замещенные «кустовыми» песнями основного блока с едва ли не единственной сюжетной темой «Коло Куста сочивыченька (пшынычэнька) густа» или соответствующими (объясняющими) приговорками «дзявоцкага войска», сопровождающего *Куст*. Как раз именно поэтому семантика *Куста* в основном аре-

[35] Подробнее см.: Плотникова 2004: 12.

[36] Так же Давидюк 2010: 236: «Щоправда, мало виражена в них і магія родючости, з якою пов'язані всі обхідні обряди, до яких належить і Куст».

[37] К сожалению, это мнение либо не учитывается современными исследователями (ср., в частности, Давидюк 2010: 235: «Зв'язок голого чи прибраного в зелень жіночого тіла з викликанням дощу підтверджується багатьма ритуалами народів Європи та Індії, проте жоден із дослідників не довів такого ж зв'язку з обрядом водіння Куста»), или с порога отрицается — Шарая 2002: 143 вслед за Д.К. Зелениным с «тотемной» теорией ряжения в зелень (Зеленин 2004: 187; критический комментарий Т.Г. Ивановой см. здесь же на с. 285).

inslav

але обряда выглядит явно ущербной, ограниченной обходом дворов (и это не обязательно) с единственной и совершенно утилитарной целью, выраженной в «кустовых» песнях, — сбором пожертвований для центрального персонажа и его окружения. Но если в рождественских или пасхальных обходах хозяева одаривают обходников за нечто вполне реальное, т. е. за представление, исполнение соответствующих песен (как правило, колядок, щедровок, волочебных), за благопожелания хозяевам, то при обходе с *Кустом* не наблюдается и этого: в сущности, квинтэссенцией обхода является обрядовая сема «*Кусту* надо что-то дать, потому что его привели». Продолжая тему, следует далее предположить, что с обозначенной обрядовой ущербностью *Куста* связан, вероятно, и весьма ограниченный набор сюжетов «кустовых» песен (ср. в упомянутых выше сборниках).

Исследователями выделяется в обряде также третья «мифопоэтическая доминанта» (Т.А. Агапкина)[38], а именно свадебная тема, однако она представляется в свете изложенного явно вторичной, находящейся уже на стыке собственно обряда и игры в него с включенными элементами иных обрядово-ритуальных действий. Во всяком случае в плане типологическом *Молодая* (*Панна*) и под. в роли центрального персонажа, безусловно, соотносимы, например, с *nevestou* (но наряду с главным — *kráľovnou*) в словацких *kráľovničkach* — «королевских» весенних обходных обрядах молодежи, происхождение которых Э. Хорватова ведет «od stredoveku»[39].

И, наконец, заключительное замечание об обрядовой семантике *Куста*. Предложенная в свое время Р.М. Ковалевой (Ковалева 1976), а позже подробно разработанная О.Н. Шарой и активно вводимая ею в научный оборот версия о том, что «сваімі вытокамі абрад звязаны з патрыярхальна-родавай супольнасцю» (Шарая 2005: 762), культом предков — и исключительно с ними, может быть критически рассмотрена в связи с историей, этимологией и лингвогеографией обрядовой лексемы *куст*, что станет основным содержанием второй части исследования. Здесь же позволю себе только сослаться на справедливое мнение украинского исследователя: «Отож семантика культу предків тут очевидна. Гірше те, що дехто з дослідників її виявленням і обмежується» (Давидюк 2010: 234).

---

[38] Для О.Н. Шарой это «специфическая трансформационная модель», известная исключительно в микроареале так наз. западнополесского *Подгородья* — группы «деревень вблизи Пинска» (Шарая 2002: 187; точнее, несколько к северу от него. — *Н.А.*). Однако отмечу, что ни Сушицк Пинск., ни тем более Колонск Ивац. или Стрельцы Мост., где также зафиксированы обрядовые континуанты свадебной темы *Куста*, в этот микроареал не входят.

[39] Подробнее см.: Антропаў 2007: 68–70.

inslav

Приложение. Избранные тексты[40]

1. «В канун Купалы одну из девушек „ображаюць кустом“, навешивая и опоясывая зеленью из трав, цветов и веток. В сопровождении толпы „куст“ проходит всю деревню, земно кланяется каждому дому и тут же перевертывается на пятке три раза. Выйдя в чужое непременно поле, участники сжигают зелень и, при пении и „ско́ках“ чрез огонь, проклинают „видьмаро́в“ и волков, которые тогда же начинают испытывать мучительные боли и даже „ги́нуць“ (Вымно, до 1860 г.)» (Никифоровский 1897: 251).

2. «*W*[41]. (*Od Łyskowa — Kuklicze*) [кириллическая транслитерация моя. — *Н.А.*]. У на́с на Купайло ў ве́чары, дзеўчата адну́ між сібе́ устрояць ў гальё, паяскамі папрыв*я́*зываюць, так што́ зусім выдаецьсе, што ку́ст і абводзяць йейе́ сьпева́ючы ад хаты да хаты, а хлопцы іх вадою абліваюць, а калі́ рьечка дзе блізко, то куста і ў воду кі́даюць. Посьле, іду́ць да карчмы і гуляюць цыйелу нуоч» (Federowski 1897: 316).

«Дасюль на ўвесь Ваўкавыскі павет старажытныя купальскія святкаванні захаваліся толькі ў ваколіцы, якая прылягае да Ружанскай пушчы, менавіта паблізу мястэчка Лысскава, дзе люд тамтэйшых вёсак (Кавалёўцы, Куклічы, Верашчакі, Грушаўцы і інш.) на Яна па адвечным звычаі з надыходам змроку штогод запальвае велізарныя кучы назношанага пастушкамі хворасту і галля часам нават пасярод вёсак…

Назаўтра абыходзяць вакол палеткаў з *кустам* або *Купалай*. Для гэтага з самай раніцы дзяўчаты, выбраўшы адну са свае кампаніі, убіраюць ёй галаву кветкамі (купалкамі, што цвітуць жоўтым цветам) і надзяюць звіты з быліцы [один из видов полыни, чернобыль. — *Н.А.*] вянок, прытым усю яе літаральна ад галавы да ног прыбіраюць у зелень да такой ступені, што знешнім выглядам яна і сапраўды нагадвае куст, пакрыты квеценню. З упрыгожанай такім спосабам таварышкай, якая ўжо з гэтага моманту носіць назву *куста* альбо *Купалы*, увесь дзявочы карагод з песнямі і водгаласам скрыпак вырушае ў поле, куды спяшаюцца за імі групкі хлопцаў-парабкаў, старых і маладых жанчын, а таксама дзетвары. Абышоўшы навокал палеткаў збожжа, якія цудоўна хвалююцца ўжо ў гэтую пару, уся дружына са спевамі, якія не сціхаюць ні на адну хвіліну, накіроўваецца ў бок карчмы…» (из Архива М. Федеровского в Рукописном отделе Библиотеки Варшавского университета; цит. по: Саламевіч 1972: 246–247).

---

[40] Часть из них в статье; сюда включены только архивные, редкие, а также относительно новые.

[41] Волковысский у. Гродненской губ.

inslav

«На второй день праздника Тройцы (который крестьяне называют Сёмухой) одну из девушек ставят в вырванный зеленый куст и ходят вместе с ней по домам, с песнями. Куст при этом кланяется и собирает кто что даст за песни» (Романов 1911: 136; д. Алексеевка Слонимского у., ныне — Алексейки Иваць.).

3. «Абрад „Жаніцьба Куста“. Перад Троіцай маладыя дзяўчаты нараджалі Куста і вадзілі яго па вёсцы з песнямі [„кустовыми“. — *Н.А.*] з хаты ў хату. Хлопца ўпрыгожвалі галінкамі клёну і бярозы, і ён быў Кустом. Дзяўчаты шлі па вуліцы і спявалі песні <…> Затым дзяўчаты з Кустом уваходзілі ў адну з хат і пачыналі песнямі размаўляць з гаспадарамі. Моладзь усхваляе працавітасць гаспадароў. За песні добрыя дзяўчат частавалі цукеркамі і рознымі пачастункамі: „Ох мы былі ў харошым бару, / Завівалі Куста з зялёнага клёну. / Ды прывялі Куста да слаўнага двору. / Проша пана выйсці з новага пакою. // Патанцуйце з Кустом з самога клёну, / Дамо вам па залатому. / Паспявайце з Кустом з самога бэзу, Дасць пан Кусту па адрэзу“. А вечарам дзяўчаты варажылі…» (зап. в августе 2000 г. в д. Стрельцы Мостовского р-на Гродненской обл. Садовская С.Э. и Гринчик А.М. от Сивко Г.С., 1939 г. р., местной).

4. «На Купайло куста возьмем, з ядлоўчыка, прыбіраем яго і па дзярэўні праходзімся. Возьмем лентаў, бумагі нарэжам, начапляем на яго — эта ўжэ прыбралі куст. Куст невялікі такі, каб маглі несці. Ужэ ідзем па дзярэўні і спяваемо: „Сённі Купайло, заўтры Ян…“ Як с кустом ішлі, нас хлопцы аблівалі вадою. Нясем яго за сяло і запаліваем. Там паспяваем крыху, а тады вяртаемся назад. Тут хлопцы з музыкаю, дай пайшлі танцаваць» (Басько і інш. 2006: 188; д. Кукличи Свисл.; зап. от Н. Шавель, 1909 г., местной, православной).

Принятые сокращения

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина–Виноградова 2004 — *Агапкина Т.А.*, *Виноградова Л.Н.* «Куст» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). С. 68–69.

Антропаў 2007 — *Антропаў М.П.* Каштоўнасныя арыенціры беларуска-іншаславянскага этналінгвістычнага параўнання // Беларуская лінгвістыка. Мінск, 2007. Вып. 60. С. 64–76.

Антропов 1998; 2004 — *Антропов Н.П.* Белорусские этнолингвистические этюды: 1. *колода* / *колодка* // Слово и культура. Памяти Никиты

inslav

Ильича Толстого / Ред. коллегия: Т.А. Агапкина [и др.]. М., 1998. Т. II. С. 21–33; 2. *Вызывание дождя* (акциональный код) // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. редактор С.М. Толстая. М., 2004. С. 190–216.

Архив БЭЛА — Архив «Белорусского этнолингвистического атласа» (рукопись; хранится у автора). Минск.

Архіў АСКФ — Архіў Аддзела славянскай культуры і фальклору ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі». Мінск.

Атлас гісторыі Беларусі 2004 — Атлас гісторыі Беларусі ад старажытнасці да нашых дзён: Дадат. да 6-томнай «Энцыклапедыі гісторыі Беларусі» / Аўтар тэкста Л.У. Языковіч; Склад.: Г.Р. Шыркунова, Л.У. Языковіч. Мінск, 2004.

Басько–Кухаронак 2006 — *Басько В.І.*, *Кухаронак Т.І.* Каляндарныя святы, звычаі і абрады… Купальская ноч // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 3. Гродзенскае Панямонне. У 2 кн. Кн. 1 / В.І. Басько [і інш.]; аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева; агул рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2006. С. 186–191.

Басько і інш. 2008 — *Басько В.І.*, *Валодзіна Т.В.*, *Кухаронак Т.І.* Каляндарныя святы, звычаі і абрады… «Ваджэнне куста» // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн. 1 / В.І. Басько [і інш.]; ідэя і агул рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2008. С. 138–141.

Басько і інш. 2010 — *Басько В.І.*, *Валодзіна Т.В.*, *Кухаронак Т.І.* Каляндарныя святы, звычаі і абрады… Сёмуха // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 5. Цэнтральная Беларусь. У 2 кн. Кн. 1 / В.І. Басько [і інш.]; ідэя і агул рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2010. С. 164–170.

Боганева 2000, 2004 — Личный архив Е.М. Боганевой; 2000 г.: записано в д. Бердовичи Слонимского р-на Гродненской обл. от Русак З.К., 1926 г. р., Володарчик В.Г., 1930 г. р., Супрун М.К., 1927 г. р., местных, православных; 2004 г.: записано в д. Пуховичи Житковичского р-на Гомельской обл. от Купрацевич К.М., 1909 г. р., местной, православной.

Веснавыя песні 1979 — Веснавыя песні / Складальнікі: Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей; складальнік муз. часткі В.І. Ялатаў; рэд. тома К.П. Кабашнікаў. Мінск, 1979. С. 208–214 (Бел. нар. творчасць / АН БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору).

Войтович 2005 — Куст // *Войтович В.* Українська міфологія. Від. 2-ге, стереотип. Київ, 2005. С. 267–268.

Груца–Паўлоўскі 1978 — *Груца А.П.*, *Паўлоўскі І.І.* З лексікі гаворкі в. Святая Воля // Жывое слова / Рэд. Ю.Ф. Мацкевіч, І.Я. Яшкін. Мінск, 1978. С. 29–33.

inslav

Гусев–Марченко 1987 — *Гусев В.Е.*, *Марченко Ю.И.* «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье (к проблеме изучения локальных песенных традиций) // Русский фольклор. Л., 1987. Т. XXIV: Этнографические истоки фольклорных явлений. С. 129–147.

Давидюк 2010 — *Давидюк В.* Походження уявлень про русалок и мавок та значення клечання і «куста» // Зап. Наукового товариства імені Шевченка. Т. CCLIX. Праці секції етнографії і фольклористики. Львів, 2010. С. 229–248[42].

Довнар-Запольский 1895 — *Довнар-Запольский М.В.* Песни пинчуков. Киев, 1895.

Звяруга 2006 — *Звяруга Я.* Яцвягі // Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т. Т. 2: Кадэцкі корпус — Яцкевіч / Рэдкал. Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш. Мінск, 2006. С. 788.

Зеленин 2004 — *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954 / Вступ. ст., сост., подготовка текста и коммент. Т.Г. Ивановой. М., 2004. С. 145–206 [первая публикация в 1937 г.].

Кавалёва 2008 — *Кавалёва Р.М.* Лакальна-рэгіянальныя парадыгмы беларускага фальклору… У 3 ч. Мінск, 2008. Ч. 1. Заходнепалескія куставыя песні.

Ковалева 1976 — *Ковалева Р.М.* Белорусские кустовые песни // Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Минск, 1976.

Ковалева 2011 — *Ковалева Р.М.* Локально-региональные парадигмы белорусской календарной обрядности и принципы их изучения (на примере западно-полесской обрядности вождения Куста) // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры / Е.Ф. Фурсова [и др.]. Новосибирск, 2011. С. 133–150.

Козенка 2011 — *Козенка М.А.* Каляндарныя традыцыі Чачэршчыны: вясна — лета // Хто, калі не я…: Да 60-годдзя Міколы Козенкі / Укл. В.В. Калацэй. Мінск, 2011. С. 62–78 [первая публикация в 2000 г.].

ЛАБНГ 5 — Лексічны атлас беларускіх народных гаворак. У пяці тамах. Т. 5: Семантыка. Словаўтварэнне. Націск. Мінск, 1998.

Ліс 1992 — *Ліс А.* Каляндарна-абрадавая паэзія // Паэзія беларускага земляробчага календара. Мінск, 1992. С. 5–106.

Насевіч 2006 — *Насевіч В.* Літва // Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т. Мінск, 2006. Т. 2. С. 202–206.

[42] Пользуясь возможностью, выражаю искреннюю благодарность профессорам Волынского университета им. Леси Украинки (Луцк) В.Ф. Давидюку и М.В. Жуйковой за возможность ознакомиться со статьей.

inslav

Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Крутить, вертеть // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). С. 12–15.

Раговіч 2001 — *Раговіч У.І.* Песенны фальклор Палесся: У 3-х тт. Мінск, 2001. Т. 1. Песні святочнага календара. С. 124–282.

Романов 1911 — *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1.

Саламевіч 1972 — *Саламевіч Я.* Міхал Федароўскі. Мінск, 1972.

Сумцов 1889 — *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания: «Водить тополю» // Киевская старина. Киев, 1889. Т. XXVI. № 9. С. 631–632.

Сысоў 1997 — *Сысоў У.М.* З крыніц спрадвечных. Мінск, 1997.

Тишкевич 2012 — Личный архив Е.В. Тишкевич / Отдел культуры Могилевского облисполкома.

Толстые 1978 — *Толстой Н.И.*, *Толстая С.М.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект) // VIII Международный съезд славистов <…>: Доклады советской делегации / Ред. коллегия: акад. В.И. Борковский [и др.]. М., 1978. С. 364–385.

Шарая 2001 — *Шарая В.М.* Абрад Куст: функцыянальная прырода, трансфармацыя, мастацкі свет песень // Каляндарна-абрадавая паэзія / А.С. Ліс [і інш.]; навук. рэд. А.С. Фядосік. Мінск, 2001. С. 307–332.

Шарая 2002 — *Шарая О.Н.* Ценностно-нормативная природа почитания предков. Минск, 2002.

Шарая 2005 — *Шарая В.М.* Куст. Куставыя песні // Беларускі фальклор: Энцыклапедыя. У 2 т. Т. 1: А капэла — Куцця / Рэдкал.: Г.П. Пашкоў і інш. Мінск, 2005. С. 761–764.

Шарая 2008 — *Шарая О.Н.* Западнополесский обряд Куст: социокультурные особенности и символика // Гістарычная брама: Гісторыя і культура Палесся. Пінск, 2008. № 1 (23). С. 80–93.

Шарая 2011 — *Шарая В.М.* Куст // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011. С. 265–267.

Шейн 1902 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. III.

Шмат 2005 — *Шмат Дз.М.* Тэксты з вёскі Вяз Пінскага раёну // Скарбы народнай мовы: Дыялекталагічны зб. / Рэд. Л.П. Кунцэвіч. Мінск, 2005. С. 332–334.

inslav

Bykowski 1878 — *Bykowski P.* Pieśni obrzędowe ludu ruskiego z okolic Pińska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1878. T. II. S. 260–285.

Gołębiowski 1831 — *Gołębiowski L.* Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincyach. W Warszawie, 1831.

Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej / Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. I: Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Warszawa, 1897.

Список населенных пунктов,
в которых фиксировался обряд Куста и / или кустовые песни (108 н. п.).

БЕЛОРУССИЯ (96): Брестская область (83): *Пинский р-н* (44): Вяз, Гольцы, Гончары, Городище (пос.), Доброславка, Жабчицы, Жидче, Жолкино, Камень, Ковнятин, Колбы, Ладорож, Ласицк, Липники, Логишин, Лозичи, Лосичи, Лыще, М. Дуброва, М. Плотница, Невель, Новоселье, Новый Двор, Оснежицы, Парахонск, Паре, Пинковичи, Поречье, Посеничи, Пучины, Рудавин, Рудка, Семиховичи, Синин, Ставок, Староселье, Стошаны, Сушицк, Теребень, Тобулки, Чемерин, Ченчицы, Чухово, Шоломичи; *Ивановский р-н* (12): Бусса, Достоево, Дружиловичи, Зарудье, Застружье, Иваново, Красиевка, Огово, Одрижин, Осовница, Падыще, Тышковичи; *Ивацевичский р-н* (9): Алексейки, Гортоль, Долгое, Житлин, Иодчики, Колонск, Оброво, Рудня, Святая Воля; *Столинский р-н* (8): В. Теребежов, Глинка, Городная, Колодное, Лука, Лутки, Радчицк, Федоры; *Лунинецкий р-н* (7): Богдановка, Бостынь, Велута, Вулька 1-я, Дятловичи, Лобча, Лунин; *Березовский р-н*: Спорово; *Дрогичинский р-н*: Бездеж; *Пружанский р-н*: Лысково; Гродненская область (6): *Свислочский р-н* (2): Кукличи, Верещаки; *Мостовский р-н*: Стрельцы; Слонимский р-н: Бердовичи; *б. Волковысский у.* (2): Грушевцы, Ковалёвцы[43]; Гомельская область (1): *Житковичский р-н*: Пуховичи; Минская область (1): *Любанский р-н*: Пласток; Могилевская область (4): *Бобруйский р-н*: Петровичи; *Чечерский р-н* (2): Меркуловичи, Широкое; *Дрибинский р-н*: Белая; Витебская область (1): *б. Витебский у.*: Вымно.

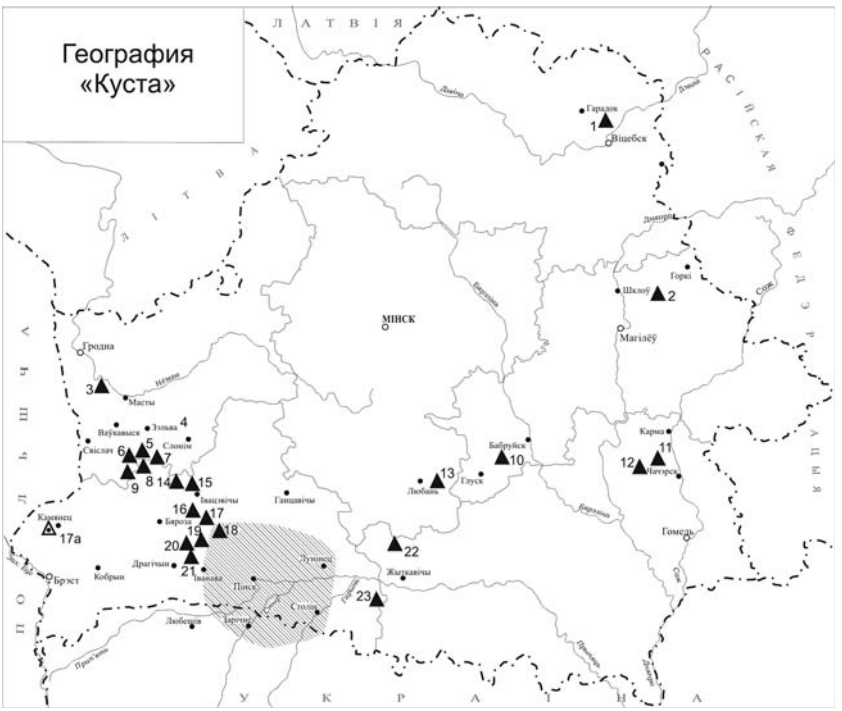
УКРАИНА (12): Ровенская область (10): *Заречненский р-н* (8): Боровое, Бродница, Вичевка, Заречное, Иванчицы, Нобель, Серники, Стары Кони; *Дубровицкий р-н* (2): Зелень, Сварицевичи; Волынская область (2): *Любешовский р-н* (2): Дольск, Сваловичи.

[43] Отсылка к старому административно-территориальному делению указывает на то, что в настоящее время населенный пункт уже не существует.

inslav

Сокращения в названиях административно-территориальных единиц

Б.	Брестская обл.
Берез.	Березовский р-н
Бобр.	Бобруйский р-н
В.	Витебская губ.
Витеб. у.	Витебский уезд
Волков. у.	Волковысский у.
Г.	Гомельская обл.
Гр.	Гродненская обл., губ.
Дрибин.	Дрибинский р-н
Дрогич.	Дрогичинский р-н
Житк.	Житковичский р-н
Иван.	Ивановский р-н
Ивац.	Ивацевичский р-н
Камен.	Каменецкий р-н
Лунин.	Лунинецкий р-н
Любан.	Любанский р-н
М.	Минская обл.
Мг.	Могилевская обл.
Мост.	Мостовский р-н
Пин.	Пинский р-н
Пруж.	Пружанский р-н
Свисл.	Свислочский р-н
Слоним.	Слонимский р-н
Столин.	Столинский р-н
Чечер.	Чечерский р-н



1. Вымно Витеб. у. В.
2. Белая Дрибин. Мг.
3. Стрельцы Мост. Гр.
4. Бердовичи Слоним. Гр.
5. Верещаки Свисл. Гр.
6. Кукличи Свисл. Гр.
7. Ковалёвцы Волков. у. Гр.
8. Лысково Пруж. Гр.
9. Грушевцы Волков. у. Гр.
10. Петровичи Бобр. Мг.
11. Широкое Чечер. Мг.
12. Меркуловичи Чечер. Мг.
13. Пласток Любан. М.
14. Иодчики Ивац. Б.
15. Алексейки Ивац. Б.
16. Житлин Ивац. Б.
17. Оброво Ивац. Б
17а. Николаево, Жиличи Камен. Б.
18. Святая Воля Ивац. Б.
19. Красиевка Иван. Б.
20. Спорово Берез. Б.
21. Бездеж Дрогич. Б.
22. Пуховичи Житк. Г.
23. Лутки Столин. Б.

inslav

Ф. Д. Климчук

Цвет суконной домотканой одежды в Брестско-Пинском Полесье

О разных цветах суконной домотканой одежды я узнал в раннем детстве, в конце 1930-х гг. Родился и жил я тогда в селе Симоновичи Дрогичинского района Брестской области. В то время уже широко была распространена одежда из фабричной ткани. Но еще бытовала одежда из домотканого сукна. В Симоновичах было два варианта серой одежды — более светлый и более тёмный. Серый более светлый — это традиционный цвет. Такую одежду носили представители старшего поколения, такую одежду носили все жители Симонович и в начале XX в. и в предыдущие столетия. Серая суконная одежда более тёмного цвета — явление позднее. Ее начали носить во второй половине 1920-х гг. Ее носило молодое поколение. Тогда начали держать овец не только с серой шерстью, но и с черной. И перед тем, как чесать овечью шерсть на специальной машине (чеса́льне), к серой овечьей шерсти добавляли черную. Чесальни существовали в местечках. Сукно из такой шерсти сохраняло серую основу, но было темнее. Такое сукно считалось более модным, более похожим на фабричное.

Было в Симоновичах три-пять человек, которые носили суконную домотканую одежду черного цвета. Это были в основном женщины, которые родились в других сёлах, но вышли замуж в Симоновичи. Посещали иногда Симоновичи жители тех населенных пунктов, где бытовал черный цвет суконной домотканой одежды.

Еще в раннем детстве я встретил гончара из Столинского района. Он ездил по деревням и распродавал глиняную посуду своего производства. Заехал и в Симоновичи. На нем была суконная домотканая одежда серого цвета.

В 1946–1952 гг. я обучался в школах г. Дрогичина. Это был районный центр, куда приезжали и приходили люди со всего района. Особенно многолюдно было по воскресеньям на ярмарках. Я посещал такие ярмарки. Целью этих посещений было: встретить знакомых или родственников, получить или передать передачи, понаблюдать за людьми, за их одеждой, послушать говор. Цвет домотканой суконной одежды у посетителей ярмарки был серый (чаще) или черный. Нередко можно было встретить в Дрогичине жителей западной части Ивановского района, которые носили суконную домотканую одежду черного цвета.

В 1948–1949 гг. я жил в Дрогичине на квартире вместе с парнями из села Заеленье Дрогичинского района, расположенного в 9 км

inslav

от Симонович. От них я узнал, что в Заеленье жителей Симонович прозывали: «*Сымоновэц — бíла свытка*». В Заеленье же носили суконную домотканую одежду черного цвета, а серый цвет одежды, который бытовал в Симоновичах, заеленцы воспринимали как белый цвет. Отсюда такое выражение.

В 1952 г. впервые на Дрогичинщине начал курсировать автобус. Самый первый маршрут: Дрогичин — Пинск. Теперь, едучи автобусом, можно было наблюдать за людьми, их говором, одеждой и на автобусных станциях, а также по пути следования автобусов на остановках, где высаживались и садились пассажиры.

В 1952–1954 гг. я обучался в Пинском учительском институте. И тоже посещал ярмарки в г. Пинске. Кроме того, каждый день в Пинске можно было встретить жителей разных сёл, посещавших свой районный (ранее — уездный, «поветовый») центр. Цвет суконной домотканой одежды жителей центральной Пинщины — серый.

В 1954 г. я работал учителем в семилетней школе села Видúбор (местн. *Выдыбор*) Столинского района. Встречался с людьми из разных населенных пунктов района, сам побывал в ряде сёл Столинщины, неоднократно бывал в г. Столине. Цвет суконной домотканой одежды в западной и центральной части Столинского района — серый. По восточной части нынешнего Столинского района у меня данных нет. До 19.01.1961 г. это был Давид-Городокский район.

В 1954–1968 гг. я работал учителем в школах Дрогичинского района и продолжал изучать Дрогичинский район. Кроме того, ездил автобусом на ярмарки в Кобрин, Брест, Иваново, Березу целенаправленно, чтобы слушать говор и наблюдать за цветом домотканой суконной одежды. Об окрестностях Кобрина и Бреста я до этого неоднократно слышал от людей, что в том регионе из всего Загородья цвет суконной домотканой одежды отличается наибольшей белизной. В этом я убедился при своих поездках. По пути следования автобуса из Дрогичина в Березу цвет суконной домотканой одежды — серый, а в окрестностях Янова (Иванова) — преимущественно черный.

В Симоновичской средней школе (Дрогичинский район) я был руководителем краеведческого кружка. Поэтому РОНО иногда поручал мне некоторые работы. Вот тогда я сделал первый вариант карты цветов суконной домотканой одежды на территории Дрогичинского района. Позже к ней были сделаны незначительные уточнения.

Вот результат этих моих изысканий.

По цвету суконной домотканой одежды Дрогичинский район делится на две части: западную (серый цвет) и центрально-восточную (черный цвет).

inslav

Граница проходит с севера на юг чуть западнее г. Дрогичина. На крайнем юге района (Радостовский сельсовет) — серый цвет. Западнее этой границы расположены деревни, где носили суконную домотканую одежду серого цвета. Это Чернеевичи, Переспа, Осовляны, Симоновичи, Вулька Симоновская, Белынь, Лосинцы, Брашевичи, Завелевье, Перковичи, Нагорье, Суличево. Восточнее указанной границы находятся населенные пункты, где бытовала суконная домотканая одежда черного цвета. К ним относятся: Старомлынье, Жабер, Заеленье, Хомск, Гошево, Сутки, Салова, Новики, Ровины, Дорогичень, Сёмоновщина, Попина, Ляховичи (Памяць. Драг.: 49–50). Впервые данные об этой границе опубликованы мной в 1974 г. (Климчук 1974: 164–165). Как видим, рассматриваемая граница была весьма четкая. О чем говорит такая четкость этнографической границы? Прежде всего о том, что ей должен соответствовать некий исторический эквивалент.

Этот исторический эквивалент я выявил в процессе работы над книгой «Памяць. Драгічынскі раён. Гісторыка-дакументальныя хронікі гарадоў і раёнаў Беларусі». Мінск, 1997 (Памяць. Драг.), будучи одним из составителей этой книги. Таким эквивалентом являлась западная граница Здитовской волости в 1300 (ориентировочно) — 1452 гг. (существовала приблизительно 150 лет). Ее «подкрепляла» восточная граница Бородичской волости.

В истории Здитовской волости выделяется несколько этапов (Wysłouch 1930: 95–114 и др.).

Первый этап — XI–XIII вв. Входила тогда малая Здитовская волость в состав Берестейской земли или большой волости. На западе Здитовская волость граничила с Кобринской волостью, на востоке — с Пинской большой волостью или землей. Возникла Здитовская волость одновременно с возникновением ее экономического центра — древнерусского города Здитова-на-Ясельде, который существовал в XI–XIII вв. (Ткачев 1971: 307–308), поскольку в те времена города обычно являлись центрами сельских округ. Упоминается этот населенный пункт в Уставной грамоте великого князя киевского Владимира Святославича в 1005 г. и в летописи в 1252 г. (Памяць. Драг.: 47, 547, 548). Здитов-на-Ясельде был расположен на севере нынешнего Дрогичинского района, на южном берегу р. Ясельды, около деревни Старомлынье 2-е.

Описания границ Кобринской и Здитовской волостей долитовского (домонгольского) времени не существует. При определении их территорий, границы которых, естественно, были нечеткими, мы учитываем следующие факторы: а) расстояние того или иного сельского населенного пункта от одного города сравнительно с рас-

inslav

стоянием до другого города (напр., ближе к Кобрину или Пинску, к Кобрину или Здитову); б) удобство коммуникации с тем или иным городом (напр., удобная дорога или она пересекается серьезными природными препятствиями, например, болотными массивами); в) значимость города (более крупный, больше привлекает купцов и др.). Исходя из этих показателей, мы приходим к заключению, что в XI–XIII вв. граница между Кобринской и Здитовской волостями проходила приблизительно посредине между городами Кобрином и Здитовом-на-Ясельде, т. е. вблизи нынешней границы между Кобринским и Дрогичинским районами.

Восточная граница малой Здитовской волости — это в то же время восточная граница Берестейской земли, ее граница с Пинской землей. Данные современных говоров позволяют уточнить границу между Берестейской и Пинской землями в XI–XIII вв.: она, очевидно, проходила с севера на юг по западной части нынешнего Ивановского района Брестской области (Клімчук 2000: 114–117).

Здитовская волость в границах XI–XIII вв. просуществовала 250–300 лет. Включала она в этот период следующие территории: бóльшую часть нынешнего Дрогичинского района, запад Ивановского района, юго-восток Березовского района.

Как уже говорилось, Здитовская [малая] волость в XI–XIII вв. входила в состав Берестейской земли или большой волости. В 1150-е гг. Берестейская земля вошла в состав Волынского княжества, которое в 1199 г. объединилось с княжеством Галицким. Образовалась таким образом Волынско-Галицкая (Галицко-Волынская) Русь. Позже Волынское княжество из ее состава временами выходило.

Примерно в конце 40-х гг. XIII в. великий князь литовский Миндовг захватил Здитов-на-Ясельде. Но в 1252 г. Данил Галицкий вернул его в состав Волынско-Галицкой Руси. Великие князья литовские продолжали проявлять интерес к микрорегиону Здитова. Приблизительно на рубеже XIII–XIV вв. они этот микрорегион на этот раз уже окончательно включили в состав Великого княжества Литовского.

Начинается второй этап истории Здитовской волости, продолжавшийся до 1452 г. и просуществовавший, таким образом, 150 лет. В этот период Здитовская волость принадлежала непосредственно великим князьям литовским. Граничила она с Пинским и Кобринским княжествами. Итак, Здитовская волость сохранилась. Но она претерпела существенные изменения. Во-первых, в ее состав вошли западные окраины Пинщины (район нынешних Янова-Иванова и Мотоля в Ивановском районе Брестской области). Во-вторых, Здитов был перенесен на 7 км севернее. Это Здитов-на-Дорогобуже. Дорогобужа —

inslav

это приток Ясельды. Здитов-на-Ясельде — это древнерусский город, расположенный на возвышенной местности центрального Загородья, лежащий на старинном торговом пути, проходящем по линии: Черное море — р. Днепр — г. Киев — р. Припять — г. Пинск — р. Ясельда — г. Здитов-на-Ясельде — г. Кобрин — г. Берестье — р. Западный Буг — р. Висла — Балтийское море. Здитов-на-Дорогобуже находился немного в стороне от этого пути. Он примыкал к болотным массивам (Wysłouch 1930: 111). А болота в средневековье являлись своего рода укреплениями. Здесь проходил и другой путь, хотя и менее важный. Он соединял бассейн Нёмана с Волынью и проходил по линии: Новогрудок — Слоним — Коссово — Здитов — район Дорогичина Загородского — Ветлы (Wysłouch 1930: 29, 108, 111). До 1430 г. Здитов стал местечком (Alexandrowicz 1970: 67). В 1520 г. он упомянут как город. Впоследствии стал селом. До 1987 г. являлся центром сельсовета. В-третьих, в состав Здитовской волости 1300–1452 гг. не вошла западная часть Здитовской волости 1000–1300 гг., будем условно ее называть Западной Здитовщиной.

Таким образом, Здитовская волость 1300–1452 гг. включала территории: центр и восток нынешнего Дрогичинского района, бóльшую часть Ивановского района, юго-восток Березовского района. Это как раз тот ареал, где еще во второй половине XX в. бытовал черный цвет суконной домотканой одежды. Вот мы и нашли исторический эквивалент указанного ареала — это Здитовская волость 1300–1452 гг.

В 1452 г. великий князь литовский Казимир Ягайлович передал пинскому князю Юрию Семеновичу из своих владений (из Здитовской волости) нынешние центр и восток Дрогичинского, центр и запад Ивановского районов (Wysłouch 1930: 75, 76). В то же время около 1435 г. в состав Здитовской волости, вероятно, вошли некоторые населенные пункты, ранее входившие в состав Кобринского княжества (Памяць. Драг.: 51; Wysłouch 1930: 95–114). Границы в значительной степени изменились. Но это уже не повлияло на характер границы цветов домотканой суконной одежды в рассматриваемом регионе[1].

[1] В 1990-е годы я принимал участие в работе над книгой «Памяць», посвященной Малоритскому району (Памяць, Малар.), это юго-западная периферия Брестско-Пинского Полесья. В районном музее мне продемонстрировали суконную домотканую одежду черного цвета. В книге «Памяць» утверждается, что на Малоритчине была распространена суконная домотканая одежда из бело-серой и коричнево-красной овечьей шерсти (Памяць. Малар.: 485). Коричнево-красный цвет — это цвет выгоревшей на солнце старой изношенной одежды, которая ранее была черной. Мне никогда не приходилось видеть овец с

inslav

Какова судьба Западной Здитовщины после рубежа XIII–XIV вв.? Во-первых, в состав Здитовской волости она уже не входила. Исключение составляют некоторые населенные пункты, вошедшие в состав Здитовской волости после 1435 г. Во-вторых, она лишилась городского центра, каковым для нее до конца XIII в. являлся Здитовна-Ясельде. Нового городского центра в Западной Здитовщине после рубежа XIII–XIV вв. не возникло. Но население региона за 300 лет (со времени возникновения Здитова-на-Ясельде) было втянуто в контакты с городским населением. Ближайшим городом был Кобрин. Поэтому можно считать очевидным, что Западная Здитовщина около 1300 г. вошла в состав Кобринской волости, которая впоследствии (около 1377 г.) «трансформировалась» в Кобринское княжество (Wysłouch 1930: 14, 15, 21, 30; Памяць. Кобр.: 28–42).

Около 1435 г. Кобринское княжество лишилось части своей территории (Wysłouch 1930: 18, 19). Вероятно, к этим территориям относилась бывшая Западная Здитовщина. Каковы судьбы Западной Здитовщины после 1435 г.? Очевидно, некоторые населенные пункты вошли в состав Здитовской волости. Но на основной части бывшей Западной Здитовщины была образована Бородичская волость (Памяць. Драг.: 51–53, 55, 60, 61, 529, 531, 534, 546, 548, 554; Wysłouch 1930: 85–87, 90–92).

Бородичская волость была расположена в пределах нынешних Дрогичинского и частично Кобринского районов. Центр ее — село Бородичи (нынешняя Кобринщина), в XVIII в. перенесен в с. Брашевичи на Дрогичинщине. Впервые село Бородичи упоминается в 1500 г., а Бородичская волость — в 1516 г. (Памяць. Драг.: 51–55). Возникла она, вероятно, ранее, но когда точно, неизвестно. В документах за 1554 и 1558 гг. перечисляются населенные пункты, которые входили в состав Бородичской волости. На территории нынешнего Кобринского района это Бородичи и Нехведовичи, на территории Дрогичинского района — Брашевичи, Карловщина, Литовск, Симоновичи, Торокани (нынешний Именин), Чернеевичи, всего 8 пунктов. Названы не все населенные пункты, существовавшие тогда в составе Бородичской волости. Ряд приведенных населенных пунктов, а может, большинство из них, представляли собой малые «волостки», которые могли объединять несколько пунктов. Так, в документе за 1517 г. приводятся населенные пункты, которые в указанных выше документах за 1554 и 1558 гг. не называются, но в 1517 г. говорит-

коричнево-красной шерстью. В январе 2013 г. я беседовал по телефону с Марией Ивановной Стасюк, 81 года, уроженкой и жительницей с. Лу́ково Малоритского района. Она сообщила, что в с. Луково и соседних селах держали овец как с серой, так и с черной шерстью, поэтому носили суконную домотканую одежду как серого, так и черного цвета.

inslav

ся, что они относятся к владениям села Торокани (Wysłouch 1930: 90; Памяць. Драг.: 55). Это населенные пункты: Торокани, Лосинцы, Тёлковичи (сейчас Толково), Речица (местоположение неясно), Чикини (теперь часть села Субботы).

На территории бывшей Бородичской волости до конца XX в. бытовала домотканая суконная одежда серого цвета. Восточная граница Бородичской волости совпадает с основной частью границы серого цвета суконной домотканой одежды с черным цветом суконной домотканой одежды. Это граница Здитовской волости 1300–1452 гг. с Кобринской волостью и Кобринским княжеством. Серый цвет домотканой суконной одежды перешел к жителям Бородичской волости от их непосредственных предков — жителей Кобринского княжества и Кобринской волости[2].

Теперь посмотрим, каково соотношение границы цветов суконной домотканой одежды и народных говоров.

На севере Дрогичинского района в расположенном западнее границы цветов одежды селе Чернеевичи говор среднезагородский, рядом село Марковичи, в котором говор южнозагородский. Восточнее указанной границы в сёлах Жабер и Заеленье говор севернозагородский. На указанном участке граница цветов одежды и говоров совпадают. Далее к югу западнее границы цветов одежды в селах Симоновичи и Вулька Симоновская говоры среднезагородские, восточнее границы цветов одежды в селах Гошево, Сутки, Салова, Новики говоры тоже среднезагородские. Далее к югу западнее границы цветов одежды в селе Завелевье говор тороканский, восточнее границы цветов одежды в селе Сёмоновщина говор среднезагородский. Далее к югу западнее границы цветов одежды в селах Нагорье, Перковичи, Суличево говоры южнозагородские, восточнее границы цветов одежды в селах Попина, Вулька Попинская, Ляховичи говоры тоже южнозагородские.

Таким образом, в рассмотренном ареале границы цветов суконной домотканой одежды и народных говоров в одних случаях (реже) совпадают, в других случаях (чаще) — не совпадают. При этом конфигурация границ говоров более сложная, чем границы цветов одежды. Это даёт основание полагать, что границы говоров сформировались ранее, чем граница цветов домотканой суконной одежды. Как мы видели, граница цветов домотканой суконной одежды формировалась ориентировочно в 1300–1452 гг., тогда как границы говоров, тоже ориентировочно, — в V–XIII вв.

[2] О черном цвете (иногда в сочетании с другими цветами) в орнаментации восточнославянского народного костюма см. (Лобачевская 2012: 121–128).

inslav

Принятые сокращения

Климчук 1974 — *Климчук Ф.Д.* К соотношению диалектных, этнографических и археологических ареалов Брестско-Пинского Полесья // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 160–166.

Клімчук 2000 — *Клімчук Ф.Д.* Адлюстраванне мінулага ў народных гаворках Берасцейшчыны // Загароддзе-2. Матэрыялы навукова-краязнаўчай канферэнцыі «Палессе — скрыжаванне культур і часу» 25–27 верасня 1999 г., Пінск. Мінск, 2000.

Лобачевская 2012 — *Лобачевская О.А.* Черный цвет в орнаментации белорусского народного костюма и текстиля // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии. Мат-лы 15-й Междунар. науч. конф. / Под ред. Н.М. Калашниковой. СПб., 2012.

Памяць. Драг. — Памяць. Драгічынскі раён. Гісторыка-дакументальныя хронікі гарадоў і раёнаў Беларусі. Мінск, 1997.

Памяць. Кобр. — Памяць. Кобрынскі раён. Гісторыка-дакументальныя хронікі гарадоў і раёнаў Беларусі. Мінск, 2002.

Памяць. Малар. — Памяць. Маларыцкі раён. Гісторыка-дакументальныя хронікі гарадоў і раёнаў Беларусі. Мінск, 1998.

Ткачев 1971 — *Ткачев М.А.* Исследования памятников оборонительного зодчества в Белоруссии // Археологические открытия 1970 года. М., 1971.

Alexandrowicz 1970 — *Alexandrowicz S.* Geneza i rozwój sieci miasteczek Białorusi i Litwy do połowy XVII w. // Acta Baltico-Slavica–7. Białystok: Polonia, 1970.

Wysłouch 1930 — *Wysłouch S.* Rozwój granic i terytorium powiatu Kobryńskiego do połowy XVI wieku. Wilno, 1930.

inslav

II

В.Я. Петрухин

Волос/Илья и св. Мамант: о византийских соответствиях славяно-русским богам

Давно установлено, что в процессе христианизации функции славяно-русских языческих богов были перенесены на христианских святых: древнерусского громовержца Перуна сменил христианский громовник Илья, «скотий бог» Волос нашел соответствие (по имени и функциям) в византийском покровителе скота Власии, пережитки культа богини плодородия Мокоши усматривают в фольклорном культе Богородицы и Параскевы, культ Ярилы (о древнем божественном статусе которого практически неизвестно) сохранился в фольклорном культе Юрия/Георгия и т. д. Механизм соотнесения древних и христианских культов был разработан церковью в эпоху христианизации в самой Римской империи, когда христианский календарь был совмещен с «языческим» античным, дни солнцеворота превратились в христианские праздники Рождества (*коляда*) и Иоанна Предтечи (*купала*) — так они были восприняты и славянской традицией. Это касалось и древних божеств: храм Афины Девы Парфенон был превращен в церковь Богородицы, Тесеум — в церковь Георгия, Гелиос стал ассоциироваться с небесным колесничим Ильей и т. д. (Lawson 1964: 44–45). Ситуация выглядела не менее «двоеверной», чем на Руси и в других странах, принявших христианство[1].

Н.И. Толстой предложил даже (скорее, метафорически) термин «троеверие», обозначающий гетерогенные истоки единой славянской народной культуры: автохтонные фольклорные, античные (как правило, в «редакции» византийской городской культуры) и христианские (Толстой 1998: 430). Традиционный пример «двоеверного» культа, воспринятого из Византии, — древнерусские амулеты-змеевики, несущие изображение христианского святого с одной стороны и змееподобного демона, воплощающего болезнь, с другой; самый знаменитый из них — золотой змеевик — принадлежал, по-видимому, князю Владимиру Мономаху (Николаева, Чернецов 1991). Строго говоря, этот амулет не является в русской традиции ни «троеверным», ни

[1] О «греческом двоеверии» как основе древнерусского писали Ф.И. Буслаев, С.И. Смирнов и др. (ср. Буслаев 2006: 353; Смирнов 1913: 255). Из новой историографии — Вин 2004. А.Н. Веселовский считал «двоеверными» апокрифические тексты, распространившиеся в славянской книжности (Веселовский 2001: 21–28).

inslav

даже двоеверным, так как воспринят из вполне христианской византийской традиции, давно впитавшей античные, гностические и т. п. элементы. Понятие «троеверие», как и «двоеверие», в этом смысле относится именно к генетическому плану — истории напластования различных влияний в синтезирующей их культуре[2].

Иное дело — дохристианский период взаимодействия «языческого» славянства и христианской Византии: проблемой остается время и обстоятельства восприятия греческих календарных терминов — *коляда*, *купала*, *русалии* и др., сохранившихся у славян в христианской календарной традиции и реинтерпретированных уже в позднесредневековый период как наименования мифологических персонажей (даже языческих божеств). Особые возможности для понимания этнокультурного взаимодействия дохристианского и христианского этносов дает Начальная Русская летопись — Повесть временных лет (ПВЛ), содержащая договоры языческой руси с греками: они именуются просто христианами в первом по времени договоре 911 г. Соответственно греки клянутся соблюдать мир «истинным Богом», русские — «Перуном, богомъ своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ» (ПВЛ: 17). По заключении договора император Лев продемонстрировал русским послам «церковную красоту» и христианские святыни, но реакции, согласно летописи, не последовало — при «вещем» Олеге, согласно летописи, люди оставались «невѣгласи».

Ситуация резко меняется при заключении очередного договора 944 г. при князе Игоре: подданные императора именуются уже «людьми гречьскими», которым при несоблюдении договора грозит месть от Бога; русские же послы, «елико ихъ есть не хрещено, да не имуть помощи от Бога, ни от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да посѣчени будуть мечи своими» и т. д. (ПВЛ: 24). Соответственно крещеная русь клялась «церковью святаго Ильѣ», некрещеная — на оружии. Очевидно, что христианские обычаи восприняла та русь, которая служила в Константинополе по заключении договора 911 г. (ср. Литаврин 2000: 87 и сл.), — ее вошедшие в посольство 944 г. представители должны были произносить клятву в дворцовой церкви Ильи. Конструкция составителя «Повести временных лет», посчитавшего, что и церковь Ильи в 944 г. располагалась в Киеве, основывалась на современных ему реалиях начала XII в. (когда церковь Ильи располагалась на киевском Подоле) — в действительности по «протоколу»

[2] С этой точки зрения и само славянское слово «Бог», воспринятое еще в праславянскую языческую эпоху из иранского и означавшее первоначально мифологический персонаж, дарующий долю, богатство, может рассматриваться как памятник «двоеверия».

inslav

договора русь должна была клясться христианскими святынями в Константинополе (ср. Мансикка 2005: 73; Малингуди 1996: 90).

Эту дохристианскую эпоху и можно считать собственно эпохой «двоеверия»: ее характеризуют артефакты, демонстрирующие восприятие начальной русью разных этнических и конфессиональных традиций. Имя *русь* имеет скандинавское происхождение (Мельникова, Петрухин 1989), послы «от рода русского» в договорах 911 и 944 гг. еще носят скандинавские имена, но клянутся уже славянскими богами Перуном и Волосом (в 911 и 971 гг.), одним Перуном в 944 г. Скандинавия и Русь в раннем средневековье (IX–XI вв.) представляли собой единое культурное пространство и единый рынок, где распространялась арабская (в меньшей мере византийская) монета; популярным у скандинавов, в том числе на Руси, оставался культ громовника Тора, но для «внутреннего» пользования (его свидетельства — амулеты, предметы личного языческого благочестия). Для «внешних» отношений, в том числе договоров с греками, нужны были божества и средства коммуникации, представляющие Русь — Восточную Европу: это были Перун с Волосом и древнерусский (славянский) язык. Для международных отношений скандинавы использовали сходное с древнерусским сочетание символов, воплощающих «двоеверие»: Е.А. Мельникова заметила, что на двух восточных монетах из Швеции изображения креста сочетались с руническими надписями — с именем громовника Тора (Мельникова 2001: 108, 111). Христианские символы часто оказывались результатом «импровизации»; использовались византийские монеты с сакральными изображениями; кресты вырезали из дирхемов и изображали с помощью граффити (Петрухин, Пушкина 2009), причем иногда на бытовых предметах: таким предметом оказалась костяная «рукоять», украшенная граффито в виде молоточка Тора и двух крестов из Ладоги (Пескова 2004: 160).

Исследователи давно обратили внимание, что скандинавская русь в 911 г. клялась не Тором, а Перуном (Мансикка 2005: 73–75), равно как и на то обстоятельство, что в христианском «пантеоне» пророк Илья сменил Перуна как громовник (Клейн 2004: 226–227). Это обстоятельство представляется еще более значимым, поскольку наряду с Перуном послы клянутся Волосом, который также имеет византийское соответствие в образе св. Власия. В позднейших летописных сводах (Софийской Первой летописи, Никоновской летописи и др.) имя *Волос* было заменено на *Власий*, Перун же не упомянут вовсе (ср. Мансикка 2005: 74 и комментарий на с. 303). Эта позднейшая редакция (реакция православного книжника на языческие имена) не позволяет считать вслед за А.Н. Веселовским, что имя *Волос* «выработалось из *св. Власия*» (Веселовский 2009: 216); неприемлема и ги-

inslav

потеза Ф.И. Буслаева, считавшего славянской исходной формой имени скотьего бога *Велес*, *Велос* (ср. Буслаев 2006: 374–375; Ловмянский 2003: 88–90), — в древнерусской книжности это имя использовалось при переводах с греческого и передавало имя ближневосточного божества Бела[3].

В аутентичных договорных текстах «исчезает» не Перун, а Волос — не упомянутый в клятве Игоревых послов (944 г.): он вновь появляется в договоре Святослава (971 г.) с невнятной формулировкой — «да имѣмъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ — в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будем золоти, яко золото, и своим оружьемь да исечени будемъ» (ПВЛ: 34)[4]. Еще А. Брюкнер указывал, что упоминание Волоса в договоре 971 г. следует считать вставкой (ср. Ловмянский 2003: 89). Исчезновение Волоса из договоров 944 и 971 гг. соотносится с летописным текстом: преамбула договора 911 г., где говорится о Перуне и Волосе, содержит противопоставление руси (княжеской дружины варяжского происхождения) и словен (им даны разные паруса); в договорах 944 и 971 г. этот дуализм отсутствует — имя *русь* уже объединяет, а не разделяет варягов и славян. Византийские основания культа «скотьего бога» на Руси представлялись очевидными, поскольку св. Власий считался покровителем животных, в первую очередь — крупного рогатого скота (как у южных, так и у западных славян — Толстой 1995). Пара византийских персонажей, воплощавших небесные явления (гром, небесные воды) и земное, хтоническое начало (скот / богатство), идеально «подходила» для окказионального взаимопонимания христиан и язычников, греков и руси (славян) при заключении договора, равно как для реконструкций праславянского состояния пантеона (Иванов, Топоров 1974: 45–47, 62–64). Правда, когда крещеная русь клялась в церкви Ильи в 944 г., Волос уже не упоминался в договоре с греками. При этом в самой раннесредневековой Византии «архипастырем» почитался другой святой — Мамант, покровитель по преимуществу мелкого рогатого скота (Алмазов 1904: 58–78; Вин 2011: 116–118): его культ сохранялся в фольклоре греков (Иванова 1978: 278), но был менее популярен у славян, хотя русским был известен Мамонт-овчарник (Калинский 1990: 27).

Было бы рискованно в духе «исторической школы» возводить факт восприятия русью культов Ильи к «окказиональной» клятве

[3] См. Летописец Еллинский и Римский (ЛЕР). Т. 2 по указателю. Особую проблему в этом отношении представляет «Слово о полку Игореве», где Боян назван «Велесовым внуком»: ср. Иванов, Топоров 1974: 65; Петрухин 2009.

[4] См. о золоте как воплощении богатства и связи этого металла с представлениями о том свете, болезни и смерти: Успенский 1982: 60–63; Степанов 2001; Агапкина 2010: 485 и сл., 500–502.

inslav

послов в посвященной ему церкви, тем более что в византийской традиции, как уже говорилось, Илья ассоциировался с Гелиосом (в меньшей мере с громовержцем Зевсом — ср. Веселовский 2009: 200–239)[5]. Впрочем, X век был временем настолько интенсивных русско-византийских (и шире — русско-балканских) контактов, подготовивших крещение Руси, что нельзя не отметить сформировавшиеся в это время тексты, обнаруживающие фольклорные представления о святых. Еще А.Н. Веселовский обратил внимание на фольклорную традицию, представленную в «Житии Андрея Юродивого», которое было составлено в X в. (возможно, при императоре Льве, подписавшем договор 911 г., — Веселовский 2009: 207–208): в «Житии» Епифаний вопрошает Андрея, верно ли, что Илья на небесной колеснице преследует громами и молниями змея, и юродивый обличает людей, которые по своему безумию записывают эти суеверия; молния действительно жжет змея, но ответствен за это ангел, приставленный Богом, а не библейский пророк (см. Молдован 2000: 366–368). В славянской фольклорной традиции именно Илья остается змееборцем (Иванов, Топоров 1974: 164 и сл.), что позволяет возводить этот сюжет к архаическому греческому (византийскому) фольклору. Уже Ф.И. Буслаев писал в связи с этим: «Тип громовника Илии, уже готовый в своем двоеверном составе, вошел в преданья сербские, болгарские, русские, если то же сказать и о типе Егория Храброго, то для истории первых начатков христианства на Руси должен получить новый смысл тот факт, что между самыми древнейшими храмами на Руси называются посвященные св. Илии и св. Георгию» (Буслаев 2006: 353). Соответственно расширяется и типологический (ареальный) ряд параллелей реконструируемому мифу о поединке громовержца со змеем, похитителем воды и скота (ср. Иванов, Топоров 1974: 136 и сл.)[6].

Существенно, что взаимодействие относится не только к восприятию фольклорных сюжетов, но и к обрядовой сфере: византийские истоки очевидны и в представлениях об «ильинском быке» — жертвенном олене, выходившем из леса к церкви Ильи в Ильин день:

[5] ПВЛ (с. 265–266) цитирует фрагмент славянского перевода Хроники Иоанна Малалы, где Гелиос соотносится с Дажьбогом — солнечным богом пантеона Владимира.

[6] Более того, собственно библейский миф представляется аналогом индоевропейскому: пророк Илия (отправляющий культ Яхве) противостоит культу (жрецам) Бела (Ваала, Вельзевула), семитского божества, имеющего обличье быка (бычью голову), низводит небесный огонь на жертвенник (чего не могут жрецы Ваала) и добивается ниспослания плодородного дождя (ср. МНМ 1: 166 — ст. Бел; МНМ 1: 504–506 — ст. Илия; Франк-Каменецкий 2004: 36–40).

inslav

однажды ожидавшие чуда не дождались оленя и принесли в жертву быка (барана), после чего обычной стала коллективная ильинская трапеза с поеданием домашнего животного (ср. Веселовский 2009: 234; Макашина 1982). Типологически сюжет и обряд связаны с другими «скотьими» праздниками, в том числе в честь Власия (ср. Толстой 1995) и византийского Маманта, к которому, жительствующему в пустыне, согласно проложному житию, приходили дикие козы: святой питался их молоком и делился им с убогими (Калинский 1990: 27). Обряд освящения стада, пригоняемого к церкви в день св. Маманта, стал общебалканской традицией (Вин 2011: 116–117). Здесь, учитывая ранний контекст русско-балканских связей, нельзя не обратить внимания на то, что русские купцы и дружинники X в. обитали «у св. Мамы» — в константинопольском квартале Маманта (ПВЛ: 12; Иванов 2011: 565). Конечно, не только это обстоятельство могло послужить основой для распространения «скотьих» праздников на Руси: разнообразие схожих ритуалов и поверий, связанных со скотом, и популярность культа Власия (особенно на Русском Севере) указывают на гетерогенные истоки «скотьих» культов у славян, хотя со времен Ф.И. Буслаева их схожесть провоцирует на возведение их к одному источнику — реконструируемому культу Волоса / Велеса (ср. Веселовский 2009: 216–218; Успенский 1982).

Совпадение имен праславянского «скотьего бога» и христианского покровителя скота очевидно сыграло роль в распространении «двоеверного» культа Власия даже в регионе, наиболее отдаленном от Балкан (культ Маманта оказался в этом отношении маргинальным). Не менее распространенным был культ Георгия-Юрия как покровителя скота: эти функции византийского воина-мученика явно были обусловлены календарными сроками его почитания (23.IV и 3.XI), отмечающими начало и конец весенне-осеннего сезона (Толстой 1995а). В историческом плане его распространение на Руси было связано с популярностью княжеских имен с основой на *яр-*: видимо, неслучайно Ярослав Мудрый, получивший княжеское имя в «языческий» период, был крещен во имя Юрия-Георгия. Славянскому имени было найдено полное соответствие и в языковом и в функциональном отношении: Георгий почитался не только как защитник стад[7], но и как защитник веры и жителей града от хтонического чудовища, что соответствовало княжеским функциям — сам Ярослав основал

[7] Функции Власия-Блажея у славян-католиков Моравии сближались с функциями Георгия — и тот и другой почитались «волчьими пастырями» (Golema 2008). Считается, что в качестве календарного персонажа Юрий-Георгий сменил языческого Ярилу, данные о котором в древних источниках отсутствуют (ср. Иванов, Топоров 1974: 180–216; Петрухин 2012).

inslav

Ярославль на Верхней Волге, названный его языческим именем, и два Юрьева (в земле летописной чуди и на р. Рось). Предполагается, что и деятельность Юрия Долгорукого способствовала популярности его святого-покровителя на Руси (ср. Соколов 1995). В этом отношении культ Власия и его имя не могли претендовать на княжеско-воинские функции, его имя не вошло в княжеский именослов. Случайным в этом именослове оказалось и имя Ильи, хотя так назвал своего сына Ярослав Мудрый, а церкви, посвященные пророку, известны на Руси с древних времен (см. Успенский, Литвина 2006: 16).

Русскую (как и скандинавскую) культуру древнейшего периода лишь условно можно считать «двоеверной», эта культура не была и синкретичной, ибо в ней доминировали процессы этнокультурного синтеза. Н.И. Толстой характеризовал эту ситуацию как культурную диглоссию (Толстой 1998: 429; ср. Толстая 1987: 154), где язычество и христианство вступали в отношения дополнительного распределения и «переводимости». Это позволяло избегать конфликтов внутри русской дружины, клявшейся и Перуном, и в церкви Ильи, а во внешних отношениях достигать договоренности с христианами-греками.

Принятые сокращения

Агапкина 2010 — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Алмазов 1904 — *Алмазов А.И.* Святые-покровители сельскохозяйственных занятий. Одесса, 1904.

Буслаев 2006 — *Буслаев Ф.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве / Сост. А.Л. Топорков. М., 2006.

Веселовский 2001 — *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон: Славянские легенды о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М., 2001.

Веселовский 2009 — *Веселовский А.Н.* Избранное: традиционная духовная культура. М., 2009.

Вин 2004 — *Вин Ю.Я.* Синтез византийской и славянской социокультурной традиции в среде сельского населения Византии XII–XIV вв. // Славяне и их соседи. Вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 146–162.

Вин 2011 — *Вин Ю.Я.* Церковный приход в поздневизантийской деревне XIII–XV вв.: главные направления изучения // Мир Византии: Проблемы истории Церкви, армии и общества. Армавир; Волгоград, 2011. С. 80–130.

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

inslav

Иванов 2011 — *Иванов С.А.* В поисках Константинополя: Путеводитель по византийскому Стамбулу и окрестностям. М., 2011.
Иванова 1978 — *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 268–281.
Калинский 1990 — Церковно-народный месяцеслов на Руси И.П. Калинского. М., 1990.
ЛЕР — Летописец Еллинский и Римский. Комментарий и исследование О.В. Творогова. СПб., 1999. Т. 1–2.
Ловмянский 2003 — *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003.
Макашина 1982 — *Макашина Т.С.* Ильин-день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83–100.
Малингуди 1996 — *Малингуди Я.* Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. Вып. 6. С. 61–67.
Мансикка — *Мансикка В.Й.* Религия восточных славян. М., 2005.
Мельникова, Петрухин 1989 — *Мельникова Е.А.*, *Петрухин В.Я.* Название «Русь» в этнокультурной истории Древнерусского государства // Вопросы истории. 1989. № 8. С. 24–38.
Мельникова 2001 — *Мельникова Е.А.* Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. М., 2001.
МНМ 1 — Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1.
Николаева, Чернецов 1991 — *Николаева Т.В.*, *Чернецов А.В.* Древнерусские амулеты — змеевики. М., 1991.
Пескова 2004 — *Пескова А.А.* О древнейшей на Руси христианской реликвии // Ладога и Глеб Лебедев. Восьмые чтения памяти Анны Мачинской. Сб. статей. СПб., 2004. С. 157–183.
Петрухин 2009 — *Петрухин В.Я.* Были ли «русичи» Дажьбожьими внуками? // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 23–35.
Петрухин 2012 — *Петрухин В.Я.* Ярила // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 637.
Петрухин, Пушкина 2009 — *Петрухин В.Я.*, *Пушкина Т.А.* Новые данные о процессе христианизации Древнерусского государства // Archeologia abrahamica: исследования в области археологии и художеств. традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 157–168.
ПВЛ — Повесть временных лет / Подготовил М.Б. Свердлов. СПб., 1996. Изд. 2-е.
СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995–2012. Т. 1–5.
Смирнов 1913 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник. СПб., 1913.
Соколов 1995 — *Соколов Б.М.* Большой стих о Егории Храбром. М., 1995.

inslav

Степанов 2001 — *Степанов Ц.* Образи и имена на злото и болестта в старобългарската литература // Балканистичен форум. 2001. Кн. 1–2–3. С. 64–72.

Толстая 1987 — *Толстая С.М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 154–168.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Власий // СД. М., 1995. Т. 1. С. 383–384.

Толстой 1995 а — *Толстой Н.И.* Георгий // СД. М., 1995. Т. 1. С. 496–498.

Толстой 1998 — *Толстой Н.И.* Избранные труды. М., 1998. Т. 2.

Успенский 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Успенский, Литвина 2006 — *Успенский Ф.Б.*, *Литвина А.Ф.* Выбор имени у русских князей: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.

Франк-Каменецкий 2004 — *Франк-Каменецкий И.Г.* Колесница Иеговы. М., 2004.

Golema 2008 — *Golema M.* Svätý Blažej ako «vlčí pastier» v textovej tradícii z českého, slovenského a mad'arského prostredia // Studia mythologica Slavica. XI, 2008. S. 147–171.

Lawson 1964 — *Lawson J.C.* Modern Greek folklore and ancient Greek religion. N.Y., 1964.

Работа выполнена в рамках проекта «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (*Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»*).

inslav

О. Микитенко

К этнопоэтике фольклорного текста: цвет в украинском и балканославянском погребальном плаче

Будучи, наряду с другими признаками, «базовой категорией символического языка культуры» (Толстая 2011: 53), цвет в погребальном обряде, как и в традиционной культуре в целом, является «одним из элементов, при помощи которых создается модель мира. В ней цвет приобретает постоянные символические характеристики, обычно дополняемые символическим значением реалий — носителей цвета» (Раденкович 1989: 122). В свою очередь колористическая палитра плача — это один из кодов, посредством которого описывается текст традиционного погребального обряда. Цвет как «язык» вербального, а также предметно-реального обрядового текста дублирует основное содержание обряда, «глубинный смысл» которого заключается в «противопоставлении жизни и смерти» (Исследования: 4), что достигается актуализацией ряда основных семантически значимых цветовых характеристик. «Язык» цветового кода погребального оплакивания концентрируется на нескольких символически значимых колористических атрибутах: *черный* имеет однозначно негативную семантику и характеризуется наибольшей частотностью; *белый* передает идею света/святости, а также указывает на магическую природу образа; *красный* реализуется как семантически амбивалентный признак; *золотой* и *серебряный* имеют значение глорификации в обращениях к умершему; *зеленый* описывает семантическую сферу «жизни» как в пространственном отношении, так и в социально-возрастном, указывая на преждевременную смерть в молодом возрасте, в то время как *серый*/*сизый* относится преимущественно к пожилому человеку и вместе с тем имеет значение медиатора; наконец, *синий* является маргинальным признаком и появляется, как правило, в устойчивых поэтических оборотах.

Проявляясь на всех обрядовых уровнях, цветовой код становится одним из наиболее семантически емких и важных приемов создания текста оплакивания. По наблюдениям исследователей балтославянской традиции погребального оплакивания, именно в фольклорном тексте наиболее полно раскрывается принцип дублирования общего содержания обрядового текста, когда семантика, тематика и поэтика оплакивания соответствуют смыслу ритуала в целом (Невская 1999: 124).

inslav

В погребальном оплакивании информация, передаваемая через цвет, призвана не только отобразить, но и усилить общую направленность обрядового текста, сделать его более ярким и многогранным. Это достигается, как правило, путем цветового противопоставления, контраста мажорной палитры цвета, символизирующей жизнь, и цветов темных, преимущественно черного как знака смерти. Следует иметь в виду, что в фольклоре «выбор цвета обусловлен прежде всего факторами историко-культурного характера» (Поповић 1991: 154), совпадение или же расхождение в колористической передаче фольклорного текста раскрывает также особенности традиционной ментальности. Рассматривая погребальное оплакивание балканославянской традиции (сербской, болгарской, македонской), мы принимаем во внимание «подчеркнуто бинарный характер традиционного балканославянского восприятия, отмеченный сложным, вплоть до амбивалентности, взаимодействием дихотомических черт» (Невская 1999: 123). Именно это объясняет и особенное напряжение текста оплакивания, проявляющееся как на макро-, так и на микроуровнях текстовой реализации, в том числе в его колористике.

При сравнении погребального оплакивания в этих традициях обращает на себя внимание преобладание черного цвета в южнославянском тексте и — почти полное его отсутствие в украинском. В последнем нам встретились только единичные примеры употребления атрибута «черный» как постоянного эпитета, к тому же несамостоятельные, а в сочетании «черного» и «красного». Балканославянской традиции в большей мере свойственна подчеркнутая полярность семантической сферы жизни и смерти и актуализация колористической символики. Пользуясь поэтическим языком фольклорного текста, можно говорить о том, что смерть черным крылом накрывает дом и всех близких, будто проводя границу между жизнью и смертью. По другую сторону от печальной реальности, воспроизведенной в поэтическом тексте также и благодаря безусловной функциональной доминанте черного цвета, остаются воспоминания-монологи о жизни, когда действительность еще была отмечена яркой палитрой красок. Тем самым колористическая символика, отражая общие особенности поэтической системы фольклорного жанра, соответствует условному делению текста на «две зоны отражения действительности» (Чистов 1977: 135), в чем находит конкретное воплощение импровизационная сторона обрядового текста.

Подобно тому как черный (а также его семантические аналоги) является безусловной колористической доминантой плача (Микитенко 2005), по сравнению с которым иные цветовые характеристики находятся на периферии семантического поля и выступают скорее

inslav

фоном, все остальные тематико-содержательные блоки текста также направлены на то, чтобы как можно глубже выразить основную идею оплакивания. В цветовом коде основой для тематического противопоставления жизни и смерти и, соответственно, для разграничения структурных блоков текста и включения воспоминаний-монологов о жизни умершего служит дихотомия «черное — белое» как «основная и высшая антитеза» (Тэрнер 1983: 86), связанная с универсальным противопоставлением «тот» свет (черный) и — «этот» (белый). В традиционной колористике противопоставление черного и белого как имеющих «очень высокий семиотический статус» (Толстая 2011: 43) может достигаться также через варианты «черный — красный» и «черный — золотой». Эта особенность характерна для человеческого сознания в целом и отражена в различных языках и фольклорных традициях. В лексикографии фиксируется давно установившаяся метаязыковая практика выделения хроматической характеристики непосредственным указанием на повсеместно известный колористический признак предмета или явления: *белый как снег*; *красный как кровь* и под. Такая универсальность широко представлена в различных жанрах фольклора, и в частности в погребальных плачах.

Антиномическая связь белого и черного обусловливает соответствующую метафоризацию эпитетов художественного текста. Именно в функции постоянного эпитета признак «белый» присутствует в константных моделях оплакивания. Среди предметно- или предикативно-атрибутивных словосочетаний встречаем конструкции, которыми: 1) передается идеальный портрет умершего (укр. *білі руки*, *біле личко*, серб. *бело грло*): укр.: «Не буду вже я тебе бачити, личенько твоє білеє…» (Етн. зб.: № 172, 90); 2) характеризуется предмет как очень красивый (в болгарской и македонской традиции белым назван наряд, который готовила на свадьбу невеста-покойница): «Ти си наткала бели аглоци, / бели аглоци — пълни сандоци!…» [Ты наткала белые наряды, / белые наряды — полные сундуки!…] (болг., Генчев 1972: 270).

Белый обозначает предмет или явление, принадлежащие «этому» свету, белым является свет вообще, а также солнце, цветы: серб. *бјело стадо*, *бјеле овце* и под., он часто присутствует в упреке или формуле невозвращения: укр. «Да чи тут же тобі надоїло жити на білому світі?» (Малинка 1898: 98); «Хазяїну мій, дружино моя, скажи мені, як жить на білому світі без тебе?» (Етн. зб.: № 25, 42); «…К святій неділоньці позацвітають вишневі садочки біленькими цвітами…» (там же: № 120, 74); «Та ваші стежки, дорожки пилом припали, терном позаростали… білим снігом позамітали» (там же: № 245, 114); «Мо мамо, мо майчице, / Отдели се от белия свят, / От

inslav

бялото слнце…» [Мама моя, моя мамочка, / Отделилась ты от белого света, / От белого солнца…] (болг., Кацарова 1969: 199); «Кад појави бјело стадо, / Бјеле овце и овнове…» [Когда показалось белое стадо, / Белые овцы и бараны…] (серб., СНТ: № 19).

В славянской фольклорной традиции белый является символом чистоты и святости (серб. *бела црква*), а также может указывать на магическую природу образа (серб. *бела вила*), что соотносится с пустотой (Раденкович 1989: 128), в связи с чем белый получает и негативную коннотацию. В значении «пустой, невидимый» белый может соответствовать черному, чем объясняется символика белого как цвета траура. Это значение белого достаточно широко (хотя и фрагментарно) представлено на предметно-атрибутивном уровне погребального обряда, тогда как более поздними текстами оно почти не зафиксировано. Использование белого покрова (умершего «накрывают куском белого полотна по длине его тела» — Шапкарев 1968: 534) упоминается и в тексте плача: «А ти си в сандък легнала / И с бело платно завила» [А ты в гроб легла / И белым полотном накрылась] (болг., Маринов 1892: 236).

В балканославянской традиции белый часто употребляется как цвет траура, особенно при погребении молодых. В противоположность черному цвету белый обозначает именно эту социально-возрастную категорию умерших. Напр., в белое платье обряжают умершую девушку (Парашкевов 1907: 400), или «над дверью молодого умершего вешают белую ткань» (Самоводени) (там же: 383). Вместе с тем использование белого цвета как символа чистоты и девственности на похоронах молодых можно считать вторичным явлением. Архаическая символика засвидетельствована на уровне обрядовой практики, в частности, в украинской традиции, где белый головной убор из шерсти являлся атрибутом при погребении людей старшего возраста, напр.: «при положении в гроб старикам на голову надевается колпак из белой шерсти», тогда как «на ребенка надевается цветная шапочка» (Малинка 1898: 101). Вариативность «белое — красное» может быть представлена на примере этого же предметного ряда, напр., болгары на голову покойному (возраст не указан) надевали «специально, для этого случая, изготовленные красные шапки» (Парашкевов 1907: 380).

Фольклорно-этнографические записи свидетельствуют о том, что в славянской фольклорной и, в частности, художественной традиции символика белого цвета связана со значением чистоты, красоты, славы и под. Это значение, безусловно, принадлежит общеевропейской традиции, для которой связь «восток — белый» реконструируется как «природная и первичная». Вместе с тем в славянской, как и в ин-

inslav

доевропейской, традиции лучше сохранены символы для вертикальных координат: верх — белый, середина — красный, низ — черный. При двойной оппозиции возможны различные противопоставления: белый — красный; красный — черный; белый — черный (Попович 1998: 35). Лингвисты, изучая последовательность цветообозначений в разных языках, пришли к выводу, что существует определенный порядок, обуславливающий очередность возникновения названий цвета в том или другом языке: вначале всегда возникают названия для черного и белого цветов, а если их три, то и для красного, затем лексически различаются желтый и зеленый и последним выделяется синий. При этом функциональная синонимия различных цветообозначений находит объяснение в присутствии/отсутствии блеска как универсального категориального признака (Поповић 2012: 410).

Одним из наиболее важных цветообозначений в культуре, и в частности, в традиционной, является **красный**. Семантическая роль красного цвета в тексте погребального оплакивания связана с его двойной знаковостью. Прежде всего, атрибут «красный» выступает символом красоты, здоровья, жизни, «этого» света, подтверждая универсальность комбинации красного и белого как цветов «общей рубрики жизни» (Тэрнер 1983: 92). Именно такую схожесть красного и белого встречаем в украинском тексте, учитывая и синонимичность красного и розового: «Мої діточки, світ як рожевий цвіт, а ви покидаєте мене» (Етн. зб.: № 14, 37). В текстах украинской традиции красный представлен в основном в метафорической номинации покойного, умершего в молодом возрасте, и появляется в традиционных номинативно-атрибутивных сочетаниях, где является признаком денотата (укр. *ягідка*, *цвіт*, *яєчко*; макед. *трандафил*): «Моя й донечко, моя й ягідко! / Моя й ягодо червонесенька!» (укр., Етн. зб.: № 31, 44); «Мій синочку… Я тебе так дожидала, як діти дожидають червоного яєчка…» (укр., там же: № 77, 57); «Ей гиди цорвен трандафил…» [Эх, красная роза…] (макед., Шапкарев 1968: 341).

Часто цветообозначение не эксплицировано и оказывается излишним, поскольку является неотъемлемым признаком денотата (укр. *крашаночка*, *вишенька*, *черешенька*, *маківка*, *фіялочка*, *роза* и пр.). Украинский текст чрезвычайно широко использует такие денотаты в качестве метафор, особенно в ласкательно-уменьшительной форме: «Немає цвіту червоного, немає роду рідного… / Нада цвіту маковку, нема ріднішого над матінку» (укр., Етн.зб.: № 179, 91); «Моя матінко, моя вишенько і моя черешенько…» (Малинка 1898: 100); «Донечко моя, фіялочко моя…» (там же: 102); «Моя дитиночко, моя родиночко… і моя роза повная, і моя роза червоная, і моя ягода повная, і мій цвіточок, і моя крашаночко!» (там же: 100).

inslav

В целом, поэтическая образность плачей этого цикла оказывается очень близкой свадебным песням, величающим невесту, см.: «Молода, як ягода, / Хороша її врода: / Червона, як калина, / Солодка, як малина» (укр., Весільні пісні: 236).

Южнославянский текст плача выглядит значительно более сдержанным с точки зрения красок, в нем почти не представлен красный цвет, но широко используется в формулах глорификации метафора цветов (серб. *цвијете одабрани; моја ружо у пролеће од мириса најљепшега*). Когда речь идет о смерти в молодом возрасте, соблюдается общая жанрово-поэтическая норма — в плаче указывается на преждевременно увядшую природу (серб. *цвијеће увенуло*): «Мој цвијете из планине, / Процаптио не сазрио!» [Мой цветок с горы, / Расцвел, не созрел!] (СНТ: № 23).

В украинском тексте для обозначения незамужних/неженатых также широко используются образы преждевременно увядших цветов — с той лишь разницей, что поэтическую образность текста создают садовые цветы и преимущественно красный цвет, напр.: «Ти ж то красно розцвіла, як ружовая квітка, тай скоро й зів'яла» (Етн. зб.: № 46, 47); «Моя донечко, моя тополечко, моя донечко, моя маковочко, моя донечко, моя рожа повная! Як же ти зацвіла і скоро отцвіла і обсипалась…» (Малинка 1898: 99).

Среди популярных знаковых символов украинского фольклора — *червона калина*. Представленная десятками образов в фольклоре, художественной литературе, искусстве славян, калина является одним из символов Украины (Словник: 110; Яковлєва 2004: 217). Калина широко использовалась в погребальном обряде: ее цветами или гроздьями обвивали гроб, высаживали ветки и деревья в головах могилы, она символизировала память о покойном и непрерывность жизни. Поэтическая традиция сохранила образ калины в разных фольклорных жанрах, в том числе и в плачах, где калина входит в синонимический ряд формулы, обозначающей невозможность возвращения умершего: «Та ваші стежки, дорожки пилом припали, терном позаростали, червоною калиною позависали, білим снігом позамітали…» (Етн. зб.: № 245, 114).

Как видим, фольклорно-поэтическая образность связывает с красным цветом преимущественно сферу жизни, трактуя его в целом как позитивный признак. Вместе с тем характерная для традиционной культуры амбивалентность красного цвета становится заметна на уровне обрядовой практики, прежде всего когда речь идет о погребении незамужних/неженатых. В более широком обрядовом контексте красный входит в парадигму цветов, противопоставленных белому, чем обусловливается использование этого признака как обычного

inslav

апотропейного знака при погребении детей, умерших «до срока» и поэтому особенно опасных. Так, среди хорватов бытовал обычай надевать умершим детям красную шапку (Božičević 1910: 247). У болгар обычай надевать на голову умершему специальные красные шапки вместо кожаных фиксировался в отношении к умершим разного возраста: «В Софийском округе отмечено, что на умершем не оставляют ничего из кожаной одежды и даже меховую шапку, что здесь заменяют на специально для этого случая изготовленные красные шапки» (Парашкевов 1907: 380). Красный цвет в этом случае обозначает принадлежность к «иному» миру, что в свою очередь находит подтверждение в традиционных представлениях, связанных с мифологическими персонажами (рус. *красные шапочки*) (Виноградова 2002: 329).

Противоположное значение красного цвета как признака «этого» света выступает в обрядовой практике болгар: в случае смерти некрещеных детей им на могилу клали самодельные крестики из двух палочек, перевязанных красной ниткой (Лозанова 1989: 21), где крест, символизирующий посмертное приобщение к христианской семье, соединяется с красной нитью как широко используемым в традиционной культуре апотропейным знаком. В погребальном обряде эта знаковая функция красного присуща определенным ритуальным предметам. Так, украинцы для обряжения девушки-покойницы использовали красный пояс, а мужчину-покойника подпоясывали красным или зеленым поясом (Малинка 1898: 101). Ср. красный пояс как знак мифологического персонажа — лесовика — в тексте былички: «И вот дверь-то распахнулась — влетел человек во всем черном, а пояс красный — искры на обеи стороны!» (Мифологические рассказы: 45). Болгары умершему вкладывают в рот горизонтально восковую свечу и красный шелк. Опоясывают «божигробским» поясом или красной шелковой нитью, если «божигробского» пояса нет, и накрывают куском белого полотна по длине его тела (Шапкарев 1968: 534).

Кроме указанной комбинации «красный — белый», в погребальном обряде фиксируется триада «белый — красный — синий/черный», где цветовая символика соответствует этапам переходного обряда, а красный демонстрирует указанную амбивалентность, ср.: болгары в с. Стубел для умершего делают венок из белого полотна, прошитый красной и синей пряжей и украшенный цветами (Маринов 1892: 249).

Таким образом, фольклорная традиция свидетельствует об амбивалентной природе красного. Красный цветок, который в поэтическом тексте выступает символом красоты, здоровья и молодости, на обрядовом уровне присутствует в виде живых или искусственных цветов (особенно на похоронах умерших молодыми), но при этом не имеет

inslav

ничего общего, например, с букетом красных маков, который кладут в гроб пожилой покойнице (ср.: Малинка 1898: 102), поскольку в этом последнем случае мак имеет апотропеическое значение (и тем самым он изофункционален красной нити в детских погребениях).

Смысловыми аналогами света в цветообозначениях являются **золотой** и **серебряный**, представленные в текстах в функции глорификации. Традиционная поэтика украинских текстов широко использует атрибуты укр. *золотий*/*-ісінький* и *срібний*/*-енький*, *-ісінький* как проявление наивысшей эмоциональной оценки. Ил. Свенцицкий приводит примеры данных эпитетов в украинских голошениях в отношении различных адресатов (Свєнціцький 1912: 8–9). Преобладает эпитет *серебряный* (*срібний*/*-ісенький*, *-енький*), эпитет *золотой* также имеет высокую частотность, отражая тенденцию жанра к использованию эпитетов с семантикой наивысшей оценки, ср. суперлатив *найсрібнісінька*. Атрибуты «золотой» и «серебряный» встречаются преимущественно в обращении к адресатам разного возраста, пола и социального статуса. В соответствии с фольклорной поэтикой в тексте сохраняется синонимичность золотого и серебряного, ср. в плачах

по мужу: «Ой Іванчику срібний… / Ой порадонько моя срібна… / Іванчику мій золоти» (Етн. зб.: № 111, 66);

по матери: «Йой мамко ти моя срібна, золота» (там же: № 153, 81); «…Мамочко, павочко, ти золота уточко!» (там же: № 164, 84); «Ти ж, моя мамусю, найріднісінька! / Ти ж, моя мамусю, найсрібнісінька!» (там же: № 196, 97);

по сыну: «Ой синку мій срібний! / Ой синку мій золотий!» (там же: № 63, 52);

по дочери: «Катеринко моя срібненька, / Катеринко моя срібна, / Душко моя срібненька» (там же: № 318, 39).

Также широко представлено существительное *золото*, особенно в плачах по детям: «Дитино моя, золото моє…» (там же: № 66, 84); «…ох ти ж моє золотко…» (там же: № 120, 70), иногда с дополнительным определением: «Дочичко ж моя, голубонько, золото моє червонеє…» (там же: № 56, 50).

В южнославянской фольклорной традиции эпитет *золотой*, как правило, относится к умершим в молодом возрасте и в первую очередь представлен в плачах по детям мужского пола: «А сега си, сине, / Златна уста позатворил!» [А теперь ты, сын, / Золотые уста закрыл!] (болг., Мартинов 1958: 331), а также и по малолетней дочери: «Раденце, златна ябълко… / моята златна ябълка, / ама я малко подържах, / та чи я низ брег изпуснах / не можах да я удържа…» [Раденце, золотое яблоко… / мое золотое яблоко, / ах, мало его я держала, / и вниз по берегу выпустила / не могла его удержать…] (болг., ПО: 154).

inslav

Широко используется также метафора «золотое яблоко» (или в том же значении «зеленое яблоко») в плачах по умершим в молодом возрасте: серб. *моја руко*, *зелена јабуко*; *по тубрету злаћене јабуке*. Золотое яблоко — обычная реалия свадебного обряда (ср. название *jabuka* как период свадебного обряда у сербов северного Баната, которым начиналось «настоящее веселье», — Fracile 1987: 45), а в случае смерти незамужних / неженатых оно становится атрибутом погребальной обрядности, ср. серб.: «Када умре момак или девојка, игра се са граном и јабуком, што се после баца у гроб» (Зечевић 1970: 118). Болгары при похоронах парня или девушки обычно делали *оруглицата на смъртa* — вид свадебного деревца с обрубленными ветками, к которому прикрепляли покрытые золотой фольгой *варакладисани* яблоко или айву (Маринов 1892: 249). В то же время в украинском тексте оплакивания об умершем говорят, используя характерную для этого жанра конструкцию с семантикой отделения: *моє яблучко одкотилося*.

Вместе с тем яблоко как символ имеет для балканославянской традиции и более широкие мифологические коннотации. Присутствие его в орнаменте древних надгробий ряда мест региона отмечает В. Джурич в Приложении к Словарю В. Чайкановича (Чајкановић 1985: 275). «Айва, яблоки, апельсины, — указывает Д. Айдачич, — помимо символики плодородия, особенно в контексте свадебного обряда, своим цветом символизируют также солнце, его жизненную силу и сияние» (Ајдачић 1996: 73).

Обрядовая практика, безусловно, учитывает также христианскую коннотацию золота, соотносящегося с идеей божественности. В славянских письменных памятниках золото, как известно, является постоянной метафорой нетленности и целомудрия, метафорой, передающей идею страдницкого очищения и испытания (Аверинцев 1973: 50–51; Белова 1998: 46). Как символ мученичества золотой цвет широко представлен в церковной живописи (Овсійчук 1996: 23).

В славянских обрядовых текстах вообще и в плачах в частности «цвет золота столь же постоянный и неизменный, как потусторонний мир. Золото есть образ света, оно символизирует свет, приближаясь тем самым по семантике к иконе» (Раденкович 1989: 139). Эту связь золота со светом наглядно демонстрируют сербские и черногорские тужбалицы, в которых использование синонимов *золото* / *золотой* — *солнце* является приемом прославления человека, как правило, погибшего в бою. Символика золота и солнца, продолженная в символике оружия, занимает в текстах тужбалиц одно из центральных мест и представлена яркими полисемантичными метафорами, возникающими на пересечении полей поэтической образности: «Оштра сабља од

inslav

мејдана, / Сабљо Нада! / По сриједи позлаћена» [Острая сабля из поединка, / Сабля Нада! / Посредине позолоченная] (Вукановић 1972: 21).

Приемом глорификации социально значимого лица становится типичное обращение к умершему типа серб. *златни стубе чак до неба* / *златни дирек до мјесеца* [золотой столб до самого неба / золотой столб до месяца], где образ *золотого столба* перекликается с образностью украинских колядок, апеллируя к символике мирового древа.

Образы нерасцветшей или увядшей зелени, цветов, зеленого дерева — сломанного или наклонившегося до земли, являются излюбленными поэтическими приемами сербских тужбалиц. В плачах по умершим в молодом возрасте эти образы появляются в составе мотивов утраты *белого света*, преждевременно угасшей молодости и не исполнившихся надежд: «У најлепши зелен цвијет, / Нестаде ти бијел свијет» [В наилучший зеленый цвет, / Для тебя пропал белый свет] (серб., СНТ: № 10).

Одним из основных поэтических приемов является использование в плачах растительных метафор, которые подчеркивают преждевременность смерти в молодом возрасте. Метафора создается как номинативно-предикативная или номинативно-атрибутивная модель с введением соответствующего эпитета. Атрибут **зеленый**, относящийся к семантической сфере жизни, ассоциируется с растительным миром, в результате чего получает положительную оценку и продуцирующую символику (Толстая 2011: 51). В славянской фольклорной традиции он означает молодость, о чем свидетельствуют и скрещения сем **molod-*/**zelen-* (Толстой, Толстая 1995: 316). Болгаромакедонская традиция, в частности, широко использует формулу, в которой *зеленый* является синонимом атрибута *молодой*: «Ти ми умре уште младо, / уште младо и зелено» [Ты у меня умер еще молодым, / еще молодым и зеленым] (макед., Цепенков 1972: № 73, 214).

Разворачивая синонимический ряд, текст вводит эпитеты *росан*, *миришливи* и т. п., благодаря чему строится выразительный образ цветка, сорванного раньше срока: «Пуста смрта… / Како цветје ми те скина, / Младо, росно и зелено…» [Пустая смерть… / Как цветок у меня тебя сорвала, / Молодой, росистый и зеленый…] (макед., Спространов 1894: 18).

Воплощая идею жизни, зеленый в традиционном сознании получает особую значимость, когда выступает атрибутом определенных магических растений (болг. *зелен босилък*). Так, в болгарском тексте мать обращается к умершей дочери с риторическим призывом встать-посмотреть на подруг, которые пришли к ней с «вощени свещи във раце и със китки зелен босилък» [с восковыми свечами в руках и с пучками зеленого базилика] (Маринов 1892: 237).

inslav

В плачах по умершим в молодом возрасте различаются «мужские» и «женские» деревья: серб. *боре са сред горе*, *јаблане из планине* [сосна посредине леса, тополь с горы]. К «мужским» относятся фольклорно-поэтические символы юнацкой силы, выдержки, мужества — *бор*, *јаблан*, *јавор* [сосна, тополь, явор], среди наиболее излюбленных «женских» деревьев — *јелвица*, или *танка јелвице моја* [тонкая елочка моя].

Синонимический ряд может строиться из нескольких метафор, включающих названия различных деревьев или цветов, объединенных основным значением «молодой-зеленый»: «О мой боре са сред горе, / Мој јаблане из планине, / Пеик брате!» [О моя сосна посредине леса, / Мой тополь с горы, / Жестокий брат!] (серб., СНТ: № 34); «О јаблане из планине, / Мој цвијету из ливаде, / Миришљиви! / Дивно л’ бјеше процаптио, / Ружо моја!» [О тополь с горы, / Мой цветок с луга, / Душистый! / Ты чудно расцвел, / Роза моя!] (серб., там же: № 3).

В целом зеленый является постоянным признаком места, связанного с «этим» миром (серб., макед., болг. *гора зелена*). У южных славян *зеленый лес* — это топос жизни, подчеркивающий противопоставление жизни и смерти: «Сеги е пролет весела; / Секи се радва и пее; / Запели са и пилците / В’ тая гора зелена. / … / А ти си в’сындък легнала» [Теперь весна веселая; / Каждый радуется и поет; / Запели и птенцы / В том лесу зеленом. /…/ А ты в гроб легла] (болг., Маринов 1892: 238).

В украинской традиции *зеленый* чаще всего выступает как признак места в формуле «укрывания следа умершего»: «…пойду я тільки у зелений садочок, да вирву я кленовий листочок, да прикрию я своєї донечки слідочок, щоб і зозулі не кували, щоб і пташечки не літали, щоб моєї донечки сліду не істоптали» (Малинка 1898: 100).

Как постоянный эпитет при существительном (укр. *муравойка*, *рутка*, *трава*) *зеленый* является неотъемлемой чертой поэтики украинского текста. Часто *зеленый* входит в традиционную формулу описания могилы: «Хто нам на могилі посадить барвінок та рутку зелененьку?» (Етн. зб.: № 46, 47); «Яма глубока, трава зелена. Туди вітер не завіє, сонце не пригріє» (там же: № 23, 102). Сочетание *мураво зелена* может выступать как обращение к умершему: «Зятю мій, мураво моя зелена!» (там же: № 47).

В отличие от южнославянского текста, в украинском плаче *зелений гай* — знак чужого, удаленного пространства; он становится компонентом формулы риторического вопроса-антитезы: «Відкіль мені тебе виглядать? Чи з зеленого гаю? Чи з далекого краю?» (Етн. зб.: № 79, 57); «Де я вас, сестричко, перейму, чи у садочку на листочку,

inslav

чи на зелененькій травиці!» (там же: № 258, 118); «Відкіль тебе визирати? Чи з гори, чи з долини, чи з чорної могили?» (там же: № 101, 62); «Відкіль же ми вас, таточко, будем виглядати — чи з долини, чи з високої могили, чи з зеленого гаю, чи з далекого краю?..» (Малинка 1898: 106). Константная модель поддерживается ритмическим параллелизмом атрибутивно-номинативных словосочетаний, с помощью которых метафорически передается понятие смерти: «Мій татунейку, де ж ви сі вибираєте від нас у таку далеку сторонойку? — під сиру землейку, під зелену муравойку!» (Етн. зб.: № 216, 104); «…там-то поїдеш до шлюбойку — під сирую землейку, під зелену муравойку!» (там же: № 16, 38); «Де ж ти ся будеш вибиратойки від мене? В далеку дорожейку, під зелену муравойку» (там же: № 104, 63).

При этом каждый отдельный член ряда, в том числе цветообозначение, утрачивает свое конкретное значение и до определенной степени десемантизируется. На первый план выступает основной смысл формулы — невозможность встречи и принципиальная неопределенность пространства: «Відкіля ж мені тебе визирати, відкіля ж тебе виглядати? Чи з-під червоної калини, чи з-під чорної могили?» (Малинка 1898: 99); «…я свого косарика буду дожидать, та не знатиму, відкіль його виглядать: чи з синього моря, чи з чистого поля?» (Етн. зб.: № 75, 56).

Последняя иллюстрация — это единственный известный нам в украинском плаче пример использования признака **синий**, который, имея в фольклоре достаточно узкую сферу употребления (Раденкович 1989: 138), встречается, как правило, в устойчивой конструкции «синее море». В сербской народной поэзии, подчеркивает М. Ивич, *море* вне связи с атрибутом *синее* не упоминается (Ивић 1994: 104). На это указывает и Л. Раденкович, отмечая, что «синий цвет чаще всего связан с морем, а в нем обитает нечистая сила, он символизирует место обитания злых духов» (Раденкович 1989: 138). Использование признака в переносном значении как связанного с темным, дьявольским миром (Черепанова 1983: 66) обусловило общую негативную семантику *синего* и его маргинализацию, в частности, в сербской фольклорной традиции (Ивић 1994: 106), где синий часто выступает синонимом черного, прежде всего в функции метафоры со значением предсказания беды и несчастья (серб. *црна / сиња удовица*; *црне / синье гавранове*).

В македонской традиции (Мариово) записан текст, в котором синий является признаком могильной плиты: «…сиња плоча, татче, не проговара…» […синяя плита, папа, не промолвит…] (Ристески 1999: 206), что семантически соотносится с общефольклорным *камен сињи.*

inslav

В сербской и черногорской традиции топос *сиње* / *црно море* входит в константную модель неисчислимости, которой плакальщица потенцирует свою неспособность не только оплакать, но даже просто перечислить погибших: «Да је зала црно море, црној мене! / Да је књига равно поље, рано браћо! / Ја вас не бих искитила, китна браћо!» [Если бы зал был черным морем, черная я! / Если бы книга была ровным полем, моя рана — братья! / Я бы вас не украсила, краса-братья!] (серб., Караџић 1972: 279).

В гиперболе как приеме глорификации образа и в метафоре вселенского горя синий цвет закономерно вытесняется черным, и именно в этом контексте в плаче появляется *црно море*, отражая свойственную балканославянской традиции оплакивания колористическую палитру. Вместе с топосом поля (*равно* / *дуго* / *сиво* / *веље поле* [ровное / длинное / серое / большое поле]), имеющим отчетливые коннотации с эпическим Косовым полем, формула открывает перспективу бесконечности и непрерывности бытия.

Принятые сокращения

Аверинцев 1973 — *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сб. статей в честь В.Н. Лазарева. М., 1973. С. 43–52.

Ајдачић 1996 — *Ајдачић Д.* Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена // Кодови словенских култура. Београд, 1996. Бр. 1. С. 69–84.

Белова 1998 — *Белова О.В.* Символика цвета в славянских книжных сказаниях о животных // Слово и культура: Сб. статей памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 44–50.

Весільні пісні — Весільні пісні: У двох книгах / Упорядкування, примітки М.М. Шубравської. Київ, 1982. Кн. 2.

Виноградова 2002 — *Виноградова Л.Н.* «Низшая» мифология славян (Учитывать ли состав персонажей или круг демонологических мотивов?) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, 2003) [Докл. рос. делегации]. М., 2002. С. 325–335.

Вукановић 1972 — *Вукановић Т.* Народне тужбалице. Фолклорна грађа сабрана у Срба пореклом из Црне Горе на Косову и Косаници. Врање, 1972.

Генчев 1972 — *Генчев Ст.* Оплакването в четири села от Смолянско // Изв. на Етногр. инст. и музей. София, 1972. Кн. XIV. С. 261–278.

Етн. зб. — Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII.

inslav

Зечевић 1970 — *Зечевић С.* Срби у насељима око Будимпеште и неки њихови обичаји // Гласник етнографског музеја у Београду. 1970. Књ. 33. С. 109–121.

Ивић 1994 — *Ивић М.* Плава боја као лингвистички проблем // Јужнословенски филолог. Београд, 1994. № 50. С. 99–116.

Исследования — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.

Кацарова 1969 — *Кацарова Р.* Оплакване на покойници // Изв. на Инст. за музика. София, 1969. Т. 13. С. 177–202.

Караџић 1972 — *Караџић Вук Ст.* Етнографски списи // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1965. Књ. 17.

Лозанова 1989 — *Лозанова Г.* Особености на обредите при погребение на деца у южните славяни в края на XIX и началото на XX в. // Българска етнография. 1989. Год. 14. Кн. 1. С. 17–30.

Малинка 1898 — *Малинка А.Н.* Малорусские обряды, поверья и заплачки при похоронах // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 96–107.

Маринов 1892 — *Маринов Д.* Оплакване // Жива старина. Руссе, 1892. Кн. III. С. 233–243.

Мартинов 1958 — *Мартинов А.П.* [Оплакване] // Сборник за народни умотворения и народопис. 1958. Кн. 49. С. 331–334.

Микитенко 2005 — *Микитенко О.О.* Чорний як колористична домінанта поховальних голосінь (українська та південнослов'янські традиції) // Слов'янський збірник. Вип. XI (присвячений пам'яті доктора філологічних наук, професора А.К. Смольської (1927–2004). Одеса, 2005. С. 154–166.

Мифологические рассказы — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

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.

Овсійчук 1996 — *Овсійчук В.А.* Українське малярство X–XVIII ст. Київ, 1996.

Парашкевов 1907 — *Парашкевов П.* Погребални обичаи у болгарите // Изв. семинара по славян. филология. София, 1907. Кн. 2. С. 371–410.

ПО — Погребални и други оплаквания в България / Сост. Н. Кауфман, Д. Кауфман. София, 1988.

Поповић 1991 — *Поповић Љ.* О семантици назива за боје у руском, украјинском и српском фолклору // Зб. Матице срп. за славистику. Нови Сад, 1991. Књ. 41. С. 149–154.

Поповић 2012 — *Поповић Љ.* Универзално и специфично у семантици назива за боје у словенском фолклору // Заједничко у словенском фолклору. Београд, 2012. С. 399–414.

inslav

Попович 1998 — *Попович М.В.* Нарис історії культури України. Київ, 1998.
Раденкович 1989 — *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. М., 1989. С. 122–148.
Ристески 1999 — *Ристески Љ.С.* Посмртниот обреден комплекс во традицискатa култура на Мариово. Прилеп, 1999.
Свєнціцький 1912 — *Свєнціцький Іл.* Похоронні голосіння. Передмова // Етнограф. зб. Львів, 1912. Т. 31–32. С. 1–22.
Словник — Словник символів культури України. Київ, 2002.
СНТ — Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића. Београд, 1929. Књ. 1. Св. 1.
Спространов 1894 — *Спространов Е.* Тажачки от Охрид // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. 1894. Кн. 11. С. 18–24.
Толстая 2011 — *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2011. 2-е изд.
Толстой, Толстая 1995 — *Толстой Н.И.*, *Толстая С.М.* Культурная семантика славянского **vesel-* // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 289–316.
Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
Цепенков 1972 — *Цепенков М.К.* Македонски народни умотворби. Во 10 кн. Скопје, 1972. Кн. 1. С. 203–282.
Чакановић 1985 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского севера. Л., 1983.
Чистов 1977 — *Чистов К.В.* Севернорусские причитания как источник для изучения крестьянской семьи XIX в. // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 131–143.
Шапкарев 1968 — *Шапкарев К.* Мъртовечки обичаи (От Охрид, Струга, Кукуш и други места) // Сборник от български народни умотворения. 2 изд. София, 1968. Т. 1. С. 533–553.
Яковлєва 2004 — *Яковлєва О.В.* Символіка слова *калина* в мовній картині світу українців // Мова: Наук.-теорет. часопис з мовознавства. Одеса, 2004. № 9: Проблеми прикладної лінгвістики. С. 215–220.
Božičević 1910 — *Božičević J.* Običaje u Šušnjevu selu i Čakovcu // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. 1910. Knj. 15. S. 246–253.
Fracile 1987 — *Fracile N.* Vokalni muzički folklor Srba i Rumuna u Vojvodini: Komparativna proučavanja. Novi Sad, 1987.

inslav

А. Б. Мороз

Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели

Нам уже приходилось писать по поводу легенды об олене, добровольно приносящем себя в жертву (Мороз 2012). Эта легенда хотя и не отражена ни в одном из известных нам указателей сюжетов или мотивов (Т, СУС, ATU, Березкин и др.), но распространена, насколько можно судить по публикациям, в большей части православного мира. Легенда сопровождает обряд общинного жертвоприношения домашнего животного в престольный или обетный праздник и призвана объяснить его происхождение. Однако распространение легенды значительно у́же, чем распространение обряда.

В самом общем виде ее можно изложить так: в давние времена на отмечаемый в селе престольный праздник (или накануне его) к церкви, часовне или какому-либо другому почитаемому месту (камню) выходил олень и добровольно отдавал себя в жертву. Его забивали, мясо варили или жарили и съедали все вместе прямо на церковном дворе или у почитаемого объекта. Так происходило ежегодно, до тех пор пока однажды не был нарушен строго прописанный ход ритуала. Характер нарушения варьируется в разных легендах, но его следствие всегда одно: на следующий год олень не приходит. Чтобы компенсировать отсутствие оленя, в качестве жертвенного животного забивают вола, быка, барана или другое домашнее животное, и так продолжается до настоящего времени или до недавнего прошлого. У балканских народов этот обряд носит название *курбан*, в русской традиции — *мольба*, *жертва*, *быкобой*, *завет* и т. п. Распространение обряда, по нашим сведениям, в общем, таково: греки, македонцы, болгары, сербы, албанцы-христиане, армяне, абхазы, грузины, русские (Русский Север), коми, карелы. Возможно, в дальнейшем удастся найти свидетельства и более широкого бытования легенды.

Варьируемые детали касаются нескольких моментов, прежде всего приуроченности обряда (и легенды), количества оленей, запрета и способа его нарушения и, соответственно, причины, по которой олень перестал приходить. В одном варианте легенды приходит два оленя, из которых разрешается забить только одного, и олень перестает приходить после того, как забивают сразу двух; в другом олень должен отдохнуть, прежде чем быть забитым, но однажды он опоздал и его забили в спешке, не дав возможности напиться, поесть

inslav

и передохнуть; в третьем олень запоздал, и люди забили домашнее животное, чтобы не оставлять святого патрона без праздника, а когда олень все же пришел и увидел, что жертва уже принесена, он ушел и больше не приходил; в четвертом варианте в качестве нарушения ритуала называется осквернение (ритуальная нечистота) блюда, приготовленного из жертвенного оленя. Изредка вместо оленя упоминается лось, еще реже другие животные или птицы.

Варианты легенды представлены в виде таблицы (с. 214–223).

Всего мы имеем 59 зафиксированных в разных местах легенд, часть из которых представлена несколькими публикациями, либо перепечатывающими один и тот же текст (как в № 6), либо воспроизводящими несколько записей одного и того же сюжета без существенных изменений (как в № 22б или 15[1]). Версии легенды из одного и того же места могут заметно различаться, в этом случае мы даем их под буквенными обозначениями (№ 8а, б, № 22а, б, в, № 30а, б, № 36а, б). Естественно, перечисленный каталог версий легенды никак не может быть назван исчерпывающим и представлен в реальности гораздо большим количеством текстов. Тем не менее нам кажется, что основной набор публикаций на эту тему назван.

Сопоставляя версии легенды, можно выявить ее региональные особенности. Так, только в севернорусско-финноугорской традиции замена оленя домашним животным объясняется тем, что по причине опоздания оленя был забит бык или баран. Напротив, для Балкан наиболее типичной мотивировкой является то, что опоздавшего оленя дождались, но не дали ему отдохнуть. Это, пожалуй, наиболее существенное отличие. Еще одно отличие балканской версии от севернорусско-финноугорской — в том, что несколько балканских текстов (22а, 47) указывают, что вследствие нарушения ритуала олень убежал и больше не возвращался, то есть в последний раз он не был принесен в жертву. Логично предположить (хотя в источниках это не отражается), что баран или бык был забит именно потому, что жертвенное животное сбежало. Наконец, только в греческих версиях упоминается такое нарушение ритуала жертвоприношения, как осквернение блюда, приготовленного из мяса жертвенного оленя: в одном случае (33) рассказывается о сознательном и «установленном» осквернении — когда турчанка, специально придя к месту совершения курбана, мочится в котел с мясом и наливает туда молоко; в двух других случаях блюдо осквернено попаданием в него человеческой руки. Не исключено, что этот мотив каким-то образом соотносится с мотивом кары святотатцев, посягнувших на святыню (вполне в стилистике этого жанра:

[1] Материалы из АЛФ представлены несколькими записями этой легенды.

inslav

№	этнос	количество оленей	нарушение запрета	время жертвоприношения	место жертвоприношения
1	русские	1	олень запоздал, и зарезали быка	Ильин день	у Ильинской церкви
2	русские	2	забили двух вместо одного	Ильин день	у церкви
3	русские	1; 2 выходил бык, баран или олень приводил барана	не указано; «с течением времени заменили его бараном»	Успенье	у часовни
4	русские	2	забили двух вместо одного	Варварин день	
5	русские	2 лани	забили двух вместо одного	Рождество Богородицы	на погосте
6	русские	1	запоздал — зарезали быка / люди стали более грешными / олень не пришел	Петров день / первое воскресенье после Петрова дня	
7	русские	2 лани	забили двух вместо одного	Ильин день	
8а	русские	2: олениха с оленёнком	не указано; «теперь олени уже не приходят»	Рождество Богородицы	у церкви Богородицы
8б	русские	разные птицы и звери, убивали одного	убили всех вместо части	Рождество Богородицы	у церкви Богородицы
9	русские	1 олень или лось	олень запоздал, и зарезали другое животное	Ильин день	
10	русские	1 лось	не указано	Ильин день	
11	русские	1 лось	не указано	8-я пятница от падежа скота	приходил «к святым [церковным] воротам»

inslav

животное посылают высшие силы	дополнительные детали	место действия	источник
	обычай «таскать» мясо — всей толпой бросаться доставать мясо из котла	с. Моша, совр. Няндомский р-н Архангельской обл.	Воронов 1887; П. 1907; Шустиков 1915: 101–102; АЛФ, Няндомский р-н, с. Моша, 2004; АЛФ, Няндомский р-н, с. Лимь, 2006
св. Илья		с. Шильда, совр. Каргопольский р-н Архангельской обл.	Нименский 1873
	в 12 котлах; в часовне икона с изображением жертвоприношения Авраама	с. Будогощь, Череповецкий у. Вологодской губ.	Маторин 1931: 17–18; Дуйсбург 1933
[Бог]		с. Нефедовское, совр. Вожегодский р-н Вологодской обл.	Шаповалова 1973: 209–211
		с. Комоневский Погост, совр. Бабаевский р-н Вологодской обл.	Шаповалова 1973: 214
св. Петр		с. Кочеварский Погост, совр. Верховажский р-н Вологодской обл.	Снегирев 1839: 64–65; Афанасьев 1868: 255–256; Коринфский 1901: 318
		Вологодская губ.	Афанасьев 1868: 255–256
	если праздник в постный день, приходили накануне	с. Пречистенское, совр. Белозерский р-н Вологодской обл.	Шереметьев 1902: 137
		с. Пречистенское Белозерского уезда Вологодской губ.	Шереметьев 1902: 136
		сразу о нескольких местах без точного указания, Архангельская губ.	Харузин 1889: 68
		д. Ильинский Погост, Водлозеро, совр. Пудожский р-н Карелии	Логинов 2006: 63
		д. Зяблово, совр. Галичский р-н Костромской обл.	Смирнов: л. 4984

inslav

12	русские	1	олень запоздал, и зарезали быка	Ильин день	в заранее назначенном месте
13	русские	1	пьяный поп служил молебен	день Перенесения мощей свв. Бориса и Глеба (2 мая)	у церкви
14	русские	1	почему-то прекратилось, возможно, потому, что церковь закрыли	Пасха	у церкви (Покровской и Богоявленской)
15	русские	1 лось / олень	не указано	Ильин день	у церкви
16	карелы	1	не указано		
17	карелы	1	крестьянин должен был отдать быка в жертву, но не отдал, тогда из лесу вышел олень, чтобы Илья не остался без праздника	Ильин день	
18	коми (зыряне)	1	олень запоздал, начали литургию без него	Успение	у церкви Богородицы
19	албанцы православные	1	оленю не дали отдохнуть	день св. Марины Антиохийской	у церковных дверей, чтобы обрызгать их кровью
20	болгары	1	оленю не дали отдохнуть	в разных местностях: день св. Ильи, Анастасии, Константина и Елены, Николая, Петра и Павла, Пантелеймона, Георгия	Жертвоприношение всегда производится в сакральных местах, часто их названия отсылают к легенде или к времени: *Еленин връх*, *Еленина черква* или носят имя почитаемого святого: *Илинден*, *Илиева могила*, *Пантелея*, *Костадинка* и *Елена*
21	болгары	1	оленю не дали отдохнуть	Георгиев день (?)	у Георгиевской церкви
22а	сербы	1	оленя не угостили хлебом-солью, олень убежал	Петров день	раньше там была Ильинская церковь, но она рассердилась и ушла

inslav

		Архангельская губ.	Сумцов Н.Ф. Цит. по Дуйсбург 1933: 96
		Ракуло-Кокшеньга	Вавилова 2007
	яма на кладбище у церкви — там забивали	Лядины, Каргопольский р-н	КА: Каргопольский р-н, с. Лядины
		Канакша, Няндомский р-н	КА, Няндомский р-н, с. Канакша
		Ладога	Конкка 1988: 94
		Ладога	Конкка 1988: 94
	олень прибежал с пеной, вспотевший, ударился о паперть, убился, увидев, что вместо него забили другое животное	с. Богородск, совр. Корткеросский р-н респ. Коми (бывш. Вишерский Погост Усть-Сысольского у. Вологодской губ.)	Попов 1874: 19, Степановский 1890: 426–427
		с. Шпати, окрестности г. Елбасан, центральная Албания	Dalipaj 2007: 185–186
		разные места, преимущественно в Южной Болгарии	Popov 2007: 259–260
		Хасково	Popov 2007: 259
		Петрова гора (окрестности г. Лесковац)	Луковић 2008: 37–38

inslav

22б	сербы	1	оленю не дали отдохнуть	Петров день	на камне с углублением
22в	сербы	1	сначала златорогий олень приходил за дарами, потом, когда забыли ему принести дары, он сам отдался в жертву, и больше не приходил	Петров день	на каменном жертвеннике
23	сербы	1	не указано	Ильин день	
24	греки	1	оленю не дали отдохнуть	день св. Марины Антиохийской, Успение	
25	греки	1	оленю не дали отдохнуть	Успение; приходил накануне, резали на праздник	в Успенском монастыре
26	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	день св. Параскевы Пятницы, после литургии	[у церкви]
27	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	Ильин день	у часовни
28	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	день св. Афанасия	
29	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	день св. Параскевы Пятницы	у часовни Параскевы
30а	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	день св. Параскевы Пятницы	
30б	греки	3	убили не двух, а трех	день св. Параскевы Пятницы	

inslav

	священник забивал на специальном камне с углублением, куда стекала кровь	Петрова гора (окрестности г. Лесковац)	Туровић 1968: 124; Луковић 2008: 40
	в воспоминание о добровольной жертве оленя теперь приносят в жертву барана	Петрова гора (окрестности г. Лесковац)	Срејовић 1955: 231–232
		Горња Ржана (окрестности г. Вране)	Николић 1912: 263
	делили на 30–32 куска — потомки тех, кто забил когда-то оленя	д. Демати, Эпир	Κυριακίδης 1917: 190; Τσιόδουλος 2002: 138
	приходил накануне, резали на праздник	д. Итеа, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 139
		д. Петра, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 140
		д. Антохори, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 141
	турок, который пытался сжечь эту церковь, споткнулся и сам отрезал себе ногу	д. Палиохори, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 141
св. Параскева	икона рассердилась, что оленю не дали отдохнуть, и ушла в соседнюю деревню; турок пытался эту икону разрубить кинжалом, отрезал сам себе голову	д. Керасово, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 141–143
		д. Пиги, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 143–144
		д. Пиги, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 144

inslav

31	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	зимний день св. Николая	у часовни Николая
32	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	Рождество Богородицы	в монастыре Богородицы
33	греки	2	турчанка осквернила мясо (помочилась и налила молока в него)	Успение	
34	греки	3	не дали отдохнуть	Успение	
35	греки	1	не дали отдохнуть; нашли в котле человеческую руку		
36а	греки	1	оленю не дали отдохнуть	день св. Кириакии (7 июля)	в монастыре св. Кириакии
36б	греки	1	оленю не дали отдохнуть	Рождество Богородицы	в монастыре Богородицы
37	греки	1	не дали отдохнуть, даже не перекрестили	Духов день	в монастыре св. Троицы
38	греки	1	оленю не дали отдохнуть, даже не перекрестили	Духов день	
39	греки	1	оленю не дали отдохнуть, забили вспотевшего	день св. Параскевы Пятницы	
40	греки	1	оленю не дали отдохнуть	день св. Кириакии (7 июля)	
41	греки	1	оленю не дали отдохнуть	Ильин день	
42	греки	1	оленю не дали отдохнуть	23 августа, Отдание праздника Успения (9-й день Успения)	у часовни Живоносный источник
43	греки	1	оленю не дали отдохнуть	Усекновение главы Иоанна Предтечи	у церкви Иоанна
44	греки	1	оленю не дали отдохнуть	Михайлов день (6 сентября); приходил накануне канун	
45	греки	1	оленю не дали отдохнуть	Рождество Богородицы	в монастыре Богородицы
46	греки	1	не дали отдохнуть	Ильин день	
47	греки	1	оленю не дали отдохнуть, и он убежал	2й день Пасхи	

inslav

		д. Айос Никанорас, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 144
Богородица		д. Элафос, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 144–145
		д. Кумарья, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 145–146
		д. Мелиссурги, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 146–147
	монахи варили	д. Лепиана, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 147
		д. Атаманио, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 147
		д. Атаманио, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 147
		западная Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 278
		д. Бациния, западная Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 279
		д. Рециана, Эпир	Τσιόδουλος 2002: 148
св. Кириакия		западная Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 279
		западная Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 279
Богородица		западная Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 279
		Трикала, западная Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 279
архангел Михаил		западная Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 280
Богородица		Месовуни в Аргитеа, Фессалия	Τσουκνίδης 1980: 280
Бог		Айвласи, Фракия	Κυριακίδης 1917: 189
	на камне, на который олень прыгал, есть след от его ноги, в котором скапливается вода	Мегало Монастири, Ларисса	Κυριακίδης 1917: 190

inslav

48	греки	1	оленю не дали отдохнуть	день св. Параскевы Пятницы (26 июля)	в монастыре Параскевы
49	греки	1	оленю не дали отдохнуть	Ильин день	
50	греки	1	в котле с мясом нашли человеческую руку	Усекновение главы Иоанна Предтечи	
51	абхазы	1 дикий козел	потом люди стали развращены	четверг Пасхи	
52	абхазы	1	оскорбили оленя	Георгиев день весенний	у церкви
53	абхазы	туры и другие дикие животные	не указано		в святилище Аерги Ацных
54	абхазы	1 белый бык	со смертью старого священника все кончилось	Георгиев день весенний	у церкви
55	грузины	много оленей	не указано	Георгиев день весенний	у Георгиевской церкви
56	армяне	(дикие бараны)	не указано; возможно, причина в осквернении (янычар пытался выстрелить)	один и тот же день	на паперти церкви Богоматери
57	армяне	1	не указано		у священного родника Егин-агбюр («Родник оленя»)
58	армяне	1	не указано		в монастыре Кусанец анапат («Девичий монастырь»)
59	армяне	1	не указано		у часовни Авак-Сурп-Нишан

inslav

св. Параскева		Иоаннина	Κυριακίδης 1917: 191
		Гринтадес тон Гребенон	Κυριακίδης 1917: 191
	с тех пор этот день постный	Артотина, Фессалия	Κυριακίδης 1917: 191
архангел (Михаил?)		Абхазия	Чурсин 1957: 31
св. Георгий		с. Окум, совр. Ткуарчалский р-н Абхазии	Чурсин 1957: 31
		Гудаутский уезд, Абхазия	Чурсин 1957: 31
св. Георгий		с. Илори, совр. Очамчирский р-н, Абхазия	Дюбуа де Монпере 1937: 164; Чурсин 1957: 30–31
		Имеретия	Чурсин 1957, 31
	бараньи рога складывали у ограды; на них садились птицы; янычар пытался выстрелить, упал на землю и забился в пене	с. Хастур Алашкертского р-на Армении	Ганаланян 1979: 179
		с. Касапет, совр. Мартакертский р-н Нагорного Карабаха	Чурсин 1957: 32
		с. Чанахчи, совр. Аскеранский р-н Нагорного Карабаха	Чурсин 1957: 32
	стал приходить, когда в часовне поместили кусок креста, на котором якобы был распят Иисус	с. Карабуя, совр. Ханларский (?) р-н Азербайджана	Чурсин 1957: 32

inslav

святотатец карается свыше в тот момент, когда собирается осквернить святыню, и часто тем способом, которым действует сам, см. Добровольская 1999; Мороз 2006), упоминаемым в тех же легендах в связи с осквернением церкви, где совершалось жертвоприношение, или иконы из этой церкви (28, 29). В армянской версии осквернению подвергается не блюдо, а остатки жертвенного животного (56): янычар пытался выстрелить в птиц, сидевших на рогах жертвенных баранов, но упал и забился в пене. Эти мотивы, впрочем, не относятся к числу наиболее распространенных и, скорее всего, представляют собой контаминацию двух типов легенд: об олене и об осквернении святынь.

Несколько особняком стоят еще две версии легенды, где сюжет об олене инвертирован: олень добровольно отдает себя в жертву не изначально, а вследствие нарушения обычая — когда обещанная святому жертва не принесена. Этот тип сюжета зафиксирован с заметными отличиями у сербов (22в) и у карел (17). Связь с основным типом очевидна, но различия тоже значительны. Вероятно, здесь мы тоже имеем дело с неким ответвлением основной версии, но, к сожалению, для каких-либо выводов решительно не хватает материала.

Разумеется также, что реальная картина распространения рассматриваемой легенды должна отличаться от представленной в таблице еще и потому, что сами записи, характеризующиеся разной степенью подробности и детализированности, внимательности собирателя и объективности публикатора, а также разная мера изученности традиций, конечно, не позволяют делать никаких достоверных подсчетов и безоговорочных выводов. Тем не менее из количества записей и из географии их фиксации видно, что легенда наиболее распространена в Греции, записи в заметном количестве есть практически со всей территории этой страны. Оттуда, по всей видимости, легенда попала на Балканы. Кавказ — вторая зона распространения легенды, о причинах этого будет сказано ниже. Отдельным островом на карте выглядит север России: нам известны фиксации легенды в Карелии, Архангельской, Вологодской, Костромской обл. и Коми.

Традиционно, интерпретируя происхождение легенды, исследователи возводят ее к местным языческим верованиям, в частности к культу божеств, связанных с охотой. Так, греческие ученые связывают легенду с культом Артемиды (Κυριακίδης 1917: 207; Τσουκνίδης 1980: 275), албанские — с культом Заны (Tirta 2004: 116), болгарские — с культом фракийского царя и охотника Резоса (Кацаров 1943). В попытках искусственной архаизации верования, связанного с жертвоприношением оленя, этнографы пытались возвести сюжет легенды к почитанию оленя как тотемного животного (Дуйсбург

inslav

1933: 98), животного, связанного с архаическим культом солнца (Popov 2007: 260), российские исследователи (учитывая территорию распространения легенды) возводили ее к финно-угорским языческим охотничьим обрядам (Вавилова 2007; Шаповалова 1973: 209, 217) или к заимствованным через византийскую книжность древнегреческим мифам (Шаповалова 1973: 220). Так или иначе, почти ни у кого не вызывает сомнения языческое происхождение обряда. Между тем для такого утверждения нет ни малейших оснований. Собственно, принесение животного в жертву — разумеется, обычай значительно более древний, чем христианство. Однако, помимо «языческой» мифо-ритуальной системы[2], жертвоприношения были распространены и в иудаизме, что вполне отчетливо фиксируется и в Ветхом завете. Среди наиболее известных библейских жертвоприношений можно упомянуть жертвоприношение Авеля (Быт. 4: 4), Авраама (Быт. 1: 1–13), Ильи на горе Кармель (3 Цар. 18: 21–24) и в особенности жертву Соломона при освящении Иерусалимского Храма (3 Цар. 8: 63–64). Эта последняя в течение многих столетий служила моделью для аналогичных ритуалов при освящении христианских храмов и при праздновании больших церковных праздников (не только двунадесятых, но и престольных). Так, при освящении собора Софии в Константинополе было принесено в жертву 1000 быков, 6000 овец, 600 оленей, 1000 свиней, мясо которых было роздано бедным (Kovaltchuk 2008: 158). Даже если эти цифры и сильно преувеличены (а легенда имеет в виду аналогию с жертвоприношением после завершения строительства Иерусалимского Храма), то факт принесения в жертву животных не может быть оспорен, тем более что это отнюдь не единственный случай. Несмотря на то что начиная с IV в. жертвоприношения широко осуждаются церковными иерархами и византийскими императорами, эта практика была широко распространена, в особенности в связи с освящением храмов и престольными праздниками (Барабанов 2004: 97–98). Как убедительно показал С. Боянин, средневековые славяно-византийские требники содержат значительное количество молитв на заклание жертвенного животного и множество указаний, регламентирующих эти заклания: священникам запрещается собственноручно забивать животное, приносить

[2] Надо заметить, что использование терминов *язычество* и *языческий* вообще малоправомерно в научной литературе, поскольку они не наполнены никаким конкретным содержанием и, скорее, выражают отношение к объекту с позиций христианской поучительной литературы, чем обозначают какой-либо определенный тип религиозной культуры. При этом многочисленные исследователи, пользующиеся этими терминами, не считают нужным объяснить, что именно они под ним понимают.

inslav

жертву непосредственно в храмах и проч. (Бојанин 2008). Даже собственно попытки запретить такие жертвоприношения, непоследовательно предпринимавшиеся церковными иерархами (Бојанин 2008: 30), указывают прежде всего на ее распространение не только среди прихожан, но и среди духовенства. Что касается легенды об олене, то она основана на прямой связи обряда с престольным праздником и святым патроном храма, монастыря или села.

Как мы показали в предыдущей статье (Мороз 2012), основным и, судя по всему, непосредственным источником фольклорной легенды является Мучение Афиногена Пидахфойского (параллельно к тому же заключению пришел А.А. Панченко — Панченко 2012: 67–69), критическое издание и французский перевод которого подготовил Пьер Мараваль (Maraval 1990). Афиноген — святой III в., Мучение его написано не позднее VII в. (Maraval 1990: 11–12) и известно в славянском переводе с XII в. В житии рассказывается, как прирученная святым в бытность его хорепископом Пидахфойским олениха сначала явилась к нему после ареста его учеников, а потом перед его собственной казнью. Олениха плакала, а Афиноген повелел ей ежегодно приходить в день его смерти и приводить олененка на заклание, чтобы его последователи могли отпраздновать его память. Так и повелось: она являлась в день памяти святого, преклонив колени у алтаря, молилась вместе с христианами, а затем уходила, оставив детеныша на заклание в память о святом (Maraval 1990: 98–103). Город Пидахфоя, место подвига Афиногена, находился в Малой Армении, возможно, отсюда его популярность на Кавказе, весьма большая, учитывая, что в Грузии день его памяти — Атенагеноба, отмечающийся 17 июля, — один из наиболее почитаемых праздников, постепенно переставший восприниматься как день мученика и начавший праздноваться в честь свв. апостолов (Мгалоблишвили 2001; Лурье 2009: 225). Отсюда — распространение легенды об олене на Кавказе.

Священномученик Афиноген был весьма значительной фигурой в восточном христианстве. Ему, в частности, приписывается авторство одного из древнейших литургических песнопений «Свете тихий». Житие его было достаточно распространено, входило в синаксари и минеи, в частности включено в Великие минеи четии митрополита Макария и в Пролог (Творогов 2008: 29), то есть было достаточно известно не только на Балканах, но и на Руси. Тема оленя разрабатывается не только в Мучении, но и — вслед за ним — в Службе святому священномученику Афиногену и 10-ти ученикам его: «Светлу содевает твою честную память владыка Христос, исполняя твою, яже к нему, моления, блаженне: се бо елень свое тебе исчадие приводит, божественным мановением» (Минея: 306, Песнь 6). В Греции

inslav

и на Кавказе этот святой просто был хорошо известен, в особенности в монастырской среде. Надо отметить одну важную особенность именно греческих записей легенды: зачастую отмечается, что олень приходит не к церкви или какому-то почитаемому месту, а в монастырь, и именно там совершается его убийство и ритуальная трапеза. (Нельзя ли это рассматривать как указание на происхождение и самой легенды именно из монастырской среды? Впрочем, такое предположение не основано на фактах.)

Интересно при этом, что ни в одной из перечисленных 59 версий легенды нет указания на день св. Афиногена как на время исполнения обряда или на храм св. Афиногена как на место жертвоприношения. Полное игнорирование имени святого в этом контексте должно противоречить вышеизложенному. Причина этого не вполне ясна, однако можно предположить, что современные записи легенды отражают и следы почитания именно Афиногена. Память Пидахфойского святого не сразу стала справляться в один определенный день — 16 июля. В других календарях это могло быть и 17 июля (Лурье 2009: 225), под 17 июля помещено житие Афиногена и в Великих минеях четиих, которые в значительной части были переведены с греческого. Между тем мы имеем несколько балканских вариантов легенды (19, 24), приуроченных к 17 июля. Хотя при этом подчеркивается, что жертвоприношение совершалось в день св. Марины Антиохийской, но дата вполне может указывать на первоначальное посвящение обряда Афиногену. Такая подмена имени кажется вполне допустимой: «Календарь стремится сохранить свою структуру, но он довольно безразличен к „сюжетной“ стороне своих праздников, постов и прочих знаменательных дат. Для него безразлично, как будет называться тот или иной праздник» (Лурье 2009: 228–229). Относительно фольклорного календаря можно отметить и обратное свойство: сюжет, существующий в календаре и регламентирующий какие-либо виды человеческой или природной активности, может не быть привязан строго к одной определенной дате, а «плавать» между несколькими в зависимости от локальной традиции, как мы и наблюдаем в случае с легендой об олене. Поэтому вполне естественно, что легенда, вошедшая в фольклор, стала приурочиваться к разным праздникам, связываться с именами, более актуальными в данное время и в данном месте.

Остается открытым вопрос о том, как попала эта легенда на север России, не оставив следов на пути от южных славян. На наш взгляд, существует несколько возможностей возникновения этого сюжета. С одной стороны, мы не можем отрицать вероятности его параллельного самостоятельного возникновения (такие случаи вполне возмож-

inslav

ны, нам приходилось описывать подобную ситуацию на совершенно другом материале — в связи с возникновением в разных регионах одинакового верования о *комарином дне*, с которого начинается активность комаров. Верование это основано на житии св. Никиты Столпника Переславского и возникло независимо в двух регионах из однотипной интерпретации жития святого, см. Мороз 2009: 267–308). Имя Афиногена не было столь безвестным, как это может показаться. Несомненно, наличие его жития в Макариевских минеях, в Житиях святых Димитрия Ростовского и др. изданиях, а также дата церковного календаря должны были отразиться в народном календаре. Действительно, Афиногенов день известен в восточнославянской фольклорной традиции. Правда, сведения происходят не с севера России и с Афиногеновым днем связаны совсем другие мотивы. У белорусов считается, что на Афиногена кончается лето, поскольку затихают певчие птицы (Лозка 2002: 148); по указанию А.А. Коринфского, у украинцев в этот же день совершался обряд зажинок. При этом автор приводит несколько паремий, в которых по признаку связи с жатвой Афиноген (Афиногенов день) соотносится с Ильей (Ильиным днем): «Финогеев день к Илье-пророку навстречу идет, жнитва солнышком блюдёт!»; «Первый колосок — Финогеев, последний — Илье на бороду!» (Коринфский 1901: 326–327). Напомним, что легенда об олене часто бывает приурочена именно к Ильину дню. Самостоятельным возникновением легенды на севере России могут быть объяснены различия в версиях легенды. Вместе с тем можно предположить и заимствование легенды у южных славян русскими, а затем уже карелами и коми от славян-соседей.

Популярности легенды способствовал не только известный и распространенный обряд жертвоприношения в престольный праздник, но и агиографическая литература. Сходные мотивы встречаются в ряде житийных сочинений, тоже вполне известных и популярных. Так, в Житии Симеона Столпника, написанном его учеником Антонием, упоминается случай, когда «некие люди долго ждали его молитвы и деяний, и в полуденный час, по причине жары, разошлись они и присели в тени дерева, желая отдохнуть. Так они сидели, и вдруг перед ними внезапно появилась беременная олениха и стала ходить туда-сюда. И сказали они ей: „Молитвою святого Симеона заклинаем тебя, стой спокойно, а мы тебя поймаем“. Она тут же остановилась. Они же схватили ее, убили и съели какую-то часть мяса» (Симеон: гл. 12). Здесь много существенных отличий: люди сами требовали от оленихи остановиться, олениха остановилась, услышав имя подвижника, убившие ее люди были наказаны немотой и безумием, однако формальная сторона сюжета близка соответствующему эпизоду из Мучения Афи-

inslav

ногена. Это наиболее близкая параллель, однако в агиографической литературе многократно упоминается о контактах святых с оленями. Так, священномученик Артемон приручает оленей словом Христовым, они следуют за ним, а затем, после ареста мученика, олени сообщают человеческим голосом о его аресте епископу Сисинию (Бугаевский, Лосева, Никифорова 2001: 466). В Мученичестве св. Евстафия Плакиды и кровных его — агиографическом сочинении, крайне популярном и в Византии, и в славянском мире, бытовавшем не только в книжном, но и в устном виде, — рассказывается, как Евстафий уверовал и обратился в христианство, когда во время охоты увидел у оленя, которого он догонял, крест/распятие между рогами (Византийские легенды 2004, 208–224; T — B253.5; ATU-938). Широко распространена и икона св. Евстафия, изображающая этот эпизод. Наконец, почти точное воспроизведение фабулы легенды об олене, хотя и помещенной в несколько иной контекст, встречаем в житии Макария Унженского, русского святого XV в., написанном предположительно в XVI в.: «Возвращаясь из плену татарскаго, с толпой народа […] совещался преподобный с сущими с ним христианами, яко до пересилиться ему на реку на Уньжу: бе бо тогда мало от живущих ту по весем, но мал град един, и сотвори тако; Бог же помогал ему к путному шествию, а народ за ним шел, ако присная чада отца своего: шествие же пути с ним продолжашеся, занеже место то Уньжа отстояние имат от темных вод глаголют не мало яко двести четыредесять или множае поприщь, идеху же внутреннею пустынею и непроходными блаты. Бысть же имъ оскудение хлебом и не обретаху что ясти, тающе голодом. Господь же прослави угодника своего, и абие божиим мановением обретоша народи дивое животно, глаголемое лось, и яша его жива молитвами преподобнаго. Бяше тогда пост Петра и Павла, оставалось еще 3 дня. Святый же возбраняше им глаголя: „Чадца моя, потерпите Господа ради, и не разрешайте святаго поста дней: Господь же препитает вас в пустыни сей“. И повеле им отрешити ухо лосю и отпустити его, и яко же хощет Бог, в день той животное и будет вам. Людие отрешиша ухо лосю и отпустиша его, и отойдя в пустыню. Преподобный же видя их томимых гладом, и зело печашеся о них; народ же моляху святаго, да молитву сотворит о них, да не зле гладом погибнут в пустыни. Святый же утешая их глаголя: „Не скорбите чада моя, но паче уповайте на благость Божию, яко прекормивый Бог израильтян четыредесять лет в пустыни манной, той может и нас препитати в пустыни сей“. Когда приспел день святых апостол верховных, преподобный же уклонися мало в пустыню и воздев на небо руце свои и рече: „Хвалю тя Господи Иисусе Христе, благословенный Боже, призри с высоты святыя твоея, всяко дыхание благословит тя, всяка тварь славит тя, милостивый Боже царю! Призри

inslav

на люди своя в пустыни сей. И абие молитвами святаго внезапу во утрии праздника св. апостол урани животное то дивий лось, обретеся в народе, и познася его яко той же бе лось, ухо имея отрешенно, и ведоша его к блаженному, святый же благослови его и повеле заклати народу на пищу. Не токмо же сие единою сотвори святый народу, но и по вся дни обретаху пищу молитвами святаго, овогда лося, иногда же еленя“» (Щапов 1906: 168). Этот эпизод соотносится с исследуемой легендой еще и упоминанием Петрова дня (даты, к которой легенда об олене приурочивается весьма часто), а также лося, который в северно-русских вариантах может заменять оленя.

Однако было ли это именно заимствование и каким путем оно произошло — это вопрос, который, как и многое отмеченное в статье, пока остается открытым и нуждается в дальнейших разысканиях.

Принятые сокращения

АЛФ — Архив лаборатории фольклористики РГГУ (Архангельская обл.).

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея.

Афанасьев 1868 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. II.

Барабанов 2004 — *Барабанов Н.Д.* Благочестивые заклания. Традиции публичных жертвоприношений в византийском приходском православии // Византийский Временник 63. 2004. С. 89–113.

Березкин — *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm.

Бојанин 2008 — *Бојанин С.* Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану // Крвна жртва. Трансформације једног ритуала / Уредник Б. Сикимић. Београд, 2008. С. 11–36.

Бугаевский, Лосева, Никифорова 2001 — *Бугаевский В.А.*, *Лосева О.В.*, *Никифорова А.Ю.* Артемон // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 466–467.

Вавилова 2007 — *Вавилова М.А.* Народный календарь Кокшеньги (по материалам полевого дневника М.Б. Едемского) // Русская культура нового столетия: Проблемы изучения, сохранения и использования историко-культурного наследия / Гл. ред. Г.В. Судаков. Сост. С.А. Тихомиров. Вологда, 2007. С. 536–545. Электронный ресурс: http://www.booksite.ru/fulltext/suda/kov/5_02.htm.

Воронов 1887 — *Воронов А.* Древний народный обычай // Олонецкие губернские ведомости, 1887, № 95. С. 885–886.

inslav

Ганаланян 1979 — *Ганаланян А.Т.* Армянские предания. Ереван, 1979.
Добровольская 1999 — *Добровольская В.Е.* Несказочная проза о разрушении церквей // Русский фольклор. 1999. Т. XXX. С. 500–512.
Дуйсбург 1933 — *Дуйсбург А.Я.* Праздник «барана» в деревне Б. Будогощь // Советская этнография. 1933. № 5–6. С. 89–98
Дюбуа де Монпере 1937 — *Дюбуа де Монпере Ф.* Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми, 1937. Т. I. (Грузинский филиал АН СССР. Труды Института абхазской культуры. Вып. VI. Свидетельства иностранцев об Абхазии).
Кацаров 1943 — *Кацаров П.* Народни поверия от древно и ново време // Сборник в чест Ат. Иширков. София, 1943. С. 191–195.
Конкка 1988 — *Конкка А.П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95.
Коринфский 1901 — *Коринфский А.А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901.
Логинов 2006 — *Логинов К.К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.
Лозка 2002 — *Лозка А.* Беларускі народны каляндар. Мінск, 2002.
Луковић 2008 — *Луковић М.* Курбан на врху Петрове горе у јужној Србији // Крвна жртва. Трансформације једног ритуала / Уредник Б. Сикимић. Београд, 2008. С. 37–58.
Лурье 2009 — *Лурье В.М.* Введение в критическую агиографию. СПб., 2009.
Маторин 1931 — *Маторин Н.* Православный культ и производство. М.; Л., 1931.
Мгалоблишвили 2001 — Атенагеноба // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 675.
Минея — Минея праздничная. Месяц иулий. Киев, 1993.
Мороз 2006 — *Мороз А.Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Учен. зап. православного университета апостола Иоанна Богослова. М., 2006. Вып. 6. С. 177–185.
Мороз 2002 — *Мороз А.Б.* Святые Русского Севера: народная агиография. М., 2009.
Мороз 2012 — *Мороз А.Б.* Легенда о жертвенном олене. К вопросу о возможных источниках // Заједничко у словенском фолклору. Београд, 2012. С. 245–255.
Николић 1912 — *Николић Р.Г.* Крајиште и Власина. Антропогеографска проучавања // Насеља српских земаља. Расправе и грађа. Београд, 1912. Књ. VIII.
Нименский 1873 — *Нименский В.* Ильин день в Шильде // Олонецкие губернские ведомости. 1873. № 64. С. 745–746.

inslav

П. 1907 — *П.* Мошинский приход Каргопольского уезда // Олонецкие епархиальные ведомости. 1907. № 3. С. 78–79.

Панченко 2012 — *Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012.

Попов 1874 — *Попов К.* Зыряне и зырянский край. Известия Императорского общества любителей естествознания, археологии и этнографии. М., 1874. Т. XIII. Вып. 2. Труды этнографического отдела. Кн. 3. Вып. 2.

Симеон — Житие святого Симеона Столпника, написанное Антонием, его учеником. Пер. М.А. Тимофеева // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). Текст доступен по ссылке: http://www.vostlit.info/Texts/Heilige/Byzanz/V/Simeon_Stolpnik/text.phtml?id=517.

Смирнов — *Смирнов В.И.* Приметы, поверья, песни, сказания и др. фольклорный материал, собранный в Костромской губ. 1928–1929 // АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 98.

Снегирев 1839 — *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839. Вып. 4.

Срејовић 1955 — *Срејовић Д.* Јелен у нашим народним обичајима // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1955. Књ. XVIII. С. 231–236.

Степановский 1890 — *Степановский И.К.* Вологодская старина. Историко-археологический сборник. Вологда, 1890.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Творогов 2008 — *Творогов О.В.* Переводные жития в русской книжности 11–15 веков. М.; СПб., 2008.

Туровић 1968 — *Туровић Д.* Приношење жртве на Петровој гори у Јабланици // Лесковачки зборник. 1968. [Књ.] VIII. С. 121–126.

Харузин 1889 — *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Труды этнографического отдела ОЛЕАЭ. М., 1889. Кн. IX. Вып. 1.

Чурсин 1957 — *Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Шаповалова 1973 — *Шаповалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 209–223.

Шереметьев 1902 — *Шереметьев П.* Зимняя поездка в Белозерский край 1900–1901 г. М., 1902.

Шустиков 1915 — *Шустиков А.А.* По деревням Олонецкого края: Поездка в Каргопольский уезд // Известия Вологодского общества изучения Северного края. Вологда, 1915. Вып. 2. С. 89–119.

Щапов 1906 — *Щапов А.П.* Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия: (Православного и старообрядческого) // Соч. А.П. Щапова в 3-х т. СПб., 1906. Т. 1.

inslav

ATU — *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Helsinki, 2004. Parts I–III.

Dalipaj 2007 — *Dalipaj G.* Kurban and its celebration in the Shpati Region in the first half of the 20th century. A case study of local social structure and identities // Kurban in the Balkans / Edited by B. Sikimić, P. Hristov. Belgrade, 2007. P. 181–196.

Kovaltchuk 2008 — *Kovaltchuk E.* The encaenia of st Sophia: animal sacrifice in a christian context // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. Saint-Pétersbourg, 2008. T. 4. P. 158–200.

Κυριακίδης 1917 — *Κυριακίδης Σ.Π.* Θυσία ελάφου εν νεοελληνική παραδόσει και συναξαρίοις // Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας Στ' 1917. Σ. 189–215.

Maraval 1990 — La passion inédite de s. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce (BHG 197 b) / Introduction, édition, traduction par Pierre Maraval. Bruxelles, 1990.

Popov 2007 — *Popov R.* Kurban sacrificial offerings on the feastdays of the summertime saints in the calendar tradition of the Bulgarians // Kurban in the Balkans / Edited by B. Sikimić, P. Hristov. Belgrade, 2007. P. 259–268.

T — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, 1955–1958.

Tirta 2004 — *Tirta M.* Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2004.

Τσιόδουλος 2002 — *Τσιόδουλος Σ.* Ηπειρωτικές παραδόσεις θυσίας ελαφιού // Ηπειρωτικά χρονικά. Ιωάννινα, 2002. Τ. 36. Σ. 137–149.

Τσουκνίδης 1980 — *Τσουκνίδης Γ.* Παραδόσεις γιά θυσία ελαφιού από τή Δυτική Θεσσαλία // Θεσσαλικά Χρονικά. Αθήνα, 1980. Τ. 13. Σ. 275–282.

inslav

А. Л. Топорков

Охотничьи заговоры на порчу оружия у восточных славян[1]

В своей известной работе «К истории заговора и колдовства в России» (1917) Е.Н. Елеонская отмечала, что «русские заговоры от оружия могут быть разделены на две группы. К первой относятся заговоры с установившимися картинами и образами, к другой — заговоры без определенных стилистических особенностей» (Елеонская 1994: 127). При этом «заговоры второй группы коротки и часто неясны. Первые должны быть отнесены к письменной традиции, вторые — к устной» (там же: 128). «Вторая группа заговоров на оружие заключает в себе такие заговоры, которые не имеют между собою никакого сходства и также весьма отличаются от составляющих первую группу. Это короткие словосочетания, не имеющие определенного плана и лишенные законченных картин и образов» (там же: 135–136). В качестве иллюстрации Е.Н. Елеонская привела тексты четырех устных заговоров на оружие из собраний Н.Я. Новомбергского и Н.Н. Виноградова (там же: 136).

Этим, кажется, и ограничивается пока научная литература о заговорах, призванных навести порчу на чужое оружие. В настоящее время в нашем распоряжении имеется 41 такой заговор (см. Приложение), что позволяет описать эту группу со значительной полнотой и скорректировать наблюдения Е.Н. Елеонской.

В нашей коллекции 36 русских заговоров[2], 4 украинских и один белорусский. Из русских один относится к XVII в., 2 — к XVIII в., 17 — к XIX в. и 16 — к XX в. 3 украинских и белорусский тексты относятся ко 2-й половине XIX в.; один украинский записан в 1980 г.

Наиболее ранние записи русских текстов извлечены из следственного дела ротмистра С.В. Айгустова из Калужского края (1688–1689 гг.), дела астраханского подьячего Г.Е. Кочергина, продиктовавшего заговор в г. Зарайске (1719 г.), и дела, возникшего по доносу на помещика князя И. Енгалычева из Тамбовской губ. (1772 г.). Наибо-

[1] Статья написана при поддержке Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой: уровни историко-культурной и лингвистической интерпретации».

[2] Ссылки на приложение даются с указанием порядкового номера текста. Внесены условно в нашу коллекцию 2 заговора: № 1-й имеет весьма сбивчивый характер, а № 35-й использовали не охотники, а рыболовы.

inslav

лее поздние записи сделаны фольклористами в 1964, 1973, 1974, 1977, 1988 и 2000 гг. на Русском Севере, в Сибири, в Поволжье и у русских Литвы. Между первой и последней фиксациями заговоров на порчу оружия прошло 312 лет.

Из 36 русских заговоров 32 имеют географическую привязку (известны место записи изустного текста или место, где была найдена или приобретена рукопись). Один текст сохранился в рукописи, место создания которой неизвестно (№ 5); один опубликован В.И. Далем в подборке текстов из разных губерний (№ 6), а место фиксации еще двух указано неопределенно: «Из коллекции заговоров, записанных Ф.Д. Нефёдовым во Владимирской, Костромской и Вологодской губ.» (Вашкинский 1902а: 1).

Заговоры на порчу оружия зафиксированы на огромной территории, включающей основные зоны расселения русского народа: Русский Север и Северо-Запад, южно- и центральнорусские земли, Поволжье, Приуралье, Сибирь. Ими пользовались в Ленском и Вельском р-нах Архангельской обл., Пудожском у. Олонецкой губ., Сольвычегодском у. Вологодской губ., в г. Великом Устюге, Череповецком и Новгородском у. Новгородской губ., Лужском у. С.-Петербурской губ., в г. Зарайске, в Калужской и Тамбовской губ., в г. Кострома, в Костромском и Буйском у. Костромской обл., в Саратовском у., в Ветлужском крае, в Симбирской губ., в Верхотурском и Оханском у. Пермской губ., в г. Красноярске и Иркутске, в г. Белов Кемеровской обл., в Тюменском окр. Тобольской губ., Нерчинском округе Забайкалья, в казачьих старожильческих поселениях на среднем течении Амура, а также в г. Ейске на Кубани и в русских старожильческих поселениях в Литве. Наибольшее количество записей сделано в г. Костроме и Костромской губ. (№ 7, 8, 25, 34) и в Пермской губ. (№ 10, 13, 13а, 29).

Украинские тексты происходят из Воронежской губ., из Старобельского у. Харьковской губ., из Городнянского р-на Черниговской обл., а также с побережья Черного моря; единичный белорусский текст — из Гомельского у.

Из 36 русских текстов 22 записаны краеведами, фольклористами и этнографами со слов исполнителей, 9 сохранились в различных рукописях и еще 5 опубликованы без комментариев, поэтому не хватает данных, чтобы судить о том, записаны ли они изустно или скопированы с каких-то рукописей.

Особый интерес представляют материалы дела 1719 г., в которых описана ситуация, когда подьячий Г. Кочергин продиктовал заговор в Зарайске 15-летнему Ивану Бабушкину и при этом заговор на вражеское оружие превратился в проклятие Петру Великому (№ 2).

inslav

В некоторых записях сообщается о функции заговора и об обстоятельствах его произнесения, например: «Сей заговор должно читать в то время, когда охотник станет заряжать ружье; должно читать сей заговор три раза без отдыха» (№ 8); «Когда увидишь идущего с ружьем охотника на промысел, переговори сам про себе три раза: „*Не охотник — поп, не ружье — кадило, не порох — ладан*“. Когда произносишь эти слова, то уши заткни средним пальцем. Сколько бы охотник птицы не увидел и не стрелял, но убить не убьет и не застрелит» (№ 13); «Заговор, чтобы ружье прицелившегося охотника дало осечку…» (№ 14); «Чтобы охотник ничего не убил, следует, увидя его, сказать про себя…» (№ 15); «При встрече с охотником, чтобы воспользоваться дичью, нужно отворотиться от него и сказать про себя…» (№ 20); «Пойдет охотник на охоту, а другой охотник ему в спину скажет… И никогда этот охотник ничего не убьет» (№ 31); «Три раза подумать так — ружье не выстрелит» (№ 32), см. также № 18, 22, 29, 33–36, 38а, 39.

В рукописях интересующие нас заговоры обозначаются: «О(т) пищали» (№ 1), «Загов[о]рные стрелцов» (№ 4), «Отвратить руже» (№ 28), «Молитва к ружу» (№ 37). При публикации тексты сопровождаются однотипными заголовками: «Заговор от ружья» (№ 6), «Заговор ружья» (№ 8, 10), «Заговор на ружье и порох» (№ 25), «Заговаривание ружья от выстрела» (№ 26), «Для порчи ружья» (№ 22–23), «Порча ружья» (№ 30, 32), «От ружья» (№ 17), «На чужую дичь» (№ 20), «Охотника портить» (№ 27), «Как заговорить ружье» (№ 7), «Чтобы испортить ружье» (№ 24), «Чтобы испортить ружье у охотника» (№ 9, 10), «Чтобы ружье осеклось у охотника» (№ 12), «Чтобы у другого ружье не стреляло» (№ 18), «Чтоб не повезло на охоте» (№ 33).

Больше всего в нашей коллекции заговоров такого типа: «Ты не стрелец, ты чернец; у тебя не ружье, у тебя кочерга; у тебя не порох, а сенная труха забита палкою» (№ 7); «…вон идет охотник дорогою, не ружье несет, а дубину, не из ружья стреляет, а поп рукой благословляет, не стрелец, а мертвец…» (№ 9); «Идет не охотник, а поп; не с ружьем, а с хрестом, не на охоту, а на благословение» (№ 12); «Не охотник — поп, не ружье — кадило, не порох — ладан» (№ 13) и т. п.

В первом звене 15-ти заговоров фигурирует формула типа: «(идет) не стрелец (охотник), а поп (чернец, мертвец, старец, покойник, мужик)» (№ 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 23, 27, 28, 30, 34, 35). При этом чаще всего упоминаются «поп» — в 7 текстах (№ 8, 12, 13, 15, 18, 34, 35) и «мертвец» — в 4-х текстах (№ 9, 14, 16, 23).

Во втором звене 15-ти текстов встречается формула: «(несет) не ружье (пищаль), а кадило (колоду, дубину, гроб, скалки, осиновый

inslav

кол, крест, кочергу)» (№ 4, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 23, 26, 27, 29, 31, 32). Наиболее частотные варианты: «кадило» — в 5 текстах (№ 13, 27, 29, 31, 32), «колода» (№ 4, 5), «дубина» (№ 9, 16) и осиновый кол (№ 10, 28) — по 2 текста.

В третьем звене 10-ти текстов имеется формула: «(несет) не порох, а землю (золу, грязь, ладан, сажу, сенную труху)» (№ 3, 5, 7, 9, 10, 11, 13, 22, 25, 28). Наиболее популярные замены: «земля» — в 4-х текстах (№ 5, 9, 10, 22), «зола» (№ 3, 28) и «грязь» — по 2 текста.

Реже встречаются формулы с глаголами вместо существительных. Вариант «не стреляет, а благословляет» — в 4-х текстах (№ 8, 9, 27, 37), «не стрелять, а молитву давать» — в 3-х (№ 15, 18, 20) и «не стрелять, а кадить» — в одном (№ 31).

Устойчивый характер имеют тексты типа:

Это идет не стрелец с ружьем,
А поп с требником;
Он идет не птиц стрелять,
А молитву давать
(№ 15); см. также № 18, 20, 32, 33.

В одном из вариантов текст разросся до 8 стихов и написан раешником (№ 20).

Таким образом, большинство заговоров на порчу оружия включают несколько звеньев и построены по схеме: «идет не *a*, а *b*, несет не *c*, а *d*, (несет) не *e*, а *f* (или: (делает) не *g*, а *h*)», причем отдельные звенья могут опускаться.

При этом на месте условных обозначений могут ставиться следующие существительные или глаголы:

a — охотник, стрелец;

b — поп, чернец, старец, мертвец, покойник, мужик;

c — ружье, пищаль;

d — кадило, колода, дубина, гроб, скалки, осиновый кол, крест, кочерга;

e — порох,

f — земля, зола, грязь, ладан, сажа, сенная труха;

g — стрелять (стреляет); на охоту;

h — благословлять (благословляет), молитву давать; на благословение.

В семи заговорах XIX–XX вв. рисуется сценка, в которой вместо охотника идет поп с крестом, кадилом или требником, чтобы «давать молитву» или благословлять (№ 12, 13, 15, 18, 20, 27, 34). Комизм ситуации акцентируется определенными деталями: поп несет кочергу

inslav

(№ 7) или колоду и «свищ» (№ 4). В одном из заговоров живописно представлен жест попа, который «не из ружья стреляет, а… рукой благословляет» (№ 9).

Другие 9 текстов нашей коллекции выпадают из общего ряда (№ 2, 6, 10, 13а, 19, 21, 33, 38, 38а). Один заговор, как уже отмечалось, был переделан в проклятие Петру Великому (№ 2). Один имеет диалогический характер (№ 33). 4 русских заговора (№ 6, 10, 19, 21) и один украинский (№ 38) имеют общую сюжетную основу и в общем случае включают 4 формулы: 1. Илия пророк вызывает грозу; дождь пойдет и зальет порох; 2. выйдет пена и язык костяной (?); 3. как раба (рыба) мечется и не может разродиться младенцем, так бы бились и томились пули в ружье; 4. как от кочета нет яйца, так бы от ружья не было стрельбы. В одной из записей такой заговор озаглавлен: «Против неприятеля и всякого оружия на войне» (№ 21).

В двух записях XVIII в. в качестве протагонистов выступают сатана или 70 бесов, что придает текстам «отреченный» характер: «Лежит дорога, через тое дорогу лежит колода, по той колоде идет сам сатана, несет кулек песку, да ушат воды…» (№ 2); «Из-за горы из-за тучи выходили семдесят бесов, выносили семдесят мешков… золы от Адамовой кости» (№ 3).

В последующей традиции один раз черт подставляет охотнику мишень (№ 24), а в одном зачине фигурируют глаголы с отрицанием: «Ляжу не помолясь, стану не благословясь…» (№ 28), однако в целом в XIX–XX вв. появление бесовской силы для заговоров на порчу оружия нехарактерно.

Мотивы «некто заливает ружье (порох)» или «некто заряжает ружье золой (землей)», которые встречались в заговорах XVIII в. (№ 2, 3), сохраняются в текстах XIX–XX вв., однако в качестве протагонистов в них действуют не сатана с бесами, а Илия Пророк (№ 5, 6), Адам (№ 9) или просто гроза (№ 8, 19, 21). Некоторые магические формулы вообще не предполагают участия протагониста: «Из ружья мрак пусть будет, кремень ледень, плашка вода, а порох земля; вылети у него из плашки огня мокрая, мокрая, мокрая трава, коя не сохнет, а гниет…» (13а); «…как в гортани мокрота, так бы в ружье порох как вода…» (№ 17); «…у ево оружие не порох, а зола, а в руже ево ето не свинец, а вода. Ето всё превратится снарят золой и водой» (№ 28). В одном варианте исполнитель заговора даже угрожает помочиться на чужое ружье (№ 25).

В четырех заговорах XIX — начала XX в. фигурирует формула «идет не стрелец, а мертвец», например: «Не стрелец идет, а мертвец, не птицу бить, но на похороны собирать» (№ 14); «Идет не стрелец, идет мертвец; держит не ружье, а дубину» (№ 16). В двух заговорах

inslav

эта формула перерастает в небольшие комические сценки, героем которых оказывается оживший покойник. Наглядный характер этих сценок акцентирован тем, что они вводятся глаголом «вижу»:

«Вижу и слышу я, что в том поле (или в лесах) идет (или едет такой-то) не стрелец, а мертвец, за плечами везет не ружье, а гроб. Он в поле идет бить не зверя рыскучего и не птицу летучую, а палить в белый свет, как в копейку» (№ 23);

«…вижу — несут покойника, несёт он на плече ружё. Ето не покойник и не охотник ето, несёт он не ружё, а осиновый кол, у ево оружие не порох, а зола, а в руже ево ето не свинец, а вода» (№ 28).

Еще в одном заговоре фигурирует только мертвец, а об охотнике вообще не упоминается (№ 30).

10 заговоров нашей коллекции имеют зачины и/или закрепки, характерные для молитв или молитвоподобных заговоров. В девяти заговорах XIX — начала XX в. после произнесения заговора рекомендуется сказать «аминь» один раз или трижды (№ 5, 6, 9, 11, 16, 17, 21, 23, 25). В заговоре XVIII в. формула закрепки употребляется с отрицанием: «А тем делам аминя нет…» (№ 3).

Четыре заговора XIX — начала XX в. начинаются как молитвы: «Раб Божий имярек возмолюсь и помолюсь Илье Пророку» (№ 5); «Святый Иаков, помоги и пособи неприятелю отмстить…» (№ 10); «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (№ 16); «Пресвятая Владычица Богородица, сохрани и помилуй меня, раба Божия (имя рек)» (№ 17). Таким образом, заговорам на порчу придается видимость христианских текстов. В большинстве текстов XX в. молитвенные зачины и закрепки отсутствуют. Формальное упрощение текстов и сокращение их объема соответствует их десакрализации.

Возвращаясь к началу нашей статьи, мы можем теперь уточнить наблюдения Е.Н. Елеонской. Среди исследованных нами заговоров выделяются несколько сюжетных групп и определенный набор формул, встречающихся в разных текстах, поэтому утверждение о том, что эти заговоры «не имеют между собою никакого сходства» (Елеонская 1994: 135), явно не соответствует действительности и может объясняться только тем, что в распоряжении Е.Н. Елеонской был крайне ограниченный материал.

Происхождение данной группы заговоров можно отнести к XVII в. Поскольку заговоры направлены против огнестрельного оружия, которое в Московской Руси получило распространение не ранее XVI–XVII вв., нет оснований предполагать, что такие тексты могли появиться раньше этого времени. Среди тех, кто хранил рукописи с подобными заговорами или знал такие тексты наизусть и мог их продиктовать, в XVII–XVIII вв. мы видим ротмистра, подьячего и князя-

inslav

помещика. Можно думать, что только постепенно заговоры данной группы закрепились в среде деревенских жителей. Широкое географическое распространение таких заговоров отчасти объяснимо тем, что их использовали люди, отличающиеся мобильностью: казаки, стрельцы, подьячие, возможно также разбойники.

В нашей коллекции имеется большое число стихотворных заговоров, в которых богато используются рифмы, аллитерации, грамматический параллелизм и т. д. Такая форма способствует запоминанию текстов, облегчает их передачу от одного исполнителя к другому, упрощает произнесение текстов в ситуации неожиданной встречи с охотником.

В XX в. традиция сохраняется и в сельской местности, и в городах, главным образом среди охотников, причем она передается исключительно устным путем и отрывается от традиции псевдомолитвенных текстов. В последней четверти XX в. заговоры на чужое оружие фиксируются в основном в форме стишков, похожих на считалки (№ 30), или в виде кратких при́говоров, напоминающих скороговорки (№ 31, 34, 35). Появляются также диалогические формы (№ 33; ср. № 18).

Рассмотренные тексты занимают специфическое положение в заговорной традиции и довольно необычны. В рукописях XIX в. широко представлены формулы, в которых охотник подменяется попом, а охотничье оружие — колодой, кочергой, кадилом, требником или крестом (№ 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13, 18). Некоторые образы заговоров имеют комический и смеховой характер: поп с колодой и с дыркой непонятно от чего (№ 4), чернец с кочергой (№ 7), мертвец с дубиной (№ 16), мертвец везет свой гроб за плечами (№ 23) и т. д.

Приложение

Русские охотничьи заговоры на порчу оружия

XVII век

1. «О(т) пищали. Как сера в ухе кипит, и так бы у пищали и у винтовки во всякой и у корабина, и у пистолей, и во всяково ружья и у щара железа всякая б пул(ь)ка свинцатая и стал(ь)ная, железная и медная, и серебреная, и гароховая, и позалаченая на полке бы кипела, а изидя бы железа не сея(л)а на меня имерек и на нашу стадку».

[РЗРИ 2010: 334, № 3; заговор на пищаль (фрагмент); рукописный, калуж., из дела ротмистра Семена Васильевича Айгустова, 1688–1689 гг.]

inslav

XVIII век

2. «Лежит дорога, через тое дорогу лежит колода, по той колоде идет сам сатана, несет кулек песку, да ушат воды, песком ружье заряжает, водою ружье заливает; как в ухе сера кипит, так бы в ружье порох кипел; а он бы, оберегатель мой, по всегда бодр был; а монарх наш, царь Петр, буди проклят, буди проклят, буди проклят».

[Новомбергский 1907: 725–726 (то же: Новомбергский 1909: 111, 112; текст переиздан в: Смилянская 2002: 104–105, № 1719–1; Смилянская 2003: 150); «заговор от ружья» (он же проклятье Петру I); список хранился в скрыне у астраханского подьячего Григория Емельянова Кочергина; был записан под его диктовку в Зарайске 15-летним Иваном Бабушкиным, сыном Василия Бабушкина, служившего приказчиком на соляных приисках братьев Строгановых; дело 1719 г.]

3. «Из-за горы из-за тучи выходили семдесят бесов, выносили семдесят мешков не свинцу и не пороху, а золы от Адамовой кости. И я, раб, заряжаю ружье не свинцом и не порохом — золою. А тем делам аминя нет, небо — ключ, земля — замок».

[Дубасов 1882: 695; Шацкий у. Тамбов. губ.; дело 1772 г.; помещик князь Иван Енгалычев передал в шацкую провинциальную канцелярию рукопись, которую он изъял у своего брата Григория, вместе с доносом, в котором обвинял брата в «имении им у себя заговорных богопротивных слов»]

XIX век

4. «Загов[о]рные стрелцов. Не пищали ходит поп[3], не пищаль носит — колоду, не порох носит и не свинец носит — свиш[4]».

[Срезневский 1902: 245, № 14; ркп. куплена в Великом Устюге, ркп. нач. XIX в.]

5. «Раб Божий имярек возмолюсь и помолюсь Илье Пророку. Илья Пророк, огненное возхождение, предивное удивление, залей у стрельца ружевну красоту его заряду. Будь стрелец пень, ружье его колода, порох земля, изътеки из пулки слеза и будь сыра земля и во веки веков. Аминь — трижды».

[3] Текст испорчен; должно быть что-нибудь вроде: «Не стрелец ходит — поп…».

[4] Здесь, вероятно, *свищ* — «сквозная дыра в чем-либо, в виде порчи, изъяна» или «язвина, выбоина в стрельном орудии, от плены, ошибки в отливке или ковке» (Даль 2002/4: 151).

inslav

[РЗРИ 2010: 725–726; ркп. 2-й четверти XIX в.; заговор, чтобы осеклось ружье у охотника или воина]

6. «Заговор от ружья. На море, на окиане, на острове на Буяне, гонит Илья Пророк на колеснице гром со великим дождем: над тучей туча взойдет, молния осияет, гром грянет, дождь польет, порох зальет. Пена изыде и язык костян. Как раба-рабица N. мечется, со младенцем своим не разрожается, так бы у него раба N. бились и томились пули ружейные и всякого огненного орудия. Как от кочета нет яйца, так от ружья нет стрелянья. Ключ в небе, замок в море. Аминь, трижды».

[Даль 1845: 250 (переизд.: Даль 1994: 36–37); то же: Майков 1992: 134, № 320]

7. «Как заговорить ружье. Говори сии слова: „Ты не стрелец, ты чернец; у тебя не ружье, у тебя кочерга; у тебя не порох, а сенная труха забита палкою“».

[Виноградов 1908/1: 71, № 93; ркп. серед. XIX в. (с филигранью «1850»); найдена «на чердаке дома одного из священников Костромского уезда в клочках и обрывках старых бумаг»]

8. «Заговор ружья, 2-й способ. „Взойдет с ночи туча, молния сверкнет, гром ударит, дождь пойдет и огненное ружье вода нальет, обмочит огниво и порох. Не охотник идет, а поп; не стреляет, а благословляет“. Сей заговор должно читать в то время, когда охотник станет заряжать ружье; должно читать сей заговор три раза без отдыха».

[Виноградов 1908/1: 71, № 95; см. выше № 7]

9. «Чтобы испортить ружье у охотника. „Моисей и Елисей пророк, вон идет охотник дорогою, не ружье несет, а дубину, не из ружья стреляет, а поп рукой благословляет, не стрелец, а мертвец; будь у него в ружье порох — грязь, а дробь — хмель, чтоб палило да не валило. Тпру! Идет Адам дорогой, лежит ружье за колодой, порох — земля, камень — вода, песком замывает, водой заливает. Аминь“».

[Майков 1992: 133, № 317; зап. в Симбирской губ. В. Юрловым; рукопись из архива Рус. геогр. о-ва]

10. «Чтобы испортить ружье у охотника. „Святый Иаков, помоги и пособи неприятелю отмстить, дать пламя от огня, от кремня. Из

inslav

ружья мрак пусть будет, кремень — ледень, плашка — вода, а порох — земля; вылети у него из плашки, огня мокрая, мокрая, мокрая трава, коя не сохнет, а гниет; так бы его ружью званье, как моему безъимянному персту нет имени, так бы не было бы тебе ни зверя, ни птицы; носи его вместо осинова кола; чтобы ружью ни славы не было, ни званья, ни добра; как камень не разделяется, так бы и мои слова урочились и призорились, злодею отомстились; как он другу не желает, так и себе не получит, веки по веки, отныне и до веку, аминь, аминь, аминь и во веки аминь <…>“»

[Майков 1992: 133–134, № 318; зап. в Пермской губ. А. Луканиным; рукопись из архива Рус. геогр. о-ва]

11. Раздел «Ратное дело». «Пашол Ховрон в лес, Ховрон Ховроныч, жена его Ховронья, сын его не умнее вышел, как пень, и ударил в пень, порох — сажа, железо — земля, и во веки веков, аминь».

[Майков 1992: 142, № 335; зап. в Тюменском окр. Тобольской губ. А. Виноградовым, рукопись из архива Рус. геогр. о-ва]

12. «Чтобы ружье осеклось у охотника. „Идет не охотник, а поп; не с ружьем, а с хрестом, не на охоту, а на благословение“. Это заклинание имеет силу только на один день».

[Лиль-Адам 1871: 322; зап. в дер. Княжая Гора Лужского у. С.-Петербурской губ.]

13. «Чтобы отнять рон от ружья охотника „*пустое средство*“ говорят крестьяне-охотники, вот оно: Когда увидишь идущего с ружьем охотника на промысел, переговори сам про себе три раза: „*Не охотник — поп*, *не ружье — кадило*, *не порох — ладан*[5]“. Когда произносишь эти слова, то уши заткни средним пальцем. Сколько бы охотник птицы не увидел и не стрелял, но убить не убьет и не застрелит».

[Шилков 1880: 333; зап. в Верхотурском у. Пермской губ.]

13а. «Из ружья мрак пусть будет, кремень ледень, плашка вода, а порох земля; вылети у него из плашки огня мокрая, мокрая, мокрая трава, коя не сохнет, а гниет; так бы его ружью званье, как моему безымянному персту нет имени; так бы не было бы тебе ни зверя, ни птицы; носи его вместо осинова кола, чтобы ни славы не было, ни званья, ни добра; как камень не разделяется, так бы и мои слова урочились и призорились, злодею отомстились; как он другу не желает, так и себе не получит веки по веки, отныне и до веку аминь; аминь, аминь, аминь и вовеки аминь».

[5] *Испр.*, *в ркп.* ладон.

inslav

[Собрание заговоров 1883: 417; Пермская губ.; фрагмент заговора, озаглавленного: «Слова прошения Господа Бога на послания рабу Божию Ивану с белого света птиц и с воды рыб»]

14. «Заговор, чтобы ружье прицелившегося охотника дало осечку: „не стрелец идет, а мертвец, не птицу бить, но на похороны собирать“».

[Зеленин 1916: 1254; рукопись из архива Рус. геогр. о-ва: А.И. Розанов. Простонародная медицина в Саратовской уезде; получена в 1889 г.]

15. «Чтобы охотник ничего не убил, следует, увидя его, сказать про себя:

Это идет не стрелец с ружьем,
А поп с требником;
Он идет не птиц стрелять,
А молитву давать».

[Горбанев 1893: 276; зап. в г. Ейске на Кубани]

16. «Заговор ружья. „Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Идет не стрелец, идет мертвец; держит не ружье, а дубину. Во веки веков. Аминь!“»

[Герасимов 1896: 2, № 8; зап. от крестьянина дер. Заречья Дмитриевской вол. Череповецкого у. Новгородской губ.]

17. «От ружья. Пресвятая Владычица Богородица, сохрани и помилуй меня, раба Божия (имя рек). Идет Адам дорогой и стой стрелец пенью (пнем), ружье колодой, ружье не пали крест, идет Адам дорогой, стань ружье колодой, а стрелец пенью и ложись в мать сырую землю. Ружье не пали, кремень огня не роди, а порох без огня не гори, как в гортани мокрота, так бы в ружье порох как вода, как из гортани язык не выходит, так бы в ружье пуля не выходила. Запираю, замыкаю сопротивника своего в ружье пуля. Заключив словом Господним вовеки. Аминь».

[РКЖБН 2007/4: 326; корреспондент А.М. Алфеев, 1899; Воздвиженская вол., с. Воздвиженское (Ветлужский край), Макарьевский у. Нижегород. губ.]

18. «Хто идет? Не стрелец с ружьем,
а поп с требником;
Он идет не птиц стрелять,
а молитву давать.
Чтобы у другого ружье не стреляло»

[РКЖБН 2007/5/3: 439; корреспондент П.И. Васильяновский, 1898 г.; Афанасьевская вол., Пичужский Петропавловский приход, Сольвычегодский у. Вологодской губ.]

inslav

19. «На море, на окияне, на острове на Буяне,
Над тучей туча взойдё, молнии сияё,
Гром грянит, дождь пойдёт, порох зальёт,
Пена изойдёт за костями.
Как раба рабица мечется с младенцем своим,
Так бы у его раба Божия N бились, томились пули ружейные.
Всяко от огненного оружия, как от кочета
нет яйца, так от ружья нет стреляния.
Ключ в небе, замок в роте,
Кое оставил — ко словам приставил,
Кое забыл — ко словам приложил»

[РКЖБН 2007/5/3: 439, № 64; корреспондент П.И. Васильяновский, 1898 г.; Афанасьевская вол., Пичужский Петропавловский приход, Сольвычегодский у. Вологодской губ.]

XX век

20. «На чужую дичь». «При встрече с охотником, чтобы воспользоваться дичью, нужно отворотиться от него и сказать про себя:

Это идет не стрелец с ружьем,
А мужик с батожьем,
Не птиц себе стрелять,
А ко мне их гонять.
Идет это холоп,
Да еще с требником поп,
Не птичек стрелять,
А молитву давать».

[Вашкинский 1902, № 26, с. 4, № 4; из коллекции заговоров, записанных Ф.Д. Нефёдовым во Владимирской, Костромской и Вологодской губ.]

21. «Против неприятеля и всякого оружия на войне». «На море, на Океане, на острове на Буяне, шумят волны в водице, гонит Илья Пророк на колеснице: сильный ветер шумит, великий дождь идет, над тучей туча взойдет, молния сияет, гром ударяет. Когда дождь польет, зелье порох зальет. Белая пена изыдет и язык костяк выдет. Как рыба рыбица мечется с младенцем своим не разрождается, так бы у врага руки бились и пули ружейные томились, никуда не годились и помимо меня (имя рек) валились, всякое огненное орудие не стреляло и (имя рек) не хватало. Как от кочета нет яйца, так от ружья нет стрелянья. Будь ключ в небе, унеси птица лебедь, замок бросаю в море, будь же крепость в заговоре. Аминь, аминь, аминь».

[Вашкинский 1902, № 32, с. 4–5, № 54; см. выше № 22]

inslav

22–23. «Для порчи ружья. У зверопромышленников не редко злые люди портят ружья, благодаря чему раненая дичь уходит или улетает далеко. О таком ружье говорят — „нет рона“ или „не держит“. Чтобы так испортить ружье, злой человек читает следующие заговоры в то время, когда охотник отправляется на охоту».

1. «Стану я, раб Божий (имя), на войну противо оружий, пушки, противо различия ложи. Ты ложа колота железом. Замок — пенек, курок — сучек, порох — земля, кремень — лития». Если этот заговор прочесть при виде охотника, отправляющегося на охоту, тогда ему не убить ни одного зверя. (Записан со слов казака Курлычинской ст., Нерчинского округа, М.).

2. «Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь из дверей дверьми, из ворот в ворота, в чистое поле в зеленые луга. Вижу и слышу я, что в том поле (или в лесах) идет (или едет такой-то), не стрелец, а мертвец, за плечами везет не ружье, а гроб. Он в поле идет бить не зверя рыскучего и не птицу летучую, а палить в белый свет, как в копейку. Так отныне и до века. Аминь». (Записан со слов казака Шелопугинской ст., Нерчинского округа, Скажутина).

[Логиновский 1903: 117–118; записи изустные, от забайкальских казаков]

24. «Чтобы испортить ружье». «„Не стрелок стреляет, а чорт мишень[6] подставляет“; сказать эти слова и плюнуть „на испашку“, т. е. через левое плечо. (По поверью, плюнуть через левое плечо значит сделать угодное черту)».

[Воскресенский 1905: 46, № 9; зап. в Селогорской вол. Новгородского у. и губ.]

25. «Заговор на ружье и порох.

Идет Адам дорогой,
Несет в руках колоду.
Порох — грязь,
Дробь — прах.
Я в ево насцу,
Он меня не убьет,
А от мово выстрела не уйдет.
Ныне и присно, и во веки веком. Аминь».

[Виноградов 1909/2: 47, № 46; недатир. ркп., куплена летом 1907 г. на толкучке в г. Костроме]

[6] *Испр.*, *в ркп.* мешень.

inslav

26. «Заговаривание ружья от выстрела. „Не стрелок идет, не ружье несет, а скалки“. То же повторяется 3 раза».

[Овчинников 1910: 29, № 12; «Иркутск. Сообщил Шибанов»]

27. «(Охотника портить.) Ни стрелец идёт, а старец, ни ружья несёт, кадило, не стреляет, а благословляет, все к завтрею оставляет. Старцу мяса нет, собаки белки нет, ружью твоему меты нет».

[Мансикка 1926: 231, № 234; устн., текст сообщил В. Мансикке П.Л. Туев; с. Красное Пудожского у. Олонецкой губ.; в 1914 г.]

28. «Отвратить руже. Ляжу не помолясь, стану не благословясь, вижу — несут покойника, несёт он на плече ружё. Ето не покойник и не охотник[7] ето, несёт он не ружё, а осиновый кол, у ево оружие не порох, а зола, а в руже ево ето не свинец, а вода. Ето всё превратится снарят золой и водой».

[Азадовский 1914: 014, № 44 (=РКОФ 1977: 296, № 363). Материалы собраны М.К. Азадовским в казачьих старожильческих поселениях, расположенных по среднему течению Амура, между Благовещенском и Хабаровском зимой 1914 г.
Данный текст взят из рукописи казака Филиппа К., умершего за несколько лет до того. Рукопись (набор отдельных листков) была передана М.К. Азадовскому вдовой казака, которая взяла с собирателя клятву не называть никому его полного имени. «Заговоры рукописи, по ее же сообщению, отчасти были записаны под диктовку какого-то „шоптуна“, а часть переписана с „каких-то старых бумажек“. Этим различием источников объясняется и различие в письменной передаче одних и тех же слов» (Азадовский 1914: 03)]

29. «Глядеть на окладную (нижнюю) жердь в огороде, говорить: „Ходи, охотник, как поп ходит с кадилом!“ (Охотник никого на охоте не убьет — принесет лишь „кухту“ на плечах. „Кухта“ — снег с ветвей деревьев)».

[Серебренников 1918: 26–27; Оханский у. Пермской губ.]

30. «Порча ружья.
Встал Иван-мертвяк, пошел мертвяк,
взял клюку железную.
Как воск не горит[8],
так и порох не летит».

[7] *Испр.*, *в ркп.* окотник.

[8] *Вар.*: Как вода не горит.

inslav

[РКОФ 1977: 296, № 364; зап. в 1964 г. в г. Белове Кемеровской обл. от Т.Е. Кулебякина, 1902 г. р., сибиряка-чалдона]

31. «Пойдет охотник на охоту, а другой охотник ему в спину скажет: „Это не охотник, а поп с кадилом, он будет не стрелять, а кадилом кадить“. И никогда этот охотник ничего не убьет».

[РЗЗ 1998: 229, № 1363; зап. от Ф.В. Карпова, 1909 г.р., в дер. Матрук Ленского р-на Архангельской обл. в 1973 г.]

32. «Порча ружья.

Это не охотник идет, а поп,
Он не ружье несет, а кадило.
Он не птицу стрелять,
а время провожать.
Три раза подумать так — ружье не выстрелит».

[РКОФ 1977: 297, № 365; зап. в 1974 г. в г. Красноярске от К.И. Генераловой, 1905 г. р.]

33. «Чтоб не повезло на охоте. (Заговор ведется двумя лицами, повторить три раза.)

Первое лицо: Кто идет?

Второе лицо: Охотники.

Первое лицо: Куда идут?

Второе лицо: Стрелять.

Первое лицо: Не стрелять, а дичь пужать. Пускай свои ружья налескуют*.

(Снять кальсоны и помахать ими в сторону охотников.)

(**Налесковать* — возможно, от глагола „ляскать“ (хлопать, щелкать и т. п.))[9]».

[Новиков 2009: 508, № 958; устн., зап. от Е.Д. Бондарева, 1887 г. р., в с. Ужусаляй Йонавского р-на Литвы в 1977 г.]

34–35. «Формулы с упоминанием церковнослужителей в дороге использовались в качестве вредоносных заговоров. Если при встрече с охотником, идущим на промысел, проговорить: „Едет поп, не стрелец — несет крест, не ружье“, то добычи на охоте не будет» ([АМАЭ] Костромская обл., Буйский р-н, 2000 г.). Рыболов, увидев идущего на промысел конкурента, обгоняет его и тихонько приговаривает: „Не рыболов идет, а дьякон: не рыб ловить, а детей крестить!“ — „Ему

[9] Глагол *налесковать* может быть также связан с *налесова́ть* ‘добыть охотой в лесу’ (Даль; СРНГ 1985/20: 12), хотя в целом контекст остается неясным.

inslav

ни одна рыбка не попадет, а мне вся попадет“ ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 43] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.)».

[Щепанская 2003: 156–157; зап. Т.Б. Щепанской]

Украинские охотничьи заговоры на порчу оружия

36. «Заговор, который нужно произнести, услышав выстрел и от которого ружье не будет попадать даже по самой близкой мишени: „Ішов чорт Хамеол, віз сім мішків з піском, забивав в дулю пулю, кремень, воду і землю“. Сказав это, нужно дунуть в дуло ружья и сказать: „Вверх летить соколом, вниз летить осіковим колком“. Для снятия этого заклятия с оружия, нужно промыть ствол уксусом, а потом святой водой».

[Talko-Hryncewicz 1893: 383, № 3; перепечатка из: Воронеж. губ. вед., 1863, с. 69]

37. «Молитва к ружу. Не піп стреляє, не венчаючи благословляє, стрелець кладе ружо під колоду, ключ у воду и замок. Аминь сёму слову!»

[Ефименко 1874: 53, № 169; черноморская рукопись]

38. «От пули: Го́ныть Илья Пророк на колеснице гром со великым дождем. Туча над тучей взойдеть, мо́лонья сияеть, — гром грянет, дождь пойдет — порох зальет. Пена изыде и язык костян. Кая раба, рабыця мечецьця, от младенця своим не разрищаецьця, так бы у нёго былись и томылись пули ружейныя и орудейныя. Как от кочета нет яйца, так от ружья нет стрелянья. Ключ в небе, замок в мори. Аминь».

[ХСб 1894/8: 9; зап. в слободе Свято-Дмитриевке Старобельского у. Харьковской губ.]

38а. «Чтобы лишить охотника удачи, нужно сказать, услышав его первый выстрел в лесу: „А дым густой, а борщ пустой“, и он не сможет ничего подстрелить (ПА, чернигов., Хоробичи)».

[евкиевская 2004: 603; Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва), зап. в 1980 г. в с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.]

Белорусский охотничий заговор на порчу оружия

39. «„Господу Богу помолюся, прачистой матцы поклонюся. На моры на кіяни, на вострови на буяни, стоить изба бяз вокон, без двя-

inslav

рей. Хто ў той хати? А ў той хати три вороны, три орлы ружжо замовляють, и замочують порох и свинец, и стралять ужо ружжу конец". Тры разы паракажаш так — трасцу ружжо будя бить».

[Романов 1891: 49, № 181 (то же: Замовы 1992: 35, № 8); из группы охотничьих заговоров; зап. Е.Р. Романов от М. Никитиной, 51 год.; с. Дятловичи Гомельского у.]

Принятые сокращения

Азадовский 1914 — *Азадовский М.* Заговоры амурских казаков // Живая старина. 1914. Вып. 3/4. Прил. № 1. С. 05–015.

АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнологии РАН (СПб.).

Вашкинский 1902 — *Вашкинский А.* (Смирнов А.В.). Заговоры (Наговоры, нашептывания, заклинания и пр.) // Владимир. губ. вед. Ч. неоф. 1902. № 26. С. 3–4; № 32. С. 3–5.

Вашкинский 1902а — *Вашкинский А.* (Смирнов А.В.). Заговоры (Наговоры, нашептывания, заклинания и пр.). Владимир, 1902.

Виноградов 1908–1909/1–2 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1908–1909. Вып. 1–2.

Герасимов 1896 — *Герасимов М.К.* Молитвы, заговоры и заклинания, записанные в Череповецком уезде // Новгород. губ. вед. 1896. Ч. неоф. № 69. С. 2.

Горбанев 1893 — *Горбанев П.* Народные средства для лечения болезней // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. С. 154–186.

Даль 1845 — *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа // Иллюстрация. 1845. № 16. С. 250–251. Псевд.: Луганский В.

Даль 1994 — *Даль В.И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа // *Даль В.И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994. С. 9–128.

Дубасов 1882 — *Дубасов И.И.* Из тамбовской народно-отреченной литературы // Исторический вестник. 1882. № 6. С. 693–695.

Елеонская 1994 — *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М., 1994.

Замовы 1992 — Замовы / Уклад., сістэмат. тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1916. Т. 3.

Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Охотник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 599–604.

inslav

Логиновский 1903 — *Логиновский К.Д.* Материалы к этнографии забайкальских казаков // Зап. О-ва изучения амурского края Владивосток. отд-ния Приамур. отд. имп. Рус. геогр. о-ва. 1903. Т. 9. Вып. 1. С. 1–135.

Майков 1869 — *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Зап. Рус. географ. о-ва по Отд-нию этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 417–580.

Майков 1992 — Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послесл., прим. и подг. текста А.К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992.

Мансикка 1926 — *Мансикка В.Й.* Заговоры Пудожского у. Олонецкой губ. // Sborník filologický. Vydává III Třída Českе Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. S. 185–233.

Новомбергский 1907 — *Новомбергский Н.Я.* Приложение к исследованию «Врачебное строение в допетровской Руси». Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4 (Известия имп. Томского университета. Кн. 31).

Новомбергский 1909 — *Новомбергский Н.Я.* Слово и дело государевы. (Материалы). М., 1909. Т. 2. (Репринт: М., 2004.)

Овчинников 1910 — *Овчинников М.П.* Материалы для изучения народного знахарства и отреченной литературы в Иркутской губернии // Изв. Вост.-Сиб. отдела имп. Рус. геогр. о-ва. Т. 39. 1908. Иркутск, 1910. С. 24–35.

РЗЗ 1998 — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

РЗРИ 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.

РКЖБН 2006/4 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 4. Нижегородская губерния. СПб., 2006.

РКЖБН 2007/5/3 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007.

РКОФ 1997 — Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры / Науч. ред. В.С. Кузнецова. Новосибирск, 1997.

Романов 1891 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

Серебренников 1918 — *Серебренников В.Н.* Народные заговоры, записанные в Оханском у. Пермской губ. // Кружок по изучению северного края при Пермском университете. Пермь, 1918. С. 1–28.

Смилянская 2002 — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 99–172.

inslav

Смилянская 2003 — *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.

Собрание заговоров 1883 — Собрание заговоров, употребляемых в Пермской губернии, как материал для обличения суеверий пастырями // Пермские епархиальные ведомости. 1883. № 29. Ч. неофиц. С. 415–419.

Срезневский 1902 — *Срезневский Вс.* Отчет Отделению русского языка и словесности Имп. Академии наук о поездке в Вологодскую губернию. (Май — июнь 1901 года) // Изв. ОРЯС. 1902. Т. 7. Кн. 4. С. 128–245.

СРНГ 1985/20 — Словарь русских народных говоров. Л., 1985. Вып. 20.

ХСб 1894/8 — Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьков, 1894. Вып. 8.

Шилков 1880 — *Шилков П.А.* О суевериях и заговорах // Пермские губ. вед. Ч. неофиц. 1880. № 85. 22 окт. С. 332–333.

Щепанская 2003 — *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

Talko-Hryncewicz 1893 — *Talko-Hryncewicz J.* Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.

inslav

С. М. Толстая

Почему люди не знают срока своей смерти?

Умирать готовься, а жито сей
Белорусская пословица

В 1903 г. Л.Н. Толстой написал «три сказки»: «Ассирийский царь Ассархадон», «Три вопроса» и «Труд, смерть и болезнь» (Толстой 1930). Последняя представляет собой, по словам автора, изложение легенды индейцев Южной Америки (приводим ее в сокращенном изложении):

> Бог сотворил людей сначала так, что им не нужно было трудиться, им не нужны были ни жилище, ни одежда, ни пища, и жили все до ста лет и не знали никаких болезней. Но люди, вместо того чтобы радоваться жизни, перессорились между собою и устроили себе такую жизнь, что не только не радуются, но клянут ее. Тогда Бог сделал так, чтобы людям стало невозможно жить без труда, — они должны были, чтобы не страдать от холода и голода, строить себе жилища, копать землю, растить и собирать плоды и зерна. «Труд соединит их», — подумал Бог. Но люди жили хуже, чем прежде. Они трудились сообща — нельзя было иначе, но не все вместе, а все разбились на небольшие кучки, и каждая кучка старалась отнять от другой ее работу, и все они мешали друг другу, тратили время и силы на борьбу, и всем было дурно. **Тогда Бог решил сделать так, чтобы люди не знали часу своей смерти и могли бы умирать всякую минуту** (выделено мной. — *С.Т.*). И объявил им об этом. Зная, что каждый из них может умереть всякую минуту, думал Бог, не будут они из-за заботы о жизни, которая всякую минуту может прекратиться, злобиться друг на друга и портить те часы жизни, которые им предназначены. Но вышло не так. Люди более сильные, чем другие, пользуясь тем, что люди могут умирать во всякое время, покорили себе более слабых, убивая некоторых и угрожая остальным смертью. И жизнь людей стала еще более несчастной. Увидав это, Бог, чтобы исправить дело, решил употребить последнее средство: он наслал на людей всякого рода болезни. Но опять он увидал, что с тех пор, как стали они подвержены болезням, жизнь людей стала еще

inslav

> хуже. Тогда Бог сказал себе: если и этим средством нельзя довести людей до того, чтобы они понимали, в чем их счастие, то пускай они сами доходят своими мучениями. И Бог оставил людей одних. И оставшись одни, люди долго жили, не понимая того, что им можно и должно быть счастливыми. И только в самое последнее время стали некоторые из них понимать, что в виду ежечасно угрожающей каждому смерти единственно разумное дело всякого человека в том, чтобы в согласии и любви радостно провести предназначенные каждому года, месяцы, часы или минуты[1].

Мы видим, что «индейская легенда» оказалась созвучной жизненной философии Толстого этого периода и изложена им «на языке» этой философии. Необходимость трудиться; незнание срока своей смерти; болезни — посылаются людям в наказание за неумение жить в согласии и любви. Мотив срока смерти и необходимости труда известен устной традиции многих народов мира, он разрабатывается в этиологических легендах, рассказывающих о том, почему Бог лишил людей знания о времени их смерти (ATU 934H), но акцент этих легенд несколько иной: главной целью божественного наказания является не «счастливая и радостная жизнь» людей на земле, а «непрерывность» человеческой жизни, продолжающейся и после смерти каждого индивидуума в жизни его потомков. Об этом прямо говорится в белорусской легенде, записанной на Могилевщине:

> Было время, что сам Бог ходив по зямле и говорив з людями. Во иде Ён, раз по полю и бачить, што старый, дужа старый мужикъ стоитъ, колосья бъе, дай соломой их переплетае. А тогда еще люди знали время, коли помирать придецца. Знав и етый мужик, што скоро помре и хотевъ заплесть плятень соломой, бо ни надовго ёнъ треба ему быв. Подышов Бог к мужику, а той ўсе солому бяре да скоро заплятае, ни лядить, што дирки дужа большія остаюцца. Бачыть Бог ета и кажа ему: «што ета ты, братъ, делаешь, як тыки ты городишь,

[1] Согласно комментарию В. Срезневского к дневнику Толстого, «две сказки „Ассирийский царь Ассархадон“ и „Три вопроса“ и легенда „Труд, смерть и болезнь“ были отданы Толстым в сборник „Гилф“ (т. е. „Помощь“) в пользу евреев, пострадавших от погрома в Кишиневе 1903 г., и напечатаны в нем (Варшава, 1903) в переводе на еврейский язык Шолом Алейхема (С.Н. Рабиновича). По-русски сказки были выпущены в следующем году „Посредником“ и напечатаны в серии „Для интеллигентных читателей“ (цензурное разрешение 10 ноября 1903 г.). Легенда „Труд, смерть и болезнь“ была запрещена цензурою к печатанию по-русски, и в 1904 г. была напечатана в приложении к No 9-му „Свободного Слова“ (Christchurch, Hants) по оригиналу, полученному от Толстого».

inslav

да ета ж горожа и зимы ни перастоить». «А няхай сябе ни стоиць», кажа мужикъ, «я и сам скоро помру, на штош тогды ена мне?» Бача Бог, што ня добро ета, штоб люди знали, коли помирать стануть, што такъ пожалуй, и светъ прахомъ пойде, изделавъ Ёнъ, што с тых пор не знають люди об своей смерти (Шейн 1893: 399).

Восточнославянские легенды о том, почему люди не знают срока своей смерти (СУС —793*), рассматриваются ниже в контексте других легенд и поверий о смерти (как о явлении и как о персонаже). Речь идет, как правило, об очень коротких текстах, построенных по единой схеме: некогда, в давние времена, когда Бог еще ходил по земле — один или со святыми — в виде простого путника, бедняка, старичка и т. п. (чаще всего со св. Петром, иногда ходят святые — Илья и Николай), Бог (или Бог со спутниками) видит человека, который строит забор из соломы (травы, крапивы и т. п.). Когда Бог его спрашивает, почему он строит такой непрочный забор, тот отвечает, что он скоро умрет (через три дня, завтра, послезавтра, этой осенью, через полгода и т. п.), поэтому более прочный забор ему не нужен. Иногда Бог спрашивает еще: «А как же твои дети?», на что мужик отвечает, что дети пусть сами о себе заботятся. Тогда Бог решает наказать людей за их эгоизм, отнять у них знание срока смерти, чтобы они до последнего часа трудились на пользу своим близким и всему свету.

Легенды с таким «минимальным» сюжетом известны как в старых, так и в современных записях:

Як даўней людзи ведали аб сьмерци сваёй. Старые людзи паказуваюць, што даўней усе ведали аб сваёй сьмерци. Кажуць, што адзин чалавек меў уже за килька дзён умерци, аннож плот разкидаўсе, ён гето давай саломяны плот гарадзиць. Аннож идзе Бог: — «Што ты чалавечку робиш? — Ля, плот гараджу. — Саломаю? — Але, да мае сьмерци будзе!». Так Бог гето так даў, што ён забыўсе, кали умре и ад тае пары нихто уже ни ведае аб свае сьмерци (Federowski 1897, № 790; приводится здесь и далее в кириллической транслитерации).

Ср. аналогичную современную версию (запись 1996 г.) из Тверской области:

Это Бох по земле ходил. А старичок городить эту, озгороду. Городить озгороду, а Бог спрашиваеть: «Дедушка, што ты делаешь?» А он и не прутьями связываеть, а соломой. Соломой перевязываеть. Он и говорить: «Озгороду горожу». «А чем ты перевязыва-

inslav

ешь?» «Соломой». «А чего ты соломой? Ведь солома — она сразу же…» «А вот, говорить, — я скоро умру». Вот Бох и не стал… Бох сделал, штоб народ не знал, когда умирать. А раньше знали — когда… Вот он знал, что: «Скоро буду умирать», соломой перевязывал озгороду. А Бох теперь и сделал, штоб мы не знали, когда умирать будем. И правильно. Правильно ведь? Конечно, правильно. Если б мы знали, а у нас бы ничего и не было (с. Пожня Торопецкого р-на Тверской обл., зап. от М.В. Богдановой 1925 г. р.) (Баранова и др. 1996: 51).

Так построено большинство известных нам текстов. В жанровом отношении это обычно краткие отдельные легенды, реже они бывают вплетены в более пространные рассказы о хождении Христа по земле и его «воспитательных» акциях по отношению к людям. Так, в смоленском сборнике В.Н. Добровольского интересующая нас легенда — часть большого многосюжетного рассказа о том, как Христос со святыми ходил по земле, озаглавленного: «Атчаго Бохъ плахому мужику даеть харошую жонку и хароший жонки плахога мужика. Святыи лянивыму мужику веку прибавили, штоб яму паработать. И за одну часинычку своей смерти ни ўгадаишь. Святыи наказыють жаднага и гордыга мужикоў» (Добровольский 1891: 319). Иногда тексты утрачивают характерные жанровые признаки легенды, лишаются событийной канвы и практически смыкаются с поверьями. Например:

Забота Бога о детях (Смерть). Перше то знали люде, коли умруть. Але ото як побачив Господь, що люде перестали за дітей дбати, а найгірше ті, що не довго мають жити, то й закрив від людей їх смерть. «Нехай, каже, ніхто не знає, коли він умре, та нехай дбає і за дітей і за себе» (Драгоманов 1876: 401; то же: Левченко 1928: 172);

До недавнего времени восточнославянских записей этой легенды было известно немного: в СУС —793* указывается всего 8 текстов (1 русский, 4 украинских и 3 белорусских), несколько шире круг источников в НБ, где публикуется также два текста из Полесского архива (ПА); в последние годы появилось немало новых записей, особенно белорусских и русских, по преимуществу кратких и стандартного типа. В моем распоряжении в данный момент оказалось 37 опубликованных восточнославянских записей, в том числе 28 белорусских[2],

[2] Шейн 1893: 399; Federowski 1897: № 790; ТМКБ 2: 756–757; ТМКБ 3/2: 375–376; ТМКБ 4/2: 432433; ТМКБ 5/2: 443–444; ПЭЗ 2/2: 51–53; 58–59; БФГ: 96–97; ЛП: 51–52; НБ: 169–161.

inslav

7 украинских[3] и 4 русские[4]. За пределами восточных славян в литературе упоминаются польские (в указателе Кжижановского приводится 7 версий: Krzyżanowski 1962–1963: 176, № 2465; см. также Siewiński 1903: 71, Zowczak 2001: 322), чешские и моравские (в журнале «Český lid» мне встретилось 6 записей, см. Soukup 1899), литовские (Кербелите 2001: 108–109), немецкие, австрийские, французские, итальянские, баскские легенды с этим сюжетом и практически с той же стереотипной схемой изложения.

Кроме варьирования таких деталей, как материал, из которого строится забор (это может быть солома, трава, крапива, лебеда, ботва, ветки, тростник, камыш и т. п., причем иногда вид материала закреплен за определенной традицией, например, у восточных славян и поляков преобладает солома, в чешских рассказах чаще выступает крапива), как срок оставшейся строителю жизни (здесь варианты не столь показательны), засвидетельствованные тексты легенд могут иметь и сюжетные различия. Назовем основные.

В некоторых текстах мужик, которого встречает Бог (святые), строит (чинит) не забор, а дом — тоже из негодного материала. Например, в Прикарпатье (с. Добротвор Каменецкого пов.) рассказывали:

> **Чому люди не знають, коли пімруть?** Колись люди знали, коли хто буде вмирати, і булиб до нинїка знали, щоб ни йден хлоп дурний.
>
> Іде сибі раз Пан-Біг, а хлоп стави хату з либоди. — «А шо ти робиш?» — питає Пан-Біг. — «Хату ставлю» — кажи хлоп. — Та з лободи?» — питає Пан-Біг. «А шо, кажи хлоп, на шо минї лїпша?» — «Та ж вона навіть року ни постойи» — кажи Пан-Біг. — А хлоп кажи: «Минї ни треба хати на цїлий рік, бо я за пів року маю вмерти, на шо-ж минї лїпшої хати». «А так, мудрогелю, кажи Бог, почкай, типер ни будити знати, коли хто вмре, бо на сьвітї нїц ни буди, анї хати, анї сила, анї міста, і всї будут лїнюхи. Тей вїд тодї вже нїхто ни знайи, коли вмре (ЕЗб. XII, № 82).

В одной польской версии мужик связывает соломой сломанное колесо (Lud IX: 71); в австрийской — подвязывает крапивой виноградную лозу и т. п.

---

[3] Драгоманов 1876: 401; ЕЗб. XII: № 81–83; ЕЗб. XIII: № 411; КХЗХ: 37; Левченко 1928: 6, 172; НК: 231; Франко 1898: 189–190; Kolberg 1964: 440.

[4] Добровольский 1891: 319–320; Бахтин 1936: 211; Баранова и др. 1996: 51; СПНП: 45.

inslav

В некоторых записях упоминаются другие действия, вызывающие протест Бога. Так, в одной западноукраинской легенде мужик поджигает лес для того, чтобы согреть себе воды (ЕЗб. XII, № 81). Этот сюжет известен также литовцам, ср.: «Человек поджег лес и поставил греться горшок с водой. Он объяснил Богу, что завтра умрет и лес ему не понадобится. Бог сделал так, чтобы люди не знали, когда умрут» (Кербелите 2001: 109). Согласно тернопольской легенде, мужик рубит молодое плодоносящее дерево:

> Одного разу Бог пішов на землю подивитися, як живуть люди. Йде він, йде і бачить, як старий дідусь рубає сокирою грушу. Груша молоденька, цвіте, а він рубає. Людоньки, хіба так можна, щоб у цвіту гинуло дерево?!
>
> — Чому рубаєш грушу? Таку шкоду робиш?
>
> — Бо за місяць маю вмирати, нащо мені та груша, дітей не маю, то порублю на дрова до кухні, — відповів дідусь.
>
> — Будеш жити ще довго і не знатимеш, коли помреш, — сказав Бог і пішов далі (НК: 31).

В нескольких текстах мужик роет себе могилу, устилает ее ветками, чтобы ему было удобнее там лежать, огораживает ее. Или же мужик вообще ничего не делает, не обращая внимания на ветхий дом или рухнувшую печь, считая, что на его век хватит и таких:

> Зайшов він до хати старого муляра. Бачить він, що розвалилася піч, в хаті безлад, сміття по коліна. — Ти чому, муляре, не будуєш нову піч? — Бо маю за тиждень вмирати, обійдуся без печі. Промовчав Бог, а собі подумав, що довго ще буде жити той муляр. Прийшов до іншого села і бачить, як дядько ломить огорожу навколо хати. — Нащо ломиш огорожу? — Бо маю за три дні вмирати… Нащо вона мені? — Тепер вже ніхто з вас, людей, не буде знати, в яку хвилину до нього смерть прийде, — сказав сердито Бог (тернопол., НК: 231).

Ср. еще белорусскую полоцкую запись:

> **Як людзі перасталі ведаць калі памруць.** У нас кажуць, што ідзе Бог, а баба і дзед удваіх старэнечкія сядзяць і такая хатка абыякая, тутака ўгалочак толькі закрыты, штоб дождж не намачыў. А Бог кажа: «А чаго гэта так сядзіце, што тут дождж ідзе, а вы толькі так?» — «А нам скора ўміраць, нам нічога не нада астаўляць». — «А, дак вот я так і сдзелаю, што знаць ня будзеце, калі ўміраць» (ПЭЗ, № 115).

inslav

В ряде случаев в легенде появляется вторая часть, в которой неправедному поведению мужика противопоставляется пример праведного поведения.

Чому люди не знають часу смерти? Сус Христос даў, жи льуде знали, покы жити будут. Тай йидного разу йде ісь сьватым Петром, а чоловік городит і затысуйи кільа на оба бокы. А Петро сьа пытат: На шчо ты так, чоловіче, на оба бокы затысуйиш? — Ба на шчо? Буду ўмирати гнеть, а дьітишча малькі зыстанут і хто ним пак загородит? Навіть не годно буде кіў затесати. А йа теперь позатысуйу і йак плькіт підогнийи, а вони си обернут другым боком. Ну, лишили того, йдуть далькі. Надыбали другого, городит само: То йаку галузу переплете, то корч йакый вытне йалькіўцовый і бодача мече, так нийак плете. Пытат сьа Сус Христос того: А чому ты так нийак городиш? — О! до мейі смерти буде. На чуджі дьіти не хоче ми сьа робити льіпше, а то струно того, жи сьа ужениў до ўдовы, та дьіти ни йиго. То так знаў, жи ўмирати ни задоўгый час і: Менькі буде поти! — А Ісус Христос повідат Петрови: Петре! Так зле. Так бы робити, абы ни знаў нихто, пок буде жити. Бо ни йиден ўжениў бы сьа на чуджі дьіти і застаў бы майиток і міг бы збыти гет, йак бы знаў, жи ўмре гет, а ним бы сьа нич не лишило! І віт того часу, коли Бог смерть пришле, тогды чоловік ўмират.

[Иисус Христос дал, что люди знали, до каких пор они будут жить. И вот однажды идет он со св. Петром, а человек строит забор и затесывает колья с обеих сторон. А Петро спрашивает: Зачем ты, человече, с обеих сторон затесываешь? — Зачем? Я вот-вот умру, а детки у меня малые, кто же им ограду поставит? Даже не смогут кол затесать. А я теперь затешу, и когда забор подгниет, они сами перевернут другим концом. Ну, пошли они дальше. Встречают другого, он тоже забор ставит: то ветку какую-нибудь вплетет, то куст какой-то вытащит и вставит, кое-как плетет. Спрашивает его Христос: Почему ты кое-как строишь? — О, до моей смерти хватит. На чужих детей я лучше работать не хочу, а это потому, что он женился на вдове, и дети не его. Это он знал, что ему скоро помирать, и (говорит): Мне хватит! — А Иисус Христос говорит Петру: Петр! Это плохо. Надо бы так сделать, чтобы никто не знал, до каких пор он будет жить. А то многие бы женились на чужих детях (т. е. на вдове с детьми) и завладели их имуществом и могли бы полностью истратить его, если бы знали, что вот-вот умрут, — а им (детям) ничего бы не осталось! И с того времени, когда Бог смерть пришлет, тогда человек и умирает] (ЕЗб. XII, № 81).

inslav

Иногда мужик, которого Бог наказал отсрочкой смерти, сам «перевоспитывается» и исправляет свой грех праведным поведением — начинает заботиться о своих близких и вообще о «состоянии мира» после его смерти:

> Прийшов до іншого села і бачить, як дядько ломить огорожу навколо хати. — Нащо ломиш огорожу? — Бо маю за три дні вмирати… Нащо вона мені? — Тепер вже ніхто з вас, людей, не буде знати, в яку хвилину до нього смерть прийде, — сказав сердито Бог. Через кілька років Бог знову пішов тою дорогою на землі. Бачить: дід, що рубав грушку, садить молодий сад. Муляр збудував нову піч, а жінка його вибілює в хаті щей квіти вимальовує, а той третій ріже дошки на паркан (НК: 231).

В одном полесском тексте через год после встречи с мужиком, строившим забор из соломы, Бог снова идет по земле:

> От год проходит. Бог зноў идэ. Бачит, другий чоловик старэнький плот городит. Да так добрэ городит. Бог его и пытае: «Чого ты такой добрый плот городиш? Ты ж уже старый. — Да што ж, што я старый, то моим детям будит. А хто знае, када я умру» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомел. обл., 1983).

Аналогично построена западноукраинская легенда:

> **Смерть**. Кождому чоловікови наперед призначено, якою смертю має вмерти. Як йому призначено втонути, то аби весь вік на печи сидїв, а таки прийде така година, що він утоне. Давно люде на перед знали, коли хто вмре. То вже такий нї за що не дбав. Іде раз Пан Біг по під лїс, а там хата, а з хати вийшов чоловік, запалив лїс тай поставив до того огню горнець з водою, щоб зогріла ся. — А ти що робиш? питає Пан Біг. — Та воду грію. — Та не можеш урубати дерева, а зараз мусиш весь лїс запалити? — Е, та мінї байдуже, я й так завтра маю вмерти, — мовить чоловік. — Е, коли так, то не вмреш, — мовив Пан Біг, — і не будеш на перед знати своєї смерти. По якімсь часї іде Пан Біг тою дорогою і бачить того самого чоловіка, а він з'орав те місце, де був лїс ізгорів і сїє жолуди. — А що то ти, чоловіче, робиш? — Та жолудь сїю. — Та на що? — Лїс буде. — Алеж ти вже старий, ти його й не побачиш, не то що. — А хто знає. А не побачу я, то побачуть мої дїти і внуки. — А видиш, — мовить Пан Біг, — як то добре, що ти своєї смерти на перед не знаєш (ЕЗб. V: 189–190).

inslav

В легенде о сроке смерти этиологический мотив переплетается с назидательным, точнее, он вставлен в назидательную рамку; «воспитательная» цель подобных легенд — побудить (заставить) людей трудиться до последних дней своей жизни ради своих потомков и вообще ради поддержания жизненного порядка на земле.

Что касается самого фабульного элемента легенды, то он оказывается включенным в целую сеть взаимосвязанных мотивов, разрабатываемых разными фольклорными жанрами, начиная от сказок и кончая поверьями. Тема срока смерти человека развивается в нескольких аспектах. По всеобщим представлениям, каждому человеку с самого рождения предопределен час и характер кончины, и субъектом этого эксклюзивного знания является Бог. Ср. типичные белорусские свидетельства, приводимые М. Федеровским:

> Przeznaczenie. Ешче ў мацеринском жываце чалавеку празначано, якою сьмерцю мае умерци (Federowski 1897, № 795).
> Ешче пакуль чалавек народицься, то Бог ему сьмерць празначыў (Federowski 1897, № 796).
> Без пары нихто не умирае: ци малы, ци стары; кажан сваю пору мая (Federowski 1897, № 798).

Тем не менее в фольклорных текстах часто Бог передает это знание своим «помощникам», таким как специальный ангел смерти, или архангел Михаил, которого Бог посылает в нужный момент вынимать душу, или персонифицированная Смерть, которая также в нужный момент по указанию Бога отправляется к человеку, чья свеча жизни догорает, и отрубает ему голову: «Сьмерць — баба худая, велика, з великими зубами и з касою и з мецёлачкаю ў руках. Каму пара умираць, ена прыходзиць, касою шах! по горли и мецёлачкаю кроў замеце и знаку нима» (Federowski 1897, № 362).

Правда, в народных рассказах человеку иногда удается обмануть Смерть или выторговать себе еще некоторое время жизни; рассказы о такого рода хитростях и уловках человека очень популярны, ср. белорусские записи М. Федеровского:

> Як чалавек хацеў ад сьмерци выкруциться. Буў адзин чалавек вельми стары, так сьмерць прышла да его и кажа: «Ну, уже табе старэньки пара умираци!» А дзед падрапаў голаў и кажа: «Пачакай, нехай сыны и дочки пападгадоўваю». — «Добро». Як пападгадоўваў сыны и дочки, прыходзиць зноў сьмерць: — «Ну дзеду — кажа — уже пара табе умираць!». А чалавек: «Пажджы ешче, нехай сыны и дочки замуж выдам». Так сьмерць пашла сабе. Як павыдаваў замуж

inslav

и пажаниў, так сьмерць прыходзиць: «Ну стары — кажа — уже ципер пара табе умираць!». А ён кажа: «Пажджы, нехай ўнучкаў даждуся». Даждаўся ён ўнучкаў, сьмерць прыходзиць да его: «Ну, стары, уже пара табе умираць!» Давай стары выпрошуваться, але сьмерць ни уважала на его просьбы и кажа: «Брык стары на мары!» — и сьцяла голаў касою (Federowski 1897: № 367).

[Бедный человек нашел на дороге хлеб и хотел с кем-нибудь им поделиться. Встречает Бога и не хочет ему дать хлеба, говоря, что «ты аднаму даешь много, а другому мало». Затем встречает Юрия, с которым тоже не хочет поделиться хлебом, говоря: «Вас бывае в року два: адзин халодны, другой галодны». Затем он встречает Смерть и говорит:]
«З табою закусим, бо ты и добраго и злого и багатаго и убогаго прымаеш». Так сьмерць за тое сказала ему, што ён ее будзе бачыци и знациме, хто умре, а хто будзе жыў, бо кажа: «Як буду стаяць у галавах, то той чалавек умре, а як ў нагах, то жыў будзе». Так ён наказаў сталеру зрабици такое ложко, каб як стукне ў било, то каб пакручувалосе. Наканец прышла калейка и на его, тады ён лёг ў гетом ложку, а сьмерць стала ў галавах, так ён як таўкнуў ў било, так ложко акруцилосе и сьмерць засталасе ў нагах. Доўго ён збыткаваўсе з сьмерци, аж ена разазлаваўшысе, кажа: «Круци ни верци, а требо умерци!» и ўтром чалавек сканаў (Federowski 1897: № 368).

В аналогичной украинской сказке батрак ищет «справедливого» человека, с которым хочет разделить трапезу: он встречает сначала человека-счастье, потом человека-несчастье и, наконец, человека-смерть, с которым он соглашается пообедать (заметим, что смерть в этом рассказе сначала выступает в мужском облике):

«Ну, то ти справедлива, бо ти нікого ни минаєш: береш богача і бідного. То я з тобою буду обідати». І той каже: «Ходи, я тобі покажу їдну річ». Завів єго до монастира, де було богато світла. І той ся здивував, що їдні догоруют, другі догоріли, треті запалюются, а некотрі запалятся — і зараз гаснут. І каже: «Що то значит, що світло ни виразне?» — «А то значит людске житя: котра свічка засвітилася і догоріла, і гасне, то той старий чоловік нажився і вмирає, а котрого засвітится і гасне, то той народився і зараз вмерає». — «А котра ж моя свічка?» — хотів знати, чи скоро вмре. А смерть єму показала, що вже свічка догорує. Він начав просити: «Чи можна другої підставити?» — «А, ні, ни можна. Ти сам сказав, що я справедлива!» І свічка згасла, і він вмер (Левченко 1928: 6).

inslav

В каких-то случаях, однако, Смерть (иногда ангел) сама проявляет жалость к приговоренным людям (например, к бедной вдове и ее детям), и тогда она просит Бога отменить свой приказ (как правило, Бог остается непреклонным и не уступает).

Як Бог Сьмерць па мацеру ад дзецей пасылаў. Даўней сьмерць як мела чалавека браць, то паказываласе. И у аднае бабы було шмат малых дзецей, так што сьмерць прыдзе, так ены аступяць и просяць: «Не беры нам мацеры, бо з голаду памрем!» Ена хадзила, хадзила, аж наресьци Бог ее паслаў. Прыходзиць, ажно ее зноў дзеци упрасили. Ена пашла да Бога, а Бог пытае: «А што, ўзяла?» — «Не — кажа — кали дзеци як аступили, як стали прасиць, так пашкадавала». Так Бог кажа: «Идзи там а там, адверни такого и такого каменя и палань, што пад ём будзе». Ена гетак зрабила: адвернула, гледзиць, ажно там шмат маленьких чарвячкоў. Прышла, так Бог: «Чы е каторы чарвячок большы миж ними?» — «Не — кажа — нима». — «Ну, кали ены сами жывяць-се, то и дзеци сами будуць жывицьсе. Идзи и забирай мацеру!» (Federowski 1897, № 366).

Очень популярны у славян рассказы (сказки) о Смерти, которую бедняк берет себе в кумовья, когда у него рождается ребенок и никто, кроме Смерти, не соглашается его крестить; в этих рассказах Смерть становится другом и покровителем бедняка и несколько раз продлевает ему срок жизни, но в конце концов расправляется с ним так же, как и со всеми. Согласно белорусской легенде, встретившаяся на дороге женщина становится кумой бедняку, дает ему денег и после крестин приглашает кума к себе в гости. У нее роскошный дворец, там горит много свечей — одни гаснут, другие загораются. Это люди умирают и рождаются. Она признается, что она и есть смерть. Говорит своему куму, чтобы он не боялся, так как ему еще десять лет жить. Отпускает его и одаривает. Через 10 лет она приходит за ним, а тот просит еще 20 лет, она дает ему еще 20 лет и денег. Потом приходит, а он сделал себе крутящуюся кровать. Но Смерть говорит: «Крути — не крути, а треба умерти!», вскакивает на кровать и душит его (ср. Federowski 1897, № 369; Левченко 1928: 6; Kolberg 1964: 440).

Знание срока смерти людей приписывается также знахарю:

Иншы добры знахор ведае, кали хто умре. От, нашто, мая перша жонка захварела, так я зара паехаў да Скалазубаў да знахара, а ён ничого ни пытае, анно кажа: «Едзь чалавечку да хаты, твая жон-

inslav

ка гетаи ночы умре». Прыежджаю я да хаты, ешче крыху пажыла и таки праўда, умерла тае ночы (Federowski 1897, № 310).

В южнославянских традициях носителями сокровенного знания о сроке и характере смерти человека являются демоны судьбы орисницы (наречницы, судженицы), которые приходят к новорожденному ребенку на третий день после его рождения и записывают известную им или назначаемую ими дату смерти (на голове ребенка или в специальной большой книге), причем их приговор окончателен и неизбежен, ср. болг. «Человек умирает только тогда, когда ему предначертано орисницами» (Седакова 2007: 195), например, орисница предсказывает девочке смерть на третий день после свадьбы. Хотя орисницы считаются посланницами Бога или Богородицы, по некоторым представлениям, они эксклюзивные владелицы знания о времени смерти людей: «в то, что предсказывают орисницы, не может вмешаться и Господь» (там же: 196–197). Тем не менее их, как и Смерть, можно задобрить, поэтому родители ребенка в ожидании орисниц стараются как можно лучше прибрать в доме, украсить свое жилище, красиво одеть ребенка и выложить для важных гостей самое лучшее угощение. Ср. также распространенный у всех славян сюжет «Смерть в колодце» (ATh 930), где в роли предсказателя может выступать случайный путник, ночной гость в доме и т. п., предсказания которого неизменно сбываются, несмотря на все принимаемые меры предосторожности.

Наконец, наряду с подобными представлениями, существует вера в то, что и простой смертный человек может обрести знание о времени своей смерти, например, в рассказах о так называемых обмираниях (летаргическом сне) спящий путешествует по тому свету и получает от Бога или от сопровождающего его персонажа знание о том, когда он умрет, причем, вернувшись на землю, он не смеет никому раскрыть это знание, поскольку в этом случае он сразу же бы умер. Известны также рассказы об особенно праведных людях, которым в награду за усердие в вере удается заранее узнать срок своей смерти (иногда сообщение об этом они получают во сне). Например, согласно старинной чешской легенде, человеку, который строго постился 12 «святых» пятниц, за 12 дней до смерти Богородица сообщает, когда он умрет (Navrátilová 2004: 181). Иногда Бог сам передает на землю людям такого рода сообщения. Сокровенным знанием о смерти людей может обладать, по белорусским поверьям, и хороший знахарь (ср. выше Federowski 1897, № 310). О том, насколько важным представляется людям знание срока своей смерти, свидетельствует целая система самых разнообразных примет и гаданий на эту тему, известная всем славянам, как и другим народам.

inslav

Литература и сокращения

Баранова и др. 1996 — *Баранова В.*, *Данькова Е.*, *Маслинский К.* Народные рассказы о Боге в Тверской области // Живая старина. 1996. № 4. С. 51.

Бахтин 1936 — *Бахтин В.* Сказки Ленинградской области. Л., 1936.

БФГ — Беларускі фальклор Гродзеншчыны: Народны эпас. Замовы. Варажба / Склад. Р.К. Казлоўскі. Гродна, 2007.

Добровольский 1891 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

Драгоманов — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

ЕЗб. — Етнографічний збірник. 1898. Т. V; 1902. Т. XII, XIII.

Кербелите 2001 — *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

КХЗХ — Коли Христос по землі ходив. Народні оповіді / Упоряд. І. Сенько. Ужгород, 1993.

Левченко 1928 — Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-их рр. / Упорядкував М. Левченко. Київ, 1928.

ЛП — Легенды і паданні. Мінск, 1983.

НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и комм. О.В. Беловой. М., 2004.

НК — Неопалимая купина. Легенди та перекази Землі Тернопільскої / Упоряд. П. Медведик, П. Ктитор, У. Ванчура. Тернопіль, 2007.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

ПЭЗ — Полацкі этнаграфічны зборнік. Наваполацк, 2011. Выпуск II. Частка I. Народная проза беларусаў Падзвіння.

Романов 1891 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные.

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

СПНП — Священное Писание в народных пересказах / Предисловие Е.В. Кулешова. Подготовка текстов Е.Даньковой и К. Маслинского // Живая старина. 1999. № 2. С. 45–46.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Толстой 1930 — *Толстой Л.Н.* Труд, смерть и болезнь // Л.Н. Толстой. Полное собрание художественных произведений. М.; Л., 1930. Т. X.

ТМКБ — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Мінск. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. 2004; Т. 3. Гродзенскае Панямонне. Кн. 2. 2006; Т. 4. Брэсцкае Палессе. Кн. 2. 2009; Т. 5. Цэнтральная Беларусь. Кн. 2. 2011.

inslav

Трусевич 1866 — *Трусевич И.* Космогонические предания жителей Полесья // Киевлянин. 1866. № 44.

УС — Украинские сказки. В 2-х кн. Кн. 2. Чародейная криница / Сост. И. Панкеев. М., 1993.

Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгірю // Етнографічний збірник. 1898. Т. 5.

Шейн 1893 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

ATh — The types of the Folktale. A classification and bibliography Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen / Translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961.

ATU — *Uther H.J.* The Types of International Folkstales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales and Realistic Tales. Helsinki, 2004 (FF Communications. V. CXXXIII, N 284).

Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

Kolberg 1964 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 36. Wołyń.

Krzyżanowski 1962–1963 — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. T. 2. S. 176 (N 2465).

Navrátilová 2004 — *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Praha, 2004. S. 180–181.

Siewiński 1903 — *Siewiński A.* Bajki, legendy i opowiadania ludowe (zebrane w powiecie sokalskim) // Lud. 1903. T. 9. S. 68–85.

Soukup 1899 — *Soukup J.* Proč Bůh vzal lidem vědění o smrt // Český lid. 1899. R. 8. S. 143–144.

Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

inslav

О. В. Белова

«Девятая губерния» и кто в ней живет (фразеологизм в контексте устной истории)

В первые выражение «девятая губерния» (*di nante* (*najnte*) *gubernie* — идиш) мы услышали, беседуя с еврейскими информантами во время полевых исследований, проводившихся Центром библеистики и иудаики РГГУ в Черновицкой обл. Украины (2007–2011; руководитель экспедиции М.М. Каспина).

Так наши собеседники называли людей низкого происхождения, необразованных, грубых, бедных, нищих:

> Это самый бедный народ. «Девятая губерния» — бедные, неинтеллигентные люди. Простой народ, необразованные <…> беднота, неграмотный народ, некультурный — «они живут на девятой губернии» (Фример М.Х., 1926 г. р., Хотин; зап. О. Белова, А. Полян в 2011, Черновцы);

> Они уже были, как говорится, ниже. Ниже. Так это называлось: «О, да ты di nante gubernie». Там жили люди, которые, это, были *voserfirers*, называлось — они возили воду, продавали людям. Были… такие <…> поведение нехорошее <…> «*Di bist fin di nante gubernie*?» Потому шо ты, ну, не к этой цивилизации, ты вообще другого поведения. Вот, там была семья, шо муж бил жену — где у евреев это было? И даже он ей глаз выбил. Она еще после войны была. А была такая, ну, молодежь, тоже не, нехорошего поведения — это щас уже из хорошей семьи может, а тогда это было, знаете как? Поэтому знали: «*Di bist fin di nante gubernie*» (Койфман Ц.М., 1928 г. р., Бричаны; зап. М. Каспина, Н. Киреева в 2007, Черновцы);

> [Что Вы знаете об отношении к жителям Девятой губернии?] <…> Это считались как бы второй сорт. <…> Я по рассказам своего детства говорю… Там, считалось, что жили такие, с которыми не очень хотели общаться, там жили такие, которые, вот, приходили убирали у других, делали уборки, помогали по хозяйству… (Вельтман К.И., 1948 г. р., Бричаны; зап. М. Каспина, С. Шульман, К. Русинов, Н. Голант в 2011, Бричаны).

При этом подавляющее большинство наших информантов, кому это выражение было известно, были родом из местечка Бричаны на

inslav

севере Молдавии или из его окрестностей. Колоритные рассказы старожилов о загадочной «девятой губернии» и ее маргинальных во всех отношениях жителях заставили задуматься о том, какие смыслы вкладывают они в это выражение, как локализуют они «девятую губернию» в пространстве родного местечка и переносят ли они это определение на пространство иное (например, то, в котором живут сейчас), бытует ли данное выражение в Бричанах сегодня, известно ли оно за пределами бричанско-черновицкого контекста?

В том, что выражение «девятая губерния» тесно связано именно с Бричанами и его топонимией, мы смогли еще раз убедиться во время полевых сезонов в Молдавии в 2010–2012 гг. Так до сих пор называют еврейские жители «нижний» район города, у речки за рынком:

> Я по рассказам родителей помню, что те, кто жили на Девятой губернии, это считался как Шанхай. <…> Там жили люди бедные, не очень воспитанные, с ними не очень хотели общаться. Я так вот знаю от моих родителей. <…> «А, это — это из Девятой губернии». Это был второй сорт. У нас Девятая губерния находилась… Значит, у нас есть где рынок, а за рынком есть вот такие улочки. Ну, то действительно Шанхай… Вот тут называлась Девятая губерния. [Что такое Шанхай?] Шанхай — это я сама так называю… (Вельтман К.И., 1948 г. р., Бричаны; зап. М. Каспина, С. Шульман, К. Русинов, Н. Голант в 2011, Бричаны);

> *Девятая губерния* — нехорошее слово. Это люди низшего сословия. «Девятая губерния» — это район за базаром, где жили люди грубые и низкого происхождения (Болтух И., 1947 г. р., Липканы; зап. А. Полян в 2012, Бельцы);

> [Вы слышали такое выражение — *девятая губерния*?] Да, это был район, где жили самые бедные люди или «люди плохого поведения». Там было очень грязно. Район находился рядом с базаром. Сейчас там обычный район (Донская (Розенцвейг) Г., 1933 г. р., Бричаны; зап. Е. Кузнецова, Д. Жаминер в 2012, Бричаны).

Таким образом, опираясь на местную «устную историю», удалось локализовать бричанскую «девятую губернию», что позволило поставить это понятие в один ряд с другими неформальными обозначениями бедных районов других еврейских местечек (таких, например, как *Капцановка*/*Капцанівка* в Тульчине Винницкой обл. Украины — от *kaptsn* ‘бедняк’ — идиш) (см.: Соколова 2008: 51–54):

inslav

Девятая губерния — поселение, жили одни евреи, очень бедные (работали у богатых евреев) (Розенблат Ф.Д., 1947 г. р., Бричаны; зап. М. Вятчина в 2011, Бричаны);

«Девятая губерния». В Бричанах так называли самых бедных, нищенское сословие. Там жили кто — балаголы, извозчики; везде есть и бомжи… беднота страшная. В каждом местечке была своя «девятая губерния». Это как бы с царской России — и «он с девятой губернии» — значит, с ним нечего [иметь дело]. *Di nante gubernija.* Девятая — *nante.* Знали, что это уже нищее сословие. Так называли евреи евреев <…> Это символ — если с девятой губернии, то тут нечего с ним породниться. Извозчики, водовозы, беднота. Они были на содержании синагоги. Им давали обеды или раздавали халу на субботу (Клейман И.Б., 1933 г. р., Бричаны; зап. О. Белова, А. Мороз в 2011, Черновцы).

В одном из рассказов возникает красочный образ местечкового криминального района:

А, *di nante gubernia. Nante gubernia* на иврите *asofsof* [*asafsuf* ‘сброд’[1]]. Вы знаете это слово? Где жило самое-самое… подонки этого места. Это была девятая губерния. Ну, там были воры, проститутки. Недалеко от них жили цыгане, и они сожительствовали. <…> На девятой губернии это такое было. Туда не ходили — боялись. Кто там жил, туда ходил. А так никто не ходил — боялись. [Это где-то далеко было от центра?] Нет, не далеко. В общем, Бричаны были не большие. Ну, на отшибе как-то, возле речки. Туда, с одной стороны речки были шатры цыган целое лето, а с другой стороны жили [евреи] в их домиках. Девятая губерня, да. Там называлась *di nante gubernia* (Городетская С., 1931 г. р., Бричаны; зап. М. Каспина в 2011, Иерусалим, Израиль).

При этом любопытно сопоставить выражение «девятая губерния» с первым административным делением Российской империи, согласно которому первоначально (1708) было образовано 8 губерний, а к 1729 г. их стало 9, причем девятая частично формировалась путем перекраивания уже имевшихся, ср. в контексте «бричанского текста»:

Di nante gubernie — dus iz внизу у речки. Так почему-то называли. У моста вниз. Ну — жили люди тоже. Там не жили последние

[1] За это уточнение благодарю М.Л. Гринберга.

inslav

люди — просто так называли. Говорят, что было восемь губерний, а эта была девятая (Зукина Э.Х., 1938 г. р., Бричаны; зап. М. Каспина в 2009 г., Черновцы);

В Черновцах такое выражение не употребляется, это характерно для Бессарабии и Украины. Бедняцкий район Черновцов — улица Барбюса. Возможно, этого выражения тут не было, потому что в Австро-Венгрии не было губерний (Клейман И.Б., 1933 г. р., Бричаны; зап. О. Белова, А. Мороз в 2011, Черновцы).

Сравним эти свидетельства с высказыванием пожилого выходца из Молдавии, уже давно живущего в Америке, у которого не слышанное им раньше выражение «девятая губерния» вызвало моментальную реакцию именно в связи с государственным делением (при этом его представление о «девятой» Бессарабской губернии не отвечает действительности):

Бессарабия была присоединена именно как девятая губерния, наверно, поэтому так и говорили (мужчина, ок. 70 лет, зап. А. Мороз, Лос-Анджелес, 2012).

Следующий шаг — это прояснение тех семантических аспектов, которые могут быть значимыми при формировании представлений о «девятой губернии» как маргинальном локусе и ее жителях как о низшем сословии (ср. объекты насмешек в других традициях: соседи — глупцы/чудаки: русские «пошехонцы», жители польского Хелма, еврейско-бессарабского Оргеева).

Безусловно, важную роль здесь имеет языковая семантика числа 9 (см. подробно: Шабалина 2011: 54, 60–61, 125–131), в которой воплощается идея «неполного», «аномального» и благодаря которой в языке широко распространены «девятеричные» номинации глупцов, простаков, дураков и т. п. (типа *девятые люди*, *девяносто девять*, *не хватает десятой клетки* — см. Айрапетян 2010: 11–13, 33; Агапкина, Белова 2011: 231). В рассказах наших информантов представители «девятой губернии» также являют собой пример неотесанности, невоспитанности, необразованности (что отражается не только в их общественном поведении, но и в речи):

Даже рассказали, шо у нас был такой, он был мясник. Ну, такой мужчина, и я его еще помню, он по нашей улице, он имел магазинчик такой. И мама покойная сказала, шо он шел там вот в этой *nante gubernie*, прошел, ну, в Субботу — никто не работал, а там

inslav

возле — такие домики, знаете, маленькие, местечко же! И вот, и до́ма было, *a prizbe* [завалинка] где, знаете, шо это? Так там женщины сидели на это *prizbe*. В Субботу, все. Так он прошел и говорит: *A git Shobes*, *ole vaber!* [Хорошей субботы всем женщинам]. Ну, это же грубо: *Nor der kurve — nit*. [Только проститутке — нет]. Эта встала и говорит: «Ах, ты такой и такой! Почему ты так говоришь?» Он говорит: «Я же не назвал твое имя». Значит, она себя чувствовала такой (Койфман Ц.М., 1928 г. р., Бричаны; зап. М. Каспина, Н. Киреева в 2007, Черновцы).

Но, в отличие от «девятых людей» сюжета AT 1287 (см. Айрапетян 2010), где не умеющие пересчитать друг друга простаки оказываются потешными «чужаками» в глазах внешнего наблюдателя, представители «девятой губернии» являют собой пример «своего чужого» — без них невозможна никакая повседневная жизнь и остается лишь смириться с тем, что «в семье не без урода».

С точки зрения некоторых наших информантов неожиданно для себя представители «девятой губернии» заняли главенствующее положение в синагоге, совсем им не подобающее (ибо именно они — бедные, одинокие, отчасти опустившиеся, приходящие в синагогу за бесплатными обедами и поношенной одеждой, — составляют теперь постоянный контингент прихожан и благодаря им собирается «кворум» — миньян, — необходимый для проведения молитвы, в т. ч. поминальной; в то же время «приличных» людей для миньяна не хватает):

У меня был йорцайт, поминки за моим отцом. Надо, щоб было десять человек. <…> У меня раньше было немножко [нужно посторонних], бо два зятя и два внука, я пришел, нас было пять, нас уже было пол миньяна! Так что я на них чихал! Они мне не нужны были! Еще был там один сосед, я его брал. А так — остались только двое здесь сейчас. Поэтому если мы приходим — тоже трое. Есть там еще один сосед, так мы вчетырём приходим. Но не это я хотел сказать. Приходит сюда вот это барахло, я по-другому не могу назвать, приходит только кушать. <…> Я говорю — это не человеки, нету в них человечности. <…> Я говорю — у них нюх! обоняние очень сильное, он дома слышал, когда уже каша готовая и яичница, так он уже сюда приходит! Так я им сказал: так вы или ходи́те, или не ходи́те! Но если не будут ходить, еще хуже будет! <…> И они ждут только, чтобы открылась столовая! Ну это есть такая группа. Но без них еще хуже, так вообще миньяна не будет! (Брайман Б.С., 1934 г. р., с. Корпач, Единецкий р-н, Молдавия; зап. О. Белова, С. Барышева в 2009, Черновцы).

inslav

В связи с темой «полного» числа, необходимого для проведения ритуала, отметим наблюдение, сделанное В. Айрапетяном: для разных традиций идея полноты собрания, общественного коллектива выражается числом 10, ср.: десять человек в миньяне (Айрапетян: 33–34), *десяток* — вся деревня, мир, сходка, община (Даль 1: 433).

В доказательство неисправимости «девятой губернии» тот же информант рассказал анекдот о том, как раньше молились в синагоге полуграмотные представители «низших» профессий (явно намекая, что сегодняшние прихожане не далеко от них ушли):

> Так здесь так было принято: первый ряд, который вы видели — сюда смотрит [на арон-кодеш] — это сидели самые почётные евреи. Раввины, ну, знаете, такие почётные люди города. А на первой скамейке сидели раввины. Ну, знаете, кто-то приехал, вот такие уважаемые люди. Потом так шли — уже такие середняки. А сзади — после этих людей… Вот допустим, три скамейки, три ря́да. Сзади сидели водовозы. Потом предпоследние сидели сапожники. А портные уже сидели в третьем, они более культурные. Он может вас послать, только культурно. Поняли, как их определяли? И вот какой-то праздник, это накануне *Рош-ха-шана́*, там такой абзац [в Торе], где говорят, там читают, хаза́н читает, а люди повторяют. И один человек рассказывает, как кто повторяет. И вот он говорит: «А-то́м и-ми-та́мем им теми́мим»[2], вот такой стишок. А еврей должен повторять вот это вот всё. А эта ж команда — они ж и молиться не умеют и читать не умеют. Так вот — как отвечали из этих трёх рядов. Он говорит «А-то́м и-ми-та́мем им теми́мим», так этот водовозчик говорит [произносит нараспев, подражая молитве]: «Дер то́те, мит дер мо́ме, мит дер ми́ме Тэм». Что-то похоже, да? «Папа и мама и тётя Тэма». Но он сказал, спел! Потом этот человек прислушивается возле портных, как они говорят. Дальше идёт такая строчка: «Ало́н бе-сэ́йсер, бе-цейл ша́дей»[3]. Что говорит портной? «Ало́н бе-сэ́йсер, бацу́л дем шна́дер». «Ало́м ба-сэ́йсер» — это первые два слова от этой молитвы, «бацу́л» — «плати портному»! Давай, плати портному, мол, это не просто так! Так это всё можно ухватить от них! Ему же надо как-то петь! И когда кто-то рассказал и тут посмеялись, я

[2] «Непорочный из непорочных с непорочными» — цитата из молитвы «О-ойхез» (из дополнительной молитвы — «мусэф»), читаемой на Рошашунэ (Новый год). За уточнение благодарю А.Л. Полян.

[3] «Пребывающий в тайной тени Господь» — цитата из той же молитвы. В действительности данный фрагмент, вопреки фольклорному рассказу, в тексте предваряет фрагмент с упоминанием непорочных. За уточнение благодарю А.Л. Полян.

inslav

сказал: не надо сильно смеяться. Вот на ком это всё тут и держится. А это вот [кивок в сторону синагоги] — это позорище! (Брайман Б.С., 1934 г. р., с. Корпач, Единецкий р-н, Молдавия; зап. О. Белова, С. Барышева в 2009, Черновцы).

Маргинальная «девятая губерния» — это жизненное пространство людей «грубых» профессий:

Если ты пойдешь на кирпичный завод и ты будешь рабочим, так так ты всю жизнь проживешь в Израиле и ты будешь вертеться среди этих вот… Как я сказал, сапожников, водовозов, среди этой «девятой губернии» (Брайман Б.С., 1934 г. р., с. Корпач, Единецкий р-н, Молдавия; зап. О. Белова, С. Барышева в 2009, Черновцы).

Таким образом, собирательное понятие «девятая губерния» в контексте рассказов наших информантов оказывается непосредственно связано с понятием «ихес», чрезвычайно значимым для еврейской традиции и включающим ряд параметров (родословие/сословность/благородство, образованность/ученость, богатство/состоятельность) (Кушкова 2008: 130). Существуют «иронические дефиниции» ихеса — *ikhes in bud* (ихес в бане), *ikhes mit rikhes* (ихес с чертями), применимые в ситуации, когда говорят о никчемном человеке, много возомнившем о себе (Кушкова 2008: 125–126) — в данном контексте представители «девятой губернии» становятся наглядным примером такого «ложного ихеса». «Девятая губерния» — это те, у кого нет ихеса, т. е. элемента, обязательного для того, чтобы быть полноценным и уважаемым членом традиционного местечкового сообщества:

Di najnte gubernie — niderikster mench [низший человек], *fin dem nederikstn ikhes* [низшего ихеса]. Речь о поведении, а не об образовательном уровне (Болтух И., 1947 г. р., Липканы; зап. А. Полян в 2012, Бельцы);

Ikhes — значит из высшего сословия, знатного, богатого. Про низшее сословие говорили некрасивое слово *shleper.* Это уже самая низшая ступень, побирушка, *a shleper. Er iz fin najnte gubernie* — тоже связано с низким положением (Фурман С.М., 1936 г. р., Единцы; зап. О. Белова, Н. Киреева, Э. Иоффе, Е. Лазарева в 2011, Единцы).

Представители «девятой губернии» оказывались маргиналами и при установлении родственных связей:

inslav

Если парень встречался с девушкой, а она «с девятой губернии», это уже не подходило [смеется]. Бывали случаи, что «девятая», но он женился, но родные были против (Клейман И.Б., 1933 г. р., Бричаны; зап. О. Белова, А. Мороз в 2011, Черновцы).

Постепенно (и это происходит уже в речи небричанских уроженцев) «девятая губерния» встраивается в синонимический ряд других обозначений нищего, неудачника (наряду с такими терминами, как *shleper*, *shnorer* и даже *пятая колонна*) и начинает восприниматься уже исключительно как наименование некоего элемента, «компрометирующего» приличное общество, уже никак не связанное со своей исторической родиной — местечком Бричаны в бывшей Бессарабии:

Shlepers — выражение для обозначения низших слоёв. Так говорят про бедных, неудачников, не умеют работать или не хотят, или не сложилось. Почему ты бедный? Потому что ты дурной. Почему ты дурной? Потому что ты бедный (Аккерман Л.М., 1945 г. р., Единцы; зап. О. Белова, Н. Киреева, Э. Иоффе, Е. Лазарева в 2011, Единцы);

Попрошайки — *shnorers*. Составляли особую низшую касту. <…> Многие из *shnorers* — просто не хотели работать (или просто негде было работать) (Клейман И.Б., 1933 г. р., Бричаны; Клейман Р.Ю., 193? г. р., Полоцк; зап. М. Кулик, А. Хесина в 2008, Черновцы);

Это я его устроил сюда на работу. Он был слесарем, его отец… это было, знаете, из таких, из «пятой колонны». Не так образован. Дело не в том, что образован, там не было почти с кем разговаривать [т. е. из примитивной еврейской среды] (Брайман Б.С., 1934 г. р., с. Корпач, Единецкий р-н, Молдавия; зап. О. Белова, С. Барышева в 2009, Черновцы).

Нееврейским жителям Бричан выражение «девятая губерния» известно мало или неизвестно совсем: по одиночным свидетельствам удалось выяснить, что

Девятая губерния — что такое? Может, еврейское кладбище… (Логвиня Н.М., примерно 1950-х гг. р., украинец; Гаврич В.М., 1939 г. р., молдаванин; зап. М. Вятчина, М. Гехт, 2011, Бричаны).

Любопытным оказалось бытование выражения «девятая губерния» далеко за пределами Молдавии. Так эмигранты первой волны

inslav

в Израиле (при этом рассказчик утверждает, что слышал это выражение также от выходцев из Польши!) называют «спальные районы» Тель-Авива, или «Большой Тель-Авив»:

> Эмигранты первой волны в Израиле современном, в Тель-Авиве… это которые 14-й год, еще до революции, сабры уже такие, можно считать, причем необязательно из России, из Польши [тоже], ну, два-три человека мне говорили, те, кто живет в Большом Тель-Авиве, это грубо говоря как Большая Москва, окраина, ну, примерно, — это «девятая губерния». Потому что знать живет в центре. Значит, это было зафиксировано известное выражение, которое было уже давно на слуху! Но один из этих людей из Польши. Впрочем, Польша же была разная. Вот моя мама тоже из Польши, но это было Ровно, это Западная Украина ныне. Поэтому Польша разная была. Вот знает ли мама такое выражение, это надо бы спросить. <…> Большой Тель-Авив — Реховот. У меня единичные свидетельства, но это два-три человека, старые, которые приехали еще до войны, это первая эмиграция. Вторая — это послевоенная, а третья — это современная (Крейдлин Г.Е., 1946 г. р., Москва; зап. О. Белова, 2012).

И еще одно неожиданное проявление «девятой губернии» (но при этом семантика выражения также связана с идеей маргинальности, выделенности из некоей общей массы):

> И вторая аналогия, которая мне давно была интересна, это «свой–чужой» и «центр и периферия» в карточных играх и в номинациях разного рода. Вот есть игра «девятый вал». Моя бабушка играла с какими-то еврейками, старухами. В Москве. А вообще она из Климовичей, из Белоруссии. Но все было в Москве. <…> Ну, какие-то старухи приезжали, и вот — «девятый вал». Смысл игры — накапливается какое-то богатство, «девятый вал». Пока перехлеста не будет. Грубо говоря, как перебор, есть такое понятие. Но если ты плохо играешь — «девятая губерния»! Называли так. Плохо играющего называли. Я, к сожалению, правил (я был тогда маленький), правил не знаю — только что они накапливали какие-то карты, «девятый вал» — это как бы метафора, захлестывает тебя. Есть игра в «очко». Там 21. Если 22, то уже это очень плохо, больше чем нужно. Здесь примерно такая же. Мне было 12–13… Я с 46-го, значит, это где-то 58-й, 57-й… Впервые услышал я это от бабушки, но в игре, я думал, что это в игре такой термин. Ну, сколько мне было, лет 10–12… (Крейдлин Г.Е., 1946 г. р., Москва; зап. О. Белова, 2012).

inslav

Таким образом, «числовая аномалия», заложенная в семантике числа 9 (см. Шабалина 2011: 125–131), нашла своеобразное проявление в локальном фразеологизме и его культурно-семантическом контексте. При этом сегодня уже никто из информантов не может объяснить, почему губерния именно девятая и чем она отличается от предыдущих восьми. Но, возможно, в данном случае это и не важно, главное — это вторичная семантика числительных *девять* и *девятый*, основанная на понятии «последний», и оценочная модель (–1), которая прилагается к недостатку каких-либо способностей или качеств и определяет положение объекта на ценностной шкале традиционного сообщества.

Литература

Агапкина, Белова 2011 — *Агапкина Т.*, *Белова О.* Категории УМ и БЕЗУМИЕ в народной традиции славян // Мудрость — праведность — святость в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2011. С. 225–236.

Айрапетян 2010 — *Айрапетян В.* Толкование на анекдот про *девятых людей* (АТ 1287). М., 2010.

Березович, Леонтьева 2004 — *Березович Е.Л.*, *Леонтьева Т.В.* Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004. С. 368–384.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т. 1.

Кушкова 2008 — *Кушкова А.* Понятие «ихес» и его трансформации в советское время // Штетл. XXI век. Полевые исследования / Сост. В. Дымшиц, А. Львов, А. Соколова. СПб., 2008. С. 99–134.

Соколова 2008 — *Соколова А.* Еврейские местечки памяти: локализация штетла // Штетл. XXI век. Полевые исследования / Сост. В. Дымшиц, А. Львов, А. Соколова. СПб., 2008. С. 29–64.

Шабалина 2011 — *Шабалина Е.В.* Семантико-мотивационное своеобразие русской лексики с числовым компонентом: этнолингвистический аспект. Дисс. … канд. филол. наук. Уральский гос. университет им. А.М. Горького. Екатеринбург, 2011.

inslav

Е. С. Узенёва

Этнолингвистическая экспедиция в Средние Родопы: 50 лет спустя

Академик Н.И. Толстой по образованию был болгаристом. Он окончил в 1950 г. филологический факультет МГУ по этой специальности. Еще будучи студентом, Никита Ильич участвовал в экспедициях по изучению болгарских говоров Бессарабии и Приазовья (1948–1952 гг.). Позднее, уже работая в Институте славяноведения АН СССР, в течение нескольких лет он ездил в научные командировки в Болгарию (1956–1959 гг.), принимая участие в экспедициях по сбору материалов для «Болгарского диалектологического атласа», БДА (Толстой 1993: 3–4).

Работа по созданию БДА началась по инициативе русской стороны. На тот момент уже был собран и опубликован материал о болгарских говорах в СССР. Советские диалектологи-болгаристы обладали большим опытом в сборе, картографировании материала и создании диалектологического атласа. Поэтому ученые Института славяноведения АН СССР во главе с профессором С.Б. Бернштейном были заинтересованы в сопоставлении своих данных с материалами болгарских говоров юго-восточной Болгарии, откуда шли миграционные потоки болгар на территорию Украины и Бессарабии.

В период с 1956 по 1959 г. было организовано и проведено несколько экспедиций, в которых, наряду с коллегами из Института болгарского языка БАН, участвовали и научные сотрудники ИСл АН СССР: С.Б. Бернштейн, И.К. Бунина, Г.К. Венедиктов, Е.И. Демина, Э.И. Зеленина, Г.П. Клепикова, Т.В. Попова, М.Г. Рожновская, Д.С. Станишева, Н.И. Толстой, Е.В. Чешко и И.Е. Шейн (ИНИОН АН СССР).

Общее руководство полевыми исследованиями осуществляли проф. Ст. Стойков и проф. С.Б. Бернштейн, а руководителями экспедиционных групп с нашей стороны, наряду с И.К. Буниной, Г.К. Венедиктовым, Э.И. Зелениной, Г.П. Клепиковой, Т.В. Поповой, Е.В. Чешко, был и Н.И. Толстой (БДА 1964: 187). Всего Никита Ильич участвовал в обследовании 20 болгарских сел в областях Елхово, Грудово, Бургаса, Малко Тырново, Мичурина (Царево), Мадана, Смоляна, Ардино и Златограда в 1956–1957 и 1959 гг.[1]

[1] Более точные данные об обследованных Н.И. Толстым селах см. в Комментариях т. 1 БДА (БД 1964: 189).

inslav

По воспоминаниям болгарских коллег[2], работавших вместе с русскими учеными, Н.И. Толстой был также и в с. Ясна Поляна, в области Бургаса. Село было названо в честь усадьбы Льва Толстого в благодарность за публикации писателя об Апрельском восстании в Болгарии и о Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Однако позднее село Ясна Поляна выпало из сетки картографируемых пунктов атласа. Свои наблюдения о болгарских говорах, сделанные в ходе экспедиций, Н.И. Толстой опубликовал в серии статей «Из блокнота диалектолога» (Толстой 1971; 1974; 1979).

Нас будут интересовать только два пункта, которые посетил Никита Ильич, — это № 4754 — с. Старцево, обл. Златограда, и № 4758 — г. Златоград, обл. Смоляна.

В августе 2011 г. мне довелось побывать в научной командировке в Болгарии в рамках работы по совместному с «Институтом этнологии и фольклористики с музеем» БАН проекту «Славянские культуры в контексте Балкан: традиция и инновации». Во время этой поездки я посетила г. Златоград и село Старцево, не зная тогда, что Н.И.Толстой был там в 50-е гг. XX в.

Одной из лучших информанток в г. Златограде оказалась бывшая учительница, семидесятивосьмилетняя Петрана Тодорова Шукова, которая в конце наших многочасовых бесед вдруг заявила: «А был у меня тут один ученый из России, Толстой. Высокий такой, красивый мужчина с бородой. Было это в конце 50-х. Я была тогда молоденькой учительницей, и меня назначили сопровождать его в экспедиции в Златограде и Старцево. Мне запомнилось, что он тогда говорил о селе Старцево — что там сохранилось много старинных слов, которые похожи на русские».

Так для меня открылась тайна «неслучайности» моего выбора этих мест для проведения этнолингвистических разысканий. Как бывшая аспирантка академика Н.И. Толстого, я чувствовала гордость за сопричастность делу своего великого Учителя и ответственность за ту работу, которую делала. Она наполнилась особым смыслом и значением.

Конечно, задачи моей экспедиции были несколько иными[3], чем те, которые ставил перед собой Никита Ильич, собирая фонетический и попутно грамматический материал для БДА. Но и современные полевые этнолингвистические исследования, проводимые участниками Московской этнолингвистической школы, основателем которой стал

[2] Пользуясь случаем, выражаю свою искреннюю благодарность болгарским коллегам Тинке Костовой, Ане Кочевой и Е. Ивановой-Кочевой за предоставленную информацию.

[3] Сведения собирались по вопроснику А.А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (Плотникова 1996).

inslav

Н.И. Толстой, сосредоточены на записи диалектных текстов, содержащих как собственно лингвистическую информацию, так и широкий экстралингвистический контекст, помогающий раскрыть семантику лексем и их символическое значение.

Говор Златограда плохо сохранился. Его особенные черты можно открыть лишь в речи самых старых жителей (наиболее характерно «аканье», т. е. появление гласной *а* вместо безударной *о* в предударном слоге: *дабре́*, *агни́ште*, *ада́вна*). Жители села Старцево лучше сохранили местный говор, где отмечаются характерное широкое *ê* вместо «ять» в позиции под ударением перед мягким согласным (*невêста*, *врêме*, *дêте*), мягкие согласные в конце и середине слова (*смида́л'*, *огън'*, *ма́л'ки*), тройная членная морфема (*-от*, *-та*, *-то*, *-те*, выражающие общую определенность; *-ос*, *-са*, *-со*, *-се* — для обозначения близких предметов; *-он*, *-на*, *-но*, *-не* — для обозначения удаленных предметов), остатки дательного падежа в формах ед. ч. и др. Например, «Котрону момчену се залюбят и се зêмат» (‘какому парню отдаст любовь, за того и выйдет’)[4].

Златоград (Беловидово, Дарыдере), расположенный в центральной части Родоп в 5 км от границы с Грецией, — один из старинных городов южной Болгарии с интересной историей. Богат город архитектурными (этнографический музей под открытым небом), археологическими (фракийские святилища и гробницы) и историческими памятниками и памятниками культуры.

Здесь находится одна из самых старых церквей в Родопах — церковь Успение Богородично, построенная в 1834 г. всего за 40 дней, согласно легенде. Раньше в Златограде существовали три мечети; две, расположенные в центре, были разрушены в 70-е гг. XX в., одна на окраине осталась. В основах центральной мечети был обнаружен фундамент старой церкви св. Петки, построенной еще до турецкого рабства. В городе сохранилась в первозданном виде церковная школа (*килийно училище*), положившая начало просветительскому делу в Родопах. Именно в Златограде был открыт самый старый письменный документ о периоде Родопского Возрождения — «Златоградски писмовник» (1852 г.).

Во дворе церкви св. великомученика Георгия Победоносца (1871 г.), в здании так называемой взаимной школы (*взаимно училище*), где дети разных возрастов помогали учителю обучать младших школьников, теперь расположен музей «Просветительское дело в Средних Родопах». Эта школа была уникальным в своем роде образовательным центром, единственным в Родопах и по масштабам сравнимым разве что с гимназией (*Априлска гимназия*) в Габрово.

[4] Подробнее об особенностях златоградского говора см. в (Стойков 2002: 139).

inslav

Среди экспонатов музея есть глаголическая азбука, по которой дети учились красиво писать (*краснопис*).

Жители города на протяжении истории имели крепкие связи с Афонскими монастырями. Каждый мужчина в семьях Златограда должен был обязательно отработать три месяца в одном из монастырей Святой горы. Там они получали опыт и знания и привозили дары в свои семьи и местную церковь. В церкви св. Георгия хранится несколько афонских икон, в частности, икона Пресвятой Богородицы, где под фигурой Божьей Матери нарисован Ватопедский монастырь, где была написана икона.

Именно влиянием Афона, крепостью христианской веры и образованностью населения местные жители объясняют отсутствие здесь мифологических представлений[5], веры в духов и магии, столь характерных для других болгарских сел и записанных нами у болгар-мусульман (*дракуси*, *джинове*, *караконджури*, *юди*, *пери*[6], *морави* ‘злые духи’, *съботници* ‘люди, способные видеть злых духов’, *магешници* ‘женщины, приносящие вред’, *баби*, *баячки*, *врачки*, *билкарки* ‘женщины, способные лечить’ и др.).

Местность вокруг Златограда носит название *Кръстата гора* (букв. Крестовая гора), так как на вершинах гор с четырех сторон света расположены часовни (*параклиси*), а святые, которым они посвящены, всегда защищали город от напастей: это часовни св. Недели, на месте старого монастыря, уничтоженного турками, а также св. Афанасия, св. Ильи и свв. Константина и Елены.

Одна из златоградских легенд гласит, что во время первого нашествия турок на город на иноземных всадников с вершины св. Афанасия (св. Атанаса) спустилась огромная стая черных воронов, которые стали клевать глаза коням и разбежавшимся в страхе воинам. Так первая попытка обратить в ислам местное население не увенчалась успехом. Даже турки рассказывали позднее о том, что св. Афанасий обороняет христиан Златограда.

Часовня св. Константина и Елены построена в 2005 г. на границе с Грецией, в болгарских землях, поскольку старый параклис располагался на греческой территории и был разрушен. Сюда на праздник 21 мая приезжают болгары-мусульмане из Греции, родственники златоградчан, зажигают свечи *за хаир* («для благополучия»), что у них не считается грехом.

[5] Исключение составляет легенда о Чуме, схваченной жителями еще во времена турецкого рабства во время эпидемии у старого грецкого ореха у реки и привязанной там. После этого, как гласит легенда, страшная эпидемия прекратилась.

[6] Недалеко от Златограда есть местность со множеством источников, называемая *перийца* (*перелийца*), где людям являлся дух в виде женщины. Чтобы прекратить его появление, там совершили жертвоприношение (курбан).

inslav

Отметим, что в Златограде проживают вместе православные христиане и болгары-мусульмане (*помаки*). Сожительство двух религий всегда было мирным, местные жители гордились своей толерантностью. Большая часть населения, исповедующего ислам, помнит о своих христианских корнях. Есть даже роды, где одна половина семей — христиане, а другая — мусульмане. Во время нашествий турок и в период балканских войн 1912–1913 гг. помаки прятали своих соседей-христиан, спасая их от зверств; в качестве компенсации за уничтоженные турками дома христиан болгары-мусульмане выделили деньги для школы в 1832 г., где вместе учились дети разных вероисповеданий. Известны случаи заключения *посестримства* и *побратимства* между христианами и мусульманами, а также отдельные смешанные браки в прошлом.

В песне об известном защитнике златоградских христиан и бедных Дельо-войводе повествуется о его любви к девушке-мусульманке Гюлсюме. Памятник народному герою и его возлюбленной поставлен у реки рядом с камнем, где по преданию он был убит специально отлитой для него серебряной пулей, поскольку обычные пули ему были не страшны (*куршум не го ловил*).

Одна из легенд рассказывает о святой Марине, которой молились христиане и помаки при сильной засухе. В давние времена много месяцев в Златограде не было дождя, пересохли источники и колодцы. Не помогали молитвы ни священников, ни имамов. Тогда жители квартала Крушкате, болгары-мусульмане, вспомнили о старой местности «Света Марина». Они попросили христианских первосвященников отслужить молебен на этих землях. Так и сделали 17 июля, в день св. Марины, когда христиане торжественно с песнопениями и хоругвями отправились в святое место. Множество мусульман последовало за ними. Общая молитва христиан и мусульман была услышана: в тот же вечер пошел сильный дождь. А земли, где располагалось святилище, собственник-магометанин подарил христианской общине с просьбой каждый год в праздник святой совершать здесь богослужение[7].

В Златограде хорошо сохранилась календарная обрядность, но и она связана главным образом с датами христианского календаря. Известен и окказиональный обряд вызывания дождя *пеперуга* (*перперуга*), который совершали в случае длительной засухи маленькие девочки, одетые в белое и украшенные ветками бузины и вербы. Главный персонаж *пеперуга*, которой должна быть сирота, имела еще

[7] Об истинности описанных событий 1880 г. свидетельствует публикация архимандрита Кесария, который путешествовал вместе с Одринским владыкой Синесием и был в Златограде с 27 июля до 2 августа 1884 г., «Пътни приключения на Одринский Български владика по Ахъ-Челеби, от 14 юлий до 2 август», вышедшая в свет в пловдивской газете «Народний глас» Ивана Вазова (Пачилов 2012: 21).

inslav

и венок. Дети не совершали обходы домов, а шли к реке, где танцевали и плескались, приговаривая «Перперуга руга, до гора и друга. Амин», после чего получали угощение. Новым праздником является день св. Трифона, называемый здесь *Трифониада*, во время которого люди трапезничают и веселятся «для будущего урожая».

Несмотря на воцерковленность христианского населения Златограда, ряд обычаев рождественско-новогоднего цикла имеет яркую магическую направленность. В канун Рождества (*Суха Коледа*) все семьи собирались вместе (большая часть мужского населения занималась отходничеством). Дети ходили колядовать (*коледуване*) по домам рано утром 24 декабря, говоря: «Коледа, Коледа, колачка, дай ми мене първачка!», — за что получали по калачику с монеткой (*първак*). Парни (*коледари*) ходили колядовать только в те дома, где были новобрачные, новорожденный, или в новый дом. Там их приглашали к постной трапезе и угощали бутылкой вина, одаривая деньгами. Вечером в дом приносили большое дубовое полено *бъдник*, которое должно было гореть всю ночь. Для трапезы готовили целый хлеб и нечетное число блюд (5–7–9), «чтобы они дополнялись в будущем году» (четные числа считались неудачными — *няма да е добре*). Под трапезный столик (*софра*) клали солому.

На Новый год (*Сурвак*) трапеза должна быть полной. Обязательно пекли баницу (*златоградски клин*) с рисом, соленый слоеный пирог с творогом и сладкий с сахаром. В баницу запекали монету и много веточек кизила. Число их не должно было быть меньше количества членов семьи. Определяли, кому/чему они предназначены: для здоровья, дома, нивы, животных (*наричат се за здраве*, *за къща*, *за нива*, *за животните* и др.). В этот вечер исполнялся обряд *сурнене*[8] *на софрата*. На полу расстилали полотенце, на него клали большой противень, на который клали по куску от каждого пирога. Дети вставали вокруг и начинали тащить каждый в свою сторону. Мужчины брали монеты, и самый старший спрашивал: «— Какво сурнете? — Сурнеме новата година! — Да сте живи и здрави през новата година!» [Что тянете/волочите? — Тянем новый год. — Будьте живы и здоровы в следующем году!]. Потом он бросал деньги, и дети старались их заполучить. Затем следующий мужчина спрашивал: «— Какво сурнете? — Сурнеме здраве и живота! — Да сте живи и здрави!» [Что тянете/волочите? — Тянем здоровье и жизнь. — Будьте живы и здоровы!]. И также бросал монетки детям. И третий человек спрашивал: «— Какво сурнете? — Сурнеме плодоро-

[8] Болгарский этимологический словарь связывает значение глагола *сурна* — сов. вид от *сурвам* — с падением, разрушением, волочением и сильным движением, ср. рус. *урвать* (БЕР 7: 585–587).

inslav

дието! — Дано тая година да е много плодородна!» [Что тянете / волочите? — Тянем плодородие. — Пусть этот год будет очень плодородным!]. После этого все приступали к поиску знаков удачи (*късмети*) в банице. Самый старший мужчина в доме делал крест ножом на хлебе и говорил: «Да сме живи, да сме здрави, догодина пак да се съберем!» [Будем живы-здоровы и в следующем году опять соберемся!].

В погребальной обрядности мусульман сохранились некоторые христианские реликты: покойника охраняют ночью, чтобы его не перепрыгнула кошка, положив ему на грудь железные ножницы, раскрытые в виде креста; жгут свечу при покойнике или оставляют зажженной лампу. В Златограде всегда были общие кладбища для христиан и мусульман, так как «в смерти все равны и всех хоронят рядом». Только христианские могилы обернуты головой на восток, а мусульманские — на юг. От мусульман христиане переняли обычай угощать кофе (вместо поминок) всех пришедших выразить соболезнование по поводу смерти родственника («за душу умершего») и покупать полный комплект одежды и дарить его какому-то человеку (*обличане*), что также делали «для души покойного».

Болгары-христиане Златограда совершали обряд вторичного погребения (*второ погребение*), объясняя его нехваткой места на кладбище вокруг старой церкви Успения Богородицы. Совершали обряд *изваждане* (букв. ‘доставание’) не ранее, чем через пять лет после похорон. Рано утром священник поливал могилу красным вином (*прелива гроба*), потом близкие родственники раскапывали и вскрывали гроб покойного. Если находили там неразложившиеся фрагменты, говорили, что «человек имел тяжкие грехи». Кости мыли водой с мылом, вином, сушили и клали в сундук или торбу, подписывали имя усопшего, а затем помещали в костницу при церкви. В церкви готовили поминальную трапезу.

Мусульмане брали у своих соседей-христиан освященную в церкви на Богоявление (*Йордановден*, *Великия водосвет*) воду для лечения больных домочадцев или тайно черпали воду из реки после того, как ее освятил поп.

У помаков Старцево существовала старая икона Богородицы (*дъската*), потемневшая от времени и почти потерявшая лик. Согласно преданию, икона сохранилась после уничтожения монастыря в местности св. Неделя. Эту икону передавали из дома в дом при родах. Считалось, что Богородица помогает роженицам быстрее и легче родить. В Златограде в канун Рождества не убирали праздничную трапезу (стол с едой) (*не се вдига софрата*), так как верили, что придет Богородица. Культ Богородицы широко распространен в Родопах[9].

[9] Подробнее см. статью И.А. Седаковой (Седакова 2001).

inslav

Первое угощение после рождения ребенка у помаков во время обряда посещения новорожденного женщинами и маленькими детьми (*смидал'*, у христиан называется *блага пита*, *бабина пита*, так как пекут лепешку с медом) носит название *молитва* — это сваренное баранье мясо, очищенное от костей (*курбан*). Кости не рубят, а складывают в мешочек и закапывают под фруктовым деревом, чтобы и ребенок «цвел и имел плоды (потомство), чтобы его жизнь была плодородной».

Мусульмане продолжают отмечать праздники по старому календарю: Новый год (*Сурва*) у них 14 января, Баба Марта, которую помаки называют *Стара Марта*, *Наша Марта*, — 14 марта. В этот день в каждом дворе зажигали большой огонь и перепрыгивали через него, «чтобы не кусали блохи и не „хватали“ болезни». Здесь также к празднику изготавливали мартеницы (скрученные шерстяные нитки, которые привязывали детям на запястье, а молодняку на рога «для здоровья»), которые называются *баянички* (совр. *банички*), однако не только красно-белые, как в Златограде и во всей Болгарии, но и пестрые (желтые, зеленые, синие и др.). Их украшали долькой чеснока и свернутой в круг веткой айвы с плодовыми почками, иногда пришивали и синее монисто (*каркатюл*). В прошлом плести мартеницы могли только избранные женщины, которые получали для этого специальное разрешение (*изин*) от мусульманского священника *ходжи*, поскольку считалось, что мартеницы обладали лечебной силой.

Известен помакам и обряд добывания «живого огня» (*хващане на жиф огън'*) в случае эпизоотии. В с. Кушла (обл. Златограда) двое молодых близнецов уходили в лес, где зажигали огонь трением о сухое дерево лесного ореха или хвойного растения (в с. Драгово это должны были быть близнецы-сироты, совершавшие обряд абсолютно нагими). Затем рыли туннель в овраге, делали костры с двух сторон туннеля и прогоняли весь скот из села сквозь огонь. На кусочках черепицы угольки от живого огня относили в каждый дом, где старый огонь гасили и зажигали новый, который поддерживали в течение года.

Больных детей лечили «протаскиванием» (*провиране*) через открытые корни векового дерева (грецкого ореха) или дыру в скале. На дереве (камне) оставляли и нитку от одежды больного в надежде, что болезнь останется там. От оспы детей кормили посыпанными сахаром калачами, которые украшали многочисленными дырочками, сделанными иглой. Тяжелобольному человеку делали жертвоприношение (курбан), обязательно закалывали черного козла или овцу. Ср. в народной песне: «Незефинка болна лежи, / Болна лежи, душа бере, / Стари бубайко коран чете, / Коран чете и се моли: / — Ако живееш и се оправиш, / голям курбан ще сторим» [Незефинка лежит больная,

inslav

лежит больная, Богу душу отдает. Старый отец читает Коран, читает Коран и молится: «Если будешь жить и выздоровеешь, большой курбан сделаем»] (инф. Розалин Атанасов Хаджиев, 1964 г. р., высшее обр., ветеринарный врач, потомок болгар-магометан, Златоград).

В селе Старцево[10] сохранился и другой архаический обычай — новогодних детских обходов домов (*сурвакане*), в ходе которых дети бьют (*сурвакат*) украшенными белой и красной шерстью кизиловыми прутиками (*сурвачки*) домочадцев «для здоровья», приговаривая: «Сурва, сурва, весела година!» Детей одаривали сладостями. На Новый год пекли слоеный пирог *баница* со знаками удачи (*с късмет*): клали туда монету, свернутый листок с пожеланиями «для удачи», почки кизила «для урожая».

Помаки в Златограде и Старцево отмечают вместе с христианами и день св. Георгия (*Адрелез*). Накануне праздника девушки брали сосуд с водой, делали букеты из душистой герани, шиповника, веток айвы и яблони, листьев ореха и оставляли их в воде переночевать «под звездами». Сверху на ведерко клали крест-накрест два ножа, а наутро выпивали по три глотка воды из сосуда и умывались этой водой. Ходили мыться в росе, где трижды кувыркались, а мужчины купались в реке. Теперь ходят на термальные источники в г. Термез, где есть мусульманское святилище *теке.* В этот день обязательно пили свежее молоко и украшали двери домов зелеными растениями (*млечка*) и хвоей «от злых сил и духов». Так же поступали и в канун Великого четверга. В Старцево на Адрелез обходили с горящей головней дом, «чтобы змеи не вползали в сарай к скоту», не прикасались к иглам и ножам, «чтобы змеи не кусали летом». На голодный желудок ели яблоки, «чтобы быть здоровыми».

В Златограде около старого города есть местность, называемая *Стъпка* (‘след’), где на камне будто бы отпечатался след от копыта коня св. Георгия, который, согласно преданию, часто поднимался по этой тропинке к своей возлюбленной св. Катерине (параклис которой строится сейчас на горе). Здесь в день св. Георгия, 6 мая, собираются и христиане, и мусульмане, чистят источник, набирают воду из копыта коня святого, которая считается лечебной, возжигают свечи.

Ограниченный объем статьи не позволяет нам представить во всей полноте традиционную культуру исследованных пунктов, но дает возможность сделать некоторые предварительные выводы о том,

[10] Согласно народной этимологии, название села происходит от слова *старец* ‘монах-отшельник’, поскольку недалеко от села располагался большой монастырь, где жили монахи. Есть предание, что в этом монастыре во время крестовых походов останавливались польские рыцари.

inslav

что даже городская культура Златограда сохраняет ряд старинных черт (общая направленность на плодородие и урожай будущего года рождественско-новогоднего цикла, связанная с магией начала: рождественское полено, гадания, знаки удачи в обрядовом хлебе, ритуал-диалог в обряде «перетягивания трапезы» — *сурнене на софрата*, благопожелания участников обряда и колядников и пр.). Культурная традиция болгар-мусульман консервировала архаические черты как языка, так и традиционной обрядности, что подтверждают факты сохранения старого (юлианского) праздничного календаря, наличие разнообразных мифологических персонажей и представлений, наличие атрибутов и символов христианства, существовавшего в среде данного населения до принятия ислама.

Принятые сокращения

БДА 1964 — Български диалектен атлас. Т. I. Югоизточна България / Съставен под ръководството на Ст. Стойков и С.Б. Бернщейн. София, 1964. Ч. 1. Карти. Ч. 2. Статии. Коментари. Показалци.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971. Т. 1.

Пачилов 2012 — *Пачилов В.* Златоградски легенди. Варна, 2012.

Плотникова 1996 — *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. (Переизд.: М., 2009).

Седакова 2001 — *Седакова И.А.* Культ Богородицы в славянских родинах // Родины, дети, повитухи в традиционной народной культуре. М., 2001. С. 151–163.

Стойков 2002 — *Стойков Ст.* Българска диалектология. София, 2002. Четвърто издание (фототипно).

Толстой 1971 — *Толстой Н.И.* Из блокнота диалектолога: 1. Странджанский предикатив *нéма* // Исследования по славянскому языкознанию. Сборник в честь 60-летия проф. С.Б. Бернштейна. М., 1971. С. 381–388.

Толстой 1974 — *Толстой Н.И.* Из блокнота диалектолога: 2. Рефлекс *ѣ* и *'а* в говоре с. Кондолово (Мързево) // Езиковедски изследвания. В памет на професор Стойко Стойков (1912–1969). София, 1974. С. 179–182.

Толстой 1979 — *Толстой Н.И.* Из блокнота диалектолога: 3. Контракция гласных в с. Горска Поляна, Елховско // Изследвания върху историята и диалектите на българския език. Сборник в памет на чл.-кор. К. Мирчев. София, 1979. С. 353–358.

Толстой 1993 — Никита Ильич Толстой / Сост. Л.В. Шутько. М., 1993. (Материалы к библиографии ученых. Серия литературы и языка. Вып. 23).

inslav

III

А. В. Гура

Посад в славянском свадебном обряде (ритуал и терминология)

В свадебной обрядности восточных славян хорошо известен обряд посада — сажания невесты, жениха или обоих молодых на специально приготовленное особое, сакральное место. Обряд приурочен к собственно свадьбе, реже — к обручению и кануну свадьбы и обычно включает сведéние, соединение жениха с невестой, ритуалы с волосами, перемену невесте прически и головного убора, круговой обход, ритуальные действия с хлебом или зерном, застолье и одаривание молодых. Часто при этом исполнялись песни, посвященные судьбе новобрачных. Одно из ранних упоминаний обряда посада (*за посадъ приѣхати*) — в Домострое XVI в., где он описывается как приезд жениха в дом родителей невесты перед венчанием и совершение над сидящими рядом женихом и невестой важнейших ритуальных действий нецерковного характера — чесания волос, осыпания хмелем, заплетания кос и убирания головы невесты: «Как княз<ь> молодыи приедетъ на дворъ за посад, а княиня бы на мѣстѣ сѣдѣла… и княз<ь> молодыи сядет подле княиню, а отецъ и мати… и бояря сядут по своимъ мѣстом, и маленко поседя, и друшка пришедчи благословитца у отца и матери» (СРЯ 11–17 вв. 17: 150). Согласно этнографическим данным XIX–XX вв., обряд посада распространен под таким названием главным образом в Белоруссии и в северных и центральных областях Украины (Волынская, Ровенская, Житомирская, Винницкая, Киевская, Черкасская, Черниговская, Полтавская, Луганская обл.). Заметно реже и притом в стертом, вторичном или слабо разработанном виде он встречается в южной и западной России (Рязанская, Тамбовская, Курская обл., Воронежская, Тульская, Смоленская губ., Дон и Кубань) и в Польше (прежде всего на Холмщине и в Подлясье).

Имеется также ряд других наименований посада: рус. воронеж. *сидение за столом* (Пухова, Сысоева 1999: 12), рязан. *сидеть на углу* (Морозов и др. 2001: 304), украинские названия обряда посада киев. *головщина* (Весілля 1: 246) и покут. *заводини* (Kolberg DW 29: 232–233), а из названий почетного места для молодых за свадебным столом — укр. харьков. *сужене мисце* и луган. *поміст* (*садовити на поміст*) (Магрицька 2003), рус. псков. *застолевье* (СРНГ 11: 62), ярослав. *красный стол* (Гуляев 1852: 23) и др.

inslav

Кроме того, в том же значении, что и *посад* (почетное место за свадебным столом для невесты или обоих молодых), в некоторых районах Украины (в Покутье, на Буковине, на Львовщине, в р-не Балты совр. Одесской обл., в Борисполе близ Киева), в брестском Полесье (р-ны Кобрина и Малориты) и на Холмщине (Седлецкая губ., Бельский у., р-н Влодавы, Кульчин) употребляется термин *посаг* (иногда только в песнях); на севере Волынской обл. (совр. Старовыжевский р-н, Мокрое) — *посажок* (Kolberg DW 52: 142). На Львовщине, в р-не Сокаля, различаются *посад* и *посаг* — два разных места для молодых: *посадом* называют покрытую подушкой дежу, на которую на свадьбе сажают невесту для расплетания ей косы, а *посагом* — кожух или сермягу, на которые затем сажают за стол (в угол стола) по отдельности невесту и жениха перед дележом каравая (при этом они перелезают через стол и кружатся на нем); кроме того, в селах Глухове и Тудорковичах *посагом* в песне называется приданое невесты (Sokalski 1899: 100, 102, 103–104, 114).

Общеславянское значение бракосочетания у **po-sagъ* реконструируется на основе ср.-болг. *сагати* ‘γαμεῖν’, серб.-ц.-слав. *посагати* ‘nubere’, др.-рус. *посагати*, *посягати*, *посязати* ‘выходить замуж’, др.-рус. *посагъ*, *посагание*, *посягъ* ‘бракосочетание, свадьба’, *посагъ*, *посягание*, *посягновение* ‘замужество, брак’, *посягатися* ‘вступать в брак’, *посягнение браку* ‘вступление в брак’ (Фасмер 3: 338; СРЯ 11–17 вв. 17: 149, 276, 277). Та же семантика отражена в рус. диал. (твер., олонец., орлов.) *посаг*, *посага* ‘свадьба, бракосочетание’ (СРНГ 30: 130), укр. галиц. *посаг* (в песне, цитируемой в словаре Я.Ф. Головацкого: «я посагъ мала / Пѣд явором зелененьким / Тай с Турчином молоденьким», Дзендзелівський, Ганудель 1982: 355), а также в словац. *prišaha* ‘венчание’ (встречается в восточной и центральной частях Словакии, ASJ 4: 370; KDO JÚĽŠ). Кроме того, у восточных и части западных славян этот термин используется в качестве обозначения приданого: ю.-рус. *посаг*, *посага*, *посяг*, олонец. *посажное*, *посаженное имущество*; укр. *посаг*, полес. *посага*, *посяг*, *посяга*; бел. *пасаг*, *посаг*, мин., брест. *пасага*; пол. *posag*, курпи *pusog*; кашуб. *posog*; чеш. силез. *posah*, *pusah*. Развитие у слова **posagъ* значения ‘приданое’ (возможно, перенесенного с первоначального названия приданого **posažьno*) обусловлено, как полагает В. Махек, тем, что исходно *posag-* употреблялось лишь применительно к женщине, поскольку приданое — имущественный вклад невесты, а ст.-слав. *посагати* использовалось лишь по отношению к вступлению в брак невесты, т. е. к выходу замуж (Machek 1957: 473).

В восточнославянских и западнославянских языках термины *posad* и *posag* тесно соприкасаются, взаимодействуют друг с другом и

inslav

пересекаются по значению. Примером тому могут быть названия приданого: рус. воронеж., укр. ровен. *посад* (наряду с более распространенным в этом значении *посаг*), пол. куяв. *posażnie krowy* и познан. *posadne krowy* ‘коровы, полученные в приданое’ (в песне, Karłowicz 1906: 278). Авторы современного белорусского этимологического словаря полагают, что *посаг* и *посад* могут быть вариантами одной формы, приводя в пример укр. *осуга* ‘осадок’ и рус. *осяжать* ‘оседать (об осадке)’, производное от дублетных форм **sięg-* / **sied-* и **sąg-* / **sad-* (ЭСБМ 9: 294). Еще запутаннее в этом отношении происхождение группы восточнославянских родственных названий обрядовых заместителей родителей новобрачных — поручителей молодых и свидетелей при бракосочетании, которыми обычно были их крестные: рус. *посаженый отец*, *посажатый*, *посажатай*, бел. *пасáджаныя*, *пасáжаны бацька*, *пасаджоны*, *пасажáнка*, укр. *посажений батько*. По значению эти термины могут быть мотивированы как *посадом* — обрядом сажания на почетное место (ср.: укр. *посадний батько* ‘посаженый отец’, бел. *пасадная маці* ‘посаженая мать’, ЭСБМ 8: 176), так и *посагом* как бракосочетанием (ср., например, рус. *посаженый* ‘посаженый отец’ и ‘данный в приданое’). О.Н. Трубачев, в отличие от М. Фасмера, высказывался в пользу второго происхождения названия *посаженых родителей* (см.: Трубачев 2006: 129; Фасмер 3: 338).

Помимо значений бракосочетания и персонажей с ритуальными функциями при бракосочетании, обрядового сажания молодых на почетное место и самого этого места, в семантическом поле *посад*/*посаг* встречаются и иные, более частные значения. Так, в Овручском р-не Житомирской обл. *посяга* — угощение одним из участников свадебного обряда приглашенных в свой дом людей (Лисенко 1974: 170). В Ивановском р-не Брестской обл. *посаг* также песня, благословляющая брак, которая исполняется молодым, занимающим почетное место за свадебным столом, а в самой песне *посаг* поэтически употребляется применительно к каждому из новобрачных: «Як з’іхалося два посажэнькі / Да й абідва маладэсэнькі»; «Першый пасаг — малады жанішок, / Другі пасаг — маладая дзеванька» (Вяселле: 311; Вяселле. Песні 2: 526). В Житомирской обл. *посаг* обозначает свадебный поезд с молодой (Коростенский, Овручский р-ны, Лисенко 1974: 154).

В западном белорусском Полесье над лавкой, где сидят молодые, вешают на трех колышках длинную полотняную *намітку* (повойник) невесты в виде балдахина (Этнаграфія Беларусі: 391). В Малоритском р-не Брестской обл. такой навес над их головами устраивают из белого вышитого полотенца, на котором насыпано жито; этот навес, как и само почетное место для молодых под ним, называется *посаг* (Олтуш,

inslav

зап. автора). Узкое полотенце на двух колышках вешают над молодыми и в соседней Холмщине (южнее Влодавы, Чубинский 1877: 673). В том же регионе дружба забивал в стену *posag*, т. е. три колышка на одной линии, на которые стелил рушник (Холмщина, Karłowicz 1906: 278). Ср. псковский обычай сажать новобрачных на свадьбе за стол на место, над которым на вбитые полукругом в стену деревянные гвозди вешалось полотенце и укреплялись посередине две благословенные иконы (Псковский у., Зеленин 1916: 1149).

За пределами этой основной территории употребление термина *посад* отмечено в Новгородской губ.: в Белозерском у. — в значении свадебного стола (перед венчанием), за которым никто ничего не ест (СРНГ 30: 133), в Устюжне — в значении покрытого скатертью стола в доме невесты (тоже перед венчанием), на который посланец от жениха кладет завязанные в салфетку хлеб и калачи или сайки, приносимые им на голове перед приездом жениха за невестой (Зеленин 1915: 863). В Заонежье после сведения жениха с невестой ставили на стол перед ними большой круглый хлеб *посаженую мякушку*, которым благословляли молодых перед отъездом к венчанию, прикладывая его к их головам (Кузнецова, Логинов 2001: 232–233). В свадебном причитании из Повенецкого у. Олонецкой губ. в связи с благословением невесты на брак, даваемым одним из посаженых родителей, упоминается *посажденье* (или *посаженье*) — слово с неясным значением, но родственное *посаду* не только по форме, но, по всей видимости, близкое к нему и по смыслу: «Дай прощеньице с благословеньицем на посаждэньице, крестна матушка» (Рыбников 1910: 22; ср.: СРНГ 30: 137). С усаживанием молодых для благословения на брак перед их отправлением к венчанию связан также *посад* в Бондарском р-не Тамбовской обл. (ср. там же пословицу: «Сумела вырастить, сумей и на посад посадить», т. е. выдать замуж, женить), а в Пичаевском р-не той же области *посадны́ми* называют сестер или близких подруг невесты, которые «за паса́дам вмести с ней сидять», готовят и провожают ее в церковь — «нясуть са двара ейную ложку и чашку да церквы» (Пискунова и др. 2002: 145–146). Помимо этого, в Воронежской губ. накрывали стол во время свадебного пира *посадной скатертью* и готовили к свадьбе в приданое невесте *посадное полотенце* (или *посадную утирку*); в Моршанском у. Тамбовской губ. родственницы невесты в доме жениха кроили *посадную рубаху* — венчальную рубаху жениху (СРНГ 30: 136), а в Шацком р-не Рязанской обл. невеста готовила ему рубаху *напосад*, т. е. к свадебному застолью (там же, 20: 92). В Ровенском у. и на северо-востоке Луганской обл. для почетного места для молодых за свадебным столом используется название *посада*, на северо-западе Луганской обл. — *посадка*.

inslav

В польских песенных текстах из района Радома известно также *posiad* в значении ‘свадебный стол’: когда гости встают из-за стола (*z posiada*) по окончании послевенчального застолья в доме невесты, поют песню: «Powstańcie już swatuskowie z posiada, podziękujcie Panu Bogu i Matce Najświętsej z obiada» (Kolberg DW 20: 196). Ср. также *posiad* в другой польской песне: «Leciały siwy gąski z posiadu» [Летели серые гуси с «посада»] (Karłowicz 1906: 279).

К *посадy*, по всей вероятности, восходит и центральнословацкое *posádeš*, которое словацкий лингвист Ш. Ондруш этимологически связывал с семантикой бракосочетания (Ondruš 1976: 266–267), реконструируемой у праславянского **posagъ* и зафиксированной у др.-рус. *посагъ*, хотя, думается, логичнее было бы и по форме связывать *posádeš* со свадебным термином *posad*. Слово распространено в говорах южной части центральной Словакии в нескольких фонетических вариантах, несущих на себе, возможно, отпечаток венгерского влияния: зволен. *posádeš*, реже *posaďeš*; зволен., гонт., гемер. *pošádes*; зволен., новоград., гемер. *pošajdes* и гемер. *pošajďes*. Слово известно в разных значениях, из которых несомненно первичны свадебные. Оно может обозначать: 1. свадебный хлеб, приносимый невестой из родительского дома в дом жениха, где происходил обряд перемены ей прически и головного убора (р-н Зволена, Золна, Leščák 1996: 303; AT ÚEt, inv. č. 233: 39); 2. хлебные изделия и другие продукты и напитки, которые приносят с собой в подарок на свадьбу приглашенные гости накануне бракосочетания (Гемер, р-ны Ревуцей и Римавской Соботы); 3. хлебные изделия, которые старший сват раздает гостям (новой родне) с собой в конце свадьбы после дележа и раздачи свадебного каравая (*radostníka*), накануне перемены невесте прически и головного убора (р-н Зволена, Добра Нива, AT ÚEt, inv. č. 739: 39, 41); 4. хлебные изделия и иногда другие кушанья и напитки, раздаваемые всем гостям с собой в конце свадьбы (самое распространенное значение; Зволен, р-ны Зволена, Банской Быстрицы, Брезно и Детвы; Новоград, р-ны Полтара и Лученца; Гонт, р-н Левице; Гемер, р-ны Ревуцей и Римавской Соботы); 5. хлебные изделия и выпивка, раздаваемые посторонним холостым парням, которые в конце свадьбы приходят с тортом и подкрашенной водой под видом водки (Зволен, р-н Брезно, Fischerová 2005: 65); 6. хлебные изделия как подарок гостям с пиршества и 7. деньги на водку (Зволен, р-н Банской Быстрицы); 8. застолье, угощение, на котором подавалось молоко или пахта (Новоград, р-н Полтара, Rekus: 2); 9. подарки, раздаваемые с собой участникам крестин (Новоград, р-ны Полтара и Велького Кртиша; Гемер, р-ны Римавской Соботы и Ревуцей; Зволен, р-н Банской Быстрицы); 10. угощение (хлебные изделия, творожники, сухофрукты,

inslav

яблоки, семечки) в качестве вознаграждения для колядников (Зволен, р-н Детвы); 11. мясо, мясные изделия, раздаваемые родным и соседям (помощникам) после убоя скотины (Гемер, р-ны Ревуцей и Римавской Соботы); 12. вознаграждение для помощников в сборе винограда и других плодов (Гонт, р-н Левице; Гемер, р-н Рожнявы) (KDO JÚĽŠ; SSN 2: 1028; Orlovský 1982, «pošajďes»; Dvornická, Smatana 2007: 139, 145, 148, 241, 243, 245; Matejčík 1975: 235; Kálal 1923: 509). Многократно повторяющийся здесь мотив наделения, одаривания является тем семантическим звеном, который связывает в свадебном комплексе, с одной стороны, ритуальную функцию наделения участников новой долей, реализуемую при дележе свадебного хлеба, а с другой — *посаг* как приданое, которым родители наделяют невесту. Для словацкого *posádeša* существенно то, что это прежде всего свадебный хлеб и что его обрядовое использование бывает связано с обрядом перемены невесте головного убора. Оба этих момента релевантны в символике посада как обряда бракосочетания.

С *посадом* связано также пол. *posadziny* — обряд сажания невесты для расплетения ей косы или перемены прически и головного убора, а также подлясско-мазовецкий обряд *stuliny* (семантически мотивированный как соединением молодых, их прижиманием друг к другу, так и свадебным столом как почетным местом), сопровождаемый переменой невесте головного убора и ритуальным обходом вокруг стола со свадебным хлебом.

Еще один родственный по значению обряд — *pokladky* (*poklady*) у словаков района Липтовского Микулаша: в доме жениха на свадьбе после венчания молодых сажают на один стул и меняют им головной убор (Виходна, Leščák 1996: 276, 273).

Итак, в целом обряд *посада*, связанный с символикой бракосочетания, компактно объединяет под этим названием свадебную традицию южной России, Белоруссии и значительной части Украины, а его лексические параллели представлены в западной зоне Русского Севера и у западных славян в виде наименований сходного обряда (олонец. *посажденье*, *посаженье*, пол. *posadziny*, словац. липтов. *pokladky*, *poklady*), свадебного стола как почетного места при совершении обряда (новгород. белозер., устюжен. *посад*, пол. радом. *posiad*) и участвующего в обряде свадебного хлеба (заонеж. *посаженая мякушка*, словац. *posádeš*).

Весь этот пестрый лексико-семантический калейдоскоп складывается во вполне упорядоченную картину, позволяющую нам реконструировать древний обряд бракосочетания. Источником для его воссоздания служит и сам обряд посада, его чисто ритуальная составляющая, а также сходные с ним традиционные ритуальные действия,

inslav

сопровождающие церковный обряд венчания. Связь обряда посада с венчанием отчетливее выражена у русских: в Воронежской губ. и в Рязанской обл. на посаде одевали невесту к венчанию (СРНГ 30: 133; Морозов и др. 2001: 304), в Смоленском у. сажанием *на посад* называлось усаживание невесты на повозку к жениху перед поездкой к венчанию (СРНГ 30: 133), а у донских казаков все участники свадьбы садились в передний угол на посад перед отправлением жениха с невестой к венчанию, «штоп маладым луччи дарога была» (БТСДК: 482). В Рязанской обл. обоих молодых на посаде родители благословляли и провожали в церковь (Морозов и др. 2001: 307). Показательно также объединение посада с венчанием в одном свадебном термине: рязан. *венечный посад* (Пронский у., Зеленин 1916: 1179).

В обряде посада, известном под таким названием на значительной части восточнославянской территории, присутствуют все основные ритуальные элементы заключения брака, подтверждаемые параллелями из других славянских традиций, что свидетельствует об архаичном характере этого обряда. В большинстве случаев он представляет собой род сведе́ния, брачного соединения жениха с невестой и приурочен в свадебном обряде ко времени отправления к венчанию, включает круговой ритуальный обход места посада (как и в церковном обряде венчания), благословение на вступление в брак и использование предметов с символикой любви (мед) и плодородия (жито, тесто, хлеб), связан с главным свадебным пиром, с обрядом перемены прически и головного убора невесты, с приданым (посагом) и одариванием молодых участниками свадьбы, а в песнях, сопровождающих этот обряд (воронеж. *посадная песня*, брест. *посаг*), присутствуют мотивы прославления молодых, благословления новобрачных небесными силами, определения ими дальнейшей судьбы супружеской пары и наделения ее счастьем и долей.

Все это позволяет видеть в обряде посада реликт дохристианского, нецерковного заключения брака. По крайней мере в одном из своих вариантов обряд бракосочетания у древних славян представлял собой или включал в себя усаживание молодых на особое почетное место и совместное их покрывание — ср. покрывание молодых платком во время домашнего венчания у македонцев, покрывание молодых на посаде намиткой (повойником) у белорусов, махание ею или платком над головами молодых на посаде у украинцев, сооружение над их головами навеса или балдахина из намитки или полотенца в западном Полесье и на Холмщине и т. п. Название обряда бракосочетания могло быть связано с *посагом* или *посадом*, на что указывает распространенность у восточных и западных славян этих и родственных им названий (в.-слав. *посаг*, *посага*, *посажок*, *посад*, *посада*, *посажденье*,

inslav

посаженье, *сидение за столом*, перм. соликам. *посадить* и ленинград. *посадить на место* ‘выдать замуж’ (СПГ 2: 179, Подюков и др. 2004: 125; СРНГ 30: 134), пол. *posiad*, *posadziny*, *posag*, словац. *posádeš*) для обозначения бракосочетания, ритуальных действий, символизирующих заключение брака, места совершения этих действий (дежи, кожуха, свадебного стола как почетного места для молодых, для свадебного хлеба), их атрибутов (хлеба для благословения новобрачных, скатерти для свадебного стола, навеса над почетным местом, венчальной рубахи, песни, благословляющей брак) и самих новобрачных (в песенных текстах), а также роль *посаженых* в брачном соединении и церковном венчании новобрачных. Одним из направлений дальнейшего семантического развития обряда посада у восточных славян можно считать сближение его с другим сакральным обрядом венчания — венчанием на царство и осмысление его как символического «воцарения», возведения на престол жениха и невесты по образцу княжеского обряда посажения на стол, о чем писал еще Н.И. Костомаров (см.: Костомаров 1905: 692; Байбурин 1993: 75). Этой позднейшей, на наш взгляд, символике свадебного посада соответствуют названия молодых «князем» и «княгиней», брачные венцы или короны, возлагаемые на головы новобрачным во время церковного венчания, наличие «бояр» и «боярок» в их свите и некоторые другие атрибуты.

Принятые сокращения

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

БТСДК — Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

Весілля — Весілля. Київ, 1970. Т. 1, 2. (Українська народна творчість).

Вяселле — Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. (Беларуская народная творчасць).

Вяселле. Песні — Вяселле. Песні. Мінск, 1980–1988. Кн. 1–6. (Беларуская народная творчасць).

Гуляев 1852 — *Гуляев С.* Свадебные обряды в Ярославской губернии // Вестник Имп. Русского Географического общества. СПб., 1852. Ч. 5, кн. 1–2. С. 20–23 (раздел «Смесь»).

Дзендзелівський, Гануделъ 1982 — *Дзендзелівський Й.О., Гануделъ З.* Словник української мови Я.Ф. Головацького // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. Пряшів, 1982. Т. 10. С. 11–612.

Зеленин 1915, 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2; 1916. Вып. 3.

inslav

Костомаров 1905 — *Костомаров Н.И.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Костомаров Н.И. Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. СПб., 1905. Кн. 8: Т. 19–21. Т. 21. С. 425–1084.

Лисенко 1974 — *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ, 1974.

Кузнецова, Логинов 2001 — *Кузнецова В.П.*, *Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001.

Магрицька 2003 — *Магрицька І.* Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область). Луганськ, 2003 // Віртуальна Русь. Бібліотека. http://www.vesna.org.ua/txt/magrytskai/slovnyk.html

Морозов и др. 2001 — Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь / Авт.-сост. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Н.Н. Гилярова, Л.Н. Чижикова. Рязань, 2001 (Рязанский этнографический вестник, № 28).

Пискунова и др. 2002 — *Пискунова С.В.*, *Махрачева Т.В.*, *Губарева В.В.* Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2002.

Подюков и др. 2004 — *Подюков И.А.*, *Хоробрых С.В.*, *Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Усолье, Соликамск, Березники, Пермь, 2004.

Пухова, Сысоева 1999 — Свадебные песни Верхнемамонского района Воронежской области / Сост. Т.Ф. Пухова, Г.Я. Сысоева. Воронеж, 1999.

Рыбников 1910 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. В 3 т. Изд. 2. М., 1910. Т. 3.

СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 2002. Вып. 2: О—Я.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.

СРЯ 11–17 вв. — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.

Трубачев 2006 — *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Изд. 2. М., 2006.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4. Изд. 2, стереотипное. М., 1986–1987.

Чубинский 1877 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1877. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны.

ЭСБМ 8, 9 — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 8: Н–П / Уклад. Г.А. Цыхун і інш.; рэд. В.У. Мартынаў. Мінск, 1993; т. 9: П / Уклад. І.І. Лучыц-Федарэц [і інш.]; рэд. Г.А. Цыхун. Мінск, 2004.

inslav

Этнаграфія Беларусі — Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мінск, 1989.
ASJ 4 — Atlas slovenského jazyka. Bratislava, 1984. IV. Lexika, časť prvá — mapy.
AT ÚEt — Archiv textov Ústavu etnológie SAV. Bratislava.
Dvornická, Smatana 2007 — Tradícia v slove, slovo v tradícii / Zostavili Ľ. Dvornická, M. Smatana. Bratislava, 2007.
Fischerová 2005 — *Fischerová A.* Horehronie víta, varí, ponúka (Ľudove tradicie, prírodné pozoruhodnosti, kultúrne pamiatky, najlepšie recepty). [Martin], 2005.
Kálal 1923 — Slovenský slovník z literatúry aj nárečí / Na základe slovníkov, literatúry aj živej reči spracovali Kar. Kálal a Mir. Kálal. Banská Bystrica, 1923.
Karłowicz 1906 — *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1906. T. 4.
KDO JÚĽŠ — Kartotéka dialektologického oddelenia Jazykovedného ústavu Ľ. Štúra SAV. Bratislava.
Kolberg DW 20, 29, 52 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1–60. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 20: Radomskie. Cz. 1. 1964; T. 29: Pokucie. Cz. 1. 1962; T. 52: Białoruś — Polesie. 1968.
Leščák 1996 — Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil: Milan Leščák. Bratislava, 1996. (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. II zväzok).
Machek 1957 — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Vyd. 2. [Praha], 1957.
Matejčík 1975 — *Matejčík J.* Lexika Novohradu. Vecný slovník. [Martin], 1975.
Ondruš 1976 — *Ondruš Š.* Slovenské nárečové slová *bosman*, *pošajdes* a staroslovenské *posagъ* // Slovenská reč (Bratislava). 1976. R. 41, č. 5. S. 62–269.
Orlovský 1982 — *Orlovský J.* Gemerský nárečový slovník. [Bratislava], 1982.
Rekus — Rekus (Lučenec). 2011. R. 21, č. 7–8.
Sokalski 1899 — *Sokalski B.* Powiat sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów, 1899.
SSN 2 —Slovník slovenských nárečí. Bratislava, 2006. [Zv.] 2: L–P.

inslav

Е. Л. Березович

О «синонимии» переносных употреблений соматической лексики (на материале славянских языков)

Отношения лексической системности связывают слова не только в их основных значениях, но и во вторичных: лексемы одного смыслового поля могут давать одинаковые, сходные или противопоставленные вторичные значения, реализуемые в семантических, семантико-словообразовательных дериватах и фразеологии. Такой семантический параллелизм говорит об общности коннотативного фона слов в их первичных значениях, а значит, о сходстве в восприятии соответствующих реалий. Так, соматизмы кость, мясо, плоть, кровь / жила в славянских языках имеют значения ‘кровное родство’, ‘потомок’, ‘происхождение, род’, поскольку именно эти органы символизируют связи между ближайшими родственниками (подробнее см. далее). В этом случае можно говорить о своего рода «синонимии» переносных употреблений соматизмов.

Объект анализа в данной статье — соматизмы славянских языков, которые развивают сходные переносные (метонимические и метафорические) значения, описывающие и характеризующие человека. Эта работа продолжает изучение соматизмов «кожа» и «шкура» в славянских языках, которое мы вели совместно с И.А. Седаковой (Березович, Седакова 2012)[1]. Отсюда ракурс, исходя из которого выстраивались ряды вторичных значений соматизмов: в ходе предыдущей работы были выявлены смысловые сферы, где наиболее системно реализуется переносная семантика «кожи» и «шкуры»; на нынешнем этапе проводился поиск других соматизмов, чьи вторичные значения также фигурируют в выделенных ранее сферах и обнаруживают смысловую близость по отношению к символике «кожи» и «шкуры». Поиск материала осуществлялся индуктивно-дедуктивным путем: с одной стороны, была установка вести его как можно более широко, проверяя максимальное количество соматизмов на предмет сходства их вторичных значений с «кожными»; с другой стороны, на набор соматизмов были наложены ограничения, определяемые и субъективно

[1] Сердечно благодарю И.А. Седакову за сотрудничество и помощь на всех этапах осуществления работы. Пользуясь случаем, выражаю также благодарность С.М. Толстой за ценные замечания при подготовке этой статьи.

inslav

(объем эмпирических фактов огромен), и, в первую очередь, объективно — самой логикой организации материала.

Была выявлена следующая закономерность: вторичные значения, сходные с «кожей», развивают в первую очередь те соматизмы, которые, как и она, не являются обозначениями топографических соматических объектов, имеющих четкую локализацию (о топографических органах см. Арутюнова 1999: 16; о топографических семах в значениях соматизмов — Tyrpa 2005: 40). «Нетопографические» соматические объекты «распространены» по всему организму человека. Это кожа / шкура, тело, плоть, мясо, кости, кровь, жилы; к ним примыкает нутро / утроба (в наивной анатомии данный орган имеет «размытую» локализацию). Реже обнаруживается сходство переносных употреблений «кожи» и тех топографических соматизмов, которые обозначают органы, занимающие, так сказать, обширное пространство: спина (хребет, ребра), зад, живот / брюхо, кишки / требуха. За пределами этого перечня случаи «синонимии» переносных употреблений единичны.

Таким образом, изучались преимущественно вторичные значения «кожи» и других «нетопографических» соматизмов. Их сходство в данном случае определяется тем, что такие соматизмы могут метонимически замещать человека (животное). Неслучайно отмечаются взаимопереходы значений этих соматизмов или же проявления древней нерасчлененности семантики: рус. *тело* сиб. ‘мясо, мышцы’ (СРГС 5: 40)[2], р. Урал ‘кожа человека’ (СРНГ 44: 12), укр. полес. *тіло* ‘то же’: «Шкура на худоби, а в л’удини т’іло» (Аркушин 2: 201), с.-хорв. *пу̏т*, польск. устар. *płeć* ‘кожа’, словен. *pôlt* ‘кожа на живом теле’, словац. *plet’* ‘шкура’ (ЭСБМ 9: 213), польск. диал. *ciało* ‘о наружной поверхности тела, коже’, ‘«мясистая» часть организма человека (в оппозиции костям и крови)’: «Č̆u̯ovi̯ek i̯e s č̆au̯a, kr̥fi̯i, koš̆ći i skůri» [Человек <состоит> из тела, крови, костей и кожи] (SGP 4: 244–245) и т. п.

Критериями «синонимии» переносных употреблений выступают: 1. сходство на уровне семем, 2. сходство на уровне мотивационных моделей. Структурного сходства может не наблюдаться. К примеру, символика физического напряжения выражается с помощью

[2] При подаче материала паспортизация не дается для языковых фактов, извлеченных из стандартных толковых словарей литературных языков или двуязычных словарей, а также для представленных в сети Интернет жаргонных и просторечных единиц, которые могут быть проверены с помощью стандартных поисковых запросов. Источники для них указываются лишь в тех случаях, если есть какая-либо специфика дефиниции или если из словаря берется литературный контекст. Непаспортизированные контексты из художественной литературы на русском языке извлечены из НКРЯ.

inslav

таких единиц, как укр. *з усіх жил* ‘с максимальным напряжением’, рус. морд. *кость за кость заходит* ‘о непосильной работе’, простореч. *жи́литься* ‘делать усилия’, болг. *не можеш да излезеш от кожата си* ‘о невозможности приложить к чему-л. чрезмерные усилия’ и др. (подробнее см. ниже). Хоть здесь нет структурного сходства, мотивационно эти факты близки: усилие, тяжелый труд связывается с напряжением соответствующих органов, что и выражается во фразеологии с участием «кожи», «костей», «жил» и др.

Наш материал разнороден: наряду с отсоматическими деривата-ми, в нем представлена и соматическая фразеология. В рамках фразеологизмов собственно соматизм может выступать в своем прямом (не вторичном) значении, а переносный смысл может возникать на уровне всего словосочетания. Но и в этом случае на семантику соматизма «падает отблеск» значения фразеологизма, в ней прочерчиваются определенные смысловые акценты. Таким образом, мы сочли возможным говорить в статье о вторичных значениях соматизмов, имея в виду условность такой терминологии для фразеологизмов.

Будут рассматриваться не все ряды, в которых проявляется сходство вторичных значений «кожи» и других соматизмов, а только наиболее продуктивные и показательные для реконструкции символики названий частей тела. Они фиксируются в рамках трех основных смысловых сфер: «Человек физический», «Человек социальный», «Человек психический».

I. Человек физический

«Шкура» и «кожа» могут метонимически означать **существо человека** и его **существование**, жизнь. Во всех славянских языках кожа или шкура входят в состав фразеологизмов с внутренней формой «спасти свою шкуру», «трястись за свою шкуру» (т. е. себя, свою жизнь). В составе аналогичных оборотов функционируют голова и зад; менее регулярно — тело (рус. азерб. *спасти свою телу* ‘спасти свою жизнь’ — СРНГ 44: 12).

«Нетопографические» соматизмы естественным образом приобретают и значение ‘**тело человека**’, однако у кожи оно выражено косвенно (ср., к примеру, блр. «Раней дзеўкі з кожы лезлі, Кабы плацце паказаць. А цяпер із плацця лезуць, Кабы кожу паказаць» — сообщено Т.В. Володиной), а у мяса и костей — более очевидно: рус. *мясо* ‘человеческое тело, плоть’, словен. *mesó*, серб. *месо* ‘то же’, *кост* ‘человеческое тело, человек’, польск. *kość* ‘тело, внутренности, туша’ (SW 2: 501). Вероятно, дело в том, что кожа только задает контуры

inslav

тела, в то время как в его восприятии важна объемность, которую обеспечивают образы костей и мяса.

При осмыслении физического естества человека вне жизни духа неминуемо появляется значение ‘**мертвое тело**, труп’, которое выражается всеми регулярными партнерами «кожи». В наибольшей степени это характерно для тела и костей, которые имеют указанную семантику во всех славянских языках; реже в этой функции выступают мясо и кровь: рус. жарг. *мясо* ‘расчлененный труп’ (БСЖ: 366), серб. *меса* ‘мертвые тела, трупы’ (РСХКНJ 12: 422), польск. *krew* ‘о человеке убитом’ (SW 2: 547). У кожи значения, связанные с мертвым телом и смертью, выражаются косвенно: кашуб. *za skórą pic* [за кожу пить] ‘пить водку во время поминок за умершего’ (Sychta 5: 56), чеш. простореч. *dát kůžku* [дать шкурку] ‘умереть’ (Zaorálek 1963: 199), рус. влг. *кожей подарить* ‘то же’ (Дилакторский 2006: 199).

Отсюда появляется значение ‘те, кого **обрекли на смерть** (обычно **солдаты**)’, которое в языках многих народов Европы (и шире) выражается в идиоме «пушечное мясо», ср. укр. *гарматне* (редк. *воєнне*) *м’ясо*, блр. *гарматнае мяса*, польск. *mięso armatnie*, серб. *топовско месо*, а также итал. *carne da cannone* etc. Считается, что это выражение получило широкое распространение благодаря шекспировскому «Генриху IV». В то же время сходные смыслы могут быть выражены с помощью «мяса», «костей» и «шкуры» типологически независимым образом: рус. жарг. *мясо* ‘солдаты неквалифицированных родов войск’ (БСЖ: 366), пск. *на костях идти* ‘воевать с большими потерями’ (ПОС 15: 340), челяб. стар. *мослы́* ‘бранно по отношению к солдатам’ (СРНГ 18: 286), чеш. диал. *kost* ‘солдат, посылаемый на смерть’ (Dial-Brno), рус. *шкура* (р. Урал) ‘сверхсрочнослужащий в царской армии’ (Малеча 4: 491), жарг. воен. ‘сверхсрочник’ (Коровушкин 2000: 334).

Посылаемые на смерть люди воспринимаются сходно с животными, идущими на бойню, становящимися добычей хищников и др. Это отражается в назывании животных по тому «продукту», который из них изготавливается, — обычно мясу или шкуре, ср. рус. арх. *кожа* ‘убитый на промысле морской зверь’ (СРНГ 14: 49), арх. *шкура* ‘медведь’ (КСГРС), кашуб. *mąso* ‘*шутл.* заяц’ (Sychta 3: 153), словац. диал. *mašo* ‘боров, свинья’ (SSJ 2: 105) и мн. др. Эта метонимическая модель часто получает переосмысление в бранных формулах по отношению к животным, которые широко представлены в славянских языках и имеют внутреннюю форму вроде «собачье / волчье / воронье мясо», «гнилая / гадова / пропащая шкура» и проч. (такие инвективы прочитываются в духе «чтоб ты стал добычей ворон», «ты — порождение волков» и проч.). Подобные **бранные формулы** с участием кожи, мяса, костей и др. употребительны и **по от-**

inslav

ношению к людям. В антропономинации эту модель скорее следует рассматривать как вторичную, «наведенную» практикой зоономинации, но это не исключает возможности появления части таких выражений именно по отношению к человеку. Ср. рус. карел. *гнилая кожа* (СРГК 2: 385), костр. *волчья кость* (КСГРС), польск. *psia kość*, *psia krew*, диал. *psie mięso* (KSGP), серб. *бадањ* (*гомила*) *меса* [кадка (куча) мяса] (РСХКНЈ 12: 423) и проч.

Другой поворот «плотского» рассмотрения человека, «приравнивания» его к телу, оборачивающегося гиперболизацией телесного начала, приводит к появлению значения '**проститутка**', которое выражается словами кожа / шкура, тело: рус. бран. *шкура* 'распутная женщина, проститутка' (Даль$_2$ 4: 639), жарг. *кожа* 'проститутка' (БСЖ: 266), польск. диал. *ciało* 'проститутка' (SGP IV: 245). В эту модель могут встраиваться и другие соматизмы (к примеру, требуха), ср. перебранку двух проституток в романе Л.Н. Толстого «Воскресенье»: «— Острожная шкура! — От такой слышу. — Разварная требуха! — Я требуха? Каторжная, душегубка! — закричала рыжая».

Синонимические ряды соматизмов используются для характеристики **конституции** человека. Худой, тощий человек описывается с помощью образов кожи (шкуры), костей (скелета), ребер, жил. Во всех славянских языках (и шире — во многих индоевропейских) встречается оборот с внутренней формой «кожа да кости». В эту формулу могут быть подставлены обозначения других частей тела из вышеперечисленных, ср. рус. перм. *кость да жила = кость да кожа* 'худой, тощий человек, животное' (ФСПГ: 174). Широко распространены и другие способы указания на худого человека. Среди них фразеосочетания по модели «<остался (осталась, остались)> один (одна, одни)» + часть тела (кости, ребра, скелет, кожа)», а также отсоматические прилагательные вроде *костлявый* или *жилистый*. У кожи (шкуры) символика худобы проявлена слабее, чем у костей, однако она вполне определенна, ср. рус. бран. *шкура* 'худая и дурная собою женщина', тобол. *ко́жанка* 'о сухощавой женщине' (СРНГ 14: 50), болг. троян. *умрял си ф кожътъ* [умер в коже] 'сильно исхудал' (Ковачев, Тотевски 1998: 128) и др.

Что касается символики толщины и упитанности, то ее несут (помимо наиболее очевидных в этом случае сала, жира и живота / брюха) следующие соматизмы: тело (рус. диал. шир. распр. *те́льный* 'упитанный (о животных); полный, тучный (о человеке)' (СРНГ 44: 17; СРГС 5: 41; СПГ 2: 436; СРГК 6: 448), укр. *вбиватися* (*вбитися*) *в тіло* (*в сало*) 'поправляться, полнеть' — ФСУМ 1: 70), мясо (рус. разг. *мясистый* 'толстый, полный (о человеке или частях тела)', простореч. *мясá* 'полное тело, телеса'), требуха (карел. *тре-*

inslav

буха ‘грузное, жирное тело человека’ — СРГК 6: 503) и др. К о ж а выступает синонимом т е л а: рус. разг. *входить* (*войти*) *в тело* ‘полнеть, прибавлять в весе’ = рус. прикам. *входить в кожу* (БСРП: 295), костр. *войти в кожу* (ЛКТЭ).

Таким образом, кожа символически присоединяется то к костям и жилам, то к мясу и телу. В этом проявляется ее «пограничность» – и, следовательно, возможность рассмотрения ее с разных точек зрения — как пустой оболочки (отсюда худоба) и как заместителя тела (отсюда толщина).

Символика толщины близка символике **жизненных сил**, **физического здоровья**, которая выражается соматизмами к о с т ь (рус. олон. *в кость* ‘впрок, на крепкое здоровье’ (СРНГ 15: 87–88), словац. «Kde niet kosti, nieto sily» [Если нет кости, нет силы] (Záturecký 2005: 82), чеш. *pokud mám zdravé kosti* [пока у меня здоровые кости] ‘пока я физически здоров’ — PSJČ 2: 303), т е л о / п л о т ь (рус. карел. *тела хватит* ‘о жизненной силе кого-н.’: «Тела у матери хватит, пока глаза не закроются» (СРГК 6: 447), арх., вят. *те́льный* ‘крепкий, сильный, мускулистый, здоровый’ (СРНГ 44: 16–17), том. *во плоте́* ‘в расцвете сил’ — СРНГ 27: 156), к р о в ь / ж и л а (рус. литер. *полнокровный* ‘здоровый, цветущего вида’ = смол. *кровопо́лный* (ССГ 5: 109), литер. *двужильный* ‘здоровый, выносливый’, укр. *жила тонка* ‘о том, кто недостаточно физически силен’), б р ю х о / к и ш к а (рус. разг. *кишка тонка* ‘у кого-л. не хватает сил, способностей, чтоб сделать что-л.’, курск., прикам. *брюхо тонковато* ‘то же’ — БСРП: 62), к о ж а (рус. костр. *шкурка тоненька* ‘о нехватке сил, здоровья’ (ЛКТЭ), брян. *как кожаной* ‘о физически крепком, здоровом человеке’ — БСРС: 267).

С идеей жизненных сил соотносится идея **физического напряжения**, **усилий**, которую выражают нетопографические соматизмы к о с т ь (рус. морд. *кость за кость заходит* ‘о тяжелой, непосильной работе’ (БСРП: 321), польск. «Kość a żyła, to je siła» [Кость и жила — это сила] — KSGP), к р о в ь / ж и л а (рус. орл. *кровей не хватает* ‘недостаточно сил для осуществления чего-л.’ (БСРП: 330), влг. *через жилу* ‘с большим трудом, через силу’ (СГРС 3: 369), простореч. *жи́литься* ‘делать усилия, напрягаться’, укр. *з усіх жил* ‘с максимальным напряжением’), к и ш к и / у т р о б а (рус. простореч. *рвать кишки* ‘выполнять тяжелую работу, надрываться’, пск. *надрывать* / *надорвать утробу* ‘терять здоровье от тяжелой работы’ — БСРП: 691), ш к у р а (укр. «Из шкури виринає — так робить!» (Номис 1993: 444), болг. *не можеш да излезеш от кожата си* [из кожи вылезти нельзя] ‘о невозможности приложить к чему-л. чрезмерные усилия’ [БРФС: 271], рус. литер. *лезть из* (*своей*, *собственной*) *шкуры* (*вон*), *из кожи лезть* (*вон*) ‘стараться изо всех сил, усердствовать’). К ним подключаются обозна-

inslav

чения органов зоны спины: рус. простореч. литер. *гнуть* (*ломать*) *спину*, *горбатиться*, печор. *спину рвать* ‘тяжело работать’ (ФСПГ 2: 306), смол. *хребти́ться* ‘надрываться на работе’ (ССГ 11: 70), укр. *ламати хребта* ‘выполнять изнурительную работу’, чеш. *pilně hřbetem hýbat* [усердно гнуть спину] ‘то же’ (Zaorálek 1963: 124).

Что касается реакций человека на физические проявления внешнего мира, то в языке отражены в первую очередь **температурные ощущения**, которые испытывают главным образом кожа и кости, ср. распространенные в славянских языках выражения с внутренней формой «мороз по коже», «промерзнуть (промокнуть) до костей». Как правило, в ходе дальнейшего смыслового развития такие фразеологизмы приобретают семантику страха (в данном случае к коже и костям чаще всего присоединяются кровь и спина, ср. обороты вроде «кровь стынет в жилах», «мурашки по спине» и др.).

Наконец, к сфере «Человек физический» относится семантика **физических истязаний**, **побоев**, которая универсально реализуется в соматической фразеологии с участием практически всех обозначений частей тела, причем наиболее популярна здесь модель «дать в / по + соматизм».

II. Человек социальный

Соматизмы участвуют в языковом выражении представлений о важнейших связях и отношениях людей — **родстве**, **любви**, **дружбе**.

Названия разных частей тела (в том числе «колено», «семя», «пуп» и др.) имеют вторичную семантику **родственных связей**, которая подробно и глубоко проанализирована в (Бјелетић 1999). Интересующие нас частые партнеры «кожи» — кость, мясо, плоть, кровь / жила – как раз являются базовыми выразителями этой семантики, включающей три основных линии: ‘кровное родство’, ‘происхождение, порода, род’, ‘потомок, родившееся дитя’, ср. серб. *месо* ‘потомок, кровный родственник, родственник вообще’, *кост* ‘происхождение, порода; родное дитя’, др.-рус. *кость* ‘род, племя’, ст.-слав. **пълть** ‘кровное родство’, о-слав. «кровь» ‘родственные связи’, макед. диал. *жилка* ‘род, поколение’ и мн. др. (там же: 49–51, 54).

Ясно, что в этой системе могут участвовать именно обозначения внутренних органов. Однако в нее встраивается и кожа. К примеру, рус. паремию *кожа коже сноровит* В.И. Даль сопровождает комментарием: «свой своему, кровному» (Даль$_2$ 2: 130). В образе кожи мотив родства проявляется и «от противного» — в выражениях типа рус. екатеринб. *седьмая кожа не вороть* (*невывороченная*) ‘шутливая

inslav

поговорка о дальнем родстве’ (СРНГ 14: 50), костр. *девятая кожа* ‘о дальних родственниках’ (ЛКТЭ). Ср. образные аналоги с другими соматизмами: рус. *девятое колено*, серб. *девето* (*десето*) *колено*, *девета крв*, *девета капља* (*кап*) *крви* [девятая капля крови] (Бјелетић 1999: 51, 57), польск. диал. *piąta kość od tyłku* [пятая кость от зада], *krewny jak piąte żebro od rzyci* [кровный <родственник>, как пятое ребро от зада], *krew — piąta woda po marchwi* [кровь — пятая вода от моркови] (Тугра 2005: 65, 119) и проч.

Определенную структурную и смысловую близость к *кожа коже сноровит* имеет рус. костр. *кожа к коже* (*гулять*, *жить*) ‘иметь близкие отношения’: «Парень с девушкой как сойдутся, — ну, скажут, они уж кожа к коже живут» (ЛКТЭ). Эти выражения вписываются в ряд фразеологизмов по модели «часть тела (X) + часть тела (Y)», которые обозначают разные формы контактов между людьми, символизируемых положением соответствующих органов[3]. «Кровь», «кость», «плоть» дают отношения кровного родства, «производности» людей друг от друга, ср. выражения «плоть (от) плоти», «кость (от) кости», «кровь (от) крови», фиксируемые во многих славянских языках и восходящие к библейскому источнику (Бјелетић 1999: 49). У «кожи» свои акценты: в выражениях *кожа коже сноровит*, *кожа к коже* реализуется скорее идея близости, причем близости разной степени (в том числе родства). Очень показательны отношения к о ж и и к р о в и, которые то имеют сходные вторичные значения в изучаемой сфере, то противопоставлены друг другу. Это антитеза внутреннего и внешнего: кровное родство неотделимо от человека, в то время как «кожные» связи приобретаются им в течение жизни, ср. рус. арх. *кожа* ‘близкая подруга’: «Ниночка мне кожа была, не своя, не кровная, а кожа» (СГРС 5: 207). Очевидно, ключ к интерпретации этого слова в том, что друзья близки, но это внешний, «кожный» контакт; ср. также итал. *amici per la pelle* [друзья через кожу] ‘закадычные друзья, друзья на всю жизнь’ (ABBYY Lingvo x3).

В то же время есть и рус. влг. *кожа* ‘любовник’: «Я нажила себе кожу» (Дилакторский 2006: 199). Сходные значения фиксируются в современном молодежном дискурсе, где употребительно выражение *вторая кожа* (*ты моя вторая кожа*) ‘о любовнике, любовнице’. Смысл любовной близости выражается и в рус. жарг. *подкожный* ‘любимый, сокровенный, интимный’: «Это подкожное дело <о люб-

[3] Это может быть положение «навстречу» (*лицом к лицу*, *нос к носу*, *глаза в глаза*, *лбами* и проч.), «рядом, близко, вместе» (*плечом к плечу*, *бок о бок*, *рука об руку*), «спиной, отвернувшись, прекратив контакт» (простореч. *зад об зад* ‘о прекращении супружеских отношений’, вульг.-простореч. *жопа об жопу* <*и врозь*> ‘о резком прекращении супружеских или дружеских отношений’) и др.

inslav

ви>» (БСЖ: 446). Подобные образы есть и в других языках, ср. франц. *avoir qn dans la peau* [иметь кого-л. в коже] ‘очень любить кого-л.’ (ABBYY Lingvo x3), исп. «Segunda piel» [Вторая кожа] — название фильма о любви и др. Интересно, что значение ‘любимый человек’ может выражать и кость, ср. чеш. экспр. разг. *kost*, *kůstka* ‘красивая девушка, молодая женщина; о любимой женщине, любовнице’ (SSJČ 1: 1041; PSJČ 2: 304), рус. орл. ласк. *венчальная косточка* ‘ласковое обращение супругов друг к другу’ (БСРП: 319), кемер. *милая косточка* ‘ласковое обращение к кому-либо’ (ФСРГС: 97). Глубина чувства образно передается через проникновение внутрь любимого человека и «присвоение» его, ср. *моя душа* / *сердце*. Возможно, эти образы навеяны ветхозаветным «И будут двое одна плоть».

Итак, в образе кожи вновь проявляется амбивалентность. С одной стороны, кожа противопоставляется крови как внешнее внутреннему — и тогда первая символизирует дружеские связи, а вторая — родственные (кожа тоже может «заходить» на территорию родства, но у нее это проявлено гораздо слабее). С другой стороны, кожа может выражать символику любви, предполагающей соединение личных пространств людей.

Проникновение в личное пространство другого человека может рассматриваться и негативно. Залезть в чужое тело и находиться там — образ, рисующий разного рода отрицательные воздействия одного человека на другого. Это **лесть**, **подхалимаж**, **приставание**, **докучание** и др.: кожа (рус. костр. *заползать под кожу кому-л.* ‘подлизываться, подольщаться к кому-л.’ (ЛКТЭ), болг. *влизам някому под кожата* ‘то же’, польск. *zaleźć komu za skórę* [залезть кому-то под кожу] ‘досаждать, докучать кому-то’), кость (рус. ворон., ряз. *лезть в кость* ‘стараться быть приятным, обходительным, угождать’ (СРНГ 16: 339), волгоград. *сидеть в костях*, *въесться в кости* ‘сильно надоесть кому-л.’ — БСРП: 320–321), ребро (рус. пск. *пройти сквозь ребра* ‘измучить, утомить кого-л., надоесть кому-л.’ — СПП: 65), зад (рус. пск. *лезть в жопу кому* ‘лебезить, заискивать перед кем-л.’ (ПОС 10: 270), польск. «Bez mydła lezie w dupę» [Без мыла лезет в задницу] — NKPP 2: 298), пузо (рус. калуж. *пузо лизать* ‘подхалимствуя, льстить кому-л.’ — СРНГ 33: 114–115), кишки / утроба (рус. волгоград. *отъесть утробу кому* ‘сильно надоесть, утомить кого-л.’ (БСРП: 691), простореч. *вымотать все кишки у кого-л.*) etc.

Еще одна важная тема в рамках сферы «Человек социальный», которая воплощается в соматической лексике и фразеологии, — это **отношения людей друг с другом**, **складывающиеся на имущественной основе**. Здесь наиболее активны жила и шкура. «Жила» — накопитель и скряга: рус. простореч. *жила* ‘скупой, прижимистый

inslav

человек, скряга’, свердл., хакас. *жи́льной*, *жи́льный* ‘скупой’ (СРНГ 9: 177; СРГСУ 1: 160), укр. полес. *жила* ‘скупец’ (Аркушин 2: 269). «Шкура», кроме скряжничества, еще и вымогатель, эксплуататор: рус. простореч. *шкура*, *шкурник* ‘о том, кто заботится о своих личных интересах в ущерб другим, добивается чего-либо путем вымогательства и т. п.’, ‘стяжатель’, ‘скупец’, укр. полес. *шкура* ‘скупец’ (Аркушин 2: 269), блр. минск. *шкура* ‘то же’ (КСЧ: 311). Отмечен и «скряжнический» фразеологизм с участием *кожи* (рус. иркут. *шуба лежит*, *а кожа дрожит* ‘об очень скупом, жадном человеке’ (ФСРГС: 221); ср. также слова с этой семантикой, образованные от *кожуры*: рус. костр. *кожури́на* ‘скряга’ (ЛКТЭ), пск. твер. *кожури́ться* ‘скупиться, скряжничать’ (СРНГ 14: 54; Даль$_2$ 2: 131).

Как формируется семантика скупости на основе «жилы» и «шкуры»? В случае «жилы» значение скряжничества, по-видимому, появляется на основе идеи натяжения, вытягивания, ср. реконструкцию И.П. Петлевой, которая, ориентируясь на предположение В.И. Даля, производит *жила* ‘скупец’ (< ‘стяжатель’) от *жи́лить*, первоначально ‘тянуть, вытягивать, натягивать (жилы)’, затем ‘отжиливать, присваивать себе что неправо’; сходная идея заложена во внутренней форме слова *стяжатель* (см. Петлева 1972: 211). По аналогичной модели, очевидно, образовано польск. *żyła* ‘эксплуататор, стяжатель’ ← *żyłować* ‘эксплуатировать’ (< ‘жиловать (мясо)’) (SW 8: 735). Стоит отметить, что для *жилы* возможна дополнительная «подпитка» со стороны глагола *жить*: *жила* — тот, кто *наживается*.

Что касается «шкуры», то здесь в поиске мотивации значения скряжничества следует исходить из нескольких возможностей. Во-первых, это значение могло появиться через идею сдирания, скупки шкур: *шкуродер* ‘тот, кто забивает животных’ — ‘стяжатель’, ‘скряга’, *шкурник* ‘*устар.* скупщик шкур животных’; ср. также карел. *шку́рить* ‘снимать шкуру с животного, свежевать’ → ‘держать кого-л. в строгости, в повиновении’ (СРГК 6: 885). Таким образом, *шкура* ‘стяжатель, скупец’ можно понимать как результат обратного словообразования от *шку́рить*. Ср. также англ. (амер. сленг) *skin* ‘скряга’ (ABBYY Lingvo x3), которое, очевидно, производно от глагола *to skin* ‘снимать шкуру (с животного)’, ‘обворовать’, ‘истощать, обеднять (что-л.)’ (OED 9: 146; ABBYY Lingvo x3).

Во-вторых, для *шкура* ‘стяжатель, скупец’ мотивирующим мог быть признак стягивания, морщения, присущий коже, шкуре, кожуре. Во многих славянских и, шире, индоевропейских языках «кожа» сочетается с глаголом «стягивать» — и данная сочетаемость двунаправленна: «кто-то стягивает кожу с других», «*безл.* у кого-то стягивает кожу». Стягивание близко сжиманию, огрублению, отвердению.

inslav

Эти признаки приписываются коже: рус. смол. *кожа́новатый* ‘загрубевший, твердый, как кожа’, *кожане́ть* ‘кожуреть, скорузнуть, становиться кожистым’ (СРНГ 14: 51), вост. *кожу́риться* ‘морщиться’ (Даль$_2$ 2: 130–131). В переносном употреблении указанные признаки могут способствовать формированию семантики скупости[4].

В-третьих, в образе кожи (шкуры) представлен мотив сильных желаний (см. ниже), который может дать переход к мотиву жадности / скупости, ср., к примеру, развитие семантики слова *алчный*. Это наиболее вероятно для приведенного выше выражения *шуба лежит, а кожа дрожит* ‘об очень скупом, жадном человеке’

Наконец, следует учесть проявленность в дериватах от «кожи» и «шкуры» идеи обращенности вовнутрь, ориентации на содержимое, которая присуща «оболочкам», ср. рус. ср.-урал. *кожу́рница* ‘замкнутая, необщительная женщина’ (ДСРГСУ: 236), влг. *кожу́ля* ‘скрытный, зловредный человек’ (СРНГ 14: 53). Такая мотивация предпочтительна для *кожури́на* ‘скряга’ и *кожури́ться* ‘скупиться’, но может проявляться и в других «кожно-шкурных» лексемах.

Таким образом, каждый из перечисленных мотивационных вариантов имеет свои предпочтения при интерпретации определенных «кожно-шкурных» лексем со значением скупости, но наиболее емкая из этих лексем — *шкура* — может при своем функционировании «питаться» разными поворотами образа. «Шкура» и «жила», развивая одно и то же значение скупости, в плане мотивации имеют лишь частичное сходство.

III. Человек психический

Кожа, как и ее наиболее частые партнеры — кровь и кость, символизирует **сильные желания**. Наиболее характерно это для к р о в и, которая может «гореть», «кипеть», «бурлить» и др., что означает способность человека испытывать страсти, возбуждение и волнение (чаще всего речь идет о чувстве любви, но могут быть и другие страсти, как низкие, так и высокие, например, творческое волнение, жажда свободы и проч.). К о ж е / ш к у р е и к о с т и тоже приписываются предикаты активных действий («говорить (выть)», «гореть», «свербеть» «трещать» и др.), но спектр желаний в соответствующей фразеологии несколько отличается от тех, что выражаются с помощью образа крови: здесь именно «плотские» желания, не относящиеся к

[4] Можно выделить широкую модель, основанную на представлении о твердости, неуступчивости, прижимистости скупых, см. (Петлева 1972: 207, 209).

inslav

числу «высоких порывов» (утоление голода, позыв вступить в драку, сексуальное возбуждение etc.): укр. *аж шкура болить* (*горить*, *тріщить*) ‘кто-л. имеет сильное желание’: «До бійки аж труситься шкура», «Їсти хочеться, аж шкура болить» (ФСУМ 2: 964–965), рус. печор. *кость воет*, *кости воют* ‘очень хочется чего-то’: «На пакостны дела у Петры нынь сильнее прежнего кость воет» (ФСНП 1: 359), волгоград. *кожа горит у кого-л.* ‘кто-л. испытывает сильное желание’ (СВолгГ 3: 100) и др. Ср. также рус. б. м. *брюхом захотелось* ‘о причудливом и настойчивом желании’ (СРНГ 3: 224).

Отметим, что символика «невысоких» желаний связана с представлением о коже как носителе **физических потребностей**, **грехов** (нередко в антитезе душе, духу), ср. чеш. диал. *kůže* ‘телесные грехи’ (Dial-Brno), старословац. *kože* ‘телесные грехи’: «s. spowed, prу ktereg hrjssnicy swe stare kože zwliecty magu» [святая исповедь, при которой грешники должны снять свою старую кожу] ‘избавиться от грехов, очиститься от них’ (HSSJ 2: 120). Ответственность за грехи косвенно берут на себя тело (польск. «Cierp ciało, kiedyś grzeszyć chciało» [Терпи, тело, если хотело грешить] — NKPP 1: 305) и кости (словац. «Hriechy mladosti kára boh na staré kosti» [За грехи молодости карает бог старые кости] — SSJ 1: 751); мясо же проявляет антитезу духу, ср., к примеру, серб. *меснат* [мясистый] ‘материальный, неодухотворенный’ (РСХКНЈ 12: 420). Ср. также исп. *carne* [мясо] ‘чувственность’.

Символика сильных желаний близка и символике **каприза**, **шалостей**, **баловства**, которая выражается соматизмами кость (рус. пск. *костопы́житься* ‘упрямиться, капризничать, упорствуя в чем-н.’ (ПОС 15: 333), курган., свердл. *костоло́миться* ‘вести себя капризно, жеманно’ — СРНГ 15: 78), нутро (влг. *нутри́ться* ‘капризничать, сердиться’ — СРНГ 21: 320), зад (жарг. *морщить жопу* ‘капризничать, привередничать’ — БСРП: 235), хребет (чеш. диал. *svrbí ho hřbet* [у него чешется хребет] ‘о ком-то шаловливом, буйном’ — Zaorálek 1963: 124), кожа (перм. *кожело́миться* ‘баловаться, шалить, активно двигаясь’ — СПГ 1: 400), кровь (костр., ср.-урал. *кровь брызгает в ком-л.* ‘кто-то капризничает’ — ЛКТЭ).

Через органы тела человек постигает окружающую действительность, при этом для наивной антропологии интересней всего те ситуации, когда способность такого постижения приписывается не специализированному для этих целей органу. С кожей связываются **интуитивные ощущения** и **подспудные предчувствия**, что выражается оборотом *кожей чувствовать* (*чуять*, *почуять*). Сходными свойствами наделяются сердце (душа), нутро (внутренности), спина и др.: «И не „сдается“ мне совсем, а и кожей и внутренностями — всем чувствую…» (М. Салтыков-Щедрин), «Под-

inslav

спудно — спиной, кожей, сердцем — люди это чувствуют всегда» (Л. Петрушевская), «Мир Вы воспринимаете накожно: это не меньше чем: душевно. Через кожу (ощупь, пять чувств) Вы воспринимаете и чужие души, и это, может быть, верней» (М. Цветаева). Несмотря на то, что спектр «кожных» чувств разнообразен, в нем просматривается некоторая специализация.

Во-первых, с кожей нередко связывается предчувствие неприятностей, тревога: «Но я ощущала какую-то тревогу, <…> я кожей чувствовала: что-то не так!» (Т. Тарасова), «Главное, всей шкурой чувствую — в воздухе пахнет жареным, я этот запах за километр узнаю» (Ф. Искандер); во-вторых, предчувствие телесного наказания или телесной близости: «Сквозь этот бред слов Даша всей кожей чувствовала рядом с собой тяжелую закипающую страсть» (А.Н. Толстой). Это подтверждается и данными других языков, ср. польск. *czuć*, *poczuć coś przez skórę* [чувствовать, почувствовать что-л. кожей] ‘чувствовать что-л. интуитивно; иметь недобрые предчувствия’ (SFWP: 743–744). Сходным образом (в смысле способности ощущать тревогу, опасность) ведут себя н у т р о и з а д: рус. простореч. *нутром чуять* ‘предчувствовать что-л. (как правило, недоброе)’, жарг. *задницей чуять* ‘предчувствовать что-л.’ (БСРП: 241).

В такой тактике выбора синонимов ощутимо большее тяготение кожи к первому полюсу символической оппозиции тела и духа.

Направленность интересов личности выражается с помощью образов к р о в и и ш к у р ы, представленных в одноструктурных сочетаниях *кровный интерес* и *шкурный интерес*. Семантика этих русских фразеологизмов выразительно фиксирует сходство и различия в организации соответствующих соматических образов.

Кровный и *шкурный интерес* имеют общий компонент значения: ‘сильная, активная личностная мотивация по отношению к чему-л.’. Прозрачная соматическая метафора дает здесь признак активности проявления интереса, которому приписывается неотделимость от самого человеческого естества. Изучаемые сочетания могут друг друга логически заменять: и то, и другое допустимо в контекстах, где речь идет об интересах, направленных на сохранение собственной жизни и благополучия. Ср.: «Часто они диктовались непосредственными, шкурными интересами наиболее пострадавших от большевизма социальных групп» (Н. Устрялов), «Другое дело – ударить по непосредственным, по шкурным интересам солдата, по его личной безопасности» (Н. Суханов), «Здесь переплелись в один крепкий узел кровные интересы миллионов тружеников, а эта вечно голодная стая хищников справляла свой безобразный шабаш, не желая ничего знать, кроме своей наживы и барыша» (Д. Мамин-Сибиряк).

inslav

Но при наличии общего логического ядра изучаемые сочетания имеют существенные различия (вплоть до контекстной антонимии) в плане объектов, на которые направлен интерес, и ситуаций его проявления.

Кровный интерес во многих контекстах характеризует духовный мир человека: это очень важная идея, сплетенная с чувствами, реализуемая со страстью, азартом, неудержимостью, связанная с категориями судьбы, смысла жизни, моральных принципов: «Все спорили горячо и страстно, вопросы спора, видимо, имели для них жизненный, кровный интерес» (В. Вересаев), «К научной работе, как и вообще ко всякой истинно творческой деятельности, нельзя приступать при отсутствии кровного интереса, при отсутствии запала» (Я. Кожешник). Азарт и запал, сопровождающие реализацию *кровного интереса*, производны от кипучей, бурлящей природы крови. Это всегда личностный мотив, но нередко он при этом является социально (гражданственно) значимым: «У всякого мужчины <…> есть родина, и в этой родине есть какой-нибудь кровный интерес, в соприкосновении с которым он чувствует себя семьянином, гражданином, человеком» (М. Салтыков-Щедрин). В ряде контекстов *кровные интересы* объединяют группу, класс лиц: «Несомненно, что фальсификацией этих веществ нарушаются самые кровные интересы значительной доли общества» (Ф. Эрисман). Нередко это низшие слои общества, те, кого принято называть словом *народ*. *Кровные интересы* иногда связываются с мотивами государственной политики. Сказанное выше объясняет, почему сочетание *кровный интерес* нередко выступает во мн. ч., — в отличие от *шкурного интереса*, для которого в современном русском языке такие ситуации раритетны.

Шкурный интерес направлен на свою жизнь и благополучие. Это сочетание нередко «партнерствует» со словами *личный* и *непосредственный*. Шкурный интерес может быть связан с физическим миром человека, в ряде контекстов это своего рода «телесный» интерес — страх, боязнь телесного наказания: «<…> зажмуриваюсь и по-стариковски повисаю в естественном ожидании, что и этот наподдаст сейчас за оскверненье <…> и тут попутно возникает шкурный интерес, по какому месту наподдаст?» (Л. Леонов). *Шкурный интерес* нередко понимается как материальная заинтересованность: «В ход, таким образом, пошел принцип конкуренции и материального, шкурного интереса» (Л. Петрушевская). При этом он может иметь антисоциальную направленность: «Можно бы проникнуться, в какую ты существуешь эпоху и куда идут массы, а свой шкурный интерес отложить в сторону» (В. Панова). Антиобщественная природа *шкурного интереса* активна, с ним тесно связано шкурническое

inslav

поведение, грабеж и проч. Он нередко сопровождается проявлением худших моральных качеств, цинизмом, бездуховностью, противопоставлен идейности, справедливости, глубинному, «интеллигентскому» интересу: «А там, оказалось на поверку, – ничтожество и гниль <…> один шкурный интерес и ни капли мужества или величия души» (Ф. Крюков). В советское время *шкурный интерес* оценивался крайне негативно из-за того, что материальное благополучие, бездуховность и эксплуатация масс были ярчайшими антиценностями. Сейчас, когда утвердилась идеология «потребления», иногда заметны попытки сделать это выражение нейтральным или позитивным по смыслу. Ср. передачу на 4 канале ТВ (Екатеринбург) под названием «Шкурный интерес (передача для „въедливых потребителей“)».

Таким образом, зона смысловых различий (вплоть до «антонимии») *шкурного* и *кровного интересов* оказывается более широкой, нежели зона «синонимии» значений этих сочетаний.

* * *

Анализ «синонимичных» переносных употреблений соматизмов позволяет более полно воссоздать те представления, которые стоят за названиями частей тела, а включение вторичных значений соматизмов в определенный ряд проясняет мотивировку отдельных неясных фактов.

Как говорилось выше, «кожа» в своих переносных (метонимических и метафорических) значениях сходна в первую очередь с другими «нетопографическими» соматизмами, а также с обозначениями «обширных» участков тела и организма человека — тех, что связаны собственно с туловищем.

Ряды отсоматических переносных употреблений чаще всего встречаются в смысловых сферах, содержащих характеристики физического мира человека, его психики и социальных отношений.

Наиболее обширной является сфера «Физический мир человека», где преобладают лексические факты, основанные на метонимии (с возможным дальнейшим метафорическим переосмыслением). Разработанность этой сферы (по сравнению с социальной и психической) ожидаема: метонимические переносы более регулярны и системны, чем метафорические. Кроме того, в символике кожи отражено в первую очередь ее «плотское» начало (в этом существенное отличие «кожи» от «крови», которая дает множество переносных значений в сфере психической и социальной жизни человека). В рамках этой сферы находят лексическое выражение следующие смыслы: существо и существование человека; тело; мертвое тело, труп; те, кого обрекли на смерть; общая негативная характеристика человека

inslav

(реализуемая в бранных формулах); проститутка; толстый человек ≠ худой человек; физическое здоровье, жизненные силы; физическое напряжение, усилия; температурные ощущения; истязания, побои. При описании физического мира человека чаще всего параллельно с «кожей» упоминаются «кости»: в наивных представлениях о мире именно эта пара органов создает человеческую «конструкцию». Далее по частотности следуют слова, обозначающие органы, которые дают «наполнение» конструкции, — «мясо» и «тело».

В сфере «Человек социальный» отмечается вторичная семантика родственных связей, отношений любви и дружбы; негативного воздействия людей друг на друга (лесть, подхалимаж, приставание, докучание); отношений, складывающихся на имущественной основе (скупости). Эта сфера весьма разнородна. Представления о родственных и семейных связях воплощаются в рядах соматизмов, обозначающих «естество» человека («кость», «мясо», «плоть», «кровь», «жила», косвенно — «кожа»). Представления о стяжательстве, отношениях эксплуатации «обслуживаются» рядами, составленными названиями органов, с которыми связано напряжение, усилие («утроба», «кишки», «жилы», «ребра», «кожа» и др.).

Что касается сферы «Человек психический», то в ее рамках ряды соматизмов выражают символику сильных желаний; капризов, шалостей, баловства; интуитивных ощущений и подспудных предчувствий; направленности личностных интересов. В сфере психики не представлены сугубо плотские «мясо» и «тело», — а среди партнеров «кожи» по синонимическому ряду чаще всего фигурирует «кровь» (и другие обозначения внутренних органов — «нутро», «сердце», «кость» etc.). Именно они становятся «проводниками» желаний, интересов личности и проч.

Синонимические связи «кожи» подтверждают положение об амбивалентности «кожной» символики (см. Березович, Седакова 2012). Образ кожи «мерцает»: она занимает разные полюса оппозиций внутреннего и внешнего, наполненного и пустого, духовного и физического. К примеру, через кожу люди вступают во внешний, тактильный контакт, поэтому кожа символизирует дружбу, а не кровное родство, но контакт этот может рассматриваться как тесный, интимный, отсюда выражаемая кожей символика любви. «Мерцание» образа обусловливает способность «кожи» входить в ряды слов, выражающих противоположные смыслы: к примеру, кожа символизирует и худобу (наряду с костями, ребрами, жилами и др.), и толщину, упитанность (наряду с мясом, телом, требухой etc.). Особенно показательны в этом плане отношения кожи и крови, на которые мы не раз обращали внимание. Так, *шкурный* и *кровный интересы* могут уравниваться,

inslav

если шкура трактуется как «заменитель» человека, его естества, но противопоставляться, если понимать шкуру и кровь с позиций «физическое» – «духовное».

Наши выводы в известной мере субъективны, поскольку все «здание» анализа разворачивалось из одного центра, связанного с «кожей» и «шкурой». Корректировка и углубление результатов может быть осуществлено в том случае, если подобный анализ будет проведен относительно всего лексического поля соматизмов.

Принятые сокращения

Аркушин 1–2 — *Аркушин Г.Л.* Словник західнополіських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1–2.

Арутюнова 1999 – *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.

Березович, Седакова 2012 – *Березович Е.Л.*, *Седакова И.А.* Славянские соматизмы «кожа» и «шкура» и их вторичные значения // Известия РАН. Сер. лит-ры и языка. 2012. Т. 71. № 6. С. 12–24.

Бјелетић 1999 – *Бјелетић М.* Кост кости (делови тела као ознаке сродства) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. Делови тела. С. 48–67.

БРФС — Болгарско-русский фразеологический словарь / Сост. А. Кошелев, М. Леонидова. М., 1974.

БСЖ — *Мокиенко В.М.*, *Никитина Т.Г.* Большой словарь русского жаргона. СПб., 2000.

БСРП — *Мокиенко В.М.*, *Никитина Т.Г.* Большой словарь русских поговорок. М., 2008.

БСРС — *Мокиенко В.М.*, *Никитина Т.Г.* Большой словарь русских народных сравнений. М., 2008.

Даль$_2$ 1–4 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. I–IV.

Дилакторский 2006 – Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. СПб., 2006.

ДСРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.

Ковачев, Тотевски 1998 — *Ковачев С.*, *Тотевски Т.* Речник на троянския говор. Троян, 1998.

Коровушкин 2000 — *Коровушкин В.П.* Словарь русского военного жаргона. Екатеринбург, 2000.

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

КСЧ — Краёвы слоўнік Чэрвеншчыны. Менск, 1929.

inslav

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Малеча 1–4 — *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. Электронный ресурс: http://ruscorpora.ru/.

Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я і таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.

Петлева 1972 — *Петлева И.П.* О семантических истоках слов со значением 'скупой' в русском языке // Этимология 1970. М., 1972. С. 207–216.

ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.

РСХКНЈ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.

СВолгГ — Словарь донских говоров Волгоградской области. Волгоград, 2006–. Вып. 1–.

СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 1999–2002. Вып. 1–2.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

СРГС — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.

СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

СРГС — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.

ССГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.

ФСНП — Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры / Сост. Н.А. Ставшина. СПб., 2008. Т. 1–2.

ФСПГ — *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.

ФСУМ — Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 1–2.

ЭСБМ —Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978–. Т. 1–.

ABBYY Lingvo x3 — ABBYY Lingvo x3: шесть языков. Электронный словарь.

Dial-Brno — Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR, Brno (архив отдела диалектологии Института чешского языка Академии наук Чешской Республики, Брно).

KSGP — картотека SGP (Словаря польских говоров). Краков.

NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. Т. 1–4.

inslav

PSJČ — Příruční slovník jazyka českého. Praha, 1935–1957. D. 1–8.
Skorupka 1–2 — *Skorupka S.* Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967–1968. T. I–II.
SSJ — Slovník slovenského jazyka. Bratislava, 1959–1968. D. I–VI.
SSJČ — Slovník spisovného jazyka českého. Praha, 1960–1971. T. 1–4.
Sychta 1–7 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
Tyrpa 2005 — *Tyrpa A.* Frazeologia somatyczna: związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała w gwarach polskich. Łask, 2005.
Zaorálek 1963 — *Zaorálek J.* Lidová rčení. Praha, 1963.
Záturecký 2005 — *Záturecký A. P.* Slovenské príslovia, porekadlá, úslovia a hádanky. Bratislava, 2005.

inslav

М. М. Валенцова

Словацкие «рефлексы» общеславянской мифологической лексики

Говоря о славянской народной демонологии, мы отдаем себе отчет в том, что едва ли когда-нибудь существовала общая для всех славян система с относительно единым набором мифологических персонажей (далее — МП). Скорее всего, как и праславянский язык, славянская мифология была диалектной. Вместе с тем у славян существует некоторое ядро общих мифологических представлений и некоторый общий набор лексических единиц, обозначающих мифологических персонажей. Эти представления варьировали в зависимости от разных природных, климатических условий, типов хозяйства и т. д. При освоении славянами новых территорий существенными были также субстратные, суперстратные и адстратные культурные влияния, включающие и мифологемы соседних народов.

Именно в этом смысле и с определенной долей условности можно говорить о диалектной реализации общеславянской мифологической лексики на территории современной Словакии. Одним из основных критериев отбора такой лексики является наличие той или иной лексемы (корня, гнезда) во всех (или большинстве) славянских языков (как правило, восстанавливается праславянская форма).

1. Корень ***boh-/bož-*** представлен в словацком следующими лексемами:

boh ‘целитель, ведун’ (Стара Тура, Кисуце — Stará Turá 1983: 175);

zemský boh ‘знахарь, ведун, целитель’ (Мыява — EKĽS 1: 44);

bohyňa[1] 1. ‘женщина, обладающая сверхъестественными способностями; знахарка, целительница, гадалка, предсказательница; добрая ведьма’ (EKĽS 1: 44; Bužekova 2009: 33–34; Бошацка долина — Holuby 1892: 38–39; Стара Тура, обл. Кисуце — Stará Turá 1983: 175); *bohyňa*, *bogiňa* ‘ведьма, гадалка’ (Бановце над Бебравой; Руманова, окр. Глоговец; Петрованы, окр. Прешов; Ториса, окр. Сабинов; Длга Лука, окр. Бардеёв — Slovník slovenských nárečí 1994: 140); *božica* ‘колдунья’ (Зайцева 1975: 214); *bohiňa* ‘ведьма, гадалка, чародейница’ (Vážný 1955: 85); 2. *bohiňa* ‘бабочка’ (Мыява, окр. Брезова; Комьятице, окр. Нитра, среднее Понитрие — Vážný 1955: 85);

bohiňa[2] ‘богинка, дикая женка’, которая похищает человеческих детей, обменивая их на своих, уродливых, прожорливых и недоразвитых;

inslav

bohyne (= *dive ženy*) ‘лесные женки, которые крали детей’ (липтов. — Ondrejka 1972: 66–67; Липтовске Слиаче — Pramene 2000: 114–115);

bohynka[1], *bohinka*[1], *boginka*[1] ‘лесная женщина, опасная для рожениц, крадущая человеческих детей и подменивающая их на своих, уродливых’ (Орава, Спиш, Замагурье) (Encyklopédia 1995–1: 44); *boginka* ‘богинка, дикая лесная женщина с длинными грудями’ (Галиговце, окр. Ст. Любовня — Archív textov, inv. č. 790A); *bohynka*, с.-орав. *bogiňka* ‘МП, подобный *виле*, дикая женщина’ (Забьедово, окр. Трстена — SSN 1: 140); *bobinka* — дикая женщина, с длинными грудями, перекинутыми за плечи, живет на болотах, в лесу, похищает человеческих детей и подменивает их на своих уродцев (Липтовска Лужна — соб. зап.). В литературном языке *bohynka*, *-ky* ‘дикая лесная женщина’ (SSSJ 1: 331);

bohinka[2], *boginka*[2] ‘ведьма, двоедушница, отбирающая молоко у коров, давящая ночью спящих людей’ (Slovensko 1975: 1029);

bohiňár ‘муж богинки’ (орав., с.-спиш.) (Slovensko 1975: 1029);

bohiň ‘ребенок богинки’ (Забьедово, Орава — Habovštiak 2006: 273), *bohynča* ‘уродливый ребенок богинки’ (EKĽS 1: 44), *bohynča*, *bohiňča* (с.-орав.) ‘ребенок, которого украли и воспитали богинки’ (Зуберец, окр. Трстена — SSN 1: 140); *boginče* ‘подменыш, ребенок богинки’ (Замагурье — Blagoeva-Neumanová 1976: 41);

buožik, *buožiček domovy* ‘домашний дух’ (Černy 1898: 20).

Наиболее близкими к словацкой оказываются моравская, украинско-карпатская и южнопольская традиции, где фиксируются лексемы, совпадающие по внешней и/или внутренней форме.

Так, в чешско-моравской традиции продолжаются западнословацкие значения ‘колдун, целитель, знахарь’, отсутствуют значения ‘богинка’, ‘дикая женка’ как персонажи, похищающие детей: морав. *boh* ‘колдун-заклинатель’, *bůh* ‘колдун’, ‘заклинатель’, ‘гадальщик’, *božec*, *božek* ‘добрый колдун’, *bůžek* ‘заклинатель’, *bohoň* ‘тот, кто заговаривает с помощью колдовства’, *bohování* ‘колдовство’, *bohyně* ‘(добрая) колдунья’, *bohyňář* ‘знахарь, снимающий чары колдовства, лечащий болезни’; чеш. *bohyně* ‘колдунья’, *bohynník* ‘колдун, предсказатель’, др.-чеш. *božec* ‘языческий божок’ (Зайцева 1975: 212, 214), чеш. *božice* ‘гадалка’ (ЭССЯ 2: 227), морав. валаш. *božec* ‘прорицатель, вещун’; ‘целитель, травник’ (Kazmíř 2007).

Карпатоукраинские говоры демонстрируют семантическое (отчасти и формальное) тождество с западнословацкими (Кисуце, Мыява) и моравскими лексемами: гуцул., бойк. *земск'і боги* pl., *бог земінний* (*земл'іний*, *земн'іний*, *земний*, *землєний*) ‘человек, который владеет особым даром, с помощью которого приносит пользу или наносит вред’, ‘колдун, знахарь, предсказатель’; гуцул. и бойк. *боги* ‘гадалки, знахари’; гуцул. и покут. *божок* (Хобзей 2002: 105–107). В других украинских говорах (без

inslav

указания места): *біг*, *бог* ‘лесной бог’, ‘знахарь’, *богиня* ‘русалка’ (Зубов 1982: 91–92), укр. *богині*, *bohynia* ‘богинка’ (СД 1: 215).

Польские формы реализуют сему ‘дикая женка, богинка’, подобно северным среднесловацким диалектам: *boginki* (краков., пинчов.), *bogienki*, *bogunki*, *boginie* (хенчин.) (Biegeleisen 1927: 279), *ubogini*, *ubogenka* (СМ 2001: 34), горов. (великопол.) *ubyhyna* ‘ведьма’ (ок. Стшелце Край. — Mały atlas 1992/1: 199, 201), а также используются в качестве обозначения *моры*: *bożek*, *biże* (жешов. — Pełka 1987: 157).

В южнославянских языках, кроме словен. *bogiña* ‘богиня; гадалка’ (ЭССЯ 2: 163), лексема обозначает болезнь: с.-х. *богиње* ‘оспа’ (ЭССЯ 2: 163), з.-болг. *богинка* ‘оспа’ (СД 1: 215).

В русском и белорусском лексема в подобных значениях, по-видимому, не зафиксирована, исключение составляет рус. диал. *богинка* ‘о болезни’ (СД 1: 215).

Как показывает материал, термин *bohyna*/*bohynka* в значении ‘богинка, дикая лесная женка’ и ‘знахарка, колдунья’ следует считать славяно-карпатским. Также отметим совпадение в западнославянских и словенском языке значения ‘гадалка’ (совпадения между отдельными западнославянскими языками и словенским не единичны).

2. Общеславянские соответствия имеет словацкая лексема: ***čarovníca*** ‘колдунья’; ***čarujú čarovníci*** (Радава, окр. Н. Замки — соб. зап.) (список славянских лексем см. в: ЭССЯ 4: 25). К ним можно добавить еще полес. *чаровница*, *чаровник* ‘те, что напускают порчу’, *вробляють* (Засимы, брест.), *чаровница* (название «знающей») (Ласицк, брест.), *чаровница* — ведьма, которая чарует (Ручаевка, гомел.), *чароўник* ‘ведьмак’: «накидае [порчу], добра нэ приносе» (Берестье, ровен.) (Виноградова, Левкиевская 2010: 33–34), а также гуцул. *чарівник*, *чиріўник* и *ч’иріўници* (Хобзей 2002: 175). Отличие от других славянских языков касается только словацкого и серболужицкого, в которых у форм м. р. отсутствует значение ‘колдун’; здесь *čarovnik* обозначает ‘растение Circaea alpina’.

3. Хорошо известно всем славянам имя МП с корнем ****mar-**/**mor-***. В словацком это *mara*, *mora*, *nora*, *mura*, *mor*, *zmor*(*a*) ‘мора, получеловек-полудемон, ночью душит и давит, сосет молоко или кровь у спящих в виде животных, предметов или бесформенной тяжести’; ‘персонифицированная причина болезней’ (EĽKS 1: 372; долина р. Горнад, попрад. — Michálek 1989: 283; Гемер — Малогонт — Gemer–Malohont 2011: 371; Прохот, окр. Нова Баня; Скалка над Вагом, окр. Тренчин — SSN 2: 188; Закопчие, окр. Чадца — Archív textov, inv. č. 578B; Верхнее Погронье — Archív textov, inv. č. 763, 168; Галиговце, окр. Стара Любовня, Archív textov, inv. č. 790A); ‘материализованная любовная

inslav

тоска’ (Замагурье и Кисуце — EĽKS 1: 372; Blagoeva-Neumanová 1976: 115); ‘душа двоедушника’ (Замагурье — Blagoeva-Neumanová 1976: 115); *mora*, *morka*, *saňimorka*, *zmora*, *múra*, *kaňimura*, *mur*, *mara*, *slepá mara* ‘ночная бабочка; ночной кошмар’ (Vážný 1955: 60); *mura*, *nočňí mura* ‘бабочка’ (Кшинна, окр. Бановце над Бебравой; Дунаёв, окр. Кисуцке Нове Место; Скалица; Тура Лука, окр. Мыява; Глбока, окр. Трстена; Липтовска Осада, окр. Ружомберок; Калиново, окр. Лученец) (SSN 2: 188); *umornica* — душа умерших ведьмы или ведьмака, которая возвращалась домой и давила, мучила своих близких, пока не уморит насмерть (Викартовце, окр. Попрад — Michálek 1989: 283). Имя *моры* и представления о ней до сих пор актуальны в Словакии, судя по полевым записям последних лет.

В чешском языке представлены следующие значения: *maňa*, *maří* ‘богиня смерти у древних славян’; *morous* ‘злой демон с мрачным взглядом’, др.-чеш. ‘блуждающая душа спящего человека’; *moroň* ‘вампир’; *muroň* ‘демон, душащий человека во сне’; *můře* ‘детеныш муры, демона, душащего человека во сне’; чеш., ст.-чеш. *mora*, *můra* ‘демон, удушающий во сне’, ‘блуждающая душа умершего’; *morás*, *morús* ‘демон мужского пола, удушающий человека во сне’ (Зайцева 1975: 241–245); ляш. *mora* 1. ‘бабочка, můra’; 2. *duši ho mora* (о беспокойном сне) (Sochová 2001: 216); *mora*, *můra*, *múra* ‘бабочка (ночная или дневная)’ (Vážný 1955: 28).

В Моравии словом *mora*, *můra* называется ребенок, родившийся с зубами. Если такому ребенку дать на зубок сначала дерево, он будет «ходить» на деревья, если мать даст ему сразу грудь, он будет «ходить» на людей. Мора ночью давит спящим на грудь и высасывает молоко у женщин (Bartoš 1903: 205); *maro*, *mora*, *můra* ‘демон, душащий во время сна и вызывающий кошмарные видения’ (Зайцева 1975: 241, 243, 245), валаш. *mora* ‘существо, которое ходило ночью душить людей и пить у них кровь’ (Kazmíř 2007); *mora*, *múra* ‘МП, душащий во сне’, ‘бабочка’ (Vážný 1955: 28).

Пол. *mara*, *mura*, *zmora* ‘существо, которое душит спящих и пьет их кровь’ (СБФ 2000: 34); *zmora*, *mora*, *morus* ‘душа человека, которая ночью покидает тело, наваливается на спящих, душит их, желая за что-то отомстить’ (Pełka 1987: 153–155); *mara*, *zmora* (белостоц., люблин.), *zmora* (жешов.) (Pełka 1987: 157); *mora*, *mųora*, *zmara*, *mara* ‘мора, которая душит и морит людей; ночная бабочка’ (Vážný 1955: 63), словин. *mara* ‘призрак, привидение, наваждение, обман чувств, морок’ (СД 3: 178).

Н.-луж. *mórawa*, *morawa*, *murawa*, также *zmor* ‘мора, нечто в виде кошки, пса, яблока, соломы, белой пани и т. п., наваливающееся и мучающее во сне’, ‘персонификация ночного удушья’ (Černy 1898: 409, 411, 416–418); в.-луж. *mara* ‘богиня болезни и смерти’ (СД 3: 179).

inslav

Др.-рус., рус. *мара* ‘призрак, привидение, наваждение, обман чувств, морок’, рус. диал. *мора* ‘фантастическое существо женского рода, которое ночью при свете луны прядет недопряденную женщиной пряжу’ (твер.), ‘привидение’ (сарат.), ‘о неуклюжем, некрасивом человеке’ (енис.), ‘о скупом человеке, скряге’ (арх.), вологод. *мора* ‘момра, мрак, тьма, морок’ (ЭССЯ 19: 213), с.-з.-рус., ю.-рус. *мара* ‘персонаж, подобный кикиморе’ (СД 3: 178), *мара* ‘привидение, дух, мучающий людей во время сна’; ‘маленькие старушки, по ночам сидящие у печи, которые бормочут, прядут пряжу и бросают камни в людей’; ‘ведьма, которая может отбирать молоко у коров даже на расстоянии’ (Новичкова 1995: 359–360).

Укр. *мара* ‘призрак, привидение, наваждение, обман чувств, морок’ (СД 3: 178), укр. диал. *мора* ‘кошмар, домовой’ (ЭССЯ 19: 213); полес. *мара* ‘ведьма, нечистая сила’, гуцул. *мара* ‘ходячий покойник, дух убитого человека’ (СД 3: 179).

Бел. *мара* ‘призрак, привидение, наваждение, обман чувств, морок’, *mara* ‘тень, душа мертвеца’ (на Двине) (СД 3: 178–179), *мара́*, *ма́ра*, *ма́рня* — ‘женский МП, который может превращаться в разных животных, мучит и душит людей во сне’, ‘персонификация холеры’ (Беларуская міфалогія 2004: 303).

Болг. *мора*, *мура*, *мурава*, *умор*, *умарина*, *марок*, *мароин*, *марен*, *марна*, *марой* ‘демонологический персонаж, олицетворяющий болезнь’, ‘невидимый ночной дух, наваливающийся и мучающий спящих’, ‘душа ожившего нечистого покойника, летает в виде птицы и бабочки, мучит спящих, высасывает кровь’ (БМ: 219), *марава* ‘кошмар’, *марой*, *марок* ‘призрак, привидение’ (СД 3: 178).

Серб. *мора* ‘женский МП, аналогичный вештице, наваливается, давит людей во сне, сосет у них кровь’ (СМР: 219), ‘умершие старые девы’ (Зечевић 1981: 147).

Словен. *mora*, *mura*, *tortamora* ‘МП, который давит, душит или сосет ночью человека или животное’ (Kropej 2008: 301); *môra* ‘кошмар’, *mora ga tlači* ‘домовой душит’ (Kotnik 1967: 205); ‘ночная бабочка’ (Vážný 1955: 63). Подробнее об этимологии слова см. ЭССЯ 19: 211–214.

В западно- и южнославянских языках равнозначно представлены корни *mor-* и *mar-*, в восточнославянских — преимущественно *mar-*, причем они практически не имеют производных. Лексема с формантом *z* — *zmor*(*a*) — является западнославянской изоглоссой (фиксируется лишь в словацком, чешском, польском). К уже отмеченным исследователями изоглоссам, связывающим серболужицкий и болгарский языки, можно добавить еще одну: н.-луж. *morawa*, *murawa* ‘мора, нечто наваливающееся и мучающее во сне’, ‘персонификация ночного удушья’, ‘домовой’ — болг. *марава*, *мурава* ‘невидимый ночной дух, наваливающийся и мучающий спящих’, ‘кошмар’, ‘олицетворение болезни’.

inslav

Лексема широко представлена также в германских языках: др.-исланд. *mara*, др.-в.-нем. *mara*, англосакс. *mare*, англ. *nightmare*, в.-нем. *Mahr*, *Nachtmahr* ‘кошмар, ночной кошмар’ (Vážný 1955: 64), этимологически: др.-англ. *merran* (в.-сакс. *mierran*) = др.-сакс. *merrian* ‘затруднять, препятствовать’ (дат. *marren* ‘прикреплять, привязывать’; ‘медлить, отставать’), др.-в.-нем. *marren*, *merren* ‘затруднять, препятствовать’, др.-норв. *merja* ‘побить; толочь; ранить’, ‘давить, толочь, мять’, гот. (нем.) *marzian* ‘то, что задерживает, останавливает’ (Oxford Concise Dictionary 1996: 281). Компонент *-mare* во фр. *cauchemare*, при отсутствии рассматриваемого корня в других романских языках, следует считать заимствованием из германских, подобно тому, как румын. *maroi*, *murón*, *moroni*, *moroi* — ‘оборотень’ — заимствованием из южнославянских (Свешникова 1979: 218). Можно предположить, что рассматриваемая лексема принадлежит к северноевропейскому ареалу; корень отражен также в литовском: *mãras* ‘чума’ (MLRKŽ: 158).

С одной стороны, наименование *мора* обозначает разных по происхождению и функциям персонажей (результат развития или размывания традиции). С другой — это узнаваемый персонаж с определенным значением и происхождением: это 1. нечто кажущееся, бесформенное, 2. которое ночью пугает, давит, душит, 3. персонифицируется в конкретном образе (нематериальном, животном или вещественном) и приобретает вампирические функции (выпивает у людей кровь и забирает их силу).

МП в разных традициях конкретизируют и развивают разные аспекты образа в соответствии со своими особенностями: в северозападнорусских и южнорусских говорах *мара* трансформируется в страшное существо, обитающее в доме, в *кикимору*. У белорусов, карпатоукраинцев она приобретает черты ходячего покойника, и эта тенденция продолжается у словаков, поляков, мораван, где основная функция мары — давить во сне и высасывать кровь, молоко у спящих. Этот же образ характерен и для южных славян. Значимым представляется также значение ‘бабочка’ (в мифологии соотносимое с душой), фиксируемое в словацком, чешском, польском и южнославянских языках и отсутствующее, видимо, у восточных славян, где мара сближается с домовыми духами.

С учетом этнокультурного материала можно говорить о раннем семантическом отождествлении корней **mar-*/**mor-*, безотносительно к тому, были ли это генетически различные корни или варианты одного и того же корня.

Показательными при сравнении являются, как подчеркивал Н.И. Толстой, детали и мелкие особенности образа и различия в семантике слова. Так, в с. Краваны *мара* представляется в виде малень-

inslav

кой девочки с лицом старухи и всклокоченными волосами (окр. Попрада, в.-словац. — Michálek 1989: 283), что соответствует облику русской кикиморы. В гуцульской мифологии *мара* — ходячий покойник, дух нечистого умершего (СД 3: 178). В сев. и вост. Словакии также считали, что морой станет человек, который не найдет покоя после смерти (EKĽS 1: 372); в с. Ладзаны вместо *моры* называли только имя умершего, который ходит давить (*dlávit'*, *gniavit'*), оставляя свои кишки перед дверью (окр. Зволен, ср.-словац. — Archív textov, inv. č. 803). Мотив внутренних органов сближает словацкую традицию (мора выворачивает внутренности перед дверью, когда входит в дом через замочную скважину [оставляет кишки снаружи — Шумьяц, окр. Брезно — Archív textov, inv. č. 168]) и белорусскую (мара без кожи, поэтому у нее видны все внутренние органы, — Беларуская міфалогія 2004: 303).

4. Поверья о волке-оборотне и названия демона также хорошо известны всем славянским (а также, напр., литовской, немецкой, румынской, греческой) традициям, однако семантика термина и наполнение образа варьируют.

У словаков ***vlkolak***, *vlkodlak*, *vrkolak*, *vilkolak* — ‘человек, имеющий сверхъестественную способность превращаться в волка’; ‘получеловек-полуволк, вредящий людям и домашним животным’ (EKĽS 2: 309); *vrkolak* (Гемер — Малогонт — Gemer–Malohont 2011: 373); *vlkolák*, *vlkodlák* ‘душа ведьмы или ведьмака’, ‘ходячий покойник, душа умершего, которого вынесли вперед головой, а не ногами’ (Dobšinský 1880: 116).

Также чеш. *vlkodlak* ‘человек, который время от времени превращается в волка и в этом виде нападает на людей и животных (SSJČ); ‘мифическое существо, которое может превращаться в волка и вредить человеку’ (Зайцева 1975: 273); морав. *vyľkodlak* ‘волколак’ (там же: 275).

Значение ‘человек, который обладает способностью превращаться в волка’ наряду с ‘человек, с помощью магии превращенный в волка и не утративший человеческой натуры и сознания’ известно польскому: *wilkołak*, *wilkołek* (Pełka 1987: 201).

Н.-луж. *wilkoraz*, *wjelkoraz* ‘получеловек-полуволк’; ‘человек, который в полдень должен на один час превратиться в волка’ (Černy 1898: 425, 426).

Укр. *вовкулак*, *вовкулака*; гуцул. *вовкун*, лемк. *вовкораб*, *вовколаб*, *вовкурад* ‘волколак’ (Хобзей 2002: 72–73, 75).

Бел. *ваўколак*, *ваўкулака* ‘человек, превращенный в волка, оборотень’ (Беларуская міфалогія 2004: 70–71), также *вавкулак*, *вовкулак*, *воўколака* (Этымалагічны слоўнік 1980: 76); *вількалак* ‘волколак, зверь’, ‘получеловек-полуволк’ (< пол. *wilkołak*) (ЭСБМ 2: 140).

inslav

Рус. смолен. *волколак* ‘оборотень’, калуж., курск., орл. *волколак* и *волкулак* — то же, что *волкодлак* (СРНГ 5: 41, 42), *волкодлак*, *волколак*, *волкулак*, *вовкулака* ‘человек-волк’, ‘оборотень’, ‘колдун, способный превращаться в волка и обращать в волка других людей’ (Власова 1995: 104).

Серб. *вукодлак* ‘вампир, но поросший шерстью’, ср. черногорское верование, что всякий вампир некоторое время должен быть волком (кучи); *врколак* ‘мифическое существо, подобное але, которое может проглотить солнце’ (Тимочка Краина) (СМР: 94, 91); хорв., босн. *kodlak*, *kudlak*, *kozlak* (Плотникова 2004: 212).

Болг. *върколак*, *въркодлак*, *вурдалак*, *вълколак*, *фърколак* ‘персонаж, аналогичный вампиру’, ‘человек-волк, оборотень’ (БМ: 75); *връколак* ‘невидимый дух, который в глухую полночь, превратившись в животное, пьет кровь людей и ест их мясо’ (Маринов 1891: 38–39), *вртоколак*, *вракулак*, *уркулак* (Плотникова 2004: 212).

Словен. *volkodlak*, *okodlak*, *kodlak*, *verkodlak* ‘существо, которое время от времени превращается в волка’; ‘получеловек-полуволк’; ‘человек, с рождения имеющий волчьи черты: поросший шерстью, с волчьими зубами или рожденный «в рубашке»’; ‘человек, имеющий магическую силу превращаться в волка’; ‘заклятый человек, наполовину волк, наполовину человек’; ‘человек, который за грехи через 40 дней после смерти превращается в волка’ (Kropej 2008: 291).

Значение ‘человековолк, оборотень’ известно соответствующим лексемам всех славянских языков, но если в западно- и восточнославянских языках оно преобладает, то в сербском и болгарском — оказывается маргинальным, в то время как основным является значение ‘вампир’. Наиболее «отчетливо семантика ‘волк-оборотень’ фиксируется на западе южнославянского территориального континуума», в частности в Словении (Плотникова 2004: 214). Для южнославянского ареала названия *волколак* и производные характерны для западного (Босния и Герцеговина, Далмация, Славония, западная Хорватия, Словения) диалектного континуума, а в восточной Боснии и восточной Герцеговине параллельно употребляются названия типа *волколак* и *вампир* (Плотникова 2004: 213).

Словацкие сюжеты быличек о волколаке имеют ряд соответствий в польской, украинской, белорусской традициях (в частности, сюжет о застрявших в зубах у мужа нитках от юбки жены, Верхнее Погронье — Horehronie 1969: 331).

Интересны также схождения между карпатскими (в том числе словацкими) и южнославянскими сюжетами и мотивами легенд и поверий. В первую очередь это сюжеты, связывающие волколака с фазами луны, мотив поедания волком (как и *змеем*) месяца и солнца. Второй комплекс схождений в указанных традициях связан с отождествлением или сближением волколака (и волка) с вампиром.

inslav

Специфическая зависимость превращения человека в волка от полнолуния хорошо представлена в карпатоукраинской традиции. По гуцульским материалам, некоторые люди превращались в волка в момент смены месяца (Хобзей 2002: 72–73). Поэтому в качестве эвфемистического *вовкуна* может использоваться термин *місічник*, основное значение которого ‘лунатик’, ‘гермафродит, человек, меняющий свой пол под воздействием месяца’ (Хобзей 2002: 73). Отзвук этого мотива зафиксирован у словаков на Ораве: *vlkoláci* — как лунатики (*namesačníci*), они не могли спать в полнолуние, просыпались и превращались в волков. Встретившихся на пути человека или животное они убивали, но никогда не ели мяса, что и отличало их от волка (соб. зап., Бобров, окр. Наместово).

В гуцульской традиции представлен также мотив поедания волколаками месяца (Хобзей 2002: 77). В северо-западной Болгарии этот мотив объясняет лунное затмение: *върколак* поедает месяц, который пропадает, и от него остается только дырка (Георгиева 1993: 204). У южных славян мотив поедания светила относится также к солнцу. В зап. Болгарии считали, что солнечное затмение бывает оттого, что *върколак* проглотил солнце (Българска митология 1994: 79), аналогичны поверья у сербов (Тимочка Краина — СМР: 91). Отдаленная связь волколака и солнца прослеживается и в словацком поверье: волколак мог превратиться в волка когда угодно, но чаще всего это случалось во время летнего и зимнего солнцеворотов (EKĽS 2: 309).

В поверьях волколак и вампир нередко сближаются или отождествляются. По словацким материалам, волколаком мог стать человек, рожденный от связи женщины с вампиром (*upírom*) (аналогичный сюжет известен словенцам и хорватам — Плотникова 2004: 637); ребенок волколака и чародейницы становился вампиром, как и ребенок, рожденный «на новом месяце» или рожденный ногами вперед (EKĽS 2: 309). Душа ведьмы (ведьмака) или умершего, похороненного с нарушением обряда, сразу после похорон возвращается в дом и сидит за трубой, а потом каждую ночь она ходит душить и давить молодых женщин, заводит в незнакомые места припозднившихся путников (ср. болгарские представления о том, что в вампира превращается покойник, над телом которого что-нибудь передали или через него перепрыгнула кошка). Превращаясь в волка, этот нечистый покойник душит овец, но не ест их (Dobšinský 1880: 116–117). И. Георгиева отмечала, что связь вампира и волколака проявляется и в поверьях о волколаке и близка поверьям сербов и румын, в которых вампир отождествляется с волком (Георгиева 1993: 206).

Указанные мотивы с учетом румынского, греческого, албанского материала следует отнести к карпато-балканским. Ср.: у румын

inslav

vircolac, *vurcolac*, *virgolac*, *zvircolaci* ‘оборотень, происходящий из души умершего некрещеным ребенка’, ‘души злых, проклятых Богом людей, которые не улетают на небо, а остаются на земле, принимая образ волка’, ‘радуга’; *вырколаки* живут на луне, на небе; поедая месяц и солнце, вызывают солнечные и лунные затмения; *pricolici*, *priculi cĭĭ*, *tricoli cĭĭ* и др. ‘мертвец, вышедший из могилы в образе волка или собаки’, ‘мертвец, который превращается в дикого зверя, особенно волка’, ‘человек, который становится волком, а затем снова превращается в человека’ (Свешникова 1979: 212–215). В греческих верованиях *vrykolakas* отождествляется с вампиром, то есть с покойником, душа которого осталась связанной с телом. Лексема *vurkollák* известна и у албанцев (Георгиева 1993: 205). По мнению исследователей, во всех трех традициях лексема заимствована у славян.

5. Из праславянской лексики в словацкой мифонимии функционирует также имя ***perun*** ‘гром’ и ‘черт’ (ср. *Perun* ‘бог грома и молнии’), известное также в других западно- и восточнославянских диалектах, а в южнославянских этот корень фиксируется лишь в топонимах и дериватах-фитонимах. Напр., словац. *pjorun* (В. Франкова, Замагурье — Blagoeva-Neumanová 1976: 79), *perun*, *peron* (гемер., в.-слов.) ‘гром’ (SSN 2: 778), *peruni biju* ‘гремит гром, молния’ (шариш., в.-словац. — Šarišsko-slovenský slovník); *pjeron udeřil* ‘гром ударил’, *pjerun me oglusol* ‘гром меня оглушил’, *pjeroňi bijum* ‘громы бьют’ (Замагурье — Blagoeva-Neumanová 1976: 80); *ic do Pjeruna! že by če Pjeron zabjol* ‘иди к черту! чтоб тебя громом поразило!’ (Замагурье — Blagoeva-Neumanová 1976: 80–81); *bodaj ce perun zabil!* ‘чтоб тебя громом поразило!’ (Ременины, окр. Гиралтовце), *peruni bi ce pobiľi!* ‘чтоб тебя гром поразил!’ (Сабинов); *do pokrivi perun ňeuderi* ‘в крапиву гром не бьет’ (т. е. не привлекающий внимания человек может быть спокоен — буря пройдет мимо него) (Финтице, окр. Прешов; Кокшов-Бакша, окр. Кошице); *jakbi perun bul doňho uderil* ‘как громом пораженный’ (Длга Лука, окр. Бардеев) (SSN 2: 778).

Специфическая словацкая лексема *parom* экспр. ‘черт’, в основном в ругательствах: *aby ťa parom uchytil* ‘чтоб тебе провалиться! черт тебя подери!’, *choď do paroma!* ‘убирайся к черту’ и под., *paroma* ‘черта с два’ (VSRS 3: 45), *parom* ‘черт, дьявол’, ‘Перун’ (также *Param* ‘имя бога грома’) (Зайцева 1975: 249) — может считаться эвфемизмом названия бога, но, по всей вероятности, является фонетическим вариантом лексемы *Pahrom* ‘Перун’ (Зайцева 1975: 249); приставка *pa-* имеет значение ‘похожий, подобный’, ‘ненастоящий’, поэтому *parom* может пониматься как ‘подобный грому, вроде грома’. Зафиксирована лексема также в моравских диалектах: *parom* ‘черт’ (Зайцева 1975: 249); морав.-словац.

inslav

parom в значении ‘гром’ отмечается в проклятиях: *do paroma*, *parom do teba* и т. п. (Machek: 445). Значение, употребление и сходный фонетический облик сближают *parom* с термином *perun*.

В других диалектах интересующая нас лексема со значениями ‘гром, молния’ и ‘черт’ имеет вид:

морав. *pěrun* ‘черт’ (Bartoš: 287); ляш. *pĕrun* (Machek: 445); валаш. *parom* — только в смысле «do paroma!» ‘к черту!’ (Kazimíř 2007);

пол. *piorun* (силез. *pieron*) ‘гром’ (Machek: 445), пол. *piorun* (нар., силез. *pieron*), *piorunować* и т. п.; праслав. название грома (Brückner: 414); *pierun bije* ‘молния бьет’ (Pełka 1987: 45); пол. *piorun* ‘гром, молния’, кашуб. *parǫ̀n* ‘злой дух’, *pórën*, *pórun* ‘гром, молния’, ‘ругательство, проклятие’ (Sychta 4: 33–34, 284, 286);

с.-луж. *pierun* ‘черт возьми; тьфу, пропасть’, ‘громовержец’;

укр. *пе́рім*, *пе́рум* ‘гром’ (ЭСБМ 10: 307), *пе́рім*, *пе́рум*, *пе́ру́н* ‘гром’ (ЕСУМ 2003: 357), гуцул. *перун* ‘молния’ (…Бог їх бє громами, перунами, а вони ховают си у воду…) (Хобзей 2002: 184), з.-полес. *перун* ‘гром с молнией’, *пе́ром*, *пе́рем*, *па́рун*, *пе́рон* (Аркушин 2002/2: 41);

бел. *пярун* ‘удар молнии с громом’, ‘бог грома и молнии’, *перун* ‘гром с молнией’ (ЭСБМ 2005: 306); *перун* ‘нечистый дух, черт’ (ТС 4: 24); *сбей тебя Перун!* (Мршевић-Радовић 2008: 183);

рус. *перун* ‘сильный гром, громовой раскат’ (новосибир., иркут., з.-брян.); ‘молния’ (смолен.), 3. ‘вихрь’ (смолен.), в проклятиях: *Перун тебя забей*, *возьми*; *пусть перун тебя заберет; сбей тебя перун* (псков.), *каб тебя перун треснул! С перуна сгореть* (от удара молнии), *с перуна ударить* (об ударе молнии), *чтоб тебя перуном убило!* (Прейли, Латвия) (СРНГ 26: 294).

Словацкая мифологическая лексика содержит большое количество общеславянских корней (*baba*, *čert*, *had*, *smok*, *vedma*, *veštica*, *vodník* и др.). На синхронном уровне (XIX–XX вв.) лексемы с этими корнями и их семантика могут значительно отличаться от исходного этимологического значения корня и различаться в разных языках и диалектах; они могут использоваться для обозначения разных МП или персонажей, похожих, но отличающихся по набору признаков — в соответствии с преобладающими мифологическими представлениями в данном регионе или социуме.

Сравнение отдельных мифонимов в славянских диалектах — их формальной стороны и семантики, а также поверий, с ними связанных, показывает, что словацкие «рефлексы» общеславянских мифологических представлений в большой степени сформировались в рамках карпатского языкового и культурного ареала. Многие инновации в области общеславянской демонологии объединяют ее с другими карпато-славянскими

inslav

традициями: западноукраинской, южнопольской, восточноморавской, а также неславянскими (румынской, венгерской) культурами карпатского региона. Бóльшая часть карпатских черт имеет продолжение в южнославянских традициях, в первую очередь — по отношению к словацкому — выделяются словацко-словенские и словацко-хорватские изоглоссы и изопрагмы. Имеющиеся словацко-болгарские параллели, вероятно, опосредованы карпатоукраинским материалом.

С другой стороны, в словацкой демонологической системе отмечены и севернославянские явления, изолинии которых тянутся в белорусский и севернорусский ареалы. Ряд схождений связывает словацкую демоносферу с серболужицкой. Все эти связи и схождения являются, по всей видимости, проявлением более крупных и закономерных лингвистических, исторических и культурных процессов, которые еще ждут своего изучения.

Принятые сокращения

Аркушин — *Аркушин Г.* Словник західнополіських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1, 2.

Беларуская міфалогія 2004 — Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.

БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съставител А. Стойнев. София, 1994.

Власова 1995 — *Власова М.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

Георгиева 1993 — Георгиева И. Българска народна митология. Второ преработено и допълнено издание. София, 1993.

ЕСУМ 4 — Етимологічний словник української мови. Т. 4. Н–П. Київ, 2003.

Зайцева 1975 — *Зайцева Н.И.* Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Дисс. … канд. филол. наук. Минск, 1975.

Зечевић 1981 — *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.

Зубов 1982 — *Зубов Н.И.* Древнерусская теонимия (проблема собственного и нарицательного). Дисс. … канд. филол. наук. Одесса, 1982.

Маринов 1891 — *Маринов Д.* Жива старина. Етнографско (фолклорно) изучване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Врачанско. Кн. 1: Вярванията или суеверията на народа. Русе, 1891.

Мршевић-Радовић 2008 — *Мршевић-Радовић Д.* Фразеологија и национална култура. Београд, 2008.

Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

inslav

Потебня 2000 — *Потебня А.А.* Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текста, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2000.
СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
Свешникова 1979 — *Свешникова Т.Н.* Волки-оборотни у румын // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 208–221.
СБФ 2000 — Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
СМ 2001 — Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденкович. Београд, 2001.
СМР — *Кулишић Ш.*, *Петровић П. Ж.*, *Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов. Л. (СПб.), 1970. Вып. 5; 1991. Вып. 26.
ТС 4 — Тураўскі слоўнік. У 5 тт. / Складальнікі А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яншин, П.П. Міхайлаў. Мінск, 1985. Т. 4.
Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / Пад рэд. Г.А. Цыхуна. Мінск, 1980. Т. 2; 2005. Т. 10.
ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1975. Вып. 2; 1977. Вып. 4; 1992. Вып. 19.
Archív textov — Archív textov Ústavu etnológie SAV, Bratislava.
Bartoš — *Bartoš F.* Dialektický slovník moravský. V Praze, 1903. Č. 1.
Biegeleisen 1927 — *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
Blagoeva-Neumanová 1976 — *Blagoeva-Neumanová T.* Ľudová démonológia na Zamagurí v kontexte a v koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózna práca (Univerzita Komenského). Bratislava, 1976.
Brückner — *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970. Wyd. 2.
Bužeková 2009 — *Bužeková T.* Nepriateľ zvnútra. Bratislava, 2009.
Černy 1898 — *Černy A.* Mythiske bytosće łužiskich Serbow. Budyšin, 1898.
Dobšinský 1880 — *Dobšinský P.* Prostonárodnie obyčaje, povery a hry slovenské. Turč. S. Martin, 1880.
EĽKS — Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. [Bratislava], 1995. T. 1, 2.
Gemer–Malohont 2011 — Gemer–Malohont. Národopisná monográfia / Ján Michálek a kol. [Martin, 2011].
Habovštiak 2006 — *Habovštiak A.* Oravci o svojej minulosti. Reč a slovesnosť oravského ľudu. Martin, 2006.

inslav

Holuby 1892 — *Holuby J.L.* Magické recepty z Bošáckej doliny a okolia; Prostonárodne povery; O Vílach a Vodných mužoch v Bošáckej doline // Slovenské pohľady, 1892/1. S. 31–41; 117–118; 208–212.
Horehronie 1969 — *Horehronie.* Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
Kazimíř 2007 — *Kazimíř S.* Slovník valašského nářečí valašsko-český, česko-valašský. Rozšířené vydání zprcované pouze na CD. 2007.
Kotnik 1967 — *Kotnik J.* Slovensko-ruski slovar / Словенско-русский словарь. Љубљана, 1967. 2. изд.
Kropej 2008 — *Kropej M.* Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana, 2008.
MLRKŽ — *Gaivenis K*, *Lyberis A.*, *Šernas V.* Mokyklinis lietuvių-rusų kalbų žodynas. Kaunas; Šviesa, 1985.
Machek — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 2010. Fotoreprint podle 3. vydání z roku 1971.
MAJWG — *Zagórski Z.*, *Sieradzki A.*, *Grzelakova E.* Mały atlas językowy województwa Gorzowskiego. Poznań, 1992. T. 1.
Michálek 1989 — *Michálek a kol.* Ľud hornádskej doliny (na území Popradského okresu). Košice, 1989.
Ondrejka 1972 — *Ondrejka K.* Rozprávnia spod Slatína. [Bratislava, 1972].
Oxford Concise Dictionary 1996 — Oxford Concise Dictionary of English Etymology / Ed. by T.F. Hoad. Oxford, 1996.
Pełka 1987 — *Pełka L. J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
Pramene 2000 — Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. Zv. VII. Čo rozprával svákо Vajda / Výber rozprávok Jána Vajdu Tichého z Liptovských Sliačov zaznamenal a publikáciu zostavil Kliment Ondrejka. Bratislava, 2000.
Slovensko 1975 — Slovensko. Ľud. II časť. Bratislava, 1975.
SSJČ — Slovník spisovného jazyka českého / Za ved. B. Havránka / Hlav. red. J. Běliče, M. Helcla a A. Jedličky. Praha, 1989. II vyd. (с 2011 г. — доступен на: www.ujc.cas.cz).
SSN — Slovník slovenských nárečí. Ukážkový zväzok. Bratislava, 1980. Red. I. Ripka. Bratislava, 1994. D. 1; 2006. D. II.
SSSJ — Slovník súčastného slovenského jazyka. Bratislava, 2006. [1] A–G.
Sochová 2001 — *Sochová Z.* Lašská slovní zásoba (jihovýchodní okraj západolašské oblasti). [Praha, 2001].
Stará Turá 1983 — Stará Turá. Štúdie o histórii, ľudovej kultúre a nárečí / Zost. Ján Michálek. Bratislava, 1983.
Sychta 4 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1970. T. IV.
Šarišsko-slovenský slovník — Šarišsko-slovenský slovník (www.stofanak.sk).
Vážný 1955 — *Vážný V.* O jménech motýlů v slovenských nářečích. Bratislava, 1955.
VSRS 3 — Veľký slovensko-ruský slovník. Большой словацко-русский словарь. Bratislava, 1986. III. diel.

inslav

Г. И. Кабакова

Названия трапезы в русских диалектах. 1

Сколько раз следует в день есть
(*Спрашивает Господь:*) *«Адам, часто ли тебе есть надо? По однево в гот?» — Мало. — «По два раза в гот?» — Мало. — «По три раза в гот?» — Мало. — «По однево в месяц?» — Мало. — «По два раза в месяц?» — Мало. — «По три раза в месяц?» — Мало. — «По однево в неделю?» — Мало. — «По два раза в неделю?» — Мало. — «По три раза в неделю?» — Мало. — «По однево в день?» — Мало. — «По два раза в день?» — Будет. — А лукавый стоит, слушыит: «Попроси еще паўжнить». По три раза есть в день излишне: лукавый-то велел попросить* (Богатырев 1916: 172).

Мораль легенды, записанной П.Г. Богатыревым в Архангельской губернии, ясна: чем меньше ешь, тем лучше, поскольку обжорство от дьявола. Пословицы вроде бы тоже подхватывают эту мысль: *Перехватка — хлеба недохватка*, *завтрак — завтра*, *обед — пробег*, *ужин — незаслужен* или *Перехватка — на ухватке*, *обед — пробег*, *ужино — проблужено.* Однако произносятся они, как правило, хозяйкой, не успевающей приготовить еду вовремя (НОС 7: 128; Самоделова 2005: 310). При рассмотрении русской диалектной и литературной терминологии повседневной трапезы мы попытаемся сопоставить этот нравственный урок легенды с этнографической реальностью.

Прежде всего обращает на себя внимание отсутствие в литературном русском языке нейтрального обозначения для *приема пищи*, поскольку данное выражение практически невозможно использовать в повседневной речи. Лексемы *трапеза*, *стол* могут использоваться в этом значении, однако уже в словаре Даля термины относятся скорее только к обеду и ужину и, судя по приведенным контекстам, уже в середине XIX в. носили довольно архаичный характер (Даль 4: 328, 426). Термин *стол* в значении ‘прием пищи’ встречается в новгородском диалекте (СРНГ 41: 193).

В крестьянском быту термин *обед* означал и ‘время еды’, и ‘полную еду, варево, выть’, ср., например, условия найма бурлаков: «Тюреванье, ломтеванье не в счет, а три *обеда* исполнить» (вариант: «три выти исполни (подай)») (Даль 2: 639; 4: 452). В древнерусском языке термин *обед* относился к дневному приему пищи, как в современном русском, и по этому временному признаку противопоставлялся

inslav

терминам *завтрак*, *ужин*, но мог выступать и синонимом *трапезы* в значении ‘общее застолье в монастыре’ (СРЯ 11–17 12: 25–26). Термин *трапеза* в значении ‘прием пищи’ сохранился до наших дней у старообрядцев Нижней Печоры: «У набожных три *трапезы* в день» (СРГНП 2: 358), но также казаков Урала, где он, правда, описывает только обед и ужин (Малеча 4: 268).

Диалекты располагают бóльшими лингвистическими возможностями для выражения значения ‘прием пищи’. Наиболее широкую географию имеет термин *выть*, о котором нам уже приходилось писать (Кабакова 2008). Она охватывает Русский Север, северо-запад (вплоть до Твери), восток, Урал и Восточную Сибирь. Семантика термина обширна и охватывает не только трапезу (ср. арх. *справлять выть*, СРНГ 40: 253), но и время еды, и время между двумя приемами пищи, и перемену блюд, и пищу, и количество ее, которое можно съесть за один раз, и аппетит, и пр.

Другие термины представляют собой производные от глаголов со значением ‘есть’. Так, на севере и востоке отмечены пск. *еда* (ПОС 10: 108), арх. *едь*, вят., костр., нижег., пск. ***ежа***, костр., пск. ***ёжка*** (СРНГ 8: 325–327; Живое костромское слово: 109; ПОС 10: 108; Русские крестьяне 5/1: 250), новг., пск. ***ежка*** (НОС 13: 28; Мокиенко 2001: 164)[1], олон. *едоба* (СРНГ 8: 322), том. *ество* (СРГС 1/2: 102)[2]. На западе, на юге, в центре и в Сибири встречаются *снеданье*, *снеда*, производные от *снедать* (СРНГ 39: 97), на Вологодчине — *зободь*, от *зобать* ‘есть с аппетитом’ (СРНГ 11: 325). Кроме того, значение ‘прием пищи’ могут приобретать термины, имеющие изначально иное «пищевое» значение: так, на севере и в Сибири любая трапеза, не обязательно легкая, может называться *закуска* (СРНГ 10: 180; Подвысоцкий 1885: 26), в бассейне Низовой Печоры и за Уралом — *застолье* (СРГНП 1: 270; СРНГ 11: 63), как и ряз., арх. *пища* (Деулино: 403; СРНГ 27: 60)[3]. Добавим к этому списку пск., твер. *кормёж*, относящееся к обеду и ужину (СРНГ 14: 335).

Параллельно с литературными названиями *завтрак*, *обед*, *ужин* в диалектах наблюдается значительная вариативность в обозначениях трапезы, которая отражает и существенные различия во временной организации приемов пищи. Эта вариативность в первую очередь связана с разной организацией труда летом и зимой.

---

[1] «После *ешки* — два часа лежки, — так у нас говорят все» (Мокиенко 2001: 164).

[2] Добавим к этому ряду и наречие *науедни* ‘во время еды, обеда, выти’ (Даль 2: 489).

[3] «И то ш’ш’ас стал’и пам’ений йис’т’, а то тр’и *п’иш’ш’и*, ч’атыр’и *п’иш’ш’и* (в день)… а ш’ш’ас две йад’им и хват’ит’» (Деулино: 403).

inslav

В ценнейшем этнографическом источнике по крестьянскому быту, словаре Даля, указано, что в течение суток бывает от трех до пяти вытей (Даль 1: 322; 3: 95). Увеличение количества приемов пищи связано с большой продолжительностью рабочего дня. При этом каждый прием пищи необязательно воспринимается как полноценная трапеза. «У нас три *выти*: утром в шесть часов завтрак, а обед в десять-одиннадцать часов — это *первая выть*. Паужнаем в два-три часа — это *другая выть*. Вечером ужин — это *третья выть*» (арх., СГРС 3: 268). Основной моделью считается трехтрапезная структура (завтрак–обед–ужин), которая дополняется полдником, а также и дополнительным завтраком. Этот завтрак подается уже во время полевых работ и поэтому, как и полдник, воспринимается как перерыв в работе, отсюда и с.-рус. *междувитье*[4], *меживытье* (Респ. Коми, СРНГ 18: 87). Хотя, как правило, в говорах существуют специфические обозначения для разных трапез, в отдельных случаях их обозначают и порядковыми числительными, как то: *первая*, *вторая*, *четвертая выть*, см. арх. «Дядя (положим, Пантелей) на *вторую выть* звал тебя на лодейку спущаться, пожалуй-ка» (Подвысоцкий 1885: 26), новосиб. «Съешьте сальца *на перву-то выть*, а потом помидоры» (СРГНО: 85), калин. «Хоть достать *на первую выть* хлеба» (ОСКО: 41). Приемы пищи могут обозначаться и по времени суток: новг. *утренняя выть* ‘завтрак’ (НОС 1: 185), колым. *вечерня выть* ‘ужин’ (Меркурьев 1997: 30).

Целый ряд календарных примет подчеркивает непосредственную связь между сельскохозяйственным календарем и количеством ежедневных трапез. С наступлением осени и сокращением светового дня отпадает необходимость в полднике: арх. «*Гуси улетели и паужну унесли*, говорят, значит, дни стали короче, всё, уже не *паужнают*, день весь недолгий: после обеда только вечером едят» (СГРС 3: 169)[5], перм. «Журавли пролетели и *паужёнок* унесли» (СРГКП) или «Сенька *паужну* украл»[6], «С Семенова дня не брали с собой еду, журавли пролетели и *пауженок* унесли» (Юрлинский край 2003). Та же примета, связанная с наступлением

[4] «В Верхневажском посаде сверх обеда и ужина иногда делают завтрак и паужину. Это *междувитья*, следственно, соблюдаемые только по требованию обстоятельств» (СРНГ 18: 89).

[5] Заметим попутно, что пищевой день в свою очередь служит кодом для описания цикла жизни насекомых: «Комарам *обет* отошол, Прокопьев день им *паужын*, Ильин день — *ужын*» (СРГНП 2: 124).

[6] «День-то летом катится, конца ему нет: успеёшь и паужнать, и обедать, и ужнать. А в сентябре уж Сенька паужну украл, короткой день стал»; «О-о сёдни Сенька паужну украл; поди без обеда пойдёшь?» (Прокошева 1972: 90).

inslav

осени, записана и в Сибири: том. «*Паужин* — в день первая еда, а с Семенова дня, когда журавли улетят, *паужина* нет» (ПССГ 3: 20; Талицкий словарь 3: 90).

Завтрак. Обзор терминов начнем с самого раннего приема пищи. Его диалектные названия — это чаще всего варианты общерусского *завтрак*: *завтро*, *завтрик*, *завтряк*, *завтрик*, *завтрык*, *завтрок*, *завтырк* (СРНГ 9: 345), *заутрок* (СРНГ 11: 137), как и соответствующие глаголы — варианты литературного *завтракать* (*завтрекать*, *завтрикать*, *завтрокать*) (СРНГ 9: 345–346; Акчим 1: 294), а также пск. *брать завтрак* (ПОС 11: 111).

Поскольку завтрак — еда утренняя, его названия образованы от соответствующего времени суток: новг., пск., твер. *утре*(*н*)*ник*, *утреница*, яр. *утрешник* (ЯОС 10: 23; НОС 11: 101), карел. *утрена* (СРГК 5: 63; 6: 654), помор. *утреннее*, *утрешнее* (Гемп 2004: 99–100), ср. также глаголы алт. *утрять* (СРГА 4: 184), *утреничать* ‘завтракать рано утром; есть натощак’ (Даль 4: 522). Временная приуроченность мотивирует и глаголы *зоревать*/*заревать*, которые в ряде говоров относятся к приему утренней (орл., бурят., чит., СОГ 4: 120; СРГЗ: 128) или, наоборот, вечерней еды (дон., СРНГ 11: 237)[7].

Наряду с завтраком в северных и восточных говорах используется термин *обед* (карел., арх., СРГК 4: 74), причем изредка уточняется, что это ‘ранний завтрак’ (казаки Урала, Малеча 3: 12); существительному *обед* в этом «раннем» значении соответствует глагол *обедать* (костр., бассейн Печоры, перм., Урал, Алтай, СРНГ 22: 26). Отдельные словари, подчеркивая динамику лексических изменений, указывают на то, что глагол *завтракать* вытесняет более старый рязан. *обедать*, а существительное *завтрак* — более старые *обед* (СРГНО: 339) и арх. *обедник* (СРНГ 22: 27). Такие временные сдвиги могли касаться и других видов трапезы: алт. «Раньше говорили утром: садись *обедать*, вечером *ужинать*, а днем — *паужинать*» (СРГА 3/2: 23), также и в пермских диалектах три основных приема пищи назывались *обед*, *паужна*, *ужна* (СГСРПО: 650).

Тенденция переноса на более раннее время касается и иных терминов, которые изначально служили для обозначения обеда или еды между обедом и ужином: смол. *полдень*, смол., твер., пск. *полудник* (СРНГ 29: 41, 144), яр. *допладни*, *допладник*, *дополадни* (СРНГ 8: 125, 128), и соответствующих глаголов брян., смол., сарат. *полудновать*, *полудневать* (СРНГ 29: 145), олонец. *поудновать* (СРНГ 30: 332) ‘завтракать’; другой тип номинации подчеркивает более ранний харак-

[7] Кроме того, глагол *заревать* может обозначать и другие виды деятельности на заре, например, сон (волгоград.).

inslav

тер действия по сравнению с глаголами со значением ‘обедать’: смол. *подполудновать* (СРНГ 28: 144), краснояр. *дополдничать*[8].

Еще более резкий сдвиг во времени обнаруживается при переносе на утреннюю трапезу терминов якут. *паужин*[9], *паужна*, *паузна* и соответствующего глагола перм. *паужинать*, сверд., яр. *попаужнать* (СРНГ 25: 277–278, 282; 29: 299), поскольку изначально термины *паужин*, *паужна* относились к полднику.

Особый случай представляют собой термины новг. *перехват*, новг., пск., печор., карел., твер. *перехватка* (НОС 7: 127–128; ПОС 11: 111; СРГК 4: 476). По Далю, речь идет о легкой закуске, завтраке на скорую руку, перед отъездом, или в виду обеда. Это может быть и ранний завтрак в летнюю пору, около 7 часов утра. В таком случае *перехватка* становится дополнительной едой при переходе на четырех- или пятиразовое питание (север, запад, центр, Даль 3: 95; СРНГ 26: 258–259). Эта дополнительная трапеза может быть приурочена и к периоду между обедом и ужином: моск., яр. *перехватка*, *перехваток*, костр., калин., рус. Белоруссии *перехватка* (СРНГ 26: 258–259; ЯОС 7: 99; Живое костромское слово: 243; ОСКО: 178; Манаенкова 1989: 152). На Печоре речь идет о «завтраке, который берут с собой на работу»[10]. Соответствующие глаголы *перехватывать*, *перехватить*, *перехвачивать* в значении ‘завтракать’ зафиксированы в центральнорусских областях (СРНГ 26: 260). Точно так же легкий завтрак, состоящий из рыбы и мяса, может называться сибир. *закуска* (СРНГ 10: 180) и пск., твер., костр. *перекуска*; а есть такой завтрак — *перекусывать* (СРНГ 26: 138). В этом же ряду «легких перекусов», которые в полевых условиях становятся обозначениями полноценного приема пищи, назовем волог. *заедка* (СРНГ 10: 76) и новг. *размовка*, термин, который может относиться либо к легкому завтраку, либо к ужину (СРНГ 34: 22). Значение ‘завтракать’ может возникнуть и у глагола с изначальным значением ‘есть досыта’: дон. *подрубать* (СРНГ 28: 195).

Поскольку время еды варьирует и по регионам, и в зависимости от рода занятий, бывает и так, что *завтрак* подается очень рано, от 4 до 6 часов, а вторая еда, *обед* или *обедник*, уже в 9 утра (помор., Шергин 1977: 309).

В западнорусских диалектах в значении ‘завтрак’ употребляются термины *сненданье*, *сниданье* (брян., кур., смол.), *снеданок* (брян., изма-

[8] «*Дополдничать* садились рано, а готовить нужно было вставать еще раньше» (СРГС 1/2: 59).

[9] «Едят в общем много: утром пьют чай и закусывают (*паужин*), днем обедают, сейчас же после обеда чай» (якут., СРНГ 29: 277).

[10] «Утрях *зафтрок*, тогды *обет*, *паужына*, *ужна* — вот и выти, ето дома. А на пожню поедут, берут едыцьку — ето *перехватоцька*» (СРГНП 2: 31).

inslav

ил., Белоруссия), *снедать* (пск.), *снеданье* (кур., брян., Азербайджан, Белоруссия, СРНГ 39: 97; Манаенкова 1989: 197), *сняданак* (старообрядческие говоры Латгалии и Житомирщины, Лённгрен 1994: 71), а также глаголы ю.- и з.-рус. *снедать* ‘завтракать, закусывать, перехватывать; полудневать’ (Даль 4: 250); в значении ‘завтракать’ глагол *снедать* известен и на Среднем Урале, и на Вологодчине, где соответствующее существительное не встречается (КЭИС; СРГК 6: 185). И в этом случае подчеркивается быстрота поглощения: «*Снедать* не обедать, поел что-либо стоячи, да и на работу» (СРНГ 39: 97). Ср. укр. *снідання*, *сніданок* и белор. *снеданне.*

В смоленский диалект проникло заимствование из немецкого *фриштик* (Добровольский СОС: 952). Даль фиксирует не только существительное *фриштых*, но и образованный от него глагол *фриштыкать* (Даль 4: 539). Эти слова использовались в обеих столицах еще сравнительно недавно в вариантах *фриштых*, *фрыщик* (Елистратов 2004: 643)[11], вариант *рыщик* зафиксирован и в русских говорах Карелии (СРНГ 35: 323).

Чай может составлять трапезу, но не основную. Его название может также служить обозначением утреннего приема пищи или дополнительного. Так, на Севере, в Карелии и на Терском берегу, используются выражения *утренный*, *утрешний чай* в значении ‘завтрак’ (СРГК 6: 655), ср. яр. *до чаю*, что означает период работы до завтрака (ЯОС 4: 7). На Колыме *чаева закуска* также составляет первый прием пищи (Богораз 1901: 154), а в других местах — уже следующую, дополнительную трапезу между завтраком и обедом: приамур. *чай*, *второй чай* (СРГП: 310); тогда как в других сибирских районах том. *второй чай*, *вечёрний чай* (ПССГ 4: 195) или *чай*, *чаевая пора* (семейские) относятся к более позднему времени — к полднику. В этом говоре синоним полдника *чаёвка* необязательно предполагает подачу чая. Это скорее холодный «перекус», состоящий из хлеба и кваса, который устраивают на сенокосе (СГССЗ: 510). Также и ужин, приготовляемый в полевых условиях, — *чалдонский чайник* (*чалдон* — название русских старожилов Сибири) — может включать либо чай, либо холодные напитки: «У нас *чалдонски чайники* были: молока принесут, сала, чайник али квасу-то надуются и работают» (ФСРГС: 216). Глагол *почайпить* в зависимости от диалектов тоже может относиться

[11] «Например, довольно продолжительное время живя в Петербурге, она научилась местным словам и выражениям и, скажем, вместо слова „завтрак“ иногда до сих пор говорит „фрыщик“. То есть я, конечно, помню, что еще у Лескова написано „фриштик“, но моя знакомая явно Лескова не помнила, а имела в виду лишь то, что утром она съела только кусок хлеба и более ничего» (Тверская газета, 20/12/2007, № 26324–233).

inslav

либо к завтраку (Омск), либо к ужину (Нижний Новгород), однако чаще всего к дополнительной еде между обедом и ужином (с.-, ц.-рус., СРНГ 30: 371).

Дополнительная утренняя легкая еда в случае пятиразового питания подается около полудня, откуда и ее названия *полдник*, *полудник*, *полудновик*, ср. «Если рано позавтракаш, то другой раз завтракаш, это *полудник*» (СРГСУ-Д: 438; СРГК 5: 63); соответствующие глаголы перм. *полудни́вать*, *полудно́вать*, *полудничать* (Даль 3: 251; СГП: 394), пенз. *полудничать* (СРНГ 28: 44).

Диалектные словари, в которых зачастую этнографическая информация сведена к минимуму, упоминают и второй завтрак, предшествующий обеду: пск., новг., олон. твер., волог. *паобедье*, *паобед*, *пабед*, *пабедок*, олон., онеж., ленин. *пабедье*, пск., твер. *паобедки* (СРНГ 25: 106–107, 203; Даль 3: 16; СРГК 4: 363); олон., ленин. *пабедовать* ‘съедать что-нибудь между основными приемами пищи’ (Куликовский 1898: 77; СРГК 4: 363). Приставка *па-* в данном случае может означать не только приближение по времени, но и неполноту, ср. «Чайкю пошвыркала — вот те и *пабедье*» (СВГ 6: 116). Дополнительный завтрак может обозначаться и с помощью другой временной приставки: калин., вят., свердл. *подобед*, *подобедник*, свердл. *подобедничать*, новг. *попабедать* ‘есть немного, слегка перед обедом, до обеда’ (НОС 13: 78; СРНГ 28: 106). Хотя приставка *под-* и менее продуктивна, чем *па-*, тем не менее известен и глагол смол. *подзавтракать* ‘немного закусить’ (СРНГ 28: 12). Та же номинационная модель может использоваться и при обозначении обеда: *п**а**бед*, *п**а**бедать*, или полдника: новг. *пабедок* (НОС 7: 83), пск. *подобед* (Гадло 1999*:* 205).

Обед. Термины *обед и обедать* известны на всей территории, в том числе и в диалектных вариантах: калуж. *объед* (СРНГ 22: 274), орл. *обеды* (СОГ 8: 13–14), волог., арх. *обедня* (СРНГ 22: 28; СВГ 5: 119), смол. *бед* (Добровольский СОС: 47), свердл. *обедчик*, *обеждать*, *заобедывать* (КЭИС), дон. *подобедать*, орл. *пообедывать*, мурман. *обедничать* (СОГ 10: 153; СРГК 4: 74), алт. *разобедывать* (СРГА 4: 11), ср. также возвратное олон. *обедаться*, отмеченное в песенном фольклоре (СРНГ 22: 26). К этим вариантам можно добавить и производные с уже упомянутой приставкой *па-*, но относящиеся к обеду: калин. *пабедник* (СРНГ 25: 106) или ко второму обеду, подаваемому в праздник: «У некоторых семей в роскошные дни бывает еще *пабед*» (ОСКО: 170). Второй обед, явление редкое, может характеризоваться и как «поздняя еда»: пск., твер. *поздник* (СРНГ 28: 327).

inslav

Обед воспринимается как трапеза, подаваемая в полдень или в середине дня (что характерно и для дополнительной еды, следующей за основным завтраком): *полдень*, *полудень*, *полудни*, *полдни*, *полыдни* (Даль 3: 250), калин. *полдёнка* (ОСКО: 196), ирк. *половиндень* (СРНГ 29: 89)[12], забайк. *ополдень*, *ополдни* (СРГЗ: 267; СРНГ 23: 274), новг. *полудница* (НОС 8: 97), орл. *полудник* (СОГ 10: 122), смол. *полудновик* (СРНГ 29: 145), воронеж. *полудневка* ‘поздний обед’ (СРНГ 29: 144).

Судя по данным «Словаря русских народных говоров», термин *полдень* в значении ‘обед’ характерен скорее для Центральной России (яр., моск., ряз., калуж.), в то время как *полдник*, также распространенный в центральнорусских говорах, занимает обширный ареал вплоть до Урала и восточного Казахстана. Глагол *полдничать* встречается и в центре (калуж.), и на севере (волог.), и на юге (ставроп.), и в Сибири (краснояр.) (СРНГ 29: 41, 44), в значении ‘обедать’ отмечены и термины новг., орл., ряз., яр., урал., карел. *полудневать*, *полудновать* (Деулино: 352; ЯОС 8: 54; СРГК 5: 63; НОС 8: 97), алт. *полуднать*, *полудневать* (СРГС 3: 365), смол. *полдневать* (Добровольский СОС: 649), новг. *полудничать* (НОС 8: 97), *пополудничать* (рус. говоры Эстонии, СРНГ 29: 333). В некоторых случаях известно время трапезы, но не ее содержание: например, ирк. *полдёнки*, яр. *полуденье* ‘еда и отдых в полдень во время полевых работ’ (СРНГ 29: 40; ЯОС 8: 54). При этом словари могут подчеркивать более давний характер этих терминов по сравнению с литературным *обед*: «А ран’шы *аб’ет* утрым называлъс’, а в дв’анаццът’ — *полдни*» (Деулино: 432).

Вероятно по аналогии с этой продуктивной моделью в некоторых восточных говорах отмечаются глаголы сверд., бурят. *дневать*, приоб. *подневать* ‘обедать’, бурят. *дневать* ‘отдыхать и обедать в лесу или в поле’ (СРНГ 8: 69; СРГСО Д-2: 91; СРГС 2-1: 43)[13]. Кроме того, словари отмечают смол., свердл. *ко дню* в значении ‘на обед, к обеду’: «Нъ завтрик жжарю яишницу, а *ка дню* суп сварю» (ССГ 3: 116), «Суп ставили *ко дню*» (КЭИС). Дневная приуроченность обеденного застолья отражена и в термине *денно**е*** (Русское Устье, Чикачев 2005: 22), там же в Якутии этот термин может относиться к дневному чаепитию: «*Денное* отпили да поехали» (СРГС 2-1: 31).

Кроме того, на севере, востоке и в Сибири названия обеда могут образовываться как производные от *ужина* (что, как мы увидим, более характерно для обозначений полдника), как если бы эта трапеза была самой главной в дневном цикле: *паужин*, *паужна*, *паужина*, *паужиночек*, *п**а**вжнать*, *паужинать* (СРНГ 25: 109, 277; СРГНО: 376;

[12] Так же обозначается и полдень.

[13] «Вот как обедают мужики, в поле или в лесу, говорят: *дневают*» (СРГС 2/1: 43).

inslav

СРГК 4: 410), *п**а**вжна*, *п**а**уженка*, *п**а**уженая*, *п**а**ужнать*, *па**у**жнать*, *п**а**ужинать*, *по**у**жинать* (СРНГ 30: 332), урал. *п**а**ужничать* (КЭИС), *по**у**жнать* (СРГСУ-Д: 451). Подобная модель вроде бы входит в противоречие с реальным статусом обеда, который считается главным приемом пищи в суточном цикле. Можно поэтому предположить, что речь идет о «летнем», полевом, то есть облегченном варианте обеда. Такие уточнения действительно иногда встречаются, как, например, перм. *пауженок*, *паужно*, *павжна* относятся к обеду в поле, как и соответствующие глаголы *паужнать*, *павжнать* ‘обедать (в поле, во время работ)’ (Юрлинский край 2003; СРГКП: 235). Также в пермских говорах наряду с *паужна* ‘обед’ может использоваться термин *маленькая паужна* ‘прием пищи между затраком и обедом или между обедом и ужином’ (СГСРПО: 425).

По тому же принципу соотнесения обеда с вечерней едой образован глагол *подвечерить* ‘пообедать’: «Да вечира ишшо многа, давайти *падвечерим*, *патпалуднаваим*» (дон., СРДГ 1: 63).

Противоположная тенденция отмечается существенно реже. Так, в псковских говорах *завтрак* (*завтряк*, *завтрек*, *завтрик*) может относиться и к первой, и ко второй трапезе дня, как и производный глагол *завтракать* соотносится и с первым, и со вторым значением *завтрака*. Однако оба эти значения не используются внутри одного говора: «Посли пярихватки *зафтракали*» (ПОС 11: 111–112).

Уже упомянутый в связи с завтраком термин *снеданье* в донских говорах используется в значении ‘обед’ (СРДГ 3: 131), производные глаголы *снед**а**ть*, *сн**е**довать*, *поснедать* отмечаются более широко: в центральных и южных говорах (твер., пенз., калуж., орл., русские говоры Северного Кавказа), в Красноярском крае; в воронежском говоре *сн**е**довать*, *снидовать* означает и ‘обедать’, и ‘есть, закусывать между обедом и ужином’ (СРНГ 30: 188; 39: 97–98).

Некоторые глаголы, подобно *снедать*, наряду с более общим значением ‘есть’ развивают более конкретные значения ‘обедать’: яр. *столовать*, том. *постоловать*, урал. *стольничать* (ЯОС 9: 75; Малеча 4: 186); тогда как на Среднем Урале *столовать*, *столоваться* может относиться и к обеду, и к ужину (КЭИС). Сходным образом диалектное *мулындать* в отдельных говорах может характеризовать либо способ поглощения пищи (медленный или, наоборот, быстрый и жадный), либо время: ряз. *мулындовать* ‘обедать, ужинать’ (СРНГ 18: 342–343).

Тип еды реже отражен в названиях приема пищи. Отметим сверд., арх. *варя*, арх. *варька*, причем в архангельских говорах термины, подчеркивающие присутствие горячей еды в меню, относятся и к обеду, и к ужину (КЭИС; АОС 3: 52–53); а также сверд. *привара*, *приварка*

inslav

‘обед в поле’ (КЭИС). Присутствие жидкой горячей еды отражено в новг. *хлебовать* (*хлёбовать*) ‘обедать, особенно в гостях’ (Даль 4: 549). Наконец, отметим единичные новг. *бечевник* (НОС 1: 56) и карел. *кутея* (СРГК 3: 75), последняя относится и к обеду и к ужину.

Полдник. Полдник — дополнительная трапеза, устраиваемая во время летних полевых работ, около 4–5 часов дня. Даль указывает, что на севере полдник бывает намного раньше, около 2 часов, в других краях, наоборот, его едят позже, часов в 6 (Даль 3: 258). Изредка его подают вскоре после обеда, и в этом случае выражение *с обеда до паужина* означает ‘очень скоро’ (Бурятия, ФСП: 122). Полдник могут подавать и в поле, и в доме. Как правило, полдник считают за перекус, а не за полноценную трапезу: «*полдник* — как закуска, а *не наеда*» (Гемп 2004: 467).

Кроме того, полдник может восприниматься как момент, который делит рабочий день напополам, отсюда и большинство терминов, относящихся к данному приему пищи: литер. *полдник*, орл., яр. *полдни*, *полдня*, *полудень*, *полудник* (СОГ 10: 110–111, 122; ЯОС 8: 54), яр. *полдневик* (ЯОС 8: 49), новг. *полдинка*, *полудинца* (НОС 8: 84, 97), *полдёнка*, *полден*, *полдень*, кур., смол., твер. *полудень*, смол., рус. говоры Литвы, Латвии *полудень* (СРНГ 29: 40–41, 144–145), ленин. *полудновик*, карел. *полудник* (СРГК 5: 63), новосиб. *полуднок*, *полудность* (СРГНО: 414), карел. *полуденные обеды*[14], а также производные глаголы: литер. *полдничать*, о.-рус. *полудновать*, *полудневать* (СРНГ 29: 145), яр. *полуднить*, *полуднать*, *полуднять*, (ЯОС 8: 54), олон. *поудновать* (СРНГ 30: 332), смол. *полудниковать*, *полудныватъ*, *подполудновать* (Добровольский СОС: 655), кур., твер. *полудничать*, смол. *полыдничать*, *полдничать*, *подполудновать* (СРНГ 29: 40–41, 144–145, 174). Отметим и варианты с метатезой у казаков-некрасовцев *пондлик* и *пондлевать* (СРНГ 29: 253).

Столь же популярной моделью являются термины от основы *паужин-* / *подужин*, отмеченные как на севере, на западе, в центре, так и на Урале и в Сибири: *паужин*, *паушин*, *паужинок*, *поужинок*, *паужён*, *павужын*, *паужник*, *пауженик*, *пауженье*, *паужинье*, *паужины*, *паужинки*, *пауженки*, новг. *пауди* (НОС 7: 105), забайк. *паузник*, калин. *подужин*, *поужин*; *паужина*, *павжна*, *паужна*, *паужня*, *паужиня*, *паужинка*, *пауженка*, *палжина*, *паужная*, *поужина*, *подпаужна*, *поздая паужена*[я] (СРНГ 25: 109, 276–282, 285; 28: 227; 30: 332; Даль 3: 25; СРГК 4: 409; СГП: 328; КЭИС; СРГС 3: 183; Лѣнигрен 1994: 71; Живое костромское слово: 243; СРГП: 196). Широко распространены

[14] «У твоей матушки вся *утрена* была состряпана и *полуденные обеды* приготовлены» (СРГК 5: 63).

inslav

и производные от данных названий глаголы *п**а**лжинать*, *п**а**ужнать*, *п**а**ужиновать*, *палужинать* (СРГК 4: 410; Живое костромское слово: 244; СРНГ 25: 178; СРГП: 196), волог. *павжинать* (СРНГ 25: 109), новг. *п**а**ужинать*, *поп**а**ужинать* (НОС 8: 116), *паужничать*, *подп**а**ужнать*, *п**о**ужинать*, *подужиновать*[15]. Иногда инфоманты подчеркивают старинный характер термина по сравнению с литературным *полдник*: «В *паужин* не ели, а вот один чай с хлебом ли, с пряниками, с булочками какими. По-сейчасному — это *полдник*» (СРГПрибайкалья 3: 52).

Поскольку приставка *па-* указывает на близость во времени[16], образованные с ее помощью лексемы могут соотноситься не только с последующей по времени трапезой, но и с предшествующей, что характерно для диалектов северо-запада: новг. *п**а**бедок* (НОС 7: 83); с.-зап. *пабед*, *п**а**бедье*, *п**а**ведье*, ленин. *победок* (СРГК 4: 363, 564), твер., пск. *пообедки* (СРНГ 29: 282), ср. также соответствующие глаголы *п**а**бедать*, *п**а**бедничать*, *п**а**бедовать* (СРГК 4: 363). Впрочем, этот дополнительный прием пищи (*пабедок*, *п**а**бед*) может также предшествовать обеду (СРГК 4: 363, СРНГ 25: 106).

В сибирских говорах на Алтае используется приставка *под-* с тем же значением временной близости: алт. *подобедование*, *подобедать*, *подобедовать*, а также *подполудновать* и *подпаужнать* (СРГА 3/2: 96–99). Обозначение полдника может также указывать на вечернюю приуроченность этой еды: новорос. *подвечёрок*, хотя глаголы встечаются чаще, чем название трапезы: влад., кур., дон., рус. говоры Казахстана *подвечёркивать*, *подвечёрковать*, *подвечёровать*, *подвечеривать*, *подвечерять* (СРНГ 7: 355; СРДГ 3: 21), *павечерничать* (без указ. Даль 3: 5), пск. *вечериться* ‘обедать второй раз перед ужином’ (СРНГ 4: 213).

Полдник как бы «вклинивается» в последний отрезок рабочего времени между обедом и ужином, что мотивирует такие его обозначения, как костр. *середник* (Живое костромское слово: 304), как и волог. *середничать* (СРГК 6: 68), тот же образ содержится и в нижег. *полууповодничать* (у Даля *полуповодничать* относится к дополнительной еде после полдника), где *уповод* и означает отрезок рабочего дня (СРНГ 29: 160, 168).

Особый случай представляют собой любопытные термины *постник* и *постничать*, относящиеся к полднику, который приносят с собой в поле, чтобы съесть его во второй полвине дня (СГП: 406–407). Как представляется, «постный» характер этой трапезы заклю-

[15] «Сегодня работала я без перехватки, потом обед, *паужина* и ужина» (НОС 7: 105–106). «Отобедают, отдохнут, потом солнце, так *паужна*, *паужнать* идёте — чай пить, а потом ужинать» (приамур., СРГП: 196). *Паужнать*, *паужничать* может значить ‘есть’ без указания на время суток (СРГНП 2: 79; СРГС 3: 183, 311).

[16] О значении приставки *па-*: Цейтлин 1954; Царева 1970; Александрова 1995.

inslav

чается в том, что она состоит из холодной закуски и напитков, в таком значении Даль зафиксировал воронеж. *постничать* ‘не готовить горячего, есть всухомятку’ (Даль 3: 345). Упомянем также сибирский термин *посужень* (ирк., як., СРНГ 30: 249) и сверд. *пя**я**тать* (КЭИС).

Принятые сокращения

Акчим — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области. Пермь, 1984–2011. Вып. 1–6.

Александрова 1995 — *Александрова А.Е.* Особенности слов с приименной приставкой *па-* в народной речи // Псковские говоры и их носители (лингво-этнографический аспект). Псков, 1995. С. 56–59.

Богатырев 1916 — *Богатырев П.Г.* Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии // Живая старина. 1916. Т. 25. С. 172.

Богораз 1901 — *Богораз В.Г.* Областной словарь колымского наречия // Сборник Отделения русского языка и словесности. 1901. Т. 68. № 4.

Гадло 1999 — Историко-этнографические очерки Псковского края / Под ред. А.В. Гадло. Псков, 1999.

Гемп 2004 — *Гемп К.П.* Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. М.; Архангельск, 2004.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4 [Фотомеханическое воспроизведение. М., 1978–1980].

Деулино — Словарь современного русского народного говора (дер. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969.

Добровольский СОС — *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Елистратов 2004 — *Елистратов В.С.* Язык старой Москвы: Лингвоэнциклопедический словарь. М., 2004.

Живое костромское слово — Живое костромское слово: Краткий костромской областной словарь. Кострома, 2006.

Кабакова 2008 — *Кабакова Г.И.* «Пусть выть уляжется, а лень привяжется» // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 177–186.

Куликовский 1898 — *Куликовский Г.И.* Словарь областного олонецкого наречия, в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

КЭИС — Картотека этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области.

Лённгрен 1994 — *Лённгрен Т.* Лексика русских старообрядческих говоров (на материале, собранном в Латгалии и на Житомирщине). Uppsala, 1994 (Acta Universitatis Upsalienis. Studia Slavica Upsaliensia, 34).

inslav

Манаенкова 1989 — *Манаенкова А.Ф.* Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 1989.
Меркурьев 1997 — *Меркурьев И.С.* Живая речь колымских поморов. Мурманск, 1997.
Мокиенко 2001 — *Мокиенко В.М.* Словарь псковских поговорок и пословиц. СПб., 2001.
НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–2000. Вып. 1–12.
ОСКО — Опыт словаря Калининской области / Сост. Т.В. Кириллова, Н.С. Бондарчук, В.П. Куликова, А.А. Белова. Калинин, 1972.
Подвысоцкий 1885 — *Подвысоцкий А.И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Т. 1–.
Прокошева 1972 — *Прокошева К.Н.* Материалы для фразеологии говоров Северного Прикамья. Пермь, 1972.
ПССГ — Полный словарь сибирского говора. Томск, 1992–1995. Т. 1–4.
Русские крестьяне — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2007. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 1.
Самоделова 2005 — *Самоделова Е.А.* Традиционная трапеза (по полевым материалам) // Palaeoslavica. 2005. Т. 13. № 1. С. 310–327.
СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Т. 1–12.
СГП — *Иванова А.Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
СГСРПО — Словарь говоров Соликамского района Пермской области. Пермь, 1973.
СГССЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.
СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль; Орел, 1989–. Т. 1–.
СРГА — Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1993–1998. Т. 1–4.
СРГЗ — *Элиасов Л.Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.
СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Т. 1–6.
СРГКП — Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого автономного округа. Пермь, 2006.
СРГНО — Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979.
СРГНП — Словарь русских говоров Низовой Печоры. СПб., 2003–2005. Т. 1–2.
СРГП — Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983.
СРГ Прибайкалья — Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1986–1989. Т. 1–4.

inslav

СРГС — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
СРГСУ-Д — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.
СРДГ — Словарь русских донских говоров. Ростов, 1975–1976. Т. 1–3.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.
СРЯ 11–17 — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
Талицкий словарь — Талицкий словарь / Сост. В.Н. Богданов, Г.В. Луканина, В.Я. Сенина. Барнаул, Томск, 1981–. Вып. 1–.
ФСП — Фразеологический словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 2006.
ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.
Царева 1970 — *Царева Л.И.* Слова с приставкой *па-* в русских народных говорах // Диалектная лексика 1969. Л., 1970.
Цейтлин 1954 — *Цейтлин Р.М.* К вопросу о значениях прииенной приставки *па-* в славянских языках // Ученые записки Института славяноведения АН СССР. М., 1954. Т. 9.
Чикачев 2005 — *Чикачев А.Г.* Диалектный словарь Русского Устья. Новосибирск, 2005.
Шергин 1977 — *Шергин Б.* Избранное. М., 1977.
Юрлинский край 2003 — Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX–XX в. / Сост. А.А. Бахматов, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. Кудымкар, 2003.
ЯОС — Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

inslav

А. Ф. Журавлёв

Фонетика бесовской речи (на восточнославянском материале)

Об источниках и методе

Магнитных записей бесовской речи в нашем распоряжении нет. Фольклористы, которые имеют богатый опыт работы в поле и к которым мы обращались с просьбой поделиться такими записями, неизменно вежливо отнекивались: сами не знаем, как заполучить. Менее всего объяснять эти отказы хочется профессиональной чертой, в фольклористах-собирателях вообще довольно заметной, — ревнивой почти крестьянской прижимистостью. Далеко не всякий из них охотно делится пока не обработанными в кабинетах полевыми данными, обычно рассчитывая в ближайшем будущем их использовать для собственных исследований: чем чёрт не шутит, не таится ли в них какая-нибудь любопытная подробность — обещание открытия, которое расторопные и не обремененные излишней щепетильностью собратья могут перехватить. Однако если судить по тому, что ученому сообществу никто из демонологов подобных записей до сих пор не предъявил, их нет и вовсе: трудно предположить существование какого-то непонятного заговора молчания вокруг ценнейшего для науки аутентичного материала.

Нечистая сила не любит документов. Как привидения не оставляют следов на фотопленке или в цифровой памяти новейшей фотоаппаратуры[1], так и всякие попытки записать магнитофоном или иной техникой голос домового или лешего обречены на неудачу. Прямые полевые поиски в этой области обставлены чрезвычайными сложностями: нечисть в непосредственный контакт с этнографами, фольклористами и диалектологами, по нашим сведениям, вступает исключительно редко. Она сама выбирает себе слушателя или собеседника.

Поэтому в нашем случае приходится пользоваться только вторичными источниками, из которых доверия заслуживают прежде всего

[1] В Интернете размещено множество снимков призраков и демонов. Только в «Яндексе» поисковая фраза «привидения на фотографиях» вызывает, как уверяет заголовок одного сайта, 2 миллиона картинок, правда, с повторениями, явным пленочным браком (непрокрученные кадры с наложением изображений и под.) и наглыми подделками. Насколько нам известно, ни одна такая фотография не выдержала научной экспертизы на достоверность.

inslav

(а) письменные регистрации бесовских глоссолалий в их воспроизведении лицами, которым посчастливилось таковые услышать. Кроме того, косвенные данные о фонетике бесовской речи могут быть извлечены из (б) звукоизобразительных глаголов, обозначающих речь нечистой силы, а также из (в) демонологических имен, производных от этих глаголов (и междометий). Частной — и здесь не используемой — разновидностью названных источников можно считать регистрации бесовских глоссолалий, воспроизводимых ряженых в разнолокальной коллективной календарной обрядности, как и их упомянутого свойства имена.

Нужно отдать себе отчет в том, что, употребляя термины «междометия», «заумь», «глоссолалии» применительно к бесовскому дискурсу, мы совершаем не очень корректную понятийную подмену, поскольку приписываем малую осмысленность и аграмматичность высказываниям, грамматика (в частности, морфология) которых нам неизвестна. То, что извне кажется нечленораздельным экспрессивным звуковым кластером с семантикой и прагматикой, которые мы определяем очень приблизительно, чаще наугад, изнутри может представлять собою вполне структурированное речевое образование на базе развитой и регламентированной грамматики. В конце концов любая речь на незнакомом языке воспринимается плохо членимой, а если обратиться к графическому представлению, то зрелище арабской вязи или китайской грамоты оказывает приблизительно такое же впечатление на лиц, не посвященных в устройство семитских или сино-тибетских языков и письменности. Поэтому за всяким употреблением ниже терминов «глоссолалии» и «заумь» должна следовать оговорка «как нам представляется; на самом деле мы не знаем, так ли это».

При изучении бесовских глоссолалий немаловажно принять во внимание то обстоятельство, что некоторые виды и породы нечистой силы характеризуются несомненным билингвизмом. Помимо собственного идиома, на котором[2] кикиморы, лешие, полудницы, хованцы и остальные шишиги обмениваются сообщениями с себе подобными или просто ворчат что-то под нос, в контактах с человеком они могут прибегать к человеческой речи. Нередко высказывания демонических и полудемонических персонажей представляют собою макаронические тексты, когда элементы, сознанием слушателя относимые к чуждой, глоссолалической речи, перемежаются вполне осмысленными для реципиента фразами и «словами», формально

[2] Или: «собственных идиомов, на которых». Вопрос о числе таких идиомов (диалектов?) в демонологической лингвистике даже не поставлен. Здесь мы его не трогаем по очевидной нехватке данных.

inslav

тождественными междометной лексике в «нашем» языке, но относительно которых уверенности в принадлежности их именно нашему словарю всё же нет[3]. Это делает границы собственно бесовской речи довольно размытыми. Однако, как будет показано дальше, заведомые глоссолалии и осмысленные для нас высказывания нечистой силы характеризуются во многом сходной фонетической организацией.

Отбор восточнославянского материала для изучения фонетики демонических глоссолалий упирается в необходимость отлучить от него подделки и результаты книжного влияния. В ранних, начала и первой половины XIX века, «фиксациях» (типа сочинений И. Сахарова) таких фальсификаций немало. «Русалкам», например, приписываются сомнительные высказывания типа *Шивда*, *винза*, *каланда*, *виногама*, / *Ийда*, *ийда*, *акумалима*, *битама*, / *Нуффаша*, *зинзама*, *охуто ми*, / *Копоцо*, *копоцам*, *копоцама*, / *Ябудалла*, *викгаза*, *мейда*, / *Ио Иа о*, *ио иа цок*, *ио иа паццо*, *ио иа папаццо* / *Пац пац пац пац пац пац пац пац*…, а «ведьмам» — *Кумара.* / *Них*, *них*, *запалам*, *бада*, / *Эшехомо*, *лапаса*, *шиббода.* / *Кумага.* / *А-а-а — о-о-о — и-и-и — э-э-э — у-у-у — е-е-е.* / *Ла-ла соб*, *ли-ли соб*, *лу-лу соб!* / *Жунжан.* / *Вихада*, *ксара*, *гуятун*, *гуятун.* / *Лифа пррада*, *гуятун*, *гуятун.* / *Наппалим*, *ваишба*, *бухтара.* / *Мазитан*, *руахан*, *гуятун.* / *Жунжан.* / *Яндра*, *кулайнеми*, *яндра.* / *Яндра.*

Н. Маркевич интеллигентно, но решительно открещивается от сахаровских примеров: «Я полагаю, что наши малороссийские русалки этого не поют». А М. Забылин задумчиво спрашивает: «Можно ли верить тому что оне [приведенные „песни“ и отдельные „слова“. — *А.Ж.*] заимствованы от какого-нибудь народа?», видимо, находя их целиком плодами творчества досужего мифолога-славенолюба. Думается, однако, что в подобных текстах следует видеть и то (в меньшей степени) и другое (в явном преобладании). В иных «записях» похожие звуковые последовательности квалифицируются как заумные заговоры от русалок: эта их жанровая амбивалентность лишь ослабляет доверие к фольклорной природности текстов.

Искусственность, кабинетный характер этих псевдорегистраций сказывается в чужеродном для исконной восточнославянской фольклорной зауми приеме «абракадабры» — ступенеобразном усилении некоего короткого звукосочетания путем приращения к нему новых фонем с частичным его редуплицированием[4] (*копоцо — копоцам —*

[3] Ср. сообщение знатока осетинской ситуации Людвига Чибирова: «…черти осетин говорят по-осетински, но на своем ж а р г о н е (например вместо слова *хур аныгуылд* — солнце закатилось, черти говорят — *хур агургур* и т. д.)».

[4] Хотя сама редупликация как простейшая и древнейшая модель формообразования вполне распространена, более того — станет необходимым предметом настоящих наблюдений.

inslav

копоцама; *пац — паццо — папаццо*)[5], в возможных переделках корнеслова классических языков (*каланда* — не трансформ ли латинского *calendae*, а *папаццо* — не греческий ли глагол παππάζω ‘зову отцом’?), в довольно прозрачных отголосках библейской ономастики и фразеологии (*наппалим* — ср. *Неффалим*, шестой сын Иакова, колено *Неффалимово*, *шиббода* — к *шаббат* ‘суббота’, *эшехомо* — неоспоримо к латинскому *Ecce homo*…).

К сожалению, доверчивое отношение к подобным лингвистическим «свидетельствам» было в просвещенной публике чрезмерно велико. Даже Римский-Корсаков, взявшийся дописывать за собратьями по «Могучей кучке» оперу-балет «Млада», так и не смог исправить кошмарное либретто Гедеонова (директора Императорских театров) и некоего Крылова, которые подбили нечистую силу, населявшую царство полабских славян, прибегнуть — по-видимому, для устрашения наивного зрителя — к восклицаниям *Тенемос*, *Бегемот*, *Аксафат*, *Сабатан!*, *Сагана! Буц!*, *Маяла*, *Каяла*, *Алегремос!* и прочим уже знакомым нам *шивдам*, *миногамам* и *копоцамам*.[6]

Очевидно, что целям наших настоящих наблюдений такой материал не отвечает[7].

---

[5] Нельзя сказать, чтобы примеры таких последовательностей в фольклоре не регистрировались совсем. Но книжное их происхождение выдают легко идентифицируемые словообразовательные элементы иных языков, ср. например латинское окончание *-us* в словах из русского заговора от лихорадки: *Пикус*, *пакус*, *алипакус*.

[6] О качестве сценического баснословия тех времен и тогдашних представлениях о ранней истории славян говорят такие моменты. Смешав теонимию западных славян и южнославянскую оронимию, на безнадежно низменный остров Рюген в Балтийском поморье либреттисты перенесли словенский национальный парк «Юлийские Альпы» с заснеженной вершиной Триглав (2 864 м), окрестными ущельями и ледниками. На их фоне развертывается купальский сбор трав светлыми духами, разносятся лирические стенания князя Арконы Яромира, обращенные к бесплотной тени погубленной Млады, и совершаются бесчинства козловидного Чернобога со свитой. По мановению Чернобога вся его гнусная шайка (злые духи, оборотни, кикиморы, «Кащей с гуслями, Червь, Топелец, Чума и Морена») тут же оказывается во владениях Клеопатры, соратницы по злодействам («роскошный египетский зал, освещенный теплым золотисто-багряным светом. В глубине через колонны виднеются пальмы и пирамиды. В зале дымящиеся курильницы»), но вся нильская экзотика благополучно рассыпается в прах при утреннем крике полабского петуха…

[7] Это не означает, что он не представляет никакого интереса для исследователя. Напротив, когда выявлены фонемные предпочтения и закономерности образования звуковых цепей в подлинной фольклорной зауми, сравнение с нею подобных поддельных бесовских высказываний может показать, по каким руслам движется непрофессиональная фонетическая мысль фальсификатора, что в

inslav

Общие впечатления о фонетике демонической речи

Общие суждения демонологов об «акустическом проявлении» нечистой силы довольно однообразны. Обычны замечания вроде «лешие умеют хохотать, аукаться, свистать и плакать», «в качестве наиболее типичных характеристик звукового поведения русалок чаще всего выступают крики, визг, смех, хохот, плач, вздохи», водяному свойственны «хохот, крик, уханье, визг, вой, стон», черти «говорят часто-часто и плохо-непонятно» и т. д. Упоминается пристрастие некоторых бесов к передразниванию голосов человека и животных, способность говорить на иных языках (на еврейском[8], «египетском»…). Пародийный повтор демоном человеческих высказываний, помимо чувства юмора (на молитвенную фразу *Да воскреснет Бог* банник откликается *Да растреснет лоб*, на продолжение *Да расточатся врази его* следует *Да раскачается осина*[9]), может свидетельствовать о наличии у данной разновидности нечистой силы неплохого слуха и развитых артикуляторных способностей.

Но фонетически неконкретными квалификациями-впечатлениями дело часто и ограничивается. Существенного значения собственно фонетической стороне дела не придается. Более того, например, О.А. Черепанова, предложившая развернутую классификацию мифонимических мотивировок, вообще не усмотрела необходимости затеять отдельную рубрику для имен, основанных на речевых признаках номинируемого, а уж тем паче специально фонетических, хотя севернорусская лексика, на которой строится исследование Черепановой, поводы для этого, и достаточно многочисленные, дает (*клохтун*, *харкунья*, *икотник*, *гаркун*, *криксы*, *бахарка* и проч.). Даже наиболее подробные и полные в нашей демонологической литературе исследования речевой характеристики мифологических персонажей — книга

свою очередь способно ярче обнаружить своеобразие материала «натурального» (в пределах отдельных этнических языков). Однако для такого рода наблюдений есть гораздо более богатые и показательные источники — например, громадная по суммарному объему искусственная ономастика мировой фантастической литературы, начиная, например, от «Путешествий Гулливера» (с дивным консонантным нагромождением в имени *houyhnhnm*, которое герой романа освоил только после долгих репетиций).

[8] Представление об иноэтничности нечистой силы ярко выражено в именовании лешего в русских говорах Коми-Пермяцкого округа *Евреем Евреевичем*: если пасущаяся скотина заплутала в лесу, «бумажку, письмо ему пишут: „Товарищ Еврей Евреевич, выдай мне корову“» (тамошние лешие, стало быть, грамотны).

[9] В последней глагольной форме более чем вероятна севернорусская контракция *áje* → *á*.

inslav

Л.Н. Виноградовой «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» и статья О.В. Санниковой «Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста», с привлечением богатого восточнославянского материала, — специальные «узкофонетические» детали, к сожалению, оставляют без всякого внимания.

Оценки, содержание которых приближено к предмету прямого нашего интереса — артикуляторным и тембровым характеристикам речи разных демонических существ, встречаются намного реже. Например: «смешение гортанных и пискливых звуков с шипеньем и урчаньем», «гортанные, надсаженные, с металлическим отзвуком» (Н.Я. Никифоровский), «Речь <беса-хороможителя> ис-под лавки была тонковата и гугнива» (Л.В. Черепнин). Интерпретация эпитетов, однако, небезусловна: если *тонковата* указывает, скорее всего, на высокий тон голоса, то *гугнива* не непременно имеет в виду присутствие назальности в артикуляции согласных (см. разнообразие значений праслав. **gǫgniti*/**gǫgnati*, **gǫgnivъ*(*jь*) в поздних разноязычных рефлексах — вплоть до ‘шептать’ и ‘косноязычный’). Ровно так же далеко не всегда понятно, какие конкретные произносительные особенности вкладываются в содержание эпитета *гортанный*, применяемого к речи, например, лешего. Из беллетристических отражений ср., скажем, у В. Личутина: «густой, гортанный, лешачий голос». По нашим заметкам, это прилагательное, после Сенковского и Гончарова сильно полюбившееся множеству русских авторов, может означать всё что угодно, не похожее на привычную русскую речь, от придыханий или клекочущих кавказских абруптивов до — совсем уж неграмотно — избытка шипящих[10]. Неясности, таким образом, остаются.

Фонетические предпочтения в бесовской речи

По этнографическим описаниям и фольклорным источникам, в передаче голосов нечистой силы используется практически весь набор артикуляций, свойственных восточнославянским языкам, правда, если наряду с собственно глоссолалиями рассматривать и осмысленные для человека фрагменты бесовской речи. Ограни-

[10] Ср.: «…чужой гортанный язык, изобилующий шипящими…» (И. Полянская, «Прохождение тени»). Еще лучше у К. Станиславского: «…у [!!] многих из них [согласных!!] есть свои тянущиеся, гортанные, свистящие, жужжащие звуки, которые и составляют их характерную особенность» («Моя жизнь в искусстве»); из этой ахинеи, несомой великим режиссером, понятно лишь, что свист бывает гортанным: не оцененное должным образом фонетическое открытие.

inslav

чившись же только заумью («междометиями»), мы столкнемся с яркой картиной очень неравномерной нагруженности бесовских текстов в артикуляторном плане.

Вот некоторые типичные примеры асемантичных (для человеческого восприятия) демонических возгласов.

Чёрт (который вообще аттестуется как существо не очень разговорчивое): *Ковá*, *ковá!* (подражание плачу ребенка); *Луки-перелуки*, *луки-перелуки*![11]. Домовой: *Хы!*; *Ка хынь*, *хынь!*; *Во-о-о!*; *Гоп*, *чук* [— наши! Брыль у кваши!]; *Ух*, *ух* [, к худу]. Леший: *Га-га-гай!*; *Ха-ха-ха!*; *Аха-ха-ха-ахахаха!*; *Хо-хо-хо!*; *Го-го-го!*; *Ого-го-о!*; *О-гой!*; *Во-во-о!* Дикие (дикенькие) мужички: *Уфф!* Русалки: *Гм-гм-гм!*; *Гу-гу-гу!*; *Гуу-гуу-гуу*; *Гуп!*; *Агá… агá…*; *Гутыньки-гутыньки!*; *Гу-та-та!*; *Шу-ги шу-ги!*; *Ута-та-та*[, на Петра матка сыру испекла!]; *Ух*, *ух* [, соломьяный дух, дух!]; *Бух*, *бух…*; *У-у-у!*; *Куку!*; *Ду-ду-ду ду-ду-ду!*; *Рели-рели!*[12]; *Ним-ним-ним!* (якобы с указанием на немоту!)… Духи умерших некрещеных детей (Западная Украина): *hop! cup!* Утопленник: *Ого-го-о!* Ведьма: *Гу!* Ряженые в чёрта (подражающие его возгласам): *О-о-о-о!* [Кудясá, кудясá, кудясá!]. Дух-устрашитель: *Бадя-бадя-бадя.*

Асемантичность таких возгласов, однако, преодолима, особенно если они отмечаются не во внекоммуникативном речеизвержении, а в ситуации межличностной коммуникации. В большинстве случаев не имеющие соответствий в «нормальном» человеческом языке, они могут всё же интерпретироваться человеком с достаточной, как он полагает, точностью: домовой на вопросы о цели прикосновений к человеку отвечает *Пху!* ‘к добру’ или *Къху!* ‘к лиху’; в иных свидетельствах ‘к добру’ — молчание, в противном случае — произнесение «звука *х*». Иногда такие интерпретации ориентированы на близость толкуемого к «человеческой» лексике: «К доброму, так сказал бы „*Кхо*“, к худому — сказал бы „*Кху*“ [= *к хо-рошу* и *к ху-ду* соответ-

[11] Несмотря на наличие в диалектах русского языка форм *луки* и слов с основой *перелук*(/ *ч*)- (*перелукать* ‘разбросать, перешвырять (всё или многое)’, *перелукивать* ‘перебрасывать через что-либо’, *перелучать* ‘перехватывать кого-либо, отрезать кому-либо путь’, ‘опередить, обогнать’, ‘предупредить’, ‘взять что-либо на время’, *перелучина* ‘палочка-распорка…’), осмысление возгласа проблематично, и его предпочтительно отнести к глоссолалиям.

[12] Как и в случае с *луки-перелуки* в восклицаниях чёрта, этот выкрик соотносим с реальным диалектным словом — *рель* ‘жердь, шест’, *рели* ‘качели’, тем более что русалки исторгают его, «качаясь на венках» (другое значение — ‘виселица’). Однако — в контексте иных русалочьих «высказываний», построенных на приеме редупликации, — соблазн трактовать его как возглас с утраченной семантикой велик, тем более что последовательности вроде *Реле*, *реле*, *реле…* отмечены в виде рефрена восточнославянских календарных песен — в том же ряду, что и *люли-люли*.

inslav

ственно. — *А. Ж.*]»; другой пример — «…а как мне, к добру ли, *к лиху* ли? Он головой прикачнул мне — *К ли*, *к ли*, *к ли*… Три раз прикачнул головой» — скорее заставляет думать, что в последних случаях мы сталкиваемся с домовыми, недостаточно овладевшими человеческим языком и способными только повторять обрывки «наших» слов (об осмысленной речи нечистых — ниже).

Наблюдения над фонетикой демонических «междометий» можно свести к следующему.

В речи восточнославянской нечисти среди **согласных** статистически преобладают **заднеязычные** — *к*, *г* (γ, *h*), *х*; при этом твердые встречаются, насколько можно верить материалу, чаще, чем мягкие.

Губные и переднеязычные взрывные в целом, кажется, не выходят за пределы статистической нормы.

Сонорные в целом используются более чем умеренно. Очень немного носовых (вопреки цитированному выше суждению о «гугнивости» бесов). Если среди плавных малочисленность инструментовок на *л*, *л'* ожидаема (ср., однако, у поляков: олицетворенная смерть — *пуль*, *пуль*, *пуль*, упырь — *łup*, *łup*, *łup*), то незначительная активность вибрантов нас немного удивляет.

Свистящих в собственно глоссолалиях почти нет; скромна, против априорных ожиданий, роль шипящих. Объяснение этого только низкой звучностью фрикативных согласных недостаточно (ср. высокую активность малозвучного заднеязычного спирантного *х*).

Аффрикаты, и свистящие и шипящие, используются весьма незначительно.

(Любопытна «орфография» аффрикат «*пх*» и «*къх*»; трактовка соответствующих звуков как взрывных придыхательных тоже допустима, но менее убедительна: хочется думать, что в предрекурсивной фрикативной фазе эти сложные звучания в силу аффективности характеризуются бóльшим напряжением, чем обычное придыхание.)

Среди **гласных** откровенно преобладают непередние и особенно **лабиализованные** *о* и *у*.

Нетрудно видеть, что восточнославянская бесовская «чистая» заумь характеризуется весьма бедным набором **слоговых структур**. Безусловно господствуют типы слогов *V*, *VC*, *CV* и C_1VC_2. Стечение согласных представляет редкость. (О том, что может быть иначе, говорит сравнение с картиной в других этноязыковых ареалах. Глоссолалическая речь болгарской, например, нечисти, показывая значительное сходство с восточнославянской картиной в одних моментах, может заметно отличаться в других: *а-ха-ха а-ха-ха!*; *хи-и-и хи-и-и!*; *оу-ау оу-ау!*; *дум-дум-дум!*; *там-па-ра тум-па-ра!*; *мяу-вяу мяу-вяу!*; *квау-квау!*; *блу-блу-блу!*; *трънга-мънга трънга-мънга!*; *стрико-лико стрико-лико!*

inslav

Означает ли это, что болгарская нечистая сила вообще более изощрена в артикуляции, чем восточнославянская, нам неизвестно; может быть, и так, вопрос требует специального исследования[13].)

Заметной чертой **фонетической синтагматики** в «диалектах» восточнославянской нечистой силы является следование лабиализованных гласных почти исключительно после твердых согласных.

Можно констатировать далее, что по особенностям предпочитаемых фонетико-синтагматических схем «диалекты» бесовского сонма типологически приближаются к языкам с высоким удельным весом вокализма в фонетических последовательностях — к языкам, в которых существуют сильные ограничения на стечения согласных вообще и преобладают слоговые цепи типа *VCVC*(*VC*) (вроде японского, дравидийских, папуасских или многих языков Африки, см. исследования В.В. Шеворошкина). Но при этом хиатусы[14], которые в силу чужеродности для восточнославянских языков (в исконной русской лексике они отмечаются только на стыке морфем) могут брать на себя особые семиотические функции, довольно редки (ср., например, явно десемантизованные возгласы *Фараон*, *фараон!*, издаваемые водяными духами и привлекательные в данном случае тем, что представляют собою заимствования из лексики, связанной с весьма отдаленным этнокультурным кругом, о чем см. у Д.К. Зеленина).

Наконец, в демонической речи более или менее отчетливый характер имеет тяготение к межслоговой гармонии гласных.

Расширив междометные возгласы восточнославянских бесов осмысленными для человеческого уха высказываниями, мы столкнемся со сходными явлениями в их фонетической организации.

Чёрт: [А… га, га,] *до… га… да… ли… ся!* (о раскрытии людьми его козней); *То не так*, *то не так*!; *Наш ношник*, *наш ношник!*; *Наш деншчык*, *наш деншчык!* Водяной: *Год от году хуже*, *год от году хуже!* (сходно у русалок, по данным О.А. Черепановой); синтаксический вариант *Год году хуже*, *год году хуже*; *Развяжу-у ли я?* / *Завяжу-у ли я?* (о манипуляциях с неводом, вопросы рыбакам). Русалки: …*соломьяный дух*, *дух!*; *Хрен да полынь*, *плюнь да покинь!* Утопленник

[13] Межъязыковые различия в выборе консонантных каркасов для глоссолалических конструкций ощутимы не только в речи демонов, но и в текстах, исходящих от людей. Так, Н.И. Толстому заумный фрагмент в сербском магическом тексте *Тапа-лупа*, *тапа-лупа* на русский язык пришлось п е р е в е с т и как *Трах-тарарах*, *трах-тарарах* («Защита от града в Драгачеве…»), заменив латеральный вибрантом, билабиальный смычный — заднеязычным спирантом и дополнив единственный в исходном тексте тип слогопостроения *CV* структурами C_1VC_2 и C_1RVC_2.

[14] Если к ним не относить аффективные растяжки звуков, записываемые с повторением гласной буквы: *о-о-о* и т. п.

inslav

(гуцульский «потопельник»): *Тут було, тут нема!* Домовой: *К худу!*; *Худо!*; *Хоть бы худую, да пегую!*; *Ох, мне… хоть маленьку, да пегоньку.* Домаха: *Ох, поляхонька, ох, поляхонька!* (сожаления при известии о смерти полевой хозяйки). Пустодомка (севернорусская разновидность домашнего духа, кикимора): *Скоро буду — не забуду,* / *Квашню мешу — не домешу,* / *Солю — не досолю,* / *Печку топлю — не дотоплю,* / *Житники похтою — не допохтою*[15], / *В печку сажу — не досажу,* / *Пеку — не допеку,* / *Вымаю — не довымаю,* / *Стол обираю — не дообираю,* / *Обедаю — не дообедаю,* / *Скоро буду, не забуду.* Кикимора: *Не ушиб, не ушиб, только шамшурку*[16] *сшиб!* Леший: *А, куму нажил! Ха-ха-ха, куму нажил!*; *Свети, лобан, — копейку дам* («леший грит месяцу»). Олицетворенная холера: *Була біда, буде лихо!*

Мы вновь имеем дело со статистически повышенной употребительностью твердых заднеязычных согласных и лабиализованных гласных (*у* прежде всего), а также тенденцией к гармонии гласных в пределах «слова». В образцах такой речи, однако, заметны и другие черты: неизбежное в этих обстоятельствах увеличение самого состава фонем и их сочетаемостных возможностей, бóльшая сложность слоговых структур, далее — очевидно не случайное, символически обусловленное нагнетание шипящих (твердых *ж*, *ш*), менее нарочитые, но всё же ощутимые за счет повторов скопления местами билабиальных и переднеязычных согласных во фразах ***Обедаю — не дообедаю***, ***Скоро буду — не забуду***, ***Тут було***, ***тут нема*** и под. (ср. еще в коротком возгласе севернорусского буки: *Ягод-то надо?*).

Ограничившись лишь небольшим числом иллюстраций, мы можем тем не менее сказать, что в осмысленных высказываниях нечистой силы, которые адресованы человеку, не оставляет сомнений тенденциозный лексический выбор, направленный на подчеркнутую звуковую инструментованность целого, на создание семиотически не пустого артикуляционно-акустического ореола.

Фонетика verborum dicendi, характеризующих нечистую силу

Фонетические черты бесовской речи, как было сказано, могут реконструироваться из ее глагольных обозначений (и дальнейших девербативов). Обычно их корни создаются на звукоизобразительных началах.

---

[15] Глагол со значением ‘помещать тесто в форму’, ср. *пóхтушка* ‘форма для выпечки хлеба’.

[16] ‘Головной убор, волосник’.

inslav

Чёрт (и вообще неконкретизуемая нечистая сила) — *аукает*, *гайкат*, *гало́сить*, *гука*(*е*), *гуркоче*, *загурчыть*, *йойкат*, *кликает*, *кричит*, *регочет* / *рагочэ*, *ухает*, *харчит*, *хоркает*…; *загуло* (неопределенно-личная форма); *икота*. Леший — *аукается*, *гавкает*, *гагайкает*, *гайкает*, *голёкае*, *заграял*, *залопал* («залопал, как леший»), *рэве*, *свишшыт*, *хохочет*… Лешачиха — *воет*. Водяной: *гукае*(*т*), *рул* (= ревел) / *раве*… Болотник (белорусский) — *реве*, *кракае*, *булькае*… Навка — *реве*… Русалки — *гикают*, *гудят* / *гудуть* / *гулы*, *гэкаюць*, *ихаюць*, *ихкают*, *кричат* / *крыкнула*, *мыкаюць*, *пищат*, *рованула*, *рогочут*, *хихочуць*, *хохочут*… Утопленник — *гукало* (неопределенно-личная форма). Домовой — *хорчит*, *гукае* (и неопределенно-личная форма *гукнуло*), *гуркнул*, *хенькает*… Возможно, сюда же, то есть к глаголам «речи», нужно отнести записанное в Ленинградской области слово *захлта́ла*, неясно характеризующее «росомаху», существо, близкое русалкам и полудницам (Черепанова: «…росомаха. Она захлта́ла. Она повернулась от меня и побежала») (ср. польск. *chełtać* ‘шуметь, плескаться’, *chełstać* ‘шуметь, галдеть’).

В этом не претендующем на полноту перечне присутствует и лексика dicendi, не специализированная на речевых характеристиках именно демонов, однако имеющая истоки (вплоть до индоевропейского уровня) в несомненных древних идеофонах, хотя бы со временем ее имитативная природа иногда затемнялась. Таковы глаголы **golsiti* (к индоевроп. **gol-so-*, ср. литов. *galšas* ‘отголосок, эхо’, др.-исланд. *kalla* ‘звать’, с редупликацией корня слав. **golgol-* / *глагол-*), **klikati* (ср. литов. *klìkti* ‘взвизгнуть, вскрикнуть’, ср.-ниж.-нем. *lî*(*h*)*en* ‘говорить, сообщать’), **kričati* (**kričěti*) (ср. литов. *krỹkšti* ‘пронзительно кричать’, греч. κρίζω ‘трещать, скрипеть’, др.-исланд. *hrikja* ‘скрипеть’), **revěti* (к индоевроп. **reu-* / **rou-* / **ru-*, ср. ср.-верх.-нем. *rienen* ‘вопить’, латин. *raucus* ‘хриплый’), **svistěti* (с альтернативными индоевропейскими реконструкциями), **vyti* < **(*v*)*ūti* (ср. литов. *ùiti* ‘гнать; кричать на кого-либо’, греч. αὔω ‘кричать, звать’, др.-инд. *ūtíḥ* ‘крик’ — либо из крика при охотничьей гоньбе, либо от возгласа **ū*, вызванного болью).

Наглядность ономатопеического генеза привлеченной глагольной лексики велика, сведения о фонетических навыках нашей нечисти добываются из нее незатруднительно. Сделанные ранее наблюдения о преобладании в демонических артикуляциях заднеязычных согласных подтверждаются таким источником вполне. В фонетике корней глагольных обозначений бесовских речевых отправлений можно заметить редкую представленность из передних гласных звука *е* (выбирается *i*), в консонантизме — существенное

inslav

присутствие вибрантов (чаще твердого), чего недоставало «прямой» междометной лексике. Частотны структуры корня (или основы) *kRVk-*, *grVk-*, *gVrk-*, *xVrk-*. Им параллельны звуковые комплексы, где на месте вибранта или латерального в постпозиции корневому гласному наблюдаются «глайдовые» *j* и *v* (во многих, видимо, случаях *w*). Эти структурные последовательности чрезвычайно характерны для идеофонической лексики, которая назначена описывать мир звуков в живой природе.

Звукоподражательные и звукоизобразительные названия мифологических персонажей

Из глаголов-ономатопей, взывающих к «акустическим проявлениям» нечистой силы, естественно выводятся многие ее имена. Как правило, такие названия получают демонические существа, в специальные функции которых входит запугивание людей (леший и др.), олицетворенные болезни, а также лица, одержимые бесами (болезнями) и обнаруживающие эту свою одержимость в голосовых формах. Ср. ясные девербативы *букало*, *вопун*, *гаркун*, *гоготун*, *иколка*, *икота* (и деноминатив *икотник*), *каркуша*, *кашлея*, *кликун*, *кликуша*, *клохтун*, *крикса*, *крыкса*, *ревун*, *рыкающая*, *харкунья*, *храпуша*, *хрипуха*, *хрипуша*, *хрипея* и под.[17]; далее — слова, которые произведены прямо от звуковых комплексов междометного характера, минуя глагольную стадию, — *гава*, *гамка*, *бомка*, *бука*, *гын* ‘чёрт’ (? ср. тульск. *Гын да тебя возьми*) и т. п., хотя с глаголами соотносимы (ср. *гамкать*, *букать* / *бучать*, *гыкать* / *гычать*). Легко заметить, что среди них опять-таки преобладают — и вряд ли случайно — слова с корнями, включающими заднеязычные согласные *к*, *г*, *х*, а в суффиксах, оформляющих дескриптивные названия демонов, настойчиво эксплуатируется сильно лабиализованный гласный *у*, также, как мы знаем, очень характерный для демонической речи, выступающий к тому же под ударением: *-у́н* / *-у́нь*(*я*), *-у́х*(*а*), *-у́ш*(*а*).

Правда, относительно многих бесовских имен, эксплуатирующих звуковой символизм, могут возникать в той или иной мере оправдан-

[17] Толкуя русские названия лихорадок, А.В. Юдин предположил, что имя *грынуша* связано с *грыня* арханг. ‘гридница’, казан. ‘изба (?)’ и «переводится» как ‘избяная’. Похожих мотивировок рядом нет в помине, параллелями эта догадка не поддержана. Скорее всего в источнике мы имеем весьма стандартный lapsus legendi: *грынуша* ← **грыкуша*, ср. звукоподражательный глагол диал. *грычать* (~ *гыркать* и под.).

inslav

ные сомнения, что они содержат указания именно на речевые (акустические) характеристики номинируемого, а не на иные его признаки, или что они вообще относятся к признаковым именам.

Так, например, существуют разногласия по поводу этимологии слова *бука*, обозначающего некое мелкое существо, которым стращают детей. Этимологическая версия, кладущая в его основу звукоподражание **bou-*/**bū-*, конкурирует с этимологией, отсылающей к индоевроп. **b(e)u-*, **bh(e)u-* ‘отекать, пухнуть’. Соображения О.А. Черепановой, которая пытается опровергнуть ономатопеический характер слова, как будто могут подкрепляться ее и Л.Р. Хафизовой наблюдением о том, что «акустические характеристики буки абсолютно отсутствуют, он не издает никаких звуков» («но» — добавляется — «связан с детским плачем, ревом»).

Неуверенно этимологизируются, например, и слова *кикимора*/*кукимора* (~ *шишимора*/*шушимора*), у которых для нас здесь представляют интерес начальные их части. Если их звукоизобразительный характер неоспорим, то собственно звукоподражание труднодоказуемо: корень может быть связан как с миметичным **kykati*/**kukati* ‘издавать (разного рода) звуки’, так и с индоевроп. **keu-k-*, **kou-k-*, несущим идею изгиба, кривизны, скрученности, узла, которая просматривается, кроме прочего, в именах мифологических персонажей (см., прежде всего, в прусском словаре В.Н. Топорова — *cawx*), далее ср. *кукиш*, с его известными культурными коннотациями[18].

Можно, далее, сомневаться в соотнесенности названия фантастического существа, которым пугают детей, *вова* с глаголом *выть*, *воет*: не подгонка ли это под навыки детской речи слова *волк* (*вовк*) или не рефлекс ли это индоевропейского названия предка второго поколения **au̯-* (лат. *avus* ‘дед’, готск. *awo* ‘бабка’ и др.)?

Русалочье имя *лоскотуха* — от *лоскотать* ‘щекотать’ или всё же ‘болтать, пустословить’ (ср. *щекотать*: *щёкот* ‘птичий грай, соловьиное пение’; к форме *лоскотуха* близко украинское диалектное название иволги *ліскотуха*, для объяснения которого привлекать идею щекотки вряд ли оправданно)?

Является ли имя гуцульского *Гаргона* выразительным идеофоном (попытки разобраться см. у Н. Хобзей) или имеет какое-то отношение к книжной *Горгоне*? И проч.

[18] Об этимологическом конфликте, связанном с различением этих двух формально-смысловых узлов и в случае мифологизованного имени *кукушка* (обряд *крещения* и *похорон кукушки*) решаемом в пользу второго, «незвукоподражательного» понимания, см. в нашем докладе на XIII съезде славистов.

inslav

И тем не менее звукосимволические моменты в именовании нечистой силы столь отчетливы, что обойти вниманием, например, нагромождение в этой лексике уже много раз упомянутых заднеязычных нельзя. При всей мотивационной разношерстности этих демонических имен они смыкаются в некую довольно плотную группу, которая неизбежно ассоциируется с глоссолалическими проявлениями бесов, характеризующимися аналогичными фонетическими особенностями.

Для демонстрации обсуждаемого единства мы намеренно ограничимся малой, но выразительной их частью — только словами с нагнетанием тождественных заднеязычных согласных в пределах корня, простой и очень назойливой фонетической структуры C_1VC_1, тождество консонантных элементов которой лишь в редких примерах нарушается расхождениями по твердости/мягкости. Кроме уже упомянутых *гоготуна*, *кикиморы*/*кукиморы*, см.: *ахоха*[19], *гагел*, *гагыль* (из *аггел*, претерпевшего семантическую «деградацию» ‘благой дух’ → ‘неблагая сила’), *гогона*, *гуга*, *ґоґа* (белорус., ср. литов. *gogas* ‘исполин’, далее библейский антропоним *Гог*), *кика*, *кока*, *коканко*, *кука*, *кукан*, *куканка*, *кукашка*, *кыка*, *хоха*, *хохла*, *хохла-мохря*, *хохря-махря*, *хухлик*, *хухляк*, *хухоль*, *хухолятка*, *хухольник* (последний ряд объясняется заимствованием из карельск. *huhlakka* ‘чудить’, но при всей убедительности этой этимологии слова́ хорошо себя чувствуют в собственно русском фонетическом пространстве)…

К этой лексике в результате народноэтимологических трансформаций (переосмыслений с ориентацией на звукосимволизм) могут подтягиваться слова, изначально с идеофонией не связанные. Так, в укр. диал. *ге́мон* ‘злой дух, диавол’ следует видеть искажение слова *демон*, не без одновременного соотнесения с *і́гемон*, *гегемон*. Случай тем более симптоматичен, что закономерности украинской фонетики представляют собою гораздо менее благоприятную почву для смешения *г* и *д*, не смягчаемых в препозиции к переднерядным гласным, в отличие от языков, где сильнее выражена оппозиция согласных по твердости/мягкости и артикуляторно близкие палатальные консонанты [g’] и [d’] (и [j]) могут взаимно подменяться[20].

[19] Совпадение этого имени с библейским *Ахоха* (2 Цар 23: 9) представляется чистой случайностью. Ср. чуть ниже *хоха*.

[20] Ср. рус. диал. *гежка* ‘дежа’, с одной стороны, — *дейша* ‘гейша, крой женского пальто’, с другой; *дягиль*/*дигиль* — *дядиль* — *гигиль*, в болгарском *дявол* — *гявол* и под.; в македонской орфографии *ѓ*, в албанской *gj*, в венгерской *gy* обозначают звук [d’] и т. д.

inslav

О сходствах в передаче бесовской речи и птичьих голосов

Настойчивое обыгрывание заднеязычных согласных, свойственное отображениям демонической речи, характерно и для воспроизведений птичьих криков, производных от них глаголов и орнитологических наименований. Конечно, птицы также *щебечут*, *чирикают*, *чокают*, *щёлкают*, *свистят*, *свиристят*, *цвиркают*, *чулюкают*, *тюкают* и *пикают*, но в основном эти звукоизобразительные глаголы применяются к мелким «птушкам». Птицы же посолиднее, начиная от кукушек и кончая журавлями, любят аллитерации с заднеязычными: *ку-ку*, *ко-ко*(*-ко*), *га-га*(*-га*), *го-го*, *кох-кох*, *квок-*, *квох*(*-тать*), *кря-кря*, *кар*(*р*), *кудах-тах-тах*, *куд-куда*, *кукареку*, *крум*(*-кать*), *курлы-курлы*, *хор*(*-кать*), *квор-*, *хр-хр*, *хру-хру хрум*(*-кати*) и под.[21]

Лексика, сложившаяся на имитации птичьих голосов, имеет много общего с демононимией звукоизобразительного ряда. Из соображений экономии места приведем для иллюстрации, опуская междометные формы и глаголы, только некоторые украинские (литературные и диалектные) ономатопеические названия птиц с задненебными в составе корня: *гава*, *гага*, *гагара*, *гагак*, *ґаня*, *ґарґара*, *ґеґавка*, *ґэґало*, *ґэлґотэн’*, *ґелґотун*/*-уха*, *ґэрґола*, *ґерґотень*, *гоголь*, **гогос* (*ґоґосом* ‘півнем’), *гоготало*, *гопкало*, *грак*, *гугур*, *гук*, (*гу*)*гукало*, *гукарня*, *гупало*, *гупко*, *гуркотливець*, *кава*, *кавка*, *кавуля*, *каква*, *каня*, *качка*, *качур*, *квак*, *квакун*/ *-уха*, *квикун*, *квич*, *квоктуха*, *квокша*, *квочка*, *киба*, *кигитка*, (*ки*)*кигиця*, *киргик*, *кирлик*, *кліконь*, *клока*, *кльока*, *клучка*, *когош*, *когут*, *когутиця*, *кокош*, *коркуль*, *кочет*, *крак*, *краква*, *крека*, *крічка*, *кровкун*, *крохаль*, *крух*, *крумкач*, *кряк*, *кувік*, *кугач*, *кугик*, *кугут*, *кокулка*, *кукавка*, *кукуля*, *кукушка*, *хавдід*, *хаква*, *хвитькалка*, *хохітва*, *хохотуня*, *хрустан*, *хрушель*, *худко*…[22]

Идеофоническая природа огромного слоя украинских птичьих имен настолько сильна и притягательна, что язык не останавливается перед подгонкой к подобной лексике и форм, которые этимоло-

[21] Один наш крымский знакомый остроумно подметил, что местные голуби, несомненно умеющие грамоте, воркованию учились, читая аббревиатурное название Української республіканської контори з торгівлі в курортних місцевостях, которое в Крыму со второй половины 50-х годов украшало едва ли не каждую магазинную вывеску: *Укркурортторг*.

[22] Доказанный или возможный заимствованный характер некоторых слов в приведенном перечне (русизмы, полонизмы, румынизмы; к последним относится слово *гугур*) для включения сюда не оказывается препятствием. В силу дескриптивной подоплеки таких имен, внятной носителю соседнего языка, в его сознании от исконных фактов в обсуждаемом отношении они не отделяются.

inslav

гически не замешены на ономатопее (ср. *гивига* ‘иволга’). В других случаях, если слово в истоках звукоподражательно, но эта черта со временем оказалась стертой, оно может получать, так сказать, фонетическую ремотивацию, заменяя один идеофонический «повод» другим (ср. *катервак* ‘тетерев’ — из более раннего *тетервак*, сближаясь с *катир*, *качер*, *качур* ‘селезень’).

Увидеть, что в народной орнитологической номенклатуре действуют те же фонетико-ономасиологические импульсы, что отмечены выше для демонических имен, нетрудно. Близкий набор консонантных артикуляций, сходные предпочтения в вокализме, похожие принципы фонемной синтагматики, закономерности строения слога в пределах мотивировочной базы и проч. не нуждаются в уточнительных перечислениях.

Впечатление фонетического сходства этих лексических групп усиливается совпадениями в наборе словообразовательных формантов и в эксплуатируемых деривационных моделях (кроме банальных суффиксов и суффиксальных комплексов **-(a)dlo*, **-ипъ*, **-иха*, **-ašьka*, **-ušьka* ср. редкий аффикс **-on(’)-* в *гогона — кліконь*).

Но еще показательнее то, что семантизуемые человеком птичьи возгласы и построенные на этих осмыслениях названия могут учинять перекличку с формами, содержанием и прагматикой высказываний нечистой силы: ср. орнитоним укр. *худотут* ‘удод’[23] с ламентациями водяного, русалки или утопленника *Год от году хуже!*, *Тут було*, *тут нема!*

Попытка семиотической интерпретации

(1) В фонетической организации глоссолалий, которыми сыплет восточнославянская нечистая сила, главенствующая роль принадлежит периферийной артикуляции — заднеязычным взрывным и фрикативным согласным, лабиализованным гласным *о* и особенно *у*, а также, в меньшей мере, билабиальным согласным. Деятельность преимущественно окраинных речевых органов (гортани, задней части языка и губ) подчеркивается сравнительно малым присутствием в описываемом материале палатальной артикуляции согласных (любых), при которой активизируется средняя часть языка, приподнимающаяся к твердому нёбу, и происходит сдвиг артикуляторного фокуса к центру произносительного аппарата. Если пользоваться акустико-параметрической терминологией Якобсона — Фанта — Халле, в глос-

[23] Дальнейшие модификации: *ходутут*, *гутутут*.

inslav

солалиях, а также в построенных на них глаголах речи и далее в названиях разных бесов, преобладают фонемы бемольные и низкотональные, то есть благодаря своим тоновым признакам воспринимающиеся как «темные», а не «светлые», производящие «скорее ощущение глубины, ширины, веса [тяжести. — *А.Ж.*] и грубоватости по сравнению с тонкостью, высотой, легкостью и пронзительностью» («Введение в анализ речи»).

Метафоричность этих квалификаций, хоть и тускловатая, здесь нам на руку. Можно вспомнить еще о тридцатилетней давности фоносемантических разысканиях психолингвиста А.П. Журавлёва. В ассоциативных экспериментах он предлагал участникам оценить той или иной звук (точнее, «звукобукву») по различным пятиступенным шкалам типа «очень сильный — сильный — никакой — слабый — очень слабый», на основании чего была выстроена таблица «фонетической значимости звукобукв» в численных оценках и могли осуществляться исследования корреляций, например, между семантикой целого и звучанием отбираемых слов в художественных текстах. На наш взгляд, его список шкалированных метафор, кладущихся в основу параметризации, малоудачен (невелик — в нем всего 25 шкал; есть противопоставления малоразличимые — «быстрый : медленный» ≈ «подвижный : медлительный» и др.). Согласно табличным данным А.П. Журавлёва, согласные и гласные звуки, которые преобладают в глоссолалических высказываниях восточнославянской нечистой силы, в целом наглядно тяготеют к тем, которые описываются правыми членами смысловых оппозиций «хороший : плохой», «добрый : злой», «светлый : темный», «безопасный : страшный», «нежный : грубый», «веселый : грустный», «радостный : печальный». В названных фоносемантических построениях не предлагались шкалы «близкий : далекий», «свой : чужой», однако если бы они были применены, то респондентские оценки этих звуков, думается, также оказались бы ближе к правым полюсам. Утверждение, что между свойственными бесовским высказываниям периферийными артикуляциями, вытеснением звукопроизводства к краям речевого аппарата и измерительными смыслами ‘темный’, ‘страшный’, ‘чужой’ (т. е. ‘внешний, кромешный’) есть отношения уподобительной манифестации, было бы, пожалуй, слишком прямолинейным, но всё же можно думать, что статус иномирности бесов ищет своего знакового воплощения и в этих акустико-произносительных ранжирах.[24]

[24] Восточнославянские языки в фонетических наклонностях, которые просматриваются при номинации нечистой силы, далеко не одиноки. Ср. демонические имена кашуб. *hophop*, кашуб.-словин. *kuka*, чеш. *Hejkalo*, серб.-хорв. *куга*

inslav

Фонетические особенности демонической речи могут найти неожиданные семиотические противовесы в фонетике человеческих возгласов, которыми сопровождаются бесогонные ритуальные отправления. Выше отмечалась чрезвычайно малая нагруженность бесовской зауми латеральными сонантами («семейство» *l*); они реализуются в центральной части речевого аппарата и в этом смысле могут быть противопоставлены периферийным гортанным, заднеязычным и губным артикуляциям, к которым так пристрастны демоны. В этой связи любопытен упоминаемый Н.И. Толстым каринтийский обычай в пасхальное утро кричать *Alelujo!*, «чтобы нечистая сила не входила в зону слышимости этого слова»[25].

(2) Отмеченное выше сходство между фонетикой бесов и голосами птиц в их отображении (восточно)славянскими языками чрезвычайно велико. В славянской глагольной лексике, описывающей голоса нечистой силы и птиц, лексемные совпадения исчисляются десятками примеров. Сближение этих двух царств в лингвистических преломлениях далеко не случайно: народная культура птицу часто рассматривает как существо «не наше» — иномирное, двумирное или «медиативное», посредничающее между «этим» и «тем» светом (что вызывается главным образом сезонными миграциями пернатых). Многие птицы (ворон, сорока, коршун, сыч, утка, удод и др.) отождествляются с нечистью, в разных локальных традициях демонические персонажи могут принимать облик той или иной птицы. Как и многие персонажи демонологии, птицы нередко выступают в функции предсказателя, голоса пернатых подвергаются толкованию, как, например, ответы домового. Конечно же, параллелизм, о котором идет речь, — это лишь одна сторона дела (ср., например, охранительную значимость ласточки и аиста или прямо «антидемоническую» роль домашней птицы — петуха). Впрочем, со-

---

и т. п., а за пределами славянских языков — литов. *kaũkas* ‘домовой’, ‘карлик, гном’, ‘душа некрещеного ребенка’, ‘чёрт’, латыш. *kauks* ‘чёрт’, прусск. *cawx* ‘чёрт’, нем. *He-mann*, греч. ’Ηχώ Эхо (нимфа), также ‘отголосок; шум, крик’, Γοργώ Горгона (вместе со слав. **groza* своим существованием в конечном счете обязанное, по одной из имеющихся этимологий, звукоизобразительному началу: **g-r-g*/*g’-*) и т. д.

[25] Звуковой комплекс *lel-* в составе названий славянских мифонимов встречается, но это либо имя мифологического персонажа, отмеченного положительной оценкой, при этом чисто книжного (русский *Лель*, «dubrovački bog ljubavi *Leljo* „Amor“»), либо умилостивительное именование олицетворенной болезни (болг. *леля*, *лелица* и под., возводимые к термину родства ‘тетка’, ‘сестра’), дальше — названия ролей в календарных играх (типа вост.-слав. *Леля*/*Ляля*), которые, в сущности, мифонимами не являются.

inslav

славшись на известные работы А.В. Гуры, посвященные славянским представлениям о животных, этими констатациями здесь можно и ограничиться[26].

(3) Наконец, о семиотическом статусе явления, которое характеризует не только фонетику бесовских текстов, но пронизывает всю их ткань вплоть до синтаксиса (а также отражается в «наших» дескриптивных глаголах и субстантивах, производных от междометной лексики демонов).

Речь — о повторах. Они выявляются в цепочках тождественных открытых слогов междометного восклицания; в строении закрытого слога типа C_1VC_1, становящегося корнем глагола, которым обозначается речь демонического существа; в привлекаемых туда же фонетических структурах типа C_1VRC_2/C_1RVC_2, где окраинные консонантные элементы принадлежат единой группе по месту образования и различаются лишь одним признаком (твердость: мягкость, смычность: фрикативность, глухость: звонкость); в редуплицировании морфем и слов в пределах фразы; в повторении фразы целиком; в распространении звуков с совпадающими характеристиками на всё высказывание (аллитерации и гармония гласных в сверхсловных единицах); во многочисленных синтаксических параллелизмах и проч. (примеры см. выше). Вернувшись на мгновение к отвергнутым в начале нашей статьи книжным подделкам демонических возгласов, мы, справедливости ради, должны отметить, что повторы, в основном лексические и синтаксические, оказываются, видимо, единственной их чертой, правильно уловленной фальсификаторами.

Оценивая эту принципиальную особенность бесовской речи, мы считаем нужным сослаться на суждение О.В. Санниковой, которое было высказано в диссертации «Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении». Подобные явления она рассматривает в качестве «манифестаций двойственности как атрибута нечистой силы». Такой вывод может показаться несколько притянутым или по крайней мере необязательным, поскольку всякого рода удвоения, нагруженные знаковыми функциями, можно прослеживать и в иных сферах, но в его укрепление следует привести сведения Н.Я. Никифоровского: человек, вступивший в сношения с домовым, «становится задумчивым, молчаливым или говорит кратко, больше р и ф м о ю». Иначе как одержимостью бесами говорение в рифму расценено быть не может. И это известно всем.

[26] Разве что добавить этологическое наблюдение Пушкина о сходстве русалочьего образа жизни с птичьим: «на ветвях сидит».

inslav

М. В. Ясинская

«Когда кажется — креститься надо» («Обман зрения» в языке и мифологических рассказах)

В русском литературном языке и диалектах среди глаголов восприятия выделяется особая группа, объединенная значением ‘казаться, мерещиться’. Все они так или иначе описывают состояние человека, получающего извне нечеткую, неопределенную или обманчивую, ложную информацию. При этом канал получения информации может быть разным: зрительным, слуховым, обонятельным, осязательным, вкусовым. Однако наиболее важными являются обманчивые слуховое и зрительное восприятия, которые описываются в русском языке специальными глаголами (*послышалось*, *привиделось*), в то время как восприятие с помощью остальных трех чувств не имеет собственного обозначения (**понюхалось*, **осязалось* и др.), и к ним применяется универсальный глагол *казаться*: ему *показалось*, что его коснулась чья-то рука (осязание); ему *показалось*, что запахло горелым (обоняние); ему *показалось*, что вода была горькой (вкус). Характерно, что **kazati* (*sę*) изначально относился к «зрительным» глаголам, имел значение ‘показывать, делать знак’ (ЭССЯ 9: 169) и лишь позднее приобрел иные значения: речевое ‘сказать’ и ментальное ‘казаться’, ‘думать, представляться’. К глаголам «слухового обмана» в литературном и диалектном языке относятся: *послышаться* (*прислышаться*), *почуться* (*почуяться*, *почулиться*, *причутиться*), *гласти́ться*, *гласи́ться* (от **golsъ* ‘голос’). «*Почулилось* мне, колокольцы рассыпались» (арх., СРНГ 31: 20); «Мне *почуялось*, что кто-то пришел» (вологод., СРНГ 31: 22); «Че-то че-то мне горькой *почулось*, наяву горькой почудилось» (перм.); «Да че-нибудь *почулось*» (арх., СРНГ 31: 21); «Что, али мине *причутилось*» (яросл., СРНГ 32: 64); «Что-то мине-то, бедной сироте, *Причулось* да *прислышалось*» (смол., СРНГ 32: 64); «Мне *прислышалось* что» (новг., СРНГ 31: 390). В ряде случаев слуховой и зрительный канал восприятия смешиваются, что обусловлено эфемерностью и обманчивостью подобного восприятия, при этом глаголы могут либо иметь оба значения — ‘видеться’ и ‘слышаться’, например, *казаться* (ср. *показать* и *сказать*), *глумиться* ‘плохо слышать’ (олон., СРНГ 6: 211), ‘чудиться, казаться, слышаться’ (ЭССЯ 6: 149); либо глаголы со значением ‘слышаться’ употребляются при описании визуального восприятия и наоборот: «*Приблизнилось* мне ночью, что кто-то к нам стучит в окно» (смол., СРНГ 31: 115); «Мне

inslav

почулось» в значении ‘почудилось’ (СРНГ 31: 21). Вторая причина подобного смешения заключается в том, что в конечном итоге речь идет о ментальном восприятии, поэтому канал, по которому информация поступает к объекту, может не акцентироваться.

Что касается зрительного восприятия, то именно оно доминирует над остальными в языковом отношении, подтверждением чему служит наибольшее количество связанной с ним лексики. Особое место зрительного восприятия и главенствующая роль зрения подчеркивается в пословице «Лучше один раз увидеть, чем семь раз услышать», поговорке «беречь как зеницу ока», устойчивом выражении «свет очей моих» (нечто очень дорогое), в клятвах «лопни мои глаза», «света белого не видать» и др. Достаточно широко в русских диалектах представлено и «обманчивое» зрительное восприятие, которое можно условно обозначить как «обман зрения». Глаголы со значением ‘казаться, представляться, мерещиться’ чаще всего употребляются в безличных конструкциях (*показалось*, *померещилось*, *почудилось*), например: мне *кажется*, что он идет; ей *померещилось*, что кто-то ходит; никого не было, ему только *почудилось*[1].

В русском литературном языке глагол *казаться* часто выступает в значении ‘думать, полагать’ (*мне кажется*, *что я его уже видел* = ‘я думаю, что я его уже видел’), перейдя из разряда «зрительных» в сферу «ментальных» глаголов мнения. Однако семантика «зрительного обмана» в данном глаголе также сохраняется: в современном русском языке он выступает в двух значениях — «зрительном» и «ментальном». Это хорошо иллюстрирует шутливый ответ на фразу «Мне кажется…»: «Когда кажется — креститься надо!» Языковая игра в данном случае основана на возможности двойственного понимания глагола *казаться*: он словно бы возвращается из сферы «ментальных» глаголов в категорию «зрительных», причем подчеркивается мифологический аспект «обмана зрения», восходящий к архаическим, традиционным представлениям о мире и модели восприятия. Если человеку нечто *кажется* (если он видит что-то необычное, не поддающееся осмыслению или не соответствующее реальности), это неспроста — здесь наверняка участвуют сверхъестественные демонические силы, оружием против которых выступают, согласно традиционным народным верованиям, крест и молитва. В данном значении глаголы ‘казаться’ можно отнести к мифологической лексике. Они выступают в роли терминов, обозначающих контакт человека с нечистой силой, то есть, с одной стороны,

[1] Если у глагола *казаться* появляется субъект, то значение его в литературном языке меняется, например: он *казался* выше своего роста (‘выглядел’), он наконец-то *показался* ‘он появился, и его увидели’.

inslav

описывают воздействие мифологических персонажей на человеческое сознание, а с другой — характеризуют психическое состояние самого человека во время контакта.

В русских диалектах набор глаголов обманчивого восприятия значительно шире, чем в литературном языке. В «Словаре русских народных говоров» и других диалектных словарях зафиксирован целый ряд глаголов со значением ‘казаться, чудиться, мерещиться’. Мотивационные модели, по которым образуются подобные глаголы, достаточно разнообразны и отражают различные подходы к номинации данного фрагмента языковой картины мира. Причем часто в одних и тех же глаголах могут выступать две или несколько моделей одновременно, а некоторые глаголы представляют собой целые «сгустки», комплексы мифологических смыслов и коннотаций. У ряда глаголов (*похимаститься*, *посиститься*, *потимиться*, *прикохнуть*, *брыздать*, *молавить*, *мельзить*, *матуситься*, *помеледиться*, *помишуриться* и др.) внутренняя форма представляется не вполне ясной, их трудно интерпретировать с точки зрения этимологии. Дополнительную проблему порой создает многозначность слов, лежащих в основе номинации, а также возможность народно-этимологических аттракций между двумя или даже несколькими близкими по звучанию словами-мотиваторами (например, для ряда значений *блазнить* из **blaznĕti*, **blazniti* (*sę*) нельзя исключать сближения с *благой* из **bolgъ*(*jь*)).

Некоторые глаголы обманчивого восприятия — *блазнить*(*ся*), *глумить*(*ся*), *грезить*(*ся*), *дековать*(*ся*) — можно считать центральными для данного семантического поля. Они имеют внутреннюю форму со сложной мотивационной структурой, каждый из них обладает комплексом значений и коннотаций, в том числе связанных с обманом зрения. Важную роль в этом ряду играет значение ‘казаться, мерещиться’. Этимологически **blaznĕti*, **blazniti* (*sę*) (от **blaznъ*) О.Н. Трубачев возводит к и.-е. **bhlāĝ-* «ударенный, пораженный» со значением ‘сумасшедший’; **glumъ* является родственным **glupъ*, и оба в свою очередь предположительно связаны с **gluxъ*; **grĕziti* имеет общие корни с лтш. *grèizs* ‘косой’, а также праслав. **grĕxъ*; **dĕkovati* (*sę*) связано с **dě*(*ja*)*ti* ‘делать’, у которого также присутствовало значение ‘говорить’. Все они, согласно данным «Словаря русских народных говоров», употребляются в мифологических контекстах, когда речь идет о встрече человека с потусторонним, с нечистой силой, которая обычно является невидимой (принадлежит «иному» миру). В привычную повседневную жизнь человека вторгается мифологическое «сверхъестественное». Оно часто описывается как неопределенное, эфемерное, обладающее неустойчивым, изменчивым зрительным обликом, «кажущееся» (Плотникова 2002: 129, 142).

inslav

Логическая ситуация «обманчивого зрительного контакта» строится чаще всего таким образом, что воспринимающий субъект и воспринимаемый зрением объект как бы меняются местами. Субъект зрения (человек, которому «кажется») оказывается в пассивном положении, а объект зрения выступает в роли активного члена логической пропозиции, воздействующего извне на сознание субъекта через зрение (реже — слух). Наряду с безличным употреблением (*сдается*, *карзится*, *млится*, *декуется* и пр.) в диалектном тексте глаголы со значением ‘казаться’ могут выступать в функции предиката при субъекте воздействия (при том, кто «кажется»). Субъект иногда бывает выраженный, например, это может быть определенный мифологический персонаж или покойник: «все мне Виктор-то покойничек *корзится*» (вят.) (СРНГ 14: 331), «мне иной раз *мстится* Василек, который повесился» (СРНГ 18: 328); порой он неопределенный (некий призрак, привидение: «*что-то* мне *чудилось*», «какая-то *блазнь* мне *поблазнилась*») или чаще — вообще не выраженный, что оправдано самой ситуацией «нечеткого зрения» («раньше часто *чудилось*»). В ряде случаев неопределенный мифологический субъект, воздействующий на зрение и сознание человека, оформляется в языке в виде существительного, образованного от глагола со значением ‘казаться’: *морочить — морок*, *мерещиться — мерет*, *млиться — млилко*, *карзиться — карзенье*, *блазнить — блазнь*, *верзиться — верженки*.

Таким образом, изучая логическую пропозицию глаголов типа *кажется*, можно говорить о субъекте воздействия (*кто* (*что*) *кажется*) и объекте воздействия (*кому кажется*). Если проанализировать с этой точки зрения мотивационные модели глаголов со значением ‘казаться’, можно заметить, что часть из них описывает ситуацию обманчивого «зрительного контакта» с позиции субъекта (того, что́ / кто «кажется», «показывается», «бросается в глаза»), а часть — с позиции объекта (того, кто видит, кому «кажется»). В первом случае это глаголы воздействия, во втором — глаголы восприятия. В дальнейшем, очертив круг значений основной лексики со значением ‘казаться’, мы попытаемся составить представление о субъекте воздействия и о состоянии объекта (того, на кого данный субъект воздействует), а также проследить, каким образом в языке выражается значение нечеткого, обманчивого зрительного восприятия, из каких средств язык выбирает лексику для описания данного фрагмента картины мира (какие она имеет дополнительные значения и коннотации) и как это связано с кругом традиционных верований.

Среди мотивационных моделей, связанных **с позицией субъекта воздействия**, выделяются следующие:

inslav

• Субъект воздействует на глаза (зрение) человека. Он «показывается», вдруг делается видимым: *показаться*, *показываться*, *метить*(*ся*) (*замечать* ‘видеть’); «в этом дому *метит*; кикимора, бают, посажена» (перм., СРНГ 18: 138).

• Субъект воздействует на сознание объекта, проникая ему в голову: *втемежиться* (ворон., СРНГ 5: 226), *возголомениться*; «Во снях что ли *возголоменилось* тебе?» (сиб., СРНГ 5: 18).

• Субъект воздействует на зрение и сознание объекта, что передается рядом глаголов с первичным значением физических действий, направленных от субъекта к объекту (дать / давать, бросать, ставить). Субъект «дается» (ср. польск. *wydaje mi się*, *zdaje mi się*, слн. *se mi zdi* ‘мне кажется’): *придаваться* — «каждую ночь ей *придается*, умерший сын зайдет в хату, пооткрывает двери и ходит, ходит» (смол., СРНГ 31: 184), *подаваться* — «мне *подается*, что кто-то стоит в темном углу» (брян., СРНГ 27: 328), *сдаваться*, *присдаваться*: «и стало ему *присдаваться*, и стал он пригукивать родителей» (смол., СРНГ 31: 379); «бросается» (ср. «бросаться в глаза»): *верзиться* (*вержиться*, *вражиться*, *воржиться*) — «теперь в очах *вверзится*» (пск.), «заспишь и *вверзится* тебе» (арх.), ср. значение ‘бросаться в глаза’ в тексте сказки: «ныне русьска кость сама в очи *вёржит*» (онеж. арх., СРНГ 4: 146)[2]; «приводится»: *приводиться* — «вот ему знакомый человек *привелся* (т. е. увидел знакомого)» (вологод., СРНГ 31: 143); «представляется» (‘ставить’, ср. «предстать пред ясны очи»): *представляться*, *преставляться* — «он погиб, я заголосила, стал он мне *преставляться*» (орл., СРНГ 31: 95). Иногда речь идет об интенсивном воздействии — ‘надоедать своим присутствием, мозолить глаза’: *блазнить* — «иди домой да и не *блазни*, с глаз долой» (СРГС 1: 118), «Долго ты тут будешь бегать, *блазнить*» (свердл., СРНГ 2: 314).

• Субъект воздействует на объект беспорядочными и быстрыми, суетливыми движениями (он мельтешит, снует, мелькает), что логически оправдывает его нечеткую видимость: *маячить*(*ся*) («Что-то *помаячилось*», «*помаячилось*, может, а может и ходила», том., новосиб., СРНГ 29: 202), *бельтешиться* («*бельтешится* что-то в глазах, а что — не разберу», костром., СРНГ 2: 237), *метлесить*(*ся*) («*метлесится* тебе — перекрестись», свердл., СРНГ 18: 140), *муташиться* («приедешь в Москву — народ *муташится*», ‘мерещиться’ — второе значение, ряз., СРНГ 19: 27), *мутошиться* (твер., Даль, СРНГ 19: 33),

[2] Для глагола *верзиться* (*вержиться*), *вражиться* нельзя исключать возможность народно-этимологической аттракции с *враг* (ср. *вражня* ‘нечистая сила, бесы’, *вражить* ‘шалить, дурачить, блажить, баловаться, пакостить’ — СРНГ 5: 183–184) и *ворожить* ‘гадать, предсказывать’, ‘размышлять’ (СРНГ 5: 110).

inslav

метуситься ‘рябить, мелькать в глазах’ («что ты *метусишься*, словно торопишься, сам не знаешь, куда», горьк., СРНГ 18: 142), *помитуситься* (СРНГ 29: 210), *манькать* ‘маячить, мелькать, мерещиться’ и ‘манить, привлекать’ (север., Даль, СРНГ 17: 366).

• Субъект воздействия ослепляет человека ярким светом: *мститься* ‘ослеплять (блеском, ярким светом), слепить’ (вят., ЭССЯ 21: 171). Или, наоборот, затемняет зрение (с трудом просматривается из-за недостаточной освещенности): *побрезжить* («что-то *побрезжило* ей», ср. *брезжать*, *брёзжить* ‘светать’), *мерещиться* (*мрачиться*) (ср. *мерещиться* ‘казаться’ и ‘темнеть, смеркаться’ — СРНГ 18: 117, глаголы **mьrkati* (*sę*), **mьrknǫti* имеют в различных диалектах славянских языков значения и ‘темнеть, смеркаться’, и ‘потускнеть (о зрении)’, и ‘помрачиться (о сознании)’ — ЭССЯ 21: 132–134); *маракосить* ‘мелькать, мерещиться в темноте, в потемках’ (пск., твер., СРНГ 18: 254), *притоманиться* (возможно, производное от *туман*) ‘показаться’ (СРНГ 32: 20).

• Субъект воздействия имеет неустойчивый зрительный образ: меняется, появляется в чужом обличье, показывает то, чего на самом деле нет (заменяет одно на другое): *преставляться* (ср. *переставлять*), *мститься* (по О.Н. Трубачеву, родственно с **mьstь*/**mьsta* (месть), которую он возводит к и.-е. **mei-tu-* ‘обмен’ — ЭССЯ 21: 172–173): «все вишь ему *мстит* чего и нету» (арх., перм., СРНГ 18: 328), *блажнить*(*ся*): «Она спит, так мне *приблажнилось*, померла» (арх., СРНГ 31: 114).

• Субъект воздействия то появляется, то исчезает: *блазниться*: «чуди-люди жили, в царско время бежали, в горе жили, их то видно, то нет — *блазнятся*» (арханг., СГРС 1: 118), *временить*(*ся*): «*повременилось* что-то на овиди, и опять нет ничего» (арх., Даль, СРНГ 27: 264).

• Субъект воздействия является во сне: *грижиться* — «не во сне ли тебе *грижится*» (свадебн. причит.) (волог., СРНГ 7: 222), *гребтеть* ‘видеться в бредовом состоянии, во сне’ (твер., СРНГ 7: 127), *замерещиться* ‘показаться во сне так явно, как наяву’ — «*замерещилось* тебе это, видно, от думы» (олонец., СРНГ 10: 240), *мещериться* ‘мерещиться, сниться’ (казан., СРНГ 18: 151), *намститься* ‘привидеться во сне’ (Сев.-Двин., СРНГ 20: 42), *приверзиться* ‘присниться, померещиться’ (пенз., СРНГ 31: 133), *пришавиться* ‘показаться, привидеться, присниться’ (олон., СРНГ 32: 64), *бруситься* ‘сниться (особенно о чем-то неприятном)’ и ‘видеться, грезиться’ (твер., СРНГ 3: 205). В данном случае «обманчивость» восприятия оправдывается нахождением человека в состоянии сна или в переходном состоянии между сном и явью, когда человек пребывает как бы между тем и этим светом и не властен над своим сознанием.

inslav

В перечисленных выше моделях речь шла в основном о воздействии субъекта на зрение человека, однако у ряда глаголов, используемых для обозначения идеи «обманчивого зрения», есть другие значения, лежащие в русле общей семантики обмана.

• Субъект воздействия шалит, кривляется, дурачится. Подобные значения отмечаются у глаголов: *блазнить*(*ся*), *блазновать*(*ся*) — «ах, детки мае, што вы кала стараго чилавека шутки *блазнуитися*?» (смол., СРНГ 3: 15), *глумить*(*ся*) — «в этом лесу, говорят, леший часто глумится: иногда он так скрадет дорогу, что крестьянки по целым суткам не могут выйти на свой путь к дому» (волог., СРНГ 6: 210), «кот *глумится* с мышью» (СРНГ 6: 210), *изумляться* — ‘дурачиться, сильно шалить, беситься’ (СРНГ 12: 173), *дековаться* ‘резвиться, шалить, дурачиться, буянить, шуметь, издеваться, глумиться, дурачить, сбивать с толку (о нечистой силе)’ — «эк *декуется*, ровно леший в лесу» (СРНГ 7: 337), *грезить* ‘безобразничать, озорничать’ (СРНГ 7: 131). С другой стороны, глагол *бесниться* (помимо значения ‘беситься, шалить’) имеет значение ‘видеться, представляться’: «что-то *беснится* мне в глазах-то» (свердл., СРНГ 2: 269).

• Субъект воздействия смеется, шутит, насмехается, издевается: *глумиться* «*глумилась* верша над болотом, да сама туда же пошла» (Даль, СРНГ 6: 210), твер. *глумить* ‘дурачить кого-либо’ (СРНГ 6: 210), *дековать* ‘насмехаться, издеваться’ (СРНГ 7: 337).

• Субъект воздействия лжет, пустословит, соблазняет рассказами, болтовней: *блазня* ‘человек, который может соблазнить, склонить к чему-либо своими рассказами, обещаниями’ (перм., СРНГ 3: 15), *глумиться* ‘пустословить, хвастаться’, ‘болтать, насмехаться’ (ЭССЯ 6: 148–149), *грезить* ‘говорить вздор, пустословить’ (том., алт.), ‘наговаривать на кого-либо’, ‘врать, обманывать’ (СРНГ 7: 131), *мрачить* ‘обманывать, морочить’ (арх., СРНГ 18: 327), *манить* ‘лгать, обманывать’ (СРНГ 17: 361), *глумиться* ‘врать’ (сарат., тер., СРНГ 6: 210), *бруситься* ‘говорить неразборчиво, невнятно’, ‘лгать’ (СРНГ 3: 205).

• Субъект воздействия запутывает, сбивает с толку: *дековать*(*ся*) ‘дурачить, запутывать, сбивать с толку кого-либо (о нечистой силе)’ — «надо заговор тот делать в полночь. И шибко тогда *декуется*: всяка нечиста сила лезет» (свердл., волог., яросл., СРНГ 7: 337).

• Субъект воздействия сводит с ума, помрачает сознание: *глумить* ‘лишать способности здраво рассуждать’ — «воны мне голову *глумивши*… чтоб я дом забрал у сына» (СРНГ 6: 210); является в воображении объекта: *запомститься* ‘показаться, представиться в воображении, померещиться, почудиться’ (новг., олонец., СРНГ 10: 342).

• Субъект воздействия пугает, нагнетает страх: *блазнить* «раньше *блазнило* чего-то, теперь ничего не боятся» (СГРС 1: 118); *малавить*

inslav

‘пугать (о нечистой силе)’ (вологод., СРНГ 17: 317); *глумиться* ‘пугать’ (вологод., сев.-двин., СРНГ 6: 210); *помститься* — «одному здесь боязно ночевать: еще что-нибудь *помстится*» (яросл., СРНГ 29: 209).

• Субъект воздействия соблазняет, искушает, доводит до греха: др.-рус. **блазнити** ‘соблазнять, приводить в досаду, сомнение’ (Срезневский I, 1: 111) и **глꙋмити** ‘соблазнять’ (Срезневский I, 1: 521).

• Субъект воздействия манит, зовет, влечет, водит: *блазнить* «игрунок водит в лесу, от его *блазнит*» (СГРС 1: 118); *мануть* ‘влечь, манить, вызывать какое-либо желание’ и ‘чудиться, мерещиться’ (вологод., СРНГ 17: 365).

• Субъект воздействия портит: *глумиться* ‘напрасно уничтожать, истреблять, портить’ (смол., пск., СРНГ 6: 210), значение ‘портить’ данный глагол имеет также в украинских и белорусских говорах (ЭССЯ 6: 149); *грезить* ‘портить что-либо’ — «я думала: кто тут *грезит*? а это кошка! (перевертывает цветы в комнате)» (том.), ‘беду делать’ (алт., СРНГ 7: 131). Довольно близко к значению ‘портить’ оказывается «бытийное» значение у глаголов со значением ‘казаться’: ‘случаться, происходить, делаться’. Часто у таких глаголов присутствует негативная коннотация, ср. значение ‘происходить’ с уточнением «о чем-либо нехорошем», как *делать*, *сделать* — ‘навести порчу’: *подеяться*, *потрафляться*, *начать* (*поначиться*), *припритчиться* ‘показаться, почудиться’ и ‘случиться, приключиться’, ‘случаться (о беде, болезни)’ (новг., СРНГ 31: 358), *гризить* ‘делать кое-как, дурно’ (новг., ЭССЯ 7: 120). «Бытийное» значение было первоначальным и у глагола *дековаться* (от **dě(ja) ti* ‘ставить, класть’, ‘делать’, ‘говорить’ — ЭССЯ 4: 231). Ср. серб. *чинити се*, *причињавати се* ‘показаться’ (от *чинити* ‘делать’).

• Субъект воздействия колдует: *дековаться* ‘колдовать, делать что-либо тайно для достижения каких-либо целей’ (свердл., ЭССЯ 4: 230), *мрачить* ‘колдовать’ (вологод., СРНГ 18: 327), *попритчить* ‘навести порчу’ и ‘показаться, почудиться’ (СРНГ 29: 346).

Другой тип мотивационных моделей номинации «обманчивого зрения» основан **на точке зрения объекта воздействия** (или субъекта зрительного восприятия — того, кому «кажется»). Среди значений глаголов ‘казаться’ выделяются следующие мотивы.

• Субъект восприятия видит нечто неопределенное, при этом неопределенность передается через глаголы со значением ‘видеть, смотреть’ при помощи префиксов *при-*, *по-*: *привидеться*, *повидеться*, *поглазиться*, *зириться*, *призириться*, *поглянуться* (СРНГ).

• Субъект восприятия засматривается, долго мечтательно смотрит на что-либо, глазеет: *глумиться* ‘заглядываться, засматриваться на что-либо’ (пск., СРНГ 6: 211).

inslav

• Субъект восприятия видит галлюцинации, бредит (находится в пограничном состоянии сознания под влиянием болезни или сна): *грезить* ‘галлюцинировать, быть глубоко погруженным в мечты’, ‘мечтать, видеть во сне, бредить’ (ЭССЯ 7: 120), *мерекать* ‘бредить’ (пск., твер., СРНГ 18: 115), *глумиться* ‘мечтать’ — «ишь он *разглумился*» ‘размечтался’ (пск., СРНГ 6: 211).

• Субъект восприятия задумывается, действительно ли он видит происходящее, или это только плод его воображения, фантазии: ‘думать’, ‘воображать’: *мниться*, *млиться* (ЭССЯ 21: 114), *мерекать* ‘мечтать, задумываться’ (тамб., СРНГ 18: 115).

• Субъект восприятия удивляется: *чудиться* (*почудиться*), *дековаться* ‘удивляться’ (перм., урал., тюмен., СРНГ 7: 337), ср. глагол *изумляться* (с тем же корнем, что и *млиться*) в значении ‘казаться, представляться’.

• Субъект восприятия теряет разум, впадает в состояние безумия: *глумиться* ‘сходить с ума, терять ясность сознания’ (влад., СРНГ 6: 210), *блазниться* ‘чудиться, мерещиться’ (ср. *блазень* ‘глупенький, дурачок’ — СРНГ 2: 313, *блазнота́* ‘глупость’, *блазни*, *блазно́та* ‘дети несмышленые’ — смол., СРНГ 3: 15); ср. контекст: «с тех пор как ему в лесу *подекалось*, он с ума и спятил» (алт., том., СРНГ 27: 399)[3].

• Субъект восприятия видит сон: *корзиться* (вят.) ‘представляться видению, видеть сон’ (СРНГ 14: 331).

• Субъект восприятия находится в состоянии болезни, порчи, сглаза: *запритчиться* — о внезапном чувстве недомогания от мнительности и «от сглаза» — «*запритчилось* ему!» (смол., СРНГ 29: 346), *попритчиться* — заболеть от колдовства, наговора, дурного глаза и т. п. — «ему *притчится* от дурного глаза» (смол., СРНГ 32: 34).

Мотивационные модели, основанные на точке зрения субъекта воздействия, и модели, основанные на точке зрения объекта, зеркально отражают и дополняют друг друга. Практически все упомянутые глаголы могут употребляться как в моделях «от субъекта», так и в моделях «от объекта» (грамматически это может выражаться в том числе наличием или отсутствием возвратного постфикса *-ся*). Например, мифологический субъект показывается, снится, сводит с ума, обманывает, пугает, соблазняет, колдует, портит. Объект воздействия видит (видит во сне), сходит с ума, обманывается, пугается, соблаз-

[3] Аналогичные значения наблюдаются и в других славянских языках: чеш. *blázen* ‘сумасшедший, душевнобольной, помешанный’, словац. *blázon* ‘безрассудный, неразумный человек, глупец’, в.-луж. *błazn* ‘глупец, дурак, шутник’, *błazny* ‘помешанный, сумасшедший, пошлый’, н.-луж. *błazn* ‘сумасшедший, дурак’ (ЭССЯ 2: 105).

inslav

няется, подвергается колдовству и порче. Порой данные модели невозможно разграничить в рамках одних и тех же предикатов, которые оказываются двойными, то есть могут становиться как на сторону субъекта, так и на сторону объекта. Данное языковое явление представляется неслучайным, именно такая зыбкость, двойственность, перетекание субъектно-объектных отношений как раз и характеризуют лексику семантического поля «обманчивого восприятия».

Такая же картина наблюдается и для имен существительных, образованных от глаголов со значением ‘казаться’. Они могут обозначать как состояние объекта воздействия: *блазня* ‘состояние, когда чудится, мерещится что-либо’: «один раз только у меня *блазня* была» (вологод., СГРС 1: 118), *карзенье* (вят.), *блазнь*: «*блазнь* мне была даве», «а про ребенка-то это *блазнь* была», «*блазнь* нашла на его в бане» (урал., СРНГ 3: 15), *блазна*: «*блазна* така кажется, мужики каки-то белы, лешаки» (вологод., СГРС 1: 117), — так и субъект воздействия (того, кто кажется) — привидение, призрак. Причем порой бывает трудно разграничить эти два значения, в ряде контекстов речь может идти о состоянии наблюдающего или о привидении: *мленье* («это только *мленье* одно» — вят., СРНГ 18: 183), «да *блазнь* это, очнись» (Ср. Урал, СРНГ 3: 15). В «Словаре русских народных говоров» зафиксированы также слова: *млилко*, *блазнушка* — «ой, *блазнушка*, мне *поблазнулось* сегодня»; «бывало, идешь лесом, и будто кто за спиной — ой, *блазнушко* привиделось» (СГРС 1: 118), *блазневка* — «*блазневка* кажется, ходит, *блазнеет*» (арх., СГРС 1: 117), *мерек* ‘бред, призрак, видение’, ‘злой дух, черт’ (вят., пск., твер., СРНГ 18: 115), *мерет* ‘дьявол, черт, нечистый дух’ (новг., твер., СРНГ 18: 116). Иногда эти «видения» превращаются в более или менее оформленные мифологические персонажи: *верженки*, *мара*, *маньяк* (*манья*) (Власова 1995: 234–235). «*Блазнюшко* — мифическое существо, пугающее людей. Детей *блазнюшком* пугали: гли-ко, *блазнюшко* идет, а кто такой — не знали, никто его не видел. Этта у болоте черт, а у доме все *блазнюшком* пугали. *Блазнюшко* побежит, побежит, белой весь, борода белая» (СРГС 1: 118).

Контекстом, в котором функционируют демонологические термины со значением ‘казаться’, служат фольклорные тексты таких жанров, как поверье и быличка. В **поверье** речь идет о возможности контакта человека с нечистой силой в определенном месте в определенное время: «В лесу или в бане *глумится*»; «У них в доме *манит*, видно, кикимора завелась» (вологод.); «Тут *декуется* ночью, страшно ходить одному» (перм.). В **быличке** глагол со значением ‘казаться’ может выступать в преамбуле, предваряющей собственно текст мифологического рассказа, который в свою очередь играет роль иллюстрации: раскрывает содержание того, что именно «показалось».

inslav

Он может употребляться также в заключении как итог, осмысление, рефлексия над произошедшим событием. Глагол ‘казаться’ в концентрированном виде характеризует содержание былички («когда отец умер, нам *показалось*»). При этом значение глаголов ‘казаться’ может быть изофункционально ‘видеть’, но с оттенком нечеткого, обманчивого видения, а также с долей сомнения в достоверности случившегося («было ли, не было, а *казалось*»). В данном употреблении глаголов ‘казаться’ актуализируются перечисленные выше компоненты общей семантики «обмана», характеризующие поведение нечистой силы по отношению к человеку (ср. христианское представление о Сатане как об отце лжи — Иоанн 8: 44). В традиционной культуре идея о лживости, двуличии нечистой силы находит благодатную почву для развития, получает новую окраску, обрастая множеством конкретных бытовых деталей. Демоны кажутся, являются, как правило, не просто так, а с определенными целями: они шутят, кривляются, смеются, насмехаются, играют со своей жертвой, обманывают ее, предсказывают судьбу, пугают, вводят человека в искушение, соблазняют, стремятся привести его к гибели и т. д.

С другой стороны, глагол ‘казаться’ может употребляться в более узком значении и применяться к конкретной ситуации, когда человек под воздействием потусторонних сил видит не то, что происходит в реальности (иногда сам этот факт становится поводом, сюжетом для былички). В этом значении ‘казаться’ противопоставляется ‘быть’ и означает ‘видеть не то, что есть на самом деле’. В ряде сюжетов быличек речь идет о манипуляциях со зрением. Действия мифологического персонажа при этом могут описываться специальными терминами *морочить*, *отводить глаза*, *запирать зрение*, *наводить обаяние*, *туманить очи; омрачать*, *наводить мару* (*мороку*), *марить; напускать манну*, *наводить морок*, *морочить*, *затуманивать глаза* и др., но обычно фигурируют именно глаголы со значением ‘казаться’. Часто сами мифологические персонажи показываются в обманчивом облике, они могут явиться под видом знакомого человека или просто в человеческом или зооморфном обличье, и лишь по некоторым признакам человеку удается понять, что перед ним демон, существо из «иного» мира (Виноградова 1997; Толстая 1998: 142–143).

Также мифологическим персонажам приписывается способность искажать окружающую действительность в глазах человека, показывать человеку не то, что есть на самом деле (выдавать одно за другое), делать предметы этого мира невидимыми. При этом сама реальность остается прежней, видоизменяется лишь представление о ней наблюдателя (ср. выражения *в глазах потемнело*, *в глазах казалось*): «Вот так боялись люди, даже *в глазах казалось*» (Шумов 1991: № 205). Часто

inslav

демонические существа показываются человеку в лесу, морочат его, «водят»: «Черти часто заводят, на камень садят, как на печку, и замерзнет… Вот был пьяненькой, так черт его вел, вел, да к речке и привел, и *говорит: „Ложись, мол, вот печь*“. Наутро *мужик проснувши, а лежит на каменье*» (Черепанова 1996: № 245); «Почему блудят-то, уводят? Это *леший покажется* и ведет» (Черепанова 1996: № 137); [У мужа жена колдунья, полетела на шабаш, он за ней, она его увидела.] «Дала ему липовую палку, *а он на нее смотрит и видит: конь стоит*. „Езжай, говорит, до дому и не оглядывайся!“ Нельзя, стало быть, ему оглядываться-то было. Вот поехал он и уж у самого дома оглянулся. *Видит: сам на липовой палке сидит*» (Шумов 1991: № 265).

Про́клятому, которого водит леший, кажется, что он ходит по знакомым местам, со знакомыми людьми: «Он его ведет, а тот никово не замечат, что лес, что темно. А все ему гладко, как будто идут, куда надо. Вот приводит его на такую скалу. — Ну, садись, куманек, вот на кровать» (Зиновьев 1987: 44). В какой-то момент человеку удается очнуться, и он видит, что находится на дереве, на скале, на крыше дома, на краю пропасти — в шаге от гибели. Например, ребенок, про́клятый мачехой, повел коней в лес и исчез, а после того как отслужили молебен, его нашли на краю крутого утеса. Когда его спросили, что с ним происходило, он рассказал, что с ним была его покойная мать, «*а за пазухой у него нашли конское г… и губу*. Он говорит: „Мы с мамой ходили, она давала мне *масло и хлеб*. Жучка маму не любила, никак не давала мне с мамой спать. *Когда молебен отслужили*, *я увидел*, *что у нее конские ноги*, хотел спросить, а она мне говорит: «Вот тебе масло и хлеб, ты со мной больше не ходи, отец запретил…»“» (Зиновьев 1987: 37). Подарки или угощение, полученные от лешего, каждый раз оказываются экскрементами, древесной корой, другими несъедобными предметами.

Одним из распространенных способов избавиться от чар мифологического существа, увидеть реальное состояние вещей является молитва: нужно отслужить молебен, помянуть Бога, перекреститься: «Только сказал „Господи“ — никого не стало: ни дома, ни людей. А сидит вот на утесе, только упасть, мол» (Зиновьев 1987: 44). В приведенном выше тексте ребенок увидел, что у его «матери» конские ноги, именно после отслуженного молебна. Другой тип «морока» проявляется в том, что мифологический персонаж пугает человека, показывая ему то, чего нет на самом деле. Этот мотив встречается, например, в быличках о тропе лешего. Человеку, уснувшему на тропе лешего, начинает казаться, будто поднимается страшная буря, шум. А на самом деле ничего этого нет в реальности, таким образом леший пугает человека, желая прогнать его со своей тропы.

inslav

В ряде случаев мифологический персонаж морочит человека, напротив, делая невидимыми обычные для него повседневные вещи, предметы: «Домовой, хозяин есть такой. Он не показывается, никто его не видит. Братец у меня зашел, а его *водит по двору и не найти ему никак двери*. Заводил его во весь двор, *водит просто его по двору, сам его не видит*. Отец открыл ворота, постучал три раза, он и вошел» (Черепанова 1996: № 76). На Русском Севере колдунам приписывается способность «запирать скот» — делать его невидимым для хозяина. Невидимым для остальных людей также становится человек, попадающий в мифологическое пространство (когда его водит леший, носят черти). «Говорят, парнишка однажды гейнул, и шишки его подхватили. Его и по елкам водили, и везде. И на елках кладут спать, и яблоками кормят. *И парнишки не увидишь*. А потом *поставили кресты и его увидели*. Шишки и отпустили его» (Черепанова 1996: № 51).

* * *

Таким образом, из анализа глаголов со значением «обмана зрения», выступающих в мифологических контекстах, следует, что данное значение выражается в глагольной лексике различными способами: в одних случаях учитывается позиция субъекта воздействия, а в других — объекта. Причем указанные точки зрения могут смешиваться, перетекать или взаимно заменять друг друга, что обусловлено стремлением языка передать неопределенность, обманчивость подобного зрения. Наибольший интерес представляют глаголы, для которых значение ‘казаться’ является не единственным: они употребляются в функции мифологического термина и описывают действия мифологических персонажей по отношению к человеку, а также состояние человека, подвергающегося потустороннему воздействию. Подобные глаголы впитали в себя множество смыслов и смысловых оттенков, позволяющих передать языковыми средствами представление о природе сверхъестественных явлений, в том числе об их нечеткости, зыбкости, обманчивости.

Принятые сокращения

Виноградова 1997 — *Виноградова Л.Н.* Как распознать чужого среди своих? // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 1 / Под ред. А. Архипова, И. Полинской. Oakland, [1997]. С. 53–62.

Власова 1995 — *Власова М.Н.* Новая абевега русских суеверий. СПб., 1995.

Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

inslav

Плотникова 2002 — *Плотникова А.А.* «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 128–154.

Санникова 1994 — *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994. С. 44–83.

СГРС — Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.

Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 1998. № 1. С. 141–152.

Урысон 2003 — *Урысон Е.В.* Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогия в семантике. М., 2003.

Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

Шумов 1991 — Былички и бывальщины (старозаветные рассказы, записанные в Прикамье) / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.

inslav

О. В. Трефилова

Читать, считать, почитать в старославянском языке

Обращение здесь к старославянскому материалу неслучайно. В мои студенческие годы Н.И. Толстой подвиг меня на написание дипломной работы, которая была связана с интересами Никиты Ильича в области славянской семасиологии и основывалась на материале, до тех пор мало использовавшемся в семасиологических исследованиях, — на старославянских текстах. Тогда только что вышел однотомный «Старославянский словарь» (СС), одним из рецензентов которого являлся Н.И. Толстой, и, как справедливо полагал Н.И., обращение к словарным дефинициям открывало новые перспективы в работе с лексикой старославянского языка (а в настоящее время уже доступны полностью завершенные пражский и софийский словари старославянского языка — SJS, СтбР). Сам Н.И. неоднократно обращался к старославянскому материалу (см., например, Толстой 1999: 52–170), а старославянский (древнеславянский) язык как литературный язык славян всегда оставался в сфере его интересов (см., например, Толстой 1998).

В этой статье на старославянском материале будет рассмотрено восходящее к праславянскому гнездо **čьt-*/*čit-*. В старославянском языке слова этого гнезда можно условно объединить в три группы, которые в семантическом отношении связаны с концептами: 1. *Честь, почитание*; 2. *Чтение*; 3. *Счет, число.* С точки зрения этимологов, исходная форма — имя действия **čisti* (< *čitti*) / *čьtǫ*, где *čit-* — основа инфинитива, *čьt-* — основа презенса[1]; имена с указанным корнем являются отглагольными образованиями. Этимология глагола **čisti* вполне надежна: **čitti*, *čьtǫ* восходит к дославянскому **(s)keiṭ-tei*, (*s*)*kītō* < и.-е. **kᵘeis-* // **kᵘeit-* (ЭССЯ 4: 119; Pokorny: 637) со значением ‘считать (думать, полагать), ценить’ (Фасмер 4: 367).

Глагол **čisti*, будучи изначально, согласно этимологической гипотезе, глаголом ментального состояния (значение ‘полагать, думать (о чем-л., о ком-л. хорошо); ценить, уважать’), перешел (вероятно, уже в праславянском) в группу речемыслительных глаголов. Связь менталь-

[1] Это утверждение, однако, не объясняет форму **čьsti* (чьсти, чєстн), которая встречается в древнеславянских рукописях, в частности русского извода, в значениях ‘почитать, уважать’, ‘читать’, ‘считать, полагать’, ‘измерять, исчислять’ и которую этимологи отождествляют с дат. пад. имени **čьstь* (ЭССЯ 4: 174).

inslav

ного и речевого акта, познания (распознавания) и речи, — явление не уникальное. Развитие значения «от мысли к слову» и/или их совмещение характерно не только для этимологически родственных слов в разных славянских языках (например, рус. *думать* и болг. диал. *думам* ‘говорить’, *дума* ‘слово’), но и для одного и того же слова в одном языке, например ст.-сл. исповѣдати ‘признавать, исповедовать’ и ‘рассказывать, возвещать’, поминати ‘вспоминать, поминать’ и ‘напоминать (словами)’, ср. те же значения соответствующих русских глаголов (*исповедовать*, *поминать*). Наиболее показательно развитие речевого значения из ментального у приставочных глаголов, ср. вѣдѣти ‘знать’ — повѣдѣти ‘сказать’ (= ‘дать знать’, т. е. повѣдѣти выступает как каузатив к вѣдѣти)[2]. Реже речевое значение может появляться у глаголов ментального состояния без участия аффиксов, путем семантического перехода, например ст.-слав. мѣнити$_1$ ‘полагать, считать’ и ‘упоминать (произносить)’ (СС: 340). По-видимому, глагол **čisti* демонстрирует то же развитие от ментальной к речевой семантике; гипотетически возможно: ‘считать, полагать’ → ‘произносить вслух, оглашать’ → читать’, ‘исчислять’ и ‘считать (хорошим), полагать (за добро)’ → ‘ценить, уважать’ → ‘воздавать почести, прославлять, возвеличивать’[3].

Соответствующий праславянскому **čisti* старославянский глагол чистити является опорной лексемой лексико-семантической группы чист-/чьст-, инфинитивная основа которого *čit-* выступает в именах число, чисмо, почитание, презентная основа **čьt-* — в чьсть (ЭССЯ 4: 60). В узком корпусе старославянских текстов (X–XI вв.), лексика которых проанализирована в (СС) и (СтбР), чистити употребляется в двух значениях — 1) ‘читать’ (ἀναγιγνώσκειν) и 2) ‘чтить, почитать; соблюдать, сохранять; славить, праздновать’ (τιμᾶν, σέβειν, σέβεσθαι); в позднестаославянских рукописях (XII–XIV вв.), согласно словарю (SJS)[4], — также в значении 3) ‘считать’ (ἀριθμεῖν, μετρεῖν; numerare, computare)[5]:

---

[2] О связи речи и знания применительно к глаголу повѣдѣти см. также (Толстая 2000: 181).

[3] То, что речевое значение могло развиваться непосредственно из значения ‘уважать, чтить’, свидетельствует хотя бы употребление рус. *честить* ‘чтить, уважать’ в значении ‘ругать’.

[4] В (SJS), однако, представлена лексика отнюдь не всех известных славянских рукописей XII–XIV вв. В (SJS) глаголы чистити$_1$ и чистити$_2$ со значениями соответственно ‘считать, читать’ и ‘почитать’ приводятся как омонимы, в отличие от (СС) и (СтбР), где ‘читать’ и ‘почитать’ — это два значения одного слова. Здесь глагол чистити рассматривается как многозначный, т. е. согласно (СС) и (СтбР) и в соответствии с его этимологией.

[5] В узком корпусе древнейших текстов в значении ‘вести счет, считать’ с тем же корнем чист-/чьст- имеются приставочные глаголы ищистити, рѧщистити (СС). Од-

inslav

1) не могѫ рече чисти (ἀναγνώναι) кн҃игы бо сѫтъ печатьлѣны [«не могу, — сказал (Иосиф), — книги читать, так как они запечатаны», ср. Ис. 29: 11] Супр. 247, 4–5;

2) наоу҆чѫ вас кого бы чисти (σέβειν) [научу вас, кого бы следовало почитать] Супр. 28, 4;

3) възри оубо на нб҃о и чты (καὶ ἀρίθμησον) ꙁвѣꙁды [посмотри на небо и (со)считай звезды] Быт. 15, 5, Лобковский пролог 1294–1320 гг. (SJS 4: 869).

1. Значение ‘чтить’. Семантическое ядро корневой группы чист-/чьст- — ‘уважать, почитать’. Оно представлено глаголами, именами и устойчивыми именными и глагольно-именными словосочетаниями.

Словообразовательный ряд глаголов с корнем чист-/чьст- и значением ‘чтить, уважать’ в старославянском языке немногочислен, но сами глаголы достаточно употребительны, причем наиболее — бесприставочный глагол чисти. Помимо чисти это лексемы чьстити, почисти ‘чтить, почитать’, а также их антонимы — деноминативные глаголы (образованные от сущ. чьсть при помощи аффиксов) бещьствовати ‘срамить, бесчестить’, нечьствовати, нечьстовати ‘быть безбожным’. Семантически тождественны глаголам и характерные для старославянского языка глагольно-именные сочетания, в которых имена с корнем чьст- (чьсть и чьстьнъ) выступают в составе предиката: паче почисти ‘предпочесть’, въ чьсть (въ чьсти) имѣти (кого чьто) ‘чтить’ и др. (см. далее). Употребление чьстьнъ и чьсть, кроме того, тесно связано с семантикой и сочетаемостью глагола чисти, особенно показательно сравнение семантики прилагательного чьстьнъ и причастных форм глагола чисти (см. ниже).

> «Семантическая структура целой ситуации, обозначаемой глаголом *чтить* (*почитать*), — пишет С.М. Толстая, — предполагает существование **субъекта** (того, кто почитает) <…>, **объекта** (предмета почитания, того или чего, что почитают, ср. обращение *ваша честь*), самого **отношения** субъекта к объекту, выражаемого предикатом *чтить* и именными дериватами типа *почитание*, *почет*, *почесть*, а также еще одного актанта — того, за что данный объект почитается, т. е. „причины“, или **основания** почитания, как правило имплицитного. Этот последний актант, однако, оказывается очень важным

нако эта оговорка, в сущности, условна, так как чисти ‘вести счет’ фиксируется уже в XI в. в Изборнике 1073 г., древнеславянском памятнике русского извода, бесспорно имеющем южнославянский протограф.

inslav

звеном в семантическом развитии слова *честь* и его дериватов, потому что с ним связано появление второго блока значений слова *честь* — значений, относящихся не к внешнему почитанию объекта (лица) со стороны других лиц (ср. *оказать честь*, *воздать честь*), а к его собственным свойствам личности, т. е. тем его моральным качествам, которые служат основанием для его почитания со стороны других (ср. *человек чести*, *честный человек*). Эта двойственность „внешней“ и „внутренней“ семантики слова *честь* и его дериватов прослеживается во всех славянских языках, хотя и в разной степени, она отражается и в неоднозначности (многозначности) самого слова *честь* и его дериватов. Например, в старославянском чьстьнъ может значить, с одной стороны, ‘достойный уважения’ (т. е. объект почитания, почитаемый), а с другой – ‘набожный, богобоязненный’ (т. е. почитающий бога, субъект почитания)» (Толстая 2013).

В словарях старославянского языка указываются несколько значений прилагательного чьстьнъ: 1) ‘почтенный, достойный’; в том числе в почтительных обращениях и наименованиях; ‘величественный, славный’; ‘знатный (благородного происхождения)’; ‘замечательный, превосходный’; ‘учтивый, признательный’; 2) ‘благочестивый, набожный’; 3) ‘чтимый, почитаемый, уважаемый’; 4) ‘святой, священный; праведный, безгрешный’; ‘достойный, подобающий’; 5) ‘ценный, дорогой, драгоценный’; 6) ‘честный, искренний, чистосердечный’; 7) ‘торжественный, праздничный’ (SJS; CC; СтбР):

1) егда ꙁъванъ бѫдеши цѣмъ на бракъ · не сѧди на прѣдьнимь мѣстѣ · еда къто чьстьнѣи (ἐντιμώτερος) тебе бѫдетъ ꙁъваныхъ [когда будешь позван кем-либо на брак, не садись на первое место, чтобы не оказался кто-нибудь из званых почетнее тебя] Лк. 14: 8 Мар., Зогр., Ас., Сав.;

и҆ного съсѫда чь҆стънъıи҆ о҆тьче (τίμιε πάτερ) не и҆мамъ [другого сосуда, святой отец, у меня нет] Супр. 120, 28; вѣроуи҆ ми чь҆стънъи владыко (σεβάσμιε πάτερ) [верь мне, святой отец] Супр. 121, 19; чь҆ст҆ьноуоумоу о҆тьцоу (τοῦ ἀοιδίμου πατρός) нашемꙋ и҆саки҃ю [славному (греч. букв. ‘воспеваемому, прославляемому’) отцу нашему Исаакию] Супр. 202, 21;

2) мѣн҃енааго чь҆ст҆ьнааго (εὐσεβοῦς τὴν μνήμην) костантина цѣсара [упомянутого почитаемого императора Константина] Супр. 188, 13;

3) честно (ἔντιμον) имѧ его прѣдъ ними [в почете имя его у них] Пс. 71, 14 Син., Париж., Погодинская, Боннская пс. (SJS 4: 906); аште ли оубо покориши ми сѧ бѫдеши чь҆стенъ (τιμώμενος) въ полатѣ моеи [если же покоришься мне, будешь в почете в моем дворце] Супр. 65, 14;

4) м҃ц҃а се҃п а҃ і҃ поклонени дрѣвоу че҃н (τῶν τιμίων ξύλων) [месяца сентября 11 (числа) поклонение честно́му древу (т. е. святому кресту)] Ас. 116бβ 25;

inslav

5) ѹьстьна (τίμιος) прѣдъ гⷭ҃ⷣ · съмрътъ прⷭ҃ⷣбнъıхъ его [ценна перед Господом смерть праведников его] Пс. 115, 6 Син.

Лексема ѹьстьнъ манифестирует и сему ‘драгоценный’, которая является уточнением семы ‘ценный’, в частности в словосочетании каменне ѹьстьно(ѥ). Устойчивое сочетание каменне ѹьстьно(ѥ) — калька с греческого οἱ λίθοι τίμιοι ‘драгоценные камни’, букв. ‘ценимые, ценные камни’: а̏ште к҃то вıдитъ вѣдро ꙁлато · ı̏мѣıа̏ште ѫ̀тръ каменнѣ̀ ѹ̀ьстьноıѥ̀ [если кто увидит золотое ведро, наполненное драгоценными камнями] Супр. 344, 4–5; аште и ꙁлатомъ съставьıена тн бъıша оуста бъıла · и каменнимъ ѹ̀ьстьнъıнимь̀ “тольıа сѧ бъıша свьтѣла (sic!) [даже если бы рот твой был из золота и драгоценных камней, не был бы он столь светел] Супр. 380, 18–19. Как перевод того же устойчивого греческого словосочетания фигурируют также каменне драго и каменне цъногоцѣньно, причем даже в одной рукописи, что свидетельствует о колеблющейся норме[6]: сѥ цѣсарь вѣньць̀ о̀тъ каменна̀ драгааго ношѫ̀ [вот царскую корону из драгоценных камней ношу] Супр. 368, 16; оукрашенъı каменнѣмъ цногоцѣнънъıнимъ [украшенные драгоценными камнями] Супр. 6, 29–30.

[6] Современная церковнославянская норма, наследовавшая старославянской, — это именно ка́мень ѵе́стенъ, распространенная главным образом благодаря прокимну, который возглашается во время таинства венчания и который является репликой Пс. 20: 4–5: «Положи́л еси́ на глава́х их венцы́ от ка́мений честны́х; живота́ проси́ша у Тебе́, и да́л еси́ им» (ср. в псалме: положи́лъ е̑сѝ на главѣ̀ е̑гѡ̀ (царя) вѣне́цъ ѿ̑ ка́мене ѵе́стна. живото̀ проси́лъ е̑́сть о᷑ тебѐ, и̑ да́лъ е̑сѝ е̑мѹ̀ долготу̀ дни́и̑ во вѣ́къ вѣ́ка [(Ты) возложил на голову его корону из драгоценных камней. Жизни просил он у Тебя, и даровал Ты ему долголетие навеки]). В рукописях восточноболгарской и русской редакции для передачи идиомы *драгоценные камни* последовательно употребляется каменне ѹьстьно(ѥ), ср.: вıдѣхъ градъ ı̏ерѹ̀салимъ· и̑мѹ̀штъ славу᷑ о̀тъ бг҃а̀ · и̑ о̀снованиа̀ стенамъ ѥ̑го· каменнѣ́мъ ѹьстьнъıи̑мъ оу᷑крашена [я увидел город Иерусалим, прославленный Богом, и основания его стен, украшенные драгоценными камнями] Изб. 1073 г. 214б, 22–23; ꙁлато, сребро, каменне ѵ̑́стно 1 Кор. 3: 12, Христианопольский апостол XII в., то же — в современном церковнославянском Апостоле синодальной редакции (а̏ще ли кто̀ назида́етъ на ѡ̑снова́нїи сего́, зла́то, сребро̀, ка́менїе ѵестно́е, дрова̀, се́но, тро́стїе [если кто строит на таком фундаменте: золото, серебро, драгоценные камни, дерево, сено, солома…] 1 Кор. 3: 12). В старославянских рукописях, имеющих черты западной (сербской, западноболгарской) редакции, находим каменне драго(ѥ): так в древнейшей псалтыри (Синайской): положıлъ есı на главѣ его вѣнъць ⁖ отъ каменı драгаего ⁘ Пс. 20, 4 Син., то же — в хорватских глаголических кодексах XIV в. (вѣнаць от каменѣ драгаго Лоб.; вѣн’ць о̑ камене драгаго Париж.) и в кириллических рукописях Апостола XII–XIV вв. сербской и македонской (западноболгарской) редакции — Шишатовацком 1324 г. (сербская редакция), Охридском XII в., Македонском (Струмицком) XII в., Слепченском XII в. (западноболгарская редакция) апостолах (SJS 2: 9); ср. и совр. серб. *дра̑ги камен* ‘драгоценный камень’.

inslav

6) обновити сѧ хощеши чьстьнъıмъ покаанием̑ъ [очиститься хочешь искренним покаянием] Син. евх. 66б 5.

7) приближи сѧ дн҃ь апс҃лоу чьстънъıи apostolorum natalitius dies [приблизился день празднования апостолам (букв. (двух) апостолов)] Беседы папы Григория Великого XIII в. (SJS 4: 908).

Нетрудно заметить, что все значения лексемы чьстьнъ действительно группируются в «активное», если акцент делается на субъекте почитания (почитающий → достойный, благочестивый, честный), и «пассивное», когда в центре оказывается объект почитания (почитаемый → чтимый, уважаемый, драгоценный, святой, священный, знатный; торжество, праздник) (ср. Толстая 2013).

В сущности, в семантике прилагательного чьстьнъ совмещаются значения действительного и страдательного причастий от глагола чисти: чьтъıи ‘почитающий, почитатель; благочестивый, богобоязненный’ и чьтенъ ‘почитаемый; почтенный, уважаемый’:

гон҃ениѥ бъıстъ на црькви христосовъı. и на чьтѫштѧѧ (τῶν σεβόντων) вьседръжителıа бо⟨бо⟩га [гонение случилось на церкви христовы и на почитающих вседержителя Бога] Супр. 254, 30;

и бѫд҃тъ ѡставльшен ч҃ены (ἔντιμοι) паче неже злато ⟨…⟩ и чл҃къ чтенъ (ἔντιμος) бѫдетъ паче нежели каменъ иже ѡт самфира [и будут оставшиеся цениться (почитаемы) больше золота <…> и человек будет цениться (почитаем) выше сапфира] Лобковский пролог 1294–1320 гг. (SJS 4: 870).

Это подтверждает и идиома чьстьнъ бъıти ‘пользоваться почетом, быть прославленным’, переводящая греческие отглагольные образования:

како можеши оу҆вѣрити насъ ꙗ҆́ко ѥ҆́сть богъ · вѧштиї нашего бога · нами чьстьноу сѫштоу πῶς δύνασαι πεῖσαι ἡμᾶς, ὅτι ἔστιν θεὸς μείζων τοῦ παρ’ ἡμῶν σεβομένου [как ты сможешь нас убедить, что есть Бог, более великий, чем наш бог, которого мы почитаем (букв. ‘почитаемый нами’)] Супр. 30, 12;

въсхотѣшѧ вѣчьно чьстьни бъıти ἠθέλησαν αἰωνίως τιμᾶσθαι [(мученики) захотели быть оцененными (награжденными) в вечности, букв. ‘цениться (или: почитаться, или: иметь награду[7])’] Супр. 55, 8.

Ср. также чьстьна (себѣ) имѣти (кого, чьто) ‘ценить, дорожить’: ниже имамъ дш҃ю мою чьстьна собѣ τὴν ψυχὴν τιμίαν εμαυτῷ [и не дорожу своей жизнью] Деян. 20: 24 Христианопольский ап. (SJS 4: 907).

Для группы слов с корнем чист-/чьст- и семантикой ‘почитать’ прослеживается закономерность, связанная с переводом соответствующих греческих лексем. В целом, как было отмечено, ст.-слав. чисти соответствует греческим глаголам τιμάω и σέβω, σέβομαι; прил. чьстьнъ переводит не только прилагательные τιμίος, σεβάσμιος

[7] См. ниже значения греч. τιμάω.

inslav

и др. (а также эти прилагательные в превосходной степени, например τιμιώτατος), но и причастия от глаголов τιμάω и σέβω, σέβομαι (τιμώμενος, σεβόμενος и др.), а также отглагольные прилагательные (τιμητέος, σεβαστός). Семантические различия между τιμάω и σέβω, σέβομαι в некоторых случаях помогают определить, к какому типу почитания — «субъектному» или «объектному» — можно отнести лексему с корнем чист-/чьст-. Τιμάω значит ‘ценить, чтить, почитать, уважать, отличать, награждать кого-л. подарками’, τιμή — ‘цена, плата; честь, почтение, уважение; почет, почесть; почетная должность, сан’; σέβω, чаще σέβομαι — ‘благоговеть, почитать (обычно богов), совеститься, стыдиться, бояться (из чувства благоговения)’, аор. σεφθῆναι ‘исполниться благоговением, изумлением’, σέβας ‘благоговение, уважение, благоговейный страх; благоговейное удивление; предмет благоговения, почитания’, σέβασμα ‘предмет поклонения, святыня’, σεβαστός ‘достойный поклонения, священный’. По сравнению с глаголами σέβω, σέβομαι глагол τιμάω обладает большей валентностью: в активном залоге τιμάω отражает «субъектное» почитание (почитающий, ценящий), в пассивном — «объектное» (почитаемый, уважаемый); τιμή (чьсть) имеет как значение ‘уважение’, ‘почесть, награда’ («внешняя» честь, по С.М. Толстой), так и ‘достоинство, величественность, честь’ («внутренняя» честь). Глаголы σέβω, σέβομαι, означая «пассивно» ‘испытывать благоговение’, при этом передают «субъектное» значение ‘почитать’, однако почитающий Бога (почитатель, ὁ σέβων, ὁ σεβόμενος; чаще употребляется именно в контексте «почитающий Бога») — сам благочестив, богобоязнен, а потому достоин уважения (становится объектом почитания, уважения). Это значение может нечетко выделяться, оставаясь диффузным, ср. с семантикой ст.-слав. чьстьнъ, особенно в глагольно-именных сочетаниях (чьстьнъ быти ‘пользоваться почетом, быть прославленным’, чьстьна (себѣ) имѣти ‘ценить, дорожить’). В этом диффузном значении слова с корнем чист-/чьст- синонимичны словам с корнями свѧт-, хвал-, слав-.

Те же «активные» и «пассивные» значения имплицитно присутствуют и в семантике существительного чьсть. Так же, как и в русском языке, чьсть может быть «внешней» (почесть) и «внутренней» (достоинство). Более того, так же как и греч. τιμή, чьсть через акциональное значение (‘почитание’, ‘почесть’) приобретает значение предметное (конкретное) — ‘должность’, ‘праздник’, ‘награда’ как почесть, ‘идол’ как предмет почитания: 1) τιμή ‘честь, почтение, уважение; почитание’; 2) εὐσέβεια ‘набожность, благочестие’[8], 3) τιμή, ἀξίωμα ‘чин,

[8] Ср. в ст.-слав. переводы греч. εὐσέβεια лексемами благовѣриѥ, благочьстиѥ, благаꙗ вѣра, доброчьстиѥ, ὁ ἐν εὐσεβείᾳ — доброговѣннъ (и нарекошѧ нек’тариꙗ нѣгого (sic!)

inslav

сан, должность, достоинство’; 4) τιμή ‘награда’; 5) σέβασμα ‘предмет поклонения, почитания’ (ср. употребление в значении σέβασμα ѵьстьнъıн храмъ), в том числе негативно оцениваемый — ‘кумир, идол’; 6) solemnia, natalicia ‘празднование’ (ср. ѵьстънъıн дьнь natalitius dies ‘праздник’); 7) φιλοτιμία ‘милость, щедроты’:

1) и҃ а҃вни҃ повелѣ привести и҃ съ всѣкоıжⷣ ѵ҆ѣ҆стниıжⷣ (μετὰ πάσης τιμῆς) въ полатъı цѣсарⷣ [и тотчас же повелел (правитель) привести его (св. Исаакия) со всеми почестями в царский дворец] Супр. 199, 1 (внешние почести, «внешняя» честь); посъланъ бъıстъ гаѵрии҃лъ къ дѣвици· да нечьстъ (ἀτιμίαν) женьска родоѵ въ ѵьстъ (τιμήν) ѡбратитъ [послан был Гавриил к девице, чтобы нечестие женского рода превратить в честь] (внутреннее достоинство, «внутренняя» честь) Супр. 244, 9–10;

2) съ ѵьстыıжⷣ (μετὰ τῆς εὐσεβείας) ı отрокъı намъ д[ад]ıте ı мъı съ ниıми въспоемъ новъıмъ гꙗзъıкомь пѣснь еѵанѥлскꙗıжⷣ [с благоговением детей нам дадите…] Клоц. 1а 25–26;

3) аще которъıн причетнии҃ · ли вꙗщьшıжⷣ ѵ҆ѣсть имѣıⷣ оставль женⷤ ѵ҆ѣсть приимѣ҃ [если низший клирик или занимающий бо́льшую должность, бросив жену, примет (духовный) сан…] Син. евх. 102б 23;

4) многами ѵ҆ѣстъıми (τιμαῖς) поѵтоша нъı [и вознаградили нас многими наградами (одарили подарками)] Деян. 28: 10 Христианопольский, Македонский (Струмицкий), Шишатовацкий ап. (SJS 4: 903);

5) глаголаⷭ же сѧтъıн артемонъ ви҆дишн ли бъıлıа · ѵ҆ѣсти (τὰ σεβάσματα) ваша · како силоıжⷣ божниıжⷣ (᷉) изıмьрѣша [сказал же святой Артемон: «Видишь, господин, как ваши идолы силой Божьей уничтожены?»] Супр. 230, 7;

6) бъ҃ ıже нъı · лѣта огрꙗдꙗщѣ блаженаго кли҃мента мⷭученика твоего ı папежа ѵ҆ѣстыıжⷣ (solemnitate) веселиши: подаⷤ милостивъı҃ · да егоже ѵ҆ѣсть ѵ҆ѣстимъ (natalitia colimus) [Бог, (ты,) который нас ежегодно блаженного Климента, мученика твоего и папы (римского), праздником радуешь, подай нам, милостивый, чтобы мы это празднество отметили] Киев. 1б 5, 7.

Особое употребление слова ѵьсть отмечается в значении φιλοτιμία. Греч. φιλοτιμία — ‘честолюбие; расточительность как предмет честолюбия; стремление, усердие; соревнование, соперничество’. В старославянском языке при переводе греч. φιλοτιμία утрачиваются негативные коннотации, и ‘расточительность’ становится ‘щедростью, щедротами’, а ‘честолюбие’ — ‘милостью, приязнью’. Это связано и с неоднозначностью греческой лексемы φιλοτιμία: аште и҃ вѣсⷯ вѣселѣнıжⷣ

· мⷯа и҃менита и҃ доброговѣи҃на [и назначили некоего Нектария, человека именитого и набожного] Супр. 202, 13); ср. также употребление в древнерусских переводных памятниках на месте εὐσέβεια лексем благовѣрие, благовѣрьство, благовѣрьствие, добрая вѣра, правовѣрие, благоѵьстие, благодарьство, благодѣяние, добродѣяние (Пичхадзе 2011: 182).

inslav

въврьжеши · въ водахъ не оу҆малитъ сѧ ч҃ьсть (φιλοτιμία) [если и всю вселенную погрузишь в воду, не уменьшатся щедроты (милости, милосердие, любовь)] Супр. 496, 22.

Та же греческая лексема (φιλοτιμία) соответствует и ст.-слав. прѣчьсть (гапакс Супр.). Как отмечала Р.М. Цейтлин, приставка прѣ- «означает, что то или иное качество или признак, выраженный корнем соответствующего слова, находится в предельной, высшей степени» (Цейтлин 1986: 126). Формально выражая высшую степень качества, прѣ- может менять значение слова. В частности, точно такое же прѣ- (переводящее компонент φιλο-) находим в слове прѣмѫдрость φιλοσοφία ‘философия’ и его дериватах (прѣмѫдростьнъ ‘τῆς φιλοσοφίας’, прѣмѫдрꙗти сѧ ‘φιλοσοφεῖν, рассуждать’): блюдѣте еда къто вы естъ крадоводѧи прѣмѫдростиѭ и тъщеѭ лестиѭ по прѣданию ч҃лчю [смотрите, чтобы никто вас не обманул философией (мудрованием) и пустым соблазном человеческого предания] Хил. 2aα 7, ср. мъноѕи сѫ тъ крадоводѧщеи философиеѭ и тъщеѭ лестиѭ Хил. 2bβ 8, ср. Кол. 2: 8. Так и прѣчьсть не просто указывает на высшую степень чести, почета, но означает ‘щедроты, милость’ (подобно греч. «расточительность из честолюбия», но без пейоративного оттенка: «щедроты и милости из любочестия, любви»): разоумѣвъше нашего владыкы прѣч҃сть [понимающие нашего Господа милость] Супр. 493, 8–9. На широкое понимание греч. φιλοτιμία указывает и употребление в этом значении слова люблєниѥ (гапакс Супр.): оубогыи҆ же· ништетоѭ҃ вьзбраи҃енъ бываатъ тож де люб҆ѥ҆ниѥ҆ а҆вити [бедному нищета не позволяет проявить щедрость (милосердие)] Супр. 491, 19–20[9]; ср. также любивъıи чьстьмъ φιλότιμος ‘щедрый, великодушный’ (Супр. 427, 11).

«Внешняя» и «внутренняя» семантика слова чьсть особенно отчетливо проявляется в глагольно-именных сочетаниях, имеющих соответственно положительную и негативную семантику, т. е. тех, в которых актуализируется наличие/отсутствие чести (достоинства). Так, сочетания чьсть имѣти (надъ цѣмъ), въ чьсть (въ чьсти) имѣти (кого чьто) ‘чтить’, чьсть творити/сътворити (кого), чьсть даꙗти/дати, въздаꙗти, дѣꙗти, принести,

[9] Все варианты перевода φιλοτιμία (чьсть, прѣчьсть, люблєниѥ) встречаются не только в одной рукописи, но и в одном и том же тексте (Слово Иоанна Златоуста о Тридневном воскресении в Супр.), так что их невозможно принять за диалектные варианты или текстологические дублеты. Неоднозначность и широкое понимание слова φιλοτιμία приводили к тому, что его перевод вызывал трудности и в более позднюю эпоху, в частности при переводе «Пчелы»: «…в Пчеле φιλοτιμέομαι, φιλοτιμία ни разу не переведены точно; переводчик всякий раз подыскивал более или менее подходящее слово, сообразуясь с контекстом» [а именно: благочьстиѥ (4 р.), боуѥсть (1 р.), даꙗниѥ (1 р.)] (Пичхадзе 2011: 222). То же можно сказать и о переводчике Слова Иоанна Златоуста о Тридневном воскресении в Супр.

inslav

прилагати) ‘воздавать/воздать почести, чествовать’, чьсть/чьсти (отъ кого) приимати/приѩти (възѧти, имѣти) ‘быть прославленным’ указывают на «внешнюю» семантику (‘почести, почет, уважение’), в то время как бес чьсти быти — на «внутреннюю» (быть оскверненным, презренным):

пр҃ркъ въ своемъ отъчъствии не иматъ чьсти (τιμήν) [пророка на родине не уважают] Ин. 4: 44 Мар.; прінесѣте г҃ю сн҃ові бж҃і ⟨…⟩ прінесѣте г҃ю славоу и честъ (τιμή) [воздайте Господу, сыновья Божии, … славу и честь (почтите Господа)] Пс. 28. 1 Син.;

ст҃ое кръстенье въ чъсть вельѭ имѣті [святое крещение почитать] Клоц. 2а 19; оставъ сѧ крьстиѩньства съ нами ед’нако бѫди · да і честь великѫ отъ мене вьзьмеши ἵνα καὶ τιμῶν … παρ’ἐμοῦ ἀξιωθῇς [отрекись от христианства, будь как мы, и почести (награды) великие примешь от меня (будешь вознагражден, прославлен)] Супр. 60, 26; приѥмьѧи чьсть (δορυφορούμενος[10]) ѻтъ а҆гг҃елъ [чествованный ангелами] Супр. 481, 25;

нѣстъ пророкъ бештьсти (οὐκ ἔστιν … ἄτιμος) · тъкъмо въ своемъ отьчьствиі [не бывает пророк презренным, кроме как на своей родине] Мк. 6: 4 Зогр., Мар.

Скорее «субъектную», чем «объектную» семантику имеют прилагательные чьстивъ, чьтивъ εὐλαβής, σεβόμενος ‘набожный; вежливый’, существительное чьститель ‘поклонник, почитатель’ (последнее — только в хорватской глаголической рукописи XIV в., SJS 4: 901); однако более употребительны их синонимы-композиты благочьстивъ, благочьстьнъ, богочьстивъ, богочьстьнъ, богочьтьць, доброчьстивъ, калькирующие греч. εὐλαβής, εὐσεβῶς, θεοσεβής.

Семантически и отчасти концептуально ст.-слав. корень **чьст-** с семантикой почитания оказывается близок двум другим важным с точки зрения славянской культуры паронимическим корням — **чѧст-** и **чист-**. В старославянских рукописях, причем в самых древних, отмечено смешение чьст- и чист- и чьст- и част-, чьст- и чѧст-.

Встречающиеся в старославянских рукописях случаи смешения чьст- и чист-, чему особенно способствует написание под титлом, может быть обусловлено и фонетической аттракцией (если учесть, что чьст- чередуется с чист- ‘почитать’, то смешение легко объяснимо: чистн ‘почитать’, чистити — ‘чистить, очищать’, чьстити — каузатив от чисти ‘почитать’), и семантической близостью слов с этими корнями (ср. Цейтлин 1996: 123–124), и глагольной омонимией. В пользу семантической близости говорит семантика корня чист-, из первоначального

[10] Ср. отсутствовавшую в старославянском полукальку-полузаимствование современного церковнославянского языка дорѵносимый (δορυφορούμενος) ‘почитаемый, окруженный почетной стражей (копьеносцами)’ (букв. ‘носимый на копьях’ < греч. δόρυ ‘копье’) в Херувимской песни — литургическом песнопении, с которого начинается Литургия верных.

inslav

значения которого ‘чистый, незагрязненный’ развились и производные значения (Цейтлин 1986: 111–114; 1996: 111–127)[11].

Семы ‘чистый в помыслах, чистый нравственно’ и ‘ритуально чистый’ действительно близки семам ‘богобоязненный, благочестивый’ и ‘достойный, почитаемый’, характеризующим слова с корнем чьст-, так же как сема ‘нечистый, грязный’ близка семе ‘нечестный, позорный’ (нечестье = нечистота; мерзость): одѣшѩ сѧ неправъдоѭ и нечестиѭ своеѭ [облеклись они в неправду и мерзость свою] Пс. 72, 6 Син., так же Погодинская, Болонская, Норовская, нечистотою Лоб., Пар.; ср. и чьтилище (чистилище) σέβασμα ‘святилище’ и чьстьнъ как синоним к иѥреи, свѧщеникъ, причьтьникъ, чистител҃ь (SJS 4: 907): прѣвъзносѧи сѧ на въсѣко рѣкомаго б҃а · или чьтилища [превозносящий себя выше всего, называемого Богом или святилищем (или: святыней)] 2 Фес. 2: 4 Слепченский ап. (чистилище — Шишатовацкий ап.). Другие примеры также могут свидетельствовать как о фонетической аттракции, так и о семантической интерференции:

нъ да тѧ накажетъ чьсть имѣти (καθαρὰν ἔχειν) оклеветаниꙗ ѧзыкъ [чтобы тебя (Иуду) научил блюсти чистоту клеветнического языка] Супр. 410, 23; вм., например, чистость имѣти ‘чистота’;

---

[11] Ср.: ‘здоровый, освобожденный от болезни’ (и раздрѣши сѧ жза ꙗзыка его и глааше чисто [разорвались узы, связывавшие его язык, и стал говорить он ясно] Мк. 7, 35 Зогр., Мар., Ас., Сав., Боян.; отиде проказа отъ него и чистъ бысть [покинула его проказа, и стал он здоров] Мк. 1: 42 Зогр., Мар., Ас., Сав.);

‘незапятнанный, невиновный’ (чистъ азъ отъ кръве сего праведьника [невиновен я в крови этого праведника] Син. евх. 49б 5 — цитата евангельского стиха неповиньнъ есмь · азъ отъ кръве сего правьдьника Мт. 27: 24 Зогр., Мар., Ас., Сав.);

‘чистый в помыслах, чистый нравственно’ (преимущественно употребляется со словами доуша, срьдьце, разоумъ, негативная семантика (нечист-) актуализируется при употреблении нечистъ со словами доухъ, бѣсъ, лѫкавыи);

‘безгрешный’ (что рекѫтъ прѣмо семоу творѧштии сѧ чисти · чистѣишихъ себе · а сами сѫште вьсѣхъ нечистѣише · не бо никтоже чистъ аште и ѥдинъ дьнь поживетъ на земли [что говорят на это считающие себя безгрешными, будучи сами грешнее всех; никто ведь не бывает безгрешен, если поживет хотя бы один день на земле] Супр. 358, 13–14, ср. Иов. 14, 4–5);

‘девственный, невинный’ (обрати оумъ отроковици · и чиста прѣбывъша троудиста сѧ известо въ в’сеи чистотѣ съхранивъша свои тѣлесѣ [изменил (Конон Исаврийский) ум девушки (своей жены), и они вдвоем, оставшись невинными, трудились упорно, сохранив свои тела девственными] Супр. 25, 27 и 29); ср. чистость ἁγνεία ‘непорочность, чистота’: веселитъ сѧ о чистости житиꙗ [радуется о непорочности жизни] Супр. 29, 10;

‘ритуально чистый’ (къ чистѣ бо · жрътвѣ пристѫпаемъ Клоц. 8б 14), ср. и чистител҃ь ‘священник’, чистител҃ьство ‘священство’: приведе сѧ самъ ꙗко нѣкака чиста самоизвол҃ьна жрътва къ великоуоумоу чистителю [пришел (Иоанн Схоластик) сам как некая добровольная жертва к великому священнику] Супр. 273, 3 (Цейтлин 1986: 111–114).

inslav

пророкъ въ своемь отьчьствѣи. не имать чьсти Ин. 4: 44 Зогр., чьсти Мар.

вꙁложитє ⟨…⟩ клобоукъ частанъ (κίδαριν καθαρὰν, cidarim mundam) на главоу его [возложите чистый клобук на его голову] Зах. 3: 5 Хорватский глаголический кодекс XIV–XV вв. (SJS 4: 908); вм. чистъ.

Смешение чьст- с част- (част-) ‘часть, мера’ скорее объясняется фонетической аттракцией, поддерживаемой и народной этимологией: в южнославянских языках *ę > e, и слова с корнем *čь(s)t-* становятся омонимичными словам с корнем *čęst-* (народная этимология распространяется и на корень чьст- с семантикой счета: например, глаголы причетати ‘присоединять, причислять’ и причащати ‘делать сопричастным’ имеют сходную языковую и культурную семантику). Можно, однако, предположить и семантическую близость, которая может быть обусловлена наличием у лексемы число значения ‘мера, доля (часть)’ (см. ниже п. 3):

яко оубо по части (ex parte) имоутъ главѣи дана соутъ имь наваща̀ема имена [что ведь отчасти носят люди данные им особенные имена] Беседы Григория Великого на Евангелие XIII в., ср. поусть в Синод. 214а 13 (SJS 4: 917);

о ѥюже нѣсть нынѣ глатн по части κατὰ μέρος [о которых (двух херувимах) сейчас не нужно говорить в подробностях] в апостолах (Евр. 9, 5 — Ен., Христианопольский, Слепченский, Шишатовацкий, Македонский (Струмицкий)), ср. по чести в Охридском ап.;

принесѣте гви славоу и чѧсть (sic!) (τιμήν) [воздайте Господу славу и честь] Пс. 95, 7 Син. вм. и чьсть, правильно употребленной в более поздних рукописях Псалтыри (Погодинской, Боннской, Лобковичской и др.) (SJS 4: 902);

сии сѫтъ обыдѫшии нашѫ страна · якоже се сыновє части (πύργοι τινὲς букв. ‘стражники (на башне) чести’) · въꙁбранѣꙗштєи нашєствиа ратънꙑихъ [они захватывают (окружают) нашу землю, как стражники на башнях, препятствующие нашествию войск] Супр. 94, 21 вм. сыновє чьсти.

Отмечены и случаи смешения чист- и част-, объяснимые как чист- ‘почитать’ // чьст- // част-:

того ради и̑ чисто (συνεχῶς ‘постоянно’) а въꙁдражаи́ѣтъ [из-за этого постоянно (часто) их удерживает] Супр. 372, 11–12; вм. часто.

В рукописях сербского извода мена чьст- / част- / част- / чест- может быть обусловлена и смешением, в том числе гиперкорректным, *а* // *ь* // *е* // *ę* под влиянием сербских рефлексов *а* < *ь*, *е* < *ę*, ср. серб. *ча̑ст* ‘честь, почет, уважение’, *ча̏стан* ‘честный; честной, святой’, *че̑ст* 1) часть’, 2) ‘удел, счастье’; *че́стан*$_1$ ‘частичный’, *срѐстан*$_2$ 1) ‘счастливый’, 2) ‘честный’, ср. также однокоренные им слова (Толстой 1976: 661, 664):

приложи сє къ павлоу и силѣ чьстивыи же єлини народь многъ тѿн τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος [присоединились к Павлу и Силе почитающие (Бога) многие греки] Деян. 17: 4 Шишатовацкий ап., ср. частивъ (sic) єлини — Охридский ап. (SJS 4: 901);

inslav

ꙋастное (ἔντιμον) ıмıѧ его прѣдъ нıмı [в почете (будет) имя его у них] Пс. 71, 14 Лоб. (SJS 4: 906), ꙋестно Париж., Погодинская, Боннская пс. (SJS 4: 906); вм. ꙋьстное;

тъгда ꙋьстное (τὸ ἐκ μέρους ‘то, что отчасти’) прѣстанетъ [(когда наступит совершенное,) тогда то, что отчасти, прекратится] 1 Кор. 13: 10, Шишатовацкий апостол, ꙋастьное — Христианопольский, Слепченский ап. (SJS 4: 908); вм. ꙋѧстное.

2. Значение ‘читать’. Эта семантическая группа достаточно однородна и малочисленна (по количеству лексем, но не по их употреблению в рукописях) и представлена глаголами ꙋисти, поꙋисти, поꙋитати, отъꙋисти, проꙋисти со значением ‘(про)читать’ ἀναγιγνώσκειν, ὑπαναγιγνώσκειν; отглагольными именами ꙋьтениѥ, поꙋитаниѥ$_1$ (в отличие от поꙋитаниѥ$_2$ ‘честь’) со значением ‘чтение (процесс)’, ἀνάγνωσμα, и ‘чтение’: 1) ‘читаемый текст, отрывок’, ἀνάγνωσμα; 2) ‘чтение, слово’, λόγος; именем деятеля ꙋьтець ‘чтец, читающий’, ‘чтец’, ἀναγνώστης:

поꙋьти (ἀνάγνωθι) на мою рѫкоу писаньѥ вольнъıѧ моѥѧ страсти [прочитай (распознай) по моим рукам писание моего добровольного страдания] Супр. 503, 8–9; се вамъ нъıнıа поꙋ’тено бъıстъ (ὑπανεγνώσθη) [это вам сейчас было прочитано] Супр. 343, 29;

сего ради цръкъı наказаетъ · сего ради нъıнѣшьнѣа оꙋчительства · сего ради поꙋитаниıа (διὰ τοῦτο τὰ ἀναγνώσματα γίνονται) [поэтому церковь наставляет, поэтому сегодняшние поучения, поэтому чтения (совершаются)] Хил. 2бα 22;

и ꙋьт҃е ꙋ҃ьць ап҃о (греч. нет) [и читает чтец Апостол] (указание в Служебнике) Син. евх. 58б 14.

Значение ‘читать’ корня ꙋьст-/ꙋист- сохраняет еще смысл ‘распознавать’ и при этом близко как значению ‘полагать, считать’, так и значению ‘исчислять, считать’. Средневековая, так же как и античная, практика чтения (а возможно, и счета) за редкими исключениями подразумевала произнесение текста вслух.

В подтверждение этого тезиса болгарский ученый Стефан Смядовский приводит примеры из различных традиций (латинской, греческой, славянской и др.). Из приписок в славянских рукописях становится ясно, что писец, пока писал, проговаривал слова: бл҃вите а не клънѣте поне҃ не писа҃ дх҃ъ ст҃ы ни аг҃глъ нъ рꙋка грѣшна и ꙋста бренна и дх҃ъ ꙋнилıи [благословите, а не проклинайте, поскольку писал не Святой дух, не ангел, но рука грешная, и уста бренные, и дух жалкий] (из рукописи 1572 г.; цит. по: Смядовски 2003: 188–189). Произнесением вслух сопровождался и процесс письма. В частности, Константин Костенецкий в трактате «Сказание… о письменах» (XIV в.) предлагает переписчику способы обучить ученика: при письме ученик дол-

inslav

жен произносить буквы, затем объединять их в слоги и слова; если ученик оказывается способным, можно обучать его проставлять ударения; ученик должен успевать прочитывать (явно вслух) текст, в то время как его пишет учитель: ꙗ҆ко да въ нача́лѣ и҆ сѣ̀ въкорени́тсе пра́во . и҆ да и҆зо҆у҆чатъ въ пи́сменех҃ наоу҆́сть . доне́дѣ съмо́тришн ꙗ҆ко е҆г҃а҃ написоу҆́ешн е҆мо҆у҆, и҆́же ты҆̀ пи́шеши, о҆́но҆ доспе́ватъ чта́т·н — Куев, Петков 1986: 158, л. 39а); а чтобы ученик научился писать быстро, ему следует произносить слова по слогам и тренироваться так читать как минимум «5–6 досок» текста нараспев, отмечая голосом и ударения: а҆ е҆́же и҆ въ пи́сменѣ̀ на҆́сть по́мнити и҆ пропе́ватн въсѣ̀ да́же до си́ль г҃л҃ѣ ꙗ҆к҃о ро҆́ж҃о҆ до҆ є҆ ѕ҃ съсно́ць, да въ сло́зѣ̀ въкорени́тсе (там же: 158–159, л. 39а–б, см. также Смядовски 2003: 191). Ср. также современный жаргон православных певчих *петь читко́м* ‘петь, соблюдая ритм, как при чтении (вслух)’.

Читать — это и ‘(рас)познавать’, и ‘оглашать, произносить’, *считать* — и ‘полагать’, и ‘вести счет, подсчитывать’. Несмотря на то что в других индоевропейских языках слова со значением ‘читать’ образованы от иных основ, неродственных славянским, их связь с речью и познанием одновременно вполне очевидна. Наиболее употребительный греческий глагол для обозначения действия чтения — ἀναγιγνώσκω, внутренняя форма которого — «признавать, распознавать» (в этом значении он также употребляется — Вейсман 1899: 82), ср. γιγνώσκω ‘познавать, замечать; думать, полагать, судить, решать, определять; понимать, знать’. Еще более показательны германские языки: англ. *read* ‘читать’ восходит к др.-англ. *rǣden* ‘замышлять; решать; советовать; править, руководить, вести; объяснять, угадывать, читать’, а оно, в свою очередь, — к др.-герм. **rēdan* ‘советовать, решать, отмечать, объяснять, объявлять, толковать, творить, распоряжаться, властвовать’, ср. др.-исл. *ráða* ‘советовать, решать, контролировать, распоряжаться’, гот. (*ga*)-*rēdan* ‘обеспечивать’, нем. *raten* ‘советовать’ (Fick—Torp: 336, 337; Смирницкий б. г.: 224), ср. также нем. *reden* ‘говорить’. Лексемы, обозначающие действие «считать», восходят в германских языках к другому (паронимическому) и.-е. корню **reg*- со значением ‘чертить прямую линию, указывать, упорядочивать’ и также связаны с речемыслительной деятельностью, ср. англ. *reckon* ‘думать, решать, считать’ < др.-англ. *reccan* ‘рассказывать, толковать’, нем. *rechnen* ‘считать’, гот. *rahnjan* ‘считать’, которые родственны др.-инд. *racájati* ‘приводит в порядок, изготовляет, образует, готовит’, лат. *racco* ‘рычать, как тигр’, тохар. A *rake*, B *reki* ‘слово, речь’. К этому же корню обычно возводят и праславянский основной глагол со значением речи **rekti*: ст.-слав. рєщи и др. (Wedgwood 1872: 528; Фасмер 3: 466). Этот пример показывает, как при отличающейся этимологии славянского и германского слов совпадает вектор развития их значений; разные корни «„синонимизиру-

inslav

ются“ в концептуальной сфере»[12], сопрягаются с понятиями ‘устроение, познание, речь (молитва)’, формируя культурный концепт.

В Супр. засвидетельствован случай, когда ‘соблюдать, чтить’ и ‘читать’ попадают в один контекст, и переводчик с греческого использует в обоих случаях чисти, но для перевода греч. προσανεῖχεν ‘(ко всему прочему) соблюдать, придерживаться’, чтобы избежать омонимии, уточняет чисти другим ментальным глаголом, вѣдѣти ‘знать’, — чисти и вѣдѣти (προσανεῖχεν) vs. чисти (ἀναγιγνώσκειν): ѥ҆́же ѥ҆́сте вы и҆́же ꙁаконъ чтѫште и҆ вѣдѫште (προσανέχοντες) и҆ пророкы чтѫште (ἀναγινώσκοντες) мене въ ꙁаконѣ и҆ пророцѣхъ проповѣдаѥ҆́маго ѻ҆слоушасте сѧ· [то, чем являетесь вы, помимо прочего соблюдающие закон Моисеев и книги пророков читающие, меня (же), предвозвещенного в Ветхом Завете, ослушались] Супр. 331, 8–11.

3. Значение ‘считать’ и лексемы, относящиеся к счету. Развитие семантики от ‘почитать’ к ‘считать (вести счет)’ и ‘соединять’ могло быть следующим: полагать → соотносить; определять, указывать; соразмерять → перечислять → причислять, соединять, объединять. Основные лексемы этой семантической группы — глаголы чисти, ищитати, ищисти, почисти ἀριθμεῖν, μετρεῖν; numerare, computare ‘считать, перечислять’, ращисти ψηφίζειν ‘высчитать, рассчитать, вычислить, сосчитать’ и некоторые другие с внутренней формой ‘причислять, присоединять’ (например, въчисти τάσσειν, κατατάσσειν, καταριθμεῖν, причисти (сѧ) συναριθμεῖν, λογίζεσθαι, συνάπτειν, συγκαταριθμεῖν, причитати λογίζεσθαι, причетати (сѧ) συνάπτειν) и существительные число, чисмѧ ἀριθμός ‘число’, ‘количество’, ‘счет, счисление’, ‘мера, размер’, ‘доля’; причетникъ (греч. нет) ‘клирик’:

грѣхы вашѧ почьтѣте [грехи ваши перечислите] Фрейзинг. II, 111–112; тебѣ сѧ милъ творѭ отъ сихъ почьтенъıихъ грѣхъ [становлюсь мил Тебе после того, как перечислю эти грехи (букв. ‘после этих перечисленных грехов’)] Фрейзинг. I, 22.

Самая ранняя фиксация бесприставочного глагола чисти в значении ‘считать, вести счет’ относится к концу XI в. (1073 г.) в памятнике, где этот глагол употребляется во всех описанных значениях (‘чтить, уважать’, ‘читать’, ‘считать’):

и се боуди вамъ ꙁаконъ до съконьчѧниꙗ· донъдеже придеть г҃ь и пакы отъ прьвыꙗ недѣлѧ чьтъше четыре десѧти дьнъ· праꙁдьноуите праꙁдьникъ и въшьствьꙗ господнѧ [и вот вам закон до скончания (века): пока не придет Господь (судить), вновь, считая 40 дней от первого воскресенья (т. е. от Пасхи), празднуйте праздник Вознесения Господня] Изб. 1073 г. 196а 14;

[12] Термин Ю.С. Степанова, см. (Степанов 2004: 21–41, 508).

inslav

бѣаше же тъгда ҂ѥ҃ф҃ лѣто · по писаниѭ стыихъ книгъ · чтомыхъ отъ адама лѣтъ · въ то бо и благовѣстиѥ бысть дѣвици [было же тогда 5500-й год считаемых, согласно священным книгам, от Адама лет; в этот год случилась и благая весть Деве] Изб. 1073 г. 248б 15.

Важным концептом в любой культуре, в том числе и древнеславянской, является число. Символика чисел, нумерологические представления, отраженные в старославянской книжности, подробно рассматривались в работах Д. Петкановой и В.М. Кириллина (Петканова 1983; 2003; Кириллин 2000). Но сама лексема число входит в состав идиом, важных для понимания языковой картины мира: число в устойчивых сочетаниях указывает на возможность подсчета (измеримость, исчислимость) и на относительную определенность количества: по числоу ‘в полном составе’, по числоу чесомоу ‘в соответствии с чем-л., по мере чего-л.’, въ число ‘определенно, точно’, ср. числьнъ μετρεῖν ‘определенный, отпущенный (о времени)’ (SJS, 4: 868).

Не меньшее значение, чем возможность что-либо измерить, для языка имеет понятие неисчислимого множества, обычно гиперболизированного; невозможность подсчитать, измерить. Эти значения передают прилагательные бечисльнъ, бечисменьнъ ἀμέτρετος ‘неисчислимый’ и устойчивые выражения бес числа, нѣстъ числа ἄπειρος, οὗ οὐκ ἔστιν ἀριθμός ‘бесчисленный, многочисленный’, паче числа ὑπὲρ ἀριθμός ‘чрезмерно, слишком’.

Всё, что связано с числом, безусловно важно в практическом применении. Корпус старославянских текстов в силу своей специфики не обладает таким количеством дериватов с корнем чист- ‘считать, измерять’, какое наблюдается, например, в древнерусских текстах, дающих богатейший материал, используя который можно проследить, как обогащался семантический объем глаголов и имен группы чист- ‘считать, измерять’[13]. Однако общие семантические тенденции и идиоматичность обнаруживаются, как было показано, и здесь.

[13] Например: начитати ‘перечислять; начитывать, начислять; читая, узнавать’, начести ‘насчитать, сосчитать; начислить; отсчитать (количество)’, начитывати ‘назначать денежное взыскание за недостачу’, начетъ ‘действие по глаголу; недостача в деньгах; сумма, взыскиваемая с того, у кого обнаружена недостача’, начетныи < начетъ, почести и почисти ‘сосчитать, исчислить; учесть, зачесть; причислить к чему-л., признать’, причести и причисти ‘сосчитать, исчислить; учесть, зачесть; причислить к чему-л., признать’, почетъ ‘список, перечень, счет’, причетъ ‘совокупность, собрание; причт, клир; решение; жребий, удел; подобающее место, сочленение; список, перечень’, причитати ‘причислять, соотносить; присчитывать; принимать решение посредством голосования; приписывать чему-л. какое-л. свойство; приговаривать плача’, причести сѧ ‘быть присоединенным; счесть себя кем-л.; быть оцененным; совпасть с кем-л. по времени; случиться, произойти’, причетникъ ‘принадлежащий к церковному

inslav

В заключение сделаю замечание, которое может дать импульс для работы в области поэтики старославянского слова. Старославянские тексты являются предметом не только лингвистического, но также богословского, культурологического и поэтического анализа. Поэтическая составляющая, в частности, заключается в построении предложения, особом синтаксисе, стремлении воспроизвести ритм и даже, возможно, звукопись греческого оригинала. Обращает на себя внимание тот факт, что в строках с лексемами рассматриваемой лексико-семантической группы очень часто встречаются аллитерации. Это связано не только с калькированием переводчиком греческих устойчивых сочетаний однокоренных слов (figura etymologica), но и с идиоматичностью старославянского языка:

бѣ ижє нъи· лѣта огрѣждѧєцѣ блаженаго климента ѡученика твоего і папежа ѹстьнѫ (solemnitate) веселиши: подаѕь милостивъї · да егоже ѹсть ѹстїмъ (natalitia colimus) [Бог, (ты,) который нас ежегодно блаженного Климента, мученика твоего и папы (римского), праздником радуешь, подай нам, милостивый, чтобы мы это празднество отметили] Киев. 1б 5, 7.

да не останетъ нн єдннъ отъ ѹнсмене · ѹстьно єстъ ѹнсмѧ єже поѹелъ єси ѹетъıрьмн десѧтъı дьнни поста [да не пропадет ни один из (этого) числа (т. е. числа 40). Почетно число, которое Ты почтил сорока днями поста] Супр. 92, 6–7;

старость бо ѹестъна не многолѣтна и въ ѹнслѣ ѯ ѹтена естъ [ибо не в долговечности достойная старость и не числом лет измеряется (исчисляется)] Премудр. 4, 8 Паримийник Григоровича XII–XIII вв. (SJS 4: 869);

Но анализ поэтической речи — задача уже другого исследования.

Источники

Ас. — Evangeliář Assemanův / Vyd. J. Kurz. Praha, 1955. D. 2. [Ассеманиево евангелие].

Боян. — *Добрев И.* Глаголическият текст на Боянския палимпсест. София, 1972.

Ен. — *Мирчев К.*, *Кодов Х.* Енински апостол. София, 1965.

Зогр. — Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus / Ed. V. Jagić. Berolini, 1879. [Зографское четвероевангелие].

причту; низший чин церковного причта’; вѹєсти ‘учесть при подсчете, включить в состав, причислить’, вѹнслѧти ‘зачислять’, нѕѹнсти ‘сосчитать, подсчитать; перечислить’ и др. (СРЯ).

inslav

Изб. 1073 г. — Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). София, 1991–1993. Т. 1–2. [Изборник Святослава 1073 г.]

Киев. — Texty ke studio jazyka a písemnictví staroslověnského / Vyd. M. Weingart. 2-hé vyd. upravil J. Kurz. V Praze, 1949. S. 114–137. [Киевские листки].

Клоц. — Clozianus: staroslověnský hlaholský sborník tridentský a innsbrucký / Vyd. A. Dostal. Praha, 1959. [Сборник Клоца].

Лоб. — *Vajs J.* Psalterium palaeoslovenicum croatico-glagoliticum. Pragae, 1916. [Лобковичская псалтырь 1359 г.]

Мар. — Мариинское четвероевангелие с примечаниями и приложениями / Труд И.В. Ягича. СПб., 1883.

Остр. — Остромирово евангелие 1056–1057 гг. по изданию А.Х. Востокова. М., 2007.

Париж. — *Vajs J.* Psalterium palaeoslovenicum croatico-glagoliticum. Pragae, 1916. [Псалтырь XIV в. из Парижской Национальной библиотеки].

Рыл. — *Гошев И.* Рилски глаголически листове. София, 1956. [Рыльские глаголические листки].

Сав. — Саввина книга. Древнеславянская рукопись XI, XI–XII и конца XIII в. / Изд. подгот. О.А. Князевская, Л.А. Коробенко, Е.П. Дограмаджиева. М., 1999.

Син. пс. — *Северьянов С.Н.* Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. Пг., 1922.

Син. евх. — *Nahtigal K.* Euchologium Sinaiticum. Ljubljana, 1942. Del. 2. [Синайский евхологий].

Супр. — Супрасълски или Ретков сборник. София, 1982–1983. Т. 1–2. [Супрасльская рукопись].

Фрейзинг. — Texty ke studio jazyka a písemnictví staroslověnského / Vyd. M. Weingart; 2-hé vyd. upravil J. Kurz. V Praze, 1949. S. 150–160. [Фрейзингенские отрывки].

Хил. — Старобългарски кирилски откъслеци. София, 1978. С. 24–39. [Хилендарские листки].

Литература

Вейсман — *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899. [Репринт: М., 1991].

Кириллин 2000 — *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб., 2000.

Куев, Петков 1986 — *Куев К.*, *Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. София, 1986.

inslav

Петканова 1983 — *Петканова Д.* Значението на числата в старобългарската литература // Старобългарска литература. София, 1983. Кн. 13. С. 12–28.

Петканова 2003 — *Петканова Д.* Числена композиция. Числена символика // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003. С. 559–560.

Пичхадзе 2011 — *Пичхадзе А.А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси: Лингвистический аспект / Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН. М., 2011.

Смядовски 2003 — *Смядовски С.* Подѣнѣте ѹьтакшаѥго // Пѣти достонтъ: Сб. в памет на Стефан Кожухаров / Бълг. академия на науките. Ин-т за литература. София, 2003. С. 186–195.

СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.

СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Э. Благовой, Р.М. Цейтлин, С. Геродес и др. М., 1994.

СтбР — Старобългарски речник. София, 1999–2009. Т. 1–2.

Смирницкий б. г. — *Смирницкий А.М.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. М., б. г. [1990-е гг.].

Степанов 2004 — *Степанов Ю.* Константы: Словарь русской культуры. 3-е изд., испр. и доп. М., 2004.

Толстая 2000 — *Толстая С.М.* Славянские параллели к русским verba и nomina dicendi // Язык о языке. М., 2000. С. 172–190.

Толстая 2013 — *Толстая С.М.* Русская *честь* и польский *honor* // Etnolingwistyka. Lublin, 2013. № 25. (В печати).

Толстой 1976 — *Толстой И.И.* Сербскохорватско-русский словарь. 4-е изд., стереотип. М., 1976.

Толстой 1998 — *Толстой Н.И.* Избр. труды. М., 1998. Т. 2. С. 66–183 (Ч. 2: Древнеславянский литературный язык).

Толстой 1999 — *Толстой Н.И.* Значение кратких и полных прилагательных в старославянском языке // *Толстой Н.И.* Избр. труды. М., 1999. Т. 3. С. 52–170.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1996.

Цейтлин 1986 — *Цейтлин Р.М.* Лексика древнеболгарских рукописей X–XI вв. София, 1986.

Цейтлин 1996 — *Цейтлин Р.М.* Сравнительная лексикология славянских языков X/XI–XIV/XVI вв. Проблемы и методы. М., 1996.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–. Т. 1–.

Fick—Torp — *Fick A.* Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen: 3. Teil: Wortschatz der Germanischen Spracheinheit / With contributions by H. Falk; entirely revised by A. Torp. Göttingen, 1909.

inslav

Pokorny — *Pokorny J.* Indogermanischen etymologischen Wörterbuch. Bern, 1959.
SJS — Slovník jazyka staroslověnského / CSAV; Vyd. J. Kurz et al. Praha, 1966–1997. Репринт: Словарь старославянского языка: В 4 т. СПб., 2006. Т. 1–4.
Wedgwood 1872 — *Wedgwood H.* A dictionary of English etymology. London, 1872.

inslav

К. А. Климова

Народная этимология и календарная обрядность Новой Греции

В своей известной статье «Народная этимология и этимологическая магия» Н.И. Толстой и С.М. Толстая описывают разные функции народной этимологии: от мотивирующей до генерирующей, т. е. порождающей обрядовые действия (Толстой 1995: 315–332). В календарной обрядности Новой Греции обнаруживаются многочисленные примеры тесной взаимосвязи народной этимологии с ритуально-обрядовыми действиями. В попытках прояснить непрозрачную внутреннюю форму слова, встречающегося в названии календарного праздника, объяснить с помощью народных языковых средств имя святого, которое имеет иностранное или древнее происхождение, греческий народ создает имена, которые наделяются новым смыслом. Процессам переосмысления подвергаются прежде всего имена, которые не имеют прозрачной этимологии. Например, название праздника Сретение (*Υπαπαντή* — ‘встреча’) в греческом народном сознании утратило прозрачность исторической этимологии, что создало условия для возникновения народного варианта *Αποπαντή*, а затем и *Πακουή*, *Πακού*, который в свою очередь объясняется как «Πού ακούει» [Та, кто слышит] (Μέγας 1976: 88) и воспринимается как один из эпитетов Богородицы, следовательно, и сам праздник отмечается как день, посвященный Богоматери. В этом переосмыслении праздника играет роль не только народная этимология. Известно, что Сретение в западнославянской традиции часто называется днем Богородицы, Марии, с разными эпитетами (часто такими, как «светлая», «огненная», «громовая», о чем подробно писал еще А.Н. Афанасьев — Афанасьев 1995: 244).

Многочисленные примеры ритуальных действий, мотивированных народной этимологией, мы находим в календарной обрядности. Например, святой Игнатий (*Άγιος Ιγνάτιος*, 19/12) называется святым *Агнатием* (*Άγιος Αγνάτιος*, от глагола *αγνατεύω* — ‘смотреть вдаль, вперед’), потому что, согласно народным воззрениям, с этого дня «Ο ήλιος **αγνατεύει** προς το καλοκαίρι» [Солнце смотрит вперед, в сторону лета] (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 146).

Имя св. Андрея (*Άγιος Αντρέας*, 30/11) связывается с глаголами *αντριεύω* ‘усиливать’, *αντριεύομαι* ‘усиливаться’, и имя святого объясняется сезонными переменами погоды и времени суток: усиливается мороз, удлиняется ночь; по поверьям греков, святой «укрепляет» по-

inslav

севы: ***αντριεύει*** *το κρύο* ‘усиливается мороз’, *η νύχτα* ***αντριεύεται*** ‘ночь «усиливается»’, *ο άγιος* ***αντριεύει*** *τα σπαρτά* ‘святой «усиливает» всходы’ (Μέγας 1976: 32).

Имя же св. Спиридона (*Άγιος Σπυρίδων*, 12/12) связывается со словом *σπυρί* ‘зернышко’: «**Σπυρί-σπυρί** (κατά ένα **σπυρί**) μεγαλώνει η μέρα» [День растет **по зернышку**] (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 147). Как известно, световой день начинает увеличиваться позже, с 22 декабря, однако в данном случае для возникновения паремии важной оказывается народноэтимологическая связь *Σπυρίδων–σπυρί*. Этот греческий текст вписывается в контекст рассмотренных А.А. Плотниковой многочисленных ритуальных присловий Юго-Восточной Европы, согласно которым уже с начала декабря день начинает прибавляться, и для передачи этой идеи используются такие «меры», как «прыжок петуха с порога дома», «разбухание **зерна** проса» (Плотникова 1995: 94–96).

Имя св. Элевтерия (*Άγιος Ελευθέριος*, 15/12) сближается со словами *ελευθερώνω* ‘освобождать’ и *λεφτεριά* ‘освобождение’, откуда возникают представления о том, что святой помогает разрешиться от бремени женщинам: «Δίνει καλή **λεφτεριά**» [Дает хорошее разрешение] (Μέγας 1976: 36). На св. Элевтерия беременные женщины соблюдали запрет на работу, а в случае угрозы прерывания беременности могли давать обет назвать новорожденного Элевтерием или Элевтерией или другие обещания: «Άγιε μου **Λευτέρη**, να με **ξελευτερώσεις** με το καλό, και του χρόνου θα σε λειτουργήσω ξανά» [Святой мой Элевтерий, разреши меня благополучно, и в следующем году я снова устрою тебе службу], «Άγιε μου **Λευτέρη**, **λευτέρωσέ** με, και θα σου φέρω ένα κερί ίσαμε το μπόι μου!» [Святой мой Элевтерий, разреши меня, и я принесу тебе столько воска, сколько во мне роста!] (Οικονομόπουλος 1999: 27–28).

Имя св. Филиппа (*Άγιος Φίλιππος*, 14/11) связывается с *φιλώ* — ‘целовать’. На Кипре прекращают целоваться, а также в связи с рождественским постом заканчивается период свадебных ухаживаний среди молодежи, ср.: «Σφουγγάτε τα χειλούδικια σας, τ’Αη Φιλίππου διάβη» [Вытирайте свои губки, наступил св. Филипп] (Λουκάτος 1982: 88).

Имя «Марина» (Св. Марина, *Αγία Μαρίνα*, 17/07) возводится к *μαραίνω* ‘лишить сил, уморить’, отсюда паремия «Άγια Μαρίνα μάρανε μάννα και θυγατέρα» [Святая Марина уморила мать и дочь] (Μέγας 1976: 222) и многочисленные легенды о том, как святая наказала людей, работавших в этот праздник. Примечательно, что от этого же глагола *μαραίνω* с приставкой *ξε-*, означающей противоположное действие, образуется глагол *ξεμαραίνω* ‘придавать сил, лечить’, поэтому есть свидетельства, что св. Марине приписывают также способность защищать от болезней (Βαρβούνης 2001: 176), однако описаний конкретных действий, помогающих исцелиться больному с помощью св. Марины, найти не удалось.

inslav

Внутренняя форма имени св. Мавры (*Αγία Μαύρα*, 3/05) — «черная», от *μαύρος* ‘черный’ — стала порождающим фактором для развития народных представлений о соблюдении в этот день запретов на работу, чтобы что-то не почернело: «…όποια μέρα πέσει της αγιά Μαύρας, αυτή τη μέρα την φυλάνε όλο το χρόνο· δεν κόβουν ελιές στο λιοτριβείο, γιατί γίνεται **μαύρο** το λάδι» [На какой бы день ни выпала святая Мавра, весь этот день нельзя работать — не давят масло в давильне, потому что масло станет **черным**] (Μέγας 1976: 196). На Кипре соблюдается запрет на изготовление сыра, чтобы в нем не появились тараканы, так как диалектное название этого насекомого на кипрском диалекте *μαύρες* дословно означает «черные»: «δεν τυροκομούν, γιατί γεμίζει το σπίτι και το τυρί **μαύρες**» [Не делают сыр, потому что дом и сыр наполнятся **черными** (тараканами)] (Μέγας 1976: 196).

Распространенное название Светлой недели — *ασπροβδόμαδο* ‘белая неделя[1]’, от *άσπρος* ‘белый’ — связывается с запретом мыть голову, чтобы не поседеть раньше времени: «Δεν λούζονται, ούτε βρέχουν τα μαλλιά τους, για να μην **ασπρίσουν** γρήγορα» [Не моют голову и не мочат волосы, чтобы они быстро не **побелели**] (Μέγας 1976: 176).

Народная этимология повлияла на изменение названия целого времени года. Вместо имеющего древнегреческое происхождение названия осени — *φθινόπωρο* (от др.-гр. *φθίνω* ‘увядать’ + *οπώρα* ‘плоды’) словарями даже уже литературного языка фиксируется вариант *χινόπωρο* (Μπαμπινιώτης 2002: 1881), согласно которому слово фонетически сближается с глаголом *χύνω* — ‘лить’, так как в это время года часто идет, «льет», дождь.

Название зимнего месяца января (*Ιανουάριος*) восходит, как известно, к римскому названию месяца *Januarius mensis* «Янусов месяц», месяц в честь бога Януса. В новогреческом народном сознании это слово фонетически сближается с глаголом *γεννώ* ‘рожать’, что порождает название *Γεννάρης* или даже *Γεννολοήτης* — вариант, далеко отошедший от первоначального. Объясняется такое название тем, что в январе в Греции котятся козы и овцы, а также увеличивается продолжительность светового дня. На этом примере стоит остановиться подробнее, поскольку здесь хорошо видно, как возникают своеобразные народные «этимологические формулы» в виде вопроса-ответа, объясняющие в данном случае название месяца:

— Γιατί το Γεννάρη τον λένε Γεννάρη;
— Γιατί γεννάνε τα κατσίκια. / — Γιατί γεννά η μέρα και τα αρνιά

[1] Ср. подобные названия с той же семантикой: название Пасхи — *Λαμπρή* ‘Сияющая, Светлая’; пасхальной недели: *Λαμπροήμερα* ‘Светлые дни’, *Λαμπρόσκολα* ‘Светлые праздники’.

inslav

[— Почему январь называется январем?
— Потому что рожают козы. / — Потому что рождается день и овцы] (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 17).

Название главного ритуального гадания на Иванов день (24/06) — *Κλήδονας*[2] (от др.-гр. *κληδών, -όνος*, со значением ‘предзнаменование, полученное с помощью гадания по звуку’ — Μπαμπινιώτης 2002: 902) в народном сознании утратило этимологическую прозрачность и было переосмыслено — теперь оно связывается с корнем *κλειδ-* (*κλειδί* ‘ключ’; *κλειδώνω* — ‘запирать, закрывать на ключ’). Эта новая этимология слова порождает целый комплекс специфических обрядов, участники которых символически «запирают» судьбу накануне Иванова дня, чтобы затем «отпереть» ее и узнать будущее. Так, когда сосуд с водой и личными предметами (клидон) накрывали тканью или крышкой либо в прямом смысле запирали на замок ритуальный предмет для гадания (*το* ***κλειδ****ώνουν με* ***κλειδ****αριά*), приговаривали:

Κλειδώσετε τον κλήδονα, τ’άγιο Γιαννιού τη χάρη,
κι όποιος εν’καλορίζικος, πρωί θα ξεφάνη.
[Закройте клидон, св. Иоанн нам в помощь,
а кому скоро жениться, проявится завтра.]

На следующее утро клидон открывали под песню:

Ανοίξετε τον κλήδονα με τ’αϊ-Γιαννιού τη χάρη
κι όποιου είναι καλορίζικο τώρα θε να προβάλει!
[Откройте клидон, св. Иоанн нам в помощь,
а сейчас покажется кольцо того, кому скоро жениться!] (Μέγας 1976: 216).

Интересный случай — изменение значения имени и функций святого Афанасия по причине фонетической утраты начального [a][3] и

[2] Гадание имеет следующую схему, общую для греческого мира: вечером незамужние девушки готовили «клидон». Сначала отправлялись за «молчаливой водой» (*αμίλητο νερό*), которую набирали особым способом (из трех источников или из сорока морских волн) и приносили в дом, не проронив по дороге ни слова. «Молчаливую воду» наливали в глиняный кувшин, и туда же все присутствующие опускали какой-нибудь принадлежащий им предмет: кольцо, сережку, монетку, бусину. Затем кувшин накрывали красной тканью и выставляли «под звезды», на следующий день гадали: под специальные песни вынимали предметы из кувшина.

[3] Афереза начального гласного очень характерна для греческого языка, и в современных диалектах в этой позиции выпадать могут практически любые безударные гласные.

inslav

как следствие — потери отрицательной приставки. Изначально имя св. Афанасий (*Άγιος Αθανάσιος*, 18/01) имеет внутреннюю форму «**бес**смертный», при этом отрицательной приставкой здесь является начальная *α-*. Однако после аферезы, произошедшей в народном варианте этого имени, получается другое слово, *Θανάσης*, соответственно, внутренняя форма превращается в абсолютно противоположную по значению — «смертный». Вероятно, именно с этим связано появление представлений о том, что этот день неблагоприятен: «Τ' άγιο Θανασού τό χουνε σε κακό να κάνουνε αρχή» [На св. Афанасия считается, что плохо начинать какое-то дело] (Μέγας 1976: 87), а также фразеологического оборота о человеке, который должен умереть: «είναι για τον Αη-Θανάση» [Он для св. (А)фанасия[4]].

Ассоциативный ряд, который выстраивается в народном сознании из близких по звучанию слов, зачастую может иметь продуцирующую функцию. Так, название месяца мая (*Μάιος*) возводится к *μάγια* 'магия', поэтому верили, что первого мая удается колдовство (*πιάνουν **τα μάγια***). В этот день, с одной стороны, совершались превентивные обряды, оберегавшие от магии (например, на Крите детей мазали сажей, рисовали сажей крест над дверью и т. д.), а с другой стороны, считалось, что этот день особенно удачен для совершения приворота, например, на Лесбосе незамужние девушки вечером рисовали медом крест над дверью, чтобы «приклеивались» проходящие мимо женихи (Μέγας 1976: 193).

Этимология имени св. Фанурия (*Άγιος Φανούριος*, 27/08) восходит к *φαίνω* 'проявлять' и в народном сознании прочно связана с глаголом *φανερώνω* 'проявлять, показывать, открывать': «Ο Άγιος Φανούριος φανερώνει τα χαμένα ζώα και πράγματα» [Св. Фанурий «показывает» потерянных животных и вещи] (ΘΗΕ11: 113). Повсеместно в Греции фиксируются словесные формулы, с которыми обращались к св. Фанурию с просьбой указать на потерянные вещи: «Άγιε μου Φανούριε, φανέρωσέ μου το… και θα σου δώσω μια κουλλούρα για την ψυχή της μάννας σου» [Святой мой Фанурий, покажи мне это, и я дам тебе пирог за упокой души твоей матери] (Μέγας 1976: 231). Здесь мы имеем дело с примером вторичного, народноэтимологического сближения, основанного на общей этимологии *Φανούριος* и *φανερώνω*. Интересно отметить, что в эту категорию попадает еще один характерный пример такого вторичного сближения, причем и обрядовые действия, и сам корень, на

[4] http://www.inout.gr/showthread.php?t=54516.

Для этого фразеологизма существует и другой вариант толкования: на кладбищах было принято ставить часовни в честь св. Афанасия, поскольку он воспринимался как святой, который самим своим именем отрицает смерть (здесь мы возвращаемся к начальной этимологии имени).

inslav

котором они базируются, очень близки по значению к *φανερώνω*. Речь идет о представлениях о св. Минасе (*Άγιος Μηνάς*, 11/11), имя которого также сближается с глаголом *μηνώ* — ‘показывать, делать знак’, поэтому ему, как и св. Фанурию, предписывали способность показывать потерянные вещи или животных. На Кипре пастухи обращались к нему с просьбой «показать» потерянных овец, а если животные или потерянные вещи находились, говорили: «Ο Αγιος Μηνάς εμήνυσε» [Св. Минас дал знак] (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 140).

К другой категории относятся поверья, связанные со св. Симеоном (*Άγιος Συμεών*, 3/02). Само имя этого святого происходит из древнееврейского языка, однако народная этимология связывает его с греческим глаголом *σημειώνω* ‘помечать, делать знак’: «Την ημέρα αυτή οι έγκυες δεν επιτρέπεται να τηγανίζουν, γιατί αν κατά λάθος καούν σε ένα μέρος του σώματος το παιδί θα έχει σημάδι ακριβώς στο ίδιο μέρος[5]» [В этот день беременным женщинам нельзя было жарить на сковороде, потому что если бы они случайно обожгли какую-то часть своего тела, у ребенка появился бы «знак» на том же самом месте]. Ребенок, родившийся с «меткой», назывался *σημειωμένο παιδί* [меченый ребенок] (Μέγας 1976: 89). Подобные представления, связанные с запретами на работу для беременных женщин, фиксировались также в болгарской традиции, при этом «опасными» могли считаться также два дня, предшествующих дню св. Симеона, — день св. Трифона и Сретение. И.А. Седакова приводит множество примеров такого рода (Седакова 2007: 80–81, 325). Таким образом, для греческих представлений, основанных на народной внутренней форме слова *Симеон*, характерна четкая календарная закрепленность — исключительно за днем этого святого, в то время как для болгарской традиции, где этимологическая связь с глаголом *σημειώνω* является уже не такой ясной, как для греческой, эта календарная приуроченность становится нечеткой, и аналогичные представления переносятся на соседние праздники.

Греческая народная этимология в этом случае порождает также примеры генерирующей, продуцирующей магии: «Οι έγκυες *τρίβουν στα* μάγουλά τους κόκκινο πανί για να βγει το παδί με κόκκινα μάγουλα» [Беременные женщины трут щеки красной тряпкой, чтобы ребенок родился с румяными щечками], «Περνάνε απ’ τα μαλλιά χρυσή κλωστή, για να είναι το παιδί ξανθό, κάνουν ελιές στα μάγουλα, βάφουν τα φρύδια τους[6]» [Завязывают в волосы золотую ленточку, чтобы ребенок родился светловолосым, рисуют родинки на щеках, красят брови].

[5] http://www.skopelos-island.com/static_content.php?cid=71

[6] http://alonissos-island.com/static_content.php?cid=71

inslav

Среди названий Масленицы, помимо распространенных вариантов типа *Τυρινή*, *Τυροφάγου* ‘сырная’, встречается название *Μακαρωνού* ‘макаронная’, поскольку на этой неделе принято было есть *μακαρόνια* ‘макароны’ (Μέγας 1976: 109). Макаронные изделия и по сей день являются, конечно, одними из главных блюд на этой неделе, однако, как представляется, изначально календарное название *Μακαρωνού* должно быть связано с *μακαριά* (*μακαρία*) ‘поминальная трапеза с кутьей’ (ср. *μακαρίτης* ‘покойник’, *μακαρία η μνήμη* ‘блаженная память’), поскольку именно в масленичную неделю[7] было принято поминать умерших родственников, ходить на кладбище, готовить поминальные блюда. Исследование этимологической связи *Μακαρωνού* — *μακαρόνια* представляет собой почти детективную историю. В греческой исторической лингвистике существует две версии происхождения слова *μακαρόνια* ‘макароны’: 1. Из венецианского *macaroni* < **maccare* ‘резать, рубить’; 2. Из итальянского maccarone < средневек. *μακαρωνία*[8] < древнегр. *μακαρία*[9] ‘поминальная трапеза’ (Μπαμπινιώτης 2002: 1038). Возможно, слово образовано от двух корней: *μακαρία* ‘блаженная’ и *αιωνία* ‘вечная’ (ср. слова панихиды: «**Μακαρία** η μνήμη και **αιωνία** η ανάπαυση…» — «Во блаженном успении вечный покой…»). Однако если принять вторую версию этимологии этого слова, оказывается, что обозначало оно совершенно другой вид пищи — поминальную трапезу в целом, либо поминальную зерновую кашу из пшеницы, ячменя и/или других видов злаков (кутью), не имеющую ничего общего с современными макаронами. Такое же происхождение, восходящее к поминальной трапезе (возможно, поминальному хлебу), имеет еще одно современное блюдо греческой кухни, которое выпекается на Рождество, — *μελομακάρονα* (дословно: «медовые макароны»). Это небольшое печенье, пропитанное медом и посыпанное толчеными грецкими орехами. Вероятнее всего, на основании древней традиции от слова *μακαρωνία* ‘поминальная трапеза’ возникло календарное название *Μακαρωνού*, а впоследствии, когда первоначальное значение этого слова было почти забыто, появился и обычай есть на этой неделе современные изделия из высушенного пшеничного теста — *μακαρόνια* ‘макароны’.

[7] Г. Мегас подробно описывает историю почитания умерших предков в этот период, начиная с древних праздников Анфистерий (Μέγας 1976: 108).

[8] Отсюда, кстати, возникают споры об орфографическом написании слова: *μακαρόνια* (если это заимствование) или *μακαρώνια* (если происходит из греческого).

[9] Этой же версии придерживается М. Фасмер (см. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 2004. Т. 2).

inslav

Имя св. Марка (*Άγιος Μάρκος*, 25/04) связывают с глаголами *μαργώνω*[10] ‘коченеть, замерзать’ и *μαρκώνω — ναρκώνω* ‘усыплять’, говоря, что с помощью этого святого *ναρκώνονται τα φίδια* ‘засыпают змеи’. Праздник св. Марка отмечают весной, когда змеи начинают просыпаться от зимней спячки, поэтому народная этимология его имени должна восприниматься как ритуально-магическая, то есть согласно народным представлениям, св. Марк «усыплял» — усмирял пробуждающихся змей и защищал от них дом, поэтому в этот день делали уборку, приговаривая:

Μάρκο, Μάρκο, **μάρκωσέ** τα [τα φίδια]
κι αϊ Γιώργη τύφλωσέ τα…
[Марк, Марк, усыпи их [змей]
и св. Георгий — ослепи их…] (Μέγας 1976: 185)

Μάρκο, Μάρκο, μαρκανέσα,
πυρωστιά περδικλωσέ τα,
πήδα γάτα κι άρπαξέ τα·
όξω φίδια, γουστερίτσες,
μέσα καλή νοικοκυρά και καλή μοσχοπαπαδιά!
[Марк, Марк, усыпи их,
таганом спутай им ноги,
прыгай, кошка, и хватай их —
вон змеи, ящерицы,
внутрь добрая хозяйка и душистая попадья!] (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 59)

В день св. Марка соблюдали запрет на полевые работы, чтобы не появились змеи, а в рассказах о нарушении запретов говорилось о появлении ядовитых змей: «…Άκουσαν απ’άλλους, που δούλεψαν το τι έπαθαν· έζεψαν τα βόδια τους να κάνουν χωράφι, και μια οχιά παρουσιάστηκε στα κέρατα του ενός βοδιού και παραλίγο να τους δαγκώσει» [Они слышали от тех, кто работал, что с ними случилось — они запрягли волов, чтобы пахать, и на рогах у одного из них появилась гадюка и чуть было их не укусила] (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 58). Греческий мотив изгнания «гадов» вписывается в контекст южнославянских весенних ритуально-магических действий защиты от змей, подробно описанных А.А. Плотниковой (Плотникова 2006). Упоминание св.

[10] Глагол *μαργώνω* не имеет ясной этимологии, в древнегреческом языке он не зафиксирован, все новогреческие словари определяют его как глагол средневекового происхождения и дают две версии его этимологии: от *μαργώ* (*-άω*) ‘яростно биться’ < *μάργος* ‘яростный’ или от *αιμαργώνω* < *αίμα* ‘кровь’ и *αργώ* ‘замедляться’ со значением ‘кровь в жилах замедляет ход’ (Μπαμπινιώτης 2002: 1049).

inslav

Георгия, праздник которого отмечается на два дня раньше, 23/04, в приведенной выше закличке не случайно — известно, что в других балканских традициях роль змееборца отводится преимущественно св. Георгию, и с просьбами освободить дом от змей обращались к нему или другим святым и мифологическим персонажам (там же: 348). В Греции же на основании народной этимологии эта функция была перенесена на день св. Марка, что стало основанием возникновения специального зачина заклички: «Μάρκο, Μάρκο, μάρκωσέ τα!»

* * *

Греческое народное языковое сознание не позволяет использовать в качестве специфических календарных терминов слова, не имеющие ясной, прозрачной с точки зрения носителя традиционной культуры внутренней формы. Каждый ключевой термин, которым озаглавлен отдельный культурный текст, должен иметь хорошо понятную, доступную этимологию, либо происхождение этого ключевого термина объясняется с помощью сходных по звучанию слов, не имеющих к нему исторического отношения, но позволяющих раскрыть, «развернуть» суть обряда, верования или фольклорного текста.

Среди рассмотренных примеров особенно заметны попытки прояснить на доступном уровне происхождение слова, которое является «неясным», «непрозрачным» для носителя народной культуры, что приводит к искажению первоначального слова и акцентированию специфических признаков или свойств (св. Игнатий–Агнатий (*Άγιος Αγνάτιος*), потому что «солнце смотрит вперед, в сторону лета»; названия осени *φθινόπωρο-χινόπωρο*, так как в это время года «льет» дождь, и другие рассмотренные примеры).

Народная этимология часто является ключевым фактором создания устойчивого календарного обрядового текста: паремии («Ο Αντρέας αντριεύει το κρύο» [Андрей «усиливает» мороз], «Από του Σπυρίδονα σπυρί-σπυρί μεγαλώνει η μέρα» [Со Спиридона день растет по зернышку]) или даже устойчивой «этимологической формулы»: «Ο Γεννάρης λέγεται Γεννάρης γιατί γεννάνε τα κατσίκια» [Январь называется январем, потому что рожают козы].

Особый интерес представляют случаи вторичного этимологического сближения, на основании которого возникают специфические обряды (ср. *св. Фанурий* и *св. Минас* как святые, помогающие отыскать пропавшие вещи и «отыскать» жениха для незамужней девушки, и др.). При этом сама этимология слова может оставаться ясной и практически верной, однако в процессе переосмысления на первый план выходят неожиданные значения знакомого слова, на основании которых возникает новый ритуал или целый обряд.

inslav

И, наконец, в новогреческой традиции мы находим примеры порождения особых обрядовых действий, основанных на принципиально «неверной» народной этимологии (св. *Симеон* как «делающий знак, отметину»: с одной стороны, вредоносный персонаж, наказывающий за несоблюдение запрета работать в его праздник, а с другой — покровитель беременных женщин: в его праздник, по поверьям, можно было с помощью магии обеспечить красоту будущему ребенку; св. *Марк* как защитник от змей на основании созвучия его имени глаголам *μαργώνω*, *ναρκώνω*; св. *Марина* «уморившая мать и дочь» и др.).

Принятые сокращения

Афанасьев 1995 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1995. Т. 1.

Плотникова 1995 — *Плотникова А.А.* «Начало года» в словесных клише у южных славян // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. М., 1995.

Плотникова 2006 — *Плотникова А.А.* Весенние заклинательные формулы изгнания «гадов» у южных славян (в ареальной перспективе) // Славянский и балканский фольклор. М., 2006.

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

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.*, *Толстая С.М.* Народная этимология и этимологическая магия // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Βαρβούνης 2001 — *Βαρβούνης Μ.Γ.* Η λατρεία των αγίων στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό // Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos. 2001. V. 22.

ΘΗΕ 11 — Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαιδεία. Αθήνα, 1967. Τόμος 11.

Κυριακίδου-Νέστορος 1982 — *Κυριακίδου-Νέστορος Α.* Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, 1982.

Λουκάτος 1982 — *Λουκάτος Δ.* Φθινοπωρινά. Αθήνα, 1982.

Μέγας 1976 — *Μέγας Γ.* Ελληνικαί εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήναι, 1976.

Μπαμπινιώτης 2002 — *Μπαμπιμιώτης Γ.* Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.

Οικονομόπουλος 1999 — *Οικονομόπουλος Χ.Θ.* Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.

inslav

О. В. Чёха

Лексика рождественских обрядов в северной Греции (материалы к словарю)

В настоящей работе предпринята попытка представить терминологическую лексику греческого народного календаря (а именно — рождественской обрядности) на территории северной Греции, в зоне активных греко-славянских языковых и культурных контактов[1], что в дальнейшем позволит определить общие культурные мотивы в традициях греков и балканских славян, а также степень их взаимного влияния. Выбор именно святочного цикла представляется оправданным ввиду уже имеющихся работ (и составленных словарей) по святочной обрядности болгар, сербов и хорватов, что в будущем должно облегчить задачи сравнения и, возможно, задать определенную систему координат.

Собранный материал представлен в виде словаря, а его основными источниками явились монографии по народному календарю (Μέγας 1998; Σιέττος 1975) и отдельно по зимним календарным праздникам (Λουκάτος 1979; Καρπατάκης 1981), периодические издания Фракии, Македонии, Фессалии и Эпира, а также архивные записи фольклорного центра ун-та Янины (Эпир, Греция). Из русскоязычных работ научный интерес представляют статьи (Зайковские 2001; Пономарченко 2001), в которых опубликованы полевые материалы, собранные по разработанной А.А. Плотниковой (Плотникова 2001) этнолингвистической программе МДАБЯ.

Предваряя материал к словарю, хотелось бы сделать несколько частных замечаний относительно специфики празднования Рождества в Греции и терминологии этого праздника.

1. По своей структуре новогреческий рождественский комплекс в общих чертах совпадает с теми, что встречаются в других балканских традициях, и включает следующие действия и эпизоды:

- Подготовка к празднику (забой свиней, изготовление рождественских хлебов и выпечки, жаренье блинов, украшение дома зелеными ветвями).
- Колядование маленьких детей (обряд «сурва») в Сочельник.

[1] По возможности привлекался и другой греческий материал, в первую очередь — материал Ионических островов (так наз. Эптанисы [семиостровья], который в культурном плане очень близок эпирской традиции).

inslav

- Разжигание костров.
- Семейные обряды с очагом (зажжение рождественского полена, «женитьба очага»).
- Окуривание дома, построек, домашнего скота.
- Праздничная трапеза (в Сочельник после вечерней службы или утром после утренней службы). Разговение после рождественского поста.
- (В некоторых областях) «кормление источника», внесение в дом «новой» воды.
- (В некоторых областях) приход в дом полазника, который ворошит угли в очаге.
- Приготовление поминальной кутьи, посещение кладбищ.
- Посещение родственников 25-го и 26-го декабря.
- Гадания о погоде и урожае.

Но только в Греции рождество Христово буквально понимается как рождение младенца, и в доме в Сочельник совершаются те же действия, что и при появлении на свет обычного ребенка. Например, в западной Фракии на три дня Рождества открывались все двери в доме, чтобы облегчить роды Богородице. В Эпире (окрестности Янины) разводили большой огонь в очаге, чтобы согреть новорожденного: «В рождественский Сочельник мы разводим большой огонь <…> и оставляем гореть всю ночь, потому что это большой грех, если замерзнет Христос» (Λαζάνης 1983: 684). Одним из главных обрядовых блюд этого вечера повсеместно в северной Греции являются «пеленки Христа» [σπάργανα του Χριστού] или «пеленки Богородицы» [σπάργανα της Παναγίας] — сложенные горкой блины, которыми обычно кормят роженицу, чтобы у нее было много молока. На о-ве Тинос вечером в Сочельник ели угрей, «чтобы младенец был скользким, как угорь, и Пресвятая легко родила» (Φλωράκης 1971: 200)[2].

О родовых муках Богородицы пели приходящие колядовать дети:

Σαράντα μέρες, σαράντα νύχτες	Сорок дней, сорок ночей
κι'η Παναγιά μας κοιλοπονούσε.	рожала в муках Пресвятая,
Κοιλοπονούσε, παρακαλούσε	рожала в муках, умоляла
τους Αποστόλους τους Αρχαγγέλους.	апостолов и архангелов.

[2] Единичны фракийские свидетельства, называющие новорожденного «дедом Христом» (см., напр., формулу, произносимую хозяином перед началом рождественской трапезы: «Εσείαν, καλώς ήρτε κι ο παππούς ο Κστος και τη χρόν' γούλ' γεροί!» [На здоровье! Добро пожаловать, дед Христос, будем же все здоровы весь год!] [в.-фрак., область Σαράντα Εκκλησιών, совр. тур. Kırklareli — Σκόπελος, Πέτρα] (Πετρόπουλος 1941: 146). Вероятно, под влиянием болгарского *дедо боже*.

inslav

Οι Αποστόλοι μάμμη γυρεύουν,
οι Αρχαγγέλοι για μύρο τρέχουν.
Κι ώς που να πάνε κι ως που να έρθουν
Η Παναγιά μας ξελευθερώθηκε.

Апостолы бабку ведут,
архангелы за миррой бегут.
И пока придут, пока дойдут,
Пресвятая наша от бремени разрешилась.
(фрак., Орестиада; Παπαθανασίου 1953: 275)

Как знак девяти месяцев беременности Богородицы, македонцы (Ρουμλουκι) ставили на рождественский стол девять блюд (ср. фрак. *εννιά φαγιά* [девять блюд] ‘семейная трапеза в рождественский Сочельник’ (фрак., Орестиада; Παπαθανασίου 1953: 273).

Происхождение многих обрядовых действий, традиционно приуроченных к Рождеству, напрямую связывается с событиями новозаветной истории рождения Христа. Так, ряженые (*рогкатсарии*) уподобляются палачам Ирода: «В старые года, когда родился Христос, царь евреев отдал приказ зарезать всех детей, от двух лет и меньше; и те, кто зарезал маленьких <детей>, внушили ужас всей стране и всему миру. Точно такие же палачи и эти рогкатсарии, причинявшие в прежние времена огромный вред людям» (фесал., Кардица; Ντούλας 1957: 629). *Иродом* же в западной Македонии (Αρδέα) называют охапки хвороста, которые сжигают в рождественский Сочельник (Κυριακίδης 1953: 407–408); во Флорине о рождественских кострах говорят, что они символизируют костры вифлеемских пастухов в ночь рождения Христа. Наконец, возжигание рождественского полена в Эпире (Загори) объясняется необходимостью согреть Богородицу: «В рождественскую ночь <…> обязательно в очаге должен гореть огонь, всю ночь, потому что в этот вечер Пресвятая рожает <…> Поэтому необходимо положить в очаг одно-два полена от вишни или черемухи, которые еще летом заготовили для этого вечера» (Λαζαρίδης 1977: 711).

2. Не все ритуалы и обрядовые действия, составляющие рождественский комплекс, получают терминологическое оформление. Так, не существует единого названия для запеченного к рождественской трапезе животного (поросенка, дикого кабана, овцы) или птицы (курицы, позже — индейки), несмотря на существующие в этнографической литературе развернутые описания того, как и когда забивали животное (см., напр., хрононим *γουρνοχαρά* [свиной праздник] ‘коллективные гуляния на второй или третий день после Рождества, когда в деревне начинался забой свиней’ — фессал., Трикала, Кардица; Καρπατάκης 1981: 87), способы гадания по его крови и внутренностям и т. п.

inslav

Приводимые в словаре термины касаются главным образом названий обрядовых хлебов и другой выпечки, рождественского полена, рождественских костров, колядующих (детей, которые ходят в Сочельник, но не взрослых, которые обходят дома на Новый год), а также посохов и веток, которые они носят с собой, названий Рождества и рождественского Сочельника. Названия святочных демонов (каликандзаров), которые, хотя и появляются на Рождество, функционируют в рамках всего святочного периода, и поэтому в полном объеме в словарь также не вошли.

3. Несмотря на огромную роль, которая отводится в рамках праздника Богородице, главным действующим лицом рождественских праздников остается Христос. В этой связи на терминологическом уровне обращают на себя внимание такие наименования Рождества, как *Πάσκα* [Пасха] (о. Кефалонья; Σαλβάνος 1929: 141), *Πασκαλιά του Χριστού* [Пасха Христа] и особенно *Μικρή Πασχαλιά* [Малая Пасха] (Эпир, Погони; Μήτσης 1991: 82), из которых следует, что в некоторых локальных традициях Рождество понималось как *Малая* Пасха[3]. Аналогичным образом на названия рождественских хлебов и выпечки переносятся названия пасхальных печений — напр., *κοσώνα* или *κ'σώνα* [< *κουσούνα* 'кукла'] 'калач, в центр которого клали яйцо — рождественский подарок внукам или племянникам от бабушки или тетки' (сев. Эвбея; Παπαποστόλου 1964: 43) и *κουτσούνα* 'пасхальный калач в виде куклы, держащей яйцо' (о. Санторин), см. также *λάζαρος* [Лазарь] 'хлебцы, выпекаемые в Сочельник' (о. Родос; Пономарченко 2001: 185).

4. Продуктивной деривационной основой в терминологии Сочельника и (реже) Рождества оказывается **koled-**. Она используется для наименования Сочельника: *κόλιαντα* [коляды] 'Сочельник' (зап.-макед., Козани; Зайковские 2001: 158), *κόλιντα* 'то же' (эпир., Загори; Λαζαρίδης 1977: 709), *των κολιαντώνε* [<день> коляд] 'то же' (Λώλης 1986: 512); обрядового хлеба: *κόλιαντα* 'пшеничные калачи, которые выпекали в Сочельник' (эпир., Погони; Σιέττος 1975: 317),

[3] См. ту же модель в названиях праздников: фрак. *Τρανή Παναγιά* [Большая Пресвятая] 'Успение Богородицы, 15.VIII' и *Μικρή Παναγιά* [Малая Пресвятая] 'Рождество Богородицы, 8.IX'; лесбос. *του Αγιουβασ'λέλ'* [св. Василия] 'Новый год, Васильев день' и *του μ'κρό τ'Αγιουβασ'λέλ'* [маленького св. Василия] '2 января, следующий за Васильевым днем'; *Πασκουέττα* [Малая Пасха] 'следующий за Пасхой день ' (греки Калабрии) и проч. Восприятие Рождества и Пасхи как двух продолжающих друг друга праздников отразилось также в хронониме *Χριστοπάσχαλο* [< *του Χριστού* <μέρα> 'день Христа, т. е. Рождество' + *Πάσχα* 'Пасха'] 'период времени от Рождества до Великого поста' (Οικονομόπουλος 1999: 263) (так же, как *Σαββατοκύριακο* 'выходные дни' < *Σάββατο* 'суббота' + *Κυριακή* 'воскресенье').

inslav

κολιαντρίνες [колядные <калачи>] или *κολιαντίνες* (зап.-макед., Сиатиста, Козани; Эпир) ‘то же’ (Καρπατάκης 1981: 79); рождественского полена: *κουλιαντάς* [Коляда] или *κουλιαντάρ’ς* [Колядар] (зап.-макед., Козани; Зайковские 2001: 158); полазника, который приходил на Рождество (Зайковские 2001: 159); колядных песен (о.-греч.). См. также *τ’Αι-Κολέντρ* [<день> святого Коленда] ‘день перед Рождеством, когда забивали свиней’ (зап.-макед., Гревена — Δάσκιο των Πιερίων; Καρπατάκης 1981: 82), *τ’ άη-Κουλέντ* [св. Коленды <день>] ‘Рождество’ (макед., Верия; Σβαρνόπουλος 1973: 112).

5. Используемый в работе материал записан в районах интенсивных греко-славянских контактов, при этом только в одном случае (центр.-макед., Эдесса, Науса) фиксируется последовательное заимствование славянских лексем в качестве терминов: *γκούμνο* [гумно] ‘рождественский хлеб круглой формы, на котором из кусочков теста вылепливали загон с овцами, пастуший шалаш, пахаря и упряжку волов, жней со снопами, небо с солнцем, луной и звездами — все это было заключено в круг (гумно)’ (Καρπατάκης 1981: 79), *μπάdνικ* [бадняк] ‘рождественское полено’ (там же: 89), *σαμοβίλια* [самовилы] ‘святочные демоны каликандзары’ (там же: 94). Как правило, терминология — греческая, даже если она обслуживает обряды, греческими по происхождению не являющиеся (напр., бадняк).

* * *

А[4]

τ’Αι-Κολέντρ [<день> святого Коленда] (зап-макед., Гревена — Δάσκιο των Πιερίων) — 1. день перед Рождеством, когда забивали свиней (Καρπατάκης 1981: 82). 2. *τ’ άη-Κουλέντ* [св. Коленды <день>] (Верия) — Рождество (Σβαρνόπουλος 1973: 112).

αϊτός (ο) [орел] (фесал., деревни Калабакаса и Трикалы) — почеревок, самое сочное мясо свиньи, которым начиняют новогодний хлеб (см. **βασιλόπιττα**). Называется так потому, что вырезанное место своими очертаниями напоминает перевернутого двуглавого орла (Καρπατάκης 1981: 84).

αλέτρι (το) [плуг] (фрак., Орестиада — д. Χανδρά) — фигурный хлебец в виде плуга, который выпекали в Сочельник вместе с калачи-

[4] Словарная статья строится следующим образом: термин (существительное, субстантивированное прилагательное, (реже) глагол), грамматический род и число имени (ο — м. р., ед. ч.; η — ж. р., ед. ч.; το– ср. р., ед. ч.; οι — м./ж. р., мн. ч.; τα — ср. р., мн. ч.), дословный перевод слова (в квадратных скобках), географическая помета (в круглых скобках), дефиниция, источник. Помимо дефиниции статья может содержать пример употребления термина — цитату из источника, если она приводилась на диалекте.

inslav

ками для колядующих детей, а также фигурками гумна (см. **αλώνι**) и воловьей упряжки (см. **ζυγό**). Фигурные хлебцы держали 40 дней на иконостасе, а потом скармливали скоту (Παπαθανασίου 1953: 273).

αλώνι (το) [гумно] (фрак., Орестиада — д. Χανδρά) — фигурный хлебец в виде гумна, который выпекали в Сочельник вместе с калачиками для колядующих детей, а также фигурками плуга (см. **αλέτρι**) и воловьей упряжки (см. **ζυγό**). Фигурные хлебцы держали 40 дней на иконостасе, а потом скармливали скоту (Παπαθανασίου 1953: 273).

αρνάκια (τα) [барашки] — 1. (вост.-фрак.) продолговатые пирожки, которые вместе с пирожками **κατσίκια** кладут на рождественский хлеб (см. **χριστόψωμο**), чтобы в будущем году в хозяйстве велся скот (Λουκάτος 1979: 71). 2. (центр.-греч., Дорида) четыре лепешечки, которые кладут по углам креста, выложенного тестом на поверхности рождественского хлеба (Σιέττος 1975: 316).

αρμιά или *αρμνιά* (η) [армья] (зап.-макед., Козани) — свиное рагу с квашеной капустой, обязательное блюдо на рождественском столе; готовилось всю ночь в глиняной кастрюле, которую ставили рядом с **κούτσουρο** (Зайковские 2001: 158).

αρνόψωμο (το) [бараний хлеб] (сев. Греция) — 1. разновидность **χριστόψωμο**, выпекался в тех домах, где хозяева разводили овец. На поверхности хлеба выкладывали крест, в центр которого помещали вылепленные из теста фигурки овец и коз (Καρπατάκης 1981: 77). 2. (зап.-макед., Козани) хлеб, который в Сочельник пекли для сельского пастуха (Зайковские 2001: 158).

Άς (ο) [< *άγιος* ‘святой’] (каракачаны-валахи) — Христос (Σιέττος 1975: 315).

В

βασίλευε το κούτσουρο [поцарствовало полено] (фессал., Кардица) — см. также **κούτσουρο**. Перевод термина затруднителен — в приведенном переводе не находит отражения такое значение *βασιλεύω*, как ‘заходить (о солнце)’ и, соответственно, ‘тускнеть, гаснуть’. Кроме того, полено должно догореть до Нового года — до дня святого Василия, т. е. еще один смысл — полено «овасилится». «Πολύ πρωί η νοικοκυρά ανάβοντας την φωτιά στο τζάκι βάζει ένα μεγάλο ξύλο (*κούτσουρο*) που καίγει όλες τις μέρες μέχρι του Αγίου Βασιλείου. Εάν το ξύλο κρατήση και δεν σβαστεί τότε λένε ότι *βασίλευε* και ασφαλώς είναι χαρούμενο και για το σπίτι» [Рано утром хозяйка, разводя огонь в очаге, кладет большое полено (*чурбан*), которое горит все дни до святого Василия. Если дерева хватит и оно не прогорит раньше, говорят, что оно *поцарствовало*, и, конечно, это хорошо для дома] (рукопись ΛΑΙ, Σειρά 1–3. 1964–1967, с. 54. Зап. Василики Манкули, февраль 1966).

inslav

βασιλόπιττα (η) [пита св. Василия] (о.-греч.) — обрядовый хлеб, выпекаемый в канун Нового года.

βάφτισμα της φωτιάς (το) [крещение очага] (о. Кефалонья) — В Сочельник разжигают огонь поленьями от трех деревьев: оливы — для урожая масла, винограда — для урожая вина, мастикового дерева — от демонов. Над этим огнем все домашние держат калач, а мать льет [может лить и хозяин, если он разводит оливы и виноград] крестнакрест масло и вино через отверстие в калаче на огонь со словами: «Χριστός γεννᾶται, / τό φῶς ἀξαίνει, / καί τό σκοτάδι μικραίνει» [Христос рождается, / свет увеличивается, / а тьма уменьшается]. Потом калач ломают. Тот, в чьем куске окажется монета, будет удачливым весь год (Λουκάτος 1979: 22).

βλόγυρος (ο) [< *ευλογώ* ‘благословлять’ + *γύρος* ‘круг’] (центр.-греч., Дорида) — печать, которую ставили в центре креста на **χριστόψωμο** (Σιέττος 1975: 316).

βίζ’τα (η) или *βίζιντα* [посещение, визит] (эпир., Πωγώνι — Δερόπολη) — обычай навещать родственников на второй день Рождества; утром ходили мужчины, во второй половине дня — женщины (Μήτσης 1991: 91).

βοϊδόκλουρες (οι) [воловьи калачи] — 1. (макед., Гревена) калачи в форме восьмерки (символ воловьей упряжки), которые хозяин в Сочельник вешал в хлеву (Καρπατάκης 1981: 78). 2. (эпир., Πωγώνι — Δερόπολη) — калач, который надевали на рог быку в Новый год (Μήτσης 1991: 262).

Г

Γέννα (τα) [роды] (о. Крит) — Рождество. «Χαράς τα Γέννα τα στεγνά και τη Λαμπρή οντέ βρέχη» [Радуйся сухому Рождеству и Пасхе с дождем] (Φραγκάκι 1979: 24).

γκαστρωμένες <νύχτες> (οι) [беременные <ночи>] (без указания) — святочные ночи, которые «рождают день» (Καρπατάκης 1981: 70).

γκούμνο [гумно] (центр.-макед., Эдесса, Науса) — см. **χριστόψωμο**. Большой хлеб круглой формы, на котором из кусочков теста вылепливали загон с овцами, пастуший шалаш, пахаря и упряжку волов, жней со снопами, небо с солнцем, луной и звездами — все это было заключено в круг (гумно). Три дня хлеб лежал в лучшей комнате дома (Эдесса), на второй день Рождества его разламывали на гумне со словами: «Χρόνια πολλά και καλή χρονιά!» [Многая лета и счастливого года!] (Καρπατάκης 1981: 79).

γουρνοχαρά (η) [свиной праздник] обычно Pl — *γουρνοχαρές* (фессал., Трикала, Кардица) — коллективные гуляния на второй или третий день после Рождества, когда в деревне начинался забой свиней (Καρπατάκης 1981: 87).

inslav

γυρίζω στα κόλεντρα [ходить на колядки] (фрак., Орестиада) — колядовать, обходить дома в Сочельник (Παπαθανασίου 1953: 273).

Δ

δαίμονες (οι) [демоны] (эпир., Загори) — то же, что **καλλικάντζαρος** (Λαζαρίδης 1977: 708).

δευτέρες (κουλούρες) (οι) [вторые, второстепенные (калачи)] (эпир., Πωγώνι — Δερόπολη) — калачи, выпекаемые в Сочельник для колядующих детей, сельского пастуха и др. См. также **καλή κ'λούρα** (Μήτσης 1991: 85).

διαόλους (ο) [дьявол] (эпир., Загори) — то же, что **καλλικαντζάρος** (Λαζαρίδης 1977: 708).

δίπλες (οι) [двойные] (эпир., Πωγώνι-Τεριάχιον) — то же, что **λαλαγγίτες**, **σπάργανα της Παναγιάς** (Λώλης 1986: 514).

Δωδεκαήμερο (το) или Δωδεκάημερα (τα) [двенадцатидневье] (эпир. Загори, Янина — Κατσανοχωριά) — Святки (Λαζάνης 1983: 683; Λαζαρίδης 1977: 707).

δωδεκαμερίτης [ο] [двенадцатидневник] (о. Закинф) — полено, которое горело в очаге все 12 святочных дней, см. **κούτσουρο**. «Το δωδεκαμερίτη, άμα τέλειωναν οι μέρες, το παίρνε ο νοικοκύρης, το 'καμνε σταυρό και το πάαινε σ' ένα χωράφ', το 'μπηγε και στέκονταν κείνο·το είχε για καλό, για τα χαλάζια» [Двенадцатидневник, когда заканчивались дни, забирал хозяин дома и делал из него крест, отвозил в поле и ставил его там; это делали, чтобы все было хорошо, от града] (Μέγας 1949: 117).

δωδεκαημερίτικη στάχτη (η) [двенадцатидневный пепел] (пелопонес., Калаврита) — пепел от полена, которое жгли в очаге 12 святочных дней. С его помощью на свадьбе могли навести порчу на жениха (Σιέττος 1975: 321).

Ε

εννιά φαγιά (τα) [девять блюд] (фрак., Орестиада) — название семейной трапезы, за которую садились вечером в Сочельник. На столе должно было стоять девять разных блюд (Παπαθανασίου 1953: 273).

Ζ

ζυγό (το) [воловья упряжка] **(**фрак., Орестиада) — фигурный хлебец в виде воловьей упряжки, который выпекали в Сочельник вместе с калачиками для колядующих детей, а также фигурками гумна (см. **αλώνι**) и плуга (см. **αλέτρι**). Фигурные хлебцы держали сорок дней на иконостасе, а потом скармливали скоту (Παπαθανασίου 1953: 273).

inslav

Η

Ηρώδης (ο) [Ирод] (зап.-макед., Флорина — Αρδέα) — название костра, который в Сочельник разжигают мальчики и подростки (Κυριακίδης 1953: 407–408).

Κ

κάλανδα [коляды] (о.-греч.) или *κόλεντρα* (τα) (фрак., Орестиада), *κόλιαντα* (τα) (эпир., Погони) — песни, исполняемые колядующими в Сочельник детьми (Μήτσης 1991: 86; Παπαθανασίου 1953: 273; Σιέττος 1975: 317).

καλή κ'λουρα (η) [хороший калач] (эпир., Погони — Δερόπολη) — см. **χριστόψωμο**. «Хорошим» назывался самый большой калач, украшенный изображениями птиц, деревьев, домашних животных и проч., который выпекали к рождественскому столу вместе с другими, «второстепенными» (см. **δεύτερες**) калачами, предназначенными для колядующих детей, сельского пастуха, соседей, нищих и др. (Μήτσης 1991: 85).

καλλικάντζαρος (ο) [каликандзар], чаще Pl — *καλλικάντζαροι* (о-греч.) или *καρκάτζαλοι* (οι), *καρκατζέλια* (τα) (эпир., Погони) — святочные демоны, которые приходят в мир живых в Сочельник, а уходят под землю после освящения воды на Крещение. Беспокоят людей, наказывая тех, кто нарушает святочные запреты (Μέγας 1949: 113; Μήτσης 1991: 82).

κατσίκια (τα) [козочки] (вост.-фрак.) — пирожки в форме креста, которые вместе с пирожками **αρνάκια** кладут на рождественский хлеб (см. **χριστόψωμο**), чтобы в будущем году в хозяйстве велся скот (Λουκάτος 1979: 71).

καρακόντζια (τα) [каракондзья] (центр.-макед., Эдесса, Науса) — см. **καλλικάντζαρος** (Καρπατάκης 1981: 94).

καψούρια (τα) (эпир., Загори) — см. **καλλικάντζαρος** (Λαζαρίδης 1980: 52).

κλαδαριά (η) [сучья] (зап.-макед., Сиатиста) — рождественский костер (Μέγας 1949: 117).

κλάρες (οι) [большие ветки] (эпир., Погони) — еловые ветви, которыми в святочный период украшали дом (очаг, зеркало и иконостас). Часто к ветвям крепились фотографии дорогих хозяевам дома людей (Μήτσης 1991: 84).

κλίτσιος (ο) (эпир., Погони — Δερόπολη) или *γκλίτσους* (ο) (эпир., Погони — Τεριάχιον) — см. **ματσούκα** (Λώλη 1986: 514; Μήτσης 1991: 86).

κόλιαντα (τα) [коляды] 1. (зап.-макед. Козани) Сочельник (Зайковские 2001: 158), также *κόλιντα* (эпир., Загори), *των κολιαντώνε* [<день> коляд] (эпир.) 'Сочельник' [Λαζαρίδης 1977: 709; Λώλης 1986: 512].

inslav

См. *τ'Άι-Κολέντρ.* 2. (эпир., Πωγώνι) пшеничные калачи, которые выпекали в Сочельник, самый большой из них предназначался сельскому пастуху (Σιέττος 1975: 317). 3. (эпир., Погони-Дερόπολη) калачики из пресного теста в форме восьмерки или буквы о-меги, которыми угощали колядующих детей (Μήτσης 1991: 86). См. также **κόλιαντο του λαγού**.

κόλιαντο του λαγού (το) [заячий калач (досл. заячья коляда)] (эпир., Погони — Дερόπολη) — один из калачиков (см. **κόλιαντα 3**.), выпекаемых для колядующих детей, который вешали на иконостас и хранили в течение всего года, чтобы «хорошо удерживать зайца», чтобы зайцы не объедали хлебную ниву (Μήτσης 1991: 86).

κολιαντρίνες (οι) [колядные <калачи>] или *κολιαντίνες* (зап.-макед., Сиатиста, Козани; эпир., Погони, Загори) — калачики, выпекаемые к приходу колядующих детей (Καρπατάκης 1981: 79; Μήτσης 1991: 82; Σιέττος 1975: 317; Зайковские 2001: 158), которые нанизывали их на свои посохи (см. **ματσούκα**) (Λαζαρίδης 1977: 709).

κουλιαντάς (ο) [коляда] или *κουλιαντάρ'ς* (зап.-макед., Козани) — 1. см. **κούτσουρο**. Возле большого рождественского полена в очаге клали маленькие поленья по количеству членов семьи (Зайковские 2001: 158). 2. (зап.-макед. Козани) см. **ποδαρικό**. Первый гость в день Рождества, который с порога возглашал: «Τα Κόλιαντα με τζιουμάκα, με σακούλα» [Рождество с посохом, с торбой] (Зайковские 2001: 159).

κοντοσούφλι (το) [< *κοντός* 'короткий' + *σουβλί*, *σούβλα* 'вертел'] (центр.-греч., Дорида) — свиные шашлычки, обязательное блюдо на рождественском столе (Σιέττος 1975: 312).

κουλλάκι (το) [вероятно, от *κουλλουράκι* 'калачик'] (центр.-макед., Серре) — калачик, который выпекали в Сочельник для **καλλικάντζαρος** и хранили все святки на иконостасе (Σιέττος 1975: 317).

κουλούρα (η) [калач] — 1. (о-ва Закинф, Кефалонья; Эпир) то же, что **χριστόψωμο** (Λουκάτος 1979: 73), один из трех хлебов, которые выпекали для праздничного стола в Сочельник, в канун Нового года и Крещения (Λώλης 1986: 512). 2. (эпир., Πωγωνία) самый большой из пшеничных калачей, выпекаемых в Сочельник, который делали специально для сельского пастуха. На поверхности тестом выкладывали изображение стада и пастуха (Σιέττος 1975: 317).

κουλούρα της γωνιάς (η) [калач очага] (о. Кефалонья) — рождественский калач с запеченной в него монетой, который разламывали над очагом в Сочельник (Τσιτσέλης 1889: 420). См. также **βάφτισμα της φωτιάς**.

κούμουλα (τα) [?< *κούμουλος* 'наполненный до краев'] (Кипр) — 1. сухари, которыми угощают гостей, пришедших проведать роженицу. 2. сухари, которые готовят к рождественскому столу (Μέγας 1949: 116).

inslav

κουμπάρος (ο) [сват] (о. Кефалонья) — в обряде **πάντρεμα της φωτιάς** третье полено, подкладываемое в очаг в Сочельник (Λουκάτος 1979: 22).

κούτσουρο (το) [чурбан, пень] (зап.-макед., Козани, Гревена) — полено, которое в Сочельник подкладывали в очаг, где оно горело до Крещения. Его дымом отпугивали святочных демонов калликандзаров (Σιέττος 1975: 321,324).

κοσώνα или *κ'σώνα* (η) [< *κουσούνα* 'кукла'] (сев. Эвбея) — калач, в центр которого клали яйцо — рождественский подарок внукам или племянникам от бабушки или тетки (Παπαποστόλου 1964: 43). Ср. с *κουτσούνα* (о. Санторин) 'пасхальный калач в виде куклы'.

κρίνος της Παναγιάς (ο) [лилия Богородицы] (вост.-фрак., Странджа) — когда домашние садятся в Сочельник за праздничный стол, хозяин надрезает стебель лука-порея, чтобы, раскрывшись, он походил на лилию. Лук стоит в центре стола рядом с рождественским хлебом, а в конце ужина каждый член семьи съедает своё перышко лука, «чтобы все было хорошо» (Καρπατάκης 1981: 97).

Λ

λαγγίτες (οι) [оладьи] или *λαλαγγίτες* (эпир.), *αλαγγίτες*, *λαλαγγίδες* (эпир., Погони), *λαλαντζίτες*, *λαλάγια* (пелопонес., Мани) — см. **σπάργανα της Παναγιάς** (Καρπατάκης 1981: 90).

Λάζαρος (ο) [Лазарь] — 1. (о. Родос) хлебцы, выпекаемые в Сочельник (Пономарченко 2001: 185). 2. (о. Родос) обход колядующими детьми домов в Лазареву субботу (Пономарченко 2001: 189).

λουκούμι (το) [лукум] (вост.-фрак., Σκόπελος, Πέτρα область Σαράντα Εκκλησιών) — круглые булочки по числу членов семьи, в которые клали различные предметы — зерна фасоли, нута, бобов, монету и т. п., означающие разные виды хозяйственной деятельности — виноградник, поле, быков и т. д. Булочки клали на рождественский хлеб и запекали вместе с ним. В канун Сочельника перед праздничной трапезой хозяин произносил: «Παιδιά, το δικόμ' το κισμέτ' εν' αυτό» [Дети, вот ваша удача], и домочадцы вырезали себе по булочке (Πετρόπουλος 1941: 145–146).

Μ

μαμμή (η) [бабушка] (пелопонес., Калаврита) — см. **κούτσουρο** (Σιέττος 1975: 321).

ματσούκα (η) [дубинка] (сев.-греч.) — кизиловый посох, атрибут колядующих детей, которые обходили дома в Сочельник (см. также **σούρβα 1**) (Καρπατάκης 1981: 108).

μέλιντα (τα) [медовые < *μέλι* 'мед'] (эпир.) — оладьи с медом и орехами, выпекаемые в Сочельник для колядующих детей. Традицион-

inslav

ный зачин колядок, напр., «Κάλιαντα, μέλιντα / τρείς χιλιάδες πρόβατα / και πεντακόσια γίδια / στο μέγα το χωράφι / και στο μικρό αμπέλι/ <…>» [Коляды, медовые! / три тысячи овец / и пятьсот коз / на большом поле / и в маленьком винограднике]. См. также **λαλαγιτες** (Λώλος 1986: 513).

Μικρή Πασχαλιά (η) [Малая Пасха] (эпир., Погони) — Рождество (Μήτσης 1991: 82).

μπάμπω (η) [старуха] (не указано) — см. **κούτσουρο** (Μέγας 1949: 117).

μπαμπούκες (οι) [пышки] (макед., Верия) — булочки, которые на Рождество носили в церковь, а по возвращении посыпали солью и давали скоту, «чтобы хорошо держался (т. е. велся)» (Καρπατάκης 1981: 98).

μπάdνικ [бадняк] (центр.-макед., Эдесса, Науса) — см. **κούτσουρο**. Хозяин ставил в очаг полено со словами: «Καλώς μας ήρθαν τα Χριστούγεννα!» [Добро пожаловать, Рождество!]; пепел закапывали на винограднике, чтобы летом не бил град (Καρπατάκης 1981: 89).

μπουμπούνα (η) [? < *μπουμπουνίζω* ‘греметь (о громе)’] (зап.-макед., Флорина) — рождественский костер (Κυριακίδης 1953: 407).

N

ντουμχαλό или **ντουμχαλίδες** (οι) (эпир., Загори) — см. **καλλικαντζάρος** (Λαζαρίδης 1977: 708).

O

οξαπέδω (οι) [< *όξω από εδώ* ‘вон отсюда’] (эпир., Загори) — см. **καλλικαντζάρος** (Λαζαρίδης 1977: 708).

ορφανή (η) [сирота] (эпир., Погони — Δερόπολη) — последний блин из тех, что жарят к рождественскому столу; его хранят до Нового года и оставляют около источника, когда первый раз идут за водой в новом году. См. также **σπάργανα του Χριστού** (Μήτσης 1991: 89).

Π

Παγανά (τα) [Нечистые <дни>] (вост. Пинды — Чумерка, д. Родаугй) — 1. То же, что **καλλικάντζαρος**. 2. Святочный период. «Μι τα Παγανά δε λούζουντι ούτι χτινίζουντι» [На Нечистых <днях> не моются, не причесываются] (Διαμάντης 1980: 831).

παλιοτσάρουχο (το) [старый башмак] (эпир., Загори) или *παληοπάπουτσο* (το) [старый башмак] (эпир.) — старый башмак, который во время святок жгут в очаге, чтобы запахом отпугнуть от дома **καλλικάντζαρος** (Λαζαρίδης 1980: 52; Λώλης 1986: 513).

πάντρεμα της γωνιάς [женитьба очага] (о. Левкада) — см. **πάντρεμα της φωτιάς.** Хозяин дома устанавливает в очаге два полена

inslav

[одно большое, прямое, мужское, а другое сучковатое, женское], льет на них масло и вино и, произнося про себя «Благословлен будь, Господи!», поджигает поленья, стоящие в очаге парой (Μέγας 1949: 118).

πάντρεμα του τζακιού (το) [женитьба очага] (фрак., село Доганкιοΐ) — см. **πάντρεμα της φωτιάς**. Хозяин кладет в очаг три полена длиной с метр от трех плодовых деревьев. Пепел от них рассыпают в поле, чтобы был богатый урожай пшеницы и чтобы колдуньи не отняли урожай (Δεληγιάννη 1934: 33).

πάντρεμα της φωτιάς (το) [женитьба очага] (фессал., область Аграфа; Левкада), **παντρεύω τη φωτιά** [женить очаг] (вост. Пинды, Чумерка, д. Роδαυγή) — В Сочельник клали два полена — от «женского» и «мужского» деревьев (напр., вишни и кедра или платана), символизирующих хозяйку (или невесту) и хозяина дома (или жениха) — и оставляли их гореть до Крещения (Διαμάντης 1980: 832; Μέγας 1949: 118; Καρπατάκης 1981: 94).

παραμονή (о-греч.) [канун] — канун праздника, также *μπαραμονή του Χριστού* (эпир., Янина — Κατσανοχωριά) — Сочельник (Λαζάνης 1983: 684).

παράς [о] [деньги] (центр.-макед., Эдесса, Науса) — монета, которую один из домочадцев находил в рождественском хлебе и привязывал белой и красной ниткой к ручке кувшина, с которым ходили за водой; в канун дня св. Василия монету снимали, запекали в **βασιλόπιττα**, снова «находили» и привязывали к ручке кувшина; в вечер перед Крещением, когда священник приходил святить дом, бросали монету в сосуд со святой водой (Καρπατάκης 1981: 94).

Πασκαλιά του Χριστού (η) [Пасха Христа] (эпир., Погони) — Рождество (Μήτσης 1991: 82).

Πάσκα (το) [Пасха] (о. Кефалонья) — Рождество (Σαλβάνος 1929: 141).

πεντάρτι (το) [< *πέντε* ‘пять’ + *άρτος* ‘хлеб’] (о. Родос) — освященный на рождественской службе хлеб, которым дома кормили скот, «освящая» его (Пономарченко 2001: 185).

πέρδικα (η) [куропатка] (зап-макед., Гревена, Άι-Γιώργη) — см. **αετός** (Καρπατάκης 1981: 84).

πιτλίδες или *πιτιλίτσες* (οι) [пончики] — 1. (зап.-макед., Касторья — Κωσταράζι) блины, выпекаемые для роженицы. 2. (зап-макед., Козани) см. **σπάργανα της Παναγιάς** (Καρπατάκης 1981: 78).

ποδαρικό (το) [< πόδι ‘нога’] — 1. (о-греч.) первый гость, приходящий в дом 1 января. 2. (о. Родос) первый гость, приходящий на Рождество (Пономарченко 2001: 185).

προβατόκλουρες (οι) [овечьи калачи] (макед., Гревена) — два калача, вложенных один в другой; внешний круг символизировал загон

inslav

для скота, внутренний — овец и коз; в Сочельник хозяин кормил ими овец, чтобы весь год велся скот (Καρπατάκης 1981: 78).

Р

ρούμπα (η) [тряпка] (Эвритания, центр. Греция) — тряпка, которую накануне Рождества кидали в очаг, чтобы ее «тяжелым запахом» отпугнуть **καλλικάντζαρος** (Σαμαράς 1964: 94).

Σ

σαμοβίλια (τα) [самовилы] (центр.-макед., Эдесса, Науса) — см. **καλλικάντζαρος** (Καρπατάκης 1981: 94).

σαρμάς (ο) [сарма] (зап.-макед.) — голубцы со свиной начинкой, обязательное блюдо на рождественском столе (Σιέττος 1975: 313).

σατανίδες (οι) [Сатаны] (эпир., Загори) — см. **καλλικαντζάρος** (Λαζαρίδης 1977: 708).

σκαλίζω τα κάρβουνα [мешать угли] (зап.-макед., Козани) — действие, совершавшееся первым гостем, приходившим в дом на Рождество; ворошили угли в очаге со словами: «Αρνιά, κατσίκια, πρόβατα κι μπερεκέτ στο σπίτ'σας, λίρες και φλουριά και γκόλιαβα πιδιά» [Ягнята, козы, овцы и урожай в ваш дом, лиры и монеты и голые дети] (Зайковские 2001: 159).

σκαρκάντζαλος (ο) (Месемврия, совр. болг. Несебър) — 1. также *Σκαλικατζούρι* (о. Эвбея); см. **καλλικάντζαρος**. 2. см. **κούτσουρο**. Полено грушевого дерева [обычно колючего] или терновник, золу от которых высыпали во дворе «от всякого зла» и в поле, чтобы головня не портила пшеницу. «Τ' ωνομάζαμε σκαρκάντζαλο, επείδης ήταν γιά τις Σκαρκάντζαλοι έκαιγε το ξύλο αυτό και γι'αυτό παραφυλάγντανε το σπίτι από τις Σκαρκάντζαλοι» [Мы называли его скаркандзалом, потому что он и был от скаркандзалов. Мы жгли это полено и так защищали дом от скаркандзалов] (Μέγας 1949: 117; Παπαποστόλου 1964: 42).

σούρβα (η) [один из вариантов: < *σουρβιά* 'рябина'] — 1. (фрак., фессал., макед.) обход детьми (мальчиками) дворов в Сочельник. В руках колядующие держали кизиловые палочки, которыми они стегали хозяев дома по спине и крестцу со словами: «Σούρβα, σούρβα / γερό κορμί, γερό σταυρί / σαν ασήμι, σαν κρανιά / και του χρόνου γούλοι γεροί και καλόκαρδοι» [Сурва, сурва / крепкое тело, крепкий крестец / как серебро, как кизил / в будущем году будьте все здоровы и веселы] (Καρπατάκης 1981: 108). 2. (фрак., Орестиада, д. Хандрá) обход домов в первый день нового года (Παπαθανασίου 1953: 276). 3. (вост.-фрак., Скóпелос, Пéтра — область Саράντα Εκκλησιών) σούρβα (τα) рождественские колядки, исполняемые детьми во время обряда **σούρβα** [1] (Πετρόπουλος 1941: 147). 4. (зап.-фрак., Орестиада) σούρβα (η) почка кизилового дерева, которую вместо монеты запекают в **βασιλόπιττα** (Καρπατάκης 1981: 107).

inslav

σούρβαλα (τα) (фрак., Орестиада, д. Хандрá) — новогодние колядки, исполняемые детьми во время обряда **σούρβα** [1] (Παπαθανασίου 1953: 276).

σορβάκα (η) [сурвака] (фрак. Орестиадаб д. Хандрá] — кизиловый посох, с которым ходят дети в время обряда **σούρβα** [2]. См. также **ματσούκα** (Παπαθανασίου 1953: 276).

σουρβελέκες (οι) [рябиновые прутья < *σουρβιά* 'рябина'] (вост.-фрак., Скóпелос, Пéтра — область Саράντα Εκκλησιών) — кизиловые или рябиновые прутики, которые держат в руках дети, обходящие дворы в Сочельник (Πετρόπουλος 1941: 147). См. также **σούρβα**.

σπαλάρθι (το) [< *ασπάλαθος* 'колючий кустарник, которым огораживают дом'] (о. Эвбея) — большая ветка колючего кустарника, которую держали в дымоходе все двенадцать дней Рождества, чтобы отпугнуть **καλλικάντζαρος** (Παπαποστόλου 1964: 43). См. также **κούτσουρο**.

σπάργανα της Παναγιάς (τα) [пеленки Богородицы] [сев. Греция] — большие оладьи прямоугольной формы, выпекаемые без масла на доске или противне; обязательное блюдо на праздничном столе в Сочельник (Καρπατάκης 1981: 90). Поливали блин сиропом, медом с орехами и клали сверху следующий блин и т. д., пока не получалась маленькая горка, которую затем разрезали на куски ромбовидной формы (Λαζαρίδης 1977: 711). См. также **ορφανή**.

σπάργανα του Χριστού (τα) [пеленки Христа] 1. (эпир., Загори, Погони, Коница) — ср. **σπάργανα της Παναγιάς**. Пепел от тех поленьев, которые горели в очаге, пока жарили оладьи, собирают и высыпают под плодовые деревья (обычно под инжир и айву) (Λαζαρίδης 1977: 711; Μήτσης 1991: 89). В окрестностях Коницы такие блины пекли не только в Сочельник, но и в канун Богоявления (Μαυρομμάτης 1986: 507). 2. (эпир., Коница — Πυρσόγιαννη) блины, которые давали роженице на следующий после родов день, чтобы у нее было много молока (Μαυρομμάτης 1986: 507).

σπάσιμο της κουλούρας (το) [разрывание калача] (о. Кефалонья) — то же, что **βάφτισμα της φωτιάς, πάντρεμα της φωτιάς** (Λουκάτος 1979: 22).

σταυριά (τα) [кресты] (о. Крит) — см. **χριστόψωμο** [Καρπατάκης 1981: 78].

σταυρουλάκια [τα] [крестики] [пелопонес., Мани] — см. **σπάργανα της Παναγιάς**. Маленькие оладьи, которые жарят к рождественскому столу. Если вылитое на сковороду тесто потечет вправо, будущий год сложится удачно, если влево — все будет идти «наоборот» (Καρπατάκης 1981: 91).

σταυρός (ο) [крест] (центр.-греч., Левкада) — см. **χριστόψωμο** (Καρπατάκης 1981: 93).

σταυροψώμι (το) [хлеб с крестом] (М. Азия) — см. **χριστόψωμο** (Λουκάτος 1979: 72).

inslav

Рождество. Фреска XVII в. Церковь св. Николая. Какопетрия, Кипр

Т

τζερτζεβούληδες или *τζιρτζιβούλιδες* (οι) [ср. слав. *черти*] [эпир., Πωγώνι] — см. **καλλικάντζαρος** (Μήτσης 1991: 82).

τζιομπανίκα (η) [пастушеский <посох>] (без указания) или *τζιομάκι* (эпир., Погони — Δερόπολη, Τεριάχιον) — см. **ματσούκα** (Καρπατάκης 1981: 108; Λώλη 1986: 514; Μήτσης 1991: 86).

τζιόμπος (ο) (эпир., Погони — Δερόπολη) — закругленная верхушка кизилового посоха, с которым в Сочельник ходят колядующие дети; см. **ματσούκα** (Μήτσης 1991: 86).

inslav

τούρτα (η) [торт] (центр.-макед., Эдесса, Науса) — см. **χριστόψωμο**. Пресный хлеб с запеченной монетой; крошки бросали на крышу **καλλικάντζαρος** (Καρπατάκης 1981: 94).

τραγούδι της ημέρας (το) [песня дня] (эпир.) — единственная песня, исполнявшаяся колядующими на Рождество или Новый год, за которой не следовало обычных величальных песен для хозяев дома (Λώλη 1986: 516).

τραγουδω τα Χριστούγεννα [петь Рождество] (фрак., село Δογανκιοΐ) — петь рождественские колядки (Δεληγιάννη 1934: 33).

τραγόμαλλο (το) [козья шерсть] (эпир., Загори) — во время святок бросают в очаг клочки козьей шерсти, чтобы неприятный запах отпугнул от дома **καλλικάντζαρος** (Λαζαρίδης 1980: 447).

τσουρέκι (το) [чурек] (макед., Серре; пелопонес., Корони) — см. **χριστόψωμο**. Кусочки хлеба бросали в вино, «причащались», а потом приступали к рождественскому ужину (Λουκάτος 1979: 72). Первый кусок отдавали первому бедняку, который проходил мимо дома, и только после этого садились за стол (Σιέττος 1975: 312).

Χ

του Χριστού (η) [<день> Христа] (эпир.) — Рождество. «Ό, τι καιρό κάνει του Χριστούμ θα κάνει και τ'Αϊ-Βασιλκού» [Какая погода стоит на Рождество, такая будет и на Новый год] (Μήτσης 1991: 82).

Χριστούγεννα (τα) [Христово Рождество] (о-греч.) или *Χ'στούγενα*, *Χ'στούϊνα* (Зайковские 2001: 158) — Рождество.

χριστόξυλο (το) [Христово дерево] (о. Хиос) — см. **κούτσουρο**. Полено оливкового дерева, которое хозяин в Сочельник ставил посреди комнаты. Дети осыпали его орехами и миндалем, которые получили во время колядования. «Ύστερι θα πά να πάρει το Χριστόξυλον η νοικοκυρά να πα να το βάλει στην παραστιάνμ, νάφτει δώδεκα μέρες, χωρίς να σβήσει. Ύστερι θα μαζζώξει την αχχυλιά να τη ρίξει στα τέσσερα καντούνια του σπιθκιού, για να φυλάει από τους Όξω κι απ' εδώ» [Затем Христово дерево брала хозяйка и клала его в домашний очаг, чтобы горело двенадцать дней и не затухало. Позже она собирала золу и сыпала по четырем углам дома, чтобы защищала от тех, кто снаружи и изнутри] (Μέγας 1949: 117).

χριστοκολούρα (η) [Христов калач] (каракачаны-валахи) — большой калач для овец, один из двух хлебов, выпекавшихся на Рождество (другой хлеб был «для Христа»), на поверхности которого тестом выкладывали фигурки овец, кошару, пастухов и т. д. Христос должен был увидеть, с каким почтением относится хозяин к овцам, и благословить их (Σιέττος 1975: 315). См. также **βοϊδόκλουρες**, **μπαμπούκες**, **πεντάρτι**, **προβατόκλουρες**.

inslav

χριστοκούλουρο (το) [Христов калач] (без указания) — калачи и хлебцы разной формы, которые крестный отец дарит своим крестникам на Рождество (Οικονομόπουλος 1999: 263).

Χριστοπάσχαλο (το) [< *του Χριστού* <μέρα> ‘день Христа, т. е. Рождество’ + *Πάσχα* ‘Пасха’] (без указания) — период от Рождества до Великого поста (Οικονομόπουλος 1999: 263).

χριστόπηττα (η) [Христова пита] (в.-фрак., область Σαράντα Εκκλησιών — Σκόπελος, Πέτρα) — см. **χριστόψωμο** (Πετρόπουλος 1941: 145).

χριστοσπάργανα (τα) [пеленки Христа] (без указания) — тонкий хлеб, который пекут в Сочельник, посыпают миндалем, фундуком и сахаром и поливают медом, а потом сворачивают пополам, как детские пеленки; дают этот хлеб детям ровно в полночь, когда родился Христос (Οικονομόπουλος 1999: 264). См. также **σπάργανα της Παναγιάς**.

χριστόψωμο (το) [Христов хлеб] (о.-греч.) или *χ’στόψωμο* (эпир., Превеза) — ароматный хлеб (круглой, квадратной, ромбовидной формы, в форме креста, калача или бублика), выпекавшийся для трапезы в Сочельник. На поверхности хлеба делали крест, ставили церковную печать, оставляли отпечатки пальцев — знак того, что «Христос благословил хлеб», выкладывали фигурки волов с плугом, овец и коз, бочек с вином и т. д.

Ψ

ψωμί του Χριστού (το) [хлеб Христа] (каракачаны-валахи) — то же, что **χριστοκολούρα** (Σιέττος 1975: 315).

Принятые сокращения

Зайковские 2001 — *Зайковская Т.В.*, *Зайковский В.В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции [с. Эратира, округ Козани] // Исследования по славянской диалектологии 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 152–182.

Плотникова 2001 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистический вопросник [Из программы сбора материалов для МДАБЯ] // Исследования по славянской диалектологии 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 199–227.

Пономарченко 2001 — *Пономарченко К.А.* Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос [Южная Греция] // Исследования по славянской диалектологии 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 182–199.

Δεληγιάννης 1934 — *Δεληγιάννης Β.* Σύμμεκτα λαογραφικά του χωριού Δογαν-κοι Μαλγαρων // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και

inslav

γλωσσικού θησαυρού. Περιοδικόν σύγγραμα εκδιδομένον υπό υποτροπής Θρακων, διευθυντής Πολυδ. Παπαχριστοδούλου. Εν Αθήναις, 1934–35. Τ.Α΄. Σσ. 32–37, 143–146.

Διαμάντης 1980 — *Διαμάντης К.А.* Λεξιλόγιο του χωριού Ροδαυγή των Τζουμέρκων // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1980. Έτος ΚΘ΄. Σσ. 827–836.

Καρπατάκης 1981 — *Καρπατάκης К.* Παλιά χριστουγεννιάτικα ήθη και έθιμα [το Δωδεκάμερο των Χριστουγέννων] [3]. Αθήνα, 1981.

Κυριακίδης 1953 — *Κυριακίδης Στ. П.* Εορταστικαί πυραί εν Μακεδονία // Μακεδονικα. Θεσσαλονίκη. Τ. 3 [1953–1955]. Σσ. 407–408.

Λαζάνης 1983 — *Λαζάνης А.* Οι προλήψεις και δαισιδαιμονίες στα Κατσανοχώρια Ιωαννίνων // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1983. Έτος ΛΒ΄. Σσ. 529–537, 683–687.

Λαζαρίδης 1977 — *Λαζαρίδης К.П.* Από τα λαογραφικά του χωριού μου [Κουκουλιού-Ζαγοριού] «Παραδοσιακά έθιμα σύμφωνα με το εορτολόγιο και τους μήνες» // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1977. Έτος ΚΣΤ΄. Σσ. 706–719.

Λαζαρίδης 1980 — *Λαζαρίδης К.П.* Από τα λαογραφικά του χωριού μου [Κουκουλιού-Ζαγοριού] // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1980. Έτος ΚΘ΄. Σσ. 45–56, 441–456, 842–1057.

Λουκάτος 1979 — *Λουκάτος Δ.Σ.* Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών. Αθήνα, 1979.

Λώλης 1986 — *Λώλης N.B.* Το «δωδεκάμερο» στην Ήπειρο (Έθιμα και παραδόσεις των Χριστουγέννων, της Πρωτοχρονιάς, και των Φωτών) // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1986. Έτος ΛΕ΄. Σσ. 512–517.

Μαυρομμάτης 1986 — *Μαυρομάττης І.* Σύμμεικτα Πυρσόγιαννης // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1986. Έτος ΛΕ΄. Σσ. 506–511.

Μέγας 1949 — *Μέγας Γ.А.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδιδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Πέμπτον και Εκτόν έτος, 1943–1944. Εν Αθήναις, 1949.

Μέγας 1998 —*Μέγας Γ.А.* Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1998.

Μήτσης 1990 —*Μήτσης В.Δ.* Το δωδεκαήμερο στο Παγώνι [Ήθη και έθιμα — παραδόσεις — κάλαντα — γλωσσάρι] // Ηπειρωτική εστία. Ιωάννινα, 1990. Έτος ΛΘ΄. Σσ. 463–472.

Μήτσης 1991 — *Μήτσης В.Δ.* Το δωδεκαήμερο στο Πωγώνι και στη Δεροπόλη [ήθη και έθιμα — παραδόσεις — κάλαντα — γλωσσάρι] // Ηπειρωτική εστία. Ιωάννινα, 1991. Έτος Μ΄. Σσ. 80–103, 168–176, 258–264.

Ντούλας 1957 —*Ντούλας Χ.Σ.* ¨Εθιμα του Δωδεκαημέρου εν Θεσσαλία. Τα Ρογκάτσια ή Ρογκατσάρια // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθηνα, 1957. Τ. ΙΖ΄. Σσ. 627–630.

Οικονομόπουλος 1999 — *Οικονομόπουλος Χ.Θ.* Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.

inslav

Παπαθανασίου 1953 — *Παπαθανασίου Γ.* Λαογραφικά στοιχεία του χωρίου Χανδρά // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Περιοδικόν σύγγραμα εκδιδομένον υπό υποτροπής Θρακων, διευθυντής Πολυδ. Παπαχριστοδούλου. Εν Αθήναις, 1953. Τ. ΙΗ΄. Σσ. 259–288.

Παπαθανασίου 1953 — *Παπαθανασίου Θ.* Σύμμεικτα λαογραφικά εκ Ρουμλουκιού // Μακεδονικά. Σύγγραμμα περιοδικόν της εταιρείας Μακεδονικών σπουδών. Θεσσαλονίκη, 1953. Τ. Β΄. Σσ. 346–384.

Παπαποστόλου 1964 — *Παπαποστόλου Τάσου.* Λαογραφικά της Ευβοίας. Ευβοία, 1964.

Πετρόπουλος 1941 — *Πετρόπουλος Δ.* Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας Αν. Θράκης // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Περιοδικόν σύγγραμα εκδιδομένον υπό υποτροπής Θρακων, διευθυντής Πολυδ. Παπαχριστοδούλου. Εν Αθήναις, 1941–1942. Τ. Η΄. Σσ.135–192.

Σαλβάνος 1929 — *Σαλβάνος Γ.Ι.* Λαογραφικά σύλλεκτα εξ Αργυράδων Κέρκυρας // Λαογραφια. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Θεσσαλονίκη, 1929. Τόμος Ι΄. Σσ. 113–163

Σαμαράς 1964 — *Σαμαράς Η.Κ.* Λαογραφία Κλειστού Ευρυτανίας. Αθήνα, 1964.

Σβαρνόπουλος 1973 — *Σβαρνόπουλος Σ.Χ.* Γλωσσάριο της Βέροιας [Βαρταλαμίδα], μελέτη. Βέροια, 1973.

Στασίνου 1979 — *Στασίνου Νικολάου Β.*, *Στασίνου Ιωάννου Β.* Έθιμα του Δωδεκαήμερου [25 Δεκεμβρίου — 6 Ιανουαρίου] στην περιοχή Κονίτσης // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1979. Έτος ΚΗ΄. Σσ. 218–231.

Τσιτσέλης 1889 — *Τσιτσέλης Η.Α.* Έθιμα εν Κεφαλληνιά — Η κουλούρα της γωνιάς // Εστία. Αθήναι, 1889. Τόμος ΚΖ΄.

Σιέττος 1975 — *Σιέττος Γ.Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.

Φλωράκης 1971 — *Φλωράκης Α.Ε.* Τήνος. Λαικός πολιτισμός, Αθήνα, 1971.

Φραγκάκι 1979 — *Φραγκάκι Ευ.Κ.* Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήναι, 1979.

ΛΑΙ — Χειρόγραφα Λαογραφίας. Θεσσαλικά. Φοιτητών Φ. Ιωαννίνων. Σειρά 1–3. 1964–1967. Εδρα Λαογραφίας, καθ. Δ. Λουκάτος — φοιτ Γ΄έιους, Βασιλική Μαγκούλη, Από τα Χριστουγεννιάτικα έθιμα του χωριού Λαζαρίνα Καρδίτσης. Σσ. 53–56.

inslav

IV

Из полесских записей Н.И. Толстого

По инициативе Н.И. Толстого в 1962 г. Институт славяноведения Академии наук организовал первую экспедицию в Полесье с целью сбора лексического материала для полесского диалектного словаря[1]. В 70-е и 80-е годы полесские экспедиции уже носили комплексный этнолингвистический характер и ставили своей целью сбор материала для этнолингвистического атласа Полесья[2]. Н.И. не только идейно и организационно возглавлял эти экспедиции, но и принимал непосредственное и самое активное участие в полевой работе. Ниже публикуются некоторые из его записей, сделанные совместно с С.М. Толстой в западнополесских селах Спорово (Брестская область Белоруссии, Березовский р-н) в 1974 г. и Щедрогор (Волынская область Украины, Ратновский р-н) в 1979 г. Расшифровка с магнитофона выполнена М.Н. Толстой[3].

При передаче диалектной речи используются принципы украинской орфографии. В диалектных записях в угловых скобках даются пояснения; в квадратные скобки заключаются не вполне надежно слышимые отрезки диалектной речи. Реплики собирателей, как правило, опускаются; те, которые оставлены, приводятся в таких же скобках. Реплики других информантов даются через тире и помечены символом (2). Пауза или перебив в речи информанта обозначается двумя точками, перерыв в записи или расшифровке — знаком [...]. Знаки препинания отражают фразовую интонацию и синтаксическое членение текста. Никак не отмечаются русизмы в речи информантов (особенно частые у Василия Петровича Липского). Сведения об информантах в части записей отсутствуют.

---

[1] О конкретных задачах, участниках, результатах и материалах полесских экспедиций 60-х годов см. Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика). М., 1968; Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968; Лексіка Палесся ў прасторы і часе. Мінск, 1971.

[2] Подробнее см. Полесский этнолингвистический сборник (М., 1983); Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне (М., 1986); Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья (М., 1995).

[3] Выражаю искреннюю благодарность уроженцу и знатоку Полесья Федору Даниловичу Климчуку, просмотревшему тексты и сделавшему ряд ценных замечаний. — *М. Т.*

inslav

ЗАПИСИ ИЗ С. СПОРОВО

Канун Ивана Купалы

(2) Ну́, всьо́ робии́ли, тяга́ли [...] Ло́тки витяга́ли, е́ти пацани́, да. На у́лици. — Тото́ то було́ да́, е́то було́ та́к, типе́р то́ лю́ди ни [зна́] е́того. Тото́ вуча́ствовали больши́ї, в е́том де́лє, ни но́ пацани́. Во́т у на́с тут бу́в євре́й, Ша́хна назива́всь, його́ не́мці.. його́ с фамі́ліий скасова́ли. Нидалеко́ ото́, а ту́т бы́л таки́й Яки́м. Ву́н бу́в ве́льми сі́льний. Ву́н яки́х-то.. три́ццеть пудо́в на сибе́ мо́г нисьці. А ше́ мо і бо́льш. Так о́н назбира́є е́тих.. кавале́рув до себе́, і во́т е́того Ша́хну загромозьді́т ло́тками, бро́внами, о́н ни вле́зєт ника́к. Всьо́. А ву́н са́м бу́в по́варом у зе́мського нача́льніка. Понима́єте? Е́то то при царе́ви. Большо́й нача́льнік. Ну́ і то́, й то́, у ге́того жі́да вже лю́ди нос.. роски́дають ге́теє.. чи́сто всьо́, вже́ ви́пустять, а то та́к би вун пропа́в би та́м, и все́й.. Шє на́вить у ко́мин і бороню́ наки́дають. Е́тому євре́йови. Понима́єте, роби́ли! Е́то при царе́ви, е́то я по́мню. Ну́ і е́той ж жи́д, зна́єтє, а жі́д бога́тий купе́ц, евре́й е́тот, купе́ц. Во́н уже́ ра́тника, стра́жника, вже́ в поліцию [...] забиро́т і уже́ хо́чить укара́ть! е́того са́мого, зачи́ншчика. Ну то шо́, при́дут до його́, то́ вун я́к ви́йде до йи́х, то́ повтіка́ють, розжине́ ді́д е́ту поліцию, хто́ куди́ тіка́ють. Вони́ як поба́чать його́, так страші́ліше, в його́ ж.. во́, ру́ки во́, як я́ товшчини́, то його́ таки́ї ру́ки, таки́й здоро́вий бу́в. Во́. І повдіра́ють. Ну́ шо́ ж, а де́ло ж идьо́т до зе́мського нача́льніка, зе́мський нача́льнік су́дить. Де́ вун сво́го по́вара бу́де суди́ти, ву́н і про́сить [...], я́к при́їде. «Ни тро́гайте, гово́рить, його́. Потому́ шо мні́ при́дица суди́ти, ка́е, та я́ ж ни бу́ду сво́го по́вара суди́ти. А як ві́те, гово́рить, його́ тро́гати ни будите́, та ву́н ва́с ни [...] <будет> тро́гать». То е́то було́, е́то я по́мню. Нивідо́мо шо́ вироблля́ли. [С.М.Т.: А сегодня у нашей хозяйки ворота отцепили мальчишки, сняли ворота и забросили соседке на картошку.] [...] І вози́, на́вить шче́ тягли́ на ха́ту, засу́нуть во́за. Ха́та як [...], то на ха́ту та затя́гнуть, кри́шички ни́зкиї були́, тай на ха́ту затя́гнуть. Е́тиі шо ри́би ло́влять, на ставки́, во́, как ми зове́м, і [...] сми́кали туда́. Ну́. [...] То́лько на Я́на. (*Василий Петрович Липский*)

Игра солнца

А то́ то́же на Я́на. То́же на Я́на. Ге́то вже́.. ві́д.. ге́ти вже ди́вляца, е́ти стари́є, ге́ти во́, же́ншчини встаю́ть і ди́вляцца, шо гра́є со́нце. І то́чно гра́є. Ну́ я́ ни вида́в, оно́.. Воно́, оно́ вже́ вони́ ка́жуть, шо воно́ вже́.. — (2) Е́сьлі харашо́ со́нце всхо́дить, і на його́ насмо́трисься, в глаза́х же получа́єца.. — Не́, бра́ця.. [...] Шчо́ гра́є, то́ гра́є. [Та́м та та́м то́лі гра́є.] Ми́, ми́ вже типе́рка молоди́ї, то вже́ ни хо́чєм ві́рити. А ні́коли.. а чому́ ж то дре́вниї ві́рили і.. ни врача́ми лічи́лися, али са́мі

inslav

себе́ лічи́ли. Чому́ такéє. Они́ всьо́ зна́ли. Типе́р ві́діш, чому́ типе́р ми-диці́на ки́нулась до стари́ни. Чому́ вона́ типе́р ки́нулась до стари́ни, а чому́ вони́ типе́р признаю́т і.. прополі́сом, е́то кле́йом пчелі́нним, е́то вже ї́м.. пе́рве лі́карство вже́ нашли́ вони́. Почому́ мьо́дом. Во́т. Зьмії́ним я́дом, пчелі́нними ужале́ніями, е́то ж всьо́ в старину́ е́то бу́ло, е́то три ти́шчі ле́т тому́ наза́д, бра́ця. А чому́ вони ки́нулись зно́в до старини́. (*Василий Петрович Липский*)

Лечение заговорами

Ни́колись зільня́ми вили́чивались. А́ от взя́ти ковту́н. Боле́зь. Е́то боло́тняя хворо́ба, ковту́н, е́то в волоса́х кру́тить та́к о́. Е́то бы́ли таки́и стару́шки, шчо вони́ бра́ли зе́льє, во́т е́тее во́, і вигова́рвали. Є́ моли́тви таки́ї, говори́ли. І дадýть е́того зе́лля, шьоб па́рив, і пи́в, і о́т таки́ тибі́ на волоса́х пов'ю́ца колтуни́, і вихо́дять здоро́вий <sic>. А е́слі ни вигова́рвати, то́ то́й ковту́н всьо́ зьде́лає, може́ чолові́ка і парелізова́ти. Може́.. ну вся́ки бе́дствія може́ зроби́ти. А то́ ви́говорать, зьде́лають, шчо то ви́н.. настоя́[шчий] здоро́вий. [...] Би́ли таки́ стару́хи, о́т у [Кри́сли] би́ла [...] стару́шка, уже́ мо́же умирла́. Би́ли таки́ї. Бы́ли. Ув Обро́ви би́ли, о́т е́зьділі. [...] А типе́р ровмати́зма ни ви́лічат. А чому́ тогди́ вилича́ли е́тими зі́ллями, е́тим.. ба́бки. По́вностю вилича́ли. Ви́лічицца по́вностю, здоро́вий чолові́к. А типе́р.. лі́чат, лі́чать е́тий ровмати́зм е́тими уко́лами всі́ми, ни ви́лічать. [...]

А́льбо ро́жа. [...] У мине́ шє в пацана́ появи́лись на ноге́.. [...] Появи́лась [яки́я] ра́на, на нозі́. Она́ печо́т ми, печо́т, ни да́й Бо́г, ни мо́жу ходи́ти, краснота́ вкруговую. Стари́к му́й, де́душка, гово́рить — иді́.. до те́ї Явтуши́хи. Вона́ — е́то в тибе́ ро́жа. Вона́ поговори́ть, і пройдьо́т. Мні́ ни ве́рицца, ну де́, шо пошепта́ла і пруйшло́. Ну́, но ви́нуждєн іти́, бо біда́ вже, во́чень боли́ть. Пошо́в я́ до ти́ї же́ншіни, она́ взяла́, і зи льну́ таки́х наде́лала ко́лєчок, о́. І взєла́ мни на но́гу е́ту наложи́ла плато́к, і того́ лну́, і спи́чку ви́тигла і ше́пче, шо́-то ше́пче, хрі́стица, мо́лица Бо́гу, і ше́пче і па́лить. Як взяла́ вона́ пали́ти, мни ге́те, а то́й льо́н як ста́в горі́ти, та́к од мине́ вся́ боле́зь одгорі́ла. Всьо́! Пройшло́ мні всьо́, я́к.. як [ли́ц], я́к всьо́ вона́ к рука́м оддала́. Бе́з лі́карства. Без ма́зи, без ничо́го. І типе́р вигова́рвають.. Ну шо́, шо́ таке́є е́то? Шо́ буде лі́карством ма́зала, чи шо́, а то́.. а то́ таке́й.. і сьвате́є вона́ гово́рить, [ни то́ шчо]. Бо хрі́стица, мо́лица Бо́гу. [Н.И.Т.: Вот моя бабушка кровь останавливала. Иголкой. Напишет и как в дерево, в дерево иголку так воткнет, так кровь остановится. Женщины просто кровью исходили, а она останавливала.] По на́шому, замовля́ють кро́в. [...]

А́б[а] соба́ка, а то́ ж дя́дько му́й е́тий [...] вот як бе́шина соба́ка вку́сить. Ву́н із хлі́ба таки́ї робив.. галушички́ робив, з хлі́ба пичо́ного. І дава́в і́сти, чи.. чи соба́ку як покуса́є та́ бе́шина соба́ка, чи чолові́ка як

inslav

покусáє, чи корóву, чи шчó. Та [вýтигалося…] І тóже нíшто говорúв. Онó ни знáю штó. І дáсь [...] і всьó пройдьóт. Ни трéба ни врáч, нихтó. Виговáрвав. (*Василий Петрович Липский*)

Защита от ведьм

Дíд говорúв, шо такúї хóдят вíдьми, на Я́на, éти, хóдят на.. на мітлáх, на стýпи ї́дуть. А́ шé каби тó б інтересовáть [...] да дéдушку питáв, та ýн би роскáзвав би, шó éто к чомý. А́ли ж éто вжé.. я́ ни питáв. [Н.И.Т.: Ну а чтобы ведьмы в дом не входили, что делали?] Нý, éто ужé прикивý, вýн бáло <бывало> прикивú на.. клямку на Я́на. [...]. То прикивú насаджáє, в хливí, в хáти, вєзьдé, шоб вíдьма попикла́ пáльци [і ні] войшлá в éте, в хлíв і в хáту. [Н.И.Т.: А на яком месте вот прокиву клали?] Нý за кля́му. Такúі клямкú булú, вó. [...] Вóт, я́ покажý вам éту кля́мку.. Вó, éто назива́лось, назива́єца по нáшому кля́мка. О́. То вóт сюдá прикивú накладáли, вó, вó, зьдéсь. Всюду, і в хáти.. [Н.И.Т.: А если какие щели вот так были?] Дé в шчéлі, [...] туди́ напхáли, каб ужé вíдьма ни войшлá в хлíв. [...] шоб попиклáсь да ни войшлá в хлíв, шоб молокóви ни зробúла ни́ц, скотúни. [...] <Ведьмы> то молокó тóчно попсýють. Попсýють. Я́ ж вам роскáзвав, тýт булá такá éта Бýтиха старáя, у тýм концé. І онá.. а мýй дéд так шо вýн знáв, кó шчó <кое-что>, вýн брáв такé на Я́на зíллє, і так [нíде] пуд двéри пускáв тéє зíллє, і ужé éсьлі врóдица теля́ чи молокó, то ужé вíдьма тáя ни зрóбить. Ния́к. Ния́к ни зрóбить. А тó вун забýв на Я́на зробúти étиї прáхтіки. І тáя Бýтиха копáла нáм картóшку. Нý а старúй покóйник д.. ужé постáвив мáсло éти для робóти, там сúр, змитáна, молокó.. Ну і стáли ї́сти, поїли, на другóй дéнь молокó попсóванеє. Ужé та кúсле молокó, тя́неца кáк.. как сьо-рнó <всё равно> как соплí, нó, так ó. В[е]зьмьóт лóжкою і тя́неца. І óт муй дéдушка говóрить — «Я́ знáю, хтó то зьдé-лав. Пойдú ї приведú сюдá, в дóм. Скажú, шо дéд говорúв, шоб тú пришлá». И я́ ходúв, вонá аж на тóм концú булá, [в Прокýпчаках мú зовьóм], од Зьдúтова. І я ходíв, прив'ї́в, і всьó вýн, знáчить, юй дáв, вонá бíдна булá, вýн дáв юй.. жúта дáв, там дє хмéлю дáв, картóшки дáв, і ká, «поговорú ти.. от пóдуми», пóдуми éто назива́ли такúї. Ну й вонá поговорúла, і всьó пруйшлó, вжé дíд ká, «Бóльш ти́ вже мнí ни зьдéлаєш». І éто прошлó [пока́ в нас] молокó. Ну то éто вже я тóчно знáю. [С.М.Т.: А подумы это что такое?] Пóдуми знáчить.. — (2) Молúтва такáя. — Нé! Пóдуми ни молúтва. Пóдуми.. пóдуми такéє вíдьмáрське зрóбить, éто назива́єца, пóдуми.. вíдьма подýмає. [...]

[Н.И.Т.: А вот от этих глаз какое средство есть, чтобы защитить от этих глаз?] Нý такéє, такá éсьть знóв молúтва, жéншчина чи мужчúна одговóрить гéте всьó. [Н.И.Т. Ну молитва есть против беса, я знаю, «Да воскреснет Бог наш и да расточатся врази его…»] Ну вóт,

inslav

е́то дл́я.. А для е́тих по́думов зно́в моли́тва, така́, моли́тва гово́рица. [Н.И.Т. А какая молитва?] Я́ йийо́ ни зна́ю. Ту́т же ж е́сьть таки́і, што́ гово́рять по́думи. А вот його́ <другого собеседника> тьо́шча о́, то зно́в говори́ла, е́слі заб'е́ш, шо́-нибу́дь, уда́рився чи́м-нибу́дь, погово́рити і полу́чяєт. Да́. Я́ са́м на сибі спита́в. — (2) Я́ по́мню, вон е́тий.. стари́к оди́н. Е́слі вку́сить зьмі́я, то о́н одгова́ривав. Зьмі́я. — Е́то одгова́рвають, е́то.. і е́слі бе́шиний соба́ка вку́сить, то́же одгова́рвають. — (2) І о́н мні роска́звав, гово́рить, «На ду́бі на акия́ні, на о́стриві на Бура́ні. Та́м стоя́в ду́б. У цьо́м ду́бу три́ гніздá. А в ти́х гньо́здах три́ зьмі́я. Одна́ корчова́я, лугова́я, те́нна, подру́бна, водяна́я», [ву́н зачньо́т и] всі́ зьмі́ї шчита́ть. «І я́, — гово́рить, — прошу́, і прошу́ ба́бушкі.. Анто́нувной», ілі Григо́р'ївной, ни зна́ю ота́к, штоб ви́говорили.. е́то де́ло. Ну́ я́ ж ни запо́мнів, я́ ни чита́в бу́льши. О́н мні дава́в запи́ску, а були́ таки́ї слова́, шо я́ їх ни мо́г.. розобра́ть. То ге́тий стари́к вот е́то говори́в, шо одгова́ривае ру́вно од змі́ї. [Н.И.Т.: А как начиналось, «На дубе на..»] — (2) На́ акия́ні. На о́стриві на Бура́ні. Та́м стоя́в ду́б. У то́м ду́бу три́ гніздá. У ти́х гньо́здах три́ зьмі́я. Уже́ вун їх [за́чне] шчита́ть. Там корчова́я, лугова́я, те́нна, подте́нна, подру́бна, писко-ва́я.. е́ті са́міс зьме́ї. Како́го она́ ві́да. І вигова́рвали. [С.М.Т.: А тенна это что значит?] Ну́ те́нна в тіну́ где́-то хо́дить. По тіна́х, по.. по луга́х по е́тих.. Ну́, та́к я по́мню. (*Василий Петрович Липский*)

Средства от испуга

Кого́ воно́ ни злака́єца, і́лі коро́ви злака́єца дитя́, лі соба́ки, от уже́ встриже́ш и то́же пудку́рваєш. Изляка́єца во́т ма́линьке скоти́ни та́м, лі соба́ка та́м бре́ше да злака́єца дитя́, вже́ убстриже́ш його́ і.. — (2) Ше́рсьть ту́ю уже́. — Та́к са́мо і чоловіка, німно́жко озме́ш да й.. А вже о́й тепе́р у на́с та́к, е́слі о́ перепуга́єца, кого́ ти би ни злака́вся, то вже́ убстриже́ш. Са́м сибе́ і… О́т я но́ччу крича́ла, [а]дне́й но́чи [...] Мні́ таке́ як присни́ца шо стра́шно, я́ бою́сь на́дто, і я́ кричу́ в ночи́. А я́ спа́ла с све́йю вну́чкою. То́же злака́ла му́чно, та́к вона́.. па́ру дьо́н му́чно крича́ла и вона́ в ночи́. То́же я́ сама́ сибе́ убстрига́ла, до ба́бушок води́ла, ге́тим зіллєчком о́ питку́рвала, чортополо́хом и.. єньтья́ном, йи́ї пройшло́. Ну́ запали́ш та́м у.. ча́шичку поло́жиш, та́м жари́нку поло́жиш, и.. те́й димо́к на йи́ї йде́. То́й димо́к иде́ вже на йи́ї. [...] А то́ мні в сні́, мні присни́лось та́к. Мні сни́лось, ото́ в сні́, сни́лось мні [да]. Мні такéє присни́лось, [...] А мні сни́цца, шо пришо́в я́кий чоловік, два́ чоловіки, і жуно́чина, і таки́і стра́шниі. І прихо́дить та́я жуно́чина і сюди́ за гру́бку де́ я сплю́ и да [вна] за ру́ку тя́гне, а я́ йи́ї зуба́ми куса́ю, і «ви шчо́!» і кричу́ — коб мине́ ратова́ли вже́. А она́ кричи́ть: «Тю́тко, ай шо́ тобі́ ге́то». І Васи́ль пидско́чив до мене́, «Ма́ньо, Ма́ньо, шо́ тобі́ е́то зроби́лось..» […] во сни́ кричу́. — (2) Єдни́м.. одни́м кри́ком, і

inslav

таки́м страшни́м, шо.. [...] — Я́ ча́сто [уге́], я́к мні́ шчо́ сни́цца стра́шно, та́к я́ кричу́. Ча́сто я́ в ночи́ кричу́. [...] — (2) Є́сьть таки́і стару́шки, — Шо гада́ють. — (2) Вже́ вони́ гада́ють [е́ти сни́]. — Но́, но́. — (2) Но́ то уже́ роска́жеш, і вона́ вже тобі́ ска́же.. (*Ксения Максимовна Чепайло, Мария Григорьевна Лютич, Василий Петрович Липский*)

Оберег детей

Ну ве́чором, е́то ве́чором, коб нихто́ ни ба́чив скубу́чи те́й мо́х. Його́ наскубе́ і принисе́ пудку́рить своє́ дитя́, і́лі озме́ [...] у коли́сьці, оти́ї пальо́нки [уворве́], коб ни ба́чила вже́ та́я ма́ти. І вона́ питку́рить своє́, вже́ йиї́ до́бре бу́де дитя́, а твоє́ вже бу́де.. ошє́ мо́же и у́мирти, я́к ти́ зра́зу ни пони[се́] до.. де́шчо роби́ти. — (2) То́же до [шепторовля́] ходи́ли. — До шептору́в. Бо бу́де крича́ти, одни́м пе́нтом кричи́ть і кричи́ть, і ра́ди йому́ ни да́ти. О́. Ге́тий мо́х увре́дний. Як наскубе́ш у ха́ти и пидку́риш дите́й, як.. — (2) Ше́ й стріху.. скубу́ть. — Ну́ ге́то уже́ як [ни доста́нуть…] мо́х, е́то уже́ одне́ те́є са́ме. Шо́ вже іс стріхи, шо вид мо́ху. [...] <Берут мох или солому> у ку́тнього вгла́. Де́ в нас ико́нка ви́сить, е́то уже́ по́куть та́м называ́ють у на́с. Ну́ уже я́к ту́т получа́єца, чи мо́ху наскубе́, [де є] вона́ доста́не, шчо чи мо́х, чи соло́му е́ту саму. [Н.И.Т.: А солому можно с любого места?] Не́, то́же та́к с по́кутнього доста́ть. А ну мо́жно із любо́го! беру́ть. (*Ксения Максимовна Чепайло, Василий Петрович Липский*)

Порчу может снять только ведьма

А я́ ж ва́м роска́звав, шчо в мого́ ді́да був бра́т. На Кавка́зьи вун служи́в. Офіце́ром он бу́в, офіце́р бу́в. Ну́ й прийи́хав в о́тпуск, зна́чить, ше́ при царе́ви. А ту́т сусі́дка була́ ві́дьма, Вести́мня. Во́т. І як ву́н прийи́хав, та́к ву́н бисьо́ду таку́ю де́душка зьде́лав, то ву́н мні роска́звав. А те́ї ві́дьми ни пригласи́в, на ту́ю бисьо́ду. І во́т вона́ зьде́лала, шо ву́н льо́г у посьце́ль, тому́ офіце́рови. Ну́ тепе́р зна́чить шчо́. Ді́д ба́чить, шчо больни́й, і вже́ ка́же — ка́же, «Шо́ зроби́ти с тобо́ю, бра́т, ти́ ж хво́рий. Напе́вно, — гово́рить, — ге́та..» Вести́мня, она́ зва́лась була́, — «е́та ве́дьма тебі́ зроб.. зьде́лала». А ву́н із а́рмиї прийи́хав ни ві́рить е́тим ве́дьмам. Так ву́н пойи́хав до Кокорици, в Кокорици бу́в відьма́.. відьма́[р] то́й [...], я́ ва́м роска́звав. Во́т. Пойи́хав до того́. То́й ка́же, шчо «Вона́ сільне́йша мене́. Ти́ йи́дь на Све́нтово́лю (е́то кило́митрув бу́де до трицати́ од на́с, напрами́к. Мо́ ше бо́льши). Та́м е́сь таки́й по фамі́лиї, по..» ни фамі́лия, але.. по у́лічним його́ называ́ли Бо́нка. Стари́к таки́й, стари́к. Он ста́рше йиї́, вже́.. е́ти відьмари́ одне́ одного́ зна́ли. Где́ они е́сьць. Ну́ і ву́н шо́, тогди́ га́рци були́. На во́дку. Га́рнец, е́то га́рнец ку́лько бути́лок бу́в? — (2) Ну́ пя́ть бути́лок. — П’я́ть бути́лок, во́т га́рнец.. «Бери́ два́ га́рци во́дки, і йи́дь до того́ са́мого.. на Све́нтово́лю до

inslav

то́го Бо́нькі». Поїхав, ну е́то де́ло було зимо́ю. Ву́н поїхав, а то́й Бо́нька на пичі́ спа́в. Ано́ стари́й поро́га переступи́в, так зра́зу по ме́ню назива́є. Ни зна́в його́ й ни ві́дав! Отку́да вун і шо́. А уже́ по.. ме́ньом зовьо́т і отку́да, зна́єт. «А́, — гово́рит, — Андре́йка, Андре́йка. Ка́к ти́ ни пропа́в, как ти́ здалека́, аж с са́мого Спо́рова, така́а пурга́. Я́ зна́ю, заче́м ти прие́хав, я́, гово́рит, пойду́ в се́ні, і та́м узна́ю. Чи я́ посо́блю тебі́, чи не́». Ну́ и у́н пошо́в у сі́ни, пото́м прихо́дить и ка́же та́к: «Я́ посо́блю, но́ привези́ його́ сюди́ до мине́. Шоб вона́ його́ ни віда́ла». Та́ ве́дьма. Бо е́сьлі бу́де вона́ його́ віда́ти, так ву́н всьо ’вно́ <всё равно> помре́. А вже́ поко́йник муй де́душка гово́рит, так гово́рит — «Ти́ зьде́лай їй, шо.. та́к, заплачу́, шоб йиі́ скорени́в». — «Я́ зьде́лаю, — гово́рит, — та́к, шо їй го́лову заве́рне наза́д. У посьте́лі. Їй но́с бу́дєт, — гово́рить, — иззади́, і глаза́, всьо́». Ну́ й прие́хав ву́н отту́да, де́д, і гово́рить свойому бра́ту, гово́рить, «Бра́т, та́к и та́к говори́в те́й де́д». А ву́н гово́рит — «Да́, ти́ бра́т плєтьо́ш нивідо́мо што́. Я́, гово́рит, зна́іш кому́ служу́ — його́ імпира́торску вили́чиству! Тако́му й тако́му служу́! Я́ слуга́. А я́ ишо́ по́йду тому́ вонючому Бо́ньке служи́ть! Я́ ни ве́ру, е́то нипра́вда». І́ на дру́гий де́нь помньо́р. Бра́т його́. То ву́н мні говори́в, де́душка. [...] Ага́, а ту́й вун же́ншини зьде́лав [ні] шо за дьо́н три́ у посьце́лі задуши́лась. Голова́ була́ закру́чона. Перекру́тена. [...] А ді́д же ж муй таки́й, шо ву́н ни вра́в. Ву́н таки́й бу́в, ві́рно завсягда́ вун говори́в. Бо ву́н на́дто бу́в ригіо́зний, ву́н.. Ву́н.. е́тот.. середа́ і п’я́тница ву́н скоро́много ни возьмьо́т. Нікагда́, о́н поснє́є. [...] У́н же ригіо́зний ве́льми, Бо́гу моли́вся. І Вили́кий по́ст, і Петро́вка, і Спа́совка, всьо́ пости́в. (*Василий Петрович Липский*)

О черте

Ну во́т, я́ як бу́в ше пацано́м, так служи́в у Кокó рици у чоловіка. То́й чоловік зва́вся Васи́ль. О́. А в його́ бра́т бу́в, зва́вся Риго́р. Бра́т. І те́й бра́т — е́то ву́н роска́зав, то́й чоловік, у кото́рого я́ служи́в, те́й хазя́їн. І то́й бра́т заїма́вся відьма́рством. І о́т прихо́дить до його́ один ра́з — сватóк таки́й, сва́то було́, гово́рить: бра́т Васи́ль, ходім ми́ по-і́дем.. є́ц. Назбира́ємо, тих ди́.. ди́ких є́ц. Та́м таки́ї по і́хньому кручки́ назива́юца, кото́ри лі́тають. І вони́ нису́ца по тако́му боло́ти то́пкому, шо.. тру́дно і́х і збира́ти. О́т, гово́рить, і ми́ поїхали, і́ збира́єм я́йца ти́ї, і чу́єть — пла́че дитя́. Ма́линьке.. рибьо́нча пла́че. Мі́ж те́ю купино́ю. А та́м купина́ така́я шо зна́чить больша́я, во́! По ши́ю. А та́м вода́ вкруговую. Ну́ ми́ ка́жем — ну́ ніяка́.. бродя́га ма́ти, поки́нула дитя́, воно́ ж може́ втопи́тись! Дава́й под’і́дим до ге́того дитя́та. Под’і́хали, ка́же, ми до ге́того дитя́та, шо пла́кало, уже́.. а те́ дитя́ ни пла́че, али ди́вица на на́с. Ми го́каєм — «Е́й! жино́чина! жино́чина! [Йди́ ти зна́єш ето] дитя́, то ж уто́пица дитя́»! — нико́ї чу́тки нима́є. «Шо́, —

inslav

ка́же ун, — я́ наду́мався, тре́ взя́ти його́ додо́му». Ге́те дитя́. І ми́, ка́же, його́ в ло́тку посади́ли, привезли́ вже додо́му. Як посади́ли до.. е́тее.. додо́му привезли́, і́ посади́ли за столо́м. Його́ на ла́вці. Як посади́ли за столо́м, як поба́чило зна́чить іко́ни, образи́ — та́к [...] под пе́чку. Сра́зу под пе́чку, е́то ж ву́н мні говори́в та́к. А то́й уже́, Риго́р, його бра́т, ка́же: «Одчиня́й ха́ту і сіни. Бо, — ка́же, — в тебі і за́рі пото́лок зорве́». І во́н іс сви́стом, із ро́готом, із ви́ском як ду́нув — то каза́в, дві таки́х то́встих бире́зини на надву́рку строшчи́в йому́, поламав. І пошо́в. А то чо́рт бу́в. О́. А то́й уже чоловік, його́ бра́т, уже́ зна́чить ву́н ни навчи́всь, му́сить, до́бре вже за відьмара́, да ве́льми вже ка́явсь. То вже́ де і́де, де йде́, то всьо́ хрістицца і співає́ сватиі молитви́, Бо́гу мо́лица. О́, то́й Риго́р. Те я́ е́то са́м ба́чив, як ву́н і Бо́гу мо́лицца, я́к и хрістицца, я́к и співає́, і́дучи, о́ всьо́. Те я́ всьо́ того́ хазя́їна пита́в, — чого́ то, лі́ду? чого́ то вун е́то всьо́ е́ти сватиі молитви́ е́ти всьо́.. пое́. Цирко́вниє, а у́н ка́же — ву́н е́то вже ка́єцца перид Бо́гом. Що ка́же, каб йому́ Бу́г прости́в гріха́, шо ву́н.. за відьмара́ учи́всь. О́ то то́т роска́зував мні то́т.. стари́к. Е́ту ве́шчь. О́. [...]

І я́ пита́ю — де́душка, ну лі́до, шчо́ то таке́є шо то ву́н ге́так всьо Бо́гу мо́лица, і ву́н мнє е́ту істо́рию дава́й роска́звати. Шо ка́, о́т шо це у на́с було́. Та́к и та́к, та́к и та́к. Шо ка́же, мні.. ви́валило дві бере́зи таки́х, ка́, то́встих, шо́.. нивідо́мо яки́х. А.. кажу́, яке́е то́ дитя́ було́, — ну́ е́то, ка́, чо́рт був. Як ка́же, я́ його́ як взя́в в ха́ту, ка́же, так ка́же як поба́чив образи́ та ка́, [ку́льки дошпоти́т]! А по́тум вже то́й, вже ву́н, той бра́т ка́же: «Одчиня́й, бра́ць, ха́ту й сіни, бо ву́н тибі потоло́к понисе́». І то́ ун то говори́в. [...] Е́то то́й мні де́душка е́те роска́звав. Померли́ вони всі уже. (*Василий Петрович Липский*)

О русалках

У на́с ста́ріє лю́ди роска́зували про руса́лки та́к. Кото́ри [де] умира́ють дивка́ми, старійши та́м, моло́дши, а́льбо ти́лько дівчина. І і́х одіва́ють та́к як.. та́к одіва́ють їх, як одіва́ють молоду́хи. Кладу́ть винки́, і пла́ттє тако́є, і все́, все́ тако́є одіва́ють, як молоду́ху. Но́.. и і́х уже́ ж.. в то́й де́нь Руса́льний, як у на́с зову́ть, і́ зову́ть уже́ Рус.. Роса́льний де́нь, і і́х руса́лками. Вони́ в то́й де́нь е́то.. ну́ но́ч'ю е́то уже́ вихо́дять вони́. Вро́ді уже́.. наве́рх уже, на.. вихо́дять вони́ із зімльи́, ока́зуюцця таки́ми як.. як були́ де́вушками, дивка́ми, ну́ і та́к ідуть вони вро́ді.. по жи́ту, по конопля́х, хо́дєть. І та́к всьо́ говори́ли, шо та́к.. уже́ вони́ буває́ шо і.. шо ляка́ють ко́є-кого́. Ло́вєть, [та китікають]. Ну ге́то вот то́чно нихто́ ни.. ни відавал, але ж говори́ли стари́ї ге́так. Ну́ і то́й увєсь ти́ждинь називає́.. зове́цця уже́ Роса́льним. Од ниділ до ниділ. А пе́ршого дня́ уже зове́цца.. е́то вже Роса́лка, то́й де́нь зове́цца Роса́лка. То́.. вивиша́ють уже баби́ пуд ха́ти, на наси́лицю соро́чку, андара́к,

inslav

хвартýх, і нáмитку, éто до схóду сóньця. І вíсить цíлий дéнь. До вéчера. Éто всé. Нý, шчитáють, шо же воні́.. нý кáжна.. кáжна вже.. дочкá до свóї мáтера прúйде, вонá ужé.. возьмé там.. і одé.. ужé éсьлі.. як вонá тáм нивбрáна, то вонá возьмé вже гéте і убирéцця, вжé вонá сибí свобóдно хóдить, цíлий тúждинь гуля́є, бо мáти ї повíшала пуд хáти тóє шо ю́й трéба. А котóра вже мáти ни повíсить, то тáя русáлка вже хóдить нидовóльна й плáче. [...] Мáть, котóрий ужé дочкá умирлá дívчин[ию], так тáя ужé обізáтільно вжé довжнá. [...] Нý такúй ó, і такúї старúї [...] говорúли, étий тáм бáчив, тóй тáм, а тóчного ни булó. [...]. Говорúли, одні́й дрýгому пиридавáли [...]. Тóй там éто бáчив, там тóй бáчив. Одné дрýге лякáє, «á, ти сáм ни йдú коля жúта, бо як злóвіть, то закитíкають».

Ходячий покойник

Часóв в дванáццеть éто муй сúн ишóв. До тьóшчи св[е]ї́. Дúвица, а свíтица в йи́ї огóнь, і хтó-то стоїть у вокнó дúвица, на дворí. Óт вун подихóдить, вун ни боя́вся, вун подихóдить, [дýма, хтóто].. хтóзагля́дає в окнó туди́. Подихóдить вун, аш тóй стоїть, всьó, тáя шáпка, нагавúци на йýм, всьó, тай косьцю́м увéсь, шó вýн ходúв. Так вун испугáвсь. И вýн уже стáв, ни йдé, ни сюдú, ни тудú. И вýн ужé до тéї тьóшчи в хáту вбíх[чи] і вýн ужé.. нимá, вун ни бáчив вже йогó, дé вун подíв. Ó. І прихóдить до дóму і кáже, «Бáтьку, — кáже, — чи мóже вúдатись ув очýх, я́к хтó умрé?» — «А шчó там такéє?» — «Нó, — кáже, — я́ бáчив Антóся Хáнчиного», — éто мáти Хáнкою звáли, і.. а вýн Антóсь звáв. «Я́, — кáже, — бáчив Антóся». — «Éто ти́, — кáже, — набрáвсь ля́ку». — «Нé, — кáже, — бáтьку, бáчив. Бáчив, всьó, я подийшóв зувсíм блúзко до йогó. Подийшóв і.. ужé і загúнув вýн. Антóсь, — кáже, — всьóй, на нагавúцах тúї чирвóни булú тúї..» [Воддéльни] в йогó нагавúци булú, дак чирвóни [тру]пáточки повшúвати булú. «Антóсь!»

Нó то кáжуть перевéдєний бýв. — (2) Перевéдєний же, шó то сíмінєм отúм, лýшчиком.. — Лýшчиком. — (2) Обсипáють хорóми. — Нý-нý. А то вжé кáжуть тáм чоловíка пиривидé йогó вíдьма тáм, зрóбить шо вýн умрé. Перевéдєний, у нáс говóрать. То тóй вже хóдить. То вжé йогó обсипáють хáту окóла лýшчиком, и на могúли, отáк, усю́ вот. Дóм свýй обсипáють лýшчиком. Úмнє такéє, лýшчик назúва́єца. Ужé вун ни пойдьóт, боїца тóго лýшчику. (*Ксения Максимовна Чепайло, Василий Петрович Липский*)

Защита от нечистой силы

У хлівí ганя́є корóву, придý в хлíв, вонá бýде пóтна, íлі коня́, лі корóву. Ганя́є. Тóже той сáмий лýшчик обсипáють у хлівí. [...] Кругóм, кругóм хлівá. Кругóм хлівá, і в хлівí посúплеш, і кругóм хлівá. — (2)

inslav

Уже́.. як по на́шому ка́жуть чо́рт, то вже́ ву́н ни пу́йде. — Ну́ ни пу́йде. О́. Та́к уже в хлі́в, при́деш у хлі́в, вона́ така́я вся́ мо́кра бу́де, і́лі коро́ва, і́лі ко́нь, он вся́ буде мо́кра, и [...] та́к с ти́ждень бу́де та́к му́чити йи́. Ну́ вже пока́.. тре́а шука́ти вже́ ото́ лу́шчику, там ше́ таки́ї зілля́ е́, сватії́ о́. Чортополо́х ето. Ага́, святя́ть його́ вже́. І ві́шають та́м в хлі́в, коро́ви на ши́ї ві́шали. Ну́ та́м вже́ і в хліві́ там пе́рид е́тим.. на две́рюх, над двери́ма. — (2) А то́ вже на Я́на, то́ [пекиву́] затика́ють. — Е́то вже́ [прокиву́] затика́ють, ага́. [...] — (2) Уже́ як ві́дьма хо́дить, тогди́ попече́ па́льци, уже́ вона́ ни пу́йде в хлі́в. [...] — [А е́тот] че́ртополо́х у на́с уже́ сьвятя́ть його́, і вже́ його́ диржа́ть, як ві́тьор.. — (2) Як ві́тьор подві́яв. — Ві́тьор! — (2) То вже ку́рюють і́м, подку́рвають. Та ти́м чертополо́хом. — Та́м перепуга́єца, по-на́шому злака́єца, то́же пидку́рвають. — (2) То́же подку́рвають. — Е́тий боркун, чортополо́х.. — (2) Боркун, сєньтія́н. Е́то тре́ ге́того зілля. Сьиньтія́н і боркун, чѐртополо́х. (*Ксения Максимовна Чепайло, Василий Петрович Липский*)

Глаз коня[4]

Е́то мо́же ни тре́ба писа́ти, у мене́ то́й ко́ник бу́в. Чо́рний то́й, монго́лський. І о́т в е́туй сусі́дки, от е́й мо́жна привести́. Шу́хля на і́ напа́ла, е́то ліхора́дка. І напа́ла та́к, шо нія́к і́й ни могли́ посо́бити е́ти врачи́. Понима́єте? [Хріну], шо́ вона ни роби́ла. А ні́кто сказа́в юй, шо тре́ба ге́того коня́ поцолова́ти в во́ко. І пру́йде е́та ліхора́дка. І прихо́дит до мене́ і про́сить, «Да́й ко́ника». — «На́ шо?» — «Я́ поцолу́ю в очко́ його́». Ну́ шо́ ти!.. А в мине́ така́ прививи́чка, ка́жу, «Вухо́ твоє голо́дноє. Шо́ ко́ник посо́бить, тре́ба врачи́, ни ко́ник!» Вона́ ка́же — «Я́ вже по врача́х ходи́ла, я́ ни зду́жаю ходи́ти, да́й поцолу́ю». То вона́ мні роска́звала, як цолова́ла, то таке́є соло́дке те́є о́ко було́, ку́ньскоє. А ку́нь.. е́та ло́шадь то ше́ їй і го́лову подхили́ла, шоб она́ цолова́ла. І я́к поцолова́ла, то каза́ла, та́к сма́чне воно́ було́, а як зайшла́ додо́му вже, як зорва́ло вонітова́ти іе́, то по на́шуму бльова́ти. То ви́бльовала нивідо́мо шчо́, і перийшла́. Перийшла́ ота́ болє́зь [а]д її́. (*Василий Петрович Липский*)

Охотничья магия

Ну́ ми́й де́душка роска́звав, же зна́чить бу́в чоловік у на́с, в на́шуй дєре́вні Спо́ровє. І я́к, чи то ву́н.. са́м ви́думав, чи йиму́ хто́ сказа́в, шчо зна́чить тре́ба на Благові́шчінє Сватє́є стриля́ти в Бо́жу Ма́тір, проз окно́. Во́т. І як попаде́ш у Бо́жу Ма́тір [...] простре́лиш, то вже́

[4] Об индоевропейских параллелях этого текста см. в статье Вяч. Вс. Иванова: Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.

inslav

е́тию.. е́тим ружьйо́м, як пойдьо́ш на [а]хо́ту, то ка́ждого зьвє́ра бу́диш уже́ убива́ти, уже́ воно́ бу́де пали́ти, зна́чить. Во́т. Про́маху нє бу́дєт. І нихто́ ні зна́в и ні ві́дав, е́того де́ла, шо ву́н де́лав. А по́сьлі ка́к пришло́сь йому́ вже помира́ть, так ву́н попроси́в, шоб ба́тюшка прийхав, привизли́ до його́ сьвяшче́нніка, на ісповєдь. І ву́н ети грихи́ призна́вся ба́тюшьці. Як призна́всь ба́тюшьці, так перепуга́вся ба́тюшка, шо за два́ дні ба́тюшка помньо́р. Во́т. Е́то мий де́душка говори́в. [...]

А о́т зно́в мні <один охотник> каза́в, роска́звав, то́же на́дто охо́ту, шо на Благові́шчинє стриля́в, три́ ра́зи стриля́в, і ни спали́ла стрільба. Ни могла́ ви́стрилити. На сва́то ге́теє. А по́слі.. уже́ е́та са́ма стрільба, послі сва́та, стриля́ла. Патро́н, зна́чить, ни спа́льовав, на то́й пра́зник. (*Василий Петрович Липский*)

О праздниках

Воно́.. ге́то называ́їца Вше́сьтє. Пра́зник. І ву́н, у на́с та́к ка́жуть, шчо ву́н ни таки́й сватни́й, як варовни́й. Є́сьлі.. О́т у на́с одного́ го́да пої́хали до Хо́мска лю́ди на Вше́сьтє. На база́р. Ло́ткою. А ви́шла больша́я ту́ча, ти́ю ло́тку перевернула́, і ти́х люде́й потопи́ла. [...] спасли́ одну́ же́ншчину, і єдного́ мужчи́ну спасли́. А же́ншчина і мужчи́на втопи́лись. Е́то на Вше́сьтє. Ну́ і у на́с то ка́жуть же, шчо Вше́сьтє — то з ро́ду з приро́ду. І ста́ри лю́ди [прока́зають], што.. Уше́сьтє ни таке́е сватне́е, як воно́ варовне́є. Опаса́юца всьо́ ге́тим дньо́м. І ішче́ Дися́туха в на́с называ́ють. По́сля Вели́кодня о́т.. посля Па́ски, де́сеть ниділь, ге́то пройшло́, уже́ та́я Дися́туха була́. О́т уже вона́ пройшла́. То́ то́же у на́с называ́ють, шчо.. на Дися́туху то́же ни хо́чуть іти́, ни коси́ти, ничо́го ни роби́ти, то́же од.. лю́ди.. сваткую́ть. То́же чоловік у на́с.. Ко́лись коси́ли. В ти́ї года́, ко́лись коси́ли, ге́то уже́ давно́, ше́ при По́льшчі е́то було́ де́ло. Шче́ коси́ли. Али́ то́й.. Того́ чоловіка, у́н пошо́в коси́ти, та чоловіка ви́шла хма́ра да й заби́ла на раду́. На болоти, на раду́ заби́ла. Де́ коси́в, на раду́. Ій от того́ вре́мня ста́ли лю́ди сваткова́ти і ни ста́ли коси́ти на.. на таку́ю во́. На то́й де́нь, на ту́ю Дися́туху. Она́ то́же така́я.. вре́дная. Шо уже́ сваткую́ть про́сто і ни йду́ть коси́ти. [...]

Шчо́ Бу́г да́сьть, теє́ і бу́де. Де́ Госпо́д на́йде, тебе́, і у ха́ти на́йде, і.. і на доро́зі на́йде, где́ твоя́ судьба́, всю́дою ни ми́не. І тебе́ всю́дою на́йде. [...] нигде́ ни спасе́сься. Што́ назна́чона судьба́, всю́дою [...] і бу́де така́я. Шчо́ тебі назна́чоне, те́с всю́дою мо́же бу́ти. Ниде́ от його́ ни закри́єсся. (*Ксения Максимовна Чепайло, Мария Григорьевна Лютич*)

О бусле (аисте)

Ну́ му́й поко́йник ди́д роска́звав та́к. Шчо ге́то бу́силь с чоловіка взя́тий. О́. А я́ пита́в — а я́к вун, ди́ду, с чоловіка взя́тий? Ну каза́в,

inslav

шчо як Бу́г е́то та́к зроб.. да́в чоловіку ви́нисти е́ти.. гадинне́, ра́зного, у мі́х позбира́в, да каб заніс.. — (2) Жаби́, гадинне́. — Всьо́ е́то заніс у таку́ю бе́зну да ка́б и уки́нув з мі́хом. То́му чоловікови, ето Бу́г да́в та́к. А то́й чоловік ду́має — шчо́ ж ето мні Бу́г да́в? Тре́ба мні поба́чити, [...] я́ ни ві́дав, шчо́ я несу́. — (2) І тя́жко нести́, і ни ві́дає шчо́. — Ну и ву́н узя́в ге́то, розьяза́в да ста́в диви́тись. А ге́те гадиння́ як з ге́того мі́ха пошли́ да повтіка́ли, да й.. Вже́ прихо́дит до Бо́га да й ка́же, пита́є Буг: «Ну шчо́ ти, пусти́в уже ге́те, ге́те шчо я́ тебі да́в, ки́нув туди́?» — «Ки́нув». Обману́в. Ну́ Бу́г ка́же: «Ра́з ти мине́ обману́в».. А Бу́г ка́же: «Не́, ти́ ни пусти́в, але вони́ втекли́ от тебе́! [На́шчо] ти́ диви́всь». «Та ра́з ти́ обману́в мине́, то бу́деш ти́ ходи́ти і́х збира́ти, і́сти». — (2) Бу́сьнєм ста́в. — Да зроби́в його бу́сьнєм. И во́т бу́силь взя́тий, ка́, с чоловіка, ба́ч, ка́же, ву́н гадинне́ і́сьть. Бо ка́же.. А у на́с вони́ були́ на клю́ни гні́зда поробили́ з одне́й стороні́ и з друге́ї. Ну я́ пацано́м усьо́ люби́в ла́зити туди́, диви́тись, шчо я́к вони я́йца несу́ть, усьо́. Так ву́н ка́же — ни мо́жна його́ чепи́ти. Бо ву́н с чоловіка, ву́н розу́мний. Бо ву́н мо́же назбитко́ва́ти. «А шчо́ вун мо́же зроби́ти?» — «Ву́н може голове́шку взя́ти та́м де учени́к.. е́тиє пастухи́ кладу́ть ого́нь, то ун подкра́деца, озмьо́ голове́шку з огне́м і запа́лить тибі хлі́ва́, чи ха́ту, шо́-нибу́дь». Бо ка́же, таки́й слу́чай бу́в. Збитко́ва́ли [...] ге́того бу́сьля, то ге́то йего́ бусиня́т, коте́ри ву́н.. приво́.. зна́чи, ви́годує, то е́ти.. ну́ кла́ли ого́нь, е́тиі пастухи́. Та ву́н голове́шку з огне́м взя́в в зу́би, у дзю́б, и прині́с подложи́в пуд те́є гніздо́ і стріха́ схвати́лася, і хоро́ми попали́в. Тре́ уже́ боя́тись. Па́зити, диви́тись. Ну́, мо́ і пра́вда. Старики́ говори́ли, то́.. [...] І ка́же, ву́н до ге́того.. і ву́н же ж, ка́же, ба́ч, і до чоловіка прию́т ма́є, зна́чить. Вивóдица, чоловіка ни бо́їцца. Бо ву́н взя́тий с чоловіка. О́. А говора́ть, шо є́сьлі бу́силь на ха́ти зро́бить гніздо́, і вже́ і ву́н вивóдица, то вже́ то до́бре, та́ шасли́ва ха́та, уже́ гро́м ни вда́рить. Гро́м ни вда́рить. [...] Ву́н поле́зний, потому́ шо ву́н.. ба́ч, ка́же, я́к гніздо́ зро́бить і вивóдица, то вже́ туди́ пер ун ни да́сьть, ни́гди. Пра́вда ге́то, чи не́т.. а́но слиха́в. (*Василий Петрович Липский*)

О домашних ужах

[...] о́де я́к були́ сове́ти пе́рши, да мене́ ви́гнали туди́ в лі́с рі́зати дро́ва. — (2) [Ласи́ е́сьть як] гово́рать у ко́жнуй ха́ти е́сьть [...] — То говора́т, домови́і гужи́. Ну́ й ми́ ночова́ли у те́ї хазя́йки у Дида́х, те́є село́ назива́лось Диди́. И ота́ хазя́йка пос<т>ла́ла на́м на полу́. І пита́є на́с, чи ви́ тих гужу́в ни боїте́сь? Так я́ зра́зу схвати́в, сказа́в — шчо́ такéе? Да я́ бою́сь їх. Ка́же, ту́т у на́с жи́д ночова́в. О́. Да в йому́ в кле́сьни залі́з, е́то в кле́сьни сюди́ в е́ту, в халя́ву, на [...]. О́. Да ка́же, я́к завишча́в, да ви́скочив. Той жи́д, ка́же. О́. Ну́.. та я́ всю́ нуч ни спа́в. А дру́гий муй бра́т уже́, нири́дний бра́т, по ма́тери ву́н мні ру́дний, а по

inslav

ба́тькови не́. То то́й служи́в та́м у [Лоси́ницах] у селі́, да та́м гужи́ хо́дят. То ти́ї гужи́.. ву́н роска́зває шо при́йдуть да [...] їдя́т да подло́жить ми́ску, то прихо́дят до ми́ски, їдя́ть молоко́. — (2) Я́ в Марково́ичах бра́ла я́годи, ї́здила, ці́лий ти́ждинь.. Та ми́ прийшли́ с те́ю хазя́йкою, а ву́н в ха́ти у ми́сьці лежи́ть! — Ба́ч! — (2) То вона́ взяла́ да в ми́ску налла́ ки́слого молока́. Да й пої́в то́го молока́ і [забра́всь] пошо́в! (*Васи́лий Петро́вич Ли́пский*, *Ксе́ния Макси́мовна Чепа́йло, Мари́я Григо́рьевна Лю́тич*)

О селе Спорове и шведах[5]

Му́й де́д говори́в, шо ге́те село́ населе́но царе́м Ія́ном Гро́зним. А я́к населено́, е́то йому́ роска́звала зно́в ба́ба, його́ ба́ба була́ на сві́ти сто́ два́цеть п'я́ть лі́т. О́. І його́ ба́ба по́мніла.. е́те, була́, як Пьо́тр Вели́кий с шве́дами войова́в. І я́ його́ пита́в, а я́к ви то́.. зна́чить, я́ пита́в, на поля́нках, та́м в на́с даліко́ поля́нки би́ли, де́.. Як ми́ е́дем, і заго́ни таки́ї, зна́чить. А та́м ле́с больши́й, то́вста дубина́, зна́чить, віковая. І я́ ді́да пита́в, ді́до, чого́ то ту́т за га́би, нивже́ тут лю́ди е́то були́? А ву́н мні роска́зває, шо як шве́ди войова́ли, і та́к лю́ди утіка́ли в лі́с. Ге́ як од Гі́тлєра. О́т, од не́мцув. І його́ то ба́ба роска́звала йому́. Шо вона́ була́ в лі́си, йу́й було́ де́сєть ле́т, як шве́д войова́в. [...] І ту́т у на́с нази́ва́ють одни́х Шве́дами, одну́ сим'ю́. А по яку́й причи́ни нази́ва́ють Шве́дами, е́то зна́чить було́ та́к. Як уже́.. а як в лі́си були́, та́к розьве́тку пуска́ли, де́ шве́ди [….], шо́ вони́ зро́блять, і всьо́ лю́ди ходи́ли в розьве́тку. А шве́д туди́ ни му́г зайти́. Бо вни́ по боло.. У боло́т[о] таки́м, боло́то, нипристу́пне ме́сто було́. То ни було́ в них ни хлі́ба, ни со́ли, але прожили́ лю́ди за ри́бами. Ри́б мно́го було́, ри́б е́тих лови́ли, ри́би, да суши́ли, да товкли́, да на зи́му запа́свали, запа́с роби́ли, вот та́к і прожили́, ти́ лю́ди. А втогди́ ма́ло було́ люде́й, у селі́. Потому́ шо.. Си́л <сёл> мно́го було́. То роска́звав, шо зна́чит та́к, е́то муй ді́д роска́звав. Шо йому́ ба́ба роска́звала, шо як пусти́ли розьве́тку, бо́й ішо́в, ето ту́т из.. из села́ на́шого тут Ба́бинка зове́ца за село́м. А че́рез.. а та́м на тум бо́ці о́зера шве́д бу́в, як одступа́в. Та́м поля́нка нази́ва́єца [...]. І артіле́рия ру́ска би́ла, туда́, у шве́да. А шве́д сту́ль у на́ших би́в. А по́тум.. ни було́ вже, тишина́ ста́ла. Як ста́ла тишина́, так оди́н.. уже́ нижина́тий, кавале́р, пої́хав. В розьве́тку. Пошо́в в розьве́тку, і ву́н на ту́ю Ба́бинку зайшо́в, де́ то стриля́ли. Зайшо́в, а та́м лі́с бу́в, типе́р то вже́ нима́ лі́су. А то́ лі́с бу́в тогда́, в то́є вре́мнє. І ба́чить ву́н, ї́де шве́д. Як ї́де шве́д, так ву́н скоре́й на хвої́ну і у голле́ і прита́ївсь. Прита́ївсь, і зна́чить шчо́ получа́єца. Е́тий шве́д розді́ва́єца. А та́м коло́дяз бу́в, во́зьлє.. е́тиє ви́копали, ни зьде́ланий, але

[5] Сокращенный вариант этого рассказа опубликован в «Полесском этнолингвистическом сборнике».

inslav

ви́копаний та́к про́сто, лу́г таки́й бу́в. І коло́дяз. О́н роздіва́єцца, і зна́чить, ми́є одьо́жу, в ту́м коло́цци. І ві́діт ву́н, шо ни.. ни мушші́на, але же́н.. ба́ба. Же́ншіна. Так ву́н вже́ опе́внивсь, ду́має — а́-а́.. А ору́жиє повісила на ту́м.. на то́ї, на суку́ на ту́м, на хвої́ни, де́ ву́н. Сиди́ть. Ну ду́має — сто́й, я́ типе́р уже́ ж тебе́ ни бу́ду боя́тись. То́ ж ба́ба! Ву́н, зна́чить, зла́зить, і за те́є ору́жиє, і вже́ «ру́ки ввер́х». На йи́ї. Шо вже́ йиї ору́жия нима́. А вна́ на ло́шаді була́. Верхо́м на ло́шаді була́. Е́тот во́т, тот во́їн, же́ншіна. І она́ по-ру́ськи йому́ заговори́ла. Гово́рить: «Слу́шай, ні убіва́й миня́. Е́слі, гово́рить, нижина́т, то бу́ду ве́рна жена́. А е́сьлі жена́т, бу́ду слуга́. Но́ ни вбива́й». І ву́н е́того коня́ забра́в, і йи́ї пов'і́в туди́ в свуй ла́гір. О́. Ге́ти лю́ди: «[Так на́ шо] то́го шве́да прив'і́в? Йо́й, заби́ти е́того шве́да!» А ву́н йи́ї вже́ полюби́в. Она́ краси́ва була́, — «Не́, — ка́же, — я́ йи́ї за жу́нку себі́ взя́в». І всьо́. І во́т.. я́ пита́в, чому́ то ге́то все́ і́х Шве́дами называ́ють, ді́да. То во́т у́н росказа́в, почому́ то і́х называ́ють Шве́дами. Отту́да пошло́. А сто́ два́ццить п'я́ть лі́т була́ на сві́ти, і вона́.. по́мніт, шве́д як то́т вели́кий войова́в. То було́. […]

Здоро́ве пле́мя і́х, о́т і сича́с здоро́вее. А зно́в ту́т мні роска́звав чолові́к оди́н, зно́в із.. Дми́трічі ту́т село́ було́ таке́є, нивили́ке, сьи́м, во́сьим ха́т, Дми́трічі. А фамі́лиї ру́ськ.. е́ти… на́ші, спо́ровськи. Ста́ло бу́ти, і́х нихто́ ни по́мніт, я́к.. куди́ вони́ е́, ску́ль вони́ та́м поєви́лось те́є село́. І.. ми́жду болота́ми, ни́ доро́ги нима́, на островку́ тако́му, силце́. І о́т.. то́й чолові́к до на́с приїжжа́в, е́то ву́н як і́де на база́р, ву́н у на́с ночова́в. І ву́н роска́звав, шо.. і та́м кла́дбишча як зроби́ли, то ви́копають сто́лько зе́млі, і та́м вода́. І в во́ду кладу́ть е́того гро́ба, протика́ють його́, шо́б ни спло́в, і та́к зака́пвають, дві сме́рти. І умре́ і вто́плять. О́. Ну́ і та́м бу́в таки́й стари́к уже́. А в'я́зи таки́йи росли́ больш.. то́встиї, больши́ї, то́встиї, на ти́х кла́дбишах. І всьо́ та́к, шо зна́чить, копа́ють я́му і викида́ють ко́сти. Мі́ця нима́є. А яки́ї е́то ко́сти, чолове́ческі ко́сьці. Ну зна́чить, шо ме́ста не́т. А то́й чолові́к ду́має та́к, но́, гово́рить, як я́ умру́, так я́.. е́того в'я́за, як ви́копають уже́, да́м гро́шей, і во́дки, і шчоб е́того в'я́за зрі́зали, ви́копали. Ту́т ни бу́де ко́стий. Бо дре́вний в'я́з. Ну́ і ка́же.. ге́те те́й чолові́к уже́ ву́н помньо́р, Владіле́н ун называ́ецца, е́то ун мне́ е́то роска́зває, і ка́же, ми.. як уже́ вун.. пришло́сь йому ско́ро умира́ти, так ву́н ка́же — «Но́, хло́пци, я́ вам бо́чку во́дкі да́м..» А тогди́ во́дка ни була́ в е́тому, в бутилка́х, али в боче́нках. Называ́лись га́рци, га́рци бра́ли, во́. «Оно́ ж [иді́т] е́того в'я́за ліквіді́ровали і мине́.. ту́т моги́лу мні зроби́ли. Ту́т ни бу́де люде́й». Ну́ і ви́копали ге́того в'я́за, зрі́зали, ви́копали, пенька́ е́того ви́кинули, і ста́ли копа́ти, і нашли́ та́м скиле́та, тако́го, шчо.. зна́єте, ге́та ко́сть, е́та о́, то ро́стом во́т.. во́т. Була́. Е́та це́в.. ці́вка ге́та о́. Бирцо́вая ко́сьть. О́. І та́м, зна́чить, чолові́к лежа́в. А чого́, я́к ето, по яки́м причи́нах <sic>, то́ ето вже́ я́ ни зна́ю. Како́й-то вилика́н зако́паний.

inslav

А у на́с ту́т е́сь поля́нка во́то.. то́й чолові́к помньо́р, то ву́н ора́в ту́ю поля́нку, то два́.. два́ скиле́ти чолове́ческих ви́орав. […] над рико́ю та́ поля́нка, а чого́ та́м лю́ди.. появля́лись, то я́.. ми́ ни зна́їм.

А ту́т то́же як копа́ли.. в лі́с уже́ ми́ як пошли́ да копа́ли земня́нку, то́т сусі́д копа́в. Зимля́нку в лєсу́, од не́мцув я́к утіка́ли в лі́с. То ви́копав.. пістоле́та, шо ше́ пісто́нами, пісто́ни то накла́да́ти. І у фля́шицци пісто́ни були́. У таку́й бути́лоцци ма́ленькуй. О́. Е́то все́.. Петра́ Вили́кого таке́є ору́жиє було́. То зна́чит та́м.. зна́чит та́м во́їн зако́паний бу́в. О́. Роска́зают лю́ди..

А му́й ді́д роска́зував, шо то́ при Ія́ни Гро́знум о́т шо то́ було́. Як провини́цца.. чолові́к, то.. а то́ ун його́ сюди́.. отсила́в. Е́то ту́т ка́торга така́я була́, ссилка. І ге́те.. село́ ге́так населено́. Ту́ти ж из Спо́рова доро́ги вже́ ж ния́кий, ге́того, нима́є, каби то́.. круго́м боло́то. Кони́ц доро́ги. [...] А́ сюдо́ю всьо́ ло́ткою, ло́ткою, уже́.. отсю́да [мо́но] за́їхати в Аме́рику! Ну о́т до Пі́нска, а с Пі́нска у ге́тее.. у Ки́ів, а з Ки́їва Чо́рне мо́ро, да й.. І в Аме́рику. Ре́ками.

А кагда́-то ло́ток не́ було, а човни́ де́лали, чо́винь таки́й, ву́н. Е́то вида́вбивався с тако́го то́встого де́рива, чо́вень. З ду́ба. Ілі з сосни́. То́встиє. Ну́ і.. і шчо́, і на́да би́ло.. е́то в.. у Ки́єви, і на́да било рико́ю е́хать. Покупа́ть того́.. чо́вна. Во́т [по Руси́] е́зьділі! старики́. Ни зна́ли, шо то мо́жна з до́сук зьде́лать ло́тку. І мно́го топи́лось люде́й.. на ти́х човня́х. [...]

От у на́с це́рков стоя́ла, дре́вная, то́.. то про́сто гво́зьді би́ли самоде́лови. Кузнєци́ де́лалі, не́ було і гвозьде́й. Уже́ згорі́ла то́ вже́.. по гво́зьдях. Вот мого́ ді́да ба́бушка була́ сто́ два́ццить п'я́ть лі́т на сві́ти, а це́рков була́ та́ са́ма. Во́т бо́льш как три́ста ле́т стоя́ла це́рков. І іме́нія е́то стоя́ло то́же бу́льш як три́ста ле́т. (*Василий Петрович Липский*)

Сон о Гитлере

Як до на́с прийшли́.. саве́ты ше́ но пе́рший ра́з прийшли́. [...] І сни́ца мні́, шчо.. в ночи́, е́то сни́ицца но́ччу та́к. Шо лю́ди всьо втіка́ють і втіка́ють, сидя́ть [...] в горо́ди ге́то во́, і хава́ющца, а тогди́ були коноплі́, ота́к [...]. І хава́ющца всі ти́і лю́ди. І я́ забі́гла. Забі́гла за його́ [клю́ну] ге́ту во́, ста́ла и стою́, за те́й клю́нєй. Ба́чу, ти́і лю́ди вже́ наза́д [...], е́то мні сни́ицца таки́й со́н. І́ біжа́ть уже́ попид шко́лу, [...] біжа́ть усье́ лю́ди. О́т и я́ ви́бігла, як ти́ї лю́ди бі́гли, ге́то таки́й со́н мні сни́ицца. І ка́жуть, пої́хав Ги́тлєр, і біжа́т диви́тись того́ Ги́тлєра. О́т прихо́джу я в ту́ю шко́лу, аж таки́ї дві пане́нки, и Ги́тлєр, [би то́] та́ ри́за, би́ на ба́тюшьці. Ну́, би́ на ба́тюшьці. І гуля́е ву́н в ту́й шко́ли, де́ то вже на́ші ти́є седі́ли.. як саве́ти найшли́, да чи я́к йих зва́ли?.. — Камите́тчики. — Камите́т е́той седі́в. І гуля́є тей Ги́тлєр, с ти́ми двума́ми пане́нками, нема́ вісти я́к, а лю́ди [...] лі́зуть ди́вляцца. І я́ вже вліза́ла в ти́ї две́ри, я́ лі́зу дивлю́сь. І о́т я встала́ так ра́но да й роска́зваю, а до

inslav

на́с мно́го мужику́в ходи́ло, [на́дто] в на́шу ха́ту, [...] Питро́вич, мно́га ту́т мушчи́н, до мого чоловіка. І я́ вста́ла да й говору́, да ка́жу: «О́т та ж мні со́н типе́р сни́вся. Я́ ба́чила Ги́тлєра». А я́ ж то́го Ги́тлєра і на карті́ни ниде́ ни ба́чила, а то то́чно [...] Ги́тлєр и всьо́. А моя́ свікро́в ка́же: «[Ну́ткоm] роскажи́». І я́ ю́й уге́ роска́зваю е́тий со́н. А вона́ ка́же: «Ну́, діткы́, — ка́же, (то й мно́го мушчи́н седі́ло в ха́ти). — Мо́же я́ й ни дожду́. Но́ саве́ты до́вго ни побу́дуть. Да́й Бо́же, коб они́ ви́били ру́к. Они́ ни побу́дуть до́вго». Та мно́го ж, вони́.. чи побу́ли ру́к, чи не́? Най.. напа́в вже ні́миц. І вже́ то вона́ ка́, «П[о]мета́йте, діткы́, ге́». Она́.. всі сиді́ли мужикы́ ге́. «Што ге́тий со́н спра́вдица, ху́тко, совє́ты ту́т ни пожива́ть до́вго». [Но́ и вже ви́йшло]. [С.М.Т.: Она умерла уже?] Умирла́, умирла́. — (2) А ка́же, «а розгуля́єцца ту́т Ги́тлєр». — Ги́тлєр, да й ка́же, «розгуля́єца ту́т Ги́тлєр». Е́то всі мужикы́ пометаю́ть. — (2) Но́, но́, но́. Я по́мню, як она́.. — Ка́же, «Діткы́, до́вго, — ка́же, — ни пожива́ть..» — (2) А ту́т, ка́, розгуля́єца вже Ги́тлєр. — А вона́ по.. вона́ і умирла́ вже, вона́ ни дождала́ ге́того, пока́ ти́й Ги́тлєр.. И я́ так о́, посади́ла ка́ на осл ́нчику, «роскажи́» — я́ ю́й та́к о роска́зваю, би ва́м. Она́ ка́ — «Пометайте, діткы́, шо Ги́тлєр ту́т розгуля́єцца».

О теперешних людях

Тепе́р уже́ говора́ть, шчо ка́же поробы́лись лю́ди — в Бо́га ні ві́рать, то ка́жи всі поробы́лись би чорты́. Да й чорты́ ни боя́цца люде́й, а лю́ди чорту́в, да ра́зом хо́дят, да нихт.. [...] ни ляка́є типе́р уже́. [...] Типе́р вже стары́є то́ гово́рать та́к. Ну́ молоды́є ска́жуть, шчо чому́ на́с типе́р ни ляка́є. Ну́ а стару́хи вже ка́жуть: бо ві́те типе́р чорты́ таки́ са́ми, би ти́ї чорты́, та й ві́те чорты́. Ві́те ни ві́рите ни в Бо́га, ни в це́ркву ни хо́дите, ни Бо́гу ни мо́литесь, та ві́те зробы́лись чорты́, а ні́коли чорты́ боя́лися, ци Бо́гу мо́лисься, в Бо́га ві́руєш. (*Ксения Максимовна Чепайло*)

ЗАПИСИ ИЗ С. ЩЕДРОГОР

Первый сев и выгон скота

Ну́ і́дуть вола́ми, сію́ть. І́ бири́ть хлє́б кладу́ть, на по́лі, і і́дуть коньо́м. Чи вола́ми, чи коньо́м. І шоб переступа́в кінь то́й че́рез хлі́б, шоб ни наступи́в на хлі́б. Та́к міжі ла́пами кладу́ть ти́й хлі́єб. Хре́стика то́го. Такі́є хре́стики пикли́. І він перехо́дить, [ота́к], і становиця дя́дько, і помо́лиця, перихре́стиця. І́ [допе́ро] зао́рують. І засива́ють тота́к, ске́не ша́пку, помо́лиця, і хлі́б лижи́ть, і становиця сію́ть. <И скотину выгоняют> то́же та́к. То́же така́ є́ та́м, ми́ зве́мо пудворо́тниця. Тото́ до́шка така́ лижи́ть. Кладу́ть на ти́й до́шці хлы́б, і скоти́ну виганя́ють из хлива́. — (2) То́же ж хре́стика бири́ть. — А є́к же. А ото́ от, ба́чіти,

inslav

шо я́ вам каза́ла, из па́ски, скра́йчіка скра́єють. О́. То беру́ть скра́єють из того́, хлє́ба, скра́йчіка шо па́ску ва́тать. І ка́же — і тогди́ вони́ беру́ть то́го скра́йчіка, і привья́зують до ріг, коро́ви. І вона́ вже на па́шу випушча́єть єї́. Уже́, ка́же, нихто́ ї ні поми́слить. Она́ вже бу́де.. ничо́го ні боя́тись. Ис ти́м хлі́бом.

Остановка пожара

О́т загорі́лося з гро́му, ба́чіте. [...] єк то хма́ра наішла́, і ба́хнуло на ха́ту і загорі́лася. І та́ вже вдови́ця, кото́ра вста́ниця без чолові́ка, і бере́ роздіва́їця геть совсі́м, і бере́ ту́ю ска́тирть, така́я ска́тирь є́сь, шчо́ вот накрива́їмо на сто́л. Па́ску сьва́тимо, і ми́ ї три́ го́да ставля́їмо в ку́хор, і зберега́їмо. То три́ го́да ї трима́їмо. И бере́ ту́ю ска́тирь, і хо́дить хучі́й круго́м ха́ти, го́лая, три́ ра́зи обіжи́ть. І ота́к уше́ от ха́ти маха́є ж. О́. І ота́к о́так о́, от то́го, одбива́є ти́й ска́терою, круго́м три́ ра́зи оби́йде, і то́й ого́нь зра́зу вго́ру, пушо́в, уже́ бі́льш ха́та ни загори́ця ничи́я. Ха́й вона и бли́зько бу́де. О́. [...] Ке́слим молоко́м лю́ть. Лю́ть. Тото́ вже як хо́чіть угаси́ти. Як мні́го уже є́сть, избіжи́ця люди́й, і молоко́ зно́сять хучі́й, і ке́слим молоко́м мо́жуть зали́ти. А водо́ю нико́ли. Нє́т. Того́ пожа́ру, шо́ од гро́му. (*Акулина Викторовна Середюк*)

О бусне (аисте)

Про бу́сьня. Ви́йшли на дві́р, лити́ть бу́сник. Лити́ть бу́сник, і про́сто перекоти́лася ба́ба, ка́же: «Бу́снику, бу́снику, нихай тобі́ і ку́пер боли́ть, а мині с[те́]на ні́». І зно́в та́к, три́ ра́зи. Ка́же, «Бу́снику, бу́снику, ха́й тобі́ ку́пер боли́ть, а мині сте́на ні́». Всьо́. [...] Ну́ єк печу́ть бу́сьнєву ла́бку, тото́ вже.. пече́ ма́ти єк бу́сьнєву ла́бку, і дає́ дити́ни, і вихо́дить на дві́р, і вона́ ка́же: «Бу́снику, бу́снику, о́де тво́я ла́бка!» І зно́в та́к, а «Бу́снику, бу́снику, о́де твоя ла́бка!» [...] Тре́ба три ра́зи. І зно́в ка́же. Та «Бу́снику, бу́снику, о́де твоя ла́бка!». І біжи́ть дити́на. Всьо́. [...] До́кі вна́ до ха́ти добіжи́ть то дити́нка, то вона́ вже його́ тро́шчить и їсть. (*Акулина Викторовна Середюк*)

Удар молнии

Ну́, затне́ грім на ту́.. зате́в о́де в на́с на жі́нку. То йиї́ зра́зу, она́ стоя́ла коля пе́чи, і єк ра́з, ті́лько вона́ чигуна́ засо́ввати в пі́чку, і затяло́. І йиї́ зра́зу та́к і оглуши́ло. І заби́ло. І вона́ [...] уже́ ниживá та́ ба́ба. [...] всі ка́жуть — шчо́ зробити? І хутчі́й взєли́ та́м я́мку ви́копали на мі́сти, і су́нули в я́мку. Та́м са́мо, на мі́сти, в ха́ти, та́м бу́в пі́д, ни було́ пудло́ги. І йиї́ су́нули туда́ в я́мку, ота́к, по го́рло. І та́к йиї трима́ли [та́нике] до́ки вона́ ста́ла говори́ти. І́ ож[і]ла́. Ожила́. І вона́.. [ляди́шча], два́ часа́! лижа́ла в тий я́мці. (*Акулина Викторовна Середюк*)

inslav

Больной ребенок

От больна́я дити́нка. Больна́я дити́нка, і тре́ба на сириохре́сну доро́гу ви́нисти хлі́б, і взя́ти в руба́жичку, те́ї дити́ни. І ви́нисти. То́ як пере́йде ні́ч, як ничо́ ни тро́не то́го хлі́ба, і те́ї руба́жички, то дити́на бу́де жива́. А як забере́, то дити́ни нима́, шчита́й. (*Акулина Викторовна Середюк*)

Состязание знахарей

Ну́, [ми́й] дід бу́в, і зна́хор знов дієд, його́ зва́ти [Наначу́к], на сьо́м сили́. Вот була́ сва́дьба. Ну́ вони́ спо́рили, ми́й дід гово́рить — шо «я́ бі́льший зна́хур», а ти́й гово́рить, шчо він бі́льший зна́хур. Ну́ і то́й, шчо зна́хур, [взє́в] нали́в стака́н гори́лки, [и всади́в] мизи́нця па́льця у стака́н у то́й, и ка́же з моїм дідом — дава́й ви́п'їмо. А дід ка́же — «Є́ ни хо́чу». Ка́же, узгорну́в три па́льці і гово́рить — «О́, на нибіса́х зна́хур. А я́ ни хо́чу пи́ти». [Пір] ухо́дит дочка́ дідова. Того́ діда, шчо.. ни зна́хур. Танцьова́ла. Шісна́ццить лі́т було́, така́ хоро́ша дочка́. І то́й зна́хур гово́рить — [Бо́хна], ходи́ но ви́п'їмо! Із сине́й вихо́дить. Ну вона́ ничо́ ни зна́є, — дава́й ви́п'їмо! [Чи] вже́ ж ба́тько їй пудказа́в — ни пи́й! Но́. А вона́ взя́ла ви́пила. [Єк] ви́пила, и зра́зу ка́шіль, і ка́шіль, да [...] на́чала ка́шляти, ну́ і пушла́ і в сіни [вже́], і на дві́р, і ка́шлєла, і ка́шлєла, і рве́ йиї́. Ста́ло рва́ти. Ну́ рво́ти. І того́. І́.. до ве́чера була́ заслабі́ла, [шчо на́], і пушла́ додо́му. Пушла́ додо́му, [шчо та́к о ду́мали], шо [...] ста́лося. І слаба́, і слаба́, на дру́гий де́нь сва́дьба, уже́ ни хо́че ити́, но ка́шляє і рве́ йиї́, ти́ї рво́ти. А о́ типи́р уже́ сказа́в ба́тько ї́, шчо.. [тре́ба вже́ ити́] с ти́м зна́хором, і то́й зна́хур єк би ви́пив то́й дід — дідови б тоє́ було́, а дід ни схотів пи́ти — о́т уже́ на дочку́. І слаба́ і слаба́ дочка́, і по докторе́х, і скрізь і по знахоре́х — ничо́ ни мо́жна ски́нути, [...] І́.. то в сім лі́т ви́сохла, про́сто хто́ зна, а сім лі́т слаба́ була́, а зва́лась я́к, [...]? ци Во́льга.. ци Га́на, Га́на зва́лася, Га́на, ну Га́на зва́лася. І того́.. і.. то́й уже́ зна́хур каза́в, ходи́ли, то́ хо́б одроби́в, проси́ти. А він ка́же, е́тий зна́хур, ниха́й возме́ ба́тько на сибе́, то є́ на ба́тька пирики́ну, на того́ шчо.. закла́датьса. То є́ можу́ пирики́нути на того́, а аж ні́т, я́ ни мо́жу це́ [а]дроби́ти. Но [йму́] і дава́ли і могори́ч до́брий, і гро́ши ше́, — да ка́ — «Є́ ни мо́жу». От сім ро́ків була́, була́ дівчина.. — (2) А ба́тько рідний ни схотів? — Ну́, ни схотів уже́. Ну шчо́сь то́й ба́тько ни схотів. [...] І та́к с[и]м лі́т була́ і умирла́. Умирла́, на́ сім лі́т изроби́в, і сім лі́т і.. умирла́.

Смерть

Була́ в мине́ систра́ больна́я. І мині́ на сні́ присни́лося те́ї но́чі, яке́ї уже́… як уже́ вона ма́ла [си] умира́ти. У ночі́ присни́лося, а на дру́гий де́нь уже́ вона́ вмирла́. Уве́чур. У де́сіть часо́в. Во́т мині́ присни́лося та́к.

inslav

Шо лижи́ть коля пе́чі, коля йиї́, де́ вона́ лижє́ла, на йиї́ посте́ли, дівчинка маленькая. І убра́ная була́ в йиї́ оде́жу. І є пита́ю те́ю дівчинку, говору́: «Чого́ ти, дівчинко, вбра́ная у Мила́шчину оде́жу?» А вона́ гово́рить: «Того́ я вбра́ная в Мила́шчину оде́жу, потому́, шчо мині тре́бе, уже́ в йиї́ оде́жу вбира́тися». А я́ говору́ — «А хто́ ж тебі.. а хто́ ж їй одруба́в ру́ку і но́гу одну́ю?» А та́ дівчинка гово́рить — «Я́ одруба́ла». — «А на шо́ ж ти одруба́ла?» — «На то́є я́ одруба́ла, шо мині приказа́ли вже́ [а]друба́ти». — «А коли́ ж ти́ одруба́ла ту ру́ку і но́гу?» — «Я́ ї [а]друба́ла ру́ку і но́гу у се́риду». А тоді́ вже́ у се́риду.. ні́, в п'я́тницю, «у п'я́тницю одруба́ла. А вже́ в се́риду — усьо́ зако́нчу. Одруба́ю ру́ки [...], одруба́ю ї но́ги, одруба́ю ї го́лову і всьо́ ге́ть [на ме́л] поруба́ю». — (2) А ти́й ни заболі́ла в п'е́тницю рука́? — Но́. Їй 'нняло́. Їй у п'е́тницю 'нняло́ ру́ку і но́гу. Ото́ вона́ говори́ла, шо в п'я́тницю.. одруба́ла ру́ку і но́гу. «А вже́ в се́риду всьо́ зако́нчу». А я́ росе́рдилася на ту́ю дівчинку, і взєла́ йиї́, і занисла́ дилéко, дилéко, хоб йиї́ ни було́. Росе́рдилася. А то сме́рть, на сні́ присни́лася. — (2) Ну й пришла́ сирьода́, умирла́! — Пришла́ сирида́, розви́днилося — я́ ки́нулася, проки́нулася, и вона́ все́ про́сить: «Ай де́ та́я сме́ртейка, ой та́ак мині бо́льно, ой та́ак мині тя́жко», — а я́ лижу́ й ду́маю — уже́ ж тво́я сме́ртийка лижи́ть куля тибе́, уже́ сьогóднє забире́ тибе́. Бо́ ж говори́ла, шо «в се́риду всьо́ зако́нчу вже́, поруба́ю ге́ть». Во́т пришла́ сиреда́, пробула́ вона то́й диньо́к, ше́, а ве́чур у де́сить часо́в уже́ й умирла́. [...] зако́нчила сме́рть. То вона́ мині на сні́ присни́лася, та сме́рть. Ні я́вно. Ни я́вно нали́чно.

[...] (2) Ага́, мої́ ма́ттира ма́ти помира́ла, а моє́ ма́ти була́ за́мужом. І о́т ма́ти больна́, пушла́ ма́ти до ма́ттира на ні́ч. А то ди́виця на пичі́ гу́сь така́ вили́ка сиди́ть. Бі́лая. А ма́ти вже́ лижи́ть. Слаба́я, мої́ ма́ттира ма́ти. О́, и ма́ти ка́жє злякáлася, хто́ зна́ но́ є́к, шчо ка́, є́ ба́чіла так часо́в в двена́цить ти́ю гу́сь на́ пичі́. А де́ вже вона́ поді́лася, та́ гу́ска, ни ба́чіла є́. [О́ е́то], ка́, в часо́в та́к в сім, розві́днє́с, або то́ було́ зимо́ю, і вмирла́ ма́ти.

Проданная жена

Ну́ бу́в чолові́к і жі́нка, они́ хозяюва́ли, були́ в них ді́тьки́, си́льно чолові́к пи́в. Пи́в та́к, і при́де додо́му, жі́нку б'є́ і руга́єцця. А вона́ все́ тирпі́ла, ти́йко Бо́гу моли́лася. На коле́на па́дає і [те́рпле, за́но] Бо́гу мо́лицця, аж пла́че. Пла́кала вона́, а ви́н пи́в. До то́го вже допи́вся, вже́ нима́ ничо́го. Вже нима́ [...] гро́шій пи́ти. А жі́нка ти́йко Бо́гу мо́лицця, така́ вона́, до це́ркви ходи́ла. Ну́ й ви́н пушо́в.. типе́р в [...] хо́дють, а коли́сь в корчму́. Пушо́в у корчму́ пи́ти. І всі там сиде́ть п'ю́ть, а в його́ вже нима́ гро́шій за́шчо пи́ти. А то́ пудхо́дить до його́ чолові́к. Низнако́мий, в капилюхі таки́м. «Чо́ ти, чоловіче, [тако́] сиди́ш, усі п'ю́ть, го, а ти́ ни п'є́ш». Ка́же, «У мине́ гро́шій вже́ нима́, уже́ є все́

inslav

пропи́в, нима́ за шчо́ і діти́й [да] видкорми́ти». — «Ну́ то, — ка́, — є́ тебі́ да́м зо́лота, ходи́. Ці́лий мішо́к, ти́йко ти́ мні сво́ю жі́нку даси́. Є́, — ка́, — скажу́ на не́коє вре́мне, і ти́ мні ю даси́». — «Ну́, — ка́, — до́бре». [...] Ну заві́в вин його́, туди́, ка́, «Копа́й». Ви́н ста́в копа́ти, докопа́вся до зо́лота, — «Бери́ ски́лько хо́ч! Ски́лько зду́жаєш». То́й чолові́к бра́в, бра́в, бра́в ці́лий мішо́к, ки́лько зазду́жав. Набра́в и пода́в йому́, і.. «Иди́ пі́й. Ті́лько, — ка́, — тогди́-тогди́ (ви́н сказа́в коли́), привиде́ш мині́ жі́нку», єко́го дне́ вже. Чи то́ чириз рі́к, уже́ є забу́лася, чириз скі́лько. Ни хо́чу каза́ти. Ну́, [ти́йко] ка́, «на се́ мі́сце, та́к у.. двана́ццить часо́в. Вночі́, привиде́ш на се́ мі́сце». — «До́бре». О́т вин п'є́, хо́дить, п'є́ і п'є́ і п'є́, і гуля́є, при́де додо́му, жі́нку руга́є, і б'є́, і виганя́є з ха́ти, а жі́нка [...] з дітка́ми поночу́є. При́де і Бо́гу мо́лиця, Бо́гу мо́лиця со́ сльоза́ми. Ї́к упаде́ де́ ви́н ни ба́чіть, і пра́мо та́к про́сить Бо́га, шоб Бо́г його навирну́в в до́бру пу́ть. [...] Че́с пидхо́дить, коли́ вже́ ви́н каза́в ту́ жі́нку висти́ туди́. «Ну́, [вбира́йся], — ка́, — жі́нко, пи́йдимо». — «А́ куди́ ж ми́ пи́йдимо?» — «Ходи́, но́, зо мно́ю». Ну́ жі́нка попрашче́лася из дітьми́ і їде́. Іду́ть вони́ го́родом [люде́вим] і ба́чуть — це́рква одкри́та. І ка́, «О́т, чолові́че, пусти́ мине́ до це́ркви! Все́ є Бо́гу помолю́ся послі́дній ра́з». — «Ну́ йди́, ти́лько ди́вися на часи́, шчоб до́вго ни була́. Мину́т пітна́ццить то́ [...]». — «До́бре». Ік пишла́ жі́нка в ту́ це́рков, і упа́ла вона́, і засну́ла, пирид ико́нами. Засну́ла. А то́ вихо́дить Ма́тір Бо́жяя, — вона́ упроси́лася [впиро́д], шо то та́к вона́ тирпі́ла таки́ ско́рби. І би́в вин йиї́, і пропива́в усе́, і дитки́ ганя́в, голо́дни були́, і холо́дни [хто́ ка́жуть]. І Ма́тір Бо́жа йиї́ послу́хала молі́тві і зишла́, на йиї́ со́н наки́нула, вона́ засну́ла, наки́нула бі́лу ту́ю на сибе́ та́к оде́жу, і вин иде́ [про́ч], а вона́ за ї́м. Ви́н ду́має, шо то́ жі́нка його́, та́к єк ходи́ла жі́нка. Во́т вин і приві́в на те́ мі́сце, де́ те́ зо́лото бра́в. Приві́в і поста́вив. А то шуме́ [...] пу́шча, аж зимне́ дрижи́ть. Та́к лити́ть. А то́ лити́ть нидо́брий. Нидо́брий. Но́ вин да́в зо́лота, і того́. І ви́н пидхо́де, і ка́ — «Приві́в жі́нку?» — «Приві́в». Ти́йко до жі́нки — той і ки́нуло огне́м на його́, і спали́ло зра́зу. «О́х, — ка, — шо́ ж ти мині́ приві́в, ни жі́нка, а Ма́тір Бо́жа», а його́ зра́з(у) спали́(ло), ну Ма́тір Бо́жа сильні́йша вона́. І його́ зра́зу спали́ло. [...] Во́т то́й [з ляку́] і пушо́в. Іде́ наза́д ви́н, те́й доро́гою уже́. Іде́, іде́, і пудхо́дить до те́ї це́ркви, шо жі́нка засну́ла, а то́ й вихо́дить жі́нка. «О́х, чолові́че! Прости́ мині́, — проба́чиння про́сить, — є́ засну́ла, ти мине́ пуска́в на пітна́цить мину́т, а є́ ски́йко до́вго спа́ла. Прости́ мині́», — йому́ впа́дає в но́ги і шоб прости́в, ни би́в йиї́. А то́й чолові́к ка́же, «ни є́ тибе́ про.. ни ти́ мине́ проба́чиння проси́тимиш, а є́ тибе́. Є́ винова́тий, та́к і та́к, прости́ ти мині́, наче́в роска́зовати. О́, і вона́ пушла́ додо́му з ї́м, і вже́ ста́ли хозяйова́ти, і Бо́гу вдво́х моли́тися, і Бо́га сла́вити, (і пириста́в пи́ти), і ді́тки́ годова́ти, о́т є́к було́. О́, то [...] чіта́ла в кни́жци, в кни́жци чіта́ла, є́ слу́хала.

inslav

Мужья-покойники

Коли́сь було́, ба́тька роска́зовав. Коли́сь було́ та́к. В одни́й ха́ти було́ три́ си́ни. О́т і вони́ пожини́лися. Та́м жили́ ски́лько лі́т, і ти́ї сини́ повмира́ли, а ї́хни жінки́ о[т]ста́лися. Оста́лися жінки́, ї́м та́к тя́жко було́ роби́ти, і пушли́ жи́то же́ти вони́. І пушли́ втрьо́х жи́то же́ти, іду́ть, понад мо́гилками, затоми́лися вони́, а то́ ка́жуть — «О́т, у всі́х мужіки́ є́, і помага́ють же́ти жи́то, а на́м нихто́ ни помо́же. Хоб хто́ пришо́в допомі́г!» А та́м одозва́лися шо́сь на мо́гилках да́ло зна́ти, ка́, «Се́ї но́чі ми́ при́йдимо до ва́с». О́т [та да й] пушли́ вони́. Пушли́, вже́ ти́ї поляга́ли, а ти́й.. найме́ншого си́на жі́нци пудказа́ли, шо «Касьо, ни ляга́й спа́ти». Вона́ росказа́ла [а]дне́ї жі́нци. Што ка́же, «Та́к і та́к на́м отве́тило». І вона́ взя́ла пі́р'я у ру́ки і пошла́ на гору́ спа́ти. Пушла́ на гору́, і ка́же уже́ сплє́ть, вона́ ни спи́ть, [ти́йко та́к вже́], сиди́ть дожида́є двана́ццить часо́в но́чи. То ся́к каза́ло, шо «Ми́, — ка́, — при́димо у двана́ццить часо́в но́чи». І́ у две́ри сту́кає та ти́ї прихо́дять. Прихо́дять ти́х два́ до свої́х жіно́к. Поляга́ли спа́ти, вже́ вони́ їх позаму́човали, а то́й ме́нчий, ї́хній бра́т, шука́в-шука́в сво́ю жі́нку, ни нашо́в. Пото́м [уже́ ни] ста́в в сі́ньох шука́ти, ста́в лі́зти на гору́, шука́ти жі́нку, і ти́йко шо [пивнера́] бре́нув. І вона́ пі́вника то́го яко́сь [ципину́ла], и ти́й пі́вник їк заспова́в. І вже́ ви́н [...] нидо́бре, ви́н зляка́вся, як тото пі́вник ста́в спова́ти, ій упа́в з те́ї ре́брини. І уже́ роз.. та́к розвидне́єся, вона́ встає́, прихо́дить у ха́ту, і ти́х дві́ жінки́ ниживи́х лиже́ть, заму́чаних, а ти́йко вона́ одна́ оста́лася жива́. Ну́, і зашумі́ло, та́к зашумі́ло, з ха́ти єк ушло́, ві́тром [при]да́лося, ну а́ли вона́ ї́х ни ба́чила. Вона́ їх ни ба́чила, то боє́лася зла́зить. Ти́йко чу́ла, шо шу́м таки́й бу́в, и кри́к у ха́ти бу́в. [...] почу́ла. І все́.

«Богу в жертву»

У мине́ ма́тира чита́ла кни́жку. Таке́ поуче́ннє для люде́й. Оди́н хло́пиць, па́ринь молоди́й, умира́в. І ния́к ни мі́г умирти́. [...] чого́ вин ни мо́же вмерти́, о́т-о́т умира́є, а́ ни мо́же умирти́. [...] Та́й як [проти́мився] і ка́же: «Бо́гу в же́ртву!» Як ви́н це́ сказа́в, та́к ви́н і ста́в ожива́ти. І ста́ла роди́на пита́ти — чого́ ти та́к умира́в, умира́в, [до́вго] ни уме́р. А пото́м сказа́в «Бо́гу в же́ртву». Ка́же, «До мине́ сме́рть прихо́дила, хоті́ла мине́ забра́ти, а я́ все́ отка́зовався, шо ні хоті́в умира́ти, і та́к я боро́вся из сме́рти. А сме́рть ка́же — „А ти́ [...] гріши́в на сю́м сьві́ти, як тибе́ злодійи́ обукра́ли, то́.. як тибе́ злодійи́ обукра́ли, та ти́ ду́же проклина́в ї́х. А тре́бе каза́ти за́вші, як тобі́ яка́ невда́ча, «ха́й бу́де Бо́гу в же́ртву». А ти́ сього́ ни зна́в каза́ти. Во́т ти́ пи́деш і.. в ого́нь ве́чний". І я́ та́к ни хоті́в умира́ти. [...] а по́ті я́ сказа́в „Бо́гу в же́ртву", во́т сме́рть і отпусти́ла, на покая́ння». Во́т и.. От ти́х по́р ти́й хло́пиць ста́в всі́х поуча́ти, яка́ нивда́ча, хто́ кого́ чи́ обукра́де, чи́ обі́дить, то тре́ наказа́ти «Бо́гу в же́ртву», і всьо́ бу́де харашо́.

inslav

Мертвецкая вода

Є́к була́ я́ больна́я, о́т ї́здила у Ко́виль, і та́м одна́ жі́нка говори́ла. Шо ка́же, як шчо́.. [...] їк шчо́ вступиш із-пуд мирце́ во́ду, їк ми́.. от мире́ць умре́, озме́ш те́ї води́, і што́ возьме́ набира́є пудо́ллє пуд ха́ту, пуд поріг, и ти́ иде́ш, усту́пиш у ту́ во́ду, і обиза́тильно, і шо́ пудлива́лося на тибе́, то тибе́ ге́ть скалі́чит, но шо́ пудлива́лося на дру́гого симняни́на, а ти́ вступиш, то ка́, бу́де тибе́ крути́ти, мота́ти, но ка́, ні, тибе́ ни скалі́чит. [...] О́т и та́к же ж і є́. Шо пудлили́ пуд на́шу ха́ту во́ду і є́ ступи́ла у те́ мі́сцє, [і до́вго ж я боліла ...], пушла́ до зна́хора. Но вже́ на мине́ сказа́ли, шо умре́. «Уже́ яко́сь вона́ умре́, ни бу́де». І пушла́ є́ до зна́хора до ’дного́, то ви́н [...] поговори́в і зроби́в, ка́же: «Йди́ додо́му, і [хо́че ся] спа́ти, ни ляга́й спа́ти на доро́зи. [То шчо́] ле́жеш спа́ти, тибе́ заму́чиють». І є́ іду́ доро́гою, і мине́ [...] качє́є, спа́ти хо́чиця. — (2) А вже́ тирпі́ла, шоб.. — І тирпі́ла. І ка́же: «І при́деш.. при́деш додо́му, неха́й ляка́в би те, а ски́дайся ге́ть і ляга́й спа́ти, то вже́ [...] та́ твоє́ бі́да́ пере́йде сно́м. А [шчо́], — ка́, — ни засне́ш, та́к тибе́ і му́чітиме». О́т пришла́ є́ додо́му, і вдо́ма ни було́ кому́ та́м всьо́ попо́рати, а ся́ була́ мала́я, [...], то ше́ моє́ систри́ дівчіна. І хло́пиць у мине́ бу́в, і пришла́ ма́ти [на ме́] роскричє́лася, «де́ ти до́си була́», то ту́ в до́ми робо́ти, нима́ нико́го, ти́лько ж є́ ма́ти й ба́тько, сіх дво́є. І є́ вста́ла по́рати. А мине́ спа́ти клони́т, і є́ ни засну́ла. Ни засну́ла, то ті́льки в ночі́ лєгла́ спа́ти, і ба́тько й ма́ти, та́к всі спимо́. А то́ у две́ри сту́кає. Посту́кало у две́ри, а е́ [роспу́стила о́чі], ни спа́ла, ти́ко та́к. А то́ ка́же — «Во́льго!» Вста́ла є́. [...] «Во́льго!» Ни ’дзива́юся, і тре́тий ра́з. І кри́кнула «Во́льго». Є́ зляка́лася, накри́лася одия́лом, — (2) З голово́ю? — З голово́й накри́лася, [...] то вже́ зляка́лася, шо́ ж то мине́ викликає. Типи́рки ра́но встаю́: «О́, та́то, мине́, ка́жу, шо́сь викликало». — «А є́к, шо́?» Та́к и та́к, ка́же ба́тько: «Біжи́ ти́ зно́в туди́». Пушла́ є зно́в до то́го зна́хора. Пушла́, ста́ла каза́ти: «О́т, — ка́жу, — мине́ се́ї но́чі викликало». А його́ жі́нка говори́ть: «А шо́ ти, ка́же, ничо́го ни сказа́ла йому́?» Ка́жу: «Є́ боє́лася. [Та́ ни дозна́лася], ни зна́ла, шо́». Ка́же: «Тре́бе тибі́ було́ сказа́ти та́к. Уста́ти, „Чого́ ти хо́чиш од мине́? Шчо́ пришо́в? [То лі] по до́брому, то ходи́ поговори́мо с тобо́ю, а єк што́ ти пришо́в од мине́ хо́чиш пло́хо, так возьму́ о́нде во́, ту (ко́цюбу в на́с говоря́ть), — ка́, — єк возьму́ коцю́бу, то ма́ло тибі́ мі́сьця бу́де!“ О́т, — ка́, воно́ — тибі́ [то́] сказа́ло». А ка́ [...] «Чи спа́ла?» Ка́жу: «Не́, ни ляга́ла спа́ти». «Ну́ то, — ка́, — всьо́, єк ти́ ни ляглá спа́ти, [зна́чить] і тебі́ нихто́ ни помо́же, і [вже́, — ка́], — тво́я бі́да́ ни оди́йде». О́т и та́к и було́. — (2) І болію, ка́же, і до́сіть. — І до́сіть слабу́ю і бі́да́ моє́ ни одхо́дить. Ну й та́к и є́ бі́да́ і тепе́река. [...] є́ єк у ту́ во́ду.. уступи́ла, та́к є́ і по́мню, [...] мині́ начало́. Вхо́дила є́.. на дви́р ви́шла та́к, де́сь у дваната́цить часо́в. — (2) У ночі́. — У ночі́, вхо́дила д ха́ти, [понад це́й] ногою́ — [то́ мене́ оця́ пра́ва нога́ скалі́чана],

inslav

— понад цéй ногóю до хáти вишóв кíт. Вишóв до хáти кíт, [а є кáжу, «Тáту], — кáжу, — кíт увишóв». А бáтько кáже: «Засвити́ огóнь і ви́кинь того́ котá». О́. [...] І є засвити́ла, ля́мпи були́. Засвити́ла, і шука́ла, шука́ла того́ котá, і ни нашла́. Скрíзь, і попуд лáвами, скрíзь обшука́ла і ни нашла́, [є] с ти́х пíр мині ста́ла ногá побóлювати. А то болíсть.. болíесть увийшла́ в хáту. <Эту воду надо> закóповати. — (2) Закóповати [...], дéсь пуд дéрево, пуд дóшьку тáк ó. [...] — Шоб нихто́ ни ступи́в. — (2) [...] єк мíй бáтько умéр, [...] вóсьмий ри́к. Бáтько умéр. І поми́ли бáтька, [...] і одна́ жíнка говóрить: «Вíте тéї води́ ни вилива́йте, а поста́вте хáй ночу́є. Хáй, — кáже, — ночу́е та́ вода́, ни вилива́йте». А дру́га жíнка ка́: «Ні ві́руйте». — Шоб вона́ ни.. — (2) «Ви́лийте, то, — ка́, — мóже вона́ хóче яко́му набра́ти, то, — ка́же, — на тíм сьвíти буде́ бáткови ва́шому плóхо». То скíлько вона́ на мине́ і на мою́ систру́ се́рдилася. [...] Ка́же, «ни вилива́йте, а хáй стоїть». А вони́ взяли́ та́к и ви́лили [на ко́панку].

Сбывшееся предсказание

<Солдат попросился переночевать в дом, где хозяйка лежала в родах>. Вони́ ка́жуть: «Иди́ ти́ [ви́дся], солда́тик, бо у на́с ниспокíйно», ви́н ка́: «Ничого́». Ну о́т ви́н и пириночова́в, та́м уроди́вся хло́пчік. Уже́ ви́н, ка́же, два́ццить пе́ть лíт служи́в. «Ну покажíти мині мальчíга́на». Того́ мальчíшку. Вони́ показа́ли, ви́н ка́же: «О́, ви́н отца́ сво́го вб'є́, а з ма́ттірьой бу́де жи́ти». Ну ї уже́ ж у їх одна́ дíти́на уже́ ж.. ба́тько.. Ти́й си́н ба́тька вб'є́, шчо́ зроби́ти. Вони́ зроби́ли таку́ скри́нечку і пусти́ли його́ на во́ду. І хáй [...] єкí його́ зна́йде, забере́. О́т вин скíйко лíт, а коли́сь у прію́ти году́ють, ви́годують і йди́ куда́ хо́чь, ни та́к єк типе́р робо́ту дають. Ну ви́н и іде́, шоб шука́ти на́ймити. Прихо́дить проси́тися на́ймити. Ну ка́же — то́й чоловíк бога́тий, — «Ну хáй, — ка́же, — живе́», вони́ ти́йко удво́х из жíнкою. [Їх і жа́лко було́ ти́х дíти́й ни пуска́ти.] Ну́ і ви́н и.. то́й уже́ чоловíк ка́же: «Бу́дь кульо ме́не е́тим.. діжю́рним ку́льо садка́, садка́ вартую́». Ну́ і ви́н вартує́. «Бу́де де́хто іти́ — і кри́кни два ра́зи, „сто́й". Ни ста́не — а тре́тій раз стрілéй». Ну і ви́н вартує́, [а хазя́й] иде́ його про́бує уже́, чи́ вин до́брий слугá. Ну́ і ви́н иде́, ай то́т кричи́ть «сто́й!» — то́й ни стоїть, «сто́й!» — то́й ни стоїть. А тре́тім ра́зом ви́стрілив, о́т, і заби́в його́. Ну заби́в його́, вже́ ж хазя́йка — нима́. На́ймита уже́ взе́ла за чоловíка. Ну живе́ вже ви́н, і вона́ ж не ві́дає, єкий вин. Ну́ ви́н живе́, роди́лася і дíти́нка зно́в. Потца́нчик уроди́вся. І ви́н [...] — «Во́т, — ка́же, — е́к. І є таки́й ма́линький бу́в, і мене́ ма́ть пусти́ла на во́ду. І во́т і ви́рос і годова́вся в прию́ти, типе́р — і на́ймиту шука́ю». Ну а ма́ти [вже́ ю] се́рце [ло́пло]. Ни ви́конала ма́ти. (*Ефросинья Михайловна Петручик, 1903 г. р.*)

Публикация М.Н. Толстой

inslav

Из переписки Н.И. Толстого со славистами разных стран. III[1]

ФРАНЦЕ БЕЗЛАЙ[2] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Любляна, 3 апреля 1967 г.

Уважаемый коллега!

На заседании 24 марта 1967 г. Отдела литературы и языкознания Словенской Академии наук и искусства мною была предложена Ваша работа «Резьянский словарь» и дана оценка на основании уже опубликованного отрывка. Словенская Академия наук выразила готовность издать Вашу работу полностью по возможности уже в этом году или в крайнем случае в будущем году. Надеемся, что Вы нам разрешите дополнить русские объяснения словенскими, а если будет необходимость, и итальянскими. Работа вышла бы, вероятно, под именем Бодуэна де Куртенэ с указанием Вас в качестве автора русской редакции, а также с указанием авторов словенской и итальянской редакций. В Москве Вы согласились на такой вариант издания. Сейчас было бы необходимо в ближайшее время получить Вашу рукопись со всеми Вашими требованиями и пожеланиями. Нам потребуется несколько месяцев для того, чтобы дополнить работу словенской редакцией. Удобнее всего было бы, если бы Вы послали рукопись на мой адрес.

От Москвы у меня остались самые наилучшие впечатления, хотя я в дороге и немного приболел. Почти месяц я боролся с последствиями перенесенного на ногах гриппа: у меня была тяжелая астения, связанная

---

[1] Первые две публикации см.: Из переписки Н.И. Толстого // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 488–494; Из переписки Никиты Ильича Толстого со славистами разных стран (К 85-летию со дня рождения Н.И. Толстого) // Славяноведение. 2008. № 6. С. 97–110. Настоящая публикация подготовлена С.М. Толстой при участии М.М. Валенцовой (письма В. Бланара).

[2] **Академик Франце Безлай (France Bezlaj)** (1910–1993) — крупнейший словенский лингвист, ономаст и этимолог, автор «Этимологического словаря словенского языка». Первое из публикуемых писем — свидетельство того, сколь долгими и многотрудными могут быть научные предприятия. Достаточно сказать, что работа над изданием «Резьянского словаря» Бодуэна де Куртенэ, подготовленного Н.И. Толстым с участием А.Д. Дуличенко и словенского исследователя Резии акад. М. Матичетова, велась на протяжении трех десятилетий; рукопись полностью подготовлена к печати, но до сих пор не издана.

inslav

с головокружением. Правда, исключительно хорошая весна в этом году помогла мне встать на ноги.

Прошу извинения за столь поздний ответ, но я хотел уже конкретно решить этот вопрос.

С искренним уважением
Bezlaj France

Ljubljana. 12. I. 1973.

Poštovani kolega!

Hvala Vam na Vašem laskavom pismu. Traženu knjigu J.Riglera poslaćemo Vam odmah. Nažalost još nisam primio drugog dela Skoka, koji sam Vam obećao. Nadam se, da će uskoro stići. Veoma sam Vam zahvalan za 1. i 3. deo ukrajinskog rečnika (2. nisam primio). U dijalektičnim rečnicima, kojima nas tako redovno snabdevate, dobili smo i ja i moji asistenti već mnogo dragocene građe, koja bi zbog teško pristupačnih izvora možda još decenijama ostala van naučne evidencije.

U mom pismu došlo je do neprijatne zabune. U Balto-slavjanskom sborniku, str. 281 naveden je citat, koji me zanima: V.V. Ivanov. K etimologiji ruskoga *pasti*, «Сборник статей по языкознанию памяти М.В. Сергиевского». Москва, 1961, стр. 105–113.

S obzirom da tog zbornika v ljubljanskim bibliotekama nema, želeo sam Vas zamoliti za bilo kakvu kopiju. Naime, ideje ovog nažalost prerano umrlog proniclivog ruskog lingvista, interesuju me sve više. Štejem si u zlo, šta nije već ranije probudio moju pažnju, jer u tom primeru ne bi u Ljubljani nedostajalo toliko njegovih članaka pa čak i monografija.

I ja želim Vama što više sreće i uspeha u predstojećoj godini. Iskreno pozdravljam i Vas i Vašu porodicu.

Bezlaj France

61000 Ljubljana
Kržičeva 6.

[Перевод:]

Любляна, 12. I. 1973.

Уважаемый коллега!

Спасибо Вам за Ваше любезное письмо. Нужную Вам книгу Я. Риглера мы пошлем Вам сейчас же. К сожалению, я еще не достал второго тома Скока, который я Вам обещал. Надеюсь, что в скором времени его найду. Очень Вам благодарен за 1-й и 3-й том украинского словаря (2-го тома я не получил). В диалектных словарях, которыми Вы нас так

inslav

усердно снабжаете, и я и мои ассистенты нашли много драгоценного материала, который из-за трудной доступности источников, может быть, еще десятилетия оставался бы вне поля зрения ученых.

Теперь не без смущения перехожу к просьбе. В Балто-славянском сборнике, на стр. 281, приведена цитата, которая меня заинтересовала: В.В. Иванов. К этимологии русского *пасти*, «Сборник статей по языкознанию памяти М.В. Сергиевского». Москва, 1961, стр. 105–113. Поскольку этого сборника в люблянских библиотеках нет, я бы хотел Вас попросить сделать его копию. Дело в том, что идеи этого, к сожалению, слишком рано умершего проницательного русского лингвиста интересуют меня все больше. Жаль, что он раньше не привлек моего внимания, потому что тогда бы в Любляне не было такого числа недостающих его статей и даже монографий.

И я желаю Вам самого большого счастья и успехов в наступающем году. Шлю искренний привет Вам и Вашей семье.

Безлай Франце

61000 Ljubljana
Kržičeva 6.

ВИНЦЕНТ БЛАНАР[3] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Bratislava, Vianoce 1969

Milý Nikita Iľjič!

Sú sviatky pokoja a mieru a ja sa ponáhľam vysloviť niekoľko teplých blahoželaní svojim najbližším. — Dovoľ, aby som Ti zaželal z hľbky srdca všetko najlepšie, nech sa stratia všetky chmáry a nech nás zohrieva len jasný svit! Všetko najlepšie želám (aj v mene mojej manželky a detí) tiež Tvojej rodinke a mamičke.

Ja sa cítim pred Tebou vinníkom, lebo meškám s odpoveďou na milý list. Ja som bol znova niekoľko krát v zahraničí na študijných cestách — v druhej polovici decembra v Ľvove, potom trochu chripky, plnenie plánov, a keď chce človek napísať ešte niekoľko štúdií, nielen že nestačí deň, ale zaostáva aj v niektorých elementárnych spoločenských povinnostiach. Je to vlastne začarovaný kruh, z ktorého sa neviem vymotať. Som zvedavý, ako sa Ty vyrovnávaš so všetkými podobnými vecami.

---

[3] **Винцент Бланар (Vincent Blanár)** (1920–2012) — словацкий лингвист, специалист в области лексикологии и лексикографии, ономастики, истории словацкого языка, а также сравнительной славянской лексикологии и ономастики.

inslav

Ja sa s radosťou vraciam k nášmu krátkemu stretnutiu v Moskve. Bolo to naozaj veľmi milé. Pocítil som ovzdušie veľkého Leva Nikolajeviča. Moja dcéra sa úprimne potešila knihe spomienok na L.N., ktorú si jej bol poslal a pekne Ti za ňu ďakuje.

Sme Ti povďační, že si sa hneď informoval o možnosti štúdia mojej dcéry Marty v Moskve. Po prijatí Tvojho listu som sa informoval u nás na Katedre ruštiny, aká je prax pri zahraničnom štúdiu. Na Katedre odporúčajú, aby sa v Bratislave dokončil druhý ročník, po I. štátnici je vraj najvhodnejšie odísť do zahraničia. Zdá sa, že budeme rešpektovať stanovisko Katedry. V tomto zmysle napíšem podľa Tvojej rady (a s odvolaním sa na rozhovor uvedených súdruhov s Tebou) príslušným činiteľom. Po absolvovaní súborných skúšok na konci druhého ročníka (teda v r. 1971) by dcéra mohla prísť do Moskvy — v predpoklade, že všetky formality budú vybavené.

Ja som sa v poslednom čase viac venoval onomastike. Napísal som niekoľko článkov, ktoré sú už v redakciách. Čaká ma ešte jeden príspevok a opäť presedlám na lexikológiu. Do konca februára musíme dať na papier prvú koncepciu slovenského historického slovníka. Potom vypracujem náčrt pracovných úloh Lexikologicko-lexikografickej komisie (budem Ti povďačný, keď mi do 4–6 týždňov pošleš Tvoje pohľady na prácu tejto komisie). Komisia bude vyzerať asi takto: Tolstoj, Apresian; Urbańczyk; Jonke; G. Worth; G. Jacobson; V. Kiparski; L. Kiss; Bielfeldt; Olesch; Filipec, Ďurovič, Blanár. — Ako vidno z členov, je tu zastúpená zložka lexikologická i lexikografická. — V tejto súvislosti by som sa Ťa chcel spýtať, či by nebolo na mieste navrhnúť za Ukrajinu prof. Dzendzelivského. Po vyjadrení Tvojho stanoviska by som s ním nadviazal kontakt.

Komisia má byť oficiálne konštituovaná tohto roku v Helsinkách (t.j. 1970). Prvú pracovnú poradu by som chcel zvolať do Smoleníc (pri Bratislave — zámok vedeckých pracovníkov Slovenskej akadémie vied) v r. 1971.

Rád by som počul Tvoje stanovisko k návrhu skôr, než ho predložím Medzinárodnému komitétu slavistov.

Podarilo sa Ti dohotoviť publikáciu, ktorú si pripravoval s prof. Bernštejnom? Čo robia Tvoje vedecké trudy? Prijmi ešte raz srdečné pozdravy.

Tvoj *Vincent.*

P.S. Ak dostaneme súhlas v novom rozpočte na r. 1970, radi by sme Ťa privítali na jar v Bratislave. [Apríl — Máj]. Čo Ty na to?

[Перевод М.М.Валенцовой:]

Дорогой Никита Ильич!

В эти праздники покоя и мира и я тороплюсь высказать несколько теплых пожеланий своим самым близким. — Позволь мне пожелать Тебе

inslav

от всей души всего самого лучшего, пусть исчезнут все тучи и пусть согревает нас лишь ясный свет! Всего самого лучшего желаю (и от имени моей жены и детей) также Твоей семье и маме.

Я чувствую себя перед Тобой виноватым, потому что поздно отвечаю на твое милое письмо. Я снова был несколько раз за границей в рабочих поездках — во второй половине декабря — во Львове, потом немного гриппа, выполнение планов, а когда хочешь написать еще несколько работ, то не то что не хватает дня, но не успеваешь выполнить некоторые элементарные общественные обязанности. Это, собственно, заколдованный круг, из которого я не знаю, как выбраться. Интересно, как ты справляешься со всеми подобными вещами.

Я с удовольствием возвращаюсь мыслью к нашей короткой встрече в Москве. Она была действительно очень приятной. Я почувствовал атмосферу великого Льва Николаевича. Моя дочь искренне обрадовалась книге воспоминаний о Л.Н., которую Ты ей послал, и очень Тебя за нее благодарит.

Мы тебе очень благодарны, что Ты нас сразу же информировал о возможности обучения моей дочери Марты в Москве. По получении Твоего письма я разговаривал на нашей Кафедре русского языка о том, какая практика существует по обучению за рубежом. На Кафедре рекомендуют закончить в Братиславе второй курс; лучше всего, говорят, после первого госэкзамена ехать (учиться) за границу. Наверное, мы последуем рекомендациям Кафедры. По этому поводу я напишу, по Твоему совету (и со ссылкой на разговор упомянутых товарищей с Тобой), соответствующим функционерам. После всех экзаменов в конце второго курса (то есть в 1971 г.) дочь могла бы приехать в Москву — при условии, что все формальности будут выполнены.

Я в последнее время больше занимался ономастикой. Написал несколько статей, которые уже в редакции. Меня ждет еще одна статья, и я снова «пересаживаюсь» на лексикологию. До конца февраля мы должны изложить на бумаге первую концепцию словацкого исторического словаря. Потом буду разрабатывать план рабочих задач Лексикологолексикографической комиссии (буду Тебе благодарен, если Ты мне в течение 4–6 недель пошлешь свои взгляды на работу этой комиссии). Комиссия будет выглядеть, по-видимому, так: Толстой, Апресян; Урбанчик; Йонке; Г. Ворт; Г. Якобсон; В. Кипарский; Л. Кисс; Бильфельдт; Олеш; Филипец, Дюрович, Бланар. — Как видно по составу, будет представлена и лексикологическая, и лексикографическая составляющая. — В этой связи я хотел бы Тебя спросить, не следовало ли бы предложить от Украины проф. Дзендзелевского. После того, как Ты выразишь свое отношение к этому, я бы связался с ним.

inslav

Комиссия должна быть официально создана в этом году в Хельсинки (т. е. в 1970 г.). Первое рабочее совещание я бы хотел созвать в Смоленицах (недалеко от Братиславы — замок научных сотрудников Словацкой академии наук) в 1971 г.

Я бы хотел узнать твое отношение к предложенному раньше, чем я представлю его Международному комитету славистов.

Удалось ли тебе окончить публикацию, которую ты готовил с проф. Бернштейном? Как поживают твои научные труды? Прими еще раз сердечные приветы.

Твой *Винцент*.

P.S. Если нам одобрят бюджет на 1970 г., мы бы с радостью пригласили тебя весной в Братиславу. (Апрель–май). Как ты на это смотришь?

ВИНЦЕНТ БЛАНАР — Н.И. ТОЛСТОМУ

Minsk 19.6.1970

Milý Nikita!

Veľmi ma mrzí, že Ti rodinné dôvody nedovolili prísť na lexikologickú konferenciu do Minsku. Veril som, že sa tu stretneme.

Začnem po poriadku.

Predovšetkým dodatočne, ale tým úprimnejšie (znova) Ti vyjadrujem najhlbšiu sústasť k nenahraditeľnej strate. Viem, čo to znamená.

Bohužiaľ som videl z Tvojho posledného listu, za ktorý Ti veľmi ďakujem, že si nemal v rukách list odo mňa, ktorý som Ti napísal pred 3–4 mesiacmi. Tam som Ťa okrem iného prosil o mienku, koho by som mal navrhnúť za člena Lexikologicko-lexikografickej komisie z ukrajinských alebo bieloruských lingvistov. Myslel som na prof. Dzendzelivského, ale po veľmi pozoruhodnej konferencii v Minsku mám iný typ: prof. Suprun z Minsku, ktorý bude dobrým predstaviteľom algebraicko-štatistického aspektu práce.

Škoda, že sme si nemohli pohovoriť o našich pracovných cieľoch.

Kópiu predbežného znenia referátu Ti posielam po asistentovi. [Ale teraz som sa rozhodol, že túto formuláciu ešte asi nedám z ruky — ešte uvidím!]. Chcem ešte na redakcii state pracovať.

Posielam Ti Štolcov zborník ako malá odplata za zásielku kníh, ktorú sú pre mňa mimoriadne cenné.Naozaj srdečná vďaka za knihy.

Moja dcéra študuje ruštinu a nemčinu na Fil. fak. v Bratislave. Po konzultáciách na katedre tretí študijný rok môže stráviť v Moskve. Budeme sa usilovať, aby dostala štipendium. O tom Ťa budeme informovať.

Prijmi najsrdečnejšie pozdravy odo mňa a od celej rodiny Tebe a Vašim.

Tvoj *Vincent*.

inslav

[Перевод М.М. Валенцовой:]

Минск, 19.6.1970

Дорогой Никита!

Мне очень жаль, что семейные обстоятельства не позволили тебе приехать на лексикологическую конференцию в Минске. Я надеялся, что мы здесь встретимся.

Начну по порядку.

Прежде всего, снова, но тем искреннее выражаю Тебе глубочайшие соболезнования по поводу невосполнимой утраты. Я знаю, что это значит.

К сожалению, по Твоему последнему письму, за которое я Тебе очень благодарен, я понял, что ты не видел моего последнего письма, которое я написал Тебе месяца 3–4 назад. В нем я, помимо прочего, спрашивал твоего мнения, кого бы можно было предложить в члены Лексиколого-лексикографической комиссии из украинских или белорусских лингвистов. Я думал о проф. Дзендзелевском, но после весьма примечательной конференции в Минске у меня другое предложение: проф. Супрун из Минска, который будет хорошим представителем алгебраическо-статистического аспекта работы.

Жаль, что мы не могли поговорить о наших рабочих делах.

Копию предварительного варианта доклада посылаю Тебе с ассистентом. [Но теперь я решил, что этот вариант пока не выпущу из рук — еще посмотрим!] Еще хочу поработать над редактурой.

Посылаю тебе сборник Штольца как маленький ответный дар за посылку книг, для меня чрезвычайно ценных. Искреннее Тебе сердечное спасибо за книги.

Моя дочь изучает русский и немецкий на филфаке в Братиславе. На кафедре говорят, что третий курс она может учиться в Москве. Постараемся, чтобы ей дали стипендию. Об этом сообщим Тебе позже.

Прими самые сердечные приветы от меня и всей моей семьи Тебе и Твоим.

Твой *Винцент*.

ВИНЦЕНТ БЛАНАР — Н.И. ТОЛСТОМУ

Bratislava 14. júla 1970

Milý Nikita!

D'akujem Ti za Tvoj posledný list, ktorý ma — ako vždy — veľmi potešil. Znova sa z neho presviedčam o Tvojom neobyčajnom rozprávačskom talente, ktorý má svoje jasné korene. Skvele vieš vyberať miesto svojej dovolenky. My cestujeme tradičnou trasou k Čiernemu moru (do letoviska Obzor). Potom budeme krátky čas v Sofii a Ruse. Koncom augusta sa vraciane do Bratislavy.

inslav

Ja tiež ľutujem že si nemohol prísť do Minska. Pretože z devízových dôvodov moja cesta nebola do mája celkom jasná, nemohol som o mojom príchode vopred písať, no priznám sa, že som v kútiku duše predpokladal, že sa na konferencii zúčasntníš. Mimoriadne ma zaujímala tematiku Tvojho referátu. Boli by sme diskutovali. Ja sa totiž približujem k otázke z trochu iného aspektu. Pokúsim sa v dohľadnom čase sformulovať svoje myšlienky pre zásadnejší článok, ktorý by som rád (ako sme už o tom hovorili v Moskve) publikoval po rusky vo Voprosoch jazykoznanija.

Ďakujem Ti, že si prečítal môj referát z Minska a že sa nazdávaš, že by mohol vyjsť vo VJ. Ja s ním budem mať ešte trochu roboty, pretože iná vec je referát na konferencii (ktorá bola ináč zaujímavá a pre mňa v mnohom ohľade užitočná) a iná článok pre Voprosy jazykoznanija. Súčasne oznamujem redakcii svoje kladné stanovisku k odtlačeniu článku, ale s poznámkou, že text dodám v blízkom čase a že nebudem mať čas (vzhľadom na odchod do Bulharska) obstarať ruský preklad. Bol by som rád, ak by preklad do ruštiny mohla obstarať redakcia v Moskve. Tým by sa odtlačenie článku podstatne urýchlilo. V prípade, že by som musel poslať ruský text, prosím o skorú správu.

Opäť sa vraciam k Tvojmu pozvaniu do Jazykovedného ústavu. Hovoril som o tom znova s riaditeľom prof. J. Ružičkom. Stále jestvuje reálna možnosť, aby si bol asi na jeden týždeň hosťom Jazykovedného ústavu ĽŠ SAV (to znamená: hradíme pobyt a hotel, okrem cestovného do Bratislavy); do úvahy by prišiel niektorý mesiac do začiatku decembra. Toto pozvanie považuj, prosím, za oficiálne. Viem, že teraz to máš komplikovanejšie s odcestovaním z domu, ale možno, že by sa Tvoja cesta dala nejako zorganizovať. Čakám správu o tejto veci.

Vzhľadom na Tvoje pracovné záujmy, ktoré sú okrem iného blízke dialektológii, posielam Ti dve naše staršie nárečové monografie, ktoré Ti môžu byť v niečom užitočné (Buffovo Nárečie Dlhej Lúky na východnom Slovensku — s dobrým slovníčkom a Horákovo Nárečie Pohorelej). Pretože si ukázal ochotu obstarať mi niečo zo sovietskej jazykovednej produkcie, chcel by som vysloviť záujem o neiktorú z týchto prác: anglistka Belinkaja napísala teoretickú prácu o vlastných menách. — Zborník prác o psych[o]lingvistike, kde má byť článok Ščedrovického (jeho referát v Minsku na mňa urobil veľký dojem). Nemám Apresianovu monografiu. — Zaujíma ma všetko, čo sa týka lexikálnej, najmä sémantickej stavby slova.

Tvoje rady, týkajúce sa členov Lexikologicko-lexikografickej komisie z ZSSR, vezmem do úvahy.

Želám Ti aj ja príjemnú dovolenku a srdečne pozdravujem Teba a Tvojich. Úprimné pozdravy Vám všetkým od mojoj manželky a detí (dcéra starostlivo odkladá Tvoje listy).

Tvoj *Vincent*

[Перевод М.М. Валенцовой:]

inslav

Братислава, 14 июля 1970

Дорогой Никита!

Спасибо Тебе за Твое последнее письмо, которое меня — как всегда — очень обрадовало. Снова, читая его, убеждаюсь в Твоем необычайном таланте рассказчика, который имеет свои понятные корни. Ты замечательно умеешь выбирать место отпуска. Мы едем традиционно к Черному морю (в дом отдыха Обзор). Потом будем недолго в Софии и Русе. В конце августа возвращаемся в Братиславу.

Я тоже жалею, что Ты не смог приехать в Минск. Из-за вопросов с финансированием моя поездка была не вполне ясна до мая, я не мог заранее написать о своем приезде, но в глубине души предполагал, что Ты примешь участие в конференции. Меня чрезвычайно заинтересовала тематика твоего доклада. Мы бы подискутировали. Я подхожу к вопросу с немного иного аспекта. Постараюсь в обозримом будущем сформулировать свои мысли для большой статьи, которую я бы с удовольствием (как мы об этом говорили в Москве) опубликовал по-русски в «Вопросах языкознания».

Спасибо, что Ты прочитал мой доклад из Минска и думаешь, что он мог бы выйти в ВЯ. Я еще поработаю над ним, потому что одно дело доклад на конференции (которая была, безусловно, интересная и для меня во многом полезная), а другое — статья для «Вопросов языкознания». В настоящее время я сообщаю редакции свое согласие на публикацию статьи, но с оговоркой, что текст пришлю в ближайшее время и что у меня не будет времени (в связи с моим отъездом в Болгарию) обеспечить русский перевод. Я был бы рад, если бы перевод на русский могла сделать редакция в Москве. Этим бы публикация статьи была существенно ускорена. Если я все же должен буду послать русский текст, прошу сообщить мне об этом как можно скорее.

Я вновь возвращаюсь к Твоему приглашению в Институт языкознания. Я снова говорил об этом с директором, проф. Я.Ружичкой. Все еще существует реальная возможность пригласить тебя хотя бы на неделю в качестве гостя Института языкознания им. Л. Штура САН (это значит: мы оплачиваем пребывание и отель, кроме проезда до Братиславы); можно рассматривать любой месяц до начала декабря. Это приглашение считай, пожалуйста, официальным. Знаю, что сейчас тебе труднее уехать из дому, но возможно, Твою поездку можно было бы как-то организовать. Жду сообщения по этому поводу.

В связи с Твоими научными интересами, которые, помимо прочего, близки и к диалектологии, посылаю Тебе две наши ранее изданные диалектные монографии, которые могут быть Тебе в чем-то полезны («Диалект Долгой Луки в восточной Словакии» Буффы, с хорошим словарем и «Диалект Погорелой» Горака). Так как Ты предложил мне

inslav

подыскать кое-что из советской лингвистической продукции, я хотел бы высказать заинтересованность в следующих работах: специалист по английскому языку Беленькая написала теоретическую работу об именах собственных. — Сборник работ по психолингвистике, где должна быть статья Щедровицкого (его доклад в Минске произвел на меня большое впечатление). У меня нет монографии Апресяна. — Меня интересует все, что касается лексического, особенно семантического строения слова.

Твои советы, касающиеся членов Лексиколого-лексикографической комиссии от СССР, я приму к сведению.

Я тоже желаю Тебе хорошего отпуска и шлю сердечные приветы Тебе и Твоим. Искренние приветы Вам всем от моей супруги и детей (дочь заботливо хранит Твои письма).

Твой *Винцент*.

Н.И. ТОЛСТОЙ — В. БЛАНАРУ

Мой дорогой Винцент!

На моем ночном столике у изголовья вот уже месяц, наверное, стоит твоя открытка с черноморского побережья, где много синего и желто-оранжевого цвета, моря и песка, и даже шатры и купальный костюм прекрасной дамы на первом плане желто-оранжевы. Глядя на эту открытку, я каждый раз вспоминал тебя и думал, что ты хорошо отдыхаешь.

Я не сразу тебе ответил, ждал твоей статьи, но пока не дождался. А мне все же очень хочется, чтобы ты прислал ее поскорей, потому что у меня есть желание в последние месяцы своего пребывания в редакции «Вопросов языкознания» видеть твою статью обязательно напечатанной. Ею мы хотели открыть № 1 будущего года, т. е. напечатать ее первой — передовой.

Мои далеко не благополучные домашние дела заставили меня все лето провести на даче под Москвой в Вербилках с матерью, женой и дочерью. И только неповторимый грибной сезон, когда пошли подберезовики, и белые, и опята, позволил мне как следует насладиться летом, вернее, уже началом осени. Мы их жарили, солили и мариновали впрок, и в этом священнодействии, начиная с собирания в лесу, участвовало все семейство.

Я поздравляю тебя от всей души с избранием на пост председателя Комиссии по лексикологии и лексикографии при Международном комитете славистов. Этим актом ты получил заслуженное признание ведущего славянского лексиколога и теоретика семасиологии. Я не сомневаюсь, что под твоим началом работа будет идти продуктивно и активно.

inslav

Искренне благодарен тебе за две приятные книги по словацкой диалектологии. К сожалению, они уже были в моей библиотеке, но я их передал одному своему аспиранту, который интересуется словацкой диалектологией. У меня есть почти все книги по словацкой диалектологии послевоенного издания. Нет только монографии Яна Станислава о Л[иптовском] наречии, но это ведь издание довоенное. К моему большому огорчению, я не достал первый том атласа словацкого языка, и случилось даже так, что его нет и в библиотеке нашего Института. Я слышал, что он давно разошелся и что его трудно достать даже у вас в Братиславе. Все же, если он когда-нибудь в будущем тебе попадется у каких-нибудь ваших букинистов и т. п., очень прошу тебя иметь меня в виду.

У нас за последние месяцы ничего особенно интересного не выходило, кроме белорусского диалектного словаря Могилевщины, составленного покойным И. Белькевичем. Напиши мне, если он тебе нужен, я охотно его вышлю.

Мы начали новый учебный год в новом здании для гуманитарных факультетов МГУ. Пока еще не обжились, но, Бог даст, обживемся. Я по-прежнему читаю курс старославянского.

От этого года не ожидаю многого. Впереди немало неоконченных и довольно нудных дел. Однако я остаюсь в надежде на всё самое лучшее.

Желаю тебе и твоей доброй семье всех благ.

Искренне твой

Никита

26.IX.70.

ВИНЦЕНТ БЛАНАР — Н.И. ТОЛСТОМУ

Bratislava 14. marca 1971

Milý Nikita, milý môj priateľ!

Za mnohé veci Ti musím vopred zaďakovať. Za Tvoj milý i teplý list (ktorý mi vždy pripomína rodové umelecké majstrovstvo), za veľmi cennú zásielku kníh (popri lexikologicko-lexikografických prácach ma veľmi zaujali dve onomastické diela; práca Beleňkej je veľmi podnetná) a ešte raz [za] všetko, čo bolo spojené s takým rýchlym publikovaním môjho článku vo VJ. Na otázke, ktorú som nazval mechanizmus významovej zmeny, budem pracovať na historickom materiali ďalej, a ak z toho niečo vyjde, vystúpim s touto otázkou na slavistickom zjazde vo Varšave.

Zatiaľ som už dostal na revíziu preklad môjho referátu o III. slovenskej onomastickej konferencii v B. Bystrici. (Treba v prvom rade opraviť preklad termínu *živé meno*: nejde o *sobstvennoje* alebo *ličnoje imia*, ale o *ličnoje imia v neofici-*

inslav

aľnom upotreblenii, alebo *neoficiaľnoje ličnoje imia*. Ja som opravil v rukopise všekty potrebné miesta. Ak sa moje úpravy starostlivo zrevidujú, text by sa mohol korigovať len v Moskve. — Postupne sa už kryštalizuje moja teória antroponomastiky a veľmi mi bude záležať na jej publikovaní v ruštine. Už teraz Ti ďakujem za vzácnu ochotu, hoci je to len perspektíva. — O desať dní odchádzam na onomastické sympózium do Leipzigu. Na sympóziu o sociolingvistickej stránke vlastných mien sa zúčastnia aj 4 sovietski bádatelia (kol. Superanskaja, Beleňkaja a i.). Teším sa na výmenu názorov o základných otázkach onomastiky s viacerými poprednými odborníkmi.

Rozosielam národným komitétom prípis o navrhnutých členoch do Lexikologicko-lexikografickej komisie so žiadosťou o ich schválenie alebo o vlastný návrh (v zmysle bodu 6 i) uznesení MKS v Helsinkách). Isté oneskorenie organizačných prác sa nestalo mojou vinou.

Pred 2 týždňami bol na návšteve nášho ústavu akad. Bilodid. Ako je to s Tvojím časom? Máš možnosť prísť v tomto roku, alebo si necháš návštevu ústavu na prvú schôdzku komisie, ktorú plánujeme na nasledujúci rok? (O programe až po schválení členov národnými komitétmi; dovtedy premyslím program).

My teraz pracujeme na ukážkovom zošite Historického slovníka slovenčiny. — Čomu sa Ty venuješ v poslednom čase (okrem univerzitných lekcií)? Príležitostne sa zasa ohlás, poteší ma to. Úprimné pozdravy Tvojej rodinke a Tebe od našich a odo mňa.

Tvoj *Vincent.*

P.S. Bol by som rád, keby som mohol dostať nejaké číslo VJ, č. 1, 1971 (pre rozličné ciele). Separáty budú akiste až neskoršie.

[Перевод М.М.Валенцовой:]

Братислава, 14 марта 1971

Дорогой Никита, милый мой друг!

Прежде всего я должен за многие вещи Тебя поблагодарить. За Твое милое и теплое письмо (которое мне напоминает родовое творческое мастерство), за очень ценную посылку книг (наряду с лексиколого-лексикографическими работами меня очень заинтересовали две ономастические; труд Беленькой очень интересный) и еще раз за все, что было связано с таким скорым опубликованием моей статьи в ВЯ. Над вопросом, который я назвал «механизм смыслового изменения», я буду работать на историческом материале и дальше, а если из этого что-нибудь получится, выступлю с этим вопросом на Съезде славистов в Варшаве.

Уже получил на сверку перевод моего обзора III словацкой ономастической конференции в Б. Быстрице. (Надо в первую очередь исправить перевод термина žive meno: речь идет не об *имени собственном* или *личном имени*, но о *личном имени в неофициальном употреблении*,

inslav

или *неофициальном личном имени*.) Я исправил в рукописи все необходимые места. Если всю мою правку внимательно внесут, текст мог бы корректироваться только в Москве. — Постепенно уже выкристаллизовывается моя теория антропономастики, и мне будет очень важно опубликовать ее по-русски. Уже сейчас благодарю Тебя за ценное желание помочь, хотя это еще только перспектива. — Через десять дней уезжаю на ономастический симпозиум в Лейпциг. В симпозиуме о социолингвистическом аспекте имен собственных примут участие и 4 советских исследователя (коллеги Суперанская, Беленькая и др.). Буду рад обменяться мнениями об основных вопросах ономастики с рядом ведущих специалистов.

Рассылаю национальным комитетам письмо, в котором предлагаются кандидатуры в Лексиколого-лексикографическую комиссию с просьбой одобрить их или дать свои предложения (согласно пункту 6i) постановления МКС в Хельсинки). Определенная задержка организационных дел произошла не по моей вине.

Две недели назад наш институт посетил акад. Білодід. А как у Тебя со временем? Есть ли у Тебя возможность приехать в этом году, или Ты отложишь посещение института на первое заседание комиссии, которое мы планируем на будущий год? (О программе — после одобрения членов национальными комитетами; а пока я подумаю над программой.)

Сейчас мы работаем над пробным выпуском Исторического словаря словацкого языка. — Чем Ты занимаешься в последнее время (кроме университетских лекций)? При случае пиши, мне будет очень приятно. Искренние приветы Твоей семье и Тебе от наших и от меня.

Твой *Винцент*.

P.S. Я был бы рад, если бы мог получить один номер ВЯ, № 1, 1971 (для разных целей). Оттиски будут, как обычно, позже.

СЛАВОМИР ВОЛЬМАН[4] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага 13. V. 1963.

Дорогой Никита!

Только сегодня благодарю Тебя за письмо от 25. II. и за полезную книжку тезисов Ленинградского совещания, но и я вспоминаю Тебя

[4] **Славомир Вольман (Slavomír Wollman)** (1925–2012) — известный чешский славист, литературовед, теоретик сравнительного литературоведения. Председатель чехословацкого комитета славистов, член Международного комитета славистов. С Н.И. Толстым его связывала личная дружба с конца 1950-х гг.

inslav

очень часто, хотя и пишу редко. Наша новейшая фотография из Дома ученых и в Праге лежит на письменном столе под стеклом — только не у меня, а у Марии в радио.

В последнее время мне — как и всем нам — было не до писем. Решалась судьба института, продолжалось то, что началось еще во время моего пребывания в Москве и что тогда грозило полной ликвидацией филологического славяноведения в Академии наук. Многочисленные заседания, разговоры, подготовка письменных предложений, примечаний и т. д. — это заполняло все эти наши дни. А итог? 4 мая Президиум ЧСАН постановил к 1 января 1964 г. ликвидировать Славянский ин-т, Чехословацко-советский ин-т и Ин-т западной филологии, образовать Институт языков и литератур (с небольшими секторами славянских языков и литератур) и Институт истории социалистических стран Европы, освободить от работы всех сотрудников ликвидируемых учреждений и открыть прием сотрудников в новые институты путем конкурса. Предполагается значительное сокращение количества штатных мест. Комплексность славяноведения совершенно официально угробили, как пережиток, тормозящий дальнейшее методическое развитие отдельных наук. Предложение коллектива нашего института, опирающееся на советские материалы, подчеркивающее необходимость координации и указывающее на усилие наших и советских предстателей включить историков в состав МКС на основании комплексности, отклонили с тем, что организация научной работы в СССР и координация с ней не являются достаточными аргументами. Впрочем — с нами наконец никто не хотел уже дискутировать.

Вот это подарок, который мы повезем в Софию. Многие, конечно, будут утверждать, что это даже прекрасно, целесообразно, выгодно для филологов и т. д., но фактом остается ликвидация самостоятельного славистического академического учреждения с тридцатилетней традицией, которое в свое время оккупанты запрещали как центр антифашизма.

Считаю необходимым информировать Тебя об этом деле. Комментарии излишни. Все, что я написал, можешь сообщить, кому сочтешь нужным.

На все это, конечно, ушло много времени — и научная работа была в стороне. Тем не менее сборник докладов для съезда подписан к печати, 1963 том Славии весь уже отредактирован (в 4-ом выпуске будет содержание I–XXX томов) и написано несколько небольших вещей.

На днях мы отмечали 75-летие отца, который — слава богу — чувствует себя хорошо.

От всей души приветствую Твоих глубокоуважаемых родителей и Тебя.

Целует
Славомир

inslav

СЛАВОМИР ВОЛЬМАН — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага 14.I.1965

Nezamyslova, Praha 2

Дорогой Никита!

От всей души поздравляю Тебя и Твою супругу Светлану Михайловну с важнейшим жизненным шагом. Мария и я желаем Вам много счастья, желаем Вам, чтобы совместная жизнь приносила Вам так много радости, как нам — а если возможно, еще больше. Другими словами, желаем Вам, чтобы Вы, как и мы, всегда оставались влюбленной парой. Брак, это, конечно, важное дело, но это вовсе не значит, что в нем нельзя быть веселым. Пусть Ваш брак развивается как жизнерадостная ценность!

Я очень обрадовался Твоему привету из Украины, который Ты написал мне вместе с Л.С. Кишкиным. Спасибо большое! Надеюсь, что Ты напишешь мне подробнее, когда найдешь время. Я слышал от Гавранка, что Ты был на вуковской конференции в Югославии и читал там очень интересный доклад. Я был очень рад, что Ты наконец смог посмотреть места своей молодости и внести такой решительный вклад в конференцию; все наши делегаты высоко ценят Твой доклад. Надеюсь, что публикация его обеспечена. В обратном случае искренне предлагаю Славию, куда послал очень интересную статью о вуковской реформе Брозович. Печатается также подробное сообщение о конференции, написанное нашей сотрудницей М. Черной.

Как Ты знаешь из Славии, я в прошлом году много занимался еще софийским съездом; напечатал две статьи о его литературоведческой проблематике. Моей целью, как Ты понимаешь, была не информация, а прежде всего закрепление методической победы сравнительного литературоведения, в котором выступают вперед такие задачи, как сравнительная поэтика, структурное сравнение литературных жанров и т. д. В печати находится моя рецензия на книгу Виноградова «Сюжет и стиль» и в сборнике в честь Виноградова статья «Система жанров как проблема сравнительного литературоведения».

О жизни в институте не стоит говорить. Мы перестраивались, получился колоссальный гигант для всех индоевропейских языков и соответствующих литератур. И вот, кажется, опять будем перестраиваться.

Передай мой глубокий поклон родителям. Целую ручку Твоей жены и дружески Тебя обнимаю.

Славомир

inslav

В. ДОРОШЕВСКИЙ[5] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Варшава, 23.X. 1966

Глубокоуважаемый Никита Ильич,

Спасибо за Ваше письмо. Посылаю Вам один оттиск. Это в известном смысле моя научная *professio fidei*.

Я как-то раз писал о том, что к элементам, свидетельствующим об историческом родстве славянских языков, принадлежат такие, например, слова, как р. *обрыв*, п. *urwisko*. Констатировать «сие» значит, конечно, вломиться в открытую дверь («such assertions I never dispute», как сказал бы Wilde), но дело в том, о каком родстве эти слова свидетельствуют, в каком смысле они показательны. Их корни состоят из тех же фонетических элементов, русскому слову *обрыв* соответствуют по структурному типу многие польские слова, хотя бы *poryw*. Польским словам на *-isko* соответствуют русские на *-ище*, это тот же тип, к тому же слова на *-iszcze* известны и в польском языке (напр. *uroczyszcze*). Фонетические и словообразовательные элементы перекрещиваются. Кроме этого, в обоих словах важно то, что в них отразилось одинаковое, хотя и переданное несколько иными словообразовательными средствами, толкование известного явления: в обоих случаях мы имеем дело с образом земли, которая «сорвалась» в определенном месте, как бы разверзлась. Лат. *praecipitium* (фр. *precipice*) основано на ином образе (кстати, с каких пор существует в р. яз. слово *стремглав*?). Образы — элементы языкового мышления, родство языков — это не только тождество — историческое — известных звуков, но это «родство» мыслящих данными языками людей, т. е. аналогии в механизме их языкового мышления, в языковом восприятии явлений внешнего мира, в организации *perceptibilium* и *intelligibilium*. Нельзя отрывать языков от говорящих языками людей — это всегда так сильно подчеркивал Бодуэн де Куртенэ. Если славянские языки родственны между собой, то мы в них найдем и элементы душевного сродства славян. Надо быть весьма осторожным в формулировках, но в основном это так. Почему я об этом пишу? Потому, что мы ощущали Вас в Москве — и это мне вспомнилось, когда я читал Ваше письмо — как человека близкого нам по душевному складу. И это часто ощущают поляки, знающие русских (есть, конечно, и различия, вообще говоря). Это я хотел сказать, распространился же по «deformation professionnelle».

---

[5] **Витольд Дорошевский (Witold Doroszewski)** (1899–1976) — крупнейший польский языковед, родившийся и окончивший гимназию в Москве (однокашник А.А. Реформатского), автор фундаментальных трудов по словообразованию, диалектологии, лексикологии и лексикографии, истории польского языка, инициатор и главный редактор 11-томного словаря польского языка. См. также письмо В. Дорошевского в кн.: Язык культуры: Семантика и грамматика. М., 2004. С. 494.

inslav

Шлю Вам сердечный привет, также
от имени моих сотрудников.
Преданный Вам *В. Дорошевский*

PS. Получила ли мою книгу Редакция «Вопросов языкознания»?

В.М. ГАНЦОВ[6] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Искренне уважаемый и дорогой
Никита Ильич!

Я своевременно получил Ваше новогоднее поздравление с наилучшими пожеланиями и был Вам очень благодарен, что Вы никогда меня не забываете, хотя я постоянно бываю виноват перед Вами, так как своевременно не отвечаю и не всегда благодарю Вас за присланные мне книги и оттиски. Теперь я сожалею, что не ответил сразу краткой новогодней открыточкой, а решил написать более обстоятельное письмо. Это меня задержало надолго, и теперь я прежде всего должен просить Вас извинить меня за неаккуратность и запоздалый ответ. Я часто думаю о том, что мне нужно как-то подтянуться и организовать свою жизнь так, чтобы она была более целеустремленной и продуктивной. Но старость наступает и постоянно дает себя чувствовать. И сказывается это прежде всего в том, что всегда успеваешь сделать меньше, чем хотелось бы.

Прошлый 1970 год был во многих отношениях благоприятным для меня годом, так как мне удалось осуществить давнишнее свое желание — побывать в Закарпатье и во Львове. Я был очень рад, что в Ужгороде встретился и имел возможность ближе познакомиться с Вами. Я чувствовал в Вашем отношении ко мне искренность и симпатию. Отрадным было для меня и пребывание во Львове, где сотрудники отделения языка Института общественных наук, работающие над 2-м томом Лингвистического атласа укр. языка, очень дружески ко мне отнеслись. Но в прошлом году у меня было и много тяжелых пере-

[6] **Всеволод Михайлович Ганцов** (1892–1979) — диалектолог и историк языка, ученик акад. А.А. Шахматова, один из ярких представителей украинской науки 20-х годов XX в. В 1929 г. он был репрессирован, более двадцати лет провел в лагерях и ссылке; реабилитирован в 1989 г. В 1956 г. В.М. Ганцов вернулся в родной Чернигов. Украинские диалектологи пытались привлечь его к научной работе, в 1965 г. Ф.Т. Жилко пригласил его на диалектологическую конференцию в Киев, где В.М. выступил с воспоминаниями о науке двадцатых годов. См. также письма В.М. Ганцова в предыдущей публикации переписки Н.И. Толстого: Славяноведение. 2008. № 6. С. 99–101.

inslav

живаний, связанных с потерей близких и дорогих мне людей. У меня уже никого не осталось из братьев — ни родного, ни двоюродных, ни троюродных. Никого уже нет из давних товарищей по работе в Укр. Академии Наук. Остались у меня только две родные сестры — одна живет вместе со мной в Чернигове, другая в Киеве со своей дочерью и ее семьей. Черниговская сестра старше меня и является уже полным инвалидом. Она уже никуда не выходит из квартиры, не может ни сойти, ни подняться по лестнице, с трудом передвигается, все время ища точки опоры, за которую могла бы ухватиться рукою. Она постоянно нуждается в моей помощи. В Киеве я бываю несколько раз в течение года и всегда бываю рад, когда представляется такая возможность. Корреспонденция у меня очень большая. В связи с наступлением нового 1971 года я получил свыше 70-ти писем и поздравлений. Я много ночей истратил на письма — просиживая над ними до 4–5 часов ночи. У меня уже давно установился такой режим, если я не поработаю ночью, то я вообще ничего не успею сделать. Сплю я два раза в сутки: часа 2–2/5 перед вечером, часа 3 или 4 перед утром. Это, конечно, когда я бываю дома в Чернигове.

Несколько месяцев тому назад Киевский Архив-музей обратился ко мне с просьбой передать им мой личный архив. К сожалению, мой личный архив, так же как и библиотека, сгорели во время войны (я находился в это время в лагере). Конечно, для меня это была невозместимая утрата. Все, что я успел сделать за годы моей работы в Акад. Наук УССР, было уничтожено огнем. Нового материала пока недостаточно. Правда, я не теряю еще надежды кое-что написать и постараюсь приступить к этому теперь же. Когда мне удастся побывать в Москве и увидеться с Вами, я расскажу Вам о своих планах.

Пока, дорогой Никита Ильич, прошу Вас быть снисходительным ко мне. Самый конец прошлого года и начало нового были для меня неблагоприятными и трудными еще и вследствие непредвиденных осложнений с зубами. Разболелись зубы под коронками, пришлось коронки снимать, а зубы лечить. Это тоже доставило мне много хлопот и мучительных переживаний. Недаром же и пословица говорит: «Старость не радость». За последние два года ушло из жизни много людей, которых я знал, некоторых еще со времени пребывания в университете. Не так давно, кажется, в начале февраля, прочел сообщение в газете о смерти Жирмунского. Хотя я не был с ним знаком, но помню по Петрограду. В. Шкловского, автора биографии «Лев Толстой» из серии ЖЗЛ, я хорошо помню, так как он был моим товарищем по Петроградскому университету. Нам постоянно приходилось встречаться, да и заканчивали мы ун-т одновременно. Теперь я вижу, что он проделал большой жизненный путь литературоведа.

inslav

Все, что я написал и успел напечатать, я написал до 35 лет. После того я ничего не опубликовал, кроме сообщения «Новознайдені автографи Т. Шевченка» в журнале «Радянське літературознавство» 1966, № 3. Но у меня есть еще желание кое-что напечатать (а когда-то было очень много тем, которые меня интересовали). Хотелось бы отозваться и на тему по поводу совр. состояния укр. лит. языка. В нем много несообразностей с точки зрения истории языка. Мне вспоминаются слова В.В. Виноградова, услышанные от него в 1965 году (в тот самый день, когда Вы подошли ко мне познакомиться в Институте рус. яз.). Он говорил: «У нас нет историков русского языка». Еще в большей степени это можно было бы сказать о современных укр. языковедах. Здесь можно отметить иногда полную безграмотность даже среди людей, имеющих ученую степень кандидатов и докторов филологических наук. Истории языка они не знают, хотя, может быть, не всегда сознают это. Между прочим, ни на одну конференцию, посвященную современному лит. укр. языку, я не получил приглашения. Хотя мне говорили, что на одной из первых, состоявшейся, кажется, еще в 1963 году, вопрос относительно моего участия в конференции поднимал писатель Антоненко-Давидович. Но, очевидно, Білодід и ближайший его подручный Жовтобрюх не считают мое участие желательным. А ведь я скоро буду, наверное, самым старым из филологов. (Правда, степени у меня нет, вероятно, по неблагонадежности).

Писать обо всем и много мне трудно. Надеюсь, что в этом году мы тоже встретимся в Москве или на какой-нибудь конференции.

Мой сердечный привет и наилучшие пожелания здоровья, счастья и успеха в дальнейшей жизни шлю Вам, Светлане Михайловне и всей Вашей семье.

С искренним уважением и любовью к Вам

Вс. Ганцов

23–24.II.1971.

В.М. ГАНЦОВ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Киев, 22.XI. 1972.

Дорогой и искренне уважаемый
Никита Ильич!

Пишу Вам из Киева, где нахожусь уже третий день. Здесь узнал, что Вы находитесь или находились в Ленинграде, где защитили свою докторскую диссертацию. От всей души поздравляю и приветствую Вас, присовокупляя свои наилучшие пожелания Вам здоровья и успехов на

inslav

дальнейшем жизненном пути и дальнейших свершениях. Месяца полтора тому назад мне очень хотелось осуществить поездку в Москву и, конечно, повидаться с Вами (Ваш адрес всегда со мною). Но, к сожалению, обстоятельства моей теперешней жизни таковы, что мне очень трудно бывает выехать из Чернигова. Живу я с своей старшею сестрою, которая не ходит, а лишь медленно переступает с одной ноги на другую, всегда держась или опираясь на что-нибудь. К тому же она стала плохо видеть (расслоение сетчатки) и сама не может ничего ни прочесть, ни написать. Это очень ограничивает мои возможности.

В Киев я приехал, имея в виду близкое наступление моего 80-летия (7 декабря). Мне хотелось узнать, могу ли я надеяться, что где-нибудь в прессе будет упомянуто об этом (отмечено статьею или хотя бы заметкою об этом). Но, кажется, рассчитывать на это не приходится. Десять лет тому назад Отдел диалектологии прислал мне адрес, телеграфных поздравлений я получил тогда не меньше 20-ти (из Киева, Львова, Харькова, Москвы и Ленинграда, последнее от покойного Б.А. Ларина — моего однокашника по Коллегии Павла Галагана). В прессе и тогда никаких упоминаний не было.

Мне хотелось бы просить Вас, Никита Ильич, чтобы Вы, если это возможно, посодействовали мне в этом сами или поручив кому-нибудь поместить в одном из подходящих журналов заметку о моем 80-летии. Фактический материал для статьи или заметки я Вам пришлю из Чернигова, куда вернусь дня через три (у меня найдется экземпляр автобиографии и список печатных работ).

«Вопросов языкознания» я, конечно, не имею в виду. Филин в своей работе «Происхождение русского, украинского и белорусского языков» не упоминает моего имени ни в тексте книги, ни в списке упомянутых имен, конечно.

Я изложил суть своей просьбы. Мне кажется, что Белодеду будет стыдно, если обо мне вспомнят в Москве, а он ничего не предпримет и обойдет молчанием. Впрочем, украинская пословица говорит: «Поганому виду нема стиду».

Мой сердечный привет и наилучшие пожелания здоровья и радости в семье передайте, пожалуйста, многоуважаемой и дорогой Светлане Михайловне со всем семейством.

Искренне уважающий и любящий Вас

Вс. Ганцов

inslav

В.М. ГАНЦОВ — Н.И. ТОЛСТОМУ

4.XII.1972.

Дорогой Никита Ильич!

У меня остался один-единственный экземпляр моей автобиографии, который мне пришлось переписать, чтобы послать одну копию Вам. Пишу я теперь очень неровно и не всегда, может быть, разборчиво, но лучше не получается. А машинки у меня, к сожалению, нет. Если Вам удастся составить и поместить где-нибудь заметку о моем 80-летии, хотя бы в хронике до конца декабря месяца, буду очень признателен Вам. В Киеве мои друзья тоже делают попытки отметить где-либо в прессе мое 80-летие, но не знаю, удастся ли им это сделать. Ни мое 70-летие в 1962 году, ни 75-летие в 1967 году нигде в прессе отмечено не было.

Не знаю, чем в данном случае оправдывают себя наши руководители, считая упоминание моего имени запретным. Ведь в библиографическом указателе «Українська мова», вышедшем в издании Акад. Наук Укр. РСР в 1963 г., много раз упоминается мое имя. Буду ждать. До конца года уже недалеко.

Мой самый сердечный привет Вам и всему Вашему семейству.

С глубоким уважением

Искренне Ваш

Вс. Ганцов

Автобиография

Я, Ганцов Всеволод Михайлович, родился 7 декабря (25 ноября ст. ст.) 1892 года в г. Чернигове в семье служащего казенной палаты. Учился сперва в Черниговской гимназии, а с 1907 года в Коллегии Павла Галагана в Киеве, которую и закончил с золотой медалью весной 1911 года. В том же году был зачислен на Историко-филологический факультет Петербургского университета, который и закончил в 1916 году по славяно-русскому отделению. По окончании университета по рекомендации акад. Шахматова был оставлен при университете профессорским стипендиатом при кафедре русского языка и литературы на два года. Еще студентом начал работать под руководством академика А.А. Шахматова в области украинской и русской диалектологии и истории языка. Две мои работы того периода: «Описание говора с. Патют Козелецкого уезда Черниговской губернии» и «Особенности языка Радзивиловского (Кенигсбергского) списка летописи» были приняты для напечатания в «Сборнике» и «Известиях Отделения русского языка и словесности Российской Академии Наук».

inslav

С 1 октября 1918 года был прикомандирован к Киевскому университету св. Владимира с повышенной профессорской стипендией сроком на два года. С 21 февраля 1919 года начал работать в Укр. Ак. Наук как постоянный член и секретарь Комиссии и в этой должности работал до 21 августа 1929 года. Магистерские экзамены сдавал в 1922 и 1923 гг. в специальной Комиссии, созданной при Историко-филологическом Отделении Укр. Акад. Наук с участием профессоров Киевского Университета (проф. Грунский Н.К., проф. Тимченко Е.К., акад. Лобода А.М. и акад. Ефремов С.А.). С 1922 года вошел в состав Научно-исслед. кафедры языкознания при Киевском Университете как старший научный сотрудник, в 1925 году был утвержден действительным членом кафедры и руководителем секции укр. языка. Одновременно с основной работой в Акад. Наук читал курсы и проводил занятия по истории укр. языка, укр. диалектологии и укр. литерат. произношению в Киев. Институте нар. просвещения (1920–1921 г.), в Археологическом Институте (1923–1924 г.). С 3 декабря 1927 г. по 20 февраля 1929 года находился в заграничной командировке. Работал в области славистики у проф. Фасмера (Берлин), экспериментальной фонетики у проф. Панкончелли-Кальциа (Фонетическая лаборатория при Гамбургском Университете), а также по французской фонетике в фонетическом институте при Сорбонне в Париже (проф. Перно). Знакомился с работой по составлению лингвистического атласа немецкого языка (Zentralstelle für den Sprachatlas des Deutschen Reichs — Марбург, проф. Вреде). Был принят в члены Индогерманского Общества (Indogermanische Gesellschaft) по рекомендации проф. Фасмера и проф. Дебруннера в 1928 г. Был членом Первого Интернационального Лингвистического Конгресса, состоявшегося в апреле месяце 1928 года в Гааге (в Голландии).

21 августа 1929 г. был арестован по обвинению в принадлежности к организации «СВУ» (= Союз освобождения Украины). И, хотя при опросе на суде я заявил, что к организации «СВУ» я не принадлежал и о существовании такой организации не знал, все же был осужден на 8 лет заключения с последующим поражением в правах на 3 года. Фактически же по отбытии 8 лет заключения, определенных мне решением суда, я не был выпущен на волю, а продолжал оставаться в заключении до 20 декабря 1946 года. После того на протяжении трех лет я был на воле. Непродолжительное время — с июня месяца 1949 года по 17 декабря 1949 г. работал как нештатный сотрудник Института русского языка Академии наук СССР в секторе словаря языка А.С. Пушкина. Проживая в то время в г. Александрове Владимирской области. Но был вторично арестован 17 декабря 1949 года и по постановлению «Особого Совещания» был выслан в Красноярский край без указания срока ссылки. С 5 июля 1950 года до 19 сентября 1956 г. я проживал в пос.

inslav

Карауле Усть-Енисейского района Таймырского национального округа, работая в системе Усть-Енисейского Райрыболовпотребсоюза как старший бухгалтер райзаготконторы. В конце октября 1956 года возвратился на Украину в свой родной город Чернигов, где и проживаю в настоящее время. С 1958 года получаю пенсию по старости, но не как научный работник, а из оклада моего на Севере, где я числился ссыльным политпоселенцем. В реабилитации мне отказано, несмотря на мои неоднократные заявления.

Вс. Ганцов

В.М. ГАНЦОВ — Н.И. ТОЛСТОМУ

В Институт славистики и
балканистики Акад. Наук СССР
В Сектор славяноведения

Глубоко тронут и сердечно благодарен за теплый привет и высокую оценку моей научной деятельности. Я так мало успел сделать из того, что хотелось сделать. Мне удалось опубликовать лишь то, что было написано мною до 35-летнего возраста. Последующие годы моей жизни не благоприятствовали мне и отдалили меня от науки, хотя я всеми моими интересами был связан с ней. Среди своих учителей я могу назвать великих ученых — Шахматова, Бодуэна де Куртене. Благодаря участию в I-м интернациональном лингвистическом конгрессе, состоявшемся в Гааге в апреле 1928 года, я познакомился со многими учеными европейских стран. Там же я был представлен и знаменитому французскому лингвисту Мейе, который еще раньше очень благожелательно отозвался о двух моих работах: «Характеристика полесских дифтонгов и пути их фонетического развития» и «Диалектологическая классификация украинских говоров (с картою)» (рецензия была напечатана в «Bulletin de la Societé de linguistique de Paris»). Был мною опубликован и еще ряд работ, но с 1929 года моя научная деятельность катастрофически оборвалась.

Еще раз от всей души благодарю руководителей и сотрудников Сектора славяноведения и с своей стороны желаю успеха и больших достижений, а также шлю наилучшие новогодние пожелания.

Вс. Ганцов

26.XII. 1972.

inslav

М. ГАВАЦЦИ[7] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Zagreb, 29. IV. 1979

Dragi i mnogo poštovani kolega i prijatelju,

Pišem Vam ovaj put hrvatski — jer mi to ide dakako brže nego ruski (i s pogreškama — unatoč Vašoj pohvali moga prijašnjega pisanja!) a osim toga brže i zbog pisanja strojem; a to je «brže» ovaj put osobito naglašeno, jer sam već nekoliko mjeseci u gotovo nesavladivoj stisti s vremenom — od hrpe svakojakih zadataka, obaveza, zaostalih još nenapisanih priloga itd. itd. A već je mnogo vremena prošlo, otkada je stiglo Vaše opširno i vrlo drago pismo, za koje sam se onda mislio odmah zahvaliiti, ali eto «Čovjek snuje, Bog određuje!» pa evo kasnim da Vam zahvalim i za pismo i za primljene osobito dobro došle knjige. Prije svega za jedinstveno i već rijetko izdanje «Материалы по этнографии России. II» (1914) pa za ostala izdanja, napose za neke priloge u njima, koji su me posebno uzbudili (knjigu Klepikove, gdje ima na žalost i nekih nepotpunosti i omašaka — možda se uspije ovdje potaći neki prikaz; zatim rad o polazniku kod nas). No takav je za mene naročito «izazovan» prilog Vaš i Vaše supruge o izazivanju kiše u Polesju, koji me potakao da sam potražio svoje bijeleške uz tu temu pa Vam ovdje, na posebnom listiću, šalem ono od toga što mislim da bi moglo biti korisno, bar kao dopuna.

Kako iz pisma vidim, primili ste u redu i moja «Vrela i sudbine» i «Lički zbornik», a jamačno poslije toga i izdanje našega zavoda «Etnološki prilozi». Čim iziđe nešto novo iz širega kruga Vaših interesa, bit će Vam poslano. A ja sam međutim posredstvom Vašega znanca, preko Beograda, primio sve što sam Vam bio u Zagrebu pozajmio — pa Vas ovijem razdužujem — a radovao bih se, ako Vam je što od toga bilo od koristi, kao što su Vam bila korisna i «Vrela i sudbine» — kako vidim iz prijašnjega pisma.

Nemilo je saznati iz pisma, koje su Vas i kakve nevolje pratile u ovo posljednje vrijeme. Ali — ako i žaleći Vas odsrca — ipak se sretno i to svršilo i sigurno ste već «u punom pogonu». Tako i ja, koji sam kao i svi kolege i kolegice u našem dijelu fakulteta grdno stradali zbog «nutarnje» poplave, kada su nam sve prostorije, pokućstvo pa knjige i drugo stradali od silne vode iz napukle cijevi radijatora (u katu iznad nas) pa smo se morali raseliti kojekuda, vrlo neudobno raditi itd. dok se sve nije nakon duga vremena popravilo i obnovilo (sada i bolje nego je bilo prije…).

---

[7] **Милован Гавацци (Milovan Gavazzi)** (1895–1992) — крупнейший хорватский этнолог XX века. С 1927 по 1965 г. возглавлял кафедру этнологии Философского факультета в Загребе. Автор фундаментальных трудов в области традиционной хорватской народной культуры, фольклора и сравнительной этнологии.

inslav

Jamačno ćete uskoro imati prilike primiti (ne znam u ovaj čas gdje u Moskvi) novi svezak «Traditiones» V (Ljubljana — spomenica Niki Kuretu) i u njemu moj jedan prilog nešto šireg značaja za Slavene — čim dobijem separate, poslat ću Vam još posebno.

U nadi da ste i Vi i cijela obitelj dobro i zdravo (zima kao da je bila ove godine kod Vas vrlo oštra — dok je kod nas bila blaga — a sada trpimo samo od nezapamćene promjenljivosti — sad je najlepše proljeće, sad kiše, oluje, po planinama i snijeg a u Crnoj Gori i potresna katastrofa…) pozdravljam Vas i sve Vaše uz dodatak pozdravā od svih Vama znanih kolegica i kolega s našega odsjeka — dok opet jednom izmijenimo pisma

Vaš
M. Gavazzi

Dodajem (možda nešto i zališno jer nije isključeno da već imate, samo nije u prilogu citirano):

Mannhardt W.: Wald und Feldkulte I (Berlin 1904), str. 554 — citat iz T. Neogeorgusa: Regnum papisticum — za područje Basela za g. 1553. — da djevojke, tjerane pred plugom, bivaju stjerane u potok itd.

Papahagi T.: Images d'ethnographie roumaine — o plugu u vodi zbog izazivanja kiše (nemam pri ruci pa ne mogu citirati stranicu — ali mogu pronaći).

Međimurje — djevojke (i momci) uz neku molitvu spuste plug u mlaku (iz rukopisa župnika A. Dolenčića, s citiranim selima, — sada ovdje u jednom arhivu — može se također pronaći). — Cf. Vaš citat iz Möderndorfera za Lendavu — u Međimurju.

Mannhardt W. — o. c. str. 553 — za duge suše u Erdelju (selo «Klein-Ludosch=Lugoş?» — nage djevojke i jedna žena vuku branu preko polja pa s njom u potok (zacijelo presušen), sjednu na nju i zapale na sva 4 ugla vatricu kroz jedan sat — pa je ostave u potoku.

Meyer E.H.: Germanische Mythologie 1891, str. 286. — na Dunavu na Pepelnicu djevojke i momci vuku kroz (?) Dunav branu da se izazove kiša (= Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II (1928), 563). Nešto o tome ima možda i Zelenin Dm. u jednom članku u СЭ 1934, sv. 5, str. 5–16 (no davno sam to imao u rukama pa nemam zapisano potanje ni na kojoj stranici). Možda ima nešto i kod Čursin: Prazdnik «vychoda pluga» u gorskih naroda Dagestana. — Izv. KI (Tbilisi) 5 (128), str. 43–60 (no i to sam davno čitao pa se ne sjećam pojedinosti). — Nešto zacijelo ima s izazivanjem kiše uz obredno oranje i Meyer E.H.: Indogermanische Pflügegebräche. — Zeitschr. des Vereines für Volkskunde XIV. Berlin 1904 (i to sam vrlo davno čitao pa se ne sjećam pojedinosti — no možda je u Moskvi negdje pristupno — ako nije može se i ovo i drugo gore citirano u fotokopiji odavle staviti na raspolaganje).

inslav

[Перевод:]

Загреб, 29. IV. 1979.

Дорогой и многоуважаемый коллега и друг,
пишу Вам на этот раз по-хорватски — у меня это получается все-таки быстрее, чем по-русски (и с ошибками — вопреки Вашей похвале моему предыдущему письму!), а кроме того, быстрее и из-за печатания на машинке; а это «быстрее» на этот раз особенно значимо, поскольку я уже несколько месяцев нахожусь под почти непреодолимым прессом времени — под грудой всяческих дел, обязанностей, оставшихся еще не написанными статей и т. д. и т. д. А прошло уже много времени с тех пор, как пришло Ваше подробное и очень дорогое для меня письмо, за которое я тогда же хотел Вас поблагодарить, но вот «Человек предполагает, а Бог располагает!», и я теперь с опозданием благодарю Вас и за письмо и за полученные особенно дорогие для меня книги. Прежде всего за уникальное и теперь уже редкое издание «Материалы по этнографии России II» (1914) и за остальные издания, в особенности за некоторые статьи в них, которые мне были очень интересны (книгу Клепиковой, где, к сожалению, есть некоторые пропуски и ошибки, — может быть, удастся здесь организовать какую-нибудь рецензию; затем работу о полазнике у нас). Но особенный «отклик» вызвала у меня Ваша и Вашей супруги статья о вызывании дождя в Полесье, которая побудила меня разыскать свои записи на эту тему, и я Вам здесь, на отдельном листке, посылаю те из них, которые, как я думаю, могли бы быть Вам полезны хотя бы как дополнения.

Как я вижу из письма, Вы благополучно получили и мои «Vrela i sudbine» и «Lički zbornik», и наверное позже и издание нашего института «Etnološki prilozi». Как только выйдет что-нибудь новое из широкого круга Ваших интересов, оно будет Вам послано. А я между тем посредством Вашего знакомого получил из Белграда все, что я Вам в Загребе одолжил, — так что я Вас освобождаю от этого долга — и я был бы рад, если бы что-то из этого Вам пригодилось, как Вам пригодилась и книга «Vrela i sudbine», как я вижу из предыдущего письма.

С огорчением я узнал из письма, какие неприятности случились у Вас в последнее время. Но — хотя я сочувствую Вам всем сердцем — я рад, что все это счастливо окончилось и что Вы уже «в полной силе». Вот и я, как и все мои коллеги из нашего отделения факультета, пострадал из-за «внутреннего» наводнения — все наши помещения, мебель, книги и прочее сильно намокли от лопнувшей трубы радиатора (на верхнем этаже), так что мы вынуждены были куда-то переселиться, работать в неудобном месте и т. д., пока все это, спустя долгое время, не починили и отремонтировали (теперь у нас даже лучше, чем было…).

Наверное скоро у Вас будет возможность получить (не знаю пока, где в Москве) новый выпуск «Traditiones» V (Любляна — памяти Нико Куре-

inslav

та) и в нем одну мою статью более широкого, общеславянского плана — как только я получу оттиски, я пошлю Вам еще отдельно.

Надеюсь, что Вы и вся Ваша семья в добром здравии (зима, кажется, в этом году была у вас очень суровая — а у нас очень мягкая — зато теперь мы страдаем от небывалой переменчивости погоды — то прекрасная весна, то дождь, бури, в горах даже и снег, а в Черногории и землетрясение…), шлю Вам и всем Вашим приветы от всех Ваших знакомых коллег обоего пола из нашего отделения — до следующего обмена письмами.

Ваш
М. Гавацци

Привожу дополнения (может быть, некоторые и излишни, так как не исключено, что у Вас они есть, хотя в статье Вы их не цитируете):

Mannhardt W.: Wald und Feldkulte I (Berlin, 1904), S. 554 — цитата из T. Неогеоргуса (T. Neogeorgus. Regnum papisticum) — район Базеля, 1553 г. — девушек, идущих перед плугом, загоняют в воду (ручья, реки) и т. д.

Papahagi T.: Images d'ethnographie roumaine — о плуге в воде ради вызывания дождя (у меня нет этого под рукой, поэтому не могу указать страницу, но могу найти).

Međimurje — девушки (и парни) с молитвой опускают плуг в болото (из рукописи священника А. Доленчича с указанием села — сейчас это находится здесь, в одном архиве — тоже можно найти). Ср. вашу цитату из Мёдерндорфера о Лендаве — в Меджимурье.

Mannhardt W., цит. работа, с. 553. — в случае долгой засухи в селе Ердель (Kleun-Ludosch = Lugos?) нагие девушки и одна женщина тянут борону по полю и с ней заходят в реку (совершенно высохшую), садятся на нее и на всех четырех углах жгут небольшие костры в течение часа, а затем оставляют ее в русле реки.

Meyer E.H.: Germanische Mythologie 1891, с. 286. — на Дунае в Пепельную среду девушки и парни тащат через (?) Дунай борону, чтобы вызвать дождь (= Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II (1928), 563). Возможно, о том же пишет Д. Зеленин в одной статье в СЭ 1934, № 5, с. 5–16 (но я держал это в руках давно и у меня точнее не записано, на какой странице). Может быть, что-то есть и у Чурсина (Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. — Изв. КИ (Тбилиси), 5 (1928), с. 43–60 (но и это я читал давно и не помню подробностей). — Что-то о вызывании дождя и обрядовом пахании, кажется, есть и у Меера (Meyer E.H.: Indogermanische Pflügegebräuche. — Zeitschr. des Vereines für Volkskunde XIV. Berlin 1904), это я тоже читал давно и не помню подробностей, но, может быть, в Москве это где-то доступно (если же нет, то это и остальное, указанное выше, можно отсюда предоставить в фотокопиях).

inslav

М. ГАВАЦЦИ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Zagreb, 26. II. 1980.

Vrlo poštovani, dragi Nikita Il'ič!

Već je prošlo kažnjivo mnogo vremena odonda, kad sam primio Vaše pismo od maja prošle godine — a ja Vam u međuvremenu uspio poslati samo svoj objavleni prilog o običaju «iti po pitanju» (i čestitku o novoj godini!)

Vidim iz pisma, da ste uvelike aktivni — sada u Vologdi, sada na Kavkazu (zavidim Vam!), sada u dijalektološkom seminaru (da li je iz toga što gdje objavljeno, ili će biti objavljeno?) Posebno me dakako zanima Zeleninov zbornik, koji nagoviještate. Bio sam s njim sve do njegove bolesti i smrti u staloj vezi zamjenom objavljenih radova (posredstvo Petra Grigorjeviča!) pa mu zahvaljujem što posjedujem i «Opisanie rukopisej»!!

U štampi mi je nekoliko radova, no sve se oteže u nedogled (sumaran prikaz narodne likovne umjetnosti u Jugoslaviji, s premalo ilustracija — kod «Propyläen Verlag» u Berlinu; neke vrste sinteza o obiteljskim zadrugama u naroda jugoistočne Evrope — za časopis «Journal of Family History» u SAD; dva etnolingvistička priloga za neku spomenicu pok. H. Schröder, za koju pouzdano znate, pa za jubilarni zbornik sarajevskoga muzeja — od kojih će Vas bar jedan više zanimati). A i Vaš rezijski rječnik sigurno napreduje — kako vidim i iz jednoga pisma Milka Matičetova o njegovu boravku kod Vas u Moskvi.

Još je nešto bilo prošle godine za nas vrlo korisno: dulji boravak u Dojranu (za savjetovanjem Saveza etnoloških društava Jugoslavije pa poslije toga vrlo poučnom duljom ekskurzijom u grčku Makedoniju sa Solunom, Kosturom i dr. — za mene vjerovatno još jedina prilika da to tamo sve vidim i iskoristim; samo je moja supruga tom prilikom dva puta dosta nesretno pala, no srećom nije bilo kostoloma…).

Kako ste Vi? Još se i sada često sjećamo Vašega boravka u Zagrebu i kod nas — pa u nadi da će Vas put opet skoro dovesti ovamo, da osvježite i prijateljske veze i «jezičnu kondiciju» (pišem Vam hrvatski jer je pismo podugo pa bi na mojem, makar nedotjeranom ruskom, tražilo mnogo više vremena — a ja sam dovrh glave zaokupljen na više strana).

Šalemo Vam i ovom prilikom mnogo prijateljskih pozdrava

odani

M Gavazzi

sa suprugom

inslav

[Перевод:]

Глубокоуважаемый, дорогой Никита Ильич!

Уже прошло непростительно много времени с тех пор, как я получил Ваше письмо от мая прошлого года — а я Вам за это время сумел послать только свою опубликованную статью об обычае «iti po pitanju» (и новогоднюю открытку)!

Я вижу из письма, что Вы невероятно активны — то Вы в Вологде, то на Кавказе (завидую Вам!), то на диалектологическом семинаре (опубликовано ли что-нибудь из этого или будет ли опубликовано?). Особенно меня интересует Зеленинский сборник, о котором Вы сообщаете. Я был с ним до самой его болезни и смерти в постоянной связи, обмениваясь трудами (посредством Петра Григорьевича!), и я ему благодарен, что имею и «Описание рукописей»!

У меня в печати несколько работ, но все они растягиваются до бесконечности (общий обзор народного изобразительного искусства в Югославии с очень малым числом иллюстраций — в издательстве «Propyläen Verlag» в Берлине; что-то вроде синтеза о семейных задругах у народов юго-восточной Европы — для журнала «Journal of Family History» в США; две этнолингвистических статьи для сборника памяти пок. Шрёдера, о котором Вы наверняка знаете, и для юбилейного сборника сараевского музея — из коих по крайней мере один будет Вам интересен). Но и Ваш резьянский словарь явно продвигается, как видно из письма Милки Матичетова о его пребывании у вас в Москве.

Еще несколько вещей были в прошлом году для нас очень полезны: длительное пребывание в Дойране (на совещании Союза этнологических обществ Югославии, после которого была очень поучительная и долгая экскурсия в греческую Македонию с посещением Солуни, Костура и др. — для меня это, вероятно, единственная возможность все там увидеть и воспринять; единственно что моя супруга при этом дважды неудачно упала, но, по счастью, обошлось без переломов…).

Как Вы? Мы до сих пор часто вспоминаем Ваше пребывание в Загребе и у нас и надеемся, что Ваши пути снова приведут Вас сюда, чтобы Вы могли «освежить» дружеские связи и свою «языковую компетенцию» (я пишу Вам по-хорватски, потому что письмо длинное и на моем, хотя и несовершенном, русском оно потребовало бы больше времени, а я и так выше головы завален делами со всех сторон).

Пользуемся случаем послать Вам приветы от многих друзей

преданные Вам

М. Гавацци
с супругой

inslav

И. ХАММ[8] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Moskva, 29. kolovoza 1967.
Šeremetjevo

Dragi kolega!

Žao mi je što se nismo mogli vidjeti prije Vašega odlaska (kako čujem, u Bukurešt). Pokušavao sam valjda i deset puta nazvati Vaš stan, no odgovora nikako nije bilo (ni u podne, oko podne, poslije podne, uveče — rano i kasno, ni sjutradan). Međutim, svijet je danas već tako malen, da zacijelo neće proći mnogo vremena, da se opet negdje susretnemo i vidimo.

Mislio sam s Vama govoriti i o Jagiću. Bio sam u Leningradu i kod Eisenstocka. On je rukopis primio oko poslije podne, kada sam ja (uveće) odlazio natrag u Moskvu. Pitao sam ga, kakva je kod Vas procedura, a on mi je odgovorio, da je rukopis pregledan, da će se rado definitivno prepisati (onaj dio, tj. komentar, koji nije bio na stroju prepisan, i da će onda rukopis odmah u štampu. Prema tome moja funkcija kod toga nije nikakva (ja, naime — ne zbog mladogramatičara — funkcije shvaćam kao akcije, aktivnosti, rad) i zato nema smisla da se moje ime spominje u red-kolegiju. Ja sam g. Eizenstocku obećao, da ću mu rado služiti svima informacijama koje se tiču Beča (jer je Jagić tada bio u Beču), a to kažem: Vama, pa ako Vam je što potrebno (xerox-snimke, mikrofilmovi ili slično), javite pa ću Vam to poslati.

Što se prvoga sveska korespondencije tiče, koji bi želela izdati JAZU, ja bih nastojao da do početka listopada dovršim rukopis, no tu bi mi trebala mala pomoć. Trebat će još neka «utočnjenja», i želeo bih da se jedna korektura obavi ovdje. Ja sam to ovako zamislio: da se nekomu to povjeri (javila se Elena Mihajlovna Smorgunova, no ona je sada u Poljskoj i ostaje gotovo do kraja rujna), a moglo bi se učiniti ili tako, da saradnik sa vaše strane, kada korekture budu aktualne, dođe na 1–1/2 mjeseca u Jugoslaviju, u Zagreb, gdje su mu na raspolaganju (za ev. provjerovanje) originali pisama, ili da to čini ovdje. U prvom slučaju JAZU bi preuzela na sebe trošak boravka u Zagrebu, a za drugi — ja sam za svaki slučaj kod prof. N.S. Čemodanova za Vas u 5 kutija ostavio mikro-snimke svih pisama koja dolaze u obzir za ovu (prvu) knjigu sa dopisima iz Rusije. Razumije se, da sam to samo Vama ostavio, i ako bi Vaš

[8] **Иосиф Хамм (Josip Hamm)** (1905–1986) — выдающийся хорватский славист, академик Югославянской и Австрийской академий наук, один из основателей Старославянского института в Загребе и журнала «Slovo». С 1960 г. профессор и заведующий кафедрой славистики Венского университета. С Н.И. Толстым его связывали долгие годы сотрудничества и дружбы. Их объединял интерес к истории славистики, особенно к наследию Юрия Крижанича и русским связям акад. И.В. Ягича. В 1973 году в связи с предстоящим выходом на пенсию И. Хамм предложил Н.И. Толстому занять Венскую кафедру, на что Н.И.Толстой ответил отказом (см. след. письмо).

inslav

asistent (kako je to spomenuto gore) mogao doći u Zagreb, on bi film mogao ponijeti ili ga predati da mi se donese u Beč. On je naime vlasništvo mojega instituta u Beču.

Raspored prve knjige JAZU bit će samo malo izmijenjen, tako da se obje knjige — i Vaša i naša — nekako upotpunjaju i da se ne ponavljaju. Drugim riječima, naša će knjiga donositi i neke informacije kojih u Vašoj nema, a na dosta mjesta upućivat će na Vašu prvu knjigu.

Kako vidite, pitanja bi bilo po prilično, i bilo bi divno, kada biste mogli doći k nama, pa da o tome en détail razgovaramo na Kohlenbergu ili negdje drugdje, bliže.

Pomalo vidim da se «narod» napalji — čini mi se da ćemo skoro na svoj «рейс».

Bilo bi mi vrlo drago kada biste mi mogli javiti ime osobe, koja bi nam mogla u tome pomoći.

Razgovarao sam telefonski s Vandom. Molila me je da srdačno pozdravim i Vašu suprugu i Vas i malu, i ljutila se što sam tako naglo iz Beča odjurio. Drugi put će biti bolje. Kako bi divno bilo, kada bi vi troje mogli k nama na Lopud. Vjerujem, da bi se maloj svidio naš «Šunj» — pješčana plaža koja se poluženo, daleko pruža u more, s našim lijepim plavim valovima.

No, treba da idem.

Srdačno Vas oboje pozdravlja i želi sve najbolje Vašem zlatu

Vaš

Josip Hamm

[Перевод:]

Москва, 29 августа 1967
Шереметьево

Дорогой коллега!

Мне жаль, что мы не смогли увидеться до Вашего отъезда (как я слышал, в Бухарест). Я пробовал Вам много раз звонить домой, но никакого ответа не было (ни в полдень, ни до полудня, ни после полудня, ни вечером, ни утром на следующий день). Между тем мир теперь так мал, что пройдет немного времени, и мы снова где-нибудь встретимся и увидимся.

Я думал поговорить с Вами о Ягиче. Я был в Ленинграде и у Айзенштока. Он получил рукопись только после полудня, когда я (вечером) уезжал обратно в Москву. Я его спросил, какова у вас процедура, а он мне ответил, что рукопись готова, и ее вполне можно перепечатывать (ту часть, т. е. комментарий, который не был перепечатан на машинке) и что тогда рукопись сразу будет отдана в печать. В таком случае моя функция в этом никакая (ведь я — не из-за младограмматиков — понимаю функцию как акцию, деятельность, работу) и потому нет смысла, чтобы вообще мое имя упоминалось в редколлегии. Я обещал Айзенштоку, что я охотно предоставлю ему всю информацию, которая есть в Вене (поскольку Ягич тогда

inslav

был в Вене), собственно я имел в виду Вас: если Вам что-нибудь понадобится (ксерокопии, микрофильмы и т. п.), скажите, и я Вам это пошлю.

Что касается первой части корреспонденции, которую хотела бы издать Югославянская академия, я бы считал необходимым до начала ноября закончить работу над рукописью, но для этого мне нужна небольшая помощь. Мне нужны некоторые «уточнения», и я бы хотел, чтобы одна корректура была проведена здесь. Я подумал, что следовало бы это кому-то поручить (объявилась Елена Михайловна Сморгунова, но она сейчас в Польше и останется там до конца сентября), а можно сделать и так, чтобы сотрудник с вашей стороны, когда станет актуальной корректура, приехал бы на месяц-полтора в Югославию, в Загреб, где он может получить для сверки оригиналы писем, или же чтобы он сделал это здесь. В первом случае JAZU [Югославянская Академия наук и искусств] взяла бы на себя расходы по пребыванию в Загребе, а во втором — я на всякий случай оставил у проф. Н.С. Чемоданова 5 коробок с микрофильмами всех писем, которые должны войти в эту (первую) книгу писем из России. Разумеется, я это оставил только Вам, и если бы Ваш ассистент (как сказано выше) мог приехать в Загреб, он мог бы привезти пленку или передать ее, чтобы мне ее привезли в Вену, поскольку она является собственностью моего Института в Вене.

Структура первой книги JAZU будет изменена совсем незначительно, так что обе книги — и ваша, и наша — будут друг друга дополнять, но не повторять. Другими словами, наша книга будет содержать и некоторые сведения, которых в вашей книге нет, а во многих случаях она будет отсылать к вашей первой книге.

Как видите, вопросов еще достаточно, и было бы прекрасно, если бы Вы могли приехать к нам, но об этом en détail поговорим на Коленберге или где-то еще, поближе.

Тем временем я вижу, что «народ» зашевелился — мне кажется, что скоро наш рейс.

Я был бы очень рад, если бы Вы мне могли сообщить имя того, кто бы мог нам в этом помочь.

Я говорил по телефону с Вандой. Она просила передать сердечный привет Вам и Вашей супруге, и малышке, и сердилась, что я так внезапно уехал из Вены. В другой раз будет лучше. Как бы было прекрасно, если бы Вы втроем могли к нам на Лопуд. Я уверен, что малышке понравился бы наш Шунь — песчаный пляж, постепенно уходящий далеко в море, с нашими чудными голубыми волнами.

Ну, надо идти.

Сердечный привет вам обоим, пожелания всего

самого лучшего Вашему «золотку»

Ваш

Иосип Хамм

inslav

Leningrad, 2.IV-1973.

Dragi kolega!

Razmišljao sam poslije našega rastanka. Cesta je i noć je duga od Moskve do Leningrada. Mislim, da imate pravo. Mi smo bili uvjereni, a to smo i sada, da bi Vaš dolazak bio ogromna dobit i za Institut, i za zemlju u kojoj se on nalazi, pa i za nauku uopće — jer smo znali kako su teški odnosi nastali u starom IRJAZ-u, kako smo ga mi nekoć znali, otkako je došao F.P.F. Kolika je to razlika od onoga F.F.F., koji je bio jedan od začetnika naučne misli u Moskvi! No, pustimo to. Mi smo mislili da će to biti kao i kod Františeka: da će to i Vama pomoći i biti od koristi.

Sada, kada sam video Vašu krasnu porodicu, Vašu suprugu, koja je divan čovek, Vašu tako dražesnu dječicu (Fjokla je divna, a Marfa prava ljepotica): i kada sam video Vašu Majku koja Vam je i otac, i savjetnik i majka — i kada se sjetim onoga što smo govorili na putu kroz Veliku Ordynku — vidim da ste imali pravo, i što se tiče Dunava i što se tiče Neve. Vi ste narodu potredni, i on će sve više i sam dolaziti do toga mnjenja. Tolstoju je mjesto u Rusiji, kao što je Trubeckomu je bilo teško bez nje. Vaša je zemlja ogromna, ali ako je i najbolji stanu napuštati, što će biti od nje?

I meni je koji put teško u tuđini, ma da su Austrijanci — bar u onim krugovima, u kojim se krećem — uglavnom i dobro odgojeni, no ipak je tu nešto, što me je mukovo i muke me da tražim mira u tišini, na Lopudu — kao Vi na svojoj daći.

Ja sam otišao, jer mi ni tamo ne bilo lako. I Jagić se je ljutio na nerad, na «stekliŝtvo» (á la Babić) — i napadali su ga često i Hrvati i Srbi. Vi biste se, da odete iz Rusije osjećali kao Antej, kojemu samo svoja zemlja daje snagu.

Imate pravo. I ako je to bio i savjet Vaše supruge i Vaše majke, ja im se duboko klanjam, a Vama svesrdno želim sve dobro

Vaš

Josip Hamm

[Перевод:]

Ленинград, 2. IV-1973.

Дорогой коллега!

После нашего расставания я много думал. Дорога и ночь от Москвы до Ленинграда долгая. Думаю, что Вы правы. Мы были уверены, как уверены и сейчас, что Ваш приезд был бы огромной пользой и для Института, и для страны, где он находится, да и для науки вообще — ведь мы знали, какие тяжелые отношения сложились в старом ИРЯЗ-е [Институте русского языка], каким мы его когда-то знали, с тех пор как пришел Ф.П.Ф. [Ф.П. Филин]. Как это отличается от того Ф.Ф.Ф. [ошибочно, имеется в виду В.В.В. — В.В. Виноградов], который был средоточием научной мысли в Москве! Но оставим это. Мы думали, что это будет, как с Франтишеком [Марешем]: что это и Вам поможет, и будет полезно вообще.

inslav

Теперь, когда я видел Вашу прекрасную семью, Вашу супругу, чудесного человека, Ваших таких прелестных детишек (Фекла чудная, а Марфа просто красавица), и когда я видел Вашу мать, которая Вам и отец, и советчик, и мать, — и когда я вспоминаю все, о чем мы с Вами говорили, идя по Большой Ордынке, — я вижу, что Вы были правы — и в том, что касается Дуная [Вены], и что касается Невы. Вы нужны своему народу, и он все больше сам будет приходить к этому мнению. Толстому место в России, как и Трубецкому было тяжело без нее. Ваша страна огромна, но если лучшие люди будут ее покидать, то что будет с ней?

И мне иногда трудно на чужбине, хотя австрийцы — по крайней мере в тех кругах, где я вращаюсь, — в целом и хорошо воспитаны, но все-таки и здесь есть нечто, что мне мучительно и заставляет искать покоя и тишины на Лопуде, как и Вас на Вашей даче.

Я уехал, потому что и там мне было нелегко. И Ягич сердился на невозможность работать, на «бесноватость» (á la Бабич), — и на него часто нападали и хорваты, и сербы. Если бы Вы уехали из России, Вы бы чувствовали себя как Антей, которому только своя земля дает силу.

Вы правы. И если это был совет Вашей супруги и Вашей матери, я им низко кланяюсь, а Вам от всего сердца желаю всего самого доброго.

Ваш

Josip Hamm

ПАВЛЕ ИВИЧ[9] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Novi Sad. 30. VIII 1969.

Dragi moj Nikita,

Velika Ti hvala na slovenskoj geografskoj terminologiji koju ću proučiti detaljno i iz nje — vidim već sada — vrlo mnogo naučiti. Zahvaljujem Ti takodje i na pošiljkama drugih knjiga. Mnogo si me zadužio.

Pre tri dana stigli smo s letovanja. Tamo je bilo prekrasno. Život pun aktivnosti, ali one prave. Svakoga dana radio sam po nekoliko sati, čitao, pisao, ili pregledao ispise iz povelja, ali sam takodje svaki dan i pešačio po brdima, često i po sedam-osam sati. I sve to bez gužve od kakve se ne može pobeći ovde. Bez telefonskih poziva, bez sednica, bez žurbe. Ispada da čovek samo za vreme godišnjeg odmora može da radi spokojno i organizovano, onako

[9] **Павле Ивич (Павле Ивић)** (1924–1999) — крупнейшая фигура сербской и мировой славистики, академик, автор фундаментальных трудов по фонологии, диалектологии и истории сербского языка. С Н.И. Толстым его связывали долгие годы личной дружбы и общие научные интересы.

inslav

kako bi trebalo da radi u vreme rada. Ali sad je to gotovo, evo nas opet tu, i bezbroj sitnih i krupnih dužnosti umešalo se u život. Sad je utoliko gore što se spremamo na put u Ameriku, 28. septembra, pa treba posvršavati mnoge stvari pre polaska.

Poslao sam Ti knjige koje si označio. Samo, čini mi se, to je vrlo malo u poredjenju s onim što sam dobio od Tebe. Zato, molim Te, javi ako Ti treba još štogod. Za svaki slučaj, šalem Ti spisak ponovo, da mi javiš ako Ti treba nešto odatle. A osim toga dolaze u obzir sve druge naše publikacije, kao i američke. Javi mi, molim Te, na vreme da Ti mogu poslati što treba još pre polaska na daleki put.

Završavam. Na žalost moram da budem kratak. Na mom stolu se nakupila čitava hrpa neodgovorenih pisama.

Tebi i svima Tvojima mnogo, mnogo najtoplijih pozdrava od nas oboje

Твој

Павле

[Перевод:]

Новый Сад, 30. VIII 1969

Дорогой мой Никита,

Большое Тебе спасибо за славянскую географическую терминологию, которую я буду детально изучать и из которой — вижу уже сейчас — многое почерпну. Благодарю Тебя также и за присылку других книг. Я Тебе очень обязан.

Три дня тому назад мы вернулись из отпуска. Там было прекрасно. Жизнь, полная активности, но настоящей. Каждый день я работал по нескольку часов, читал, писал или просматривал выписки из грамот, но я также каждый день ходил пешком по горам, нередко по семь-восемь часов. И все это без суеты, от которой здесь некуда деться. Без телефонных звонков, без заседаний, без спешки. Оказывается, что человек только во время отпуска может работать спокойно и организованно, т. е. так, как надо было бы работать в рабочее время. Но теперь все это кончилось, мы снова здесь, и бесконечные мелкие и крупные дела вторгаются в нашу жизнь. Сейчас даже хуже, потому что мы готовимся к поездке в Америку, 28 сентября, и необходимо завершить до отъезда многие дела.

Я послал Тебе книги, которые Ты отметил. Но только мне кажется, что это очень мало по сравнению с тем, что я получил от Тебя. Поэтому напиши, пожалуйста, если Тебе еще что-то нужно. На всякий случай снова посылаю Тебе список, чтобы Ты сказал, если потребуется что-нибудь еще оттуда. Помимо этого имеются в виду и все другие наши публикации, в том числе американские. Пожалуйста, напиши своевременно, чтобы я мог Тебе послать все, что нужно, еще до того, как мы тронемся в далекий путь.

inslav

Кончаю. К сожалению, вынужден быть краток. У меня на столе скопилась целая груда неотвеченных писем.

Тебе и всем Твоим много, много самых теплых приветов от нас обоих

Твой

Павле

Л.В. КОПЕЦКИЙ[10] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 23 ноября 1968 г.

Глубокоуважаемый Никита Ильич,

спешу поблагодарить Вас за память и внимание. Ваше Полесье я уже прочитал, так как оно взбудоражило во мне воспоминания молодости, напомнило мне те времена, когда я на коне в 1915 году прошел весь этот район от Бреста через Пружаны на Слуцк к Барановичам, а потом зимой 1915/ 1916 года все время мы передвигались в районе Луненца (sic), Барановичей, Припяти, Старых дорог итд. Кроме того некоторый вкус к тематике сборника остался у меня от моего учителя Д.К. Зеленина, а потом, конечно, и от Поливки, с которым мне пришлось немного работать 6 лет. Словом, Вы мне доставили большую радость, и я очень, очень признателен.

Съезд уже кажется очень далеким: столько событий его от нас отделило. А.В. написал мне два раза из Америки. Он уехал на те же места, где был в прошлом году (Лос Анжелос [sic]). Ему дали годовой бесплатный отпуск. Нередко там встречается с Б.Г. Унбегауном, который там в Нью-Йорке.

Шлю свои наилучшие пожелания и остаюсь в глубоком уважении к Вам

Л. Копецкий

[10] **Леонтий Васильевич Копецкий** (1894–1976) — лингвист русского происхождения, выпускник Карлова университета в Праге, создатель авторитетной чешской школы русистики. На протяжении полувека занимался изучением лексики и грамматики русского языка, теорией и практикой преподавания русского языка чехам; вместе с крупнейшими чешскими лингвистами Б. Гавранеком и К. Горалеком возглавлял коллектив составителей «Большого русско-чешского словаря» в шести томах (Прага, 1952–1964), участвовал в подготовке и издании целого ряда других чешско-русских и русско-чешских словарей. Перу Л.В. Копецкого принадлежат также теоретические труды по грамматике, семантике, теории лексикографии, методологии языкознания, методике преподавания русского языка, пособия по грамматике и стилистике. Письма Л.В. Копецкого к Н.И. Толстому см. также в: Славяноведение. 2008. № 6. С. 105–110. В публикуемых здесь письмах А.В. или Ал.Вас. — это выдающийся филолог русского происхождения А.В. Исаченко, чье имя после 1968 года в Чехословакии было под запретом.

inslav

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 28 октября 1969 г.

Дорогой Никита Ильич,
примите с моим пражским приветом мою глубокую благодарность за то внимание и сердечность, которые я встретил с Вашей стороны в Москве, а также за доставленное мне исключительное удовольствие побывать в Вашей семье, обществе с такой исторической традицией. Пользуюсь при этом случаем попросить Вас передать мою почтительную признательность за оказание мне гостеприимства и клюквенные экстракты, которые я благополучно доставил домой.

Сразу же после приезда вложился в работу — читал уже лекции и участвовал в двух защитах. Но все еще нахожусь во власти московских впечатлений, которых вывез на этот раз гораздо больше, чем за все три предыдущих раза.

Будем очень рады случаю приветствовать Вас у нас, а пока шлю Вам и Вашим близким самые теплые пожелания полного во всем благополучия.

Душевно с Вами,
Ваш *Л. Копецкий*

П.С. Доверенность прилагаю; список на антикварные книги позволю себе выслать в ближайшее время.

[на отдельном листе:]

Доверенность

Гонорар за мою статью в ВЯ «Типы склонения русских существительных мужского рода» в размере 150 (ста пятидесяти) рублей доверяю получить Н.И. Толстому.

Прага, 10 января 1970 года

Л.В. Копецкий, профессор Карлова университета

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 22 февраля 1970

Глубокоуважаемый и дорогой Никита Ильич,
был тронут Вашим вниманием, когда получил в нашем ин-те от секретаря пакетик с ложечками, которые как раз по поручению жены должен был

inslav

привезти из Москвы, но забыл. Таким образом Вы доставили нам своим вниманием большую радость. Примите от нас самое сердечное спасибо и за Ваше к нам внимание, и за симпатичный, такой русский, подарок.

Поиски словаря Бартоша продолжаем, и я лично в недоумении, куда экземпляры его, остающиеся, несомненно, в библиотеках умерших филологов, деваются, если уже из нескольких антиквариатов сообщают, что на складах нет, но что будут иметь в виду. Надежды я все же не теряю и как-нибудь раздобуду. Это просто уже интересно, куда он мог исчезнуть. Не допускаю мысли, чтобы такую книгу пустили в утиль.

В конце декабря как следует отболел, т. е. так, как никогда за всю свою долгую уже жизнь не болел. Свалил меня грипп 27 декабря; поднялся 5 января, но потом еще десять дней не мог прийти в себя. Теперь все в порядке и в понедельник на филфаке начинаем летний семестр. Кроме того мне придется читать на курсах повышения квалификации — парадигматику. Иначе продвигаем наши тетради по субстантивной парадигматике: сдаем в издание вторую тетрадь со списками по мужскому склонению. На подходе прилагательные; в разработке — управление глаголом и наречие (его синтагматика). Несчастье в том, что людей на это мало, а тут еще грипп подкачал нам неприятностей.

Получил вчера от Ал. Вас. письмо. Читает там курс по поэтическому языку, разбирают тексты от Пруткова до Рождественского. Обрабатывает материалы и для своей исторической грамматики, которую собирается издать по-английски. У него срок возвращения — март. Просил продлить до конца года. В нынешних условиях это вряд ли возможно будет.

Подал заявление на поездку в Ваши края в конце мая. Хочу все же побывать и в Харькове.

У нас сейчас большая перестройка, так как по новому вузовскому закону на пенсию должны уйти все профессора и доценты старше 65 лет, все без исключения. Затем, по мере надобности и другим соображениям, могут оставить незначительное число. Речь идет о 400 лицах в Чехии и Моравии. Меня это касается только краем, так как я уже был на пенсии, а в ун-те состоял и состою на половинной ставке. Все должно было быть закончено до 1 марта, но, по всей видимости, встретились разные непредвиденные обстоятельства, которые отложат это дело до конца семестра. Чехи говорят, что «никакая каша не естся горячей», что-нибудь здесь смягчится, но все это событие не имеет прецедента в шестисотлетней истории чешских высших школ… Ей впрочем предшествовала не менее беспрецедентная история с анкетой, которая быстро заглохла, не просуществовав и полгода…

Заметно заканчивается зима, и беспокойная молодежь строит планы на путешествия. Уже появились и программы, но несколько изменен порядок получения путевок.

inslav

Надеюсь, дорогой Никита Ильич, что у Вас все благополучно, и Вы все благополучны. Не откажите передать мой почтительный поклон и сердечный привет всей Вашей семье.

Всего Вам светлого
Ваш *Л. Копецкий*

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 26 апреля 1970 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Никита Ильич,
спешу прежде всего выразить Вам и Вашим близким мое глубокое соболезнование по поводу кончины Вашего батюшки, с которой тем труднее примириться, что она произошла так неожиданно и что сознание не покидало покойника до последних минут его пребывания среди близких. Не могу свыкнуться с мыслью, что нет того, с кем я так мило беседовал еще в октябре прошлого года, когда не было и намека, что через нецелых полгода его не станет…

Должен поблагодарить Вас за книги, которые со всей внимательностью изучаю как раз перед конференцией в Смоленицах, где будем заниматься вопросами лексикологии и лексикографии. Это вторая конференция, которую организовывают словаки, поддерживая традиции, заложенные 18 лет тому назад. Материалы этой конференции я Вам вышлю по возвращении в Прагу (после 7 мая). Книгу Дурново я передал от Вас профессору Барнету, заведующему кафедрой русского языка на Филологическом факультете Карлова университета. Барнет как раз эту книгу искал; сам он занимается историей языка.

Дорогой Никита Ильич, я просто очень рад, если мне удается что-нибудь по диалектологии для Вас получить: Бартош на мушке и уже не уйдет, хотя не в том виде, как предполагалось. А вот сегодня при пересмотре своих «фондов» я обнаружил следующие интересные экземпляры: Д. Зеленин (мой учитель, который меня сюда рекомендовал) — Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию (конечно, «Отчетъ о діалектологической…»), Санктпетербург, 1903; Олафъ Брокъ — Описаніе одного говора изъ югозападной части Тотемского уѣзда. Санктпетербург, 1907; К. Михальчукъ и А. Крымській — Программа для собиранія особенностей малорусскихъ говоровъ. С.-Петербург, 1910. Может быть все это у Вас есть. Но если нет, буду очень рад передать это именно в Ваши руки. Не откажите мне по содержанию сообщить.

Приближается май с большой нагрузкой — конференции, защита в Брно, а в конце мая м. б. и отъезд в Ваши края. Жду оформления. Пока бодрюсь, хотя лет уже много; в работе как-то некогда об этом думать.

inslav

Прошу принять мои самые теплые пожелания Вам и Вашей осиротелой семье пережить выпавшие на Вашу долю испытания и пребывать в полном благополучии.

Сердечно Ваш
Л. Копецкий

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 3 марта 1971

Дорогой Никита Ильич,
простите великодушно, что с таким опозданием хочу Вас поблагодарить за Ваше неизменное внимание ко мне и книги Чернышева, которые я в полной исправности получил. Это для меня тем более ценно, что здесь их еще нет, когда будут — неизвестно, а в наше время надо спешить со всем, чтобы как-то справиться с очередными задачами. Слабым оправданием для себя я позволил бы себе выбрать из нашей, в общем беспокойной, действительности непрерывные перестройки, а в связи с ними разные дополнительные и непредвиденные нагрузки, о которых не мне Вам говорить. Мы все еще не имеем в Ин-те языка и литератур возглавления для грамматического сектора, и «статс-секретарем» его пока является известная Вам Кржижкова. Ведь литературную часть б. ин-та слили с ин-том чешской литературы при едином возглавлении Бреттом, а о языковой части до сих пор нет окончательного решения, куда ее деть, есть здесь несколько вариантов. Лексикологический и лексикографический сектор, где я был научным консультантом, должен работать на новых началах. С прежними мы расстались, а готовности работать в новых условиях я пока не выражал. С некоторой тревогой слежу за самотеком в работе, которой посвятил почти 25 лет, но — откровенно говоря — хочу подтянуть недоконченные свои работы: их много, а времени уже остается мало… «Уж близок день, лампада догорает…».

Могу себе представить Вашу теперь работу по редактированию трудов покойного В.В. [Виноградова]. А ведь у Вас еще и лекции в МГУ? Не хочу и не смею Вам советовать, но — верьте моему богатому житейскому и суровому опыту — нужно при такой нагрузке упорядочить строго свой физический режим. Только ему я обязан, что в прошлом выдержал столько и что — грех Бога гневить — в 76 лет спокойно тяну еще. Спать вовремя, вставать вовремя, физкультурную зарядку ежедневно, приучить себя спать с приоткрытым окном (у нас так спят все). В этом отношении покойник много остался должен жизни…

inslav

В наших филологических кругах происходят перемены; сменили и состав редакции нашей Русистики. Языковую часть теперь возглавил мой б. аспирант, доцент Грабе, отв. секретарем осталась Кржижкова. Из старых лингвистов там нет никого: одни в стороне, а «те далече». Это в общем хорошо, так как молодежи легче вынести ту нагрузку, которая на них ложится. Нечто такое следовало бы сделать и в словаре, да там, к сожалению, «много званых, но мало избранных». Я себя постоянно упрекал, что на всех кафедрах приготовил смену, а вот там настоящей смены нет, тем более она нужна, что тот большой словарь, что делают, — это так наз. «генеративный» словарь, направленный на построение текста чехом, текста русского. Это потребовало перестройки подхода и к источникам, и к построению статьи словарной, и к грамматическому аппарату. Как только выйдет сборник о конференции в Смоленицах (была она в прошлом году в мае, кажется), позволю себе послать его Вам. Там я имел случай докладывать о том, что делается на нашем рабочем месте, какими фантазиями мы занимаемся. Прежде чем пустились в эту работу, год разрабатывали концепцию, кою я в грубых чертах предложил АН. Потом о ней прошла дискуссия в ин-те, на факультете, в языковой коллегии АН, с заинтересованными лицами и учреждениями, и только потом двинулись мы в путь. Очень трудно было сотрудникам привыкать к новому стилю работы, все их течением сносило в традиционное русло, по-нашему, «диагностических» словарей, т. е. словарей с установкой на анализ текста. Кое-как стали выравниваться, я стал почитывать обработанные материалы и подправлял на ходу обработку в надежде, что после меня они и сами все сделают, а редакторы реализуют нашу концепцию… Теперь начинаю сомневаться, что все пойдет так, как первоначально себе представлял, а делать уже не хочется: не та обстановка, не те силы!

Не надо ли Вам, дорогой Никита Ильич, чего для Вашего производства? Был бы очень рад Вам чем-нибудь помочь в Ваших трудах. М. б. Ольге Михайловне или Марине [Светлане] Михайловне что-нибудь такое надо? Отсюда ведь всегда в месяц раз по крайней мере кто-нибудь туда едет. А м. б. из детских вещей что-нибудь понадобится? Напишите пожалуйста!

С А.В. что-то задержалась переписка. Обычно оборачивались письма в месяц. А вот теперь пошел уже и второй месяц, как нет ничего… Да оно и понятно почти.

Приготовились было совсем на весну, а тут в конце февраля ударили морозы, засыпало все снегом, люди стали гонять в горы на лыжню. Както было, правда, всегда, что к середине марта холодало, да не так сильно только.

Чем старее становлюсь, тем больше хочется природы — в лес, на землю в сад и т. п. Есть тут у меня, т. е. на б. моей кафедре, соученик

inslav

нашей Лиды, теперь уже давно лектор, русский с Карпатской Украины, который на севере Чехии избу завел, так туда езжу с ним иногда копаться в огороде. У него прекрасная машина, подаренная ему тестем, так он меня часто зовет, зная мою тягу к … лошадям и земле. Первого нет, зато хоть второе в какой-то степени доступно…

Дорогой Никита Ильич, на меня не сердитесь за опоздание с ответом: помню Вас постоянно, нахожусь все время под впечатлением Вашего отношения ко мне, пребывания в Вашей семье, встреч с Вашими дорогими… Предайте от меня самый почтительный поклон Ольге Михайловне с пожеланием доброго здоровья и спокойствия, мой сердечный привет Марине [Светлане] Михайловне с пожеланием здоровья, душевных сил и успеха, наконец, поцелуйте от меня Вашу милую наследницу. А Вы, дорогой Никита Ильич, будьте неизменно бодры, сильны телом и духом, чтобы вынести на своих плечах наложенный на них судьбой и обстоятельствами груз.

Будьте счастливы и благополучны!

Ваш

Л. Копецкий

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 14 ноября 1971

Дорогой и глубокоуважаемый Никита Ильич,

я так и представлял себе исполненной неизбывной заботливостью Вашу жизнь, как Вы изволили ее описать… При Вашей доброте, сердечности и внимательности к семье иначе, по-видимому, и быть бы не могло, Вы не были бы сами собой. Остается только пожелать, чтобы Ваше крепкое здоровье и душевные силы выдержали бы эту нагрузку, восполняясь неизменным удовлетворением и радостью от того, что все благополучно, что все слава Богу.

В свою очередь я не торопился писать по другим причинам, учитывал разные изменения, ждал более отчетливых оформлений. Не знаю, достаточно ли ясно я выражаюсь. Сюда пришло приглашение на конференцию по Грамматике (на Докулила, Лешку, Кржижкову и меня), но я не думал сразу, что будет так, как в приглашении значилось. Новый (уже впрочем годичный) руководитель ин-та языков, попавший на пост с определенным заданием, снял с руководства грамматическим отделением Лешку и назначил способного, но преуспевающего того, что на съезд вм. Л. попал; я в ин-те был как научный консультант, а числился по линии ун-та как профессор. Приглашение же шло по линии АН, так

inslav

что нынешний директор имел полное формальное основание не принимать во внимание меня как делегата, что он и сделал. И раньше я бывал в таком положении, но при ином руководстве никто эту формальность во внимание не принимал, и я ездил по этой самой линии, когда мне вздумалось. Меня позвали, и я, как и Л., послал темы докладов. Теперь свои соображения выскажу просто письмом на имя Натальи Юльевны [Шведовой]. Но вообще очень хотелось бы поговорить с кем-нибудь из участников конференции, так как Грамматика оставляет много недоуменных вопросов из-за недостаточной мотивированности тех новшеств, кои она предлагает. Почему, например, склонение «и»-основ, представляющее в современном языке широко открытую парадигму с однородной лексической компетенцией, считается «побочным» — количественно или как? И что это за квалификация — «побочное»? А «акцентные кривые» — это «знакомые все лица», вытянутые из традиционных перечней и перетасованные в перечни новые. А хотелось бы видеть какую-то системность и связанность с явлениями иного порядка, не говоря уже о том, что совершенно игнорируется вопрос о распределении ударения на слогах основы и совершенно игнорируется ударение постоянное… В своем предполагавшемся реферате хотел я этого коснуться. Есть, конечно, в Гр. вещи интересные, но они были известны или из Дурново, или из Зализняка, или из Пешковского и Шахматова. Вообще говоря «поиск модели» (как определяется природа Гр. этой) не исключает вопроса цели поиска — зачем и кому Гр. адресована? Если это теория, — почему перегружена материалом? Если это информативная описательная Гр., — почему местами так мало материала? Чему должно служить именно такое, а не иное распределение парадигматических типов? и т. д. и т. п.

Когда был здесь В.З. Панфилов, как раз пришел очередной номер ВЯ [«Вопросов языкознания»], и от него я узнал о переменах. Можно только предполагать, с чем они связаны. У нас это было проведено более отчетливо. Разница только, вероятно, стилистическая.

Вы, мне кажется, выиграли тем, что можете теперь посвятить [время] созданию курса Введение в славянскую филологию — согласен, что это увлекательный курс, для которого Вы просто созданы, и стоит того, чтобы создать что-нибудь аналогичное Ягичевскому Рассуждению, но в современном плане. Это было бы что-то специфически славянское, что дало бы возможность представить этот свет через аспект его выхода на культурно-политическую арену. Ведь всякое возрождение начиналось с филологии!

«Реконструкция праславянской фразеологии» — интригующая тема, но не могу себе и представить методологию разработки такого вопроса.

inslav

Наша филологическая жизнь характеризуется неопределенностью… Раньше были центрирующие моменты, вернее — персоны. Теперь они исчезли, и сразу никто ничего не стал знать. Перемены, если они происходят, то неожиданно; о «почему» можно только догадываться, да и то не всегда. В других случаях ждут перемен, а их нет, все какое-то временное. Это, естественно, отражается на работе как в школе, так и в институтах. Чего стоит только положение в работе словарной? Кстати, пока я отказался быть научным редактором нашего нового большого чешско-русского словаря, для которого построил концепцию именно как для словаря на построение текста, «генеративного», некоторые мысли которого я затронул в своей последней статье в нашей Русистике. Почему все это произошло — как-нибудь в другой раз… Но занят сейчас все же очень. Готовлю сдать в печать (пока ротапринтом) в апреле свою субстантивную парадигматику, как я себе ее теперь представляю. Оформил две статьи для разных сборников к Съезду. На очереди еще одна, которую должен буду представить до конца этого года. Приготовляю ряд докладов в связи с предстоящим в следующем году каким-то лексикографическим симпозиумом здесь — словом, есть чем забавляться и надо поторапливаться, ибо «близок день, лампада догорает».

Был бы очень рад, дорогой Никита Ильич, если бы смог выполнить какое-нибудь Ваше поручение в связи с Вашими новыми планами. Напишите мне, пожалуйста, и доставьте радость. Может быть нужно что-нибудь антикварное? Я бы поискал, кто-нибудь бы мне в этом и помог. А тот д-р Мол, который с такой энергией и радостью организовал тогда работу над словарем и был рад искренне Вам помочь, — умер, бедняга, от удара вскоре после защиты диссертации и установления доцентом.

Дорогой Никита Ильич, я собственно и не поздравил Вас с дочуркой, а теперь по письму Вашему вижу, сколько радости она Вам принесла. Примите мое запоздалое, но горячее поздравление с пожеланием, чтобы Фекла Никитишна была счастлива в своей жизни, а для семьи Вашей была источником постоянной радости. Не откажите передать мое поздравление также Светлане Михайловне, счастливой матери уже двух детей.

Вашей матушке, Ольге Михайловне, не откажите передать мои горячие пожелания доброго здоровья и душевного расположения, а также почтительный привет.

Не теряю надежды, что еще раз как-нибудь я сумею посетить Вашу семью и лично засвидетельствовать свое глубокое уважение.

Всего Вам и всем Вашим близким светлого!

Ваш *Л. Копецкий*

Зинаиде Ивановне [Жаковой] не откажите передать привет и поздравления!

inslav

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 7 февраля 1972

Дорогой и глубокоуважаемый Никита Ильич,
спасибо Вам за сердечное отношение и внимание к моим «трудам», которым кстати я не придавал никакого серьезного значения, так как Лекции тут являются столь привычным пособием, что просто как-то вошли в обиход, и я, естественно, постеснялся бы Вам их посылать. Если бы я знал, что они для чего-нибудь Вам нужны, я, несомненно, бы Вам их послал. Так что меня извините за оплошность.

С другой стороны, я очень рад, что мог полностью удовлетворить Ваше желание получить книги по ономастике и словарь Гебауера. Книги Вам уже посланы, и если Вы их еще не получили, так они, надеюсь, вскорости дойдут, так как отправлены были частью в пятницу (4-го), частью м. б. только сегодня. Все получилось очень гладко, хотя я знал, что, кроме словаря Г., книг этих в продаже нет… Я обратился к проф. Шмиляуеру за советом, что мне делать, куда обратиться. Но он опять оказался очень любезным и сказал мне, что случайно у него сохранился один экземпляр списка работ (Гонла) и что он мне ее пошлет. Действительно, через день я получил по почте книгу… Так что, дорогой Никита Ильич, остается Вам только поблагодарить Шмиляуера, а я здесь ни при чем. Что касается книги Бенеша, то тоже, получив направление, я нашел своего бывшего ученика, жена которого на том складе, где книга издавалась, т. е. собственно не «складе», а в учреждении («мистописна комисе»). Я ему (др Карел Олива) зателефонировал, а он, узнав от жены, что кое-что у них припрятано на всякий случай, мне ответил, что книга есть, я дал ему Ваш адрес, и он ее должен был дня через два отправить. Знаю его как обязательного человека и думаю, что все так и произошло… Ну, а Гебауер, — это уже было совсем пустяк, так как в академкниге можно было просто соответствующий экземпляр купить… Я, т. о., был счастлив, что просьбу Вашу смог так быстро и так гладко исполнить.

Не исключено, что может быть получилось что-нибудь не так, как надо, т. е. что послал Вам не то, что надо. Будьте великодушны, меня извините и сообщите, что не так, а я постараюсь все исправить.

А насчет Реформатского — это какое-то недоразумение. В бытность свою в М[оскве] я искал Хрестоматию по античным высказываниям лингвистическим. Это помню. Ее мне нашел Бор[ис] Сам[ойлович] Ш[варцкопф]. А Вы меня так избаловали новинками, что я не знаю, как Вас и благодарить.

Адрес Ал. Вас. он пошлет Вам сам, а тот, что мне известен, может Вам и не подойти, так лучше чуточку повремените.

inslav

Мы живем с морозами, но почти без снега, да и морозы какие-то слабые. Все опасаются плохой весны, а — еще хуже — плохого лета. Пока действительно неприятно.

Весь я в работе, надо спешить к 25-му марта закончить и переписать на машинке рукопись, чтобы отдать в типографию. Иначе проиграю сезон, и книга пойдет года через два, когда меня может быть здесь уже и не будет. Было бы легкомысленно считаться с такими длительными сроками в моем возрасте. Вот и торопимся, а это не на пользу делу.

Закончил, по просьбе Федота Петровича [Филина], рецензию на русско-словацкий пятитомный словарь. Забрало это у меня месяца два. Но я был в конце концов рад, так как имел возможность еще раз перебрать все вопросы лексикографической проблематики, а главное — в отступе уже десяти лет посмотреть со стороны на творение своих рук, т. е. на наш шеститомный русско-чешский словарь, которого уже давно в продаже нет. Была разница и в принципиальной установке (с какой стороны смотреть на входной язык — со стороны выходного языка, раскрывая семантику входного слова, или со стороны входного языка, анализируя его означаемые, чтобы потом структуру слова передать в эквивалентах выходного языка), и в условиях обработки материала — словаки делали словарь, когда были в распоряжении их все толковые словари, а их эксцерпция имела, скорее, подсобный, контрольный характер, мы же имели в своем распоряжении только Ушакова, но зато собственную миллионную картотеку. Курьезом словаря является то, что в нем полностью вложен словарь Тихого Дона. Когда я об этом как-то сказал в М[оскве] в словарном изд-ве, то там, естественно, обиделись. Тогда я им предложил простой способ убедиться, что это действительно так. В нашем шестом, добавочном, томе из-за недостатка места давалась цитация только у тех слов, которые не инвентаризированы ни в одном словаре. Я спорщикам и предложил: возьмите любое слово с цитатой из Шолохова и найдите его в любом другом словаре. На двух-трех словах попробовали это сделать, оказалось, что слова наши обоснованы. Но это, конечно, не показатель достоинства словаря; просто курьез.

Позвольте после такого длинного и утомительного для Вас чтения пожелать Вам, Вашей матушке Ольге Михайловне, Светлане Михайловне со всей Вашей милой семьей здоровья, благополучия в жизни, неизменно доброго душевного расположения, успеха в завершении Вашей докторской диссертации и всего, всего светлого!

Душевно с Вами
Ваш *Л. Копецкий*

inslav

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 22 декабря 1972

Дорогой и глубокоуважаемый Никита Ильич,

Сердечно поздравляю Вас, Светлану Михайловну и матушку Вашу Ольгу Михайловну, также и Ваших милых дочурок с Новым годом и наступающими праздниками Христова Рождества. Желаю Вам и всей Вашей семье встретить эти дни в полном здоровье, радости и душевном расположении и чтобы весь будущий год Вам сопутствовало благополучие. Прошедший год прошел для Вас под знаком Ваших крупных академических успехов. Не сомневаюсь, что и в наступающем году они неизменно будут Вас сопровождать, чего от души и сердца своего я Вам горячо желаю.

Я по плану своему разделался со всеми делами прошлого года, который в общем для меня был урожайный. В числе других работ в сентябре для здешнего госиздата предложил тезисы, а затем и реферат в 100 страниц о принципах славянской двуязычной лексикографии (на международном съезде в рамках СЭВ), теперь надо будет его подготовить для сборника, который изд-во хочет в марте выпустить в свет. А дальше придется готовить новое издание моих лекций по морфологии и т. д. и т. п. Словом, скучать некогда. Слава Богу, здоровье в порядке, так что тянуть можно пока.

Писал недавно А.В. и послал мне статью с «мысленным экспериментом», касающимся проблемы русского литературного языка, его возможного образования и развития, если бы образование Русского государства пошло через Новгород… Фантастическая на первый взгляд проблематика, тем не менее дает возможность взглянуть на известные вопросы с другой несколько точки зрения и понять процессы, которые обычно или не затрагивались вообще, или понимались иначе, чем их можно понять. Что, например, нам известно о христианизации новгородцев и почему именно в новгородских памятниках сохранилось большинство из оставшихся на Руси следов глаголицы? Сейчас А.В. действует в качестве проректора новой школы, которая развернется вполне в будущем году.

Новостью в жизни наших славистических кругов для Вас м. б. будет то, что Горалек стал директором ин-та чешского языка и на днях устроил расширенное заседание, поставив вопрос о концепции грамматики современного чешского литературного языка. Идея старая, он всегда упрекал филологическое руководство в отсутствии серьезной современной базы богемистики. Привлекли к этому делу широкий круг наиболее активных богемистов всех возрастов и состояний. Не будет это скоро, но, вероятно, будет это предприятие очень интересное, так как имеется много предварительных, и отличных притом, разработок.

inslav

Что умер Курц, Вы, вероятно, уже знаете. Едва перешагнул 70 лет, было у него два инфаркта. В январе 80 лет Гавранку; пойдет очередной сборник. Писал в него и я.

На октябрь следующего года Кржижкова из кабинета языков ЧСАН, бывший ин-т языков и литератур, намечает симпозиум на тему Проблемы и методы сопоставительного изучения современных литературных языков, в особенности славянских. Время, кажется, неудачное (после славянского съезда, где этой проблематикой будут также заниматься, и типологической конференции), да потом и авторитет учреждения, именем которого Кржижкова говорит, собственно никакой. Это, по-видимому, лежит в плане «шумим, братцы, шумим». Вообще как-то сводится все на мелочи, размах не тот, что был.

Вот, дорогой Никита Ильич, все наши новости.

Еще раз желаю всего, всего светлого
и остаюсь глубоко Вас уважающий и Вам преданный
Ваш *Л. Копецкий*

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 17 января 1973

Глубокоуважаемый и дорогой Никита Ильич,
спасибо за сердечное поздравление, пожелания и вообще весточку, из которой вижу, насколько Вы заняты и каким замечательным делом — и старославянский, и обрядовая терминология… Все это тематика моей молодости, времен работы у Зеленина, который такую роль сыграл в определении моей судьбы (ведь это Дм. Конст. З. через акад. Нидерле меня сюда заполучил!), работы с Поливкой, следом которой были мои партизанские мысли о сказках Новопольцева. Словом, я понимаю и Ваш интерес к этой непосредственно утешающей и умиротворяющей тематике. Я в своей долгой жизни знал этнографов только как хороших, добрых людей…

Вы пишете, что Подмосковье потеплело (но, кажется, Вы уже засыпаны снегом, и крещенские морозы, старые, о себе напомнили!). А вот мы здесь все на ноле и совсем без снега. Опять угроза урожаю… Не будет это и у Вас опять? Ужасно! Может быть это сотни спутников, засорившие Вселенную, разворотили там все течения, внесли хаос, как вообще человек в природу. Теперь спохватились с ее охраной…

Посылаю Вам свой реферат на международном лингвистическом конгрессе, который устраивают каждые два года гос. изд-ва в рамке

inslav

СЭВ; этот раз было это здесь. Меня попросили дать тематику, а в связи с этим появился и мой доклад. Не помню, посылал ли я Вам. Выйдет позднее сборник, но пока м. б. кому-нибудь из Ваших аспирантов, в порядке отталкивания от моих фантазий, он и пригодится. Если же я по-стариковски Вам этим надоедаю вторично, то не откажите отдать его Бор. С. Шварцкопфу с моим приветом. Повторяю, что позднее он выйдет в сборнике, и тогда я его пришлю дополнительно.

Хочу верить, что все уже у Вас поправились, а Вы избежали гриппо-вых неприятностей. Недавно читал как-то, что вообще от этого спасенья нет: пришла беда — отворяй ворота. Надо только во дворе все ликвидировать и в дом не пускать. А для этого, говорят, надо только держать себя собранным, как коня перед препятствием, чтобы не зацепил, распустившись. Пока держусь, чувствую себя в рабочем теле, больше занят переработкой своих книг в новых изданиях. Теперь отредактировал пособие, написанное на кафедре по моей концепции и под моей редакцией с моей вводной статьей — Очерки по страноведению. Отдана рукопись в печать, выйдет ротапринтом как пособие. Заставили этим, теперь модным, вопросом заниматься из-за того, что вспомнили, как я в тридцатых годах шалил вокруг этой тематики по поручению Пражского кружка в Экономическом ин-те, где тогда были и Матезиус, и Трнка, и Ванчура и другие кружковцы. Когда выйдут лекции, я Вам, конечно, пошлю, хоть они Вам, как говорится, без дела. Больше это занимает МОПРЯЛ [sic] (кстати, кажется, бесцветное предприятие). Были их сотрудники здесь, и со мной говорили. Тоже их очень это самое Страноведение (хочется сказать — «Странноведение») интересует.

Дорогой Никита Ильич, вспоминаю Ваше великодушное предложение обратиться к Вам в случае книжной нужды. Все у меня было, все, что нужно, имел. А вот теперь стараюсь достать Степанова Семиотику (вышла, кажется, в 1970-ом году) и не могу. Ни у кого здесь нет, нет, м. б. пока, и в библиотеках. Не могли ли бы Вы моим затруднениям помочь? Был бы Вам глубоко признателен. Простите мою навязчивость и причиняемое беспокойство, которое тем более мне неприятно, что причиняю его Вам, столь отзывчивому и столь занятому человеку.

Из славистических новостей Вас м. б. заинтересует то, что проф. Горалек стал уж окончательно директором Ин-та чешского языка после многих, многих перипетий. Что умер проф. Курц, Вы, конечно, вероятно уже знаете. Будем скоро праздновать 80 лет Гавранка. А.В. проректорствует во вновь созданной школе в Клагенфурте. Продвигаем наших доцентов в профессора (пока только мой габилитант Кубик прошел, на подходе мой б. аспирант Грабе, потом Зимек). Некоторые, впрочем, «проскакивают» сами по иным каналам, наиболее никчемные, но это, слава Богу, не у нас.

inslav

Будьте благополучны! Самый сердечный привет всем Вашим дорогим, близким дома. Особые пожелания крепкого здоровья и сил душевных Ольге Михайловне.

Вас обнимаю
Ваш *Л. Копецкий*

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 18 ноября 1973

Глубокоуважаемый и дорогой Никита Ильич,
только в прошлую пятницу я дождался из Братиславы сборника конференции в Смоленицах «Слово и словник», который давно хотел Вам послать вместе с письмом и сердечнейшей благодарностью за Вашу память обо мне и книги, которых здесь нет и не было. Все я давно получил и часть уже и прочитал. К сборнику, о котором выше упомянул, я позволил себе приложить и мой доклад на прошлогодней лексикографической конференции издательств (Теоретические предпосылки двуязычной славянской лексикографии). Сначала думал подождать, чтобы послать Вам целый сборник конференции, но он только идет в набор, там будет напечатан тот реферат, который теперь я решил послать Вам в ротапринте. Но опоздание с ответом на Вашу посылку вызвано и здешней конференцией об описательной грамматике, на которой должен был присутствовать и даже выступать. Из Москвы была на ней Н.Ю. Шведова. Для меня это было очень интересно, так как стою перед третьим изданием моей морфологии, которую все время переделываю. Хотел услышать для контроля, как на этом фронте обстоят дела. В общем могу продолжать идти намеченным курсом: пока ничего потрясающего нет, «на Шипке спокойно», а шум небольшой, так это только от ветра… Работаем над однотомником русско-чешским, но с подчеркнуто диагностической установкой, в соответствии с выдвинутой мной идеей о диагностических и генеративных словарях. Мне как-то говорили, дескать, все это хорошо, но как сделать? Теперь хочу показать, как именно такой словарь может выглядеть. А о словаре на построение текста хочу приготовить доклад на конференцию в Варшаву, которая состоится когда-то осенью. Вызвали на это меня снова из здешнего изд-ва. Работает непосредственно над карточками небольшой коллектив моих бывших учеников, редактирую я и присловарную грамматику к нему сделал уже тоже я. Есть и другие дела такого же рода, а тут еще лекции на курсах повышения квалификации учителей. Словом, пока работы хватает,

inslav

а темпы, естественно, дать прежние уже не могу: все-таки набегает уже восьмой десяток, грех и за то, что есть, Бога гневить!

Прошел как-то очередной славянский конгресс. Для меня он мало был заметен, хотя я подробно старался информироваться у разных слоев бывших там участников. Знаю только рефераты советской делегации и здешние; с остальными еще не познакомился, да и достать их не так легко. О реферате А.В. был информован [sic] раньше; текст получил еще в прошлом году. Интересный сам по себе, м. б. нуждался несколько в ином оформлении. Слышал, что принят был по-разному, готовилась дискуссия, но, кажется, ничего так и не было. Впрочем вам это было на месте в Варшаве видней. Сам А.В. проректорствует и читает курс «Введение в анализ языковых структур» (записалось 110 человек), на фонетике и фонологии — 75. На первом семестре 23 слависта; иначе — романисты и англисты. Это интересно, так как собственно школа только началась. Перед открытием предполагалось, что будет 20–30 человек. Все зависит, как, на каком уровне удержат эту новую школу. С марта начнет выходить новый лингвистический журнал на русском и английском языках; посвящен русистике. Кажется, главным редактором будет А.В.

На здешнем славистическом фронте характерным является смена поколений. Еще так на четыре года остается директором ин-та чешского языка Горалек, а потом уже везде молодежь 40–50 лет. При консолидации, как всегда, отыскивается центрирующее начало, каким до сих пор был, конечно, Гавранек, вероятно, будет долго чувствительным отсутствие средней прослойки /шестидесятилетних/. Иначе ведь остальное все пока безавторитетно!

В надежде, что все в Вашей домашней обстановке благополучно, я хочу пожелать Вам, дорогой Никита Ильич, Вашей матушке Ольге Михайловне, хозяйке дома Светлане Михайловне и милым Вашим дочуркам полного благополучия, душевного спокойствия и жизненной удачи. Пусть все у Вас будет хорошо!

С глубоким уважением, преданностью
и сердечным расположением
Ваш *Л. Копецкий.*

Л.В. КОПЕЦКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 23 декабря 1973

Дорогой и глубокоуважаемый Никита Ильич,
сердечно Вас и всю Вашу семью поздравляю с наступающим Новым

inslav

годом и будущими рождественскими святками. Пусть эти дни наполнены будут у Вас безоблачной радостью и надеждой, что в будущем году все будет благополучно, что без потрясений преодолеете неизбежные на жизненном пути препятствия, детишки будут Вас радовать, а все Ваши научные начинания будут иметь заслуженный успех. Вы очень добрый и мягкий человек, и как-то не верится, чтобы могли Вы в жизни встречать огорчения…

Для меня отсчет времени, конечно, убыстряется, остается уже немного и надо спешить закончить то, что начато, а для него, по моим предположениям, нужно три года. Будут ли еще они? Пока чувствую себя в полном порядке, работа продвигается без замедления. В марте должен отдать в типографию полностью переработанную свою Морфологию, на этот раз без фонетики (та выйдет в обработке доц. Оливериуса). Редактирую однотомник, задуманный как словарь исключительно диагностический, на чтение текста. Должен для будущей лексикографической конференции в Варшаве (они бывают каждые два года, прошлая была здесь, на ней был мой реферат, который я, кажется, в ротапринтовой форме послал), наконец, 8 января должен ехать в Брно с рефератом о соотношении лексики и грамматики при описании языковой системы. Эта тема и мне, конечно, по ходу работы нужна.

От А.В. получил приглашение участвовать в новом журнале, первый номер которого выйдет, кажется, в феврале. Вы об этом, конечно, знаете (Руссиан лингвистик называется, в редакции там из тех, кого знаю, Уорт Д., Дюрович). Большое значение придают реферативной части, что может журналу обеспечить большую радиацию. Вообще же установка только на русский язык; язык статей будет или русский или английский. Положение А.В., конечно, такое, что из славянских стран трудно пока будет получать материал. По знаковой системе это не будет беспризнаковым. Не знаю, какую форму сотрудничество такое найдет, но, вероятно, в конце концов как-то это решится. Опыт показывает, что этакое решение возможно.

Слышал, как нашумели тезисы А.В., но только весьма неопределенно. В конце концов для освещения судеб русского литературного языка, понимания его развития, соображения ценны. М. б. не надо было аналогий и вообще явно лирической окраски. В академическом плане это интересно, хотя глобально эта тема известна в истории русской культуры, и даже у Милюкова в его очерках русской культуры.

Как, дорогой Никита Ильич, живете Вы, над чем работаете? Постоянно с глубокой признательностью вспоминаю Вас, перечитывая и возвращаясь к тем книгам, которые Вы изволили мне послать.

inslav

Позвольте еще раз пожелать Вам лично и в семье всего, всего самого наилучшего. Не откажите мой особо почтительный привет передать Вашей матушке, поздравить ее от меня и пожелать ей здоровья.

Душевно с Вами

Ваш *Л. Копецкий*

Б.А. ЛАРИН[11] — Н.И. ТОЛСТОМУ

1.XII.62

Дорогой Никита Ильич,

С того дня, как мы виделись в Москве, на славянском «расстанном [?] вечере» — меня не оставляет чувство какой-то вины перед Вами. Несколько раз хотел Вам писать, но месяцы были наполнены утомительными поездками, а потом тяжелой болезнью. Из этого унылого состояния не вышел еще до сих пор. Ваша присылка статьи о дожде и саламандре заставила осуществить наконец слишком долго не написанное письмо. На конференции комитета славистов в последний день я наговорил Вам вздору и нарушил Ваш душевный покой. Мне до сих пор совестно и прошу Вас великодушно простить мне этот грех!

Подготовка к Ленинградскому съезду советских славистов проходит с большими затруднениями. До сих пор мы не получили из университетского издательства «Программу и тезисы» совещания, хотя сдали это больше месяца назад, да нет, больше 2-х месяцев. То бумаги нет, то объем превышен вдвое, то знаков нет, таблицы сложны для набора и т. д. и т. д. Однако через 3–4 дня мы эту книженку получим и разошлем с тем, чтобы хотя бы за неделю до съезда участники могли ознакомиться с нею.

Мне еще предстоит написать свой доклад. Так уж у меня повелось, что тысяча текущих дел, все друзья товарищи загружают меня до последнего дня, и для своего доклада никаких дней, никаких часов не нахожу. Вот потому же я не написал до сих пор статьи для «Вопросов языкознания», хотя в мыслях она десять раз была написана.

Кругом я виноват и особо пред Вами.

До свиданья

Б. Ларин

5.X.63

[11] **Борис Александрович Ларин** (1893–1964) — российский и украинский лингвист, член-корр. Академии наук, профессор Ленинградского университета, специалист по истории русского языка, социолингвистике, литовскому языку.

inslav

(открытка)

Б.А. ЛАРИН — Н.И. ТОЛСТОМУ

Дорогой Никита Ильич

Пришлите мне, если это возможно, тезисы конференции по семиотике. Заканчивается подготовка краткого отчета о II славистической конференции в Л[енингра]де. Надеюсь 8–9 января выслать Вам для «Вопросов языкознания».

Получили ли Вы тезисы этой нашей конференции?

Ваш *Б. Ларин*

Д.С. ЛИХАЧЕВ[12] — Н.И. ТОЛСТОМУ

[на штемпеле: Москва 8.5.56;
письмо адресовано Н.В. Силиной с
просьбой о передаче Н.И. Толстому]

[Дорогая Наталия Васильевна!
мне хотелось бы дать несколько советов Николаю [sic] Ильичу относительно организации времяпрепровождения иностранных ученых в свободные от заседаний дни. Может быть некоторые из моих советов ему пригодятся. К сожалению, я не знаю, по какому адресу писать Николаю Ильичу. Не откажите в любезности сообщить ему содержание моего письма.]

1) О посещении иностр. учеными Кремля. а) Не следует посещение Кремля устраивать в воскресенье. В воскресенье в Кремле слишком много народа. б) Кроме иностранных гостей в Кремль надо заранее пригласить, и согласовать это с администр. Кремля, всех членов Советского комитета, чтобы не оставлять иностранных ученых с глазу на глаз с барабанными экскурсоводами. Хорошо бы на экскурсию в Кремль пригласить еще несколько сов. ученых, знающих Кремль: Ник. Ник. Воронина (дом. тел. Г178–35), Н.Е. Мнёву (зав. Древнерусским отделом Третьяк. галлереи, звонить ей по коммутатору), Марфу Вячеславовну Щепкину (зав. Рукописным отделением Историч. музея), Андрея Ник. Робинсона, Веру Дмит. Кузьмину (д. т. К526–16). Всё люди приятные и знающие Кремль.

2) О посещении иностр. учеными Третьяк. галлереи. Надо попросить вышеназванную мною Н.Е. Мнёву показать гостям отдел и остальные отделы ТГ. Н.Е. Мнёва — показывает великолепно. Доверять иностр. ученых славистов экскурсоводам не следует.

[12] **Дмитрий Сергеевич Лихачев** (1906–1999) — академик, филолог, исследователь древнерусской литературы и культуры.

inslav

3) О посещении иностранными учеными рукописных отделений. Надо сводить иностранных ученых в рукописные отделения Исторического музея и Библиотеки им. Ленина. Для этого надо просить, чтобы рукописи показывали: а) в ИМ — Марфа Вячеславовна Щепкина, а б) в БиЛ Илья Михайлович Кудрявцев. Р. отделения — наша гордость.

4) Из загородных поездок очень рекомендую поехать на машинах в село Коломенское посмотреть церковь Вознесения и музей. В поездку надо пригласить кроме членов Сов. комитета — Н.Н. Воронина, Н.Е. Мнёву, М.В. Щепкину, А.Н. Робинсона и В.Д. Кузьмину. Все эти перечисленные люди будут полезны для всех внеочередных мероприятий Советского комитета с иностр. учеными.

Влад. Ив. [Малышев] едет в Нижний Тагил послезавтра. Он будет Вам звонить.

Привет! Ваш *Д. Лихачев*

Д.С. ЛИХАЧЕВ — Н.И. ТОЛСТОМУ

20.III.57

Глубокоуважаемый
Никита Ильич!

Большое спасибо за обстоятельное письмо.

Вряд ли только Н.А. Мещерский станет работать над докладом без официального предложения.

Я тоже над докладом не работаю, так как знаю о своем докладе только по слухам, а опыт у меня есть: меня уже неоднократно «отменяли» в связи с делами будущего конгресса славистов.

Если Славистический комитет решит всё-таки действовать официально, то вот адрес Никиты Александровича Мещерского: Петрозаводск, ул. Островского, д. 28а.

29-го едем с женой в Сухуми отдыхать на месяц. Привет!

Ваш *Д. Лихачев*, искренно Вам симпатизирующий.

inslav

Д.С. ЛИХАЧЕВ — Н.И. ТОЛСТОМУ

[на штемпеле: Москва 15.5.62]

Дорогой Никита Ильич!

Очень прошу Вас не отказываться выступать в первый день. Билеты уже отпечатаны. На Ваш доклад придут языковеды и было бы очень неудобно менять время докладов.

Пожалуйста, не отказывайтесь, так как и так наша повестка терпит крушение.

Для Ильи Ник. [Голенищева-Кутузова] забронирована роскошная комната на двоих и будет очень плохо, если, не предупредив нас, он не приедет. Надеюсь всё же, что он будет. Он обещал.

Жду Вас с нетерпением. Сообщите поезд, с которым Вы едете. Комнаты всем забронированы в Московской гостинице около вокзала.

Привет! Искренне Ваш

Д. Лихачев 14 V 62

Д.С. ЛИХАЧЕВ — Н.И. ТОЛСТОМУ

24.IX.80

Дорогой Никита Ильич!

Посылаю Вам книгу Боряны Велчевой «Праславянски и старобългарски фонологически изменения». Если сочтете возможным, — напишите рецензию. Боряну преследуют за ее направление в науке и советская поддержка была бы ей очень важна: избавила бы книгу от нападок.

Если Вам недосуг, — попросите кого Вы считаете подходящим для рецензии.

Я очень устал и полно крупных неприятностей.

Ваш *Д. Лихачев*

inslav

Д.С. ЛИХАЧЕВ — Н.И. ТОЛСТОМУ

[14.X.1980]

Дорогой Никита Ильич!

Спасибо за письмо, за информацию. Я сам в ужасе от своего участия (совершенно номинального) в редакции такого журнала. Но что сделаешь? Надо порывать отношения.

Последний раз я объяснялся в Софии.

С Т.А. Ивановой мне удалось их переубедить. Аттаку [sic] на меня произвел Венко Марковски, но мне удалось публично отвести все его обвинения советской науке. Но надо бы спасти Боряну [Велчеву]. Рецензия и скорая в сов. журнале очень необходима. Помогите ей.

Балевский многое понимает, но подписывает другими составленные бумаги, а Емил [Георгиев] — бандит, как и многие другие.

Вокруг других немного улеглось.

Я очень сердит на наших, которые объявили в Загребе, куда меня не пустили, что я предпочел поехать в Болгарию, а я там и не был. Как можно было так бессовестно врать. Сейчас (весной), чтобы не пускать меня в Болгарию, туда кто-то сообщил, что у меня «тайные запои».

Динеков большой дипломат, но с Емилом ссорится открыто.

Искренно и всегда Ваш
Д. Лихачев 14 X

[Приписка на полях:]

Мои дела плохи, но это не для письма. Сборник памяти Зимина (где я в редакторах) не состоялся. Поместим ему некролог в ТрОДРЛ.

Н.И. ТОЛСТОЙ — Д.С. ЛИХАЧЕВУ

XII.89

Глубокоуважаемый и дорогой Дмитрий Сергеевич!

Мне стыдно и неловко, что я с большим опозданием благодарю Вас за Ваш подарок, за Вашу книгу, доставившую мне большую радость и возбудившую столько воспоминаний о прожитом и раздумий о нынешнем моем и окружающем меня бытии.

Я побывал в Италии на русско-итальянском симпозиуме в Риме (не с писателями и не на Капри!), посвященном диалогу двух культур. Виделся

inslav

с Димитрием Вячеславовичем Ивановым, с которым мы говорили о Вас и который Вам кланяется, с профессорами Пиккио, Калуччи, Грачотти и другими. Вернувшись в Москву, я увидел Вашу книгу на моем столе. Я читал ее неторопливо и понял, что она во многом напоминает «Книгу для чтения» Льва Николаевича, — ее можно почитать, отложить, подумать, потом неоднократно и постоянно к ней обращаться, вновь вдумываясь в знакомые места. Спасибо Вам, что Вы дали всем нам, Вашим читателям, такую возможность.

Я чувствую, что я сейчас не могу Вам выразить всей полноты ощущений и переживаний, вызванных Вашей книгой. Я ждал какого-то спокойного, отрешенного от суеты и житейской приниженности момента, чтобы написать Вам это письмо, но, видимо, так и не дождался, а лишь опоздал с письмом.

Многие страницы Вашей книги действуют как тонкий, иногда еле слышный звук из глубин своего же прошлого, очень знакомый, но утонувший, забытый, забитый шумом нашего стремительного века. Такой звук восстанавливает целые картины, и их освежение в памяти целительно. Меня, например, очень взволновало и порадовало Ваше описание старых петербургских трамваев с разными звонками, ножным и ручным, с длинной веревкой, с кондуктором и вожатым, со всей системой сигналов и трамвайного быта. Кажется, трамваи такие были бельгийские и они ходили и по белградским улицам, и сейчас их можно увидеть кое-где в Риме.

Замечательно, что книга Ваша наполнена своеобразным фольклором, вроде таких милых жемчужинок, как диалогическое пение петуха «В Костроме был». Я как раз давно интересовался такими текстами и даже писал о них немного. Удивительно и радостно было узнать, что слова популярной песни моего детства, которую пела вся русская эмиграция, а в Белграде и известный певец Юрий Морфесси, «Бублики», принадлежат Леониду Ивановичу Тимофееву. Я пишу сейчас как будто бы о деталях Вашей книги, из которых складывается, однако, нечто большее и весьма значительное — образ одухотворенного быта, и осознается его необходимость и естественность для одухотворенной мысли и осмысленной жизнедеятельности. Вы пишете о большом через малое. Поэтому все всем доступно и ясно, и каждый может почерпнуть из книги, что он может. Однако глубина ее — это и глубина самой отраженной в ней жизни.

Дорогой Дмитрий Сергеевич! Я утомил Вас, наверное, своими словами. Тем более всего не выскажешь и в письме, и в разговоре. Шлю Вам ксерокс одной моей статейки. Ее можно не читать, а только посмотреть, чтобы увидеть, чем я продолжаю интересоваться.

В середине октября, на Покров я отказался от председательства

inslav

Фонда славянской письменности и культуры, и моя отставка, слава Богу, была принята. Я там был почти одинок и один мало что мог сделать, рядом со мной почти никого не было, а у тех, кто был рядом, были, видимо, другие цели.

Прошу передать мой низкий поклон Зинаиде Александровне. Я часто думаю о Вас, вспоминаю Вас, радуюсь Вашей энергии и Вашему слову, звучащему не только на всю Россию, но и во всех земных пределах.

Искренне Ваш

Н. Толстой

В. МАРЕШ[13] — Н.И. ТОЛСТОМУ

Бенешов, 12 января 1968 г.

Дорогой, милый мой Никита!

Искренне, большое Тебе спасибо на милом поздравлении с Новым годом. Как год тому назад, так снова в декабре 1967 г. мама моя была в больнице (бронхопневмония и слабое сердце) и по этому поводу я немножко потерялся в переписке и не успел написать. Теперь уже все более менее в порядке, слава Богу.

От всей души желаю Твоим чудесным Родителям, золотой душе — Чернушке, Тебе лично и Марфушке всего доброго, всего лучшего в Новом, наступившем уже, году; желаю прочного здоровья души же и тела, желаю настоящей радости и всего того, что в сокращении называется счастье!

Надеюсь, что в этом году встретимся и увидимся в Праге и, может быть, также в Москве. Крепко надеюсь!

Глубочайший поклон Твоим Родителям, Илье Ильичу и Ольге Михайловне, огромный привет милой Чернушке с Марфушкой!

Тебя крепко обнимаю

Твой

Вячеслав

---

[13] **Франтишек Вацлав Мареш (František Václáv Mareš)** (1922–1994) — выдающийся чешский филолог и палеославист, ученик Б. Гавранека, В. Шмилауера и Й. Курца, исследователь праславянского языка и старославянских памятников, один из основных авторов и редакторов пражского «Словаря старославянского языка», многолетний редактор журнала «Славия». После 1968 г. жил и работал в Вене. С Н.И. Толстым его связывали не только общие научные интересы, но и многолетняя личная дружба. Письма В. Мареша см. также в: Славяноведение. 2008. № 6. С. 98–99.

inslav

В. МАРЕШ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Прага, 12 февраля 1970 г.

Дорогой Никита.

Твоя карточка пришла только после 12 января в Прагу, вследствие того я ее получил лишь теперь, во время семестральных каникул, когда опять приехал домой. Искреннее Тебе спасибо. Чувствуя, что давно уже не пора поздравлять с Новым годом, прибегаю к другой формулировке:

Поздравляю Тебя лично и всех Твоих родных с наступающими семидесятыми годами двадцатого века; пусть они будут добрыми.

Низко кланяюсь Илье Ильичу, Ольге Михайловне, Светлане Михайловне, шлю теплые приветы Тебе и Марфочке

Твой

Вячеслав

[приписка рукой:]

Искренний привет

Даша

В. МАРЕШ — Н.И. ТОЛСТОМУ

Вена, 11 апреля 1973 г.

Дорогой, милый мой Никита!

В декабре месяце прошлого года у меня исполнилось пятьдесят лет. Поэтому пользуюсь правом поздравить Тебя с прибытием в пристанище тех, иже уже Авраама видеша. Прекрасная и плодотворная жизнь лежит за Тобой, более красива та часть жизни, которая открывается перед Тобою. Ты много сделал, но мы все много, много ѿ Тебя ожидаем!

И чего Тебе желаю? Того же самого, чего я себе самому желал и желаю: той готовости, которой Авраам славился, и долговечия; я хотел бы жить еще новых пятьдесят лет! Желаю того и Тебе, Никита милый!

Глубочайший поклон Ольге Михайловне, искренние и теплые приветы Светлане и ребятам. Наилучшие поздравления и сердечнейшие приветы шлю также во имя Даши! 15 апреля у нас «Цветная неделя», пусть жизнь Твоя всегда процветает!

Обнимаю Тебя

всегда Твой

Вячеслав

inslav

В.А. МОШИН[14] — Н.И. ТОЛСТОМУ

[Загреб] 27.IV.64.

Дорогой Никита Ильич, Христос Воскресе!

От всего сердца шлем Вам и Вашей милой семье наши поздравления к Светлому Празднику! Дай Господь встретить в радости и душевном мире. У нас пока по-старому. Я работаю в Нар[одной] библиотеке в Белграде по систематическому описанию рукописей. Параллельно с этим недавно закончил с двумя молодыми большую работу — первый том Сербского Дипломатора (до Милутина включительно). Мечтаю о южнослав. палеографии, но как-то все нет времени взяться за эту работу, хотя накопилось и материала много, и своих наблюдений и соображений. Подам снова просьбу о поездке на Родину навестить родных и поработать с рукописями. Если все будет благополучно, надеюсь в сентябре или октябре посетить Вас. Передайте, пожалуйста, Вашим коллегам, особенно С.Н. Никитину [С.А. Никитину], Ирине Степановне Достян и В. Гудкову наши сердечные поздравления с радостным праздником труда и веры в светлое будущее мира!

Всего, всего доброго

Любящий Вас

В. Мошин

Н.И. ТОЛСТОЙ — Т.А. ОСОРГИНОЙ-БАКУНИНОЙ[15]

XII.89

Дорогая Татьяна Алексеевна!
Милая тетя Таня!

Пишу Тебе, глядя на милый старинный серебряный блокнотик, на котором качаются голубки над монограммой «МЛ» и который, как ико-

---

[14] Академик **Владимир Алексеевич Мошин** (1894–1987) — историк и филолог, выдающийся представитель русской научной эмиграции на Балканах, исследователь средневековой южнославянской и византийской книжности, архивист и палеонтолог, историк Афона, протоиерей. Выпускник Загребского университета, директор архивов Югославянской академии в Загребе, работал также над описанием и изданием рукописей в Архиве Македонии, в Народной библиотеке в Белграде, преподавал в университетах Загреба, Белграда, Скопье. Н.И. Толстой многократно в разные годы встречался с В.А. Мошиным как в Югославии, так и в Москве. Письма В.А. Мошина Н.И. Толстому см. также в: Славяноведение. 2008. № 6. С. 101–102.

[15] **Татьяна Алексеевна Осоргина-Бакунина** (1904–1995) — тетка Н.И. Толстого (двоюродная сестра его матери), известный историк русского масонства, многолетний сотрудник Тургеневской библиотеки в Париже, жена писателя Михаила Осоргина.

inslav

на, сосредоточивающая в себе молитвы многих и многих верующих, объединяет меня с Тобой и с милыми близкими по материнской линии. Таких вещей у меня очень мало. Есть еще образ Спасителя благословляющего с серебряной ризой. Образ этот не толстовский, а, вероятно, лопатинский или кугушевский, но не очень старый. Он мне памятен с детства и он, как и блокнотик, был вывезен из России, прошел с нашей семьей весь период беженства и сейчас висит в красном углу моего кабинета. Из толстовских вещей есть у меня кольцо с фамильным гербом, присланное в 1934 году моему отцу в Белград из Америки после смерти моего деда Ильи Львовича, потрет моей бабушки Софьи Николаевны, урожденной Философовой (на портрете бабушка еще девочкой) и кое-какие другие предметы, которые хранились не в музее, а у моей покойной тетушки Анны Ильиничны, не покидавшей Москву и хранившей некоторые вещи у себя дома. А тут этот хорошо сохранившийся блокнотик с даже почти не пожелтевшей бумагой связывает меня с тем прошлым, в котором меня не было.

Я прошу меня простить за поздний отклик, за опоздавшую благодарность. Дело в том, что милейший Дмитрий Михайлович Шаховской передал блокнот моему соседу по улице известному скульптору Вячеславу Михайловичу Клыкову, но он вскоре уехал в свои родные Курские края, уехал надолго, а я жил с семьей на нашей даче, что в северных Дмитровских краях в 80 с лишним верстах от Москвы. Лишь поздней осенью мы встретились, хотя я знал, что блокнот должен быть у него. В ноябре с женой я снова был в Италии и в конце ноября по плану я должен был быть в Париже. Я ждал этой поездки, очень надеясь на нашу встречу. Думал, что я приеду сам быстрее, чем прийдет письмо. Но, увы, по просьбе французской стороны из-за финансовых осложнений (где их только нет!), поездка нашей группы (а в ней должен был быть и Валентин Павлович Вомперский) наша поездка отложена на год или на неопределенное время. Я все же очень надеюсь на встречу в Париже, на то, что будет возможность поклониться могилам дядюшки (так все звали Алексея Ильича в нашей семье) и тети Милуши в Сен-Женевьев де Буа.

По-прежнему, когда бываю на Остоженке (да и не только тогда), вспоминаю семейство Бакуниных и дядюшку больше всего и мысленно переношусь в те годы, когда вы все ходили по Пречистенке, по Пречистенскому бульвару. Я часто бываю на углу Пречистенского бульвара и Волхонки, где помещается сейчас Отделение литературы и языка Академии наук, а когда-то было либо Московское попечительство просвещения, либо управление Московского учебного округа. Напротив — яма, залитая водой (бассейн), где когда-то стоял Храм Христа Спасителя. Ты его, конечно, помнишь, а я не видел его никогда. Теперь по всей стране идут сборы на его восстановление, но сделать это быстро невозможно.

inslav

В наших журналах и газетах все чаще упоминается имя Михаила Осоргина. То в связи с высылкой в начале 20-х годов профессоров и писателей, то в связи с литературными делами. Думаю, что скоро начнут выходить книги, и Михаил Осоргин окончательно вернется к русскому читателю. А до сих пор у букинистов можно было купить только «Очерки об Италии».

Милая тетя Таня! Мне так радостно и боязно и трудно писать Тебе это письмо. Когда я пишу Тебе, я чувствую себя смущенным, косноязычным, неспособным написать как следует, каким-то Ванькой Жуковым или приготовишкой, хотя я уже, увы, совсем не юн, бородат и, попросту говоря, стар. Моя супруга и двое дочерей Марфа и Фекла кланяются Тебе. Феклу видел Дмитрий Михайлович Шаховской, с которым я не смог поговорить по телефону в этот его зимний приезд, я был на лекции в университете.

Целую Твои ручки и обнимаю «через сотни
разъединяющих верст»! Храни Тебя Господь!
Любящий Тебя
Никита

К.Ф. ТАРАНОВСКИЙ[16] — Н.И. ТОЛСТОМУ

7 апреля 1973

Дорогой Никита Ильич!

Давно ничего про Вас не слышал, но надеюсь, что все у Вас благополучно. Мы с Верой Любомировной всегда с радостью вспоминаем нашу встречу в Праге. Надеюсь, что в этом году увидимся и в Варшаве. После конгресса и экскурсии в Южную Польшу Вера Любомировна поедет в Белград, а я поеду сначала в Ленинград, а потом в Москву. В Москве буду с 12-го по 20 сент. И в связи с приездом в Москву у меня к Вам большая просьба. Попасть в Ясную Поляну для меня — заветная мечта. В прошлый приезд мне это не удалось. Экскурсий Интуриста в ЯП не было, а частная экск. с гидом стоило невероятно дорого. Не согласились бы Вы поехать со мной в ЯП поездом или направить меня к кому-нибудь

[16] **Кирилл Федорович Тарановский** (1911–1993) — филолог-славист, литературовед, исследователь славянского стиха, поэт и переводчик. Сын известного историка славянского права академика Ф.В. Тарановского, эмигрировавшего в 1920 г. из России в Сербию. Выпускник, затем ассистент и профессор Белградского университета. С 1958 г. работал в США в качестве профессора в Калифорнии, а затем в Гарварде. См. также письмо К.Ф. Тарановского в кн.: Язык культуры: Семантика и грамматика. М., 2004. С. 488–490.

inslav

в ЯП, кто бы меня там встретил? Я понимаю, что слишком много прошу от Вас, но Вы если Вы согласитесь съездить со мной, то я конечно узнаю и увижу там многое, чего бы не узнал и не увидал, если бы поехал один. Простите за навязчивую просьбу, — соблазн большой.

Буду рад получить от Вас весточку.

Желаю всего самого доброго Вам и всей Вашей семье.

Искренне Ваш

К. Тарановский

К.Ф. ТАРАНОВСКИЙ — Н.И. ТОЛСТОМУ

19 мая 1979

Дорогой Никита Ильич!

На днях получил Твою посылку (три тома «Славянского языкознания»). Спасибо за такой щедрый подарок. Один экземпляр я сразу же отдал Роману Осиповичу [Якобсону]. Дело в том, что американская делегация вообще не получила советских рефератов. Они были посланы заказными пакетами по адресу гостиницы, в которой должен был остановиться Дин Ворт, и так как его в это время не было в Загребе, почта через неделю все пакеты вернула в Москву.

Этим летом (скорее осенью) мы опять поедем в Югославию (с 1 авг. по 14 сент.). В сентябре будем в Белграде, и если Ты опять будешь на Вуковских чтениях, то увидимся. Хорошо бы!

Сердечный привет Твоей Матушке, супруге и дочкам от нас обоих.

Искренне Твой

К. Тарановский

Б.О. УНБЕГАУН[17] — Н.И. ТОЛСТОМУ

9 февраля 1970

Глубокоуважаемый

Никита Ильич,

Я очень тронут Вашим вниманием и искренне благодарю Вас за присылку Вашей очень интересной и чрезвычайно полезной «Славянской географической терминологии». У Вас огромный материал, и Ваши сопоставления в

[17] **Борис Генрихович Унбегаун (B.O. Unbegaun)** (1898–1973) — английский и американский лингвист и филолог русского происхождения, специалист по славянским языкам и литературе. Наиболее известна его книга о русских фамилиях, к русскому изданию которой написал предисловие Н.И. Толстой.

inslav

многих случаях настоящие откровения. А что касается неполноты материала, о которой Вы упоминаете в предисловии, то всякий настоящий и честный ученый ее всегда у себя чувствует, но не все об этом говорят в предисловии.

Сегодня я отправил Вам простой (т. е. не авиа) почтой заказной пакет с двумя книгами: сборник моих избранных статей (Selected Papers), изданный Оксфордом к моему семидесятилетию, и сборник в мою честь, изданный в Нью-Йорке при участии славистов из Англии, США и Канады — les Anglo-Saxons, как сказал бы de Gaulle. К этим книгам я прибавил свой последний оттиск — доклад, прочитанный в сентябре на Венском ономастическом конгрессе, на котором советские участники, увы, блистали своим отсутствием, без каких-либо объяснений. Если Вам еще что-нибудь нужно из моей продукции — пожалуйста, сообщите. Так как почта во всех странах действует с каждым годом все медленнее, пакет Вы получите, наверное, недель через пять-шесть.

Университетская почта тут из рук вон плоха, поэтому мой самый надежный адрес остается мой домашний адрес.

С самым сердечным приветом от меня и жены.

Ваш *Б. Унбегаун*

P.S. Как Вас величать на конверте, т. е. какое научное звание ставить перед фамилией? Шта да радим? [Что делать?]

Б. У.

One Washington Square Village,
Apt. 10-B,
New York, N.Y. 10012.

Б.О. УНБЕГАУН — Н.И. ТОЛСТОМУ

2 февраля 1971

Дорогой Никита Ильич!

Сердечное Вам спасибо за Ваше письмо от 17 ноября, которое я получил только на днях. Авиапочта летит все быстрее, зато обыкновенная, как Вы видите, тащится все медленнее.

Примите, пожалуйста, наше запоздалое, но самое искреннее, выражение сочувствия в постигшем Вас горе. Мы оба хорошо помнили Илью Ильича по Московскому конгрессу и нередко его вспоминали. Как хорошо, что его похоронили на семейном кладбище.

Очень я Вам благодарен за пять книг, которые пришли одновременно с Вашим письмом, а именно:

inslav

О.Г. Гецова, Проект Архангельского областного словаря
А.Е. Супрун, Славянские числительные
Слов'янські рукописи XI–XVI ст.
У.В. Анічэнка, Беларуска-ўкраінскія пісьмова-моўныя сувязі
В.М. Чэкман, Гісторыя проціпастаўленняў па цвёрдасці–мяккасці ў беларускай мове.

Я только-что вылез из первой порции экзаменов, в конце первого семестра (вторая порция будет в конце мая). Здесь нет устных экзаменов, только письменные, и это, конечно, большая нагрузка для преподавателей. По курсу истории русского языка у меня было 18 человек, а по курсу истории русского литературного языка — 36 человек. Кроме того, я только-что вернулся из Колумбуса (Охайо), где в тамошнем университете прочел лекцию о проблемах русского литературного языка и версификации в XVIII веке. Разумеется, о моих ересях, за которые меня ни Виктор Владимирович [Виноградов], ни Виктор Максимович [Жирмунский] по головке не гладили. С тем большим интересом я прочел то, что Вы сказали в «Вопросах языкознания», 1970, 4, стр. 157.

У нас тут стоят зверские, по-здешнему, морозы: сегодня утром было –13 по Цельсию, но без снега. Зато мы утопали в канадских снегах на Рождество у дочери в Монреале. Но до этого, в конце ноября, я провел неделю в субтропиках на французских Антильских островах — Мартинике и Гваделупе, среди банановых плантаций и полей сахарного тростника. Как Вам уже было известно, Америка страна крайностей.

Недели две тому назад послал Вам (простой почтой) один свой оттиск на ономастическую тему.

Елена Ивановна благодарит за память и мы оба шлем Вам наш самый сердечный привет.

Ваш *Борис Унбегаун*

Б.О. УНБЕГАУН — Н.И. ТОЛСТОМУ

5 июня 1971

Дорогой Никита Ильич!

Я до сих пор не получил корректуры моей статьи для Сборника в честь С.Б. Бернштейна. Как всегда, я уезжаю в Англию, где пробуду до начала сентября. Если бы корректура пришла летом, я был бы Вам очень благодарен за пересылку по моему обычному оксфордскому адресу, который я даю ниже.

inslav

Конец учебного года, как всегда, был загружен экзаменами, диссертациями, всякими консультациями, которые студенты, как водится, откладывают до самого последнего момента (чего греха таить — и мы, профессора, тоже). Но завтра вечером, наконец, я лечу в Лиссабон, где встречаюсь с женой (она покинула Нью-Йорк еще в начале мая), прилетающей из Лондона. В Лиссабоне мы пробудем около недели, т. ч. в Оксфорд я попаду лишь 14-го июня.

Только что прочел в ВЯ грандиозный проект издания трудов Виктора Владимировича [Виноградова]. Судя по заметке все это предприятие падет на Ваши плечи, и потому заранее выражаю Вам свое сочувствие вместе с искренней благодарностью за то, что Вы храбро взялись за это такое важное для славистов дело.

С самым сердечным приветом
Ваш
Б. Унбегаун

Мой адрес с 14 июня до 1 сентября:
Professor B.O. Unbegaun,
Brasenose College,
Oxford, OX1 4AJ,
England

P.S. Так же обстоит вопрос и с корректурой моей статьи для сборника в память В.В. Виноградова. Но тут я знаю, к кому обратиться.
Б. У.

Б.О. УНБЕГАУН — Н.И. ТОЛСТОМУ

Нью-Йорк
15 октября 1972

Дорогой Никита Ильич,

Наконец, я получил возможность реваншироваться за Ваши книжные благодеяния своей книгой о русских фамилиях — Russian Surnames. Ее Вам выслало, около месяца тому назад, мое оксфордское издательство в адрес Института славяноведения АН СССР. Вы ее, вероятно, уже получили или скоро получите.

С самым сердечным приветом
Ваш
Борис Унбегаун

inslav

Н.И. ТОЛСТОЙ — ИВАНУ ГОЛУБУ[18]

[черновик, без даты]

Mnogopoštovani i dragi kolega Golube!

Prošlo već dve godine od onih dana, kada smo se posledni put videli, od Kijevskog kongresa, na kojem smo zajedno slavili 300-godišnicu velikog Slovena i filologa Jurka Križanića, a meni se još čini da smo sasvim nedavno šetali izložbom slavističkih knjiga i razgovarali iskreno i srdačno. Ipak su stari mudraci bili u pravu: «Sed fugit, interea fugit ireparabile tempus!». Vreme huji.

Ja sam dobro. Dobro su i svi moji. Što Rusi kažu — «Вашими молитвами как шестами подпираемся». Moji znači — moja porodica i moji saradnici u Institutu za slavistiku. Osim toga ja još predajem na Filološkom fakultetu Moskovskog univerziteta, vodim svakog leta dijalektološku ekipu u Polesje i spremam jedan veliki Rečnik narodnih slovenskih starina (u 10 knjiga). To su moji poslovi. Imam ih i previše. To «previše» stvorilo se mojim izborom za dopisnog člana naše Savezne akademije. Pored svega toga ja sam sada [član] zajedno sa Dmitrijem Sergejevićem Lihačevim na čelu akademske Komisije za istoriju filološke nauke, pa ću nastojati da se aktivizira ta značajna sa moralnog i metodološkog gledišta grana naše nauke.

U vezi sa istorijom naše nauke i sa proučavanjem građe o Križaniću imam i jednu poslovnu molbu. Moj mladi kolega i prijatelj Vadim Valerijević Išutin (u XIX v. bio je jedan Išutin — «dekabrist») uspešno radi na proučavanju rukopisa, pisama i poslovnih papira u vezi sa radom naučnika Moskovskog univerziteta nad križanićevom književnom zaostavštinom i biografijom.

Kao prvi rezultat svog rada Išutin je napisao jedan oveći članak (oko 50 strana štampanih pisaćom mašinom) pod naslovom В.В.Ишутин. Изучение и издание произведений Юрия Крижанича в Обществе истории и древностей российских при Московском университете в 1805–1917 г. Išutin bi hteo da se Vi lično upoznate sa ovim radom ili da pokažete i Vašim kolegama pa bi on bio Vama veoma zahvalan ako bi se našla neka mogućnost štampanja na ruskom ili hrvatskom jeziku tog njegovog rada, pa možda i u znatno skraćenom obimu. Poznato mi je da je danas Zagreb jedini i najveći centar «križanićevjedenija» (tako bi to, izgleda, zvučilo na križanićevom jeziku) pa sam savetovao Išutinu da uputi taj članak u Zagreb. Ali, nažalost, prema redu i uredbama, koje postoje kod nas, on ne može poslati svoj članak u Zagreb bez poziva iz Zagreba. Molim Vas, ako je to moguće, da uputite taj poziv Išutinu,

[18] **Иван Голуб (Ivan Golub)** (род. в 1930 г.) — хорватский католический священник, богослов и писатель, исследователь творчества Юрия Крижанича.

inslav

da bi on mogao zakonskim putem da Vam uputi članak. O honoraru pitanje se ne postavlja, jer mi filolozi nismo navikli na honorare. Isto tako Vi lično i Zagreb ne bi imali, čak ako uputiti poziv, nikakvih obaveza za štampanje. To znači da možete slobodno primiti konačno negativno rešenje.

Poziv treba uputiti na adresu: [адрес не приводится]

Ostajem Vam unapred zahvalan i uvek odan

Vaš *N. T.*

P.S. Što se mene tiče, ja sam vrlo dobrog mišljenja o radu kolege Išutina, koji je [окончания фразы нет].

[Перевод:]

Многоуважаемый и дорогой коллега Голуб!

Прошло уже два года с тех пор, когда мы виделись последний раз, от Киевского конгресса, где мы вместе отмечали 300-летнюю годовщину великого славянина и филолога Юрия Крижанича, а мне все еще кажется, что мы совсем недавно ходили с Вами по книжной выставке и разговаривали искренне и сердечно. Все-таки старые мудрецы были правы: «Sed fugit, interea fugit irreparabile tempus!» Время летит.

У меня все хорошо. Все хорошо и у всех моих. Как говорят русские, «Вашими молитвами, как шестами, подпираемся». Мои — это значит моя семья и мои сотрудники в Институте славяноведения. Кроме того, я преподаю еще на филологическом факультете Московского университета, вывожу каждое лето диалектологическую экспедицию в Полесье и готовлю большой Словарь народных славянских древностей (в 10 книгах). Таковы мои дела. У меня их более чем достаточно. Это «более чем достаточно» появилось в связи с моим избранием членом-корреспондентом нашей Союзной академии. Кроме всего прочего я сейчас вместе с Дмитрием Сергеевичем Лихачевым как главой вхожу в Комиссию по истории филологической науки, и я буду настаивать на том, чтобы эта столь значимая с моральной и методологической точки зрения ветвь нашей науки активизировалась.

В связи с историей нашей науки и изучением материала о Крижаниче у меня к Вам одна деловая просьба. Мой молодой коллега и друг Вадим Валерьевич Ишутин (в XIX в. был один Ишутин — декабрист) успешно занимается изучением рукописей, писем и деловых бумаг в связи со своей работой в качестве научного сотрудника Московского университета над литературным наследием Крижанича и его биографией.

В качестве первого результата своей работы Ишутин написал довольно большую статью (около 50 страниц машинописи) под названием:

inslav

В.В.Ишутин. Изучение и издание произведений Юрия Крижанича в Обществе истории и древностей российских при Московском университете в 1805–1917 г. Ишутин хотел бы, чтобы Вы лично познакомились с этой работой или показали бы ее и Вашим коллегам, и он был бы Вам очень признателен, если бы нашлась возможность опубликовать ее на русском или хорватском, пусть даже и в сокращенном виде. Мне известно, что сейчас Загреб — самый крупный центр «крижаничеведения» (так это, кажется, звучало бы на языке Крижанича), и я посоветовал Ишутину послать свою статью в Загреб. Но, к сожалению, по правилам и предписаниям, существующим у нас, он не может послать свою статью в Загреб без приглашения из Загреба. Прошу Вас, если это возможно, послать Ишутину это приглашение, чтобы он мог законным путем переслать Вам статью. О гонораре вопрос не стоит, потому что мы, филологи, не привыкли к гонорарам, точно так же и Вы лично и Загреб не имели бы никаких обязательств по публикации статьи. Это значит, что вы можете, даже если пошлете приглашение, принять и отрицательное решение.

Приглашение следует направить по адресу: [адрес не указан].

Заранее Вам благодарен
преданный Вам
Н.И. Толстой

P.S. Что касается меня, то я очень хорошего мнения о работе коллеги Ишутина, который [далее письмо обрывается].

inslav

Научное издание

Ethnolinguistica Slavica

К 90-летию академика
Никиты Ильича Толстого

Издательство «Индрик»

Корректор *М. Н. Толстая*
Оригинал-макет и оформление *А. С. Старчеус*

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: market@indrik.ru
or by tel./fax: **+7 495 954-17-52**

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
32,5 п. л. Тираж 500 экз.

inslav

Книга посвящена 90-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996), одного из выдающихся представителей славистической науки второй половины XX века. Статьи отечественных и зарубежных авторов тематически связаны с одним направлением деятельности Н.И. Толстого, а именно со славянской этнолингвистикой — дисциплиной, созданной им в 70-е годы и изучающей язык и традиционную духовную культуру в их неразрывной связи.

insiav