



*Slavica*  
*Svetlanica*

ЯЗЫК  
и  
КАРТИНА  
МИРА

К юбилею  
Светланы Михайловны Толстой

# *Slavica Svetlanica*

ЯЗЫК И КАРТИНА МИРА

К юбилею  
Светланы Михайловны Толстой



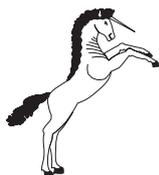


Российская академия наук  
Институт славяноведения

# *Slavica* *Svetlanica*

ЯЗЫК И КАРТИНА МИРА

К юбилею  
Светланы Михайловны Толстой



Москва «ИНДРИК» 2013

УДК 81:39  
S 67

Авторская работа и издание  
осуществлены при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(проект № 12-04-00267а)

Редколлегия:

*А.В. Гура, О.В. Белова, Е.А. Березович*

Рецензенты:

*В.В. Мочалова, С.Ю. Неклюдов*

**Slavica Svetlanica.** Язык и картина мира:  
К юбилею Светланы Михайловны Толстой. —  
М.: Индрик, 2013. — 312 с.

**ISBN 978-5-91674-274-9**

Сборник посвящен юбилею Светланы Михайловны Толстой и тематически связан со сферой интересов юбиляра. В книгу вошли исследования и разработки в области этимологии, лексикологии, этнолингвистики, языка культуры, семантики и структуры фольклорного текста. Статьи и публикации отражают современные методы и подходы в изучении и описании языковой и фольклорно-мифологической картины мира.

**ISBN 978-5-91674-274-9**

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

# Содержание

Предисловие.....	7
------------------	---

## ..... II .....

<i>Ю.Д. Апресян.</i> Словарная статья глагола БЫТЬ: исправленное и дополненное издание .....	9
<i>А.А. Зализняк.</i> К истории слов .....	31
<u>В.М. Живов.</u> Заметки о категории одушевленности в стандартном церковнославянском.....	42
<i>Б. Белетич, А. Лома.</i> Сон, смерть, судьба (наблюдения над праслав. * <i>mora</i> , * <i>mara</i> ) .....	56
<i>Ж.Ж. Варбот.</i> О смысле славянского молчания .....	76
<i>И. Янышкова.</i> Этимологический комментарий к одному чешскому диалектизму .....	80
<i>Е.И. Якушкина.</i> О русском слове <i>девушка</i> .....	84
<i>А.В. Гура.</i> Названия свадьбы у славян .....	90
<i>Г.И. Кабакова.</i> Названия трапезы в русских диалектах. 2 .....	103
<i>Е.С. Узенёва.</i> Заметки о языке старообрядцев Болгарии .....	112
<u>Л.А. Софронова.</u> «Великий лингвист» Бенедикт Хмелевский.....	124
<i>М.Н. Толстая.</i> Энклитизация личных местоимений в украинских закарпатских говорах.....	134

## ..... II .....

<i>H. Popowska-Taborska.</i> Rola zapożyczeń w procesie kształtowania się językowego obrazu świata.....	143
<i>Е. Бартминьский.</i> О роли этимологии в реконструкции языковой картины мира.....	150
<i>И.А. Седакова.</i> <i>Беля</i> ('несчастье' и др.) в болгарском языке и фольклоре на общепалканском фоне .....	160

<i>Е.А. Березович. Садиться не в свои сани:</i> этнолингвистический комментарий к фразеологизму .....	169
<i>А.А. Плотникова. Тайный дар и его оценка в народной</i> <i>культуре старообрядцев румынской Добруджи.....</i>	179
<i>М.В. Ясинская. Визуальная магия:</i> магическое действие <i>смотреть сквозь</i> .....	191
<i>М.М. Валенцова. Мифологический аспект словацкой фразеологии ...</i>	200
<i>О.В. Белова. «Ходун-трава»: средство для исполнения желаний .....</i>	209
<i>О.А. Пашина. Принципы номинации попевок</i> <i>в древнерусской богослужбной певческой традиции .....</i>	214
..... III .....	
<i>С. Небжеговска-Бартминьска. Ценности в фольклоре –</i> <i>универсальные или имеющие жанровые различия?.....</i>	221
<i>О.В. Чёха. О воцаряющемся солнце греческого фольклора .....</i>	232
<i>Л. Раденкович. Нож в вихре: об одном</i> <i>мифологическом сюжете в славянском фольклоре .....</i>	239
<i>Л.Н. Виноградова. Души-скитальцы в виде блуждающих огней</i> <i>(фрагмент западнославянской народной демонологии).....</i>	248
<i>В.Я. Петрухин. «Зышлися два Юрьи да абыдва дурни».</i> <i>К истокам календарного сюжета .....</i>	258
<i>Т.А. Агапкина. «Пока змей до воды не дошел»: вербальные</i> <i>формулы от укуса змеи и их мифологические истоки .....</i>	263
<i>А.А. Топорков. Ворон в русских заговорах:</i> <i>между мифологией, фольклором и книжностью .....</i>	273
<i>А.В. Юдин. Святые матери и их дети в русских заговорах .....</i>	282
<i>А.Б. Мороз. Молитвенные пещеры в Каргополье:</i> <i>история и нарративы .....</i>	292
<i>А.К. Байбурин. Об одной поздней практике:</i> <i>фотографирование на паспорт .....</i>	302

# Предисловие

Книга, которую вы держите в руках, – дар коллег и учеников к юбилею Светланы Михайловны Толстой – всемирно признанного лингвиста, преданного науке на протяжении многих лет творческого человека, замечательного учителя, счастливо воплотившего в жизнь призвание Филолога.

Диапазон научных интересов нашего дорогого юбиляра очень широк: от лингвистики (диалектологии, морфонологии, лексикологии и этимологии) до фольклора, мифологии и этнографии, от славянских языковых и культурных древностей до современности. В области лингвистики С.М. Толстой принадлежит создание основ сравнительной славянской морфонологии, ею предложены новые подходы к изучению общеславянской лексики, сравнительной славянской семасиологии и лексической типологии (на материале всех славянских языков и диалектов); исследованы универсальные семантические категории славянской лексики; разработаны методы анализа культурной семантики разных разрядов лексики; на широком языковом, фольклорном и литературном материале рассмотрены ключевые концепты традиционной картины мира славянских народов. С.М. Толстая вместе с академиком Н.И. Толстым стала создателем нового направления в отечественной гуманитарной науке, получившего название славянской этнолингвистики. Им принадлежит разработка теоретических основ этой комплексной дисциплины, ставящей своей целью изучение традиционной духовной культуры славян на основе данных языка, мифологии, обрядности, верований, фольклора, народного искусства. Реализацией этого масштабного исследовательского проекта стал пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности» (1995–2012), первый в славистике труд такого масштаба и жанра.

Широкому кругу вопросов языкознания, этнолингвистики, морфонологии, лексической семантики посвящены монографии и многочисленные статьи Светланы Михайловны, которые уже стали классикой отечественной и мировой славистики: на ее трудах учились и продолжают учиться несколько поколений филологов.

Сборник «Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. К юбилею Светланы Михайловны Толстой» тематически связан со сферой интересов

юбиляра. Коллеги, друзья и ученики Светланы Михайловны хотя бы порадоваться ее своими разработками в области столь любимых ею этнолингвистики, этимологии, лексикологии, языковой картины мира, фольклора и народной мифологии.

Без сомнения, каждый из авторов, готовя материал к публикации в сборнике «*Slavica Svetlanica*», равнялся на высокую планку требований к аналитическому описанию фрагментов языка и народной культуры, которую задает в своих работах С.М. Толстая. Обладая ясным, структурирующим умом, наш юбиляр способен «просветить» любую темную лингвистическую проблему, внутренне упорядочить ее и сделать прозрачной и понятной. Всегда хочется равняться на ее высочайший профессионализм и увлеченность, преданность и любовь к избранному делу, строгую логику и изящество в описании любого избранного объекта – будь то лингвистическая единица, фрагмент языка культуры или фольклорный мотив.

*Редколлегия*

Ю.Д. Апресян (Москва)

## Словарная статья глагола БЫТЬ: исправленное и дополненное издание

### 1. Вводные замечания

Глаголом *быть* я занимаюсь больше двадцати лет и уже дважды публиковал работы о нем<sup>1</sup>. Тем не менее уверенности, что вопросов больше не осталось, у меня нет. Орешек оказался исключительно крепким.

Возвращение к нему оправдано не только неисчерпаемостью темы, но и еще двумя обстоятельствами. Во-первых, появился Национальный корпус русского языка (НКРЯ). Он создает новые возможности для наблюдения за поведением языковых единиц в текстах и для обнаружения таких употреблений, которые не зафиксированы ни в существующей литературе, ни даже в больших академических словарях. Во-вторых, несколько лет назад наша лексикографическая группа в Институте русского языка начала работу над словарем нового типа – активным словарем русского языка (АС); разработка словарной статьи **БЫТЬ** естественным образом выпала на мою долю.

Общая концепция АС, подробная инструкция по составлению его словарных статей и образцы словарных статей в количестве 400 опубликованы в нашей коллективной монографии<sup>2</sup>. Поэтому ниже для понимания основного текста данной работы достаточно будет в самом общем виде изложить замысел АС, перечислив принципы, положенные в его основу, и указать типы лексикографической информации, помещаемой в его словарные статьи, – естественно, на примере **БЫТЬ**.

<sup>1</sup> Сошлюсь на первую из них, в которой указана и литература, существенно мною использованная: Апресян Ю.Д. Лексикографические портреты (на примере глагола *быть*) // Научно-техническая информация. Серия 2. 1992. № 3. С. 20–33. Из более поздних работ о *быть* см. пронизательный очерк Е.В. Падучевой в ее книге «Динамические модели в семантике лексики» (М.: ЯСК, 2004. С. 458–467).

<sup>2</sup> Проспект активного словаря русского языка / Отв. ред. акад. Ю.Д. Апресян. Авторы: В.Ю. Апресян, Ю.Д. Апресян, Е.Э. Бабаева, О.Ю. Богуславская, И.В. Галактионова, М.Я. Гловинская, Б.А. Иомдин, Т.В. Крылова, И.Б. Левонтина, А.В. Птенцова, А.В. Санников, Е.В. Урысон. М.: ЯСК, 2010.

Данная работа была поддержана грантами РГНФ № 13-04-00307а на 2013–2015 гг., № 11-04-00070а на 2011–2013 гг. и грантом НШ-6577.2012.6 для поддержки научных исследований, проводимых ведущими научными школами РФ.

(1) Принцип интегральности: словарь и грамматика должны взаимодействовать друг с другом по типам представленной в них информации и по формальным языкам ее записи. Основной единицей словаря считается лексема, т.е. слово, рассматриваемое в одном из имеющихся у него значений, но во всей совокупности существенных для этого значения свойств. Существенными для лексемы признаются свойства, к которым обращаются какие-то правила грамматики, включая семантические. В число таких свойств входят толкование лексемы и его модификации в определенных контекстуальных условиях, присущие данной лексеме грамматические формы и модификации их значений, тоже в определенных контекстуальных условиях, ее управление, характерные для нее невалентные синтаксические конструкции, ее лексико-семантическая сочетаемость, просодические особенности и ряд других.

В результате получается «лексикографический портрет» лексемы, реализующий одновременно и принцип активности: в идеале сведений, которые содержатся в лексикографическом портрете, должно быть достаточно не только для правильного понимания лексемы в произвольном тексте или чужой речи (пассивное использование языка), но и для ее правильного употребления в собственной речи (активное использование языка).

(2) Принцип системности: активный словарь должен быть одновременно и словарем лексикографических портретов, и словарем лексикографических типов. Различаются два вида лексикографических типов – горизонтальные и вертикальные. В горизонтальные типы объединяются лексемы разных слов, имеющие похожие или совпадающие свойства. Например, для всех лексем с экзистенциальными значениями в нейтральных утвердительных предложениях характерна или обязательна постпозиция подлежащего по отношению к сказуемому: *Существуют <есть, имеются, находятся> люди, готовые перерезать горло ближнему, чтобы овладеть его добром; В наших краях до сих пор водятся волки* и т.п. В вертикальные типы объединяются слова с похожей структурой многозначности. Например, у многих слов, имеющих экзистенциальное значение, есть и значение обладания: *У него была <имелась, нашлась> нужная сумма; Деньжата у него водились*<sup>3</sup>. Принцип системности требует, чтобы разные лексические единицы (лексемы или слова), принадлежащие к одному и тому же лексикографическому типу, описывались в словаре единообразно до тех пор, пока материал (лексикографический портрет) не окажет этому сопротивления.

(3) Принцип современности: активный словарь должен быть основан на современных лингвистических технологиях (помимо опоры на корпусы текстов, сюда входит и лингвистический эксперимент) и

<sup>3</sup> Проблематика системной многозначности очень близка нашему юбилею.

на последних результатах теоретических исследований в интересных для лексикографии областях.

(4) Принцип удобства: поскольку словарь адресован широкому кругу читателей, метаязык описания должен быть свободен от специальной лингвистической терминологии и ориентирован приблизительно на тот уровень лингвистических знаний, который приобретает в средней школе.

Изложенные принципы определяют типы лексикографической информации, подлежащей включению в АС, объем информации о каждом типе и зонную структуру словарной статьи. Для глагола *быть* она выглядит следующим образом.

1. Вход – имя вокабулы, или представляющая форма слова.

2. Грамматические сведения о слове: а) часть речи; б) грамматические формы слова с указанием морфологической, синтаксической и акцентной специфики каждой формы и набора лексем, которым присуща та или иная форма. Например, *есть* как форма НАСТ глагола **БЫТЬ** возможна для лексемы **быть 2.1** = ‘находиться где-л.’ (*Есть здесь кто-нибудь?*), но отсутствует у лексемы **быть 2.2** = ‘прибыть куда-то’ (*Он сегодня будет после пяти*).

3. Синописис, или краткий путеводитель по словарной статье; в нем дается список всех лексем слова с краткими пояснениями по поводу их значений и одним-двумя примерами их употребления. Имя лексемы состоит из имени вокабулы и позиционного номера (см. выше **быть 2.1**, **быть 2.2**), первая цифра которого соответствует номеру блока семантически близких лексем, а вторая – месту лексемы внутри данного блока. Всего выделяется шесть блоков лексем: первый блок – связочные значения, второй – значение местонахождения, третий – обладание, четвертый – существование, пятый – модальные значения и шестой – служебные. Таким образом, уже в синописисе представлена иерархическая структура многозначности глагола **БЫТЬ**.

4. Словарные статьи лексем; словарная статья лексемы в общем случае состоит из следующих зон:

а) имя данной лексемы (**быть 1.1**, **быть 1.2** ...) с пояснениями и грамматическими или стилистическими пометами в случае необходимости;

б) примеры употребления;

в) развернутое (аналитическое) толкование или заменяющее его пояснение. Зона толкования обычно состоит из так называемого сентенциального входа – схемы простейшего предложения с данной лексемой в центральной позиции и переменными вида А1, А2 и т.п., представляющими ее семантические актанты, – и самого толкования в марровских кавычках; сразу после толкования в квадратных скобках могут даваться пояснения о лексических или иных способах реализации актантов. Пример (для **быть 4.4** – *Что с вами?*): А1 было с А2 ‘Имело место неконтро-

лируемое нежелательное событие А1, существенно повлиявшее на объект или ситуацию А2' [А1 – обычно *несчастье, неприятности, беда* и т.п. или местоименные существительные типа *что, что-то, что-нибудь*];

г) комментарии к толкованию, в которых формулируются ограничения на реализацию данной лексемы или ее грамматической формы в разных контекстуальных условиях, семантические модификации ее словарного толкования, сопутствующие им просодические модификации и ряд других. Пример (для **БЫТЬ 1.1** – *Его отец был простым рабочим*): формы БУД в вопросах могут иметь значение настоящего времени и тогда являются обиходными или просторечными: *А ты кто такой будешь?*

д) управление, где с помощью прозрачных символов указываются различные способы выражения каждого из семантических актантов данной лексемы (А1, А2 и т.п.) при условии, что они являются и ее синтаксическими актантами, т.е. непосредственно синтаксически от нее зависят; каждый из фиксируемых способов выражения данного актанта иллюстрируется одним-двумя примерами. Чтобы примеры звучали естественно, в них могут вводиться «лишние» актанты, которые в этом случае заключаются в круглые скобки;

е) комментарии к зоне управления. Пример (для **БЫТЬ 1.1** – *Его отец был простым рабочим*): если А2 имеет форму ТВОР, то нулевая форма глагола возможна только в архаичной конструкции типа *Он у нас поваром уже три года*, обычно с обстоятельством места или времени, причем А1 обозначает человека, а А2 – его профессию, должность и т.п.;

ж) характерные для данной лексемы невалентные синтаксические конструкции. Пример (для **БЫТЬ 3.1** – *У нее много книг*): употребляется в количественных конструкциях вида *Работы у нее было очень много; Дел у меня была масса*;

з) лексико-семантическая сочетаемость; словосочетания упорядочиваются по формальным и семантическим критериям и в случае необходимости снабжаются пояснениями;

и) иллюстрации из текстов, извлеченные, в основном, из НКРЯ;

к) служебные зоны, в которых указываются лексемы – синонимы, аналоги, конверсивы, антонимы и дериваты, – семантически связанные с данной лексемой на парадигматической оси языка.

5. Зона фразеологии.

## 2. Словарная статья БЫТЬ

**БЫТЬ**, ГЛАГ; НАСТ выражается нулем [кроме 2.2, 4.1, 5.1, 5.3, 5.4 и 6.1], формой книжн. есть [только в 1.1, 1.2, 2.1, 3.1, 3.2, 4.1 и 4.2, с подлежащим в формах ЕД и МН] и формой книжн. суть [только в 1.1

и 1.2, с подлежащим в форме 3-Л МН], ПРОШ *был, была, было, были*, БУД *буду, будет*, ПОВЕЛ *будь* [только в 1.1, 2.1, 2.2 и 6.2], ПРИЧ ДЕЙСТВ НАСТ нет, ПРИЧ ДЕЙСТВ ПРОШ *бывший* [только в 1.1, 2.1, 3.1 и 4.4], ДЕЕПР *книжн. будучи* [только в 1.1, 2.1 и 6.2]; в форме ПРОШ в сочетании с отрицанием *не* ударение в формах МУЖ, СР и МН падает на *не*: *не был, не было, не были*; в форме СОСЛ в сочетании с усиительной частицей *ни* в контексте вопросительно-относительных слов ударение в формах МУЖ, СР и МН падает на *ни*: (*Кто бы он*) *ни был*, (*Как бы то*) *ни было*, (*Где бы мы*) *ни были*; НЕСОВ; СОВ нет.

**быть 1.1** ‘являться’: *Мой отец был архитектором.*

**быть 1.2** ‘быть тождественным’: *Это был Иван.*

**быть 2.1** ‘находиться’: *Дети были на озере.*

**быть 2.2** ‘прибывать куда-л.’: *Он сегодня непременно будет <уже был в два часа>.*

**быть 3.1** ‘иметься’: *У него была прекрасная библиотека.*

**быть 3.2** ‘иметь возраст’: *Ему было двадцать лет.*

**быть 4.1** ‘существовать’: *Есть еще добрые люди на свете!*

**быть 4.2** ‘наступить’ [о времени суток]: *Было пять часов.*

**быть 4.3** ‘иметь место, состояться’ [о событии, мероприятии]: *Был <будет> дождь; Была воздушная тревога; Обед был в два часа.*

**быть 4.4** ‘происходить, случаться’: *С ним несчастье; Что с тобой?*

**быть 5.1** ‘уверенность в неизбежности события’: *Быть грозе.*

**быть 5.2** ‘уверенность в неизбежности плохого’: *Нам теперь крышка.*

**быть 5.3** ‘надо прекратить ситуацию’: *Будет с тебя.*

**быть 5.4** ‘надо прекратить действие’: *Будет тебе плакать.*

**быть 6.1** в составе формы БУД: *Не буду вам мешать; Чай <сыр> будешь?*

**быть 6.2** в составе формы СТРАД: *Проект был <будет> закончен в декабре.*

### **быть 1.1**

**ПРИМЕРЫ.** *День был жаркий <жарким>; Мой сын будет архитектором; Парень был слегка навеселе; Он в восторге от твоего доклада и готов хоть сейчас взять тебя на работу; Надо было видеть, как он пытался сохранить спокойствие.*

**ЗНАЧЕНИЕ.** Данная лексема имеет элементарное значение и не толкуется [обычно указывает на то, что объект или ситуация А1 находится в состоянии или имеет свойство А2].

### **КОММЕНТАРИИ.**

1. НАСТ обычно выражается нулем [см. ПРИМЕРЫ], реже – архаичной формой *ест*: *Жизнь эта, бесполезно медлительная, почти стоячая, <...> есть уже достояние литературы, поэзии, бытовой*

*живописи* (В. Розанов); *Библия есть не столько книга с твердым текстом, сколько записная тетрадь человечества* (Б. Пастернак).

2. Формы БУД в вопросах могут иметь значение настоящего времени и тогда являются обиходными или просторечными: *А ты кто такой будешь?*; *Она тебе кто будет – сестра?*; *Вы какой, извиняюсь, будете нации?* (С. Довлатов).

3. Форма БУД 3-А ЕД в вопросах типа *Как будет по-английски нахал?*; *Сколько будет 2 плюс 2?* и в ответах на них имеет значение настоящего времени, со сдвигом значения самого глагола в сторону ‘быть эквивалентным или равным’.

4. В форме ИНФ в сочетании с существительным А1 в форме ДАТ и существительным или прилагательным А2 в форме ТВОР либо наречием А2, которые обозначают свойства, состояния, профессии, должности и т.п., употребляется в утвердительных или отрицательных предложениях для выражения уверенности говорящего в том, что А1 станет <не станет> А2: *Быть <не быть> тебе [А1] профессором [А2]; Быть ему космонавтом <президентом>; Не быть ей замужем; В книге судебных указывалось: быть Николеньке полковником лейб-гвардии Измайловского полка* (Ю. Давыдов).

#### УПРАВЛЕНИЕ.

А1 ИМ: *Ночь была (лунной).*

ИНФ: *Разговаривать было (неудобно).*

что ПРЕДА: *(Плохо), что он уехал.*

чтобы ПРЕДА: *(Желательно), чтобы на собрание пришли все сотрудники.*

когда ПРЕДА: *Будет (грустно), когда он уедет.*

если ПРЕДА: *Будет (жалко), если он уедет.*

ВОПРОС: *Было (неясно), что он утверждает <зачем это ему>.*

А2 ТВОР: *быть очень привлекательной; (Мой отец) был кардиологом.*

ИМ: *(Дом) будет каменный; (Она) была потрясающая умница.*

КР: *(В молодости она) была очень привлекательна <красива>.*

СРАВН: *быть выше отца <умнее своего начальника>.*

РОД: *быть высокого роста; (Колеса) были разной величины; (Платье) было желтого цвета [А2 обозначает какой-то параметр объекта и поэтому при нем обязательно зависимое].*

из РОД: *(Иванов) был из рабочей семьи <из крестьян>.*

в ПР: *(Мальчик) был в коротеньком пальто <в меховой шапке, в очках>; (У него вся грудь) в орденах; (Собака) была в ошейнике [А1 – человек, животное или часть тела, А2 – предмет одежды, украшение и т.п.].*

В КАКОМ СОСТОЯНИИ: *быть в отпуске <под подпиской о невыезде, на положении арестанта>.*

#### КОММЕНТАРИИ.

1. Если А2 имеет форму ТВОР, то нулевая форма глагола возможна

только в архаичной конструкции типа *Он у нас поваром уже три года*, с обязательным обстоятельством места или времени, причем обычно А1 обозначает человека, а А2 – его профессию, должность и т.п.

2. Если А1 = *это*, то для А2 обязательна форма ИМ: *Это был блестящий оратор*.

#### КОНСТРУКЦИИ.

1. Употребляется в безличных конструкциях с прилагательными в форме КР или СРАВН, наречиями или наречными оборотами: *Вам отсюда видно?*; *Ему с его места ничего не слышно*; *Всем было весело <неловко, стыдно>*; *Ей совсем плохо*; *На душе у меня скверно*; *В глазах темно*; *В комнате тепло и тихо*; *С работой до сих пор неясно*; *А как у тебя с деньгами?*; *Смотри, хуже будет*; *Мне вас будет жаль*; *Здесь будет мелко <по пояс, глубоко, с головой>*.

2. Употребляется в модальных конструкциях с инфинитивом в роли подлежащего и местоименными существительными и наречиями *некого, нечего, негде, некуда, неоткуда, некогда, незачем*, часто с субъектом действия в форме ДАТ: *Некого было послать за врачом*; *Ему не с кем посоветоваться*; *Есть нам было нечего*; *Мне не о чем с вами разговаривать*; *Жалеть его не за что*; *Спать было негде*; *Веици ставить некуда*; *Им неоткуда ждать помощи*; *Некогда будет вздохнуть*; *Вам незачем туда ехать*. Значение: *Некого было послать за врачом* ≈ ‘Не существовало никого, кого было бы можно послать за врачом’, *Негде было спать* ≈ ‘Не существовало места, где было бы можно спать’ и т.п. [см. также 4.1].

3. Употребляется в количественных конструкциях вида А1 было А2, где А1 – существительное в форме РОД, а А2 – количественное существительное или числительное в форме ИМ или количественное наречие: *Книг было четыре <много, около ста>*; *Людей была масса <до тысячи человек, свыше десяти тысяч>*; *Их было только двое: ветеринарный врач и учитель гимназии (А.П. Чехов)*; *Причин для арестов более чем достаточно (М. Горький)*; *Нас было три девушки, и он ухаживал за всеми (В. Панова)*. Количественные конструкции типа *Плакатов было четыре* внешне похожи на конструкции типа *Было четыре плаката* и почти синонимичны им, однако в первом типе реализуется связочное значение, а во втором – значение существования [см. 4.1]. В первом случае между подлежащим *плакаты* и именной частью сказуемого, выраженной «малым» числительным *четыре*, нет непосредственной синтаксической связи, и поэтому подлежащее обычно имеет форму МН. Во втором случае между «малым» числительным *четыре* и словом *плакаты* есть непосредственная синтаксическая связь, и поэтому подлежащее может иметь только форму ЕД; нельзя сказать \**Было четыре плакатов*. Оба типа конструкций связаны по смыслу и синтаксически с конструкциями вида *Комнат там было четыре*;

*Там было четыре комнаты*, имеющими значение местонахождения [см. 2.1], и с конструкциями вида *Комнат у нас было четыре*, *У нас было четыре комнаты*, имеющими значение обладания [см. 3.1]. Все четыре значения – связочное, существования, местонахождения и обладания – тесно связаны друг с другом по смыслу и в определенных синтаксических условиях трансформируются друг в друга.

**СОЧЕТАЕМОСТЬ.** *Быть за это решение <против смертной казни>; быть за гранью добра и зла; быть в отчаянном <двусмысленном> положении; быть в ярости <в бешенстве>, быть на грани самоубийства <нервного срыва>; быть под контролем <под запретом>; быть под чьей-л. властью <под опекой кого-л.>.*

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *Казалось, что собака была в недоумении* (А.П. Чехов). *Ждать мне было недосуг* (И. Твардовский). *Полвека самое имя его было под запретом* (Б. Сарнов). *Конкуренция среди основных лидеров рынка <...> ещё более усилится, и в этой битве все средства будут хороши* («Известия», 2002.01.28). *Тает в бочке, словно соль, звезда, / И вода студеная чернее, / Чище смерть, солёнее беда, / И земля правдивей и страшнее* (О. Мандельштам). *Дерево (половина бревна или брусок) может быть любое, но лучше – звучащее, то есть клён, сосна, ель, в Сибири – кедр* (Б. Ефремов).

**СИН:** *являться, доводиться, приходиться* [А он тебе кто? – А он кем тебе доводится <приходится>?]; **АНАЛ:** *становиться, делаться; оказываться; казаться, выглядеть;* **КОНВ:** *быть 2.1* [Мальчик был в коротеньком пальто <в меховой шапке> – На мальчике было коротенькое пальто <была меховая шапка>]; **ДЕР:** *бывать.*

### **быть 1.2**

**ПРИМЕРЫ.** *Это приборная панель; Токио – столица Японии.*

**ЗНАЧЕНИЕ.** *А1 есть А2* ‘А1 и А2 – разные обозначения одного и того же объекта или явления’ [обычно о достаточно легко идентифицируемых объектах или явлениях].

### **КОММЕНТАРИИ.**

1. **НАСТ** обычно выражается либо нулевой формой (*Это Иван*), либо книжной формой *есть*, чаще в составе дефиниций: *Планета есть небесное тело, вращающееся по орбите вокруг звезды; Плазма есть частично или полностью ионизированный газ, в котором плотности положительных и отрицательных зарядов практически одинаковы.*

2. В составе научных дефиниций А1 и А2 обладают свойством перестановочности относительно глагола: *Прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками на плоскости = Кратчайшее расстояние между двумя точками на плоскости есть прямая.*

3. Расширенные употребления в высказываниях, которые синтаксически построены как дефиниции, но на самом деле дефинициями

не являются ввиду расплывчатости определяющего понятия: *Книга есть альфа и омега всякого знания; Культура есть система альтернатив; Интеллигенция есть верхушка народа* (Д. Драгунский).

4. Суженные употребления в высказываниях вида *Вера есть вера, Жизнь есть жизнь, Работа есть работа, Деревня есть деревня*, которые построены как тавтологические, но на самом деле тавтологиями не являются, поскольку имеют дидактический или нравоучительный смысл: в них предлагается принимать все следствия, вытекающие из существования данного явления: *И организаторы намекают, что пора заканчивать, потому что «тут сейчас концерт» – программа есть программа* (Т. Соломатина).

5. Употребляется в составе оборота *будь то*, вводящего перечисление: *Каждый человек ведёт сбор «статистики мнений» из всех доступных ему источников, будь то общение, книги, пресса, телевизор и т.д.* (А. Ослон).

#### УПРАВЛЕНИЕ.

A1 ИМ: *Квадрат есть (прямоугольник, все стороны которого равны).*

A2 ИМ: *(Квадрат) есть прямоугольник, все стороны которого равны.*

ИЛЛЮСТРАЦИИ. *Чиновники и суть наша чернь: чернь вчерашнего и сегодняшнего дня* (А. Блок). *Меня осенила догадка, что это вовсе не Рубин, которого я превосходно знала, а его брат* (В. Каверин). *Но, как и во всем другом, её [недвижимости] недостатки есть продолжение её же достоинств* (А. Волос). *Это и есть дом, где Андрей Тарковский провёл довоенное и военное детство* («Экран и сцена», 2004.05.06).

≈ СИН: *это [Квадрат это прямоугольник, все стороны которого равны].*

#### БЫТЬ 2.1

ПРИМЕРЫ. *Андрей был в школе <у врача>; На стене <справа> была картина [в момент наблюдения или когда-то]; Солнце было прямо над головой; Девушка была в двух шагах <на расстоянии вытянутой руки> от меня; Дети были с няней.*

ЗНАЧЕНИЕ. A1 был в A2 'Объект A1 находился в месте A2'.

#### КОММЕНТАРИИ.

1. НАСТ в утвердительном и вопросительном предложениях выражается нулевой формой или формой *есть*: *Ты где?; Еще несколько лопат в сарае; В сарае есть еще несколько лопат; Есть здесь кто-нибудь?* НАСТ в отрицательном предложении выражается словом *нет*: *Его здесь нет.*

2. В форме ПРОШ в отрицательном предложении при A1 = ИМ и при условии, что A2 либо имя собственное, либо нарицательное существительное, обозначающее класс однородных объектов, а не конкретный объект, может иметь обобщенное результативное значение 'бывал': *Мой отец не был в Америке <в горах, на море> ≈ 'Мой отец никогда в своей жизни не бывал в Америке < в горах, на море>'*.

3. В формах НАСТ и ПРОШ в отрицательных предложениях при А1 = РОД обозначает непосредственно наблюдаемую ситуацию: *В кабинете отца нет* ≈ ‘В момент наблюдения отец в кабинете не находится’, *Отец не было на море <в саду>* ≈ ‘В момент наблюдения отец на море <в саду> не находился’.

4. Расширенные употребления применительно к мероприятиям в роли А2, положению среди других участников мероприятия и т.п.: *Однажды он был на торжественном ужине в честь принца Чарльза; В Сиднее, завоевав 35 медалей, россияне были на 14 месте* (С. Латышев).

#### УПРАВЛЕНИЕ.

А1 ИМ: *(В середине поляны) была нора.*

А2 ГДЕ: *(Их дом) был за рекой <в километре от станции>; Слева были (гаражи); В то время под Москвой были (заповедные леса).*

с ТВОР: *(Дети) были со своим учителем.*

на ПР: *На нем была (серая куртка с меховым воротником); На ее открытой шее было (жемчужное ожерелье)* [А2 – человек или животное, А1 – предмет одежды, украшение и т.п.].

офиц. при ПР: *При нем были (большие деньги); При убитом не было (паспорта); (Пропуск) при вас?* [А2 – человек, А1 – ценность, документ и т.п.].

у РОД: *(Деньги) были у меня* [см. тж 3.1].

ИЛЛЮСТРАЦИИ. *Со мной был чугунный чайник – единственная моя отрада в путешествиях по Кавказу* (М.Ю. Лермонтов). *Следователей в Петербурге было много* (А.Ф. Кони). *А что он тогда мог сделать? Его и не было под Ленинградом. Перевели на другой участок фронта* (И. Грекова). *От соснового бора, что был за городом, <...> пока ещё едва-едва различимая, в морозе шла и снижалась на ночёвку стая гусей* (В. Астафьев). *Пляж на Санторине был под обрывом, и над краешком песчаной полосы нависали скалы в несколько сот метров высоты* (Г. Маркосян-Каспер). *В номере кран, который должен быть над умывальником, почему-то на полметра правее* (Ю. Башмет).

СИН: находиться, книжн. пребывать; АНАЛ: бывать; необиходн. присутствовать, разг.-сниж. торчать; разг. вертеться; разг. крутиться; разг.-сниж. околачиваться; разг.-сниж. топтаться; разг.-сниж. уходящ. тереться; разг.-сниж. уходящ. толочься; КОНВ: *быть 1.1* [На нем была новая шапка – Он был в новой шапке].

#### БЫТЬ 2.2

ПРИМЕРЫ. *Дома я была ровно в одиннадцать; Главный инженер будет завтра; Главного инженера завтра не будет; Ты должен был быть в девять часов утра!*

ЗНАЧЕНИЕ. А1 был в А2 ‘Человек А1 пришел или приехал в место А2 во время АЗ’.

## КОММЕНТАРИИ.

1. Употребляется только в формах ПРОШ, БУД и ИНФ.
2. Суженное употребление в значении ‘Человек А1 пришел или приехал в место А2 во время А3, находился там какое-то время, а потом ушел или уехал из А2’, особенно в контексте частиц *еще* и *уже*: *Я сегодня еще не был в лаборатории <на пляже>; Он сегодня уже был в институте и больше не придет.*

## УПРАВЛЕНИЕ.

А1 ИМ.

А2 ГДЕ: *(Я уже) был на выставке современного искусства <в Эрмитаже>; (Мы только что приехали в Париж и) еще нигде не были; (Врач) еще не был у больного.*

*устар.* к ДАТ: – *Вы будете к нам завтра?* – *спросила она холодно (И.А. Гончаров) [только в форме БУД, А1 и А2 обычно люди].*

А3 КОГДА: *(Слесарь) сегодня уже был, но ничего не починил; (Директор) будет только во вторник <ближе к вечеру>; (Врач) будет через час.*

ИЛЛЮСТРАЦИИ. *«Я буду в десять часов», – небрежным почерком писал Вронский (Л.Н. Толстой). Всем быть к семи часам у подъезда (Б. Ефимов). Я даже в магазине-то не был (В. Шукшин). Позвонил Наташе, сказал, что будет к вечеру (А. Слаповский). Извинившись перед обществом и сказав, что они будут к ужину, он крепко взял под руку своего «гения розничной торговли» и повлек его внутрь замка (В. Аксенов).*

СИН: *заходить, разг. забегать; разг. заглядывать; АНАЛ: бывать, побывать; навещать, навещаться, проведывать, офици. наносить визит; необиходн. посещать; приходиться, приезжать, прибывать.*

**быть 3.1**

ПРИМЕРЫ. *У нее много книг; У него была молодая, но опытная лаборантка; У тебя есть <будет> время встретиться со мной?; Да у тебя лихорадка!; У отца было другое мнение на этот счет.*

ЗНАЧЕНИЕ. У А2 есть А1 ‘Человек А2 имеет объект или явление А1 в своей личной сфере или в самом себе’.

## КОММЕНТАРИИ.

1. НАСТ в утвердительных и вопросительных предложениях выражается нулевой формой или формой *есть*: *У него дача под Москвой <прекрасная квартира в Москве>; У него есть несколько икон XVII века.* В большинстве случаев выбор той или другой формы НАСТ зависит от значения А1 [см. СОЧЕТАЕМОСТЬ].

2. НАСТ в отрицательном предложении выражается словом *нет*: *У него нет детей <семьи>.*

3. Значение обладания тесно связано со значением местонахождения, так что в ряде случаев возможен переход от одного к другому при полном

сохранении лексического состава предложения, но с изменением порядка слов: *У меня был фибровый чемодан* [значение обладания, *фибровый чемодан* – неопределенный объект] – *Фибровый чемодан был у меня* [значение местонахождения, *фибровый чемодан* – определенный объект].

#### УПРАВЛЕНИЕ.

A1 ИМ: *(У меня) сегодня сверхурочная работа.*

A2 у РОД: *У тебя же был (паспорт на девичью фамилию).*

в ПР: *В редакции есть (подлинник документа)* [A2 – учреждение].

КОНСТРУКЦИИ. Употребляется в количественных конструкциях вида *Работы у нее было очень много, Дел у меня была масса, Статей у него уйма, Фруктовых деревьев у нас всего пять, Картин известных мастеров у меня немного.*

#### СОЧЕТАЕМОСТЬ.

A1 – неперемещаемый или неординарный физический объект: *У Гегеля была большая библиотека; У родителей есть свой дом в деревне; У нее две квартиры в Москве <антикварная мебель>; У его деда было несколько орденов <именное оружие, три картины кисти Серова>* [возможны обе формы НАСТ без существенных различий в употреблении].

A1 – личная вещь, имеющая утилитарную функцию: *У них пластиковые лыжи <надувная лодка, мотороллер>; У меня железная кружка; У него новенький кейс <самый обычный PC>* [при нулевой форме НАСТ возможно значение актуального использования: *У него спортивный велосипед, нам его не догнать; У меня железная кружка, а чай – кипяток, пить невозможно*; в форме НАСТ = *есть* выражается значение обладания вообще: *У него есть спортивный велосипед; У меня есть железная кружка*].

A1 – время как ресурс: *У директора будет <было> для меня ровно пять минут; Есть у тебя минутка взглянуть на фотографии?; У меня ровно пять дней <не больше месяца>, чтобы познакомиться с вашей работой; У меня есть ровно пять дней <не больше месяца>, чтобы познакомиться с вашей работой* [возможны обе формы НАСТ без существенных различий в употреблении].

A1 – время как часть жизни: *У наших детей было беззаботное детство; У наших детей беззаботное детство; У нее впереди несколько бессонных ночей; У крестьян будет голодная зима* [в НАСТ возможна только нулевая форма].

A1 – болезненное состояние тела или сознания: *У вас лихорадка <бронхит, гипотония, температура>; У ребенка будет тепловой удар <было сильное переохлаждение>; У него мания величия <раздвоение личности>* [в НАСТ обычна нулевая форма; форма *есть* употребляется в полемическом контексте и обычно произносится с контрастным ударением: *У вас <sup>11</sup>есть температура*].

A1 – одно из нормальных состояний сознания или воли: *У вас есть мнение по этому вопросу?; У меня другое мнение по этому поводу; У нее была мысль вообще отказаться от этой поездки; У него не было желания <намерения> спорить; У всех было ощущение <предчувствие>, что произойдет что-то страшное* [возможны обе формы НАСТ без существенных различий в употреблении].

A1 – часть или орган тела: *У ребёнка каштановые волосы <были каштановые волосы, будут каштановые волосы>; У парня были сильные руки <густые брови>; У неё больные почки <слабое сердце>* [при A1 обычно определение, и в НАСТ обычно нулевая форма].

A1 – дело: *У меня к вам дело <есть дело>; У нее много забот <было много забот, будет много забот>; У секретаря директора было очень важное поручение* [возможны обе формы НАСТ без существенных различий в употреблении].

ИЛЛЮСТРАЦИИ: *У Кларка были две необходимые для создания компании вещи: деньги и связи (Л. Черняк). Детей у них было пятеро, и к одному из них <...> был приглашён <...> в качестве учителя молодой Николай Васильевич Гоголь («Вечерняя Москва», 2002.02.07). У меня был самый эксцентричный партнёр на свете («Экран и сцена», 2004.05.06). У человечества был один праязык. Он возник 40–50 тысяч лет назад (С. Старостин, Г. Зеленко).*

СИН: *иметься*; АНАЛ: *водиться* [Деньжонки у него были – Деньжонки у него водились]; *найтись* [– У тебя покурить есть? – Найдется.]; КОНВ: *иметь, обладать*.

### **быть 3.2**

ПРИМЕРЫ. *Ему три года; Ребенку было пять месяцев, когда погиб его отец; В феврале нашему коту будет ровно год; Сколько тебе лет?*

ЗНАЧЕНИЕ. *Существо A2 было A1* ‘Возраст существа A2 был равен A1’.  
КОММЕНТАРИИ.

1. НАСТ в утвердительных и вопросительных предложениях выражается нулевой формой или формой *есть*: *Ему семь лет; Ему уже есть семь лет; Ему уже есть семь лет?* При этом *есть* всегда произносится с главным фразовым ударением, а высказывание в целом значит ‘Возраст существа A2 не менее, чем A1’: *Ему три года* = ‘Его возраст равен трем годам’, *Ему<sup>1</sup> есть три года* = ‘Его возраст равен не менее чем трем годам’, *Есть ему три года?* ≈ ‘Ему уже исполнилось три года или еще нет?’ Поэтому можно сказать *Ему около семи лет*, но не \**Ему есть около семи лет*.

2. НАСТ в отрицательном предложении выражается словом *нет*: *Ему еще нет восьмидесяти*.

УПРАВЛЕНИЕ.

A1 ИМ: *(Ему) будет пятьдесят лет; (Ей) было лет десять-одинадцать*.

около РОД: (Ему) было около двадцати лет, когда он заболел раком.  
 СРАВН: (Ему) было больше двадцати <меньше пятнадцати>, когда он поступил в университет.

A2 ДАТ: Мне уже есть (шестнадцать лет).

ИЛЛЮСТРАЦИИ. Ираде – двадцать, Кямалу тридцать шесть, Ирине – сорок два (В. Токарева). Катерине было сорок дней и вид у неё был уже весьма презентабельный (С. Спивакова). Тот факт, что он рос без отца и что мать, бежав с любовником, <...> погибла под колёсами автомобиля, когда Джону было 16, не прибавил оптимизма и лёгкости характеру Леннона (Н. Ерофеева). Те, кому скоро будет пятьдесят, также образуют довольно значимый сегмент рынка труда («Отечественные записки», 2003). В Кате, хоть ей было под сорок, действительно было что-то цыпляче: круглые глаза на белёсой перистой головке, тонкая шея, длинный нос клювиком (А. Улицкая).

СИН: исполниться, минуть, разг. стукнуть, прост. сровняться;  
 АНАЛ: идти; КОНВ: достигать.

#### **быть 4.1**

ПРИМЕРЫ. Есть еще добрые люди на свете!; Есть разные теории на этот счет; В Архангельской и Вологодской областях будут грозы; Осенью было много свадеб.

ЗНАЧЕНИЕ. В A2 есть A1 'Во время A2 существует объект или явление A1'.

#### **КОММЕНТАРИИ.**

1. НАСТ в утвердительном предложении выражается только формой *есть* [см. ПРИМЕРЫ], в отрицательном предложении – словом *нет* или *обиходн. нету*: *Настоящих буйных мало, / Вот и нету вожаков* (В. Высоцкий).

2. В нейтральных утвердительных предложениях характерна позиция подлежащего по отношению к сказуемому; см. ПРИМЕРЫ.

3. При наличии в предложении обстоятельства места значение существования смещается в сторону значения местонахождения: *В Африке еще есть львы <жирафы, носороги>; На Курилах есть горячие источники*. Поскольку связь между этими значениями очень тесная [см. 2.1], в ряде случаев возможен переход от одного к другому при полном сохранении лексического состава предложения. Для этого достаточно изменить порядок слов и интонацию: <sup>1</sup>*Был в московском зоопарке ручной* <sup>1</sup>*лев* [скорее значение существования] – *Ручной* <sup>1</sup>*лев был в* <sup>1</sup>*московском зоопарке* [значение местонахождения]. При этом простое сообщение об одной достопримечательности московского зоопарка превращается в полемическое утверждение о том, где на самом деле находился ручной лев.

#### **УПРАВЛЕНИЕ.**

A1 ИМ: *Есть люди, которые никогда не забывают обид.*

**A2 КОГДА:** *Были в то время <когда-то> (смелые охотники).*

**КОНСТРУКЦИИ.** Употребляется в модальных конструкциях с инфинитивом в роли подлежащего и местоименными существительными и наречиями *кто, что, где, куда, откуда, когда, зачем*, иногда с субъектом инфинитива в форме ДАТ: *Есть <было, будет> на что посмотреть; Было кого послать за врачом; Ему есть с кем посоветоваться; Мне есть о чем с вами поговорить; Есть где спать?; Есть куда вещи поставить?* и т.п. [см. также 1.1].

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *Ещё есть хромая кассирша-уборщица, перемещающаяся по кинотеатру с непонятной целью, и киномеханик, которого мы почти не видим* (Запись LiveJournal (2004)). *Есть солнце – с огненными патлами, / С размахом пьяным – там, вовне, / А есть – безрадостными пайками / Прямоугольными – в окне* (Ю. Даниэль). *Объединения клеток так же разнообразны, как союзы людей – есть там империи, государства, общины, временные альянсы, свои жертвы и хищники, лентяи и труженики* (К. Ефремов). *Вероятность успеха <...> пока достаточно высока, поскольку к этой теме есть интерес* (Н. Дубова). *И матом он ругается без всякого акцента. По-моему, тут есть над чем задуматься* (С. Довлатов).

**СИН:** *существовать, иметься, бывать; АНАЛ: водиться [В наших лесах есть рыси – В наших лесах водятся рыси]; найтись [Для всего есть место и время – Для всего найдется место и время].*

#### **быть 4.2**

**ПРИМЕРЫ.** *Было пять минут восьмого <девять часов утра, девять часов вечера>; Была половина <четверть> восьмого; Разбуди меня, когда будет без четверти три; Сейчас ровно восемь.*

**ЗНАЧЕНИЕ.** *Было A1 'Имел место момент времени A1'.*

**КОММЕНТАРИИ.** НАСТ в утвердительном и вопросительном предложениях выражается нулевой формой или формой *есть*, в отрицательном предложении – словом *нет*: *Сейчас пять часов; Пять уже есть?; Пяти еще нет. Есть* в утвердительном предложении произносится с главным фразовым ударением, причем высказывание в целом значит, что времени не меньше, чем A1: *Сейчас восемь часов = '... ровно восемь'; Сейчас уже <sup>1</sup>есть восемь часов = 'Сейчас не менее восьми часов'.*

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *Разошлись спать. Было одиннадцать часов вечера. Ночью Ирина не спала* (В. Токарева). *Я сюда припёрся к девяти, а сейчас без двадцати десять!* (А. Волос). *Я посмотрел на часы – было двадцать минут четвёртого* (А. Геласимов). *Ослик дремал. – Без пяти двенадцать! – сказал Медвежонок. – Как Ослик заснёт, будет ровно Новый год* (С. Козлов).

**АНАЛ:** *бить [Бьет двенадцать часов, Бьет полночь].*

**быть 4.3**

**ПРИМЕРЫ.** *Был на церемонии <во время церемонии> момент не слишком деликатный; По прогнозу завтра будет дождь <снег, оттепель>; Что там было?; Как это было <будет>; Иначе <по-другому> быть не может.*

**ЗНАЧЕНИЕ.** В А2 было А1 'В период времени А2 имело место явление А1' [А1 – обычно событие, отрезок времени или мероприятие].

**КОММЕНТАРИИ.** НАСТ в утвердительном предложении выражается нулевой формой или формой *есть*, в отрицательном предложении – словом *нет*: *Сегодня вторник <открытие выставки>; Днем на солнце первые лужи, по утрам – первые сверкающие наледы* (Г. Николаева); *Есть и такие случаи; Таких случаев нет.*

**УПРАВЛЕНИЕ.**

А1 ИМ: *(В это время) был перерыв <обед>; Что будет, что будет!;* Были и такие случаи.

А2 КОГДА: *Завтра будет (понедельник); (Это) было в три часа дня.*

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *Венчание было в двенадцать часов дня, в этот же день они уехали в замок, чтобы побыть несколько дней наедине* (Б. Пильняк). *Пройдет война <...>, и будет на земле много шума и радости* (К. Паустовский). *В ту черточку вместилось все, что было <...> / А было все! И все сошло, как снег* (Э. Рязанов). *Было предчувствие, что когда-нибудь за эту жертву спросится по большому счету* (В. Солоухин). *Я приободрил молодого поэта <...> удивив его тем, что угадал – он влюблен, и заверил, что так оно и должно быть, поэту надо почаще влюбляться* (В. Астафьев). *В 2008 г. суммарная вычислительная мощность всех суперкомпьютеров мира, грубо говоря, сравнялась с мощностью человеческого мозга, и кто знает, что будет к 2030 г.* (Е. Велихов).

**СИН:** *происходить, случаться, получаться, выходить; совершаться, осуществляться, состояться, книжн. свершиться* [только применительно к мероприятиям в роли А1]; **АНАЛ:** *идти, стоять [Идет снег, Стоят морозы]; наступать, наставать, начинаться; существовать, иметься; бывать*; **КОНВ:** *устраивать* [только применительно к мероприятиям в роли А1]; **АНТ:** *срываться* [только применительно к мероприятиям в роли А1].

**быть 4.4**

**ПРИМЕРЫ.** *Не понимаю, что со мной было; С ним несчастье; Что будет с экономикой, если правительству не удастся удержать рубль?*

**ЗНАЧЕНИЕ.** А1 было с А2 'Имело место неконтролируемое нежелательное событие А1, существенно повлиявшее на объект или ситуацию А2' [А1 – обычно *несчастье, неприятности, беда* и т.п. или местоименные существительные типа *что, что-то, что-нибудь*].

**КОММЕНТАРИИ.** НАСТ выражается только нулевой формой.

## УПРАВЛЕНИЕ.

A1 ИМ: *(С ним) настоящая беда.*

A2 с ТВОР: *(Что) с вами?*

КОНСТРУКЦИИ. Обычно в препозиции к A1 в роли подлежащего, за исключением случаев, когда A1 – местоименное существительное типа *что, что-то* и т.п. В последнем случае возможны оба порядка слов: *Что с дачей <с квартирой, с домом>?; С ним было что-то странное.*

ИЛЛЮСТРАЦИИ. *А что будет с полуфинальным матчем Кубка?* («Известия», 2002.04.22). *Народ на колени повалился, с одним припадок* (Ю. Домбровский). *В тот вечер позвонила домработница Дуся: с Володей беда, он в Первой градской* (А. Терехов). *И не шутишь ты. Просто с тобой что-то странное* (А. Слаповский). *Что будет с моими подругами, когда они узнают, что я приглашена на вечер старшеклассников?* (А. Алексин).

СИН: *происходить, случаться, делаться, разг. твориться, разг. приключаться, разг. уходящ. деяться, необиходн. постигать* [Между тем беды постигали именно окружающих, мы еще не понимали почему (Э. Герштейн)]; АНАЛ: *получаться, выходить; поворачиваться; разыгрываться.*

**быть 5.1**, только в форме ИНФ, в препозиции к существительному в форме ДАТ; *уходящ.* или *книжн.*

ПРИМЕРЫ. *Быть грозе <буре>; Если и дальше так дело пойдет, быть свадьбе.*

ЗНАЧЕНИЕ. *Быть A1* ‘Говорящий уверен, что событие или положение дел A1, имеющее какое-то отношение к нему или к другому объекту, о котором он думает в момент речи, неизбежно произойдет в близком будущем’ [A1 – обычно что-то важное в жизни человека или многих людей].

КОММЕНТАРИИ. Расширенные употребления, в которых снимается указание на близкое осуществление A1: *Со времени Сократа и Платона мир мучился вопросом: быть или не быть правде, справедливости на земле?* (В. Козлов).

КОНСТРУКЦИИ. Обычно в утвердительных предложениях; в отрицательных предложениях нужный смысл обычно выражается глаголом *бывать*: *Не бывать этому!*

ИЛЛЮСТРАЦИИ. *Должно, к непогоде... Быть оттепели!* (А.П. Чехов). *Глядите, как он, бес, смотрит на Ульяну-то, ой-ой! Быть еще свадьбе* (М. Горький). *И уже видели барсуки: Семен имеет право требовать отчета, быть неминуемо грозе* (Л. Леонов). *Брали в ней верх суеверия: что на Ивана Постного в огород зайти нельзя – на будущий год урожая не будет; что если метель крутит – значит, кто-то где-то удавился, а дверью ногу прищемишь – быть гостю* (А. Солженицын). *Моя нянька всё ходила и обмирала: быть беде, быть беде!* (Ю. Домбровский).

СИН: *не миновать, случаться, происходить*; АНТ: *избежать.*

**быть 5.2**

**ПРИМЕРЫ.** *Нам теперь (будет) крышка; Нашим проектам конец.*

**ЗНАЧЕНИЕ.** *Объекту А2 будет А1* ‘Считая ситуацию, в которой оказался объект А2, исключительно опасной для него, говорящий выражает уверенность, что в близком будущем для А2 настанет очень плохое А1’ [в сочетании со словами *конец*, *гибель* и разговорными или разговорно-сниженными словами *капут*, *каюк*, *кранты*, *крышка*, *хана* и т.п. в роли А1].

**КОММЕНТАРИИ.**

1. Используется преимущественно в формах БУД и НАСТ.

2. НАСТ в утвердительном предложении выражается только нулевой формой.

**УПРАВЛЕНИЕ.**

А1 ИМ: *(Мне) будет крышка.*

А2 ДАТ: *Мне будет (крышка).*

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *Стороннему человеку в наших местах просто гибель: высовываются, глядят на него из всех окошек (К. Паустовский). Сразу все поймут, и тебе – каюк, а с тобой – и нам (К. Федин). Но учти, ты не уйдешь отсюда, поймут, и тебе будет крышка (Л. Дворецкий). Однако Кирилл понимал, что, если не выстрелит, ему самому крышка! (М. Милованов).*

**СИН:** *постигать, настигать, сваливаться, обрушиваться.*

**быть 5.3**, только в форме 3-Л ЕД БУД; уходящ.

**ПРИМЕРЫ.** *Будет с тебя.*

**ЗНАЧЕНИЕ.** *Будет с А1 А2* ‘Считая нежелательным продолжение ситуации А2 или ситуации, связанной с объектом А2, в которой человек А1 находился до момента речи, говорящий, который может влиять на развитие этой ситуации, выражает мнение, что начиная с момента речи ее следует прекратить’.

**УПРАВЛЕНИЕ.**

А1 с РОД: *Будет с тебя <с вас, с него, с меня>.*

А2 РОД: *Будет (с меня) ваших жалоб; Будет (с тебя) варенья.*

**КОММЕНТАРИИ.**

1. А2 невозможно без А1.

2. Обычно сочетается с личными местоимениями, иногда с усиленным *и* перед глаголом, часто с указанием ситуации, которую следует прекратить, в предшествующем тексте: *Побезобразничал – и будет с меня (А.П. Чехов); Наголодался я в молодости достаточно, будет с меня (М. Булгаков).*

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *Здесь не по мне, не могу жить... ничего не делаешь. Насмотрелся на невежество – будет с меня (А.П. Чехов). Будет с меня домашнего чиханья (В. Гиляровский). – Вы уже пробо-*

*вали, и будет с вас, – иронически отозвался гость, – и другим тоже пробовать не советую* (М. Булгаков).

СИН: *достаточно, хватит, довольно.*

**быть 5.4**, только в форме 3-Л ЕД БУД.

ПРИМЕРЫ. *Будет тебе плакать; Будет тебе убиваться.*

ЗНАЧЕНИЕ. *Будет А1 А2* ‘Считая нежелательным продолжение действия или состояния А2 человека А1, который делал А2 или находился в А2 достаточно долго до момента речи и продолжает делать А2 или находится в А2 в момент речи, говорящий выражает мнение, что человеку А1 следует прекратить А2’.

КОММЕНТАРИИ. А1 обычно *ты* или *вы*; к глаголу часто присоединяется частица *-то*: *Будет врать-то!*

УПРАВЛЕНИЕ.

А1 ДАТ: *Будет тебе <вам> (сплетничать).*

А2 ИНФ: *Будет (тебе) сплетничать.*

СОЧЕТАЕМОСТЬ. *Будет преувеличивать <привирать, нести ахинею>; Будет жаловаться <плакаться, хныкать, ныть, стонать>; Будет кричать <охать, орать, горланить, надрываться>; Будет хвататься <скромничать>; Будет ругаться <препираться, лаяться, грызться>; Будет учить меня; Будет издеваться <насмешиничать> [речевые действия]; Будет копаться <валяться>; Будет прятаться; Будет сидеть в глуши; Будет шпионить за мной [физические действия]; Будет паясничать <задаваться, капризничать>; Будет жадничать; Будет баловаться <озорничать> [поведение]; Будет мучиться <маяться>; Будет сердиться <кипятиться, злиться>; Будет завидовать <ревновать>; Будет обижаться <дуться на старика> [состояния].*

ИЛЛЮСТРАЦИИ. *Будет вам прощаться-то, не навек расстаётесь, завтра увидите* (А.Н. Островский). *Да будет тебе врать-то, – теряясь под ее любопытным взглядом, буркнул Коломнин* (С. Данилюк). *Будет вам задираться, Ять, – попытался урезонить его Казарин* (Д. Быков). *Ну ладно, ладно, будет тебе пыхтеть, – сказал он, хлопая меня по спине* (В. Войнович). *Бурденко вдруг почти закричал на него: – Да будет вам рыдать и плакать!* (П. Нилин).

СИН: *хватит, довольно, перестань(те)*; АНАЛ: *долго еще [Будет тебе жаловаться ≈ Долго еще ты будешь жаловаться?]; (ну) сколько можно? [Будет тебе жаловаться ≈ (Ну) сколько можно жаловаться?].*

**быть 6.1**

ПРИМЕРЫ. *Я буду <ты будешь, он будет> работать; Мы будем ночевать в хижине; Сочинения ваших учеников будут казаться вам все более беспомощными.*

ЗНАЧЕНИЕ. Вспомогательный глагол, личные формы которого в форме БУД в сочетании с полнозначным глаголом в форме ИНФ

НЕСОВ образуют аналитические формы будущего времени этого глагола.

**КОММЕНТАРИИ.** В разговорной речи сочетается с существительными в форме ВИН со значением еды, питья, сигарет и т.п., обозначая желание или намерение человека А1 использовать А2 в соответствии с его назначением: *Кофе <хлеб с ветчиной> будешь?* = 'Будешь пить кофе <есть хлеб с ветчиной>?'; *Что будешь на завтрак?*

**СОЧЕТАЕМОСТЬ.** Сочетается практически с любым глаголом в форме ИНФ НЕСОВ: *Теперь я буду часто бывать у вас; Вы будете являться мне во сне.* Исключения составляют сам глагол *быть* во всех значениях и глаголы *бывать* и *являться* в собственно связочном значении: невозможно или плохо *\*Он будет быть здесь завтра*, <sup>22</sup>*Он будет бывать веселым*, *\*Ваша работа будет являться открытием.*

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *То, о чём я буду говорить, <...> для меня очень важно* (Е. Гришковец). *Не будем выписывать формул, поскольку говорят, что каждая формула в научно-популярной статье вдвое снижает число её читателей!* («Знание – сила», 2003). *В своих интересах они запускают даже лукавое оправдание: если чиновнику платить много, он не будет брать взятки* («Советская Россия», 2003.08.21). *Мы будем говорить о системе, автоматизирующей написание сценариев всякого рода <...> сериалов, детективов и прочих им подобных литературных поделок* («Информационные технологии», 2004).

**СИН:** *стать.*

## **быть 6.2**

**ПРИМЕРЫ.** *Портрет был <будет> закончен в сентябре; Работа начата только что; Артист был встречен бурными аплодисментами зрительного зала; Система управления базой данных может <должна> быть установлена в ближайшее время.*

**ЗНАЧЕНИЕ.** Вспомогательный глагол, который в сочетании с полнозначным глаголом в форме ПРИЧ ПРОШ СТРАД СОВ образует аналитические формы страдательного залога этого глагола.

**КОММЕНТАРИИ.**

1. Имеет все личные формы, а также формы ИНФ и ДЕЕПР.
2. НАСТ всегда выражается нулевой формой.
3. В сочетании с глаголом в форме ПРИЧ ПРОШ СТРАД НЕСОВ образует устаревшие, книжные или нарративные аналитические формы страдательного залога этого глагола: *Вы всегда будете любимы и уважаемы вашими учениками.*

4. При глаголе *быть* в личной форме знаменательный глагол имеет форму ПРИЧ КР [см. ПРИМЕРЫ и КОММЕНТАРИИ]. При глаголе *быть* в форме ИНФ причастие знаменательного глагола употре-

блается только в форме ТВОР: *Быть побежденным чемпионом мира не такой уж плохой финал шахматной карьеры; Как ужасно быть не уважаемым в коллективе, где проработал всю жизнь.* При глаголе *быть* в форме ДЕЕПР причастие знаменательного глагола употребляется и в полной, и в краткой форме: *Будучи побежден(ным) чемпионом мира (он отказался от дальнейшей шахматной карьеры).*

**ИЛЛЮСТРАЦИИ.** *Этим титулом [«Божественная»] в истории кино только один человек был награждён по праву и навсегда <...> – Грета Гарбо («Экран и сцена», 2004.05.06). Большой скандал разразился нынешней зимой в Магадане, когда на аэродроме были заморожены полторы сотни солдат-пограничников (М. Гриднева). Нормативные правила, идеи классической чистоты были сформулированы в гастрономии раньше, чем в литературе или живописи (Рецепты национальных кухонь: Франция (2000–2005)).*

СИН: *оказываться.*

**{} Быть за (что-л. кому-л.)** ‘являться наказанием или наградой кому-л. за какой-л. поступок’: *Тебе за это наверняка орден будет; Вы лучше скажите, что Колесову будет за то, что в малолетку стрелял? (А. Габышев); должно быть [ВВОДН]* ‘говорящий думает, что определенная ситуация имеет место, хотя и допускает, что может ошибаться’: *Он, должно быть, устал; Должно быть, Олег был красивым. Ирина, ослеплённая ненавистью, даже не рассмотрела его (В. Токарева); может быть, необходим. быть может [ВВОДН]* ‘говорящий предполагает или допускает, что определенная ситуация может иметь место’: *Он, может быть, устал; На картинке была нарисована женщина. Может быть – фея или волшебница... Красивая женщина (Е. Гришковец); стало быть [ВВОДН]* ‘следовательно, значит’: *Он, стало быть, ваш дядя?; Заснежённая дорога была пуста, а небо уже начинало сгущаться, <...> и, стало быть, приходилось иметь в виду, что часам к пяти окончательно стемнеет (А. Волос); Так и быть [обычно в прямой речи]* ‘Говорящий заявляет о своем согласии принять чье-то предложение, сообщая одновременно, что оно не во всем его удовлетворяет’: *А галстук, так и быть, я сам куплю (С. Довлатов); Удостоверений мы обычно не даём, – ответил кот, насупившись, – но для вас, так и быть, сделаем исключение (М. Булгаков); Будь по-твоему <по-вашему> [обычно в прямой речи]* ‘Говорящий заявляет о своей готовности принять предложение или точку зрения своего собеседника, хотя он не вполне убежден в их правильности’: *Если все это кажется тебе <...> окольной похвалой автора собственными добродетелями – будь по-твоему (И. Бродский); Ваша вина, что не слышали. Ну, будь по-вашему. Скажу снова (Б. Пастернак); Быть по сему [устар., обычно в прямой речи]* ‘Выражая

согласие со сделанным предложением и используя власть, которая есть у него, говорящий заявляет, что это предложение обязательно к исполнению»; **Была не была!** [обычно в прямой речи] 'Говорящий заявляет о своей готовности рискнуть': *Была не была, где наша не пропадала!* (А. Измайлов); *Подумал-подумал Кузька и решил: «Эх, была не была – двум смертям не бывать, а одной не миновать!»* — и тоже ступил на первую волну (М. Сергеев); **Будь что будет** [обычно в прямой речи или при ссылке на чужую речь] 'Говорящий заявляет, что он готов к любым последствиям принятого им решения, как бы плохи они ни были': *Этот выпивоха <...> устал бояться и потому без лишнего пафоса действует в соответствии с принципом «поступай, как должно – и будь что будет»* (Т. Алексеева); *Но делай, что нужно, и будь что будет <...> учил когда-то Толстой, этот величайший моралист всех веков и народов* (В. Быков); **Что будет, то будет** [обычно в прямой речи] 'Говорящий заявляет, что готов принять любой исход имеющих место событий': *Короче, когда ворона Валькирия опомнилась и превратилась в человека, даже не посмотрев на себя в зеркало (что будет, то будет), – она оказалась довольно полной тётенькой пенсионного возраста* (А. Петрушевская); **Что было, то было** [обычно в прямой речи] 'Говорящий заявляет, что готов забыть о том плохом, что было в прошлом, в интересах будущего': *Из песни слова не выбросишь: что было, то было* (Б. Васильев); *Я не люблю рассказывать о плохом, и не хочу называть причину развода. Что было, то было. Я ни о чем не жалею* (И. Салтыкова); **Как быть** (кому-л. с кем-л. или с чем-л.)? 'Говорящий спрашивает, как (кому-л.) следует поступить (с кем-л. или с чем-л.) в сложившейся трудной или трудноразрешимой ситуации' [часто со словом *тогда*]: *Как тогда быть с ранеными?*; *Все задавалась одним вопросом: «Как быть?»*; *Как быть вузу, который может зарабатывать деньги за счёт дополнительных услуг?* («Время МН», 2003.07.31); **И был таков** 'Тот, о котором идет речь, сделав нечто, быстро покинул место событий' [обычно в повествовании]: *Он в ходе этого разговора свистнул у неё сумочку, где было два американских доллара – и был таков* (А. Слаповский); **быть под боком** (у кого-л.) см. БОК; **Это не суть важно** см. ВАЖНО; **Там видно будет** см. ВИДНО; **Жил-был** <жила-была, жили-были> см. ЖИТЬ; **быть с руки** (кому-л. делать что-л.) см. РУКА; **Из А1 будет толк** см. ТОЛК; **Где ты был** <вы были>, **когда...** 'Говорящий выражает недовольство трусливым поведением адресата, уклонившегося от участия в опасной борьбе, в которой сам говорящий участвовал': *Где ты был, когда я дрался зимой под Воронежем?* (В. Гроссман); *Где вы были, когда мы царский трон раскачивали?* (А. Серафимович).

## К истории слов

### 1. Диалектное *вздынуть* и литературное *вздымать*

Рассмотрим вначале диалектное *вздынуть*. СРНГ (4: 262) дает: *взды́нуть* (и *вздыну́ть*) ‘поднять’, ‘приподнять’ Твер. Волог., Олон., Перм., Арх., Ленингр., Новг., Пск., Самар., Енис.

Происхождение этого слова и даже его морфемная структура (прежде всего способ выделения корня и его значение) представляются совершенно неочевидными.

Возникают, в частности, предположения о связи этого слова с *дути* (*дѣму*), или с *дымъ*, или с *дыба*. Но все они крайне уязвимы – прежде всего потому, что значение ‘поднять’, ‘приподнять’ при таких предположениях можно пытаться вывести из значений исходных слов только с помощью совершенно искусственных и неправдоподобных семантических построений.

С нашей точки зрения, решение состоит в том, что данное слово представляет собой не что иное, как продукт многоступенчатой эволюции древнерусского *въз-яти* в его первичном значении ‘поднять’ (из *въз-* ‘вверх’ + *ит-* ‘брат’).

Эта версия, во-первых, не требует никакого семантического насилия, поскольку предполагает простое сохранение древнего значения, во-вторых, как будет показано ниже, подтверждается прямым наличием всех промежуточных звеньев этой многоходовой трансформации в древнерусских памятниках и/или в современных говорах.

Чтобы получить более полную картину эволюции, здесь следует рассматривать не одно только *вздынуть*, а всю совокупность производных от исходного *яти*. Но для компактности изложения ниже, кроме самого глагола *въз-яти*, рассматриваются только *выяти* и *подъяти* (последнее как представитель многочисленных прочих производных от *яти*, удобный еще и тем, что это практически синоним к интересующему нас *въз-яти* ‘поднять’).

Замечание 1. В этой подстатье приводим формы без знаков ударения (кроме диалектных примеров), чтобы не отвлекаться в морфологическом разборе на проблемы акцентологии, которая в данном вопросе существенной роли не играла.

Замечание 2. Не обсуждаем и никак специально не отмечаем эффект падения или прояснения ъ, а также перехода *-ти* > *-ть* в инфинитиве и *-ть* > *-тъ* (*-т*) в презенсе, поскольку для нашей проблемы это несущественно (т. е. приводятся без особого предупреждения соответственно необходимости ранние или поздние формы).

Восстанавливается следующая цепь фонетических и аналогических трансформаций.

Начальная точка (раннедревнерусская): *вы-яти* – презенс *вы-иметь*, *подъ-яти* – *подъ-иметь*, *въз-яти* – *въз-ьметь*.

1. Появляется аналогическое *възъ-иметь* – с *възъ-* вместо *въз-* (подобно аналогическим *розъ-*, *изъ-*, *объ-* вместо первоначальных *роз-*, *из-*, *об-*) и с таким же *-иметь*, как в *подъ-иметь* и т. п.

2. В силу перехода ъ+и > ы возникают *подыметь*, *възыметь* (также *выметь*, с ы+и > ь); ср. тот же эффект в *отыметь*, *розыметь*, *изыметь*, *обыметь*.

3. По аналогии со *съняти*, *въняти* появляются *выняти*, *подъняти*, *възняти*; ср. тот же эффект вставки *-н-* в *отняти*, *обняти*, *розняти* и проч. При этом старое *възяти* тоже остается, только два морфологических варианта расходятся в значениях: за *възняти* сохраняется исконное значение ‘поднять’, тогда как *възяти* уже как правило означает ‘саріо’.

4. Инфинитив *взнять* под влиянием синонима *поднять* (который в силу частичного забвения его морфологической структуры уже может переосмысляться как *по-днать*, а не как *под-нять*) получает в части говоров вариант *взднать* (притом что вариант *взнять* тоже продолжает существовать). Вероятно, этому могло способствовать также и то, что сочетания *зн* и *здн* уже часто выступали как фонетические варианты (например, *бездна* и *безна*, *честно* и *чесно* и т. п.).

5. Появляется презенс *вздымет* вместо *взымет* под влиянием: а) инфинитива *взднать* (и всех отинфинитивных форм); б) синонима *подымет*.

6. Появляются презенсы *вынет*, *подынет*, *вздынет* вместо *вымет*, *подымет*, *вздымет* в силу выравнивания с инфинитивом (*вынять*, *поднять*, *взднать*) с его *н*, а не *м* в основе.

7. Появляются инфинитивы *вынуть*, *подынуть*, *вздынуть* под влиянием презенсов *вынет*, *подынет*, *вздынет*, то есть эти глаголы переходят в стандартную модель *-нет* – *-нуть* (*крикнет* – *крикнуть*, *сунет* – *сунуть* и т. п.).

Тем самым цепь трансформаций достигла той точки, где возникает рассматриваемая нами форма *вздынуть*.

Но этот ряд трансформаций может и продолжаться:

8. Появляются также инфинитивы *подыть*, *вздыть* под влиянием модели *стынет – стыть*, *станет – стать*, *застрянет – застрять*.

Параллельно с описанными трансформациями глаголов совершенного вида происходят также трансформации соответствующих имперфективов.

Вместо исходных имперфективов *вы-имати*, *подъ-имати*, *въз-имати* со временем появляются (нумерация этапов соответствует той, что выше):

2в *вымати*, *подымати*, *взымати* (в соответствии с презенсом *вы-меть* и т. д.);

3в *вынимать*, *поднимать*, *взнимать* (в соответствии с инфинитивом *вынять* и т. д.);

4в *взднимать* (в соответствии с инфинитивом *взднять*);

5в *вздымать* (в соответствии с презенсом *вздымет*); также с утратой *в* – *здымать*;

6в *вынать*, *подынять*, *вздынять* (в соответствии с презенсом *вы-нет* и т. д.); также с утратой *в* – *здынять*.

Резюмируем сказанное в виде таблицы (цифрами обозначены рассмотренные выше этапы появления инноваций):

	‘вынуть’		‘поднять’		‘поднять’, ‘приподнять’	
	инф.	през.	инф.	през.	инф.	през.
0	<i>вы-яти</i>	<i>вы-иметь</i>	<i>подъ-яти</i>	<i>подъ-иметь</i>	<i>въз-яти</i>	<i>въз-ьметь</i>
1						<i>възъ-иметь</i>
2		<i>выметь</i>		<i>подыметь</i>		<i>възыметь</i>
3	<i>выняти</i>		<i>подъняти</i>		<i>възняти</i>	
4					<i>взднять</i>	
5						<i>вздымет</i>
6		<i>вынет</i>		<i>подынет</i>		<i>вздынет</i>
7	<i>вынуть</i>		<i>подынуть</i>		<i>вздынуть</i> , <i>здынуть</i>	
8			<i>подыть</i>		<i>вздыть</i> , <i>здыть</i>	

## Имперфективы

	‘вынимать’	‘поднимать’	‘поднимать’, ‘приподнимать’
0b	<i>вы-имати</i>	<i>подъ-имати</i>	<i>вѣз-имати</i>
2b	<i>вымати</i>	<i>подымати</i>	<i>взымати</i>
3b	<i>вынимати</i>	<i>поднимати</i>	<i>взимати</i>
4b			<i>взднимать</i>
5b			<i>вздымать</i>
6b	<i>вынать</i>	<i>подынять</i>	<i>вздынать, здынать</i>

Ниже для форм, реальность которых требует документального подтверждения, указываются (без претензии на полноту) словари, где эти формы приводятся, а в части случаев даются также иллюстрации.

Этап 0. *Възяти* в значении ‘поднять’: *не буди ми възяти руки на брата своего* (Усп. сб. – Сл. 11–17, 2: 167); *на аерь да възмоусл* (СДРЯ, II: 150); *камение якоже можаху четыре человекѣ силнии подъяти, и сице взимающе метаху на нихъ* (Сл. 11–17, 2: 151), *къ молбѣ руцѣ на възвышение чясто въземлемѣ* (там же).

Этап 2. *Вымемь* – Сл. 11–17, 3: 280 (XIV в.), *вымуться* – там же, 3: 281 (XIV в.). *Подымет* – в говорах и в литературном языке. Примеры формы *взыметь* почти никогда не попадают в словари, потому что составители не знают, как ее лемматизировать. *Вымать* – СРНГ, 5: 309; АОС, 8: 9. *Взымать* в значении ‘поднимать’, ‘приподнимать’ – АОС, 4: 76 (*Сѣно взымайеш на нѣры-то*).

Этап 3. *Вынати* – СДРЯ, II: 247. *Възняти: не буди мнѣ възнати руки на брата своего* (Лавр. – Сл. 11–17, 2: 158); *взнять* ‘поднять’ – СРНГ, 4: 266; Даль, I: 199; *възнимати* ‘поднимать вверх’ – Сл. 11–17, 2: 157.

Этап 4. *Взднать* ‘поднять’, ‘приподнять’ – СРНГ, 4: 259; Даль, I: 195. *Взднимати: начаша ... препростую чадь възднимати* (Пск. лет. – Сл. 11–17, 2: 150).

Этап 5. *Вздымешь* – СРНГ, 4: 262 (ошибочным образом в статье *вздыть*). *Вздымати* ‘поднимать’, ‘приподнимать’ – в Срезн., Сл. 11–17, СРНГ, АОС, ПОС и в литературном языке.

Этап 6. *Вынет* – в говорах и в литературном языке. *Подынет: руку подынешь* (СРНГ, 28: 273). *Вздынет: вздынь его на полати* (СРНГ, 4: 262). *Вынать* – СРНГ, 5: 317. *Подынять* – СРНГ, 28: 273. *Вздынать: высоко-то не вздынай* (АОС, 4: 69), *здынать* – СРНГ, 11: 240.

Этап 7. *Вынути* отмечается с XVII в. (Сл. 11–17, 3: 231); *вънуть* – в говорах и в литературном языке. *Подынуть* (и *подынуть*) – СРНГ, 28: 273.

Первые фиксации глагола *въздынуть* – уже в летописной записи за 1282 г. (*и въздыну* [аорист] *рать татарскую* – НПЛ младшего извода : 324) и в хронике Георгия Амартола XIII–XIV вв. (см. Сл. 11–17, 2: 151). В говорах *въздынуть* (и *въздынуть*): *пошёл въздынуть мешок на телегу* (СРНГ, 4: 262); также АОС, 4: 69, ПОС, 3: 158; *здынуть* (и *здынуть*) – СРНГ, 11: 240.

Этап 8. Примеры *подыли*, *подывь* отмечаются с XVII в. (Сл. 11–17, 16: 86); *подыть* – СРНГ, 28: 274. Пример *воздылося* отмечен в XVI в. (Сл. 11–17, 2: 151); *въдыть* – СРНГ, 4: 262; *здыть* – СРНГ, 11: 240.

Хорошо известно, что развитие глагола *вынуть* из древнего *выя-ти* – это пример удивительной фонетико-морфологической эволюции, в результате которой от древнего корня *я-* не осталось ничего, и сам глагол *вы-ну-ть* являет собой уникальное слово с нулевым корнем.

Как видно из проведенного разбора, диалектное *въздынуть* прошло очень похожий путь развития. Оно получило ныне с синхронической точки зрения корень *ды-*, не имеющий с фонетической стороны ничего общего с корнем *я-* первоначального *въз-я-ти*.

Из этого разбора видно также, как на этапе 5 появляется современное *въздымать* ‘поднимать’. Оно оказывается продуктом определенных трансформаций исходного *възимати* (в том же значении).

Начиная с того момента, когда глагол *въздымать* получил свое *д* от глагола *подымать*, эти два весьма близких по значению глагола развивались совершенно параллельно.

Но ситуация с глаголом *въздымать* осложнена тем, что существовало и другое *въздымать*, означавшее ‘вздувать’, ‘надувать’ и не имевшее первоначально с глаголом *възимати* никакой связи. Это был правильный имперфектив от глагола *въздути* (презенс *въздьметь*). Ему соответствуют укр. *въдимáтися* ‘вздуваться’, ‘надуваться’, ст.-слав. *надымати сѧ* ‘надуваться’, серб. *надíмати се* и др.

Правда, в русском языке, в отличие от других славянских, глагол *дути* (презенс *дьметь*) был малоупотребителен, он рано уступил место синонимичному глаголу *дути* (презенс *дуеть*). Поэтому и глагол *въздымати(ся)* ‘вздувать(ся)’ употреблялся много реже, чем его омоним *въздымати(ся)* ‘поднимать(ся)’. Так, в Сл. 11–17 все без исключения примеры *въздымати(ся)* относятся к этому второму омониму; то же верно для производных (*въздымь* ‘подъем’, *въздымка* ‘возведение’).

Современные словари не различают этих двух омонимов, хотя в толкованиях слова *въздымать(ся)* наряду с основным значением ‘поднимать(ся)’ обычно в той или иной мере присутствует также дополнительное указание на вздувание. Так, в словаре Д.Н. Ушакова

(I: 278) для *вздыматься* толкование таково: ‘Подниматься кверху’ // ‘Подниматься кверху, раздуваясь, увеличиваясь в объеме (устар.)’. Почти так же это слово толкуется в БАС (2: 303); для второго подзачтения дан пример из Чехова: *Глаза его беспорядочно блуждали, грудь вздымалась*. Нужно признать, что в этом и подобных примерах исконные значения двух омонимов действительно так тесно сближаются, что синхроническое объединение этих омонимов в одну лексему оказывается оправданным.

Добавим к этому, что современное языковое сознание, по-видимому, легко добавляет к этому сложному значению слова *вздыматься* еще и образ дыма, поднимающегося («вздымающегося») к небу.

Таким образом, это интересное слово оказывается ценным примером того, как синхроническое значение слова может складываться из взаимодействия исторически совершенно разных компонентов, а также испытывать влияние созвучных слов.

## 2. Просторечное *жопа*

Русский солдат польскому:

- А скажи-ка, как это будет по-польски?
- Дира.
- Тоже красиво!

*Из популярного анекдота.*

Это слово, находящееся где-то у середины дистанции между обычной лексикой и полностью непечатными (до наступления нынешней эпохи новой печатной свободы) словами, не привлекало к себе достаточного внимания лингвистов, и по крайней мере одна его необычная особенность осталась незамеченной.

Такой особенностью является его ударение.

Дело в том, что в современном русском языке слова исконно славянского происхождения модели *вода*, т. е. существительные *a*-склонения с основой, равной односложному корню, содержащему *o* или *e* (но не из *ъ* и не из прежнего сочетания типа *\*tъrt*) и оканчивающемся на твердую согласную (не шипящую), имеют в исходной форме ударение на окончании.

Примеры: *скоба́, вдова́, сова́, нога́, вода́, слеза́, коза́, лоза́, гроза́, щекá, строкá, тоска́, пчела́, золá, смола́, полá, жена́, весна́, тропá, горá, корá, норá, порá, сестра́, осá, косá, росá, четá, сноха́, кроха́, соха́* и др.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> При несоблюдении какого-либо из указанных выше требований ударение на основе вполне возможно, например: *во́ля, лóвля* (мягкая согласная), *кóжа*,

С точки зрения исторической акцентологии этот факт объясняется просто: корни с краткой гласной (*o, e, ъ, ѳ*) не могли быть самоударными, т. е. слово с основой, равной такому корню, могло принадлежать только к акцентной парадигме *b* или *c*, но не *a*. А в *a*-склонении в акцентных парадигмах *b* или *c* ударение в И. ед. было на окончании (в отличие от акцентной парадигмы *a*, где оно было на основе). Современный русский язык просто сохранил в этом пункте праславянское состояние.

Не входят в описанный класс слова, где конечное *-a* служит для образования гипокористических или пренебрежительных форм (типа *Вова, рёва, зёва, тёпа*; сюда же *нопа*) или для обратного словообразования от прежних уменьшительных (типа *крóха* от *крóшка* или детского *лóга* от *лóжка*).

Опростившиеся слова *óсна, вóбла* (от *обльй*), *пóльза*, где основа первоначально двуморфемна (*\*ob-sъp-a, \*ob-vъl-a, \*po-lъg-a*), акцентуированы в соответствии со своим исконным морфемным составом (ср. прозрачные случаи типа *прóшва, прóйма*).

В словах *грёза* и *дрёма* гласная, по-видимому, представляет собой замену прежнего *ѣ*.

За рамками этих особых случаев все слова рассматриваемой структуры с ударением на основе имеют иноязычное происхождение. Таких слов довольно много, например: *рóба, прóба, йóга, тóга, óда, кóда, мóда, сóда, дóза, пóза, рóза, дéка, дóка, шкóла, тéма, схéма, кóма, вéна, сцéна, зóна, нóна, крóна, сфéра, пóра, шпóра, штóра, фóра, пьéса, квóта, йóта, нóта, рóта* и др.

И вот слово *жóпа*, накоренное ударение которого не обнаруживает ни малейших колебаний и для которого нет никаких оснований предполагать иноязычное происхождение, оказывается единственным вопиющим исключением из указанного правила.

Обратившись к истории данного слова, мы обнаруживаем еще одну особенность: все предлагавшиеся этимологии здесь носят крайне неуверенный, в сущности гадательный характер, так что, в частности, Фасмер не выражает прямого согласия ни с одной из них.

Таковы (см. Фасмер, II: 61–62):

1) предположение об исходном виде *\*žepa < gepa*, ср. польск. *gar* ‘зевака’, *garić się* ‘глазеть’;

---

*ноша, тёща* (шипящая), *лódка* (есть суффикс), *склóка* (есть приставка), *вёра* (*e* из *ѣ*), *мóрда* (из сочетания типа *\*tъrt*).

2) сближение с ц.-сл. *жуна* ‘яма’, укр. *жу́на* ‘соляная копь’ (корень \**geup-*);

3) предположение об исходном \**žьpa*, ср. лат. *gibbus* ‘искривленный’;

4) предположение о том, что *o* здесь восходит к *ŋ*, ср. др.-исл. *gumpr* ‘ягодицы, туловище’.

Как можно видеть, все эти предположения сталкиваются с чрезвычайными трудностями либо со стороны формы, либо со стороны значения (либо того и другого сразу). В частности, реконструкция \**žьpa*, самая прямая и простая в фонетическом отношении, неизбежно должна была бы дать ударение \**жепа́* (даже если отвлечься от семантических трудностей).

Между тем нельзя не обратить внимания на то, что в большинстве славянских языков в точности то же самое значение (‘nates’) выражается словом весьма близкого звучания: польск. *dupa*, чеш. диал. *dupa* (также *d'upa*), словац. диал. *dupa*, серб. *dūpe* (ср. род, Р. ед. *dūpeta*), болг. *дуне* (ср. род), укр. *ду́на*, русск. диал. (пск., смол.) *ду́на*. На индоевропейском уровне это корень \**dhoup-* (вариант к \**dhoub-*) ‘глубокий’, ‘полюй’.

Если слово \**dhoup-ā* имело аблаутный вариант \**dheup-ā*, то в славянском он должен был дать \**djupa*, а в восточнославянском – *жуна* (ср., например, *чужь* < \**tjudj-* < \**teudj-*).

И вот именно такой вариант к слову *жуна* обнаруживается в словаре Йохана Спарвенфельда конца XVII в.: *зэдница: рить, жѣпа, зэдница, зэдняя, гѣднѡ, срѣка* (Спарвенфельд, I-5647). При этом автору словаря известен также и вариант с огласовкой *o*: *зэдъ: жѡпа, гѣднѡ, срѣка* (I-5639).

Другими следами варианта *жу́на* являются некоторые диалектные производные: *жу́почка* ‘гусиное перо в качестве украшения шляпы’ (тульск.) при более распространенном названии для того же *жѡпка* (Фасмер, II : 62); ср. *жѡпочка* ‘тупой конец у яйца’ и др. (СРНГ, 9: 215). Вероятно, сюда же *жу́пла* ‘небольшого роста полная женщина’ (СРНГ, 9: 227; смол.), ср. *жѡпанья* ‘толстая женщина’ (СРНГ, 9: 215; влад.).

Коль скоро исходным является вариант *жу́на*, а не *жѡпа*, то никакой акцентологической аномалии это слово уже собой не представляет: при гласной *u* в корне нет никаких препятствий к тому, чтобы слово относилось к акцентной парадигме *a*.

Не следует ли, однако, связывать *жу́на* ‘nates’ с укр. *жу́на* ‘соляная копь’, польск. *żupa* ‘рудник, соляные копи’, ст.-слав. *жоупиште* ‘могила’, ‘надгробие’, в согласии с одной из уже предлагавшихся этимологий рассматриваемого нами слова?

Здесь нужно учитывать, правда, еще и то, что для слова *жу́на* ‘соляная копь’ этимологами еще не решен с определенностью вопрос о том, не является ли это слово тем же самым, что *жу́на* ‘округ’, ‘община’, представленным в большинстве славянских языков.

Но семантическая дистанция между ‘*nates*’ и ‘соляная копь’ (не говоря уже об ‘округ’, ‘община’) весьма велика; соответственно, именно такое происхождение русского слова представляется маловероятным.

Напротив, в случае связи русского *жу́на* ‘*nates*’ с *dupa* других славянских языков мы имеем дело с идеальным семантическим тождеством.

В пользу этой версии, по-видимому, свидетельствуют также некоторые факты западнославянских языков. Таковы польск. *dziupło* и *dziupla* ‘дупло’ как варианты к *dupło* и *dupla*, чеш. диал. *d'upa* как вариант к *dupa*. Этимологическое истолкование таких форм колеблется: по одной версии это результаты чисто экспрессивной замены *d* на *d'* (Machek 1971: 124), по другой – это следы древнего аблаута (Pokorný 1959: 268). Во второй версии необходимо, правда, признать, что, в частности, в польском из начального *\*dju* развилось *d'u* (а не *dzu*, как в других позициях).

Но при второй версии польское *dziup-* и чешское *d'up-* оказываются просто прямыми соответствиями русскому *жун-* (< *\*djup-* < *\*dheup-*).

Остается вопрос о смене огласовки в русском *жу́на*. Каким образом она могла осуществиться?

Полагаю, что появление варианта с огласовкой *o* и последующее постепенное вытеснение старого варианта с огласовой *u* произошло в рамках довольно распространенной в русских говорах вариативности морфем с *u* и *o* (в говорах с различием двух *o* в такой вариативности как правило участвует закрытое [ô], т. е. максимально близкое к [y] в фонетическом отношении).

Уже в древнерусском имелась значительная группа заимствованных слов с колеблющейся огласовкой: *o* или *u*. Таковы прежде всего: *Мико́ла* – *Мику́ла*; *ико́на* – *ику́на*; *кано́нь* – *кану́нь*; *куко́ль* – *куку́ль*; *камо́ра* (*комо́ра*) – *каму́ра*; *коро́на* – *кору́на*; *персо́на* (*парсо́на*) – *парсу́на*. Правда, вариативность *o* и *u* здесь возникла в основном не в силу каких-либо собственно русских особенностей, а из-за различий в способе освоения иноязычного оригинала или в путях заимствования; тем не менее эти слова составили важную часть общего фонда слов с именно такой фонетической вариативностью.

В «Хожении за три моря» Афанасия Никитина встретилось слово *мамо́ны* (вид обезьян) (Сух. 414, 4176), с гласной *o* в соответствии с *u* в исходном арабском и турецком *taimun*.

Фамилия *Волобу́ев* (явно из *\*Волобо́евъ*) отмечена начиная с XVI в. (Веселовский 1974: 71).

В СРНГ зафиксировано большое число случаев вариативности *о* и *у*, в частности (приводим только примеры с *о* и *у* под ударением; адреса опускаем):

*берло́га, берло́г, мерло́га, мерло́г* ‘то же’ – *берлу́га, мерлу́га*;

*мозо́ль (музо́ль)* – *мозу́ль*;

*кукуро́за* ‘кукуруза’ – *куру́за*;

*вото́ла (вато́ла)* ‘грубая пеньковая или льняная ткань’ – *вату́ла* ‘то же’, *бату́ла* ‘род одеяла’;

*коро́на* ‘род кокошника’ – *кору́на* ‘старинный женский головной убор в виде полукруглого щитка надо лбом’ (диалектное освоение литературного слова);

*бандо́ра* ‘неповоротливая женщина’ – *банду́ра* ‘толстая и неуклюжая женщина высокого роста’ (очевидно, переносное употребление слова *банду́ра*);

*мо́ня* ‘о тихом, медленно и вяло работающем человеке’ (также *мо́ньжа*) – *му́ня* ‘тихоня’ (также *му́нега, му́ньга*);

*муро́г* ‘густая трава’, ‘дерн’ и др. – *муру́г* ‘мелкая трава’, ‘подорожник’;

*куко́р* – *куку́р* ‘посуда из бересты’;

*кokóра* – *кokúра (куку́ра)* ‘род лепешки’;

*дром* – *друм* ‘хворост’;

*мор* ‘кубышка желтая (растение)’ – *мур* ‘трава’;

*норь* – *нурь* ‘нора’.

Отметим также вариацию *бо́йная дорога* – *бу́йная дорога* ‘наезженная, укатанная’ (ПОС, 2: 79, 205).

Какой из двух вариантов огласовки в приведенных выше списках первичен, установить удастся не всегда. Но явно имеются примеры смены огласовки как в одну, так и в другую сторону. В частности, в ту же сторону, что в предполагаемой замене *жу́па* на *жо́па*, по-видимому, были направлены замены в словах *куко́ль, мамо́ны, кукуро́за, бандо́ра, мо́ня, мор*.

В соответствии с изложенным выше следует ожидать, что в говорах, различающих два *о*, слово *жо́па* должно выступать с закрытым [ɔ] (а не с открытым [ɔ], которое получилось бы при исходном \**gera*). К сожалению, соответствующей фиксации в диалектных записях мне пока что найти не удалось. Вероятно, диалектологи могут восполнить эту лакуну.

Заметим, что замена *у* на закрытое [ɔ] с фонетической точки зрения в точности аналогична известным случаям замены в северновеликорусских говорах *и* на *ѣ*, т. е. на закрытое [ɛ], в словах *апрѣль* (из *апрѣль*), диалектных *кадрѣль, кандѣль, каде́льный* и т. п.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АОС – Архангельский областной словарь. Вып. 1–. М., 1980–.
- БАС – Словарь современного русского литературного языка. Т. 1–17. М.; Л., 1950–1965.
- Веселовский – *Веселовский С.Б.* Ономастикон. М., 1974.
- Даль – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1955.
- Лавр. – Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1–3. Л., 1926–1928.
- НПЛ – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–. Л., 1967–.
- Пск. лет. – Псковские летописи. Вып. 1–2. М., 1941–1955.
- СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 1–. М., 1988–.
- Сл. 11–17 – Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–. М., 1975–.
- Спарвенфельд – *Sparwenfeld J.G.* Lexicon Slavonicum. Edited and commented by Ulla Birgegård. Vol. I–IV, Index. Uppsala, 1987–1992 (§ 1.27).
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; Л., 1965–.
- Сух. – Сухановский хронограф. РНБ, F.XVII.17 (из собр. Ф. Толстого, I, № 198).
- Усп. сб. – Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.
- Ушаков – Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. Т. I–IV. М., 1935–1940.
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1964–1973.
- Machek – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971.
- Pokorny – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.

## Заметки о категории одушевленности в стандартном церковнославянском

Становление категории одушевленности в восточнославянском распадается на два четко различимых этапа. Первый этап, начинающийся еще в дописьменную эпоху, охватывает формы ед. числа и выражается в синкретизме форм вин. ед. и род. ед. у одушевленных существительных *o*-склонения и *i*-склонения, противопоставленном синкретизму вин. ед. и им. ед. у неодушевленных существительных *o*-склонения и *i*-склонения. Этот этап в живом языке завершается в XIII–XIV вв. Второй этап, начальные явления которого обнаруживаются весьма рано (еще в XI в.), распространяет тот же процесс на формы мн. числа (всех склонений). И здесь он выражается в синкретизме форм вин. мн. и род. мн. у одушевленных существительных, противопоставленном синкретизму вин. мн. и им. мн. у неодушевленных существительных. Основные изменения, характеризующие этот этап, совершаются в XIV–XVII вв.

Мы не будем рассматривать здесь сложный вопрос о том, что мотивирует изменение формы одушевленного объекта, в какой степени здесь играет роль стремление разрешить омонимию субъекта и объекта или просто маркировать нетипичный объект (Комри 1979; Хоппер–Томпсон 1980; Кленин 1983: 12–17; Братищенко 2003), почему в качестве маркирующей формы появляется форма генитива (Кленин 1983: 104–108; Братищенко 2003). В любом случае возникновение категории одушевленности в славянских языках связано с дифференцирующей маркировкой одушевленного объекта. Задача дифференцирования объясняет, почему вин.=род. развивается в парадигмах только тех имен, в которых имел место синкретизм им. и вин. падежей.

Динамика процесса (на обоих этапах) весьма характерна; становление вин.=род. от одушевленных существительных может служить образцовой иллюстрацией того, как в натуральном порядке совершаются изменения в языке. На обоих этапах изменение совершается в результате рекуррентного семантического переосмысления образующихся морфологических вариантов, т.е. форм вин.=им. и форм вин.=род. у одушевленных существительных. Упрощая, можно сказать, что формы вин.=им. употребляются в тех случаях, когда одушевленный

Текст публикуется в авторской редакции.

объект лишен индивидуализации (типа *послати посоль*), а формы вин.=род. – когда индивидуализация имеет место. Индивидуализация связана со статусом, с уровнем агентивности имени; одушевленные существительные с пониженным уровнем агентивности, такие, как *рабъ*, могут обнаруживать тенденцию к употреблению вин. ед., равно-го им. ед. Уровень индивидуализации может быть различен, и динамика процесса состоит в том, что условия, при которых употребляется вин.=им., становятся все более и более ограниченными, пока, наконец, не сводятся к пустому множеству, что и означает завершение соответствующего этапа. Поскольку в процесс вовлечено несколько взаимодействующих факторов, зависимость выбора формы от семантики и прагматики непрямолинейна; наряду с примерами, в которых выбор формы четко демонстрирует значимые для пишущего критерии, имеется область несистематизированного (случайного) употребления, не согласующегося с простыми семантическими оппозициями.

Вариативность присутствует на протяжении всего протекания изменения, но это не полностью свободная вариативность, а вариативность, на которую влияют определенные факторы. Вин.=им. сохраняется у неиндивидуализованных объектов, объектов с низкой агентивностью, ограниченной субъектностью, выраженной недетерминированностью и т.д., каждый из этих факторов влияет на параметры употребления вин.=им. в том смысле, что вин.=им. чаще употребляется при их наличии, чем при их отсутствии. Зависимость имеет не абсолютный, а статистический характер. Мы не можем объяснить каждое из наблюдаемых употреблений и ряд случаев вынуждены отнести на произвол говорящего. Он или она могут сказать *бъсѣ имашии* или *бъса имашии*, и нам остается лишь гадать, чисто случайна эта вариативность или обусловлена разными представлениями говорящих о субъектности нечистого духа, обитающего в бесноватом. Однозначные зависимости в данной сфере вообще, видимо, не существуют. Статистические параметры характеризуют не только вариативность, но и сам процесс изменения: он состоит не в замене одного правила другим, а в постепенном изменении статистических параметров, когда, например, при наличии всех перечисленных выше факторов вин.=им. от одушевленных существительных появляется все реже и реже<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В этой перспективе кажется неоправданной та трактовка становления одушевленности, которую предложил В.Б. Крысько в монографии, с наибольшей тщательностью и широтой описывающей данный процесс. Согласно Крысько, вариативность вин.=род. и вин.=им. полностью хаотична, в течение длительного времени они находятся в свободной вариации, и ни один из факторов не в состоянии объяснить эти колебания в узусе. А. Тимберлейк пишет по этому поводу: «Во всех тех случаях, когда наблюдается вариативность, зависящая от того или иного

Разные типы семантической и прагматической мотивированности могут быть отмечены на разных этапах становления категории одушевленности. Так, например, описывая распределение вин.=род. и вин.=им. в новгородских берестяных грамотах, А.А. Зализняк разделяет существительные на несколько разрядов. В первый разряд включены имена собственные, обозначающие лиц. Во второй разряд входят имена нарицательные, обозначающие лиц и подразделяемые на употребленные в сопровождении имени собственного и без такого сопровождения. В этой группе существительные далее классифицируются по «иерархическому статусу» (уровню социальной активности); Зализняк различает высокий статус (*отць, господинъ, кѣн.азь* и т.д.), низкий статус (*холопъ, отрокъ*) и промежуточное множество (средний статус). В третий разряд входят все прочие слова (неодушевленные и названия животных). В первой группе господствует вин. на -а, практически абсолютно для имен, не сопровождающихся именем нарицательным. Во второй группе предпочтение отдается вин. на -а, хотя возможны обе формы и «выбор отчасти зависит от “иерархического статуса”»: у слов «высокого статуса» предпочитается вин. на -а, у слов «низкого статуса» господствует В. ед. на -ѣ, а у слов «среднего статуса» первоначально доминирует вин. ед. на -ѣ, но с течением времени увеличивается пропорция вин. ед. на -а, что и представляет собой процесс становления категории одушевленности. В третьем разряде возможен только вин. ед. на -ѣ (Зализняк 2004: 105–107).

В Новгороде утверждение вин.=род. происходит позже, чем на других восточнославянских территориях, однако ход процесса аналогичен тому, что наблюдается в других областях. И фактор социальной активности (статуса), отмеченный Зализняком для новгородского материала, имеет повсеместную значимость. Конечно, как отмечает Зализняк, «влияние данного признака на выбор формы В. ед. носит не жесткий, а статистический характер» (Там же: 106). Так же обстоит дело и в других восточнославянских реализациях того же процесса (ср.: Хабургаев 1990: 168–170), дискуссионным остается лишь скорость, с которой в различных восточнославянских диалектах вин.=род. распространялся на наименования лиц с «низким статусом».

Социальный статус – это лишь один из параметров, воздействующих на выбор формы вин. ед. Степень агентивности объекта может

---

фактора, Крысько показывает, что этот фактор не может сам по себе объяснить все случаи употребления каждого из вариантов» (Тимберлейк 1996: 12). Вот эта неоправданная презумпция всеобщности (полного охвата), никак не похожая на то, что мы знаем о функционировании языка вне условий строгой нормализации, и обуславливает неправомерность интерпретации.

быть связана не только с социальным статусом, но и с тем контекстом, в котором упоминается данное лицо. На выбор вин.=род. или вин.=им. может влиять не семантика существительного, а семантика того предложения, в котором оно употреблено. А. Тимберлейк пишет: «In what might be termed existential reference, the individual is relevant only by virtue of the property that identifies the individual. Forexample, in **и прииа градъ . и посади мѹжъ сво**" <...> the noun has purely existential reference. <...> Alternatively, an individual may be relevant to the discourse for properties other than those that define it, such as when other properties are known of the individuals; this mode of referencemight be termed individuated» (Тимберлейк 1997: 50). Когда объект индивидуализирован, он стоит в вин.=род., когда же высказывание имеет экзистенциальную модальность, чаще употребляется вин.=им. Типичными примерами второго типа являются **посла мѹжъ свои** или **и посади мѹжъ<sup>а</sup> свои** (Там же: 51). Этому противостоят индивидуализованные объекты в **мѹжъ<sup>а</sup> твоего оубихомъ** или **Володимеръ цѣловавъ брата своѹго и понде Перетаславлю** (там же). Понятно, что в некотором очень общем смысле этот фактор сходен с фактором социального статуса: у лица с высоким социальным статусом больше шансов попасть в нарратив как индивидуализованная фигура, однако факторы эти никак не тождественны, так что *мужь*, далеко отстоящий от холопов и отроков, в экзистенциальном контексте получает вин.=им. Противоречивое взаимодействие подобных факторов не может не обуславливать вариативности, хотя вряд ли вся вариативность может быть отнесена на счет этого явления (в отдельных случаях мы имеем дело с чистым произволом говорящего или пишущего).

Замечательным образом, аналогичные в целом факторы воздействуют и на выбор вин.=род. или вин.=им. у одушевленных существительных во мн. числе. Тимберлейк проанализировал употребление двух форм вин. мн. в полоцких грамотах XV в., изданных Фр. Бунге (Бунге 1974–1981) и исследованных в свое время Хр. Стангом (Станг 1939). Процесс вытеснения формы им.=вин. формой им.=род. у существительных м. рода во мн. числе в этой разновидности делового языка находится на весьма продвинутой стадии, однако им.=вин. все еще встречается. Он представлен практически только в рамках одного трафарета. «In this template, the object noun <...> describes possible individuals who perform a certain function. A canonical example would be: *А про то есмъ посылали к вамъ послы свои на имя*» (Тимберлейк 1997: 58). Тимберлейк указывает, что здесь действуют те же факторы, которые можно было наблюдать в Повести временных лет: «In both varieties of language (from different time periods, different geographical areas, and with different textual functions), the genitive-accusative is resisted when the whole sentence reports the action viewed as the token of a

type <...> in which, further, the noun names individuals relevant as representatives of types, not as individuals whose stories will be of interest in their own right» (Там же: 60).

Изложенные выше сведения относятся к становлению категории одушевленности вообще. Реализация этого процесса, однако, существенным образом зависит от типа текста, хотя эта зависимость неодинакова в случае форм ед. и мн. числа. Первый этап, вытеснение форм вин.=им. формами вин.=род. у одушевленных существительных м. рода в ед. числе, засвидетельствованный письменными памятниками XI–XIV вв., затрагивает тексты всех регистров и развивается в них, насколько можно судить, практически параллельно. Конечно, стандартные церковнославянские тексты несколько более консервативны, чем тексты гибридные (прежде всего летописи) и чем тексты книжные, но это не создает регистровой оппозиции. Старые формы им.=вин. не превращаются в признак книжности текста, они постепенно исчезают и из стандартных церковнославянских текстов, сохраняясь лишь в виде единичных реликтов, не маркирующих характер памятника. Стандартные книжные тексты никак не более последовательны в употреблении форм вин. падежа, чем тексты гибридные.

Поскольку стандартные церковнославянские тексты как малопоказательные для истории живого языка лишь в ограниченной мере привлекали к себе внимание исследователей, приведу некоторые фрагментарные данные, иллюстрирующие сделанные выше утверждения. Обращусь к Остромирову Евангелию, представляющему в текстологическом отношении «Древний текст» славянского перевода (Алексеев и др. 1998: 8–9; Алексеев и др. 2005: 9), вполне архаичный в тех элементах своей морфологии, которые не подвергались автоматическому редактированию при переписке (формы вин. ед. *о*-склонения несомненно относятся к их числу). В этом тексте для одушевленных существительных м. рода формы им.=вин. составляют менее трети, а формы им.=род. более двух третей всех соответствующих форм<sup>2</sup>. Можно

<sup>2</sup> Мы подсчитывали употребления всех одушевленных существительных вне зависимости от характера их одушевленности, включая сюда названия животных и такие имена, как *дух* или *бес*, одушевленность которых может быть проблематична (см. ниже); потенциально это могло несколько увеличить пропорцию им.=вин. Мы не подсчитывали употреблений вин.=им. и вин.=род. после предлогов, поскольку примеры здесь единичны, непоказательны и лишь затемняют общую картину, см.: **на господина** (ОЕ, л. 268в. – Мф. 20: 11; в Мариинском евангелии **на гнѣ**, однако почти повсеместно, в частности и в старославянских рукописях, **на господина** – Алексеев и др. 2005, 107); **на развонника** (ОЕ, л. 161г. – Мф. 26: 55; ОЕ, л. 293б – Лк. 22: 52; для Мф. 26: 55 других вариантов нет – Алексеев и др. 2005: 146); **на свои скотѣ** (ОЕ, л. 103б – Лк. 10: 34).

сказать, таким образом, что в этом древнейшем памятнике восточнославянского извода церковнославянского языка им.=род. у одушевленных существительных *о*-склонения является доминирующим вариантом; это доминирование можно приписать исходному этапу развития стандартного церковнославянского на восточнославянской почве.

Распределение вин.=им. и вин.=род. обнаруживает определенные содержательные тенденции, хотя и не полностью исключает область немотивированной вариативности. Поскольку маркированным является вин.=им., именно его употребление заслуживает отдельного комментария. Можно сказать, что им.=вин. преимущественно употребляется в деиндивидуализованном контексте, описывающем возникновение ситуации, в которой объект выступает не как носитель индивидуальных свойств, а как исполнитель определенной роли. Так, например, в Лк. 14: 17 мы находим: **и посылъ рабѣ свои . въ годѣ вечери . рещи званымъ придѣте** (ОЕ, л. 107а). Это тот же графарет, который знаком нам из летописей (**посла/посади моужь свои** или **посла соль свои**) и полоцких грамот (**посылали к вамъ послы свои**) и предполагает, что объект действия является деперсонализированным агентом субъекта действия. Это употребление противостоит таким, например, как Мф. 26: 51: **и оударь раба архиреева . и оурѣза кмоу оухо** (ОЕ, л. 161б; ср. аналогично Лк. 22: 50 – ОЕ, л. 293б; им.=род. в Мф. 26: 51 употребляется без вариантов – Алексеев и др. 2005, 146) или Лк. 2: 29: **Нынѣ отъпоустити раба твоего блко** (ОЕ, л. 264г); в обоих случаях объект индивидуализован и действие, совершенное над ним, не вытекает из того, в какой роли он выступает в отношении к субъекту.

Сходные соображения могут быть высказаны и относительно Мф. 18: 24: **приведоша кмоу длъжникъ кдинъ** (ОЕ, л. 75а); герой притчи вводится в нарратив деиндивидуализованно, как один из многих рабов царя, приведенных к нему для финансового разбирательства. Эта имперсональность и индуцирует вин.=им., хотя данный фактор работает не всегда, с какого-то времени он перестает действовать, и в поздних евангельских рукописях появляется вариант с вин.=род. (**длъжника кдинога** или **кдинога длъжника**) (Алексеев и др. 2005:

---

Замечу еще, что приводимые мною статистические данные неточны. При подсчетах я пользовался указателем к ОЕ, составленным А.Х. Востоковым. Востоков статистике значения не придавал и в ряде случаев полных данных не приводил. Например, для формы вин. ед. **отца** Востоков приводит три примера, а затем указывает: «**оца**. тож, во мн. местах» (Востоков 2007: 198 второй пагинации). Без этих не приведенных Востоковым примеров в ОЕ оказывается 34 употребления вин.=род. и 17 употреблений вин.=им., что и позволяет говорить, что пропорция вин.=род. составляет более двух третей. На самом деле, эта пропорция еще выше, однако для наших иллюстративных целей вполне достаточно и этих приблизительных данных.

99). Несколько сложнее обстоит дело с Мф. 10: 37: **иже любить оца или матере паче мене . нѣсть мене достоиннѣ и иже любить сынѣ . или дѣщере паче мене нѣсть мене достоиннѣ** (ОЕ, л. 58г–59а); **сынѣ** здесь – это совершенно произвольный неиндивидуализованный сын, the token of a type, что, надо думать, и обуславливает выбор вин.=им. Однако то же самое можно сказать и об отце, для которого тем не менее выбрана форма вин.=род.; в данном случае, видимо, сказывается «иерархический статус» объекта<sup>3</sup>. Такая сложная обусловленность не благоприятствует стабильности, и в большинстве рукописей, начиная с Ассеманиева Евангелия и Саввиной книги, обнаруживаем вин.=род. **сна** (Алексеев и др. 2005: 59)<sup>4</sup>.

В еще одной группе примеров мы имеем дело с употреблениями, в которых редуцирована агентивность объекта, что и служит, надо полагать, основанием для выбора вин.=им. Сюда можно отнести названия животных. Хотя В.Б. Крысько говорит о «референциальной

<sup>3</sup> «Иерархический статус» сказывается, видимо, и в употреблении вин.=им. в Лк. 2: 12: **обращете младенецъ повитѣ** (ОЕ, л. 250б). И здесь, впрочем, можно говорить об интродукции главного персонажа, возникновении исходной ситуации (экзистенциальном контексте).

<sup>4</sup> Рассуждая в этих же терминах, можно попробовать объяснить и род.=вин. **сынѣ** в конце первой главы от Матфея, Мф. 1: 21–25: **родитѣ же сынѣ . и наречешн имѣ емѣ нѣс тѣ во спсѣтъ люди свои отъ грѣхѣ ихъ <...> се дѣва въ чрѣвѣ приметѣ . и родитѣ снѣ <...> дондеже роди снѣ свои первѣнць . и нарече имѣ кмоу нѣс** (ОЕ, л. 247г–248б), ср. еще Лк. 2: 7: **и роди снѣ свои первѣнць . и повитѣ кго и положи и въ паслехѣ** (ОЕ, л. 250а). И здесь мы имеем дело с нарративной интродукцией: возникает новая ситуация, противопоставленная отсутствию ситуации, и герой этой ситуации сначала вводится в повествование имперсонально, как осуществление пророчества Исаяи, чтобы затем раскрылись Его индивидуальные черты. Это, надо думать, существенная трансформация того трафарета, в котором объект – это не более чем исполнитель типической функции; как всякая переработка трафарета, данное употребление попадает в зону вариативности, так что во многих рукописях, начиная с древнейших, мы находим **сна** наряду с **снѣ**, причем в трех примерах из Мф. 1: 21–25 в одной рукописи могут использоваться разные варианты (см.: Алексеев и др. 2005: 23).

В подобных отступающих от трафаретной сетки примерах вариативность, видимо, совершенно обычное явление; отдельные примеры нетрудно найти и в ОЕ, ср. Мк. 16: 62: **и оузърите сына члѣвчскаго . одеснѣ сѣдѣща силы и градѣща съ облакы нѣбсскимы** (ОЕ, л. 291бв) и Лк. 21: 27: **и тогда оузърать сынѣ члѣвчскы . идѣщи на облацѣхѣ съ силою и съ словою мнѣногю** (ОЕ, л. 120аб). При желании и здесь, конечно, можно увидеть некоторые семантические нюансы: в Мк. 16: 62 Иисус отвечает архиерею, говорит, что Он Сын Божий и затем, говоря о Себе, предрекает пришествие Сына Человеческого, а в Лк. 21: 27 Иисус обращается к ученикам, говорит им о последних днях и о пришествии Сына Человеческого, не указывая прямо на Себя. Трудно, однако, утверждать, что такие нюансы могли воздействовать на выбор пишущего.

однородности наименований людей и животных» и утверждает, что вин.=род. развивается у названий животных параллельно развитию его у названия людей (Крысько 1994: 68, 54–56), он здесь, как и в своей работе в целом, не учитывает статистические параметры: активные люди существенно чаще появляются в вин.=род., чем животные. В ОЕ находим Ин. 10: 12: **видитъ вълкъ градѣць . и оставляеть овьца** (ОЕ, л. 214а); впрочем, вариант **вълка градѣца** представлен во множестве рукописей, начиная с древнейших и включая Мариинское Евангелие (Алексеев и др. 1998: 48).

Другой категорией слов с сомнительной одушевленностью являются, как их называет Мейе, «motsdésignant de ‘pursesprits’» (Мейе 1897: 66). Среди наших примеров из ОЕ сюда принадлежат *дух* и *бес*. *Дух* появляется в Мф. 3: 16: **и видѣ доухъ вѣи съходящъ . тако голъбъ . и градѣць на нь** (ОЕ, л. 260в); в ранней славянской рукописной традиции вариант *доуха* не отмечается (Алексеев и др. 2005: 28). *Бес* встречается два раза, ср. Ин. 7: 20: **отъвѣща народъ и рече вѣсь ли имаши къто тебе ищетъ оувити** (ОЕ, л. 26в) и Ин. 8: 48: **такъ самарянинъ кси ты и вѣсь ли имаши** (ОЕ, л. 336). Вариант **вѣса** появляется для Ин. 7: 20 в Ассеманиевом и Галицком, для Ин. 8: 48 только в Галицком (Алексеев и др. 1998: 33, 41). В этих случаях, надо думать, вариации в выборе формы вин. могут быть связаны с разным осмыслением соответствующих имен.

Итак, в ОЕ употребление старого аккумулятива (вин.=им.) ограничено и маркировано. В большинстве случаев оно может рассматриваться как мотивированное, хотя эта мотивированность носит факультативный характер; имею в виду, что выделяемый в качестве мотивирующего фактор не действует с обязательностью, а лишь создает благоприятный контекст для употребления вин.=им. Эта факультативность выражается и в том, что для ряда употреблений (хотя отнюдь не для всех) в древней рукописной традиции находятся альтернативные варианты с вин.=род. Можно полагать, что в одних примерах мотивированность выражена сильнее, а в других слабее, и связывать это с тем, что в первом случае употребление следует трафарету, а во втором от трафаретов отстывает. Как бы то ни было, в ОЕ мы находим сложную картину, никак не напоминающую свободную вариативность, но образованную действием нескольких факторов, влияющих на употребление с разной силой и порою в разных направлениях.

То, что мы находим в последующей восточнославянской рукописной традиции, может быть охарактеризовано как постепенное прекращение действия рассмотренных факторов и обусловленное этим постепенное исчезновение форм вин.=им. от одушевленных существительных. Конечно, в ряде случаев появление формы вин.=род. на том

месте, где в ОЕ стоял вин.=им., может быть объяснено не изменением языковой системы (прекращением действия мотивирующих вин.=им. факторов), а следованием другой текстовой традиции (другой текстологической преемственностью), но эти частные случаи не меняют общей картины. Формы вин.=им. постепенно выходят из употребления вне зависимости от того, имелся или не имелся вариант с вин.=род. в предшествующей рукописной традиции. Для наглядности сведу интересующие нас данные в таблицу, в которой употребление вин.=им. в ОЕ будет прослежено по позднейшим памятникам.

Стих	ОЕ	Евангелие 1472 г.	Геннад. Библия	Библия 1663 г.	Новый Завет 1738 г.	Библия 1762 г.
Мф. 1: 21	Сынъ	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑
Мф. 1: 23	си̑ъ	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑
Мф. 1: 25	си̑ъ	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑
Мф. 1: 25	първъ- ньць	първънца̑	първънца̑	первенца̑	первенца̑	первенца̑
Мф. 3: 16	доухъ	дх̑ъ	дх̑ъ	дх̑ъ	дх̑а̑	дх̑а̑
Мф. 10: 37	сынъ	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑
Мф. 18: 24	длъж- никъ	длъжни- ка̑	длъжни- ка̑	должника̑	должника̑	должника̑
Лк. 2: 7	си̑ъ	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑
Лк. 2: 7	първъ- ньць	първънца̑	первенца̑	первенца̑	первенца̑	первенца̑
Лк. 2: 12	мла- деньць	мла̑нецъ	младе- нецъ	младе- нецъ	мла̑нецъ	мла̑нца̑
Лк. 11: 5	дрогъ	дрѡга̑	дрѡга̑	дрѡга̑	дрѡга̑	дрѡга̑
Лк. 14: 16	рабъ	—	рабъ	раба̑	раба̑	раба̑
Лк. 21: 27	сынъ	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑
Ин. 4: 47	сынъ	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑	сна̑
Ин. 7: 20	вѣсъ	вѣс̑	вѣс̑	вѣсъ	вѣса̑	вѣса̑
Ин. 8: 48	вѣсъ	вѣсъ	вѣсъ	вѣса̑	вѣса̑	вѣса̑
Ин. 10: 12	вълкъ	волка̑	волка̑	волка̑	волка̑	волка̑

Как можно видеть, ко второй половине XV в. все те сложные семантические параметры, которые обуславливали употребление вин.=им. в ОЕ, перестают играть роль. Употребления вин.=им. оказываются единичными: дх̑ъ в Мф. 3: 16, младенецъ в Лк. 2: 12, рабъ в Лк. 14: 16, вѣсъ в Ин. 7: 20 и Ин. 8: 48. Это, конечно, реликты ушедшего употре-

бления; до какой степени они объединены каким-либо семантическим единством, неясно. Собственно в трех случаях мы находим названия ‘pursesprits’, а в двух – лиц с низким агентивным статусом. Примеры с вин.=им. в данных стихах мы находим в Геннадиевской Библии (Русская Библия, VII) и в Четвероевангелии 1472 г. (РГБ, ф. 304.I [Троице-Сергиева лавра], № 66); в Геннадиевской Библии находим все пять примеров, в Четвероевангелии 1472 г. – четыре, так как в Лк. 14: 16 в этом тексте объект дан во мн. числе (*и посла рабѣ своихъ въ го<sup>а</sup> вечера* – л. 300 об.). В Библии 1663 г. (Библия 1663) *рабѣ* превращается в *раба*, а *бѣсъ* в *бѣса*, впрочем, только в Ин. 8: 48, так что остается только три реликта. В Новом Завете 1738 г. (Новый Завет 1738) *дхъ* превращается в *дха*, а *бѣсъ* из Ин. 7: 20 в *бѣса*, так что остается один *младенець*. Наконец, в Елизаветинской Библии (Библия 1762) и *младенець* превращается в *младенца*, и на этом процесс устранения форм вин.=им. завершается. То, что на это устранение уходит больше трех столетий, показывает, конечно, консервативность текста Св. Писания, однако эта консервативность ориентирована на текст, а не на язык: если в ранний период (до XIV в.) вин.=им. может осмысляться как средство осуществления определенных семантических задач (что и реализуется в активном употреблении этого периода), то в более позднее время реликтовые формы вин.=им. никакого семантического задания не выполняют и никакой стилистической нагрузки не несут.

Совсем иначе обстоит дело с вин.=род. в парадигме мн. числа. Как уже говорилось, процесс утверждения вин.=род. одушевленных существительных во мн. числе начинается позже, чем вытеснение форм вин.=им. формами вин.=род. в ед. числе *о*-склонения. Ранние примеры, первые из которых относятся к XII в., носят характер окказионализмов. Широкое распространение вин.=род. одушевленных (личных) существительных м. рода во мн. числе характерно для конца XIV – XV в. (Кузнецов 1959: 102–103). В первую очередь это развитие отражается в не книжных текстах, и в них, как указывалось относительно полоцких грамот, выбор между вин.=род. и вин.=им. подчинялся ряду семантических факторов (см. выше). Я не обнаружил действия аналогичных факторов в обследованных мною летописях, но формы вин.=род. представлены в них достаточно широко. Как отмечает В.Б. Крысько, «употребление новой формы аккузатива <...> к XIV в. стало обычным для деловых и летописных текстов» (Крысько 1994: 111).

В нашей перспективе существенно, что данный процесс практически не затрагивает стандартные церковнославянские тексты; правда, единичные примеры вин.=род. появляются и в стандартных церковнославянских текстах, но они являются исключениями, не

влияющими на общую картину (см.: Крысько 1994: 118–119)<sup>5</sup>. Таким образом, формы вин.=им. мн. числа – в отличие от форм вин.=им. ед. числа – делают маркером регистра, одним из второстепенных признаков книжности, и в силу этого в дальнейшем развитии письменного языка получают особую стилистическую нагрузку как элементы, отсылающие к церковной книжной традиции.

Итак, в летописных текстах вин.=род. получает распространение уже в XV в. Правомерно сопоставить этот факт с той ситуацией, которую мы наблюдаем в рукописях Св. Писания этого же периода, и здесь естественно воспользоваться Геннадиевской Библией 1499 г. Мы ограничимся материалом Евангелия от Матфея (Русская Библия, VII: 15–117). В этом тексте мы находим 58 примеров вин.=им. от существительных м. рода во мн. числе, включая субстантивированные прилагательные и причастия. Приведу примеры: Мф. 1: 21: *сп̄сѣть люди своа*; 2: 6: *оупасеть люди моа*; 2: 7: *призва влѣхвы*; 3: 7: *видѣв же многы фарисеа и саддоукеа*; 4: 24: *приведшша емоу вса болашаа различными недоугы*; 5: 12: *изгнаша прѣркы*; 5: 17: *разорити <...> прѣркы*; 5: 44: *любите врагы ваша*; 5: 44: *влѣвите кляноушаа вы*; 5: 47: *и аще цѣлоуете дроугы ваша*; 7: 22: *и твоимъ именемъ бѣсы изгонихомъ*; 8: 16: *и изгна доухы словн*<sup>6</sup>; 9: 13: *не прїидоу во призвати праведники . но грѣшники на покааніе*; 10: 8: *болашаа исцѣлите прокаженаа очищанте . бѣсы изгоните*; 12: 24: *сен не изгонитъ бѣсы . тѣкмо ш веезевеуоуа*<sup>6</sup>; 13: 41: *послетъ снѣ члѣьскын агѣлы своа*; 15: 30: *нмоуце съ собою хромы . слѣпы . нѣмы . бѣдны . и ны многы*; 22: 13: *посла рабы своа призвати званыа на браки* и т.д.; нет особого смысла приводить полный перечень примеров.

Остановлюсь на исключениях. Их три: Мф. 8: 22: *и остави мртѣвнхъ . погребѣсти своа мртѣвца*; 19: 14: *оставите дѣтен . и не възбрананте нмъ прїити къ мнѣ*; 26: 11: *въсегда во нищїи<sup>х</sup> имате съ собою*. Видимо, в этих примерах отразился процесс становления вин.=род. у одушевленных существительных в формах мн. числа; отражения эти имеют окказиональный характер и производят впечатление случайных ляпсусов. Это в особенности касается второго примера. В принципе, как отмечалось в литературе, существительные *люди*,

<sup>5</sup> Любопытно, что отдельные замены вин.=им. на вин.=род. во мн. числе имеются в той правке, которую вносил в Псалтирь Максим Грек на последнем этапе своей филологической деятельности. Так, в Пс. 105: 5 на месте *видѣти въ блгѣти избраныа твоя* в традиционном тексте и в предшествующих рукописях Максима в Псалтири 1552 г. появляется *избраны<sup>х</sup> твоихъ* (Ковтун и др. 1973: 109). В нашей перспективе существенно, что в отличие от ряда других нововведений Максима, которые были восприняты справщиками позднейшего времени (ср.: Успенский 2002: 235–236), данная инновация отклика у них не нашла.

*дѣти* «очень консервативны в отношении форм В.-Р. во мн. ч.», они «до конца XVI в. в текстах книжного характера довольно последовательно употребляются в форме В.-И., а в деловой документации, менее строго следующей традиционным письменным нормам, встречаются в это время в форме В.-И. не реже, чем в форме В.-Р.» (Хабургаев 1990: 170; ср.: Кокрон 1962: 100). Замечу, что в соседнем стихе находим **приведоша къ нему дѣти** (Мф. 19: 13) с ожидаемой формой вин.=им. и что в предшествующей Геннадиевской Библии традиции вариант **дѣтѣн** не представлен (Алексеев и др. 2005: 103).

Субстантивированные прилагательные **мртѣвнхъ** и **нищнхъ** в первом и третьем примере также не имеют хорошего объяснения. Они известны в поздней рукописной традиции (вторая Афонская редакция – Алексеев и др. 2005: 48, 142) и, возможно, именно оттуда приходят в Геннадиевскую Библию (а оттуда и в Острожскую). Впрочем, А.И. Соболевский приводит стих *остави мертвыхъ погребѣсти своя мертвеца* из Евангелия 1383 г. (Соболевский 1907: 200). Комментируя данный пример, Э. Кленин замечает, что «it may be noted that adjectives on the whole seem to have been inclined to take the plural genitive-accusative earlier than substantives» (Кленин 1983: 91; ср. еще об этом: Иорданиди, Крысько 2000: 199–201). Этим указанием приходится, надо думать, ограничиться ввиду отсутствия какого-либо более содержательного объяснения. Здесь уместно еще раз напомнить, что мы имеем дело не с абсолютными правилами, а с вероятностным выбором. Приведенные три исключения не противоречат тому важному для нас факту, что в стандартных церковнославянских текстах доминирующей (и, можно сказать, полностью доминирующей) у существительных во мн. числе остается флексия вин.=им.

Тот узус, который мы находим в Геннадиевской Библии, сохраняется в библейском тексте на многие годы, оказываясь тем самым показательной характеристикой стандартного церковнославянского в его противопоставлении другим регистрам письменного языка (о формах им.=род. мн. ч. как исключениях в библейских текстах см.: Булич 1893: 217). Об устойчивости этой характеристики можно судить, сопоставив приведенные выше примеры из Геннадиевской Библии с тем употреблением, которое мы находим в обычном Евангелии середины XVIII в. – в этом качестве мы воспользовались Евангелием 1748 г. (Евангелие 1748). Можно констатировать, что ни в одном из примеров, где в Геннадиевской Библии стоит вин.=род., в Евангелии 1748 г. не появляется вин.=род., т.е. старый вин.=им. сохраняется во всех случаях. Речь не идет просто о консервативности издателей текста, многочисленные формы подвергаются коррекции и нормализации, ср. несколько выборочных примеров: Мф. 3: 7: **фарисеѣ и саддоукеѣ** > **фарісеѣн и са<sup>а</sup>дѣкеѣн**; 5: 44: **врагы, кльнѣущаѣ** > **враги, кленѣщыѣ**; 10:8: **болаща исцѣлѣте**

прокаженнаа очищайте . бѣсы изгоните > болащыа исцѣлайте . прокаженныа учыщайте . мертвыа воскрешайте . бѣсы изгоняйте и т.д. Однако замены вин.=им. на вин.=род. при этом не происходит. Напротив, в одном случае мы находим обратную замену: Мф. 26: 11: **вѣсегда бо нищій<sup>х</sup> имате съ собою > всегда бо нищыа имате с' собою**. Таким образом, последовательное употребление вин.=им. от одушевленных существительных во мн. числе становится маркером стандартного церковнославянского. Можно сказать, что эти формы выступают как признаки книжности, и поэтому не делается попыток изгнать их из стандартных церковнославянских текстов, тогда как в формах ед. числа имеет место процесс адаптации, в результате которого книжный язык усваивает в качестве стандартных формы вин.=род.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Алексеев и др. 1998 – Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Изда. подготовили А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая и др. СПб.: Российское Библейское общество, 1998 [Novum Testamentum paleoslovenice, I].

Алексеев и др. 2005 – Евангелие от Матфея в славянской традиции / Изда. подготовили А.А. Алексеев, И.В. Азарова, Е.А. Алексеева и др. СПб.: Российское Библейское общество, Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005 [Novum Testamentum paleoslovenice, II].

Библия 1663 – Библия сиречь книги ветхаго и новаго завета по языку славенску. М.: Печатный двор, 15 октября 1663.

Библия 1762 – Библия сиречь книги Священнаго Писания ветхаго и новаго завета. 4-е тиснение [Елизаветинской Библии]. М.: Московская типография, 1762.

Братишенко 2003 – *Bratishenko E.* Genitive-Accusative and Possessive Adjective in Old East Slavic // *Scando-Slavica*. Vol. 49 (2003). № 1. P. 83–103.

Булич 1893 – *Булич С.* Церковнославянские элементы в современном литературном и народном русском языке. Ч. I. СПб., 1893 [Записки историко-филологического факультета имп. С.-Петербургского ун-та, ч. 32].

Бунге 1974–1981 – *Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch*. Abt. 1, 7, 8, 10, 11, 12. *NebstRegesten*. Hrsg. von Friedrich Georg von Bunge, ab Band 7 im Auftrag der baltischen Ritterschaften und Städtefortgesetzt von Hermann Hildebrand, Philipp Schwartz und August von Bulmerincq. Aalen, Scientia Verlag, 1974–1981.

Востоков 2007 – Остромирово Евангелие 1056–1057 года по изданию А.Х. Востокова. М.: «Языки славянских культур», 2007.

Евангелие 1472 г. – Четвероевангелие 1472 г. РГБ. Ф. 304.1 [Троице-Сергиева лавра]. № 66.

Евангелие 1748 – Евангелие. М.: Синодальная типография, март 1748 (<http://dlib.rsl.ru/viewer/01004091992>).

Зализняк 2004 – *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. Изд. 2-е. М.: «Языки славянской культуры», 2004.

Иорданиди и Крысько 2000 – *Иорданиди С.И., Крысько В.Б.* Множественное число именного склонения. М.: «Азбуковник», 2000 [Историческая грамматика древнерусского языка / Под ред. В.Б. Крысько. Т. I].

Кленин 1983 – *Klenin E.* Animacy in Russian: A New Interpretation. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1983.

Ковтун и др. 1973 – *Ковтун А.С., Симицына Н.В., Фоничиц Б.А.* Максим Грек и славянская Псалтырь (сложение норм литературного языка в переводческой практике XVI в.) // Восточнославянские языки: Источники для их изучения. М.: «Наука», 1973. С. 99–127.

Кокрон 1962 – *Cocron F.* La langue russe dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (morphologie). Paris, 1962 [Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves, t. XXXIII].

Комри 1979 – *Comrie B.* Definite and Animate Objects: a Natural Class // *Linguistica Silesiana*. 1979. Vol. 3. P. 15–21.

Крысько 1994 – *Крысько В.Б.* Развитие категории одушевленности в истории русского языка. М.: «Луцеум», 1994.

Кузнецов 1959 – *Кузнецов П.С.* Очерки исторической морфологии русского языка. М.: Изд-во АН СССР, 1959.

Мейе 1897 – *Meillet A.* Recherches sur l'emploi du génitif-accusatif en vieux-slave. Paris: É. Bouillon, 1897.

Новый Завет 1738 – Новый Завет. М.: Синодальная типография, март 1738.

ОЕ – Остромирово Евангелие 1056–1057. Факсимильное воспроизведение. Л.: «Аврора», 1988.

Русская Библия, I–X – Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. В 10 т. М.: Изд. отдел Московского Патриархата; Новоспасский монастырь, 1992–1997 (вышли т. 4, 7, 8).

Соболевский 1907 – *Соболевский А.И.* Лекции по истории русского языка. Изд. 4-е. М., 1907.

Станг 1939 – *Stang Chr.S.* Die alt russische Urkunden sprache der Stadt Polozk. Oslo: J. Dybwad, 1939.

Тимберлейк 1996 – *Тимберлейк А.* Вкусить от древа познания и убояться: вариативность в развитии винительного-родительного падежа. (По поводу книги В.Б. Крысько «Развитие категории одушевленности в истории русского языка». М., 1994) // Вопросы языкознания. 1996. № 5. С. 7–19.

Тимберлейк 1997 – *Timberlake A.* Чему кси сльпнилъ бра<sup>ѣ</sup> свон: Templates and the Development of Animacy // *Russian Linguistics*. 1997. Vol. 21. № 1. P. 49–62.

Успенский 2002 – *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Изд. 3-е. М.: «Аспект пресс», 2002.

Хабургаев 1990 – *Хабургаев Г.А.* Очерки исторической морфологии русского языка. Имена. Изд-во Московского ун-та, 1990.

Хоппер–Томпсон 1980 – *Hopper P.J., Thompson S.A.* Transitivity in Grammar and Discourse // *Language*. 1980. Vol. 56. № 2. P. 251–299.

М. Белетич, А. Лома (Белград)

## Сон, смерть, судьба (наблюдения над праслав. \**mora*, \**mara*)

Языковое сознание играет в духовной культуре более активную роль, чем в других сферах человеческого бытия, что нередко приводит к переосмыслению древних слов в новых культурно-исторических контекстах. Ярким примером такого рода является история слов *mora* и *mara*, представленных в разных пространственно-временных разрезах – от современного славянского фольклора до праиндоевропейской старины.

Оба слова, \**mora* и \**mara*, реконструируются в праславянских формах вместе со своими предположительными производными \**morěna* и \**marěna* (ЭССЯ 17: 204–207, 209–210; 19: 211–214). У слова \**mora* наиболее распространенным является значение ‘ночное удушье, кошмар’, а у \**mara* – ‘привидение, призрак, сновидение, греза, мечта’. Оба понятия подвергаются мифологизации: \**mora* у южных и западных славян (у поляков также *mara*) представляется как колдунья, ведьма, которая душит спящих, превращаясь в домашнее животное (кошку, козу и т.п.) или насекомое (в частности, ночную бабочку). У восточных славян *Mara* или (*Кики*-)*mora* – существо женского пола, которое ночью прядет недопряденную хозяйкой пряжу. К \**mara* (у белорусов и болгар) или к \**marěna*/\**morěna* (у западных славян и украинцев) восходят названия обрядовых кукол, которых топили или сжигали в весенних обрядах.

Данные словоформы, являясь созвучными, при этом отличаются друг от друга количеством корневого гласного. Далее мы представим краткий обзор существующей этимологической полемики относительно \**mora* и \**mara*, оставив за собой право на частные наблюдения, не принимая, однако, ту или иную определенную позицию.

Во-первых, среди лингвистов нет согласия в вопросе о том, следует ли относить \**mora* и \**mara* к одному или к двум разным корням. Во-вторых, наблюдаются большие расхождения в поисках дальнейших этимологических связей данных слов внутри славянских и в кругу родственных индоевропейских языков. «Раздвоение» имплицитно начинается с Миклошича, который рассматривает *mora* ‘ведьма’ и *mara* ‘исступление, привидение’ отдельно, без ссылок одной статьи на другую. *Mora* вместе с др.-в.-нем. *mara*, нем. *Mahr* ‘кошмар’ он квалифицирует как «темное слово» (Miklosich: 201), тогда как *mara* относит

к глагольному корню *mari-* в ст.-слав. *omaruti*, *обумарение* без попытки дальнейшей этимологии (Miklosich: 183). Бернекер уже эксплицитно отделяет эти слова друг от друга, относя их к двум различным и.-е. корням: *mora*, которое, кроме германского слова, сравнивается и с др.-ирл. именем богини *Morrigan*, он возводит к \**mer-* ‘растирать, тереть’ в др.-инд. \**mṛṇāti* ‘растирает’, греч. *marainō* ‘сражаюсь’<sup>1</sup>, а *mara* вместе с *танъ*, *тань* ‘обман’ интерпретирует<sup>2</sup> как именные производные с различными расширениями от корня \**mā-* ‘махать, делать знак’<sup>3</sup>. Для русского же диалектного *мар* ‘солнечный зной, сухая мгла; сон’, (*солнце*) *марит* ‘печет’, с.-х. *омара* ‘духота, зной’ и т.д. Бернекер принимает этимологию Зольмзена (Solmsen 1908: 579–580), относящую их к греч. *marmairō* ‘сверкаю’, др.-инд. *mārīci-* ‘фата-моргана’<sup>4</sup>. Таким образом, проводится новая граница между формально совпадающими и семантически близкими словоформами, разделяющая даже разные значения одного и того же слова, как в случае укр. *марево*, которое в значениях ‘Zwielicht; Sonnenspiel; Halbdunkel’ отнесено к *мар* ‘Sonnenglut’, а в значении ‘Phantasie’ – к *мара* ‘Gemütsbewegung’. Вслед за Бернекером Фасмер относит рус., укр. *марево* одновременно и к *мар* ‘солнечный зной; сухая мгла; сон’, возводимому к и.-е. \**mer-* ‘сверкать’, и к *марá* ‘призрак; грезы; наваждение’, диал. ‘домовой’, выводимому из того же корня, как *манить*, *маять* (Фасмер 2: 573, ср. 571). Явное противоречие побудило авторов ЭССЯ объединить трудноразделимые формы, возводя их к одному из перечисленных этимонов, а именно к \**mā-* (< *meH<sub>2</sub>-*) ‘махать рукой, кивать украдкой’ в праслав. \**majati*, литов. *móti*, лтш. *māt* (ЭССЯ 17: 204–207 s.v. \**mara* I). Этот выбор не кажется удачным по ряду причин как семантического, так и формального характера. Оставлен без ответа напрашивающийся вопрос: как, исходя из существительного \**meH<sub>2</sub>-ro-*, объясняется глагол \**m̃r̃ēti* (*se*)<sup>5</sup>, являющийся дублетной формой к \**marēti* в тех же значе-

<sup>1</sup> Berneker 2: 76–77 (сегодня реконструируется \**merh<sub>2</sub>-* ‘gewaltsam packen, zerdrücken’; ср.: LIV: 440–441). Этимология Бернекера принята Фасмером (Фасмер 2: 231–232 s.v. *кикимора*, где добавляется латыш. *mārniētis* ‘навязываться’; 571 s.vv. *мар I*, *мара*) и рядом других авторов; ср.: Skok 2: 407 s.v. *m̃rati*, 454 s.v. *m̃ra*; Pokorny: 733 s.v. 2. *mer-* ‘flimmern, funkeln’ (*mara*), 736 s.v. 3. *mer-* ‘aufreiben’ (*mora*); Snoj: 414; Borys: 314 s.v. *mara*, 742 s.v. *zmora*.

<sup>2</sup> Вслед за Зубатым (Zubatý 1894: 398) и Зольмзеном (Solmsen 1908: 580–582).

<sup>3</sup> Berneker 2: 18 s.v. *mara*. В LIV данный корень реконструируется как \**meh<sub>2</sub>-* ‘Zeichen geben’ (LIV: 425).

<sup>4</sup> Berneker 2: 21–22 s.v. *marъ I*. Согласно ларингальной теории, данный корень реконструируется как \*[H]m(о)RH- (Maurohofer 2: 321, со ссылкой на Петерса).

<sup>5</sup> Этот глагол отражен в рус. диал. *мреть* ‘колебаться, струиться, образуя марево; виднеться в мареве, мерцающая, просвечивать сквозь что-л.’, укр. *мрїти* ‘чуть виднеться (вдали), неясно виднеться’.

ниях, который составители ЭССЯ отнесли к *\*marь* ‘солнечный зной, сон, марево’ (ЭССЯ 21: 130–131)? Кроме того, не принят во внимание семантический параллелизм *\*(ob-)moriti* и *\*(ob-)mariti*, что, между прочим, привело к тому, что две однозначные сербохорватские словоформы *омара/омора* ‘mareво’ отнесены к двум разным, семантически удаленным друг от друга корням: первая – к *\*meH<sub>2</sub>-* ‘махать’ (ЭССЯ 28: 45), вторая – к *\*mer-* ‘умирать’ (ЭССЯ 28: 41). Как уже было сказано, *\*mara* в ЭССЯ возводится к первому корню и тем самым решительно отделяется от неоднозначно обсуждаемого *\*mora*, тогда как *\*marěna* и *\*morěna* отграничиваются и от первого, и от второго слова и рассматриваются вместе как производное от глагола *\*mertī* с количественным варьированием корневого гласного (ЭССЯ 17: 213–214).

Итак, почти все ключевые пункты дискуссии, касающейся интересующих нас слов, отмечены двадцать лет тому назад в соответствующих статьях ЭССЯ<sup>6</sup>, но следует признать, что проведенный составителями словаря пересмотр этимологии не разрешил существующие несогласия и противоречия, а скорее обострил их. С тех пор появились лишь некоторые комментарии и дополнения к существующим этимологическим решениям. Дерксен склонен для *\*mara* ‘ghost, apparition’ принять интерпретацию, предложенную в ЭССЯ, однако подвергает сомнению традиционное возведение *\*mora* ‘a nightly spirit, nightmare’ к ‘тереть, давить’<sup>7</sup>. В NIL слав. *\*morā* (sic!) вместе с др.-в.-нем. *mara*, др.-англ. *mare* и др.-ирл. *Morrígain* – правда, с большой осторожностью – отнесено к корню *\*mer-* ‘verschwinden, sterben’ (NIL: 488–491). Именно к этой версии прибегали авторы, стремящиеся объединить всю совокупность рассматриваемых здесь лексем в одно этимологическое гнездо<sup>8</sup>. Для *\*mora* и родственных ему германских и кельтских слов это не вполне исключало бы версию их происхождения, приведенную выше, поскольку некоторыми исследователями допускается исконная связь между корнями *\*mer-* и *\*merh<sub>2</sub>-* (Pokorný: 735; Snoj: 414). Что касается гнезда *\*mar-*, отнесение его к *\*mer-* обусловлено интерпретацией глагола *\*mariti* как каузатива с продленным *o*-вокализмом к *\*mertī*<sup>9</sup>.

В заключение нашего обзора можно сделать вывод, что за полтора века исследователям не удалось в достаточной степени убедительно проанализировать рассматриваемую группу слов, исходя из одного общего

<sup>6</sup> За небольшими исключениями, см. ниже сноски 28, 29.

<sup>7</sup> Derksen: 301–302 s.v. *\*mara*, 324–325 s.v. *\*mora*. Ср.: Kluge, Seebold: 590 s.v. *Mahr*, где констатируется, что, кроме взаимосвязи с *Morrigan* и *(кику-)мора*, «alles weitere ist unklar».

<sup>8</sup> См.: Младенов: 304; Gołąb 1967: 779–780; Дукова 1980: 110–113; Dukova 1983: 30–36; Schuster-Sewc: 948, ср. 885–886. Ср. также Vaillant 1974: 196–197.

<sup>9</sup> Предложенной Мейе, принятой Махеком (см. ЭССЯ 17: 214).

этимона либо разграничив внутри нее формы и значения, восходящие к различным этимонам. В качестве этимонов для целой группы или отдельных ее частей привлекаются по меньшей мере пять и.-е. корней: \*mer- ‘умирать’, \*merH<sub>2</sub>- ‘тереть’, \*(H)merH- ‘сверкать’, \*(s)mer- ‘надевать’, \*meH<sub>2</sub>- ‘махать’, что создает этимологическую путаницу. Осложняет дело и тот факт, что в сравнительной перспективе единственную прочную опору создает название ночного кошмара, являющееся германо-славянской изоглоссой, хотя даже оно на индоевропейском фоне не этимологизируется однозначно. При этом формальные признаки для исключения одних и предпочтения других корней отсутствуют<sup>10</sup>.

Если к вопросу, идет ли речь об одном этимологическом гнезде или о смешении разнородных лексических единиц и представлений, которое трудно распутать, не относиться предвзято, то нам представляется, что все соприкасающиеся формы и значения надо рассматривать вместе. При этом следует учитывать совокупность языковых и неязыковых данных в их взаимосвязи. Чтобы не потеряться во множестве фактов, предоставляемых этнографией и фольклористикой, нужно расположить их на хронологической оси. Эта ось выходит за пределы собственно филологии, поскольку письменные свидетельства, первые из которых датированы XII столетием, охватывают только поздний период, совпадающий со временем деградации сложных, сформировавшихся в течение предшествующих тысячелетий понятий и представлений, выражаемых изучаемыми словами. По этой же причине нельзя не учитывать сравнительные данные других родственных традиций, что позволит интерпретации проникнуть на более глубокие, доисторические уровни.

Анализ первых свидетельств подтверждает впечатление, что между значениями словоформ с корневыми *-o-* и *-a-* отсутствует пропасть. Слово *mara* впервые упоминается в древнерусском «Златоструе» XII в., обозначая сон, который в ветхозаветной повести Бог наслал на Адама, прежде чем создать из его ребра Еву<sup>11</sup>. В Изборнике XIII в. дается толкование, согласно которому *mara*, напущенная на первосозданного (Адама), является прообразом любовной похоти, которая *обумаряет* и расслабляет мужчину (Срезневский 2: 112 s.v. *mara*). Слово *mora*

<sup>10</sup> Акцентологические отношения противоречивы (рус. *марá/мáра*, болг. *мáра/марà*), так что на их основании нельзя судить о присутствии или отсутствии ларингальных. Однако возведение глагольных основ \*mar-, \*mьr- к и.-е. существительному \*meH<sub>2</sub>-reH<sub>2</sub> является неубедительным по вышеуказанным словообразовательным причинам. От него лучше отказаться и смотреть на \*(ob)marь, \*(ob)mara как на отглагольные имена.

<sup>11</sup> Быт 2: 21. В греческом подлиннике употреблено слово *ékstasis*, переданное в церковнославянском переводе как *изступление*.

впервые засвидетельствовано в рукописи сербского Номоканона, где среди женщин, подвергающихся наказанию, непосредственно за *женой вещицей* ('ведьмой') упоминается *жена мора*<sup>12</sup>. Нет сомнений, что здесь имеется в виду именно то существо, которое описывается Вуком Караджичем в «Сербском словаре» в статье *мора*: ведьма, душащая спящих<sup>13</sup>. Итак, с одной стороны, мы имеем женское олицетворение ночного кошмара, а с другой – экстатическое состояние, возбуждающее у мужчины страсть к женскому полу<sup>14</sup>.

Перейдем от ранних текстов к культурным контекстам, получаемым путем сравнительной реконструкции. К выявлению культурных пластов понятий, соотнесенных с данными словами, можно подойти, по меньшей мере, на трех различных диахронных срезах.

В поздней фазе развития рассматриваемых здесь названий и представлений, на уже христианизированной почве обе формы противопоставляются друг другу в том смысле, что вариант *\*mor-* повсюду сохранил языческий, негативный оттенок, тогда как у варианта *\*mar-* отчасти произошло вторичное сближение по созвучию с именем Богородицы Марии. На востоке ср. пару *Иван-да-Марья* в купальской обрядности (Иванов, Топоров 1974: 224–230), на западе – кашубское междометие *maricnim!* к *Marinka* 'Мария', являющееся эвфемистическим преобразованием первичных междометий, связанных с *mor*: *morëñë, morëñov'e* (SEK 5: 344–345), на юге (где *Мара* является ласкательной формой от серб., хорв. *Марија*, болг. *Мария*) – чередование имен *Мара* и *Марија* в хорватских юрьевских песнях (Иванов, Топоров 1974: 197–198) и в сербских ритуалах отгона града (см. ниже), а также *три сестри Марийни* в одном болгарском заговоре против воспаления в ране, восходящие, согласно Дуковой, к фольклорному образу Мары Лишанки<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Рукопись XVI в., хранящаяся в Национальной и университетской библиотеке в Любляне; цифровую копию см.: <http://147.91.246.173/collection/kopitareva-zbirka>.

<sup>13</sup> «Гдјекоји приповиједају да је мора вјештица која се покајала и зарекла да не ће више људи јести, него их само ноћу у спавању притискује и дињање им зауставља. Гдјекоји опет мисле да је дјевојка која ће постати вјештица док се уда. У Црној гори они које мора притискује и дави, кад лијежу спавати, међу пружен појас поврх покривача. У Грбљу има читава молитва коју онај којега мора дави ваља да очита прије него легне спавати...». Следует текст заговора и сказка о человеке, угнетаемом морой (Вук: 380). Мора упоминается и в загребских судебных актах конца XVII в. (Mažuranić: 680–681).

<sup>14</sup> Следует отметить, что аспект сексуальности присутствует у славянской моры и германской мары, пусть и не столь явный, как у их классических эквивалентов – греческой ламии и римских инкуба и суккуба (см. ниже).

<sup>15</sup> См. ниже. Своего рода христианской интерпретацией является и русское диалектное название праздника св. Мариамны, праведной сестры апостола Филипа (2.П), – *Меремьяна-Кикимора* (Вологда, см. СД 2: 494).

На более глубоком уровне позднепраславянской языческой старины название демонического существа, олицетворяющего ночное удушье, \*mora/\*mara нельзя отделять от названий фольклорных персонажей в сезонных обрядах, совершаемых в начале вегетационного цикла. Считается, что речь идет об обрядовом «изгнании зимы», так как куклы, играющие в нем центральную роль (ю.-слав., в.-слав. *Mara*, з.-слав. *Mořena*, *Marzana* и т.п.), символизируют изгоняемую «Смерть», т.е. зимнее замирание природы. Вместе с серб., макед., болг. словом *марен*, встречающимся в проклятиях и толкуемым как имя демона смерти<sup>16</sup>, все перечисленные названия явно связываются с лексическим гнездом глагола \*mer-ti (кстати, иногда данных кукол называют просто «Смертью»). То же самое можно сказать и о фольклорном образе сербской *моры*, поскольку ее действие на спящего описывается глаголом *морити*<sup>17</sup>, но не в его основном значении ‘убивать’, а в переносном ‘угнетать’, которое довольно близко к и.-е. \*merH<sub>2</sub>- ‘тереть’ и лат. *calcare* ‘топтать, растоптать’, находящемуся в первой части др.-фр. словосложения *cauque-mare* > н.-фр. *cauchemar* ‘кошмар’<sup>18</sup>.

Но данные мотивации могли бы быть вторичными. Есть основания предполагать, что кукла, которую сжигают, топят, вешают, разрывают, погребают и т.п. в сезонных обрядах начала вегетационного цикла, представляет собой замещение, произошедшее на раннехристианском или даже позднеязыческом уровне, человеческой жертвы, приносимой ради хорошего урожая. «Самоутопленница» Мара/Мария, призываемая в сербском ритуале отгона градовых туч<sup>19</sup>, как будто отражает смешение младшего, отчасти христианизированного пласта представлений, согласно которым души самоубийц, умерших некрещенными детьми и т.п. производят, разносят и высыпают град, и ритуального комплекса, связанного с Марой/Мареной в его более древнем виде, когда речь шла не о катартическом изгнании прошед-

<sup>16</sup> О *марен* см.: Ивић 1998, 2002 (этимология слова); Раденковић 2012: 147–150 (употребления слова в проклятиях и фразеологии).

<sup>17</sup> «Приповиједа се да је некаквога човјека тако *морила мора* да већ најпослије није могао заспати...» (Вук: 380 s.v. *мора*).

<sup>18</sup> В качестве параллели можно привести праслав. \*ęga/\*ęza, считаемое родственным литов. *ęngti* ‘душить, давить, теснить, мучить’, так что рус. *баба яга*, чеш., словац., словен., с.-х. *ježibaba* и т.п. представляли бы собой «персонифицированное удушье, кошмар» (ЭССЯ 6: 68; ср. SP 6: 115 s.v. \*ęžibaba/\*ędzibaba).

<sup>19</sup> У сербов в ритуале отгона градовых туч имя «самоутопленницы» *Мары*, которую призывают «отогнать скот (*говедо, овце*)», т.е. тучи, видоизменяется в *Мария*, а тот же текст во вторичном употреблении включен в одну местную легенду, рассказывающую о девушке, которой в день рождения предсказано, что она утопитя; во избежание этого родители назвали ее именем Богородицы *Мария-Мара* (однако предсказание все-таки осуществилось). Ср.: Лома 2000: 153–155.

шей зимы=смерти, а о профилактическом предохранении, т.е. защите полей в наступающем вегетационном сезоне. Соответствующим средством для достижения этой цели вряд ли являлось изготовление и уничтожение кукол. Оно предположительно нуждалось в самой ценной жертве. Как бы то ни было, ввиду указанных Левкиевской (Левкиевская 2001) многочисленных соответствий между представлениями и обрядами, связанными с градом и защитой от него у сербов и у карпатских украинцев, привлекает внимание возможная ономастическая связь между сербской *Марой*, защитницей от града, и карпатским *хмарником*, исполняющим ту же самую функцию, поскольку *хмара*, *смара* представляет собой вариант с начальным *s*-слова *мара* ‘марев’<sup>20</sup>.

При сравнении исследуемых корней в более широком плане и на более глубоком уровне дело дополнительно осложняется наличием этимологически неоднозначных параллелей в других и.-е. языках. Праслав. *\*mora* неотделимо не только от герм. *mara*, н.-в.-нем. *Mahr* ‘ночное удушье, кошмар, привидение’, но и от первой части др.-ирл. сложного слова *mor-rigain* (*rigain* ‘царица’), обозначающего демоническое существо женского пола, отождествляемое с античной Ламией, которая в облике красавицы соблазняет мужчин и пьет их кровь. Но в ее случае трудно сузить выбор до значений ‘убивающая’ и ‘удавливающая’<sup>21</sup>. Содержание ее мифологического образа не исчерпывается олицетворением ночного кошмара. Дохристианская Морриган была больше, чем ведьма-кровопийца. В древних

<sup>20</sup> Форма *\*xmara* объясняется как результат контаминации *\*xmura* и *\*mara* (ЭССЯ 8: 43). Есть и вариант *смара* ‘туча’, *смáрный* ‘пасмурный (о погоде)’ (СРНГ 38: 344). Добавим, что с *хмарником* и ему подобными персонажами в фольклоре других славянских народов (ср. сербский *vjedogoňa*, *v(j)етрењак*, *здухаћ*) связывается мотив странствующей, т.е. временно отлучившейся из тела, души, который присущ и польским, кашубским и западноукраинским поверьям о (з)море (см. СД 2: 342). Любопытно также совпадение в чешском и польском языках названия куклы – чеш. *таřена*, пол. *marzana* – со словом неизвестного происхождения, обозначающим растение марену (*Rubia tinctorum*), тем более что и название другой куклы, составляющей в польской весенней обрядности пару с Мажаной, *Dzięwapa*, одновременно обозначает растение коровяк (*Verbascum*). Здесь речь идет о переосмыслении древнего фитонима праслав. *\*divizma* с яркой параллелью в дакийском названии того же растения *diésema* и возможными мифологическими связями на праиндоевропейском уровне (Loma 1995: 31–43). Допустимо, что красная краска, получаемая из марены, осмыслялась как кровь в обряде человеческого жертвоприношения, предшествовавшего обрядовому уничтожению кукол.

<sup>21</sup> Ж. Вандриес говорит только о кельтско-германско-славянском мифологическом названии, оставляя открытым вопрос о его этимологии (Vendryes 1983: M-64–65). Ср. выше сноску 7.

ирландских сагах, восходящих к языческой эпохе, она фигурирует как тройственная богиня, связанная прежде всего с войной, но не принимающая непосредственного участия в битвах; ночью перед битвой она является героям в облике таинственной красавицы и разделяет с ними ложе, чтобы вдохновить их на подвиги и таким образом предрешить исход сражения. Сексуальность присуща в большей или меньшей степени и славяно-германским поверьям о Маре/Море, но предопределение судьбы и «утроение» сближают Морриган с такими мифологическими персонажами, как славянские рожаницы, германские норны, римские парки, древнегреческие мойры. С другой стороны, связь Морриган с полем битвы, которое она облетает в облике вороны, притязающей на головы убитых, указывает, что особый интерес для нее представляла именно посмертная судьба воинов – черта, уподобляющая ее скандинавским валькириям.

И славянская Мора/Мара, по-видимому, более сложный персонаж, чем это представляется на первый взгляд. Связанный с восточнославянской *Марой/(Кики-)морой* мотив прядения<sup>22</sup> указывает на ее родство с рожаницами и другими женскими божествами, определяющими судьбу человека у славян и других и.-е. народов. Эти божества помещаются между двумя уровнями мифологии, демонологическим и высшим. На высшем уровне они сближаются с Мокошью, единственным женским божеством древнерусского пантеона, непосредственным продолжением которого в севернорусском фольклоре является Мокоша – демоническое существо, прядущее по ночам в избе<sup>23</sup>. В более широком, общеславянском плане есть намеки на то, что Мокошь почиталась на вершинах гор (ср. чеш. ороним *Mokošín vrch*), что напоминает «лысые горы», на которых, согласно украинским и польским легендам, регулярно собирались ведьмы. Кажется, что некоторые из так называемых урочищ, как Лысая гора в Киеве

<sup>22</sup> Понятийная связь между морой и кикиморой подкрепляется кашубскими языковыми фактами; ср. кашуб. *mëra* ‘олицетворение ночного кошмара’, образованное от *mora* под влиянием звукоподражания *mër! mër!*, передающего голос моря, душащей спящего, а также звук прялки (ср. глагол *mërac* ‘жужжать (о прялке)’, кашуб. *mora* ‘прялка’). Нет ясного разграничения ни между кикиморой и морой, ни между кикиморой и обрядовыми куклами; ср. *Кикимора* в качестве куклы, сжигаемой перед Великим постом (СД 2: 494), *mara* как название обрядовых кукол и кикиморы.

<sup>23</sup> Показательно, что для авторов ЭССЯ, где предпочитается возведение имени \**Мокошь* к корню \**мок-* ‘влажный, мокрый’, из других толкований наибольший интерес представляет его сопоставление, предложенное Ильинским, с литов. *makstýti* ‘плести’, *mëksti* ‘вязать’, *mākas* ‘кошелек’. По нашему мнению, обе интерпретации следует считать равноценными (ср. попытку объединить их: Иванов, Топоров 1983: 194).

и *Łysa Góra* в Малопольше, в дохристианскую эпоху представляли собой места языческого культа. О польской Лысой горе есть свидетельства древних хроник, согласно которым там почиталась триада языческих божеств<sup>24</sup>. В данном контексте привлекает внимание вторая часть болгарского названия обрядовой куклы *Mára Lišan̄ka*. Она этимологизируется по-разному<sup>25</sup>, но в южнославянских языках форма *Лишанка* представляет собой этникон, образованный от топонима с основой *\*lys-*, ср. серб. *лишанка* ‘жительница деревни *Лиса* (в Драгачеве)’, название которой выводится путем универбизации из *\*Łysa gora*<sup>26</sup>. Следовательно, обозначение болгарской Мары как *Лишанка* могло бы восходить к дохристианским представлениям о «лысой горе» как о месте обитания языческих божеств и представлять собой субстрат высшей мифологии в современном фольклоре. Как известно, многие мифологические названия, упомянутые в хронике Длугоша, если они не являются созданием хрониста, почерпнуты им из современного ему фольклора, в частности из песенных рефренов и сезонных обрядов, в которых они (эти названия) обозначали персонажей низших мифологических уровней. Таким образом, имя Мажаны, отождествленной Длугошем с римской Церерой, богиней плодородия, восходило бы не к реально существовавшему культу, а к названию обрядовой куклы. Как бы то ни было, нельзя исключить возможность, что в фольклорных данных, используемых Длугошем и последующими авторами, отчасти сохранялись реликты культа высших богов – измененные и переосмысленные как в обрядовой практике, так и в языковом сознании<sup>27</sup>.

Это значит, что двухслойности данных представлений могла бы соответствовать двухслойная мотивация их лексических обозначений. Следует согласиться с Ивановым и Топоровым, что словоформы *\*mora*, *\*mara*, *\*morěna*, *\*marěna* могли бы быть связаны с воплощениями смерти не по первоначальному этимологическому сходству,

<sup>24</sup> Историк XV в. Ян Длугош приводит их имена: Свист, Посвист и Погода, тогда как в одной хронике первой половины XVI в. упоминаются Лада, Бода и Лели. Показательно, что церковь, построенная на месте языческого святилища, посвящена Святой Троице.

<sup>25</sup> Младенов относит ее к турецкому заимствованию *лишан*, *нишан* ‘знак, отметина’ (Младенов: 277), Дукова – к слав. *\*lixъ* (Дукова 1980: 111). Ср.: БЕР 3: 444.

<sup>26</sup> Праслав. название *\*Łysa gora* на юге подверглось универбизации и потеряло свое мифологическое значение, хотя в топонимике есть намеки на то, что оно местами сохранялось; ср. названия соседних гор *Лиса* и *Добро брдо* в среднем Полимье.

<sup>27</sup> В старочешских глоссах к «*Mater verborum*» фигурирует богиня *Morana*, отождествленная с Гекатой, но подлинность данной глоссы сомнительна.

а по вторичному звуковому уподоблению<sup>28</sup>. В свете всего сказанного более перспективным нам представляется старое сопоставление слав. \**mora* с др.-греч. мифологическим названием *moīrai* ‘мойры’, восходящим к существительному *moīra* ‘участь, доля’ из и.-е. \*(s)*mer-* ‘наделить долей, судьбой’<sup>29</sup>. У Гомера слово *moīra* употребляется в большинстве случаев в своем нарицательном значении, а там, где оно персонифицировано, мойра только одна, олицетворяющая собой личную судьбу героя<sup>30</sup>. По Гесиоду, их было три: Клото, пряжущая нить жизни, Лахесис, определяющая длину нити, и Атропос, перерезающая нить. Напомним, что пряхой является и восточнославянская Мара-кикимора. То, что мойры вместе со Смертью и Сном представляются дочерьми Ночи, могло бы отражать некоторую изначальную связь их со сновидениями<sup>31</sup>.

Ответ на вопрос, является ли данный мифологический комплекс совместной инновацией индоевропейцев севера Европы (кельтов, германцев, славян) или восходит к более глубокой, общеиндоевропейской древности, зависит от обсуждения не только греческих мойр, но и буддийского Мары. В буддизме Мара, имя которого воспринимается как ‘смерть, разрушение’ (*māra* – как будто от *mar-* ‘умирать’), – воплощение зла, низких страстей, смерти<sup>32</sup>, что-то вроде сатаны в христианстве. Помимо созвучия имен, на первый взгляд, нет ничего общего между ним и здесь рассматриваемыми женскими персонажами, а отсутствие упоминания Мары в добуддийских источниках указывало бы на его сравнительно позднее происхождение. Но все не так просто. Дело в том, что в раннем буддизме Мара представляет собой не дуали-

<sup>28</sup> См.: МНМ 2: 111 s.v. *Марена*. Попытка авторов установить связь с именем римского бога Марса и с и.-е. словом \**mari-* ‘море’ (там же; см. также: Иванов, Топоров 1974: 215–216) не кажется убедительной.

<sup>29</sup> Сюда же относятся и греч. *méros* ‘(у)часть’, *heimarménē* ‘судьба’, лат. *merēre* ‘заслуживать’. Эта этимология выдвинута Шрадером (Schradler 1907: 457), который понимает мору как «существо, определяющее судьбу (Schicksalswesen)». Ср.: LIV: 570 s.v. 2. \**smer-* ‘получить долю’ и Роккопу: 970, где данный корень отождествляется с 1. \*(s)*mer-* ‘думать о чем, вспоминать’.

<sup>30</sup> Свою гибель на поле брани Гектор описывает словами «мойра достигает (или: встречает) меня» (II. XXII 303). В стихотворении Гесиода «Щит Геракла» мойры присутствуют на поле битвы, подобно Морриган.

<sup>31</sup> Быть может, Платон не случайно в конце своего «Государства» помещает в загробное видение Эра, павшего на поле боя, мойр, сидящих на веретене Нужды-Ананки и поющих вместе с сиренами. В другом месте указано, что поющие и ткущие женские персонажи у Гомера, вроде Калипсо, Кирики, сирен, самой Елены, являются эпическими отражениями «небесных супругов», соблазняющих своих суженых, чтобы приманить их к себе, т.е. в потусторонний мир (Loma 2008).

<sup>32</sup> Которая, кстати, для буддистов состоит в непрерывной череде перерождений.

стический принцип зла, а скорее то, что в ведийской мифологии обозначается словом «майя», – иллюзию, обман. Чтобы помешать Будде достичь нирваны, он соблазняет его в виде трех прекрасных женщин, воплощающих сексуальные страсти<sup>33</sup>. Кажется, что этот эпизод искушения отражает разрыв Гаутамы Сиддхартхи с традиционными эсхатологическими представлениями, характерными для сословия кшатриев, к которому он от рождения принадлежал. Согласно этим представлениям воин должен был стремиться к гибели на поле брани, чтобы попасть в рай Индры (Индралока, сварга), в котором павших героев убаживают полубожественные женские существа – апсары. Данное представление имеет доисторические индоиранские истоки (ср. зороастрийскую даэну, олицетворение в женском облике внутреннего духовного мира человека, которое он после смерти встречает у входа на тот свет), но и более глубокие, индоевропейские корни, поскольку его следы сохранились в различных эпических традициях: древнегреческой, германской, славянской. Женские воплощения посмертной судьбы, индивидуальной доли (ср. значение греч. *moira* ‘доля’, серб. *суђеница* ‘суженая’) приобрели более активную роль мифологических существ, управляющих судьбой<sup>34</sup>. Но с другой стороны, они могли приобрести отрицательную коннотацию, ср. реконструируемый мотив небесной супруги, пытающейся сократить земную жизнь человека, чтобы ускорить свое соединение с ним в раю<sup>35</sup>. Вследствие этого

<sup>33</sup> Они мифологизируются как его дочери. Их имена – Рати (*Ratī*) ‘желание (имя древнеиндийской богини любовной страсти, супруги бога любви Камы)’ или Рага ‘страсть’, Арати (*Aratī*) ‘недовольство’ и Танха ‘стремление’ или Тришна ‘жажда, жадность’.

<sup>34</sup> Примечательно, что в новогреческом фольклоре наряду с женским олицетворением ночного кошмара *móra* (мбра), явно восходящим к южнославянской море, существует и мужской демон *móros*, исполняющий, между прочим, функцию домового, сближающую его с восточнославянской кикиморой. Его другой признак, черный цвет, а отчасти и написание его имени с -ω- μῶρος, отражают вторичное сближение со словом μῶρος ‘чернокожий человек, мавр’ итальянского происхождения, но кажется возможным, что на более глубоком уровне произошло скрещение славянского заимствования с названием древнегреческого мифологического персонажа Мор (Μόρος), упоминаемого в «Теогонии» Гесиода. Ср.: Климова 2008: 87–89, где принята этимология Топорова, возводящая др.-греч. *Móros* к и.-е. *\*moros* ‘смерть’, но это имя неотделимо от существительного *móros* ‘доля, (злой) рок, насильственная смерть’, относимого к корню *\*(s)mer-* ‘наделять’ в *moira, meïromai* ‘получаю (как долю)’ и т.д. См.: Frisk 2: 196; Chantraine: 678.

<sup>35</sup> Добавим, что праслав. слово *\*rajъ*, заимствованное из древнеиранского вместе с *\*bogъ*, восходит к представлению о благах (и.-е. *\*reH<sub>1</sub>i-*), предоставляемых человеку в потусторонней жизни богами, понимаемыми как ‘дающие’ (*\*bhaghós*). Эта этимология взаимно подтверждается толкованием сербского диалектного слова *рачес(т)* ‘рай’ как продолжения праслав. *\*orz-čęstъ* ‘доля’ (Лома 2010).

могла произойти демонизация данного мифологического образа, превратившегося в женское олицетворение ночного удушья, кошмара. Исходная семантика данных обозначений тяготеет скорее к 'доле', чем к 'смерти', но нельзя исключить и значение славянского слова \*mara 'призрак, привидение, обман чувств', поскольку понятие майи в индуизме олицетворяется в виде прекрасной богини. Кстати, в слове *fata-mоргана* отразилась посредством феи Морганы артуровской легенды кельтская *Морриган* вместе с лат. *fata* 'богиня судьбы, парка; фея'.

По-видимому, в данном мифоритуальном комплексе олицетворения абстрактных понятий судьбы, доли скрещивались, смешивались и взаимно переплетались с более конкретными элементами культа мертвых. Славянское и германское олицетворения кошмара представляются как странствующие души живущих и как души умерших. В свете выдвинутого нами предположения, что кукольные персонажи славянской обрядности являются замещениями человеческих жертвоприношений, совершаемых в начале вегетационного цикла с целью обеспечения хорошего урожая, представляется возможным, что данный обряд осмыслялся в виде «священного брака» девицы с богом (или юноши с богиней), открывающего добровольной жертве двери сверхчеловеческого потустороннего существования. Тем же путем шла героизация мужчин, избравших смерть на поле брани, и вдов, добровольно подвергшихся совместному сожжению с покойным супругом<sup>36</sup>.

Память таких умерших изначально носила положительный оттенок, по крайней мере в идеологии высших слоев общества, согласно которой души попавших на тот свет путем самопожертвования не только получают блаженство, но и продолжают действовать в пользу своей земной общности в качестве ее представителей и защитников. Но и в этих слоях существовало, а среди простого люда преобладало чувство страха по отношению ко всем покойникам. Принятие христианства верхушкой привело к демонизации данных персонажей.

Дополнительно рассмотрим яркий параллелизм между анализируемым здесь мифологическим комплексом и символикой божьей коровки в европейском фольклоре.

Указанный выше факт отсутствия четкого распределения значений между формами \*mora и \*mara подтверждается обозначениями божьей коровки и связанными с ней представлениями у славян. Ряд названий данного насекомого в южнославянских языках включает компонент \*mara (ОЛА 1988: 112–113, карта 44; Утешены 1977: 25–26; Barros-Ferreira,

<sup>36</sup> Практика самосожжения вдов, кроме индоариев (*sati* как воспроизведение свадебного обряда), засвидетельствована и у других древних индоевропейцев: скифов, фракийцев, германцев, славян.

Alinei 1990: 142–143): с.-х. *буба-мара* (буба ‘жучок’), *баба-мара*, макед. *лет-мара*, *лит-мара*, *литамара*, с.-х. *полет-мара*<sup>37</sup>, макед. *пут-мара*, макед., болг. *куку-мара*; этот же компонент встречается и в западнославянских названиях вроде чеш. диал. (морав.) *maruška*<sup>38</sup>. А в центральных кашубских говорах божья коровка называется словом *tora*, которое в кашубском обозначает прежде всего мифологический персонаж *змору*, ночное удушье, ночную бабочку, а также прялку (см. ниже).

Параллелизм с морой и марой не ограничивается сходством в названиях, но охватывает и сферу мифологического комплекса, отраженного в названиях данного насекомого, в котором также наблюдаются представления, относящиеся к различным культурно-историческим пластам.

На самом неглубоком (т.е. христианизированном) уровне названия божьей коровки вторично сближаются с именем Богородицы Марии. В южнославянских языках *мара*, воспринимающееся как гипокористик от *Мария* (см. выше), соответствует обозначениям божьей коровки в германских и романских языках, ср. нем. *Marienkäfer*, англ. *lady bird*, ит. *anima / pecorella della Madonna*, фр. *bête à la Vierge*<sup>39</sup>.

На более глубоком уровне дохристианской демонологии наблюдается сходство божьей коровки с рассматриваемыми выше персонажами – *мареной* в комплексе ритуалов весенне-летнего цикла у западных славян, *морой* у кашубов<sup>40</sup> и в.-слав. *кикиморой*. К перечисленным языковым фактам, связывающим кашубскую мору с кикиморой, можно добавить македонское название божьей коровки *куку-мара*, которое в целом кажется неотделимым от *кики-мора* < праслав. *\*kykumora*<sup>41</sup>,

<sup>37</sup> Первая часть от глагола *лететь*; ср. норв. *maria fly-fly* (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 111).

<sup>38</sup> В свете южнославянских фактов варианты *meruška, baruška, beruška, ma-trunka* и т.п. надо считать вторичными. Укр. диал. *мару́шка* из чешского (см.: ЕСУМ 3: 403).

<sup>39</sup> Остальные примеры приведены в: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 139–140, 142–143. О божьей коровке – *Маре* в сербской фразеологии см.: Мршевић-Радовић 2008: 119–129.

<sup>40</sup> Кашуб. *tora* как будто доказывает, что данное насекомое являлось зооморфным воплощением мифологической моры. Вопреки Топорову (Топоров 1981: 285) это название следует считать первичным по отношению к кашуб. формам типа *panna Maria, panka Marianka*, которые, кстати, могли возникнуть и на основе варианта *\*mara*. Небезынтересно, что во многих языках, славянских и неславянских, божья коровка обозначается как ‘ворожея, гадалка; ведьма’; ср. з.-укр. *ворожка*, кайк. *повемщица*. Ср.: СД 1: 221–222 с.в. *божья коровка* (О. А. Терновская), Гура 1997: 495; романские параллели в: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 135.

<sup>41</sup> Слово иначе толкуется в БЕР: от греч. *κοκκομάρα* ‘род дуба с красными плодами’ ввиду лат. названия *coccinella* (БЕР 3: 103 с.в. *кукума́ра* 2).

ср. вариант пол. *kukumora* ‘призрак, кошмар’<sup>42</sup>. Элемент \**kuku-* (с предположительным вариантом \**куку-*) обычно относится к звукоподражательному глаголу \**kukati* ‘издавать крик (о кукушке), куковать; стенать, оплакивать’. Македонское слово могло бы отражать близость между божьей коровкой и кукушкой, проявляющуюся в «кукушечьих» наименованиях насекомого вроде кашуб. *kukãvečka*, пол. *kukulka*, укр. *зозуля* и т.п., которые связываются с мотивом души мифической невесты (*душа Марьюшка*) в песнях русского весеннего обряда крещения и похорон кукушки<sup>43</sup>. Так как элемент *куку-* этимологизируется исходя из \**kukati*, то и \**куку-* в *куку-мора* можно было бы отнести к звукоподражательному глаголу \**kukati*. Все-таки вполне возможно, что и здесь мы имеем дело с вторичным переосмыслением. Праслав. \**куку-мора* сближали и с \**кука* ‘хохол, прядь волос’ (ср. связанный с ней мотив прядения), а также с корнем \**кук-/кук-* с общим значением скрюченности, горбатости, к которому возводятся славянские и балтские названия демонов: рус. *кука* ‘леший’, литов. *kaukas* ‘домовой, гном’ (СД 2: 494)<sup>44</sup>.

Как и в случае фольклорных представлений, которые анализировались выше, для обычаев и поверий, связанных с божьей коровкой, также следует допускать возможность сближения с персонажами высшей мифологии. В этом отношении особое внимание привлекает ритуальный персонаж Еньова (Енева) буля, изображающий в болгарском обряде Иванова дня невесту Ивана-Солнца, роль которой исполняет одетая в красное свадебное покрывало девочка: ее несут на плечах девушки, а она размахивает руками, подражая полету. Уже отмечен функциональный и ономастический параллелизм между фольклорными образами Еньовой були и божьей коровки, восходящий к мифологическому сюжету «свадьба солнца» (божья коровка обозначается как «невеста»<sup>45</sup> или «солнышко»), тогда как некоторые названия Еньовой були в обрядовых песнях содержат элемент *мар-*; и

<sup>42</sup> Для первого члена словосложения ср. также с.-х. *кукуведа*, *кучибаба* ‘баба-яга’; с семантической точки зрения ср. обозначения божьей коровки как ведьмы, см. сноску 40.

<sup>43</sup> См.: Терновская 1993; Гура 1997: 496. Ср. эстонскую параллель в Лингвистическом атласе Европы, где сближение кукушки и божьей коровки в традиционных народных представлениях объясняется ролью гадаки, присущей им обеим (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 115); ср. выше сноску 40. В другом месте авторы подчеркивают, что перенос названий с других животных на божью коровку изначально обусловлен не их физическими характеристиками, а связанными с ними мифологическими представлениями, в частности их посреднической ролью между двумя мирами (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 126).

<sup>44</sup> О литовском слове более подробно см.: Топоров 1980: 293–298 s.v. *caux*.

<sup>45</sup> Пол. *małzonka*, макед. *царева невестица*, с параллелями в итальянском, шведском, албанском, турецком языках; ср.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 128.

к той и к другой обращаются как к прорицательницам с вопросами о свадьбе, жизни и смерти, урожае и хозяйстве).

И Еньову булю, которую в конце обряда поливают водой, можно обсуждать как одно из замещений сезонной человеческой жертвы, обеспечивающей урожай (у болгар есть легенда, что любимая Ивана-Еньо утопилась, а его печаль вызвала засуху)<sup>46</sup>. Тем не менее кажется, что в случае Еньовой були, невесты Солнца, мифологическое осмысление обряда достигло самой вершины древнеславянского пантеона. Напоминаем, что к аналогичному выводу мы пришли относительно болгарского обряда, связанного с Марой Лишанкой, возникшего на той же самой языческой почве<sup>47</sup>. Следовательно, в комплексе фольклорных представлений о божьей коровке наблюдается трехслойность, подобная той, которая обнаруживается в случае моры и мары. Наше исходное предположение о том, что данный комплекс входит в описанный нами более широкий круг персонажей и сюжетов мифологии индоевропейских народов, находит яркое подтверждение в новогреческом обозначении божьей коровки *míra*, восходящем к др.-греч. *moíra*<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Кажется неслучайным, что самым распространенным сюжетом детских закличек про божью коровку является приказ ей улететь на небо к Богу, чтобы попросить у него хорошей погоды; см.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 104–108. Следует согласиться с авторами, что такого рода тексты и формулы представляют собой по-детски переосмысленные (puerilisés) остатки обрядов (fossiles de rites). Сезонное послание небесному богу жертвы в качестве его «невесты» имело целью умиловить его, чтобы он защитил поля от града и засухи. В народном календаре оно отражено в обычаях, связанных с весенним равноденствием (Великий пост) и с летним солнцестоянием (Иванов день), – это именно праздники, к которым относятся поверья о божьей коровке и ее названия (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 159), – а также и в окказиональных обрядах вызывания дождя типа сербской додолы или болгарской пеперуды, изображающих священный брак неба, точнее небесного бога-громовержца, дающего дождь, и им оплодотворяемой земли, точнее земной растительности, которую представляет девушка, украшенная венками и поливаемая водой. Название *Пеперуда* связано с именем Перуна (ср. вариант *пепперуна*), а *додола*, возможно, с именем древнепольской богини Дзидзилеля (*Dzidzilelya*), упомянутой Длугошем, который отождествляет ее с римской Венерой (ср.: МНМ 1: 391); напомним, что в одном варианте льскогорской триады (см. выше, сноска 24) фигурирует *Leli*, а в другом ей могла бы отвечать *Pogoda*. Пеперуда/Пеперуга заимствована румынами как обычай и как название, которое в румынском обозначает также божью коровку (рум. *păpărugă*; ср.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 135).

<sup>47</sup> Еньову булю (которая иногда и сама замещается куклой) с Марой Лишанкой сближает, в частности, мотив гадания.

<sup>48</sup> Ср.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 154, 174. Исходя из материалов, собранных в рамках проекта Лингвистического атласа Европы, авторы также различают три уровня представлений о божьей коровке в фольклоре народов Европы:

Итак, проведенное нами исследование скорее умножает, чем решает дилеммы и, на первый взгляд, подтверждает теорию мифа как «болезни языка», выдвинутую сто пятьдесят лет тому назад Максом Мюллером, согласно которой мифологические представления возникли в результате языковых недоразумений и народно-этимологических переосмыслений. Необходимо все-таки допустить, что кажущееся смешение омонимичных корней в самом деле является отражением древней полисемии. В первобытном мышлении граница между сном, смертью и судьбой является довольно нечеткой. Сон рассматривается как промежуточное состояние между жизнью и смертью, поскольку умершие продолжают жить во сне их живущих родственников и знакомых. Такой вид сознания характерен для самой архаичной культуры человечества. «Сон» в языках австралийских аборигенов – понятие, противопоставляющее духовный мир видимому; смерть для них – возвращение души человека в так называемое Время сна (англ. Dreamtime), эпоху сотворения мира, все еще существующую за его пределами. Смерть, трактуемая таким образом, ассоциируется скорее с чем-то сонным, призрачным, нежели с чем-то перемалывающим, разрушительным. С другой стороны, она воспринимается как исполнение судьбы (ср. употребления русского слова *рок*: *без року нет смерти*, диал. *рок попал ему* ‘умер’). Слова, произнесенные Гектором перед смертью, Гнедич переводит: «судьба наконец постигает». Судьба (в греческом подлиннике мойра) является здесь синонимом смерти.

Наши наблюдения перекликаются отчасти с выводами, сделанными В.А. Меркуловой и В.Н. Топоровым. Рассматривая семантику корня \**myrk-*, \**merk-*, \**mork-*, производного от *mer-* ‘сверкать, мерцать, мигать’, Меркулова указывает на возможность объединения значений ‘кивать головой, засыпая’, ‘мигать’, ‘темнеть’, ‘сверкать, переливаться (о свете)’, ‘понимать, знать’, ‘бредить’; ‘мелкий частый дождь’, ‘призрак’, ‘обман’, ‘беспамятство’ и т.д. в одном этимологическом гнезде, отражающем сложное шаманское действие, включающее в себя ритуальный танец с однообразными движениями, ритмичную музыку, колебание пламени костра и в результате состояние транса, галлюцинации<sup>49</sup>. Это помещает истоки данных представлений в культурно-исто-

---

христианский, на котором она связывается с Богом, Богородицей и разными святыми, дохристианский антропоморфный (у греков, связь с мойрой) и дохристианский зооморфный/тотемический (Barros-Fereira, Alinei 1990: 104; ср.: Alinei 1997: 9–10). Однако мы не убеждены в том, что зооморфизм здесь предшествовал антропоморфизму.

<sup>49</sup> См.: Меркулова 1972: 137–138. Ср.: И.П. Петлева в: ЭССЯ 21: 134–135 с.в. \**myrknŋti* I. Небезынтересно, что взаимосвязь значений ‘мерцать’, ‘колебаться’,

рический контекст, присущий самому древнему периоду современного человечества, задолго предшествовавшему раннему бронзовому веку, когда сложилась индоевропейская языковая общность. Исходя для \*mer- ‘умирать’ из значения ‘исчезать’, отраженного в хеттском языке, Топоров реконструирует для определенного периода и.-е. праязыка единое гнездо \*mer-, охватывающее четыре из шести корней \*mer-, реконструируемых Покорным<sup>50</sup>. Эта точка зрения кажется перспективной за исключением корня \*merH<sub>2</sub>- ‘тереть’, который по семантическим и формальным причинам (присутствие в нем ларингального) лучше оставить в стороне и вместо него включить корень \*(s)mer- ‘наделять’, присоединяя таким образом судьбу к сну и смерти<sup>51</sup>.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БЕР 3 – Български етимологичен речник. София, 1986. Т. 3.

Бјелетић 2006 – *Бјелетић М.* Исковрнути глаголи. Типови експресивних превербалних форманата (на српском и хрватском језичком материјалу). Београд, 2005.

Вук – *Караџић В.С.* Српски рјечник. 4-то издање. Београд, 1935.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животних в славјанској народној традицији. М., 1997.

Дукова 1980 – *Дукова У.* Назвања на демонични същества от общослав. *mor-* в българския език (*Морà, Морàва, мàра, мàрен, марòй, марòк*) // Проблеми на българския фолклор. Т. 5: Език и поетика на българския фолклор. София, 1980. С. 108–113.

‘испаряться’, ‘быть ошеломленным’, ‘терять сознание’, ‘исчезать’, ‘слабеть, изнемогать’, ‘умирать’ обнаруживается и в славянских глаголах, содержащих корень \*mer-, расширенный экспрессивными приставками \*če-, \*ča-, \*še-, \*ša-, \*ka-, \*xa- (см.: Бјелетић 2006: 277–280).

<sup>50</sup> См.: Топоров 1990: 312–314. Любопытно, что автор включает сюда и «персонифицированные образы смерти типа слав. Мары, Морены, моры или др.-инд. Мары», подчеркивая их связь со световыми эффектами (Топоров 1990: 314).

<sup>51</sup> Уже после того, как эта работа была сдана в печать, вышел сборник статей «Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого» (М., 2013), где на с. 318–322 М.М. Валенцова рассматривает в широком сравнительном контексте словацкие рефлексy праславянского имени мифологического персонажа с корнем \*mar-/mor-; на с. 321 автор приходит к выводу, что «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». В том же сборнике на с. 356 А.Ф. Журавлев затрагивает этимологию начальных частей слов *кукимора/кукимора*, оставляя неразрешенной дилемму, надо ли исходить из \*kukati/\*kukati или из корня \*keu-k-, \*kou-k-, несущего идею изгиба, кривизны и т.п.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови. У 7 т. Київ, 1982–. Т. 1–. Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 215–216.

Иванов, Топоров 1983 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балтославянские исследования 1982. М., 1983. С. 175–197.

Ивић 1998 – *Ивић П.* Марен [словарная статья] // Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ. Огледна свеска. Београд, 1998. С. 53–54.

Ивић 2002 – *Ивић П.* Марен // *Balkanica*. [Т.] 32–33. Београд, 2001–2002. С. 89–94.

Климова 2008 – *Климова К.А.* О славянских заимствованиях в новогреческой мифологии // *Славяноведение*. 2008. № 5. С. 84–93.

Левкиевская 2001 – *Левкиевская Е.* Облакопрогонники // *Родина*. 2001. № 1–2. С. 196–199 ([http://www.istrodina.com/rodina\\_articul.php?id=220&n=11](http://www.istrodina.com/rodina_articul.php?id=220&n=11))

Лома 2000 – *Лома А.* *Дивчибаре* – топонимстички траг паганског аграрног обреда // *Кодови словенских култура*. [Бр.] 5: Земљорадња. Београд, 2000. С. 146–157.

Лома 2010 – *Лома А.* О словенском рају // *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима*. Београд, 2010. Год. 5. С. 143–152.

Меркулова 1972 – *Меркулова В.А.* К истории становления медицинской терминологии // *Slawische Wortstudien*. Bautzen, 1972. S. 137–138.

МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия // *Ред. С.А. Токарев*. Изд. 2. М., 1987, 1988. Т. 1, 2.

Младенов – *Младенов С.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.

Мршевић-Радовић 2008 – *Мршевић-Радовић Д.* Фразеологија и национална култура. Београд, 2008.

ОЛА 1988 – *Общеславянский лингвистический атлас*. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 1: Животный мир. М., 1988.

Раденковић 2012 – *Раденковић Љ.* О личним именима митолошких бића у неким словенским клетвама и фразеологији // *Poznańskie Studia Slawistyczne*. No. 3: Zakłęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim. Poznań, 2012. S. 145–158.

СД – *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1994–2012. Т. 1–5.

Срезневский – *Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникамъ. СПб., 1893–1912. Т. 1–3.

СРНГ – *Словарь русских народных говоров*. А. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.

Терновская 1993 – *Терновская О.А.* Божья коровка или ночь накануне Ивана Купалы (соотношение микро- и макроструктур) // *Славянское и балканское языкознание*. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 41–55.

Топоров 1980 – *Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь. Т. 3: I – К. М., 1980.

Топоров 1981 – *Топоров В.Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981. С. 274–300.

Топоров 1990 – *Топоров В.Н.* Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 47–53 (цит. по: *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. М., 2006. Т. 2. Кн. 1. С. 310–317).

Утешены 1977 – *Утешены С.* Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования 1975. М., 1977. С. 16–33.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Изд. 2. М., 1986–1987. Т. 1–4.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.

Alinei 1997 – *Alinei M.* Magico-religious motivations in European dialects: a contribution to archaeolinguistics // *Dialectologia et Geolinguistica*. 1997. [Issue] 5. P. 3–30.

Barros-Fereira, Alinei 1990 – *Barros-Ferreira M., Alinei M.* Coccinelle // *Atlas linguarum Europae*. Assen, 1990. [Vol.] I, [Fasc.] 4. Cartes 42–44, Commentaires, 99–199.

Berneker – *Berneker E.* Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908–1913. Bd. 1–2.

Boryś – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Chantraine – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris, 1968–1980. Т. 1–4.

Derksen – *Derksen R.* Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008.

Dukova 1983 – *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen // *Linguistique Balkanique* (Sofia), 1983. [No.] 4. P. 5–46.

Frisk – *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960–1972. Bd. 1–3.

Gołąb 1967 – *Gołąb Z.* The traces of *vrddhi* in Slavic. To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday. The Hague, 1967. Vol. 1. P. 770–784.

Kluge, Seebold – *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 24 / Auflage bearbeitet von E. Seebold. Berlin; New York, 2002.

LIV – Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen / Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von M. Kümmel und H. Rix. Wiesbaden, 2001.

Loma 1995 – *Loma A.* Dalje od reči: Rekonstrukcija prajezičkih leksemskih spojeva kao perspektiva slovenske i indoevropske etimologije // *Јужнословенски филолог*. Београд, 1995. [Књ.] 51. С. 31–58.

Loma 2008 – *Loma A.* Les chants de l’au-delà. La poésie épique indo-européenne et les lamentations funéraires // Зборник Матице српске за класичне студије. Нови Сад, 2008. [Књ.] 10. С. 167–186.

Mayrhofer – *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–2001. Bd. 1–3.

Mažuranić – *Mažuranić V.* Prinosi za hrvatski pravno-povijestni rječnik. Zagreb 1908–1922. D. 1, 2. [Reprint]: Zagreb, 1975.

Miklosich – *Miklosich F.* Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886.

NIL – *Wodtke D.S., Irslinger B., Schneider C.* Nomina im Indogermanischen Lexikon. Heidelberg, 2008.

Pokorny – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern / München, 1959. Bd. 1.

Schrader 1907 – *Schrader O.* Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums. Jena, 1907. Bd. 2.

Schuster-Šewc – *Schuster-Šewc H.* Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bautzen, 1978–1989.

SEK – *Boryś W., Popowska-Taborska H.* Słownik etymologiczny kaszubszczyzny. Warszawa, 1994–2010. T. 1–6.

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. Knj. 1–4.

Snoj – *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. 2. izd. Ljubljana, 2003.

Solmsen 1908 – *Solmsen F.* Über einige slavische Wörter mit dem Wurzelement mar- // Jagić-Festschrift. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin, 1908. S. 576–583.

SP – Słownik prasłowiański / Red. F. Sławsky. Kraków, 1974–. T. 1–.

Vaillant 1974 – *Vaillant A.* Grammaire comparée des langues slaves. T. 4: La formation des noms. Paris, 1974.

Vendryes 1983 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l’irlandais ancien. Lettres M N O P. Dublin, 1983.

Zubaty 1894 – *Zubaty J.* Slavische Etymologien // Archiv für slavische Philologie. Bd. 16. Berlin, 1894. S. 385–425.

## О СМЫСЛЕ СЛАВЯНСКОГО МОЛЧАНИЯ

Глаголы, обозначающие состояние молчания во всех славянских языках, являются продолжением праславянского *\*mьlčati* (с производным *\*mьlknqti*). На славянской почве корень *\*mьlk-* не поддается структурному анализу. Остаются спорными и индоевропейские истоки. Предполагаемое родственное индоевропейское окружение варьируется у разных исследователей. Преобладают сопоставления с греч. *μαλακός* ‘мягкий, вялый, слабый’, *μαλακίω* ‘цепенеть от холода (о частях тела)’, ирл. *malkaim* ‘гнить’, лит. *mūlkis* ‘глупец’ (Pokorny I: 719; Фасмер II: 648; ЭССЯ 21: 103, кроме ирл. *malkaim* ‘гнить’; Snoj: 352), др.-в.-нем. *molawên* ‘таять’ (Trautmann BSW: 184; Фасмер II: 648), лит. *smilkti* ‘заболеть (о боли в животе), ооченеть, оцепенеть’, *smilkti* ‘тлеть, неметь (о частях тела)’ (Schuster-Šewc 12: 922). При этом предполагается исходная и.-е. основа *\*melək-* ‘слабый’ (Pokorny I: 719; Snoj: 352). По гипотезе В. Махека слав. *\*mьlčati* родственно лат. *mulceō* ‘гладить, успокаивать’ (Machek<sup>2</sup>: 368; EtSlStsl 8: 483), одновременно этимологически отделяется слав. *\*mьlknqti* в значении ‘цепенеть’, для которого принимается родство с лит. *smelkti* ‘заглушать, угнетать рост (растений)’ (Machek<sup>2</sup>: 369), однако толкование двух значений слав. *\*mьlknqti* ‘замолчать’ и ‘цепенеть’ как гетерогенной омонимии весьма сомнительно, поскольку значение ‘цепенеть’ известно и для продолжений *\*mьlčati* (см. ниже). О.Н. Трубачев акцентировал внимание на исходном структурном тождестве основ слав. *\*mьlčati* и др.-в.-нем. *molawên* ‘таять’ (и.-е. *\*m̥l-k-ē*), придя в итоге к признанию родства исходного и.-е. *\*melək-* с и.-е. *\*m̥l-dh-u-/\*mol-dh-u-* (> слав. *\*moldъ*) и реконструкции развития значения ‘делать(ся) мягким, размельчать(ся)’ → ‘молчать’ (Трубачев 2004: 314). Таким образом, даже если семантика таяния восходит к размягчению, германская и славянская лексемы оказываются не связанными непосредственным семантическим изменением, а тождество *ē*-основ отражает лишь актуальность этой структуры для обеих ветвей и.-е. языков. Родство и.-е. основ *\*melək-* и *\*m̥l-dh-u-/\*mol-dh-u-* (слав. *\*moldъ*) как расширений и.-е. *\*mel-/melə-* ‘дробить, молотить’ признавал еще Покорны (Pokorny I: 716–719). Что касается предполагаемого Трубачевым семантического развития ‘делать(ся) мягким, размельчать(ся)’ → ‘молчать’, то таковое признается и большинством исследователей с учетом также семантики слабости (см. выше).

Необходимой составляющей этимологического анализа является различие реконструкции первичной мотивации и первичного значения. Естественно сохранение следов первичной мотивации в первичном значении. Подобным рефлексом первичной мотивации по слабости для слав. *\*mylčati*/*\*mylknŋti* является, вероятно, значение отглагольных прилагательных чеш. *mlkly* ‘слабый (о зерне)’ (ЭССЯ 21: 103) и славц. диал. *mlkvy* ‘пустой, без зерна (о колосе), неразвившийся (о семени, зерне)’ (Sloven. nár. II: 176). Автор словарной статьи о слав. *\*mylčati* в ЭССЯ В.А. Меркулова предположила, что этот глагол обозначал «не только ‘не говорить’, но и ‘говорить тихо, вполголоса, слабым, хриплым, слабым голосом’», и далее, рассматривая на фоне слав. *\*mylčati* в значении ‘неметь (об органах тела)’ семантическую связь *немой* ‘не говорящий’ – *неметь* ‘терять способность движения’, автор делает вывод о восприятии речи как движения (ЭССЯ 21: 103).

Представляются возможными некоторые дополнения в развитие этих очень существенных наблюдений и толкований. Восприятие речи как движения – производное от понятийной и языковой связи звука и движения, так что следует присмотреться к последней. Примечательно, что лексическая связь звука и движения обратима. Преобладающим признается направление словообразовательно-семантической производности от звука к движению («звукотрагичность → глагол движения»), но равно представлено и направление «глагол движения → звукообозначающий глагол»: см. такое толкование гнездовых связей *\*tepti*–*\*topati*, *\*terti*–*\*terskati* ‘трещать’, *\*ščeriti*–*\*skripěti*, *\*ščrbiti*–*\*k̄rbati* (чеш. диал. *krbat*) ‘тараторить, болтать; идти мелкими шагами, семенить’) и некоторых подобных глаголов (Варбот 1988: 68–75). При связи звука с движением отсутствие звука, молчание, немота как антитеза звуку должны ассоциироваться с неподвижностью. Эта антитеза двух семантических связей ‘звук’ – ‘действие’ и ‘молчание’ – ‘бездействие, неподвижность’ отражается и в обозначении семантики роста, поскольку рост – это движение: см. рус. диал. *зашуметь* (смолен.) ‘начать быстро расти, развиваться (о растениях)’ – *Зашумела свекла*. А после дождя *зашумело жито* (калуж.) ‘вырасти (о детях)’ – А вот *внучек* тоже, пожалуй, *зашумел бы* (СРНГ II: 194), причем непосредственным антонимом *зашуметь* в обозначении роста является рус. диал. *замолкнуть* ‘перестать расти, развиваться (о картошке)’ – А нонче и *ня вышла картошка, замолкла* (Селигер 2: 131). Последнее акцентирует неподвижность как составляющую семантики *молкнуть* и соответствует уже упоминавшейся выше семантике оцепенения частей тела, представленной продолжениями слав. *\*mylčati* и *\*mylknŋti* в нескольких славянских языках: кашуб. *mālčēs*

‘терпнуть, деревенеть’, *mālnq̄s* ‘то же’ (Sychta III: 44), чеш. диал. *ml'knut* ‘деревенеть, мертветь’ (Bartoš: 203), др.-рус. *измлъкнути* ‘потерять способность действовать’ – «Рука отмщение сътворивши *измолкнет* (Сл. Илар.: 37), И бысть... сеча велика... толико же секуше, яко и *руки и плеща ихъ измолкоша...* (Воскр. лет. VIII: 45)» (СЛРЯ XI–XVII вв. 6: 181). Как обозначение неподвижности можно, кажется, толковать и употребление глагола *mlčát* в словц. диал. тренчин. поговорке *mlča jako bi mali nohi križom poklad'eñe* (Sloven. nár. II: 173; в словаре поговорка толкуется как ‘совсем не говорят’). Если, таким образом, составляющей семантики слав. *\*mьlčati*/*\*mьlknq̄ti* является неподвижность, то закономерен вопрос об историческом направлении семантической связи составляющих ‘молчание’ и ‘неподвижность’ в этом глаголе. Поскольку потенциальные индоевропейские соответствия (и даже природа состояния молчания) исключают существование какого-либо междометия как источника глагола со значением ‘молчать’ и, наоборот, позволяют предполагать первичную мотивацию слабости по размельчению, размягчению, то наиболее вероятным представляется развитие значения ‘неподвижность’ → ‘молчание’ (как антитеза направлению «движение → звук»). О реальности развития значения ‘неподвижность’ на основе семантики слабости в исходном и.-е. гнезде свидетельствуют генетически связываемые со слав. *\*mьlčati* греч. *μαλακός* ‘мягкий, вялый, слабый’ и *μαλακίω* ‘цепенеть от холода (о частях тела)’ (см. выше).

На фоне высказанной гипотезы о значении ‘неподвижность’ как первичной семантике слав. *\*mьlčati* и *\*mьlknq̄ti* можно, кажется, реконструировать исторические истоки известной ритуальной функции **состояния** молчания как оберега, причем отмечена не только роль молчания как сопроводителя ритуальных действий, препятствующего вмешательству недобрых сил, персонажей, духов (СД 3: 292–296), но и возможность сочетания молчания с бездействием: «Белорусы после сильного припадка эпилепсии у ребенка мгновенно *замолкали и переставали двигаться* по дому, а мать закрывала ребенка белой тканью и окуривала ладаном, тем самым заставляя пришедшую за ребенком смерть поверить в то, что он умер, и оставить ребенка в покое» (СД 3: 293; курсив наш. – Ж.В.). Если при этом и в семантике языкового обозначения состояния молчания первична составляющая неподвижности, то следует, кажется, подумать над тем, не является ли молчание как ритуальный оберег социальным продолжением поведения животных в момент опасности, а именно – бездействия, неподвижности, замирания с целью обмана врага.

Инстинктивное осознание связи молчания и неподвижности проявляется в театральной реализации ремарки драматургов «немая

сцена» как совершенной неподвижности актеров, то же – и в отражении ремарки Пушкина «народ безмолвствует» в постановках «Бориса Годунова».

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Варбот 1988 – *Варбот Ж.Ж.* О семантике и этимологии звукоподражательных глаголов в праславянском языке // X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 66–78.

Селигер – Селигер. Материалы по русской диалектологии. Словарь / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2003–2007. Вып. 1–3.

СД 3 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.

СЛРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. С.Г. Бархударов (вып. 1–6), Ф.П. Филин (вып. 7–10), Д.Н. Шмелев (вып. 11–14), Г.А. Богатова (вып. 15–26), В.Б. Крысько (вып. 27–28). М., 1975–. Вып. 1–.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин (вып. 1–23), Ф.П. Сороколетов (вып. 24–44). Л.; СПб., 1966–. Вып. 1–.

Трубачев 2004 – *Трубачев О.Н.* ‘Молчать’ и ‘таять’. О необходимости семантического словаря нового типа // *Трубачев О.Н.* Труды по этимологии. Слово. История. Культура. М., 2004. Т. 1. С. 311–318.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и дополнения О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. I–IV.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева (вып. 1–31), О.Н. Трубачева и А.Ф. Журавлева (вып. 32), А.Ф. Журавлева (вып. 33–38). М., 1974–. Вып. 1–.

Bartoš – *Bartoš Fr.* Dialektický slovník moravský. Praha, 1906.

ESlStsl – Etymologický slovník jazyka staroslověnského / Hl. red. E. Havlová (sv. 1–6), A. Erhart (sv. 6–12), I. Janyšková (sv. 13–15). Praha, 1989–. Sv. 1–.

Machek<sup>2</sup> – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. 2 vyd. Praha, 1997.

Pokorny – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–II. Bern, 1948–1969.

Schuster-Šewc – *Schuster-Šewc H.* Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bautzen, 1978–1996.

Sloven. nár. – Slovník slovenských nářečí / Ved. red. Ivor Ripka. Sv. I–. Bratislava, 1994–.

Snoj – *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, 1997.

Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa etc., 1967–1976. T. I–VII.

Trautmann BSW – *Trautmann R.* Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.

И. Янышкова (Брно)

## Этимологический комментарий к одному чешскому диалектизму

В южно-чешских диалектах (Ческе-Будеёвице) встречаются интересные названия детской игры *rotyka*, *rokyta* ‘игра, по условиям которой несколько человек держатся за руки, а один из игроков пытается разорвать эту цепь’ (Kubín 1900: 362)<sup>1</sup>. Обе лексемы известны в чешском языке, но в других значениях. Ни в каких других источниках, кроме вышеназванного, «игровые» значения этих диалектизмов не зафиксированы.

Существительное *rotyka*, реже *rutyka* (главным образом, в диалектах), означает ‘шум, грохот, гвалт, гам, галдеж, крик, баловство, шалости, скандал, драка и т.п.’, что можно проиллюстрировать следующими примерами: *Ta ženská je samá rotyka* [Эта женщина постоянно ругается] (SSJČ 3: 78); *Děcka, poříkat, zhasnut' a spat'. Ni abyste tu robili jakuši rotyku!* [Дети, помолиться, потушить свет и спать! Только бы не поднимать никакого шума!] (Zemanová 2010: 180); с.-в.-чеш. *Přišel z hospody a dělal rotyku* [Он пришел из кабака и производил шум]; *d'ál rotyku* [он бесился] (ALJ); в.-морав. *dělá rotyku* [он сопротивляется, упирается] (Folprecht 1908: 18) и др. Ср. также чешский экспрессивный фразеологизм *mít to na rotyku* ‘быть в затруднительном положении, в неприятной обстановке’ (Zaorálek 1963: 334; Ouředník 1988: 128). При этом чеш. (ст.-чеш.) *rokyta* (< праслав. \**orkyta*) имеет в диалектах значение ‘вид вербы’. Думается, что в семантическом плане не следует связывать название детской игры с обозначением вербы. Как нам представляется, исходная форма – ю.-чеш. *rotyka*, а вариант *rokyta* является результатом метатезы, которая в этом диалекте представляет собой обычное явление, ср., например, юж.-чеш. *zahřejtej, koničku vraný* [заржи, конёк вороной] вместо *zajřehtej* (Dušek 1908: 4).

Чешское *rotyka* ‘шум, грохот, гвалт, гам, галдеж, крик, баловство, шалости, скандал, драка и т.п.’ не имеет однозначной этимологии. Существуют два объяснения.

---

<sup>1</sup> Ср. то же самое у Ф. Котта (Kott 1901: 276), который отсылает к Й. Кубину.

Голуб и Лир (Holub–Lyer 1967: 423), а также Рейзек (Rejzek 2001: 545) производят *rotyka* от существительного *rota* ‘воинская часть, отряд солдат’. Так, Рейзек считает *rotyka* экспрессивным образованием от *rota*, но не в современном значении (‘воинская часть, отряд солдат’), а в более старом пренебрежительном ‘сброд, сволочь’ (Rejzek 2001: 545). Добавим, что значения такого рода встречаются также в диалектах, ср., например, чеш. диал. *rota* ‘банда, шайка, дряхлая, распущенная компания’ (Horečka 1941: 137).

Старочешское *rota* ‘рота, военный отряд’ было заимствовано из средневерхненемецкого *rot(e)*, *rotte* ‘толпа, рота’, а оно, в свою очередь, из старофранцузского *rote* ‘толпа, военный отряд, дружина и т.п.’. Старофранцузское слово возводится к среднелатинскому *rupta* ‘толпа, группа, разбойничая шайка, банда и т.п.’ (букв. отдельная, отделенная группа), субстантивированного причастия перфекта латинского глагола *rumpere* ‘сломать, разломить, разорвать’ (Pfeifer 1989, 3: 1443; Newerkla 2004: 217).

Иную версию предлагают Голуб и Копечны, которые относят *rotyka*, *rutyka* ‘шум, грохот, гвалт, гам, галдеж, крик, баловство, шалости, скандал, драка и т.п.’ к праславянскому *\*rotiti* (*se*) ‘произносить клятву, присягу, клясться, божиться’ (Holub–Kopečný 1952: 315). Праслав. *\*rotiti* (*se*) образовано от праслав. *\*rota* ‘клятва, присяга, формула присяги’. Это первоначальное значение праславянского имени существительного продолжает жить в некоторых славянских языках, главным образом на более ранних стадиях их развития и в диалектах, например, в ст.-чеш. *rota* (MStčS: 418), ст.-пол. и пол. *rota* (Boryś 2005: 519), укр. диал. *póma* (ЕСУкр 5: 127), рус. диал. *romá* (СРНГ 35: 204), словен. *róta* (Furlan 1995) и др. Первоначальное значение праславянского имперфективного глагола *\*rotiti* (*se*) ‘произносить клятву, присягу, клясться, божиться’ сохранилось (наряду со ст.-слав. *rotiti se* ‘клясться, божиться’, засвидетельствованным в канонических памятниках, см. SJS 3: 651), например, в словен. книжн. *rotiti se*, хорв. *ròtiti se*, в.-луж. *roćić so*, рус. диал. *romítъся* (СРНГ 35: 205). В некоторых славянских языках часто происходит смысловой сдвиг в область экспрессивных значений, как это хорошо видно из следующих примеров: ст.-чеш. *rotiti* ‘ругать(ся), бранить(ся)’, *rotiti se* ‘спорить, ссорить’ (MStčS: 418), чеш. диал. *rotit* ‘ругать(ся), бранить(ся), корить, упрекать, порицать’ (ALJ), словен. *rotiti* ‘то же’, рус. диал. *romítъ* ‘ругаться, браниться’, *romítъся* ‘сердиться, злиться, обижаться и т.п.’ (СРНГ 35: 205) и др.

Праславянское слово *\*rota* представляло собой правовой термин со значением ‘словесная присяга, клятва перед судебным собранием’ (Machek 1968: 518). Этимология этого слова неоднозначна. Чаще все-

го слово реконструируется в форме \**ur-o-tā*, в которой видится индоевропейский корень \**cerH<sub>1</sub>*- ‘(торжественно) говорить’ (Pokorny 2: 1162; см. также Rix 2001: 689–690 – без слав. *rota*). Ближайшими родственными словами считаются древнеиндийское *vratá-*, ср. р., и авестийское *urvata-*, ср. р., ‘приказ, правило’. Обзор этимологических трактовок праслав. \**rota* см.: ESJS 13: 777.

Осмысляя оба толкования чешского *rotyka*, *rutyka* ‘шум, грохот, гвалт, гам, галдеж, крик, баловство, шалости, скандал, драка и т.п.’, мы присоединяемся ко второй версии, исходящей из праслав. \**rotiti* (*se*) ‘произносить клятву, присягу, клясться, божиться’. К основе *rot-* присоединен суффикс *-yka*, который встречается в славянских языках, однако не очень часто (Sławski 1974: 95). Семантический сдвиг \*‘произносить клятву, присягу, клясться, божиться’ → ‘ругать(ся), бранить(ся), корить, упрекать, порицать и т.п.’ может объяснить значение ‘шум, грохот, гвалт...’, зафиксированное у чеш. *rotyka*, *rutyka*. Думается, что именно крик, шум, гвалт и т.п. сопутствуют детской игре, называемой *rotyka*, *rokyta*, свидетельством чего является ю.-з.-чеш. *rokyta* ‘большой шум, грохот, который дети производят во время игры’ (ALJ).

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ЕСУкр – Етимологічний словник української мови / Ред. О.С. Мельничук. Київ, 1982–2012-. Т. 1–6–.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

ALJ – Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR v Brně.

Borys 2005 – *Borys W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Dušek 1908 – *Dušek V.J.* Hláskoslovi nářečí jihočeských. Praha, 1908. Sv. 3.

ESJS – Etymologický slovník jazyka staroslověnského / Red. E. Havlová, A. Erhart, I. Janyšková. Praha, 1989–2008. Seš. 1–14; Brno, 2010–. Seš. 15–.

Folprecht 1908 – *Folprecht J.* Slovník k pojednání o mluvě lidu slováckého na moravském Podluží // Výroční zpráva c. k. České reálky v Plzni na rok 1907–1908. S. 3–23.

Furlan 1995 – *Furlan M.* Róta // *F. Bezlaj.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1995. Sv. 3. S. 198–199.

Holub–Kopečný 1952 – *Holub J., Kopečný F.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1952.

Holub–Lyer 1967 – *Holub J., Lyer S.* Stručný etymologický slovník jazyka českého se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím. Praha, 1967.

- Horečka 1941 – *Horečka F.* Nářečí na Frenštátsku. Frenštát pod Radhoštěm, 1941.
- Kott 1901 – *Kott F.Š.* Druhý příspěvek k Česko-německému slovníku zvláště grammaticko-fraseologickému. Praha, 1901.
- Kubín 1900 – *Kubín J.* Z české dialektologie // *Listy filologické* 27. 1900. S. 357–365.
- Machek 1968 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.
- MStČS – *Bělič J., Kamiš A., Kučera K.* Malý staročeský slovník. Praha, 1978.
- Newerkla 2004 – *Newerkla S.M.* Sprachkontakte Deutsch–Tschechisch–Slowakisch. Frankfurt am Main, 2004.
- Ouředník 1988 – *Ouředník P.* Šmírbuch jazyka českého. Slovník nekonvenční češtiny. Praha, 1988.
- Pfeifer 1989 – *Pfeifer W.* Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 1–3 / Hrgst. W. Pfeifer. Berlin, 1989.
- Pokorny 1959 – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. 1–2. Bern; München, 1959–1969.
- Rejzek 2001 – *Rejzek J.* Český etymologický slovník. Voznice, 2001.
- Rix 2001 – *Rix H. et al.* Lexikon der indogermanischen Verben. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage. Wiesbaden, 2001.
- SJS – Slovník jazyka staroslověnského. *Lexicon linguae palaeoslovenicae* / Red. J. Kurz, Z. Hauptová. Praha, 1966–1997. Sv. 1–4. Sv. 5: Addenda et corrigenda / Red. Z. Hauptová. Praha, 2010.
- Sławski 1974 – *Sławski F.* Zarys słowotwórstwa prasłowiańskiego // *Słownik prasłowiański*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974. T. 1. S. 43–141.
- SSJČ – Slovník spisovného jazyka českého. Praha, 1960–1971. Sv. 1–4.
- Zaorálek 1963 – *Zaorálek J.* Lidová rčení. Praha, 1963.
- Zemanová 2010 – *Zemanová M., Pastorek R., Veselská J.* Tradiční mluva podhůří Beskyd. Údolí řeky Morávky a Mohelnice. Raškovice, 2010.

Е.И. Якушкина (Москва)

## О русском слове *девушка*

В настоящей работе излагаются некоторые наблюдения над употреблением слова *девушка* и семантически близких лексем, которые появились у автора при сопоставлении сербского и русского языков. В сербском языке слово *девојка* ‘девушка’ употребляется так же просто, как название какого-нибудь предмета: для его использования не нужно знать никаких дополнительных правил, кроме того, что этим словом называется человек определенного пола и возраста. Поэтому серб, говорящий по-русски, естественно для себя произнесет фразу *она хорошая девушка*, которая для носителя современного русского языка прозвучит необычно, хотя эта фраза семантически должна быть устроена так же, как *он хороший человек*, и не должна содержать в себе ошибки. Легко почувствовать, что в таком употреблении содержится семантический акцент, но гораздо сложнее понять, чем руководствуется носитель русского языка, называя или не называя молодую женщину *девушкой*.

В языке русской классической литературы слова *девушка* употреблялось чаще и проще, чем в современном русском. Этим словом называли ‘лицо женского пола, достигшее полного физического развития, но не состоящее в браке’ (БАС 3: 635) без каких-либо семантических или синтаксических ограничений: *Маша очень милая, очень добрая девушка* (НКРЯ, Тургенев). *Но есть жертвы более материальной жертвы, которую может принести девушка: жертва спокойствием жизни* (НКРЯ, Авдеев). Основным признаком девушки, кроме пола, было семейное положение, «не замужем», а возраст, в отличие от употребления слова в современном языке, не имел значения; ср. употребления типа *пожилая девушка, старая девушка: Вспомните, кузина, что выйдет страшная вражда, будет огласка – вы девушка, и явно идете против матери!* (НКРЯ, Писемский). *Да что же это я говорю тебе: ты девушка* (НКРЯ, Островский). *Марфа – сорокалетняя, румяная, но начинавшая уже сидеть девушка* (НКРЯ, Достоевский). *Ежедневно посещала их одна приятельница, девушка средних уже лет и такая, каких в Москве множество, коих возят по домам рассказывать небылицы* (НКРЯ, Долгоруков). Для классического употребления слова *девушка* было характерно наличие значения ‘служанка’: *Около трех часов утра меня разбудила девушка,*

которая сказала, что Лаптев получил письмо на мое имя и желает говорить со мной (НКРЯ, Дашкова). Девушка ее была в заговоре; обе они должны были выйти в сад через заднее крыльцо, за садом найти готовые сани, садиться в них и ехать за пять верст... (НКРЯ, Пушкин). В народном языке в значении ‘незамужняя, девица’, наряду с более ласковым *девушка*, было широко распространено слово *девка* (Даль)<sup>1</sup>, которое употреблялось по отношению к деревенским *девкам* и в литературе. Но обычно писатели их называли *девушками*, также как и *барышень* (последнее обозначение в XIX в., особенно в первой его половине, конкурировало с *девушкой* при указании на молодых особ благородного происхождения).

В современном языке лексема *девушка* употребляется в ином значении – ‘лицо женского пола в возрасте, переходном от отрочества к юности, к зрелости’: вместо признака ‘незамужняя’ на первое место вышел признак возраста. Ср.: *Ты совсем молодая девушка, а уже была замужем и развелась* (НКРЯ, Радиоинтервью с актрисой). *Из телефонного разговора выяснилось, что обитает девушка в Бутово, имеет трех детей от двух бывших мужей и живет на 300 тысяч – пособия на детей и по безработице* (НКРЯ, Никон Александров, «Столица»). *Девушка решила сделать назло мужу, а получилось назло себе* (НКРЯ, Форум на eva.ru).

Возрастные характеристики *девушки* в современном языке достаточно размыты. Если женщина выглядит соответствующим образом, то ее могут назвать девушкой и в сорок пять: *Ладно, с моей внешностью еще можно; на вид мне от силы тридцать – при ярком солнце, – а в тридцать у нас ведь – «девушки» и «молодые люди»* (НКРЯ, Веллер). В городской среде, где сталкиваются друг с другом незнакомые люди, семейное положение не может быть основой для отнесения женщины к тому или иному классу, оценка возраста также затруднена, так как более юные и более старые стремятся к пользующейся социальным престижем, идеальной внешности *девушки*. Иначе было в традиционной среде, где существовали правила, как должна выглядеть женщина, а как *девушка*: *Вдруг быстро отворяется дверь, вбегают высокая, дородная, прекрасная девушка (у простого народа всегда видно, женщина или девушка, по головной повязке или кокошнику) в парчовой телогрее на лисьем меху и в шелковом сарафане* (НКРЯ, Нарезный).

В бюрократическом языке, научных текстах, текстах о спорте слово *девушка* употребляется в терминологическом значении (‘лицо

<sup>1</sup> В просторечии г. Курска до сих пор женщина в любом возрасте назовет своих сестер и племянниц *девками*: как там *девки*? *Девкам подарки купить нужно*.

женского пола подросткового возраста и старше<sup>2</sup>), без каких-либо семантических и стилистических сложностей, обычно в паре со словом *юноша*<sup>2</sup>: *Производится набор юношей и девушек по следующим специальностям... прием на работу юношей и девушек; 46% респондентов – юноши и девушки от 18 до 24 лет* (НКРЯ, «Вопросы статистики»). *Организаторы митинга – молодые юноши и девушки... размахивали красными флагами с партийной символикой* (НКРЯ, *Дай гранату, товарищ*). *Соревнования среди девушек. А вот в полуфинале наши девушки встретили серьезное сопротивление в лице итальянок* (НКРЯ, Константин Осипов. «Петербургский Час пик»). *Испытывая потребность в доверительном общении с родителями... юноши и девушки отрицают их влияние, подчеркивая тем самым свою независимость и самостоятельность* (НКРЯ, *Кашинская*). Характерно это слово было для советского дискурса: *Юноши и девушки Страны Советов, как и весь советский народ, твердо верят в то, что мир может и должен быть сохранен, поэтому советская молодежь – в первых рядах борцов за мир* (НКРЯ, *Аксенов*)<sup>3</sup>.

Сложнее обстоит дело с неформальными употреблениями: в быту, в своей среде, при описании близкого человека и пр. В этом случае слово *девушка* может замещаться словами *девочка*, *девчонка*, *женщина*. Когда это происходит – зависит от пола говорящего (мужчины чаще используют слово *девушка*)<sup>4</sup>, его индивидуальных особенностей и стиля, от адресата, от отношения к собеседнику и лицу, о котором идет речь, и других условий. В спонтанном разговоре с незнакомым человеком на улице, в магазине и т.д. постороннюю девушку (не девочку, но в то же время достаточно молодую и субтильную), скорее всего, назовут *девушкой*: *За мной девушка занимала (женщина в этом случае будет и старше, и крупнее, а девочка – младше)*. В неформальной письменной речи *девушка* может замещаться лексемой *девчонка*: *Девчонки всего*

<sup>2</sup> Слово *юноша*, в отличие от *парень* или *молодой человек*, – официальное обозначение: *В связи с убийством в Косово сербского юноши (\*молодого человека, \*парня) Димитрие Поповича* (НКРЯ, «Дипломатический вестник») (слово *парень* придает высказыванию разговорную окраску).

<sup>3</sup> *Юноши и девушки* – клише языка советской эпохи, комсомольское выражение, положительная молодежь. В языке XIX в. впервые, согласно НКРЯ, встречается у Степняка-Кравчинского (1886), чаще начинает встречаться с 20-х гг. XX в. и широко распространяется после войны. Ср. невозможность замены *молодые люди* на *юноши* в следующем контексте: *Абсолютно расслабленные молодые люди и девушки, никаких «мероприятий», никаких дружинников, следящих за порядком, полная свобода и при этом довольно высокая культура* (НКРЯ, *Козлов*).

<sup>4</sup> Половозрастные обозначения часто зависят от пола говорящего. Например, обозначения *ребята* более свойственно мужской речи.

лишь хотят жить поближе к своим женихам-французам (НКРЯ, Новости). Девчонки за стойками и на стойках пляшут очень здорово, по-моему, им и самим в кайф (НКРЯ, Буданов. Паттайа для белого человека). А работают в канцелярии самые обычные женщины и девчонки, которые к отправлению прокурорских функций никакого отношения не имеют (НКРЯ, «Криминальная хроника») (ср. *молодая девчонка*). Пожилой человек, говоря о молодых девушках (родственницах, знакомых), назовет их *девочками*. *Ко мне сегодня девочки обещали зайти*, – может сказать бабушка о своих внучках или внучках своей подруги. *Девочкой* назовут студентку преподаватели (*на пятом курсе есть способная девочка*), а молодую сослуживицу – любая женщина: *У нас одна девочка работает* (в обоих случаях у «девочки» могут быть дети). *Девочками* или *девчонками* нестарая женщина назовет своих подруг, знакомых сверстниц, а может быть, так же скажет и ее муж: *К нам девчонки завтра собираются в гости*. Ср.: *Забавно слышать, как где-нибудь в магазине, редакции, парикмахерской или другом дамском коллективе перекликаются труженицы зрелых лет: «Девочки, третья касса за молоко не выбивает!», «Девочки, макет должен быть готов завтра!», «У кого мой фен, девочки?»* (НКРЯ, Инин). *Меня девчонки с дискотеки пытались утащить, а я отбивалась* (НКРЯ, Письмо студентки подруге). Молодой мужчина так же может сказать о своих сверстницах *девчонки*: *А помнишь, как они все-таки попробовали нас «доиграть», – вступает в разговор Алексей Абаев, – по сценарию меня пытались женить, а на разминке девчонки сказали: «вы тут хотели своего друга женить, а мы – согласны!»* (НКРЯ, Стрижов)<sup>5</sup>.

Ситуаций можно привести много, многие из них можно оспорить, но важен факт, что *девушка* не нравится многим людям, для них это слово может звучать отчужденно, напыщенно или не устраивать по другим причинам. Употребление слова *девушка* писателями – носителями элитарной культуры придало ему определенные возвышенные ассоциации (ср. *тургеневская девушка* и ниже об образе девушки в литературе XIX в.), их, видоизменив, закрепил советский культ образцовой *девушки*. В коннотативном фоне, как нам видится, и заключаются причины того, что в современном языке на употребление слова *девушка* накладываются ограничения.

Встречаются ироничные или другие стилистически окрашенные употребления слова; во всех перечисленных случаях говорящий может употреблять лексему, но слушающий может воспринять ее как маркированную: *поеду проведу своих девушек* (бабушка о внуч-

<sup>5</sup> В просторечии встречается *девчата* (воспринимается как несколько устаревшее, деревенское или комсомольское).

ках). То же касается и слова *юноша*: *есть один юноша, на занятия не ходит* (преподаватель о студенте). Тенденция к замещению слова *девушка* стала очевидной в конце XX в.; в 1960-е гг., по свидетельству современников, это слово употреблялось чаще и без замен, это подтверждает и статистика по национальному корпусу: с 1960-х гг. употребление лексемы заметно сократилось (ср.: пик употребления лексемы в XIX в. также приходится на 60-е гг.).

По сравнению с языком классической литературы в XX в. слово *девушка* приобрело значение 'любимая девушка'. *Выдала его девушка любимого сына: сын сболтнул ей, кто они на самом деле* (НКРЯ, Архангельский). Сочетание *твоя девушка* в этом значении, согласно корпусу, впервые зафиксировано в фильме 1941 г. «Свинарка и пастух», *моя девушка* – в романе «Два капитана» Каверина (1944). В литературе XIX в. выражение *моя девушка* в значении 'невеста' не встречается. В современном языке *девушка* в этом значении по желанию говорящего может табуироваться как *приятельница*, *знакомая* или замещаться другими словами.

В качестве обращения слово *девушка* в текстах XIX в. встречалось редко. Можно предположить, что оно использовалось как ласковое слово, при доверительном общении между знакомыми на «ты», реже на «вы» (ср. регулярное использование в «Грозе» Островского в речи Катерины и Феклуши), в том числе при ласковом обращении к девушкам из народа: *А то, бывало, девушка, ночью встану – у нас тоже везде лампадки горели – да где-нибудь в уголке и молюсь до утра* (НКРЯ, Островский). *Я к тебе, девушка, не с злом пришла* (НКРЯ, Лесков). *«Ты продаёшь их, девушка?» – спросил он с улыбкою* (НКРЯ, Карамзин). При наличии (соблюдении) дистанции по отношению к собеседнице, т.е. в условиях общения между мужчиной и женщиной в дворянском обществе, это слово в качестве обращения не использовалось.

С 50-х гг. XX в. слово *девушка* широко распространилось в качестве формального обращения на «вы» к незнакомой женщине<sup>6</sup>, часто находящейся при исполнении служебных обязанностей (продавщица и пр.); когда оно точно вошло в употребление, сказать трудно: *Девушка! Дайте первый. Стройуправление? Будьте добры / у вас там должен быть академик товарищ Нестратов* (НКРЯ, Верные друзья). Использование слова при обращении к служащим связано с «профессиональным» *девушка*, которое сродни устаревшему *девушка* 'прислуга' (*спросите девушку в соседнем окне, она вам подскажет; к девушке подойдите, она оформит*).

<sup>6</sup> В сербском языке так же, как в русском народном, обращение *девојко* подразумевает обращение на «ты».

На протяжении двух веков менялся стереотип девушки. В русской классической литературе образ девушки был исключительно положительным, поэтизированным; ср. атрибутивные характеристики, которые встречаются при слове *девушка* в текстах XIX в.: *молодая, молоденькая, невинная, наивная, робкая, скромная, бедная* (незащищенная), *хорошенькая, пригожая, прекрасная, прелестная, милая, замечательная, удивительная, славная, чудная, честная, благородная, порядочная, чистая, благовоспитанная, работающая, умная, веселая, твердая, благоразумная, терпеливая и великодушная, бойкая, энергичская, гордая* и т.д. Отрицательные характеристики при слове *девушка* встречались очень редко, эти случаи буквально единичны: *Поверьте, она самая дурная девушка* (НКРЯ, Потехин). *Она пустая, ветреная девушка, которую увлекает только один внешний блеск; она помешана на светскости* (НКРЯ, Панаев). *Испорченная девушка* (НКРЯ, Чернышевский). В советское время *девушка* также была ярко положительным образом, но другого свойства: спортивная, сильная, целеустремленная, энергичная (ср. скульптуры девушек-спортсменок в 1930–1950-е гг. в советских парках). В современных текстах при слове *девушка* атрибуты вообще очень редки, но в целом, конечно, ее образ снизился. С *девушкой* во все времена устойчиво ассоциируется красота (сочетание *красивая девушка* встречается в корпусе в десять раз чаще, чем *некрасивая*; то же сочетание как типичное часто предлагали информанты при анкетировании) и стыдливость: *покраснел, как девушка*.

В конце XX столетия в обозначении молодой женщины слились разные традиции: народная, литературная, советская городская. Все они наложили свой отпечаток на современное значение лексемы *девушка*, привнесли в него свои нюансы, ассоциации, вызывающие ее табуирование в речи некоторых носителей русского языка, для которого обычной является склонность к стыдливости.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БАС – Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. М., 1950–1965.

Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956.

НКРЯ – Национальный корпус русского языка // [www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru)

А.В. Гура (Москва)

## Названия свадьбы у славян

Среди известных у славян различных наименований свадьбы (церемонии собственно свадьбы) выделяются два основных, охватывающих своим распространением целый ряд славянских языков и диалектов, и несколько представленных лишь в отдельных славянских регионах или локальных говорах. Собранная терминология свадьбы достаточно полна и репрезентативна, что позволяет наглядно показать ее географическое распространение и проанализировать в ареальном плане. Материалом для картографирования послужили многочисленные опубликованные и архивные этнографические описания свадебного обряда всех славянских традиций, диалектные словари и картотеки славянских языков (СРНГ 2: 262; 5: 271; 12: 66; 36: 204, 206, 208–213, 215; 36: 208; СВГ 9: 98; СРГК 5: 650; ПОС 3: 113; Подюков и др. 2004: 148–150; Костромичева 1998: 96–97; СРДГ 1: 61; 3: 107; Петровић-Савић 2009: 56, 100, 137, 144; KDO JÚĽŠ; Картотека ИДРБЕ; Архив БДА и др.), данные Этнологического атласа Югославии и Польского этнографического атласа (ЕАЈ, РАЕ, КРАЕ 8/1, 8/2), карты чешского и словацких языковых атласов (ЃЈА 1: 86–88, карта 13; АЈЈ 4: 369, карта 41; Латта АУГСС, карта 162), материалы Общеславянского лингвистического атласа<sup>1</sup>, а также некоторые сведения, почерпнутые из интернета.

Наиболее распространен термин <sup>+</sup>*svat̑ba*, который встречается во всех славянских группах (см. карту 1). У восточных славян он охватывает практически всю великорусскую территорию (рус. *свадьба*), у южных славян – всю Болгарию, Македонию, Сербию и Черногорию (болг. *сватба*, *сватб̑*, *сфадба*; макед., серб., черногор. *свадба*; з.-макед. струж. *сфадба*; румын.-серб. *шфадба*). У других восточных славян это название встречается лишь иногда на севере и востоке Белоруссии (витеб., мин., могилев. *свадзьба*, мин. *свазьба*), в Полесье (брест. *свадьба*, *свадзьба*, *швадзьба*, гроднен. *свадзьба*, гомел. *свадьба*, *свадзьба*, житомир., киев., чернигов. *свадьба*) и в восточных и южных, особенно карпатских, граничащих со Словакией, Венгрией и Румынией, областях Украины (сум., полтав., харьков.,

---

<sup>1</sup> Материалы любезно предоставлены Т.И. Вендиной, за что мы выражаем ей особую благодарность.

луган., закарпат., хмельниц., винниц., черкас., одес., молдав.-укр. *свадьба*). В западной группе южных славян термин <sup>+</sup>*svatǔba* отмечен реже (с.-в.-герцеговин., с.-з.-босн., с.-в.-босн., хорв. госпич., ц.-далмат. синьск., ю.-славон. бродско-посав. *svadba*), особенно у словенцев (ю.-в.-словен. штирийск., в.-австрийск. бургенланд., з.-венг. *svatba*) и наряду с другими наименованиями свадьбы. Он известен, наряду с другими, также всем западным славянам: словакам (з.- и ц.-словац. *svadba*, ц.-, с.- и в.-словац. *svad'ba*, с.-з.-словац. кисуц. *svadžba*, ю.-в.-словац. *svadžba*, в.-словац. *svadzba*), чехам (з.-чеш., ц.-чеш., с.-в.-чеш. *svatba*, в.-морав. *svat'ba*; см. карту 3) и лужичанам (н.-луж. *swadžba*, *swajžba*), полякам – лишь в окраинных районах Польши (с.-з.-пол. кошалин., гожев. *śfadźba*, с.-з.-пол. кошалин., ю.-пол. татран., подгал. *swadžba*). В некоторых южнославянских и западнославянских диалектах, особенно маргинальных, встречаются фонетические варианты с метатезой, ассимилятивной и диссимилятивной заменой: ю.-болг. старозагор., болг.-банат. *свабда*, з.-макед. (р-н Маврово, Жировница) *свабда* (*сфабда*); с.-з.-болг. белослатин., с.-болг. разград.-русен. *свабва*; ю.-черногор. примор. *свадва* (р-н Бара, ОЛА, п. 73), австрийско-словен. каринтийск. *śvatŭca* (ОЛА, п. 148); пол.-укр. хелм. *свадзьма* (р-н Володавы, КРАЕ 8/2:142).

Еще шире известны варианты этого названия с диссимилятивной заменой на стыке морфем первого из двух шумных взрывных (*d* перед *b*) на сонорные *r*, *l*, *n* или *j*. Так, название <sup>+</sup>*svarǔba* (см. карту 2) фиксируется на значительной части великорусской территории: архангел., вологод., новгород., ленинград., псков., твер., костром., нижегород., уфим., симбир., мордов., пензен., ярослав., владимир., москов., тул., орлов., свердлов., сибир. *свар(ь)ба*. Оно практически неизвестно лишь на юге и юго-западе России. Не зафиксировано оно также ни у белорусов, ни у украинцев. В западнославянском регионе этот термин широко распространен у чехов: з.-чеш. ходск., с.-в.-чеш., в.-чеш., ю.-морав., редко ю.- и ц.-чеш., з.-морав. *svarba*; с.-в.-чеш. *svarby* (см. карту 3). Он отмечен также у лужичан: в.-луж. *swar̥ba* (Шлейфе, Schulenburg 1882: 67, 68), н.-луж. *śvar'ba* (р-н Коттбуса, ОЛА, п. 236). В Словакии наименование *svárba* обнаружено только на востоке – в районе Медзилаборцев, в словацко-украинских говорах междуречья Ольки и Удавы (Латга АУГСС, карта 162). В Польше такая форма названия свадьбы отсутствует полностью. У южных славян подобный термин представлен лишь на западной окраине: у хорватов – единично на северо-западе, в районе Загреба (*svòarba*, ОЛА, п. 27); у прекмурских словенцев – лишь в производных наименованиях дружки невесты, девушки с веночком на голове, которая выступает в паре с парнем-дружкой (*drūžban*) на свадьбе

или в воспроизводящем свадьбу масленичном обряде «свадьбы с сосной» (*borovo gostüvanje*): *svarbica* в крайней северо-восточной, горной области Прекмурья (Шаловци, Kuhar 1964: 137) и в соседнем венгерском Порабье (р-н Сентготтхарда (Моноштера), Novak 1948: 101); *posvarbica* в Прекмурье (р-ны Белтинци, Кузма, Оранци, Град (Горня Лендава), Zadavec 2009: 17; с.-вост. Прекмурье, Белтинци, Novak 1996: 105; Шаловци, Kuhar 1964: 137; б.м., Komorovský 1976: 106, Orel 1942: 33, Gostüvanje), в том числе в прекмурских шуточных народных песнях о женитьбе черного дрозда («*sinica je posvarbica*» – Kalendar 1920:16, «*srna je posvarbica*» – Kalendar 1928: 46–47).

Мы уже высказывали соображения о связи рус. *сварьба* с глаголом *сварить*, *сваривать* ‘сковывать’ (\**svariti* ‘сковывать что-л. горячим’), к которому в Древней Руси возводилось и название языческого божества Сварога. Это позволяет считать термин \**svarьba* не поздним фонетическим новообразованием, а достаточно древним названием свадьбы, на что указывает и распространение этого термина в разных славянских языковых группах – восточнославянской и западнославянской, а также в периферийных южнославянских говорах, словенском и хорватском (см.: Гура 2012: 430–432). Название \**svarьba* подвергается вторичной семантизации, сближаясь с названием ссоры (рус. брян., смолен. *сварка* ‘ссора, свара’, рус. *свариться* ‘ссориться, ругаться, браниться’, чеш. *svár* ‘ссора, раздор, распря’, чеш. *sváříti se* ‘ссориться’).

Во всех трех славянских языковых группах представлена и форма \**svalьba* (см. карту 2). У русских термин *свальба* (а также свердлов. *свальва*) sporadически встречается, главным образом, на северо-востоке (Вологодская, Вятская, Пермская обл., Урал, Башкирия) и в Сибири, отчасти в Поволжье (Костромская, Куйбышевская обл., Марийская Республика), а южнее Северо-Востока отмечается реже (в Новгородской, Владимирской, Орловской обл., на Кубани). Не исключены семантические коннотации названия *свальба* с ярослав., калуж., новгород., псков., рязан., архангел., свердлов. *сваляться* ‘вступить в любовную связь, в сожительство вне брака’ (СРНГ 36: 210). У украинцев *свальба* чаще фиксируется на севере (белгород., воронеж., луган., харьков., сум., чернигов., киев. и, редко, волын.) и в карпатской зоне (закарпат., ивано-франков., румын.-укр. марамуреш.), реже в других областях (днепропетров., кировоград.). Ср. также *свальбини* ‘сватовство’ в Золочевском р-не Львовской обл. (наряду со *свадьбини* в том же значении в Бродовском р-не, Шило 2008: 234). На западнославянской территории такая форма названия встречается только на севере Словакии (с.-в.-словац. шарш. *sval'ba* у русинов р-на Свидника и словац.-укр. *sval'ba* в р-не Стрпокова, в междуречье Топли и Ольки, см.: Латта АУГСС, карта 162; ц.-словац. верхнегрон.

*svaľba* в р-не Брезно и *švaľba, svaľba* в Погорелой) и в приграничных с ней районах Польши (кроснен. *свальба* у лемков р-на Дукли; цешин. *swalba*, Karłowicz 5:269). У южных славян этот термин изредка встречается в Болгарии (з.-болг. трын., с.-болг. тырнов., оряховиц. *свалба*, Архив БДА), в центральной Хорватии (сисак. *svàlba*, ОЛА, п. 35), а также у прекмурских словенцев, и опять-таки только в производных наименованиях дружки невесты на свадьбе или в масленичном обряде «свадьбы с сосной»: *svalbica* в северо-восточном Прекмуре (Белтинци, Novak 1996: 105; Шаловци, Kuhar 1964: 137; б.м., Ložar-Podlogar 1973: 123) и *posvalbica* там же (Белтинци, Novak 1996: 105; Шаловци, Kuhar 1964: 137, *Bogovo gostüvanje*; Пуцонци, Ravnik 2008: 48; б.м., Pšajd 2006: 47, 48) и в соседнем венгерском Порабье (Novak 1948: 101, Pšajd 2007: 3).

В форме <sup>+</sup>*svajba* (см. карту 2) термин широко распространен по всему востоку Украины (луган., харьков., белгород., воронеж., полтав., сум., чернигов., киев., черкас., винниц., кировоград., одес., николаев., херсон., запорож., днепропетров., донец. *свайба*) и в прилегающих районах южной России (воронеж., кур., дон., кубан. *свайба*, а также саратов. *свайба*). Кроме того, в Бродовском р-не Львовской обл. *свайба* известно в значении ‘сватовство’ (Шило 2008: 234). За пределами восточнославянской территории это название бытует еще только у словаков и чехов. У словаков *svajba* встречается на севере Словакии (на северо-западе в р-не Битчи, в северной, верхней Ораве и в Прешовском крае, в р-не Старой Любовни) и на востоке (на севере Кошицкого края), у чехов – в Моравии, преимущественно центральной, и единично на северо-западе Чехии (р-н Литомержиц), в центре (р-н Праги) и на юге (р-н Чески-Крумлова) (карта 3; ОЛА, п. 176, 195, 196, 201).

Реже и только у восточных славян встречается еще одна форма названия – *сваньба* (см. карту 2). У русских она документально засвидетельствована в Малмыжском у. Вятской губ. (СРНГ 36: 210), но судя по данным, почерпнутым из интернета, известна и в Нижегородской обл. Зафиксирована она также на востоке Украины – в северном Приазовье (Запорожская обл., Ходыкина 2012: 42) и, по некоторым данным, в соседних районах Поднепровья (Кировоградская, Днепропетровская обл., р-н Павлограда).

Среди производных наименований свадебной церемонии известны рус. вологод. *свадебник, свадебный (сваребный) день*, с.-болг. плевен. *сватбина* и укр. закарпат. *свальбина*.

Небольшой компактный ареал образуют однокоренные севернохорватские названия свадьбы, связанные с обозначением «сватов» – свадебных гостей, родственников, участвующих в свадебной процессии: меджимур. *svaty* (р-н Чаковца), копривницко-крижевац.

*svati* (р-ны Джурджеваца и Крижеваца), беловар., в.-славон. (р-ны Джяково и Вальпово) *svatovi*. Последний термин встречается и в соседней южной Венгрии: хорв. *svatovi* (область Баранья, Поган) и серб. *сватови* (область Бач-Кишкун, Душнок) (ОЛА, п. 30–32, 36, 40, 41, 150, 152; см. карту 1). Близкое наименование свадьбы отмечено и в белорусском Полесье: пинск. *сваття*, которая начинается с приездом *сватти* – свадебной процессии жениха.

Второй большой ареал названий собственно свадьбы образуют термины с корнем <sup>+</sup>*vesel-* (см. карту 1). Они охватывают почти всю Белоруссию, реже встречаясь в восточных ее районах (бел. *вяселле*, а также *вяселля*, *вяселье*, *вяселе*, *вяселя*, *вяселё*, *веселье*, *веселе*, *весілля*, *выселля*, *взсілле*, *васелле* и т.п.), и практически всю Украину (укр. *весілля*, а также *весіля*, *весіл(л)є*, *висіл(л)я*, *висіл(л)є*, *васілля*, *веселле*, *веселье*, *веселле*, *віселле*, *вісіля*, *вісіл(л)є*, *веселле* и т.п.). У русских этот термин встречается редко и в основном в соседних с Белоруссией и Украиной областях<sup>2</sup>: литов. игналин., смолен., брян. *вяселье*, смолен., псков., а также (преим. в песнях) твер., карел. *веселье*<sup>3</sup>, ю.-рус. *веселье*, *весельство* ‘свадьба и празднество свадебное’, воронеж. *весельные годы* ‘свадебное празднество’ (СРНГ 6: 267), псков. (в песне) *веселийце*, твер. (в песне) *весельюшко*. В Польше подобные наименования распространены повсеместно: *wesele*, а также *wysele*, *weseli*, малопол. тарнов., жешов. *weszele*, подляс. сувалк., мазур. ольштын., великопол. калиш. *wesela* (ж. р.), мазовец. цеханов. *weselisko*. У словаков термин *veselie* (*veseľe*) бытует в восточной Словакии и на востоке западной Словакии; *veselia* (ж. р.) – в р-не Мартина; *vešeľe* – на востоке, в районе Кошиц, а также на северо-востоке и юго-востоке Спишской области; *vesielka* – в северо-западной Словакии, на западе Тренчинской области. У чехов названия *vesele*, *veseli* образуют компактный ареал в моравской Силезии, распространение названия *veselka* охватывает всю Чехию, а ареал термина *veselost* – часть центральной и восточной Чехии (см. карту 3). На южнославянской территории названия свадьбы с корнем <sup>+</sup>*vesel-* отсутствуют. Лишь у австрийских хорватов Бургенланда и у венгерских хорватов встречается термин *veselje*, а у венгерских сербов – термины *веселье* и *весела* (ОЛА, п. 147а, 151–153), в чем можно видеть результат чешско-словацкого влияния.

<sup>2</sup> СРНГ, на наш взгляд, дает неадекватную, слишком широкую картину его распространения, она не подтверждается этнолингвистическими данными и нуждается в тщательной проверке и уточнении.

<sup>3</sup> Указание СРНГ на наличие терминологического значения ‘свадьба’ у слова *веселье* в Архангельской и Вологодской областях явно недостоверно, а аналогичные случаи, отмеченные в Куйбышевской обл. и на Среднем Урале, зафиксированы там скорее всего у переселенцев довольно позднего времени (СРНГ 4: 181).

Семантически близки к терминам <sup>+</sup>*vesel-* некоторые локальные русские наименования свадьбы, для которых определяющими являются признаки веселья (забавы), развлечения и праздника. Они связаны с гуляньем (рус. *гулять* ‘веселиться, развлекаться, кутить’, *гулянье* ‘веселое, с развлечениями, танцами и т.п. времяпрепровождение, массовое празднество’, *гулянка* ‘пирушка’), игрой (рус. *играть* ‘забавляться, развлекаться’, *игрище* ‘собрание молодежи для игр, танцев, развлечений’) и беседой (рус. диал. *беседа* ‘собрание молодежи для увеселения, гулянье’). К таким названиям свадебной церемонии относятся пензен., орлов. *гулянье*, орлов. *гульба*, *гулянка*, *гулёж*, *гулюшка*, *гулюшки*, липец. *гулюшки*; орлов., псков. *игра*, орлов. *игрище*; липец. *бяседа*, кубан., перм., урал. *беседа*.

Еще одна семантически близкая лексическая группа представлена лишь в западной зоне южной Славии. Эта группа терминов объединена мотивирующим действием угощения, одного из главных элементов свадебного праздника. Первый из них – *pir* (см. карту 1) – особенно распространен в Хорватии (ОЛА, п. 22, 24–26, 28, 37, 39, 42–45), в том числе известен хорватам Бургенланда (п. 148а), часто встречается в западной и центральной Боснии (п. 38, 46–49), западной Герцеговине (п. 57) и в южной Словении – в Словенском Приморье (р-н Копера, п. 11) и в Белой Краине (р-н Чрномеля, п. 15). Вторая группа названий (с корнем <sup>+</sup>*gost-*) имеет более узкое распространение (см. карту 1): в северной Хорватии (*gosti* – в р-не Крижевцев и в Зачретье, в регионе Загорье, ОЛА, п. 29, 30) и в восточной части Словении – в Штирии (*gusteija* – в Шмарье и в р-не Словенской Бистрицы, *gostiuvaje* – в Горней Радгоне, п. 18–20) и в соседнем Прекмурье (*gostiuvanje* – в р-не Лендавы, п. 21), где последний термин используется и для обозначения пародийной «свадьбы с сосной» (Шаловци, Kuhar 1964: 137; Borovo *gostiuvanje*). Слова, использующиеся в этих языках для обозначения свадьбы, в своем прямом, нетерминологическом употреблении семантически близки и пересекаются по значению; ср.: словен. *pir* ‘пир, празднество, банкет’ и *gostija* ‘торжественный обед, пир, банкет’, *gostovanje* ‘пир, пиrowание’; хорв. *pir* ‘пир, угощение, празднество’ и *gozba* ‘угощение, пиrowество’, *gostumu* ‘угощать, потчевать [едой]’.

К названиям свадьбы, связанным с угощением, примыкают наименования по одному из видов пищи, который наделяется важными в данной традиции ритуальными функциями на свадебном пиру. Таковы с.-в.-босн. (р-н Градачаца) и в.-босн. (р-н Власеницы) *pilav* (ОЛА, п. 51, 60); рус. смолен. *каравай* (СРНГ 13: 66) и орлов. *каша* (Костромичева 1998: 74). *Каша* в значении ‘свадьба, свадебный пир’ известна на Руси издавна: в 1239 г., согласно сообщению Воскресенской летописи, князь Александр Невский «венчася в Торопчи;

ту кашу чини, а в Новеграде другую» (ПлДР: 430). Особо выделяются лужицкие названия свадьбы, связанные с процессом созревания, ферментации и скисания: в.-луж., н.-луж. (редко) *kwas* (в.-луж. *kwasować* ‘праздновать свадьбу’).

Названия, заимствованные из нем. *Hochzeit* ‘свадьба’ (см. карту 1), широко распространены в Словении (словен. *ohcet*, а также *ojcet*, *uohcet*, *ofcet*, *ujscet*, *uhcet* и т.п.) и отмечены в северо-западной Чехии (*hoxcaji* в р-не Литомержиц) (ОЛА, п. 2–10, 12–16, 176).

Наконец, последняя группа названий свадьбы семантически связана с бракосочетанием, важнейшим ритуалом свадебной церемонии. Одни и те же лексемы часто встречаются и как обозначения свадьбы, и как обозначения брака и церемоний, связанных с его заключением. Одни из таких названий мотивированы обменом между родами, выдачей замуж и взятием в жены и представляют собой отглагольные образования (от *давать–брать*): рус. дон. *выданье*, с.-в.-чеш. пардубиц. *vodački, zdanki* (ср. чеш. диал. *oddavku, (v)odavki, zdatki* ‘венчание’); эгейско-макед. костур., кайлар. (птолемаид.) *брак* (ОЛА, п. 187, 107, 108, 110). Другие связаны с бракосочетанием и церковным венчанием: бел. мин. *шлюб, шлюбавіны*, витеб. *шлюбавіны* (ср. бел. *шлюб* ‘венчание, бракосочетание’, ‘брак, супружество’), словац. спиш. *sobáš* (ср. словац. *sobaš* ‘венчание, бракосочетание’), словен. примор. (р-н Сежаны) *poruoka* (ср. словен. *poroka* ‘венчание’), резьян. *žanitke* (ср. словен. *ženitev* ‘женитьба, брак’). Некоторые названия свадьбы, вроде венгерско-словац. *prišaha* (ОЛА, п. 156), мотивированы клятвенным обещанием, обетом (словац. *prišaha*, пол. *ślub*), лежащим в основе понятия бракосочетания. Отдельные термины, обозначающие свадьбу, объединяются с обручением как предварительным бракосочетанием: пол. люблин. (красныстав.) *piszciumek* (ср. пол. *pierścionki* ‘обручение’), чеш. морав. *snub* (ср. чеш. *snoubiti* ‘обручить, помолвить’, *snubni* ‘обручальный’), ю.-з.-болг. цариброд. (сербско-болгарское пограничье) *огледето* (ср. болг. *оглед, сгледа*, цариброд. *сгледушка* ‘обручение’).

В основу наименований свадьбы положены характерные признаки этой обрядовой церемонии: бракосочетание, угощение (свадебный пир) и отдельные виды ритуального угощения, а также празднование и веселье.

<sup>+</sup>*Svatbьa* – основное и наиболее распространенное название свадьбы, представленное во всех славянских языках, а потому его можно считать самым старым, исконным. Термины <sup>+</sup>*svarybьa* и <sup>+</sup>*svalbьa* более редки, но тоже с разной степенью частоты фиксируются во всех трех славянских этноязыковых группах. Оба они подвергаются вторичной семантизации. Еще менее распространены варианты <sup>+</sup>*svajba*

(встречается только в украинско-южнорусском и чешско-словацком регионах) и *сваньба* (изредка лишь у русских и украинцев).

Вторыми по своему географическому распространению являются названия, производные от <sup>+</sup>*vesel-*, но они не относятся к общеславянским наименованиям свадьбы – у южных славян они отсутствуют, вследствие чего их следует признать более поздними, чем <sup>+</sup>*svatъba*. Обе эти группы наименований свадьбы делят остальную часть славянской территории – западную и восточную. Особенно показательны совмещение и географическая дистрибуция терминов <sup>+</sup>*svatъba* (во всех его фонетических вариантах) и <sup>+</sup>*vesel-* в чешской языковой зоне (см. карту 3). В районах взаимодействия этих терминов встречаются случаи их семантического расподобления, например в юго-западной Чехии (в Пасеках близ города Писек) свадьба у состоятельных людей называлась *svarba*, а у бедных – *veselka* (ALJ).

В этой общей картине распространения славянских названий свадьбы заметно выделяется западная южнославянская зона с ее терминологической пестротой (см. карты 1 и 2). Только здесь встречаются названия свадьбы *pir* и *gost-*. Особо следует сказать также о совсем небольшом словенском ареале – прекмурском. Здесь наряду с названием свадьбы *gostüvanje*, представлен максимальный набор вариантов основного термина в производных наименованиях дружки невесты: *svatbica*, *svarbica* и *svalbica*. Ареал прекмурских говоров относится Т.И. Вендиной к одной из архаических славянских зон, отличающихся наивысшей концентрацией славянских архаизмов (Вендина 1998: 143–144).

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Архив БДА – Архив за български диалектен атлас. Институт за български език «Проф. Л. Андрейчин» при БАН, Секция по българска диалектология и лингвистична география. София.

Вендина 1998 – Вендина Т.И. Общеславянский лингвистический атлас и лингвистическая география // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1998. С. 130–147.

Гура 2012 – Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.

Картотека ИДРБЕ – Картотека на Идеографски диалектен речник на българския език. Софийски университет «Св. Климент Охридски», Факултет по славянски филологии.

Костромичева 1998 – Костромичева М.В. Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.

Латта АУГСС – *Латта В.* Атлас українських говорів східної Словаччини / Наукове і картографічне опрацювання та упорядкування З. Ганудель, І. Ріпка, М. Сополіга. Братіслава; Пряшів, 1991.

ОЛА – Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 1: Животный мир. М., 1988. С. 19–25.

Петровић-Савић 2009 – *Петровић-Савић М.* Лексика свадбених обичаја у Рађевини. Београд, 2009.

ПЛАДР – Памятники литературы Древней Руси. [Т. 2:] XIII век. М., 1981.

Подюков и др. 2004 – *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Усолье; Соликамск; Березники; Пермь, 2004.

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–. Л., 1967–.

СВГ – Словарь вологодских говоров / Ред. Т.Г. Паникаровская. Вып. 1–12. Вологда, 1983–2007.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1–. СПб., 1994–.

СРАГ – Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975–1977. Т. 1–3.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Вып. 1–. Л., 1965–.

Ходыкина 2012 – *Ходыкина И.И.* Фонетические особенности украинских говоров в контексте изучения диалектов Северного Приазовья // Язык. Культура. Общество. Вып. 4: Материалы III Международной научной конференции «Межкультурная коммуникация в современном обществе» (Саранск, 11.16.2012). Саранск, 2012. – <http://yazik.info/2012-08.php>

Шило 2008 – *Шило Г.* Наддністрянський регіональний словник. Львів; Нью-Йорк, 2008.

ALJ – Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR. Brno.

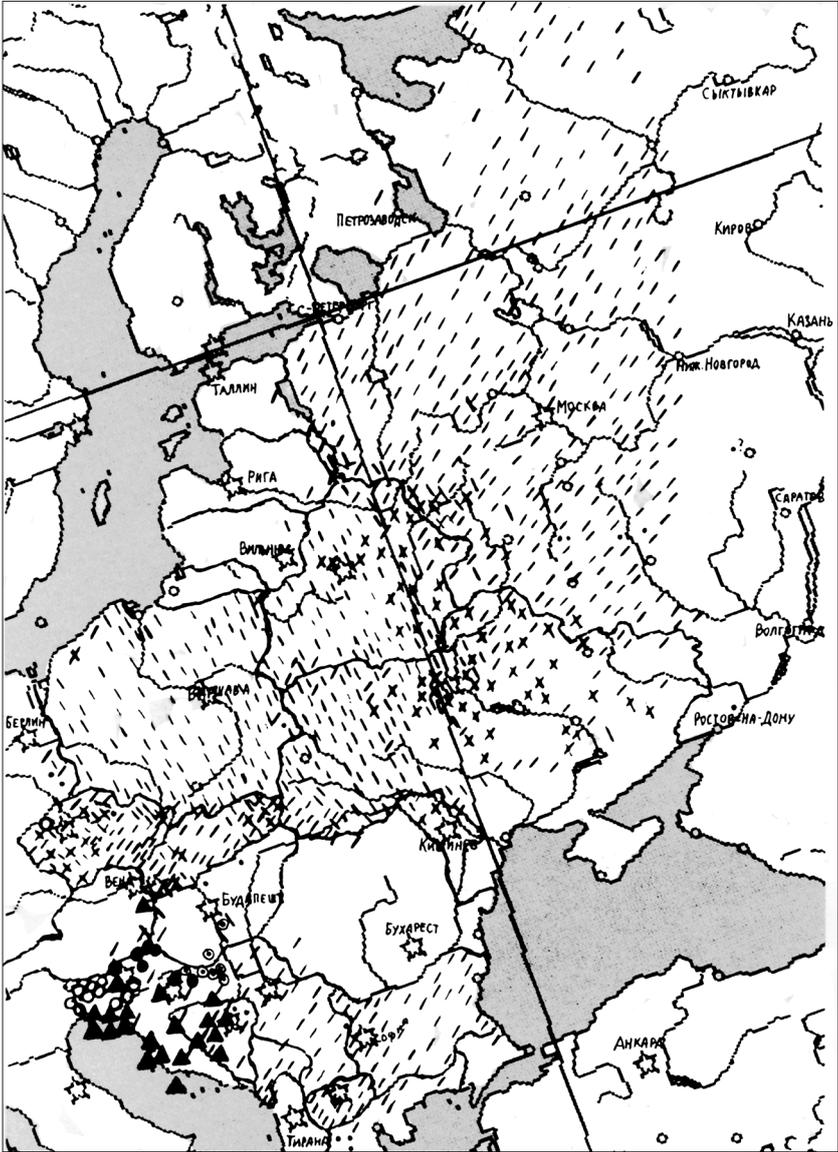
ASJ 4 – Atlas slovenského jazyka. IV. Lexika, časť prvá – mapy / Autor PhDr. Anton Habovštiak, Csc. Vedecký redaktor Prof. PhDr. Jozef Ružička, DrSc. Bratislava, 1984.

Borovo gostüvanje – Borovo gostüvanje // [http://sl.wikipedia.org/wiki/Borovo\\_gost%C3%BCvanje](http://sl.wikipedia.org/wiki/Borovo_gost%C3%BCvanje)

ČJA 1 – Český jazykový atlas / Zpracoval dialektologický kolektiv Ústavu pro jazyk český ČSAV; Vedoucí autorského kolektivu PhDr. Jan Balhar, CSc., a PhDr. Pavel Jančák, CSc. [Sv.] 1. Praha, 1992.

EAJ – Etnološki atlas Jugoslavije. [Неопубликованные материалы Этнографического атласа всех народов бывшей Югославии. Хранятся на отделении этнологии философского факультета Загребского университета.] (Etnološko Društvo Jugoslavije. Komisija za Etnološki Atlas, Centar za pripremu Atlasa. Filozofski Fakultet, Etnološki zavod. Sveučilište u Zagrebu).

- Gostüvanje – Gostüvanje // Dajana & co. <http://www.kata.si/dajana/gostuvanje/>  
Kalendar 1920 – Najszwetejsega Szrca Jezusovoga veliki kalendar za lüdsztvo (1920, letnik 17). Murska Sobota, 1920.
- Kalendar 1928 – Kalendar Najswetejšega Srca Jezušovoga za leto 1928. XXV. Leto. Črensovci, 1928.
- Karłowicz 5 – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. T. 1–6.
- KDO JÚLŠ – Kartotéka dialektologického oddelenia Jazykovedného ústavu L. Štúra SAV. Bratislava.
- Komorovský 1976 – *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. [Bratislava], 1976.
- KPAE 8/1, 8/2 – Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8. *Drożdż A., Pieńczak A.* Zwyczaj i obrzędy weselne. Cz. 1: Od zalotów do ślubu cywilnego. Wrocław; Cieszyn, 2002. T. 8. *Pieńczak A.* Zwyczaj i obrzędy weselne. Cz. 2: Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw. Wrocław; Cieszyn, 2007.
- Kuhar 1964 – *Kuhar B.* Borovo gostüvanje. Ob spremembah, ki jih prinaša čas // Slovenski etnograf. 1963/1964. Letnik 33/34. Št. 1. Ljubljana, 1964. S. 133–148.
- Ložar-Podlogar 1973 – *Ložar-Podlogar H.* Ženitovanjske šege v Prekmurju. Traditiones. Letnik 2. Ljubljana, 1973. S. 121–146.
- Novak 1948 – *Novak V.* Etnografski značaj slovenskega Porabja // Slovenski etnograf. Letnik 18. Št. 1. Ljubljana, 1948. S. 90–106.
- Novak 1996 – *Novak F.* Slovar beltinskega prekmurskega govora. Murska Sobota, 1996.
- Orel 1942 – *Orel B.* Čarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana v slovenskih ženitovanjskih običajih // Etnolog. 1942. Knj. 15. Ljubljana, 1943. S. 25–62.
- PAE – Polski atlas etnograficzny / Pod red. J. Gajka. Z. 1–15. Warszawa, 1964–1976. [Неопубликованные тома, посвященные духовной культуре, хранятся в архиве филиала Института истории материальной культуры (ИМК) РАН во Wrocławе.]
- Pšajd 2006 – *Pšajd J.* Borovo gostüvanje ali poroka z borom. [http://www.jskd.si/folklorna-dejavnost/zaloznistvo/folklornik/revija\\_folklornik/folklornik/2006/14\\_pšajd\\_borovo.pdf](http://www.jskd.si/folklorna-dejavnost/zaloznistvo/folklornik/revija_folklornik/folklornik/2006/14_pšajd_borovo.pdf)
- Pšajd 2007 – *Pšajd J.* Redti rouže iz papira je lepa šega // Porabje. Časopis Slovencev na Madžarskem (Monošter). Leto XVII. Št. 50 (13.12.2007).
- Ravnik 2008 – *Ravnik M.* Borovo gostüvanje v Predanovcih. Ljubljana, 2008. – <http://isn.zrc-sazu.si/eknjiga/Ravnik.pdf>
- Schulenburg 1882 – *Schulenburg W. von.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.
- Zdravec 2009 – *Zdravec B.* Kje so tiste zasnežene stezice od Kuzme do Vidonec // Pen (Vestnikov mesečnik). Januar 2009. Št. 167. Murska Sobota, 2009. – <http://www.vestnik.si/arhiv/e-Pen%20200901.pdf>



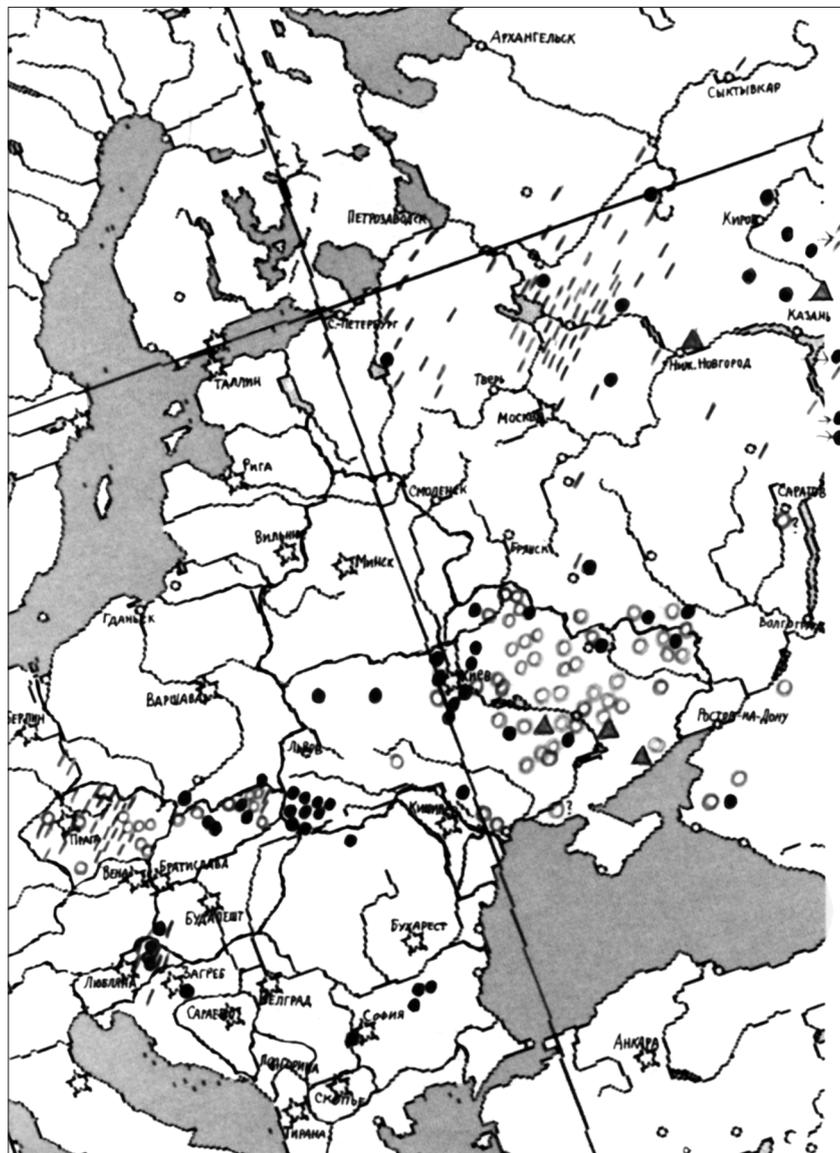
Карта 1.

/ – \*svat'ba

\ – \*vesel-

▲ – *pir*● – *gost-*○ – заимств. из нем. *Hochzeit*◎ – хорв. *svati, svatovi*, серб. *сватови*

• – другие названия: словен. *žanike, poroka*, макед. *брак*, рус. *выданье*, чеш. *vodauki, zdanki, snub*, словац. *sobaš, prišaha*, бел. *шлюб, шлюбавіны*, пол. *piszciunek*, болг. *огледето, луж. kwas*, босн. *pilav*, рус. *каша, караваи, гулянье, гульба* и т.п., игра, игрище, беседа



Карта 2.

/ – +svarьba

● – +svalbba

○ – +svajba

▲ – сваньба



Г.И. Кабакова (Париж)

## Названия трапезы в русских диалектах. 2

В предыдущей статье<sup>1</sup> мы проанализировали названия дневных трапез в русских диалектах. Нам осталось рассмотреть, как обозначаются вечерние приемы пищи, а кроме того, как трапезы структурируют дневной цикл.

### Ужин

День завершается ужином. Продолжительность трудового дня, а значит, и час вечерней трапезы сильно варьируют в зависимости от времени года. Зимой ужин подают около 18 часов, а летом в 21 или даже еще позднее. Диалектные варианты литературных терминов *ужин*, *ужинать* систематически фиксируются в словарях: с.-рус., урал., сибир. *ужина*<sup>2</sup>, с.-рус., перм., урал., *ужна́*, *ужна*, свердл. *ужно*, *вужина* (СРНГ 5: 238; ЯОС 10: 10; СПГ 2: 468; СРГК 6: 592), *вужына* (старообрядцы Латгалии и Житомирщины, Лённгрен 1994: 71), з.-брян. *вужын* (Расторгуев 1973: 65), урал. *заужна*, перм., печор. *ужнать* (СПГ 2: 469; СРНП 2: 375, отмечен также в Сибири в XVIII в., СРНДР: 160).

Термины *паужна*, *паужин*, *паужинать*, *попаужинать*, а также алт. *поужник* (СРГА 3/2: 144), свердл. *попаужнать*, *заужна*, которые, как мы видели в первой части нашего исследования, широко используются применительно к более ранней, часто дополнительной трапезе, могут быть приурочены и к вечернему приему пищи, особенно на севере и востоке, в том числе и в Сибири (СРНГ 25: 278–279; 29: 299, 338), но спорадически и в других регионах: твер., воронеж. *паужинать* (СРНГ 25: 278), калин., яросл. *попаужинать* (ЯОС 8: 63). Характерно, что *ужин* в уральском диалекте характеризуется как запоздалый полдник – *поздая паужная* (КЭИС). Изредка к ужину может применяться глагол, обычно относящийся к завтраку и обеду *позавтракать* (Ср. Обь, СРСГО 3: 97)<sup>3</sup>. Как мы уже отметили в первой статье, глаголы

<sup>1</sup> См.: Кабакова 2013.

<sup>2</sup> Упомянем также урал. *ужинка* ‘провизия, припасы, которые берут в дорогу’ (СРСУ-Д: 539).

<sup>3</sup> «Позавтракал и всю ночь не спишь» (СРСГО 3: 97).

с общим значением ‘есть, принимать пищу’ могут в отдельных говорах приобретать более конкретные значения, как, например, смолен. *поснедать* ‘ужинать’ (СРНГ 30: 188), а ср.-урал. *столовать, столоваться* может относиться и к обеду, и к ужину (КЭИС).

Основным конкурентом *ужина* выступает продолжение др.-рус. *вечера*: дон. *вечэря*, брян. *вечэря*, дон., брян., калуж., смолен. *вечера, вечэра, вечэрка, повечорка*<sup>4</sup>, и соответствующие глаголы: *вечерять, вечерить*, з.-брян. *вечэрать, вечэрэть*, яросл. *повечерять, повечорать*, орл. *вечерничать, вечэричать, вечорать, вечереть, вечэричь*, перм., том., амур. *вечеровать*, а также смолен. *отвести вечерю* (СРНГ 4: 210, 215, 217–218; ПССГ 1: 89; СОГ 2: 28; ССГ 2: 39; ЯОС 8: 16; Даль 1: 189; СРАДГ 1: 63; ОСВГ 2: 40, 90; СРГЗ: 76; СРГС 1/1: 141; Манаенкова 1989: 25; Расторгуев 1973: 65). При этом география глаголов шире, чем у соответствующих существительных, однако и те, и другие воспринимаются как более старые слова, чем *ужин* и *вужинать*<sup>5</sup>, что не мешает им сосуществовать с более новыми: урал. «Пошли *вечерять, ужин* стынет» (СРГСУ-Д: 67). Временная приуроченность позднего приема пищи отражается и в таких глаголах, как яросл., волог. *сумэричь, сумэричать*, свердл. *сумэричь* ‘ужинать’, иногда, как в новгородском диалекте, дополнительной семей является отсутствие света (ЯОС 9: 86; СРГК 6: 394; КЭИС; НОС 10: 185), как и в карел. *потемнять* (СРГК 5: 109).

К этим терминам следует добавить тамб. *кужотка* : «Тибя ждаты х *кужотки* иль бись тибя йисть?» (Губарева 2003: 27). Возможно однако, что правильнее было бы транскрибировать это как *к ужотке*, ср. яросл. *к ужотию, к ужоткому* ‘идти ужинать, на ужин’ (ЯОС 5: 5; 10: 10), урал. *к ужому* (Малеча 4: 320)<sup>6</sup>.

В интересующем нас значении зафиксированы два глагола: арх. *бряшничать* (Подвысоцкий 1885: 11), по другим источникам ‘вести хозяйство’ (Дуров 2011: 40) или ‘напрашиваться на угощение в чужих домах’ (АОС 2: 154), и новг. *канавшичь* (НОС 4: 17).

Наконец, суточный цикл может включать еще одну дополнительную, более позднюю трапезу, которую организуют после ужина непосредственно перед сном. Она обозначается уже упомянутыми терминами пск., твер. *паужинки*, яросл. *паужина, паужна, паужнат* (ЯОС 7: 84), костр. *паужна, паужня*, при этом *паужинки* означают ‘остатки ужина’ (Живое костромское слово: 243), свердл. *паужина*,

<sup>4</sup> А также сибир. *вечэрный час* ‘пора ужина’ (ФСРГС: 216).

<sup>5</sup> Ср. смолен. «Раньшы *вячэря* нъзъвали ня *вужсын*, а *вячэря*» (ССГ 2: 39).

<sup>6</sup> «Душанька, припаси на стол чего-нибудь *к ужому* получше, с хорошим гостем приду» (Малеча 4: 320).

*паужонок* (КЭИС), действие же обозначается как иркут., арх, костр. *подужнатъ, подужинатъ* (СРГС 3: 325; СРНГ 25: 278–279; 28: 227). Второй, поздний ужин может обозначаться и как свердл. *вечеря* (КЭИС), пск., твер. *повечёрки, перевечерки* (СРНГ 26: 50; 27: 239). В русских говорах Белоруссии *подвечёрки, подвечёрковать* относятся и к ужину, устраиваемому на молодежных вечеринках и позднее, уже по возвращении домой<sup>7</sup>.

До сих пор речь шла о терминологии традиционной, прежде всего крестьянского происхождения. Порядок дня и распределение трапез по дневному циклу, а также их обозначение существенно отличались в городской среде. Так, с начала XIX в. распорядок дня русской элиты, как и во всей Европе, претерпевал значительные изменения: его расписание постепенно сдвигалось на все более поздние часы по сравнению с крестьянством и иным рабочим людом (Лаврентьева 2005: 389–393). В конце XIX в. энциклопедия Брокгауза и Эфрона отмечает этот все более резкий временной разрыв: «Простонародье в России, у южного и западного славянства и в западно-европейских странах и ныне обедает около 12 часов, но культурные классы общества отнесли обед к гораздо более позднему времени» (ЭСБЕ 42: 646). В другом томе энциклопедии читаем: «В прежнее время, когда ели несравненно более, было четыре трапезы в день: завтрак, обед, полдник и ужин; теперь же большинство ограничивается завтраком и обедом, причем обед и завтрак подаются столь поздно, что их правильнее называть: завтрак – обедом и обед – ужином. Многие делают два завтрака – первый, состоящий из стакана чая, кофе, шоколада или бульона, и второй, часа на 2–3 позднее, – из более солидной еды» (ЭСБЕ 23: 109). Речь опять-таки идет о быте культурной элиты. Названия вроде *первый, второй завтрак*, вероятно, возникли под французским влиянием, поскольку в это время во Франции *premier déjeuner*, со временем превратившийся в *petit (m.e. малый) déjeuner*, относится собственно к завтраку, который съедают при пробуждении, а *second déjeuner*, постепенно ставший просто *déjeuner*, – к обеду, ставшему основной трапезой. Эта поздняя еда сочетала в себе характеристики двух трапез, откуда и его «гибридное» обозначение *déjeuner dînatoire* (Martin-Fugier 1993: 228), хорошо усвоенное русской аристократией<sup>8</sup>. Но более ранняя трапеза могла обозначаться и как *первый обед*<sup>9</sup>. Кроме того, в этой среде мог

<sup>7</sup> «Пъдвячёрки – яда, как з гульни придём», «Села пъдвичёрковать, пирику-свьить пирит самым сном» (Манаенкова 1989: 158–159).

<sup>8</sup> «Не то чтобы обед, а *déjeuner dînatoire*. И прекрасный, я вам скажу, был завтрак, пороссячи окорочка – прелесть» (Толстой 1936: 176).

<sup>9</sup> «Еще до ее свадьбы в Петербург приехал богач граф Станислав Потоцкий, который купил дом на Английской набережной. Парадная зала была темно-

применяться термин *закуска*, поскольку он как бы предшествовал более обильной трапезе (Даль 1: 594).

Таким образом, и для русского языка можно отметить смещение всех трапез на более позднее время, причем процесс этот протекал в течение нескольких веков. География термина *обед*, отмеченного в значении ‘завтрак’ на периферии славянского мира, в восточнославянских и болгарских диалектах, побудила О. Трубачева поддержать точку зрения В. Махека, считавшего, что термин изначально относился к самой первой трапезе, а не к дневной, основной (ЭССЯ 26: 183–184). Судя по диалектным данным и древнерусским памятникам, *ужин*, *ужина* изначально относился также к более ранней трапезе – к полднику, а может быть и к обеду, как в других славянских языках, что объяснило бы этимологическую связь с *jigъ* (ЭССЯ 8: 203). Более древним названием ужина была *вечеря*. С полудня на 15–17 часов передвинулись названия середины дня и полдника. Но если можно реконструировать многовековую тенденцию сдвига обозначений трапезы на более позднее время, синхронная картина свидетельствует и о прямо противоположной, еще более отчетливой тенденции переноса названий с более поздних приемов пищи на более ранние.

### Трапезы и структура дня

В народной среде определение времени суток опиралось на наблюдение за движением солнца: например, дон. «*Время в дуп, значить пора полдничать*», «*Уже сонца ф-палдуба: пара кафиёк пить*» (СРДГ 3: 133, 140), яросл. «*Солнце выше ели, а мы еще не ели*» (Русские крестьяне 2/1: 254), сибир. «*Делали вечерний чай, а по берёжке домой шли, полдничать, время по тени берёзы смотрели*» (ПССГ 4: 195). Диалектные обозначения движения солнца по небосклону отсылают и к разным дневным трапезам: орл. *солнце на завтраках* ‘об утренних часах, в которые обычно завтракают’ (СРНГ 9: 343), дон. *солнце в завтраки (в завтраки)* ‘положение солнца в 7–9 часов утра’, *солнце в обедах, в обеды, солнце с обед, в подвечёрки* (СРДГ 1: 164; 2: 191; 3: 21, 82), *солнце на (позднем) завтрак(е), солнце на обед(е)* (русские говоры Грузии), урал. *солнце с обед, солнце с обеда сошло* (СРНГ 39: 271), олонец. *солнце с паобидья своротило* (Куликовский 1898: 78), амур. *солнце в паужну, солнце паужиночку* (СРГП: 280),

---

голубого цвета и по ней с верхнего до нижнего карниза был золотой герб Потоцких. Он давал обеды и *первые обеды* в десять персон, изысканные обеды» (Смирнова-Россет 1989: 175).

орл. «Солнышка паднилась у-раннии зафтраки, а патам у познии пашло» (СОГ 3: 82), ср. орл. *взавтрюк* ‘утром’ (СОГ 2: 30).

Еще более широкую географию имеет *обед* и его производные во временных значениях: орл. *обед*, *обеда* (Даль 3: 639; СОГ 8: 13), с.-рус. *обедень*, *обедище*, *обедье* ‘полдень’ (СРГК 4: 74–75), который выступает одним из основных временных ориентиров: «А день-то у нас так разделяется: *дообедье*, с *обеда* до *победья*, потом вечер» (СРГК 1: 485). Утро обозначается как смолен., карел., печор. *дообедье* (СРГК 1: 485; ССГ 4: 131; СРГНП 1: 185), соответственно исполнение домашних работ до обеда, как олон. *добедничать*, *отдобедничаться* (Куликовский 1898: 19, 74). Послеполуденное, послеобеденное время называется яросл. *после обед* (ЯОС 8: 70), новг. *пабеда* (НОС 7: 83), ленингр., карел. *пабед*, *пабедье*, *победье*, *пабедки*, *пабедок*, *победок*, *подобедок*, *пабедина*, *пабединка*, *паужина* (СРГК 4: 75, 363, 409, 564), вят., арх. *паужина*, *паужинок*, арх., волог., сибир., урал. *паужин*, *паужна*, новг. *паужня* (СРНГ 25: 277–281), яросл. *поужник* (ЯОС 8: 76), алт. *паужинная пора*, *паужинное время* (СРГА 3/2: 6); в Сибири *паужин*, *паужень* может иметь и более узкое временное значение, видимо, в зависимости от приуроченности полдника ‘3–4 часа дня’, ‘5 часов’ или ‘время перед закатом’ (СРНГ 25: 277; СРГА 3/2: 23). Но время еды – это и время отдыха, перерыва в работе, в этом значении зафиксированы твер., арх., волог., Киров. *паужин(а)*, *паужинок*, *паужинка* (СРНГ 25: 277–278), а также олон. *обедье* ‘послеобеденный отдых’ (Куликовский 1898: 69).

Время суток может называться не только по трапезам, но и исходя из метафорического их описания, ср. смолен. «Дож пашоу с поўных гаршкоу – будить идить целья сутки», т.е. с обеда (Добровольский 1914: 653), или по состоянию желудка: яросл. «Мы сегодня встали до *голоженья*», т.е. до времени перед завтраком, когда человек испытывает чувство голода (ЯОС 3: 91).

Приемы пищи структурируют рабочий день, они разделяют отрезки рабочего времени, наиболее распространенное название которого *уповод*, арх., яросл. *уповодок* (Подвысоцкий 1885: 179), яросл. *уповодь*, *уповодень* (ЯОС 10: 16), урал., амур. *упод* (Малеча 4: 323; СРГП: 310), морд. *повод*, Киров. *залог*, яросл., твер., орл., арх., ленингр., Киров., тул. *залога* (СРНГ 27: 249; 10: 214–215). Например, в Сибири дневной цикл состоит из *ставальной поры*, *чайной поры*, *первого уповода*, *второго уповода* (Потанин 1864: 119). Даль так определяет *уповод*: «Время работы в один прием, от выти до выти, до еды и роздыху. Зимний рабочий день делится на два *уповода*, летний на три, иногда на четыре, особ. у ленивых, у которых и самые уповоды короче. *Первый уповод*, от восхода и завтрака до обеда (8 или 9 часов); *второй*, от обеда до паужина (2–3 часа); *третий*, до заката;

или *первый* от восхода до завтрака; *второй* от завтрака до обеда; *третий* до паужины; *четвертый* до заката и ужина» (Даль 4: 503). Как и сибирские термины *упряжка*<sup>10</sup>, *упряжек*, *упруг*, *упряг*, *опруг*, *упряга*, *упряха*, *пряжа*, *пряжка*, *впряжка*, *запряжка*, *выпряж(ь)*, *выпряг* (СРНГ 5: 181; 33: 83), *уповод* мотивирован работой тяглогового скота<sup>11</sup>. Семантическое развитие может идти в направлении ‘период работы’ > ‘еда’ / ‘перерыв между периодами работы’: яросл., амур. *уповод* (*уповодок*) ‘обеденный перерыв, отдых’ (СРГП 5: 310; ЯОС 10: 16), з.-, ц.-, с.-рус. *залога* ‘кратковременный перерыв для отдыха в тяжелой работе, иногда с перекусом’ (СРНГ 10: 215; Куликовский 1898: 27). Кроме того, Куликовский приводит примеры иронического использования терминов *уповод* и *упряжка* в значениях ‘праздничное угощение’, ‘праздничная трапеза’: «Спасибо, Ивановна, угощай других, а у нас уж это седьмая *упряжка*»; «*Уповод* хороший уж е, а парня с работы што-то не видать» (Куликовский 1898: 124).

Но семантическое развитие может идти и в противоположном направлении ‘трапеза’ > ‘отрезок работы, ограниченный трапезами’, как, например, калин. *обед* (СРНГ 22: 26). Однако наиболее интересный случай представляет собой термин *выть*, о котором нам уже приходилось писать (Кабакова 2008). При большой полисемии этого широко распространенного на севере и на востоке термина наряду со значением ‘прием пищи’, ‘перерыв’ развивается и в некотором смысле противоположное значение – ‘отрезок работы между трапезами’ (СРНГ 6: 44). Подобная полисемия показывает две возможные концепции времени: в соответствии с первой дневное время структурируется едой, а работа между трапезами служит заполнением пауз, отсюда и такие термины, как арх. *межевытье* (СРНГ 18: 81), волог. *междувыток*, карел. *межувыток* (СРГК 3: 213), печор. *межевытьё*, *межевытьечко*, *межевутье* (СРГНП 1: 413). В соответствии со второй концепцией, напротив, время работы является главным временным ориентиром, а прием пищи, как правило, дополнительный, вклинивается в работу: волог. *междувытье* ‘завтрак и паужина’, *меживытье* ‘еда между завтраком и обедом’ (Респ. Коми, СРНГ 18: 87, 89), ср. также краснояр. «До обеда работал, после устраивали *выть* – перерыв» (СРГКК: 61).

<sup>10</sup> «*Упряжка* – это работа бис пирирыва, от чаёфки до чаёфки. В рабочим дне была два пиривада: первый – с утра да абеда, фтарой – с абеда да вечера. Эта назывался “*упават*”» (СГССЗ: 487).

<sup>11</sup> Изредка эти периоды времени могут иметь другие номинационные модели, особенно если речь идет не об обычном, а о сверхурочном времени работы: например, помор. *зарянка* – период времени между завтраком и обедом или между паужиной и ужином, час-два работ на утренней и вечерней зорях за доплату к дневному заработку (Дуров 2011: 139).

Таким образом, диалектный материал лишь отчасти подтверждает наблюдения Анны А. Зализняк и А.Д. Шмелева над лексикой русского литературного языка, относящейся к суточному времени (Зализняк, Шмелев 1997). С их точки зрения, англичане и немцы гораздо больше внимания, чем русские, уделяют времени еды, тогда как последние воспринимают время, наполненное трудовой деятельностью. Рассмотренный нами диалектный материал позволяет утверждать, что главным ориентиром для членения дневного времени служит время еды, а точнее обед, обеденное время, которое четко делит рабочий день на две половины. Вместе с тем именно объем рабочего времени, различный в зависимости от времени года, определяет количество, а также содержание трапез: чем длиннее рабочий день, тем больше приемов пищи он содержит. Терминология трапез и отрезков рабочего времени демонстрирует два разных способа концептуализации времени: исходя из еды или, наоборот, исходя из трудового процесса. В ономаσιологическом плане можно отметить два основных принципа номинации: по времени суток и по отношению к другим, более «основательным» типам трапезы. И, наконец, в диахроническом плане следует констатировать два противоположно направленных процесса: с одной стороны, очевидное смещение названий вроде *обед*, *полдник*, *ужин* (возможно, вместе с самими трапезами) на более позднее время, а с другой стороны, наоборот, перемещение названий с более поздних трапез на более ранние (*пauжина*, *полдник*, *полдень*).

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АОС – Архангельский областной словарь. М., 1980–. Т. 1–.

Губарева 2003 – Губарева В.В. Словарь тамбовских говоров (лексика питания). Тамбов, 2003.

Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4. [Фотомеханическое воспроизведение:] М., 1978–1980.

Добровольский 1914 – Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Дуров 2011 – Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.

Живое костромское слово – Живое костромское слово: Краткий костромской областной словарь. Кострома, 2006.

Зализняк, Шмелев 1997 – Зализняк А.А., Шмелев А.Д. Время суток и виды деятельности // Логический анализ языка: Язык и время. М., 1997. С. 229–240.

Кабакова 2008 – *Кабакова Г.И.* «Пусть выть уляжется, а лень привяжется» // Этнолингвистика проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Белград, 2008. С. 177–186.

Кабакова 2013 – *Кабакова Г.И.* Названия трапезы в русских диалектах. 1 // *Ethnolinguistica Slavica*: к 90-летию акад. Н.И. Толстого. М., 2013. С. 330–343.

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.

Лаврентьева 2005 – *Лаврентьева Е.В.* Культура застолья XIX века пушкинской поры. Повседневная жизнь дворянства пушкинской поры. Этикет. М., 2005.

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).

Малеча – *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.

Манаенкова 1989 – *Манаенкова А.Ф.* Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 1989.

НОС – Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–2000. Вып. 1–12.

ОСВГ – Областной словарь вятских говоров. Киров, 1996–. Т. 1–.

Подвысоцкий 1885 – *Подвысоцкий А.И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Потанин 1864 – *Потанин Г.Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // *Этнографический сборник*. СПб., 1864. Т. 6.

ПССГ – Полный словарь сибирского говора. Томск, 1992–1995. Т. 1–4.

Расторгуев 1973 – *Расторгуев П.А.* Словарь народных говоров Западной Брянщины (мат-лы для истории словарного состава говоров). Минск, 1973.

Русские крестьяне – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1. СПб., 2006.

СГССЗ – Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.

Смирнова-Россет 1989 – *Смирнова-Россет А.О.* Дневник. Воспоминания. М., 1989.

СОГ – Словарь орловских говоров. Ярославль, Орел, 1989–. Т. 1–.

СПГ – Словарь пермских говоров. Пермь, 2002. Т. 1–2.

СРГА – Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1993–1998. Т. 1–4.

СРГЗ – *Элиасов А.Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб, 1994–2005. Т. 1–6.

СРГКК – Словарь русских говоров северных районов Красноярского края. Красноярск, 1992.

СРГНП – Словарь русских говоров Низовой Печоры. СПб., 2003–2005. Т. 1–2.

- СРГП – Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983.
- СРГС – Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
- СРГСУ-Д – Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.
- СРАГ – Словарь русских донских говоров. Ростов, 1975–1976. Т. 1–3.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.
- СРНДР – Словарь русской народно-диалектной речи в Сибири XVII – первой половине XVIII в. Новосибирск, 1991.
- СРСГО – Словарь русских старожильческих говоров Средней части бассейна р. Оби. Томск, 1964–1967. Т. 1–3.
- ССГ – Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–. Т. 1–.
- Толстой 1936 – *Толстой А.Н.* Плоды просвещения // Полное собрание сочинений. Т. 27. М., 1936.
- ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.
- ЭСБЕ – Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1890–1907. Т. 1–86.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под. ред. Трубачев О. Н. Т. 1–. М., 1974–.
- ЯОС – Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.
- Martin-Fugier 1993 – *Martin-Fugier A.* Les repas dans l'horaire quotidien // Le temps de manger: Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux. Paris, 1993.

*Е.С. Узенёва (Москва)*

## Заметки о языке старообрядцев Болгарии

Староверы в Болгарии очень немногочисленны и проживают в двух селах на юго-востоке страны (с. Казашко, обл. Варны и с. Татарница, обл. Силистры). Мне посчастливилось работать в этих селах: в Татарнице в экспедиции 2006 г., в Казашко – в 2006, 2007, 2009 и 2012 гг. Несмотря на компактность староверческих поселений Болгарии, научный интерес к ним возник довольно рано. Еще в конце XIX в. появляются первые исторические очерки о судьбе некрасовцев в Болгарии<sup>1</sup>, а в 50-е гг. XX в. профессор Софийского университета Ц. Романска провела несколько экспедиций и опубликовала свои труды об этнографии и фольклоре русских староверов (Романска 1959, 1960, 1960а). Е. Анастасова, изучая некрасовцев в переломный период 1990-х гг., посвятила свой монографический труд исследованию религиозных воззрений старообрядцев (Анастасова 1998). В 2000-х гг. старообрядцев в Болгарии изучали главным образом этнографы, исследовавшие отдельные фрагменты их традиционной культуры: семейную, календарную обрядность, мифологию, идентичность (Петрова, Колева 2006, 2007; Съботинова 2009; Еролова 2010).

Говором русских старообрядцев Болгарии ученые занимались значительно меньше. Болгарская исследовательница М. Леонидова посетила с. Казашко в 1970-х гг. и издала статью о говоре (Леонидова 1973), но ее записи не нашли широкого отклика и в настоящее время оказались забыты. Клаус Штайнке проводил активные полевые исследования говора болгарских староверов в 1980-е гг. Его наблюдения нашли обобщение в ряде статей (в частности, Штайнке 1992) и монографии (Steinke 1990). В 2006 г. была осуществлена совместная экспедиция Л.А. Касаткина, И.И. Исаева и К. Штайнке в Казашко и Татарницу, результаты которой опубликованы: К. Штайнке интересовала социолингвистическая ситуация в с. Казашко двадцать лет спустя (Штайнке 2008), тогда как Л.А. Касаткин проанализировал особенности говора с. Татарница (Касаткин 2008).

---

<sup>1</sup> Подробную библиографию об истории изучения староверов Болгарии см. в книге Е. Анастасовой (Анастасова 1998). Новые данные об истории некрасовцев Болгарии см. в работах А. Пригарина (Пригарин 2004, 2008).

В данной статье вниманию читателя предлагаются наблюдения автора о современном состоянии говора старообрядцев с. Казашко, представленного в некоторой динамике (2006–2012 гг.), по материалам полевых исследований<sup>2</sup>.

В с. Казашко проживают казаки-некрасовцы, которые, согласно местным преданиям, являются потомками донских казаков, участвовавших в восстании Кондрата Булавина и после его поражения бежавшие под предводительством Игната Некрасова (или его сына Ивана Драного) на Кубань, затем в северную Добруджу, куда они переселялись двумя потоками в 1761 и 1778 г., и Малую Азию<sup>3</sup>.

С. Казашко было основано в 1905 г. на северном берегу Варненского озера в 7 км от Варны семьей Матвея Русова, бежавшей в Турцию из румынского села Сарикьёй. Позднее здесь поселились и другие староверы из Румынии (из сел Тулча, Журиловка, Каркалиу), а также переселенцы из Малой Азии, из с. Мада и с озера Майнос в Турции. В 1908 г. село было признано населенным пунктом указом царя Фердинанда и получило имя Казашка махала. Основным занятием селян было рыболовство, здесь не занимались земледелием и почти не разводили скот. После 1945 г. большая часть населения в процессе репатриации переселилась в Советский Союз.

Хотя часть жителей являются представителями «беспоповского» направления старообрядчества (они называют себя *хатники*, так как церковные обряды совершали в доме), а роль священника и старосты здесь выполнял дьяк, в селе с 1935 г. существует церковь Покрова Пресвятой Богородицы<sup>4</sup>.

Согласно данным ученых, изучавших староверов данного региона, старообрядческие общины Болгарии сохраняли свою самобытность и говор вплоть до 90-х гг. XX в.<sup>5</sup> Стабильность сообщества достигалась благодаря строгим правилам жизни – закрытости общины,

---

<sup>2</sup> Материалы собирались в рамках Программы ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Русские села на Балканах: архаика и заимствования в народной культуре») и Программы Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (проект «Язык и культура старообрядцев Юго-Восточной Европы»).

<sup>3</sup> Подробнее см. монографию А. Пригарина (Пригарин 2010).

<sup>4</sup> В селе проживают и последователи «поповского» направления (*белокричичники*) из Татарицы, а сельская общественность после ухода «на пенсию» дьяка Кузьмы изъявляет желание привлечь в церковь священника. Сохраняются связи с митрополией в Румынии (Браила) и Древлеправославной церковью в Москве (новозыбковские «беглопоповцы»).

<sup>5</sup> См. подробную библиографию в монографии Е. Анастасовой (Анастасова 1998: 11–15).

запрету на смешанные браки, сохранению традиционной культуры и социальной престижности говора.

До 50-х гг. XX в. с. Казашко было чисто русским, в 2006 г. среди жителей было 60% казаков и 40% болгар, в настоящее время в нем проживает около 450 человек. По неофициальным данным, староверов на 2012 г. осталось 10–15 человек, а по переписи населения 2011 г. только один записался старообрядцем. Ранее в селе существовала славянская школа, где дьяк обучал детей церковнославянскому языку. В 1952 г. возникла сельская начальная (четырёхклассная) школа, где преподавали болгарские учителя, которая сейчас закрыта. В настоящее время в селе нет школы, дети ездят учиться в болгарскую школу в соседнее болгарское село Тополи, а старшие школьники – в Варну. Обучение детей ведётся на болгарском языке.

Важным дополнительным фактором «болгарской экспансии» стали покупка опустевших домов и строительство новых дач болгарскими-горожанами из Варны, которые проживают в селе временно (сезонно) или постоянно (расстояние до Варны всего семь километров), что коренным образом изменило облик села: оно утратило свой моноэтнический характер, болгарский язык стал доминирующим, а русский диалект используется относительно регулярно только немногочисленными старожилами.

В последние годы число смешанных браков увеличивается, в подавляющем числе случаев молодые русские перенимают болгарские обычаи, отмечают также и болгарские праздники, дома часто говорят по-болгарски. Расширению функций и сферы употребления болгарского языка способствовали как экономические перемены (изменение местного рынка труда: утрата основного ремесла и источника дохода – рыболовства в связи с расширением варненского порта и превращением пресноводного озера в солёное, что привело к массовому уходу работоспособного населения в города и за границу в поисках работы), так и политические (развитие демократии в постсоциалистической Болгарии, активная социализация ранее замкнутого сообщества старообрядцев) и религиозные (раскол в религиозной общине староверов).

Среднее поколение ещё владеет говором, но использует его крайне редко, только для общения внутри семьи и с родственниками, при условии, что они тоже староверы<sup>6</sup>. Дети, хотя и понимают местный диалект, уже не употребляют его, общаясь со старшими на болгар-

---

<sup>6</sup> Даже во время похорон на кладбище жители села переходили с местного говора на болгарский, как только речь заходила о работе и проблемах повседневной жизни.

ском литературном языке. В селе организованы воскресные курсы русского литературного языка, что также не способствует консервации местного говора. Хотя и раньше говор имел низкий статус в сознании его носителей, так как в школе он конкурировал с русским литературным языком, считавшимся эталоном. Очевидно, что эти факторы не способствовали утверждению местного идиома, а укрепляли позиции русского языка, который раньше был обязательным иностранным языком в болгарских школах. Сейчас его вытесняет английский язык, доминирующий в качестве языка международного общения. В качестве курьеза отмечу, что сопровождавший меня в экспедиции сын-школьник смог объясниться с детьми с. Казашко только на английском языке.

В последние годы благодаря проникновению спутникового телевидения у старообрядцев появилась возможность смотреть как русские телеканалы (опять же на русском языке), так и болгарские. Все это естественно приводит к смешению культур и оказывает влияние на язык старообрядцев, способствует сужению сферы употребления говора, вытесняя его на периферию коммуникативного процесса и способствуя его постепенному исчезновению.

Мне довелось познакомиться с семьей Василия Филиппова, иконописца-самоучки, где муж-старообрядец обратил в свою веру жену-болгарку, которая носит традиционный женский костюм (сарафан *шупка*, подпоясанный *кушаком*, блузу *чехлик* и трехслойный головной убор: *кичка*, *косяк* и *шаличка*) и знает местный говор. Но такие случаи единичны.

В настоящее время мэр села, молодая энергичная болгарка Гергана Иванова, выросшая среди старообрядцев, которую благодарное население уже трижды избирало на этот пост, пытается сохранить культуру казаков, возродить ряд обычаев и создать новые. Так, на Новый год женщины и дети совершают обходы домов, разбрасывая пшеницу с пожеланием будущего урожайного года и приговором: «Сею, вею, посеваю, с Новым годом поздравляю...»<sup>7</sup> С 2000 г. в селе существует новый праздник – День моряка и рыбака, который является подвижным и отмечается в воскресенье накануне дня Успения Богородицы (15 августа). Отметим, что в начале XXI в. с. Казашко стало открытым для туризма, здесь был создан музейный комплекс «Казачий дом», где проходили представления для туристов и исполнялись русские народные песни и романсы, далекие от старообрядческого фольклора. Однако эта деятельность стала серьезным источником дохода для селян

---

<sup>7</sup> Современные исследования по календарю старообрядцев см.: Петрова, Колева 2006: 450–461.

в период экономического кризиса. В 2007 г. фольклорный ансамбль с. Казашко «Калинушка» был приглашен в Москву на Первый Международный фестиваль русских соотечественников за рубежом.

По мнению диалектологов-русистов, в языке староверов Болгарии «прослеживаются черты Юго-Западной диалектной зоны, которые характерны и для донских говоров, а также отмечается влияние турецкого, румынского и украинского языков» (Касаткин 2008а: 585).

Среди основных особенностей говора с. Казашко можно выделить следующие:

- аканье (*варожка, родители, панафида*);
- диссимилятивное яканье у самых пожилых носителей говора (*ссястры/систра, нясу/нисла*);
- фрикативное *z* (*булгары, яварю*) и чередующееся с ним *x* в конце слова (*четвер'х, Бох*);
- произношение на месте фонемы / w / звука *ў* в определенных позициях (*ўсе, на лаўку, ў хати*);
- окончание *-ть* в 3 л. ед. и мн. ч. глаголов (*яворить, ходють, читають, падделявають*);
- форма им. п. ед.ч. лексемы *свекруха*;
- появление невозвратных глаголов на месте возвратных литературного языка и наоборот: *он мне панравил; мы любились*<sup>8</sup>; *он с сыном не поладилися*;
- украинская лексика: *хлопец, трошки, дуже, нима*;
- балканские лексические заимствования: *брынза, плечинда, магарка, казан*;
- болгарские лексические заимствования (в сфере народной медицины, в частности): *шарка* 'оспа', *магариня кашлица* 'коклюш'; в том числе междометия и частицы: *нали, дали, бре, обаче, пък, ами*;
- местоимение *один* выступает в роли неопределенного артикла: *он жил как один монах*<sup>9</sup>.

Влияние болгарского языка на говор старообрядцев заметно на многих уровнях. В области фонетики и просодии это могут быть различные мены звуков, например, *у казашкой мауалы* 'в селе Казашко' вместо *махала*; элизия звуков: *Русский – его матерный язык, Он материный язык не забывает*; перемена места ударения – *паспóрт* вместо рус. *пáспорт*.

В сфере морфологии это может быть изменение рода существительных (*вечер* – рус. сущ. м.р., болг. сущ. ж.р.), частичная утрата

<sup>8</sup> Возможно, это явление возникло под влиянием болгарского языка, ср.: *той ми харесва* 'он мне нравится'; *ние се обичахме* 'мы любили друг друга'.

<sup>9</sup> Данное явление характерно для болгарского языка.

склонения существительных: *Купали его в такие травы; из рот кровь пошла*; аналитическое образование степеней сравнения прилагательных с характерным ударением на словообразовательной частице, ср. *на́йбольший* ‘самый большой’, *пóстареньки бабушки* (болг. *на́й-голям, пó-стар*). В области семантики отмечены семантические сдвиги, например *хеликоптер* ‘стрекоза’ (болг. ‘вертолет’). Процессы языковой ассимиляции касаются и синтаксиса (например, особое употребление предлога *за* вместо *о, из-за, для* (как в болгарском): *забыли за меня* ‘забыли обо мне’; *ты думаешь за этого человека* ‘ты думаешь об этом человеке’; *утикали за брадобритие* ‘убегали из-за бритья бороды’; *Кузма и Дамян за учение помогают* ‘Кузьма и Демьян для учения помогают’), а также тех случаев, когда происходит заимствование отдельных конструкций: *На колко годиков был? На годике и три месеца* (болг. *на колко години беше? На една година и три месеца*) и пр.

Особое внимание нам хотелось бы уделить способам выражения оценки в речи старообрядцев. Как известно, оценка является одной из важнейших сторон интеллектуальной деятельности человека и, несомненно, находит свое отражение в языке, поскольку субъект оценивает все элементы действительности, а в основе интерпретирующей функции языка лежат ценностные параметры ее отображения.

Семантическая категория оценки является основной категорией лингвопрагматики и требует особого исследования. В лингвистике оценка как явление семантики и когнитии, в первую очередь, проявляется на разных языковых уровнях: оценочную семантику реализуют интонация, аффиксы, слова, выражения.

Оценочные слова и словосочетания занимают важное место в речи старообрядцев Болгарии, которые все еще являются носителями своего уникального говора, существующего много десятилетий в условиях сильного иноязычного и инокультурного влияния хотя и близкородственного болгарского языка. Этот факт, как нам кажется, находит отражение в том числе и в выборе способов и форм выражения оценки в речи староверов.

Диалектная речь по степени экспрессивной насыщенности и эмоциональности часто превосходит литературную речь. Поскольку диалект существует в устной форме и не подвергается кодификации, это обеспечивает значительно больший простор для проявления тех или иных эмоций носителями диалекта. Можно сказать, что в диалектах сосредоточен максимальный набор средств экспрессивно-оценочного выражения, необходимый для реализации личности и наиболее характерный для данного социума.

Анализируя многочисленные тексты, записанные нами в нескольких экспедициях у старообрядцев двух сел в Болгарии, мы пришли к выводу, что в диалектной речи присутствуют более разнообразные средства для детальной классификации плохих поступков, нежели для хороших, для плохих черт характера, нежели для положительных, и т.д. Слова с семемами негативной оценки объединены в более дифференцированные подклассы, нежели слова с семемами положительной оценки. Изучение взаимодействия этих оценок в диалектном тексте и их возможного комбинирования в пределах одного высказывания является особой проблемой, на которой в настоящей статье мы останавливаться не будем.

Связь оценочной семантики с внутренним миром человека и окружающим его внешним миром определяет сложный характер средств выражения оценки, их семантики и структуры. Эти средства представлены на всех уровнях языка и речи. Важно отметить, что они являются вариативными в употреблении.

К оценочным средствам речи вообще и диалектной в частности мы относим следующие<sup>10</sup>:

- специальные интонационные конструкции восклицательного типа: *Ой, бравенький! Э-э-й! И мы проводим деда Илью! Теперь таких людей нема! Ама не было у нас раньше таких!*

Нередко в таких выражениях используется экспрессивная лексика болгарского происхождения (междометия и вводные слова: *нали, бре, обаче, пък, ами*): *Ами, помен, да, панафида это называется.*

Часто при ответе на вопрос, который вызывает смущение, интонация не только меняет интонацию, но и плачет, рассказывая о горе, или смеется.

- Раньше что вам говорили, когда были маленькие, откуда дети берутся?

- *Ничего не говорили. Мне бабка говорила, что дядька мой меня в лимане выловил.*

Во время всего высказывания бабушка посмеивается, выражая свое недоверие к сказанному. Или бабушка спокойно рассказывает на диалекте о родинах в прошлом, появляется ее правнук, который внезапно уходит, она тут же строго говорит по-болгарски, с болгарской интонацией: *Алик! Алик! Къде отиваш бе, бабо?*

- специфическую интонационную окраску слов: *Я лю-у-би-ила калачики, обварушки их называли. Папа наш не только был красивый, но был большо-о-й шуляк;*

<sup>10</sup> При анализе диалектных текстов мы опирались на разработки В.В. Лесновой в отношении украинских диалектных текстов (Леснова 2011).

- фонетические средства выражения оценки (аллитерация, т.е. звуковые симметричные повторы однородных согласных звуков);
- акцентное выделение соответствующего оценочного слова в предложении;
- суффиксы субъективной оценки;
- слова, семантически соотнесенные с понятиями положительного или отрицательного плана (преимущественно имена существительные и качественные прилагательные);
- слова, употребленные в переносном – метафорическом или метонимическом – значении. Особое место занимает зоометафора, которая имеет весьма широкую семантику (одна и та же метафора может характеризовать различные черты);
- слова интенсификаторы (типа *дуже, очень, сильно*): ***Дуже бедняк** у нас было. **Обязательно** на Маслену вареники **больше** у нас делали. Если хлопец ее **дуже** любить, то може и прикроеть ее, что она нечестная;*
- наречия оценки (*бравенько*);
- фразеологические единицы с ярким экспрессивно-оценочным оттенком (*ни то ни сё*);
- сравнения различной грамматической структуры (*быстрый как черепаха, прожорливый как ламя*), причем объектом оценки становится не только человек;
- особые контексты употребления слова (например, употребление слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами для выражения отрицательной оценки и др.).

Теперь попытаемся на конкретных примерах показать данные способы и средства выражения оценки в диалектных текстах.

К наиболее типичным оценочным средствам диалектного текста также относятся:

1) сочетания рационально-оценочного слова с наречиями меры и степени, указывающими на наивысшую степень оценки: *она была страшно красивая;*

2) соединение рационально-оценочной единицы с плеонастическими словами *так, такой*, выражающими нужную говорящему интонацию: *Как вам не стыдно, **такие** молодые, печку вам надо. Грей-теся **так!** Не было у нас **такие** роботы!;*

3) субъективно-модальные синтаксические конструкции с оценочной семантикой: *И кому это нужно!;*

4) жаргонизмы, имеющие оценочное значение: *У нее сын теперь от **голямото добро утро** (крутой). Болгарский поп гроб шелковым полотном с боку покрыл, земле не придал, деньги в карман поклат и пошел. А что я буду делать? И тут **мафия**, и тут **мафия**;*

5) болгаризмы, используемые для выражения особого смысла или особой ситуации. Как нам кажется, привлечение заимствованной из болгарского языка лексики связано с такими случаями, когда говорящему кажется, что болгарская лексема более яркая, более ёмкая и более точно отражает высказываемое отношение: *Она не жалилась, она ее тормозила, ругала ее там; Хем меня женил, хем не пустил в Россию.* Иногда используются не просто болгарские слова, а отдельные формы, например особая форма образования степени сравнения у болгарских наречий: *Чтоб по-хуже не стало; Я мужа когда хоронила, най-красивый костюм ему положила, вратовръзка, галстук; От гробишта когда идуть, вызывают най-близких, не всех; Я най-большой у деда Саввы, унук най-старший я.* Или, наоборот, в диалектном тексте на болгарском языке происходит возвращение к родной речи при обозначении типичных понятий, атрибутов староверческого быта: *Всяка къща си има баня, курная, старая баня; Незакрътвта на нощ вода – някой нещо ти е хвърлил там. Магия някаква. Подделала;*

6) суффиксы, наиболее частотные средства выражения оценки в диалектных текстах, причем мелиоративные суффиксы используются часто, а пейоративные – редко.

Субъективная оценка предполагает использование уменьшительно-ласкательных суффиксов, нередко для объектов и субъектов, к которым говорящий испытывает особое, теплые чувства. Например, в описаниях ребенка:

*У меня внук на три месяца опустили (крестили), а он крупненький был такой, и как почнал наши дед Кузьма, крестил тады, его чуть не упустил (в воду).*

*Когда его окунают с головки, а не только ножскими, как у болгар, он тады пужается.*

*Хлопчик в панталонках хадил, в рубашечке с пояском.*

*Хлопчик краснобузенький* ('краснощёкий').

*Они остались тамotka двоичка.*

*Хотела им подарочек сделать.*

*Десять лет папе, давай панафидку сделаем.*

*На поменя делала мешочки и старикам подавала, а в мешочках хлебушек теплый, вафлячки.*

Иногда используют уменьшительно-ласкательные суффиксы для сглаживания негатива: при описании больных людей (*слепенький, кривоватенький*; *Она слабенькая была, девять месяцев в больнице пролежала*) или при описании собственных трудностей и невзгод (*Раньше дуже бедненько было*).

Особую группу формируют случаи выражения оценки при описании и сравнении прошлой и нынешней жизни. В повествованиях информантов то, что было раньше, в противовес нововведениям, понимается как положительный член оппозиции «прошлое–настоящее», «старое–новое», «свое–чужое», «истинное, верное – заимствованное».

Говорящий, как правило, испытывает ностальгию к прошедшим временам, когда жили по строгим законам и все обычаи присутствовали во всей полноте. В этих предложениях неизменно присутствуют наречия *раньше, тады и сейчас, теперь*:

*Раньше* делали сами **калачики** тоже, жарили, **постненькие** замесят. А **сейчас** готовые продавали с дыркой, небольшие, скока палец. А **теперь** кифлы берут, так что не пекут.

У пост особенно (среда или пятница) на 40 дней раздавали постный **хлебушек, калачики** были такие, постный **яблочек** какой или **персичек**, плод такой. А **сейчас** лишнего дают уже.

*Раньше* старики так не ходили (на кладбище), так затирались (могилки), шоба не знали... А **сейчас** неплохо знать, так, нали, посетить, почистить.

*Раньше* на носилки (с покойником) полотно клали, а **теперь** шаличку или **утиралничек**.

*Раньше* Бабины каши были. Мать моя ходила до бабушки, которая помогала родить. Днем отнесут ей, спекут там. А **теперь** нема, собираемся тут у читалиште. **Тады** снега были, бабушку на коляске везут, подрались што-то бабки там, попалися. Мужчин гоняли, чтобы угостили. Если не угостят, тады нападают на него, чтоб угостил. А **сейчас** и мужчины идут, и дети идут, – празднуем.

У нас есть **книжечки**, помен, туда записуют каждый, который умёр.

В целом уменьшительно-ласкательные суффиксы используются при описании человека, дома, утвари, скота, пищи.

Наряду с уже упомянутыми особыми способами выражения оценки в диалектных текстах старообрядцев Болгарии стоит отметить нагромождение/нанизывание оценок в рамках одного текста, а также тот факт, что пейоративная оценка оказывается чаще лексикализованной, тогда как положительная оценка выражается, как правило, с помощью суффиксов. Вероятно, это связано с тем, что положительное являлось нормой и в языке не маркировалось и хвалить в народной культуре запрещалось во избежание сглаза.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Анастасова 1998 – Анастасова Е. Старообрядците в България. Мит – история – идентичност. София, 1998.

Еролова 2010 – Еролова Й. Добруджа. Граници и идентичности. София, 2010. С. 189–254.

Касаткин 2008 – Касаткин А.А. Русский говор села Татарница в Болгарии // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008. С. 116–139.

Касаткин 2008а – Касаткин А.А. Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008. С. 573–608.

Леонидова 1973 – Леонидова М. Один восточнославянский диалект в южнославянском окружении. К проблеме лексической интерференции // Славистични изследвания. III. София, 1973. С. 224–230.

Леснова 2011 – Леснова В.В. Некоторые аспекты специфики выражения оценочности в украинском диалектном тексте // Современная славистика и научное наследие С.Б. Бернштейна. Тезисы докладов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения выдающегося отечественного слависта д.ф.н., проф. С.Б. Бернштейна (15–17 марта 2011 г. Москва). М., 2011. С. 78–79.

Петрова, Колева 2006 – Петрова А., Колева С. Животът на старообрядците-казаци в село Казашко, Варненско // Делници и празници в живота на българина. Сборник, посветен на 30-годишнината на Етнографски музей – Варна. Варна, 2006. С. 450–461.

Петрова, Колева 2007 – Петрова А., Колева С. Митологичните представи и вярвания на некрасовците от село Казашко, Варненско // Известия на народния музей Варна. XLI (LVI), 2005. Варна, 2007. С. 123–133.

Пригарин 2004 – Пригарин А.А. Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2004. Вып. 10. С. 29–35.

Пригарин 2008 – Пригарин А.А. Формирование старообрядческого населения Придунавья в конце XVIII – начале XIX в. // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008. С. 65–107.

Пригарин 2010 – Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX в. Одесса; Измаил; М., 2010.

Романска 1959 – Романска Ц. Фолклор на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско (Годишник на Софийския университет. Филологически факултет. София, 1959. Т. 53. № 2).

Романска 1960 – *Романска Ц.* Някои етнографски особености на с. Казашко, Варненско и на русите-некрасовци, които го населяват // Сб. в памет на акад. Стоян Романски. Езиковедско-етнографски изследвания. София, 1960. С. 563–589.

Романска 1960a – *Романска Ц.* Риболовът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско // Годишник на Софийский университет. Филологически факултет. София, 1960. Т. 54. № 1. С. 353–446.

Съботинова 2009 – *Съботинова Д.* На една земя, под едно небе. Празници и обичаи на българи, арменци, русите старообрядци, турци и цигани/рома. Варна, 2009. С. 204–258.

Штайнке 1992 – *Штайнке К.* Старообрядцы в Болгарии // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 153–157.

Штайнке 2008 – *Штайнке К.* Говоры староверов в Болгарии двадцать лет спустя // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008. С. 108–115.

Steinke 1990 – *Steinke K.* Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidelberg, 1990.

Л.А. Софронова (Москва)

## «Великий лингвист» Бенедикт Хмелевский

Граматику изображают  
в образе маленькой девочки с таблицей,  
на которой начертаны  
некоторые буквы алфавита,  
с розгой, в левой руке у нее попугай в знак того,  
что грамматика учит хорошо говорить

*Бенедикт Хмелевский. «Новые Афины»*

Скромный священник со Львовщины Бенедикт Хмелевский (1700–1763) составил энциклопедию «Новые Афины». Полное ее название звучит так: «Новые Афины, или Академия, полная всяких наук, на разные титулы, как на классы, поделенная, разумным для памяти, идиотам для науки, политикам для практики, меланхоликам для забавы возведенная, или *о Боге, о множестве богов, выборе прекрасных слов и разных чудных делах, о сивиллах, зверях, рыбах, птицах, о математике и чудесах света, власти и политике, о языках и деревьях, о стихиях, вере и иероглификах, о рассказах и нравах разных народов, о любопытных странах, весь мир в ней основательно и кратко описан*» (Chmielewski). Ее первое издание вышло во Львове в двух томах (1745–1746); второе, расширенное и дополненное, там же и в четырех томах (1754–1756).

В дальнейшем энциклопедия была полностью забыта. Ее вспоминали, когда считали нужным высмеять курьезные «garytasy», тщательно собранные «наивным» автором; раскритиковать его барочную ученость и напомнить знаменитое: «конь есть таков, каким его всякий видит». Эта удивительная дефиниция была мишенью для остроумия многих поколений филологов и историков. Они будто забыли о том, что в эпоху, когда жил Хмелевский, писать об обычном и повседневном не полагалось. Как в мемуарах и в «лесах вещей» (*silva rerum*), так и в энциклопедиях. В этом заключается то самое «странное правило культуры», которому субъективные жанры подчиняются до сих пор, — «замалчивать то, что “само собой”» (Вдовин 2012: 105).

Текст публикуется в авторской редакции.

В своей энциклопедии Хмелевский сумел преобразовать множество фактов в единое целое и представить микрокосм и макрокосм в диалогическом единстве. «Он выстраивал свою энциклопедию для людей, воспринимающих его (мир) в целостном единстве, без разделения на прошлое и настоящее, реальное и вымышленное, всему находилось место в божественном творении» (Лескинен 2011: 441). Старался поразить читателя чудесами малого мира, человека, и мира большого, т.е. вселенной. Ничего не преувеличивая и не преуменьшая, автор предлагал взглянуть на смешное, полезное, забавное и прекрасное. Прилагал усилия для того, чтобы приблизиться к читателю, чему способствовала верно выбранная интонация повествователя. Это интонация разговорная, доверительная, в которой угадываются и ораторские приемы проповедника. (Однажды Хмелевскому, например, довелось прочитать панегирик в день памяти св. Бенедикта.)

Материал энциклопедии, как следует из ее названия, расположен по тематическому принципу, алфавитный действует иногда внутри разделов. Рассказывая о том, как медведи похищают невинных девиц и почему исчезли кентавры, Хмелевский тут же сообщает сведения о великих героях, знаменитых философах и ученых, чьи мнения могут не совпадать, о чем он сообщает читателю: «Предупреждаю, что в хронологии, анатомии и ботанике авторы не сходны между собой; поэтому прошу ни меня, ни их не подвергать цензуре» (Chmielewski). В «Новых Афинах» присутствуют «символические абрисы» разных наук: теологии (подробно описывается рай небесный, ставится вопрос о рае земном), истории, географии, астрономии, астрологии, зоологии. Осколкам мифологических представлений о мире («szary i czarty») посвящено несколько глав, как и «нравоописаниям» разных народов (Лескинен 2011: 436–442). В энциклопедии есть место и науке о языке.

Лингвистические проблемы автор рассматривает в двух главах: «Польский язык, “подбитый” многими языками иностранными, особенно латынью, немецким, французским, и по какому резону?», «Великий лингвист, переводчик со всех языков, или Наука о всех языках, о их происхождении и “склонности”, описываемые из сочинений многих авторов». Кроме того, во всей энциклопедии, прежде всего в обращении «К читателю», вырисовывается коммуникативная ситуация: автор – читатель – критик.

Вот как выглядит автопортрет Бенедикта Хмелевского. Он работает с источниками и, будто не замечая начал Просвещения, продолжает рыться в старинных компендиумах, в свою очередь составленных известными авторами, среди которых П. Скалигер, А. Кирхер, Бароний и др. На них Хмелевский ссылается постоянно,

утверждая, что лучше читать «мертвых», чем «живых», т.е. своих современников. Он не настаивает на оригинальности своего труда, так как для него еще продолжалась эпоха барокко. При этом Хмелевский, не скрывая своего компиляторства, знает себе цену и не вспоминает о топосе смиренного автора. Он гордится своими знаниями. В обращении «К читателю» пишет, что почерпнул их не из школьных шпаргалок, которые годятся только на то, чтобы пирожки заворачивать, а из сотен книг, которые прочитал от доски до доски. Иногда, правда, прочитывал не все. Например, одно сочинение о вампирах ему вообще не удалось достать. Не дочитал он однажды, куда подевался плащ Иисусов, который сорвали с него в Гефсиманском саду. Но того, что автор успел прочитать, хватило на фундамент, на котором выстроены «Новые Афины». Архитектурные сравнения он приводит не раз. Например, сравнивает свое сочинение со зданием, им самим возведенным, а также с театром, на котором представляется множество разных фигур. Хмелевский не стыдится того, что работал не в столицах и не в Александрийской, Ватиканской или Царьградской библиотеках, а у себя дома, в лесу фирлеевском, где сидел, как Диоген в бочке.

Обосновав тезис о пользе чтения на своем примере, подтвердив его сентенциями и примерами, автор первой польской энциклопедии так рассуждает о труде писателя. Он сравнивает его с трудом пахаря, а перо автора – с орудиями крестьянина, плугом, цепом, сохой. Ведь нужно все книги перелистать, прочитать, собрать нужные сведения и классифицировать их, а потом переписать все сочинение. Хмелевский вкладывал в этот труд все свои силы и страшно уставал. Читал и писал денно и ночью, слепя глаза и обливаясь потом. Пролитый им пот немедленно получает символическое значение и посвящается Морю Бескрайнему, т.е. Иисусу Христу, а также читателю для его пользы. Это типично барочный ход, когда низкое означают высокое в символическом плане.

Возвысив «Новые Афины», изобразив себя как великого труженика на ниве просвещения, представления о котором не соответствовали его времени, Хмелевский обращается к читателю. Он налаживает с ним отношения в традиционных обращениях, обещая удовлетворить его любопытство и учесть все вкусы. Постоянно ведет с ним диалог. Уже в обращении «К читателю» предполагает, что заинтересовавшийся его книгой будет спрашивать о многом. «Полную информацию он найдет здесь в словах и ребусах», – утверждает автор, – ему не придется рыться во множестве лексиконов. Названия многих глав – это вопросы, которые читатель будто задает автору. Писатель ему тут же отвечает, например: «А есть ли какие средства (remedia)

против чертей и чар? – Отвечаю, что есть, но все непригодные. Правовверные католики не должны к ним прибегать» (Chmielewski). Если, как ему кажется, читатель не испытывает к нему доверия, он советует обратиться к другим книгам, названия которых тут же приводит. Автор старается быть понятным, о чем сообщает в сложно построенных высказываниях, изобилующих именами античных героев. Обещает, что не будет летать с Икаром по воздуху и не утонет вместе с читателем в словесной пучине. При этом уверяет, что не использует высокий стиль, чтобы не затемнить смысл, и избегает избыточных дигрессий, что не соответствует действительности.

Выстраивая отношения с читателями, Хмелевский делит их на группы по признакам гендерным, возрастным, социальным, моральным и интеллектуальным. Есть даже такие образованные (polerowane) дамы, которые сумеют извлечь пользу из его сочинения. Но большинству из них, как и непросвещенным, оно будет не интересно: «Только дамам и непросвещенным я никак не пригожусь, потому что не “девичьи сеймы” и не романы, не жития и не примеры я пишу» (Chmielowski). Писатель упоминает «Девичий сейм, или беседу о масленичных забавах» Я. Олеского («Sejm panieński, abo Rozmowa o biesiadach mięsopustnych»). Эта «беседа» принадлежит к ряду совизжальских комических произведений XVI–XVII вв., называвшихся сеймами. Их авторы подражали сеймовым протоколам, что создавало резкий контраст с содержанием их произведений (Sejm panieński). Развлекательная и сатирическая литература находилась за пределами культурного опыта энциклопедиста. Он полагал, что его труд будет полезен студентам, но не ученикам начальных классов. Также священники и политики найдут в нем нечто для себя нужное. Идеальный читатель Хмелевского – человек разумный. Он не для идиотов старался, а хотел мудрым кое-что напомнить и недоучек выучить. Меланхолика же его энциклопедия непременно развеселит. «Если автор в чем-то ошибся, разумный поймет, а неуч не заметит. И в печатных книжках всегда ошибки бывают: разумный их поправит или простит» (Chmielewski).

Отношения читателей с автором не всегда выглядят столь благополучно. Энциклопедист негодует по поводу того, что, забросив книги, они занимаются лишь хозяйством, а не полезными науками. Ведь сейчас так много хороших книг, вот в Люблине недавно издали сборник под названием «Swada polska». Он пригодится и «слушающим», и «читающим». Его составил Ян Островский Данюкович, собравший сведения о том, что есть на небе и на земле, о четырех стихиях и пр. (1745, 1749). То есть структура его собрания сходна со структурой «Новых Афин».

Хмелевский существенно дополняет отношения с читателем, вводя читателя ученого, т.е. критика, по традиции именуемого зоилом. Он не боится его окриков, намеков на то, что пишет он о том, что всем давно известно. «Если мне скажет зоил, что ничего нового нет под солнцем (*nihil sunt sole novum*), то отвечу, что и солнце одно и то же всходит каждый день (*non novus, sed noviter*), но радует глаз человеческий» (*Chmielewski*). Затем природный код – для усиления смыслов сказанного – дополняется кодом одежды. Но оказывается, что он не работает, потому что современный римлянин, испанец, француз, англичанин остались такими, какими и раньше были. Только ходят теперь в другом, более богатом и модном одеянии.

Динамические отношения автора с читателем (и критиком) пронизывают всю энциклопедию. Рассматривая их в довольно запутанных барочных метафорах, Хмелевский сумел приблизиться к идеям прагматики текста. Конечно, он не мог пройти мимо вопроса о происхождении языков и повторил библейский рассказ о вавилонской башне, сделав вывод о том, что язык является средством формирования культуры.

Сотворив Адама, Бог «влил» в него все знания и дал язык, тот самый, который стал называться древнееврейским (*hebrajskim*). Это язык «первородный» и «наипервейший», который «истинно выражает сущность и натуру каждой вещи» и пригоден для них. Но и он после вавилонского пленения принял в себя слова сирийские и халдейские, потому что евреям часто приходилось беседовать с этими народами. За совершенно бесполезное предприятие, каким было возведение вавилонской башни, Бог наказал людей, трудившихся на строительстве этой «фабрики» (ст.-пол. *fabryka* ‘здание’), смешением языков или сотворением новых. От сыновей Ноя – Сима, Хама и Яфета вели свое происхождение многие семьи. От них пошло 72 языка, столько же, сколько появилось во время строительства никому не нужной башни. При расселении этих семей также возникли новые языки. «Верно говорит Клавдий Марий: *Gentem lingua facit*. Различия языков породили различия сердец и наций» (*Chmielewski*). Так польский энциклопедист превращает язык в мощный инструмент развития этносов и их культуры.

Особое внимание он уделяет другому древнему языку, латыни. Очевидно, что для Хмелевского важны языки, отличающиеся своей позицией в пространстве культуры, – и древнееврейский, и латынь находятся в начале цепи многочисленных языков.

Латынь – это язык святой и универсальный, о чем знают все ученые. То есть это язык сакральный, способный выразить высшие ценности. Он универсален потому, что в нем нуждаются все другие языки. Этот язык настолько развит, что для каждого явления и каждого

предмета имеет специальные слова подобно тому, как и древнееврейский. Но и латынь, кстати, приняла в себя многие греческие слова, которые существуют до сих пор *in usu perpetuo*.

Не обращая внимания на латинскую грамматику или на совершенство стиля латинских авторов, Хмелевский прежде всего восхищается тем, что на этом языке можно прекрасно выразить то, что другим языкам недоступно. И не только потому, что в латыни есть слова, которых нет в других языках. Произнести некие латинские слова или написать их – значит поднять ранг оратора или автора, а также придать высказыванию на родном языке особую красоту. Так более полно выявляются значения, присущие словам того языка, которые латынь замещает. Поэтому потребность в латыни испытывают все языки, в том числе и польский. Таким образом, Хмелевский объявляет язык древних римлян языком культуры. Именно таким он стал для поляков, о чем он прямо и заявляет: «Латинское слово украшает польскую речь, его произносят *ad culturam*» (Chmielewski).

Повествуя о вхождении латыни в польскую культуру, автор энциклопедии практически провел краткий социолингвистический анализ. Составил список причин, по которым она распространилась в Польше. Вот некоторые из них. На польские епископские кафедры встали французы и итальянцы; секретари же их были «латинниками», писавшими первые польские статуты. То есть латынь была ввезена в Польшу. Кроме того, молодежь посылали учиться в чужие края, где она овладевала универсальным языком науки. Затем в Польше появились и школы, и латинские академии. Многие короли прекрасно знали латынь и не владели польским языком, как, например, Стефан Баторий, который не ставил на высшие должности тех, кто не был обучен латыни.

Основная тема лингвистических экскурсов Хмелевского – вхождение латыни в польский язык. Он указывает причины, по которым оно было необходимо, и в связи с этим характеризует свой родной «словено-польский» язык следующим образом. Поляки больше оттачивали сабли на горле своих врагов, чем искусство говорить. Их собственный язык был простым и невыразительным, «неотесанным». На нем было невозможно передать многие сложные понятия. Поэтому полякам пришлось обратиться к латыни. На ней писались официальные документы, иногда их язык был смешанным. Не было в польском языке таких слов, чтобы точно передать «политические материи». Писать важные документы по-польски значило затемнять их смысл. Только голову себе можно было задурить такой работой. Так Хмелевский развивал тему двуязычия.

Он прекрасно понимал, что истинного двуязычия в Польше не существовало, и потому сосредоточивался на цитировании, показывая, как следует выбирать цитаты, а не просто вклинивать в польский текст одиночные латинские слова. Можно предположить, что автор энциклопедии уже был недалеко от проблем интертекста. Он советовал обращаться к классикам, цитировать Цицерона, Вергилия, Овидия и других известных авторов, хотя бы в небольших отрывках. Но повторять одни и те же цитаты не годится. «А если из латыни только один Цицерон и его имитаторы по нраву, на что тогда Тациты, Ливии, Плинии, Курции, Юстыны (Юстинианы), а из поэтов Вергилии, Луканы, Овидии? Сжечь их, что ли?» (Chmielewski). Таким образом, Хмелевский призывал вести работу с классическими текстами.

В его сочинении присутствует экскурс в историю польской проповеди. Проповедники не должны переходить на родной язык, — утверждал автор. Наверное, священники это делают для того, чтобы понравиться дамам. Светские господа также произносят речи на родном языке. Все они прилагают для этого большие усилия, но не всегда добиваются похвалы. Чаще среди слушателей царит молчание. Следовательно, проповедники и светские ораторы неверно выбирают язык или не умеют соответственно украсить свои речи латынью. Письменные послания также требуют латыни. Хмелевский осуждает пренебрежение латынью и строго спрашивает, зачем тогда отправлять сыновей учиться и тратить большие деньги на их содержание. Пусть уж сразу займутся «экономикой», т.е. хозяйством, садоводством. Можно также воспитать из них славных воинов.

Он вспоминает о П. Скарге, который произносил свои речи по-польски. Далее перечисляет известных проповедников, называет М. Сарбевского, Ф. Бирковского, Т. Млодзяновского и множество других. Но не их слово интересовало автора, а умение вкраплять в свои речи латынь. На коронациях образов Девы Марии она сверкала в них, подобно звездам на небесах. Такая композиция проповедей более приятна слуху, чем чистый польский. «Это и дама политесная вам скажет» (Chmielewski). Всем бывает приятно усладить слух леммами, символами и латинскими фрагментами. Как ни к чему «вода без рыбок» или «платье бесполезное», так и речи без латыни. Обычно проповедники, как и историки, в большом количестве цитируют Священное Писание и известных историков древности. Теперь и в храме с амвона, из сенаторского кресла на сеймах, даже в речах депутатов на сеймиках слышны латинские изречения, которые энциклопедист называет украшениями. Таким образом, он различает языки сакральный и светский, полагая латынь уместной при произнесении как официальных речей, так и проповедей.

С точки зрения Хмелевского, существует еще один путь адаптации латыни – ее полонизация. Правильно поступали те, что полонизовали (*polonizarunt*) многие латинские слова, т.е. приспособляли их к польскому «диалекту», «конструкции на свой лад наклоняя» (*Chmielewski*). Способность чужого языка приспособиться к новым для него лингвистическим условиям автор энциклопедии называет «склонностью» (*declinatio*). (Напомним русское «склонение на отечественные нравы» иностранных пьес.) «Склонность» эта породила множество теперь забытых слов, которые Хмелевский ставит выше слов «природных», польских. Он не может даже вообразить, что польский язык возвратится к грубой и уже непонятной «славянщине» (*Słowiańszczyzna*), как в песнопении св. Войцеха: «*Już nam czas godzina grzechów się kajaci, BOGU chwałę daci*». Тогда бы пришлось «*dormitarz*» называть спальней (*sypialnia*), «*refektarz*» – столовой (*jadalnia*), а «*celle*» – хаткой. Старопольские слова, обозначающие институты власти, также кажутся автору неуклюжими. Он уверен, что наименования наук – от грамматики до теологии – звучат по-польски нескладно. Ведь лучше сказать *риторика*, чем *красноречие*, *астрономия*, чем *звездная наука*. И в музыке не обошлось без латыни. Например, *тоны*, *клавиши*, *консонансы* – это все слова этого языка. Ему не нравится, когда уже прижившиеся латинизмы заменяются польскими словами. Из них невозможно построить красиво звучащую фразу. Чтобы читатель ему поверил, Хмелевский предлагает сравнить две фразы: «Открылся образ несчастья в Польше, на который в Европе взирали многие зрители». Ведь лучше так сказать: «Открылся театр несчастья, у него в Европе было много зрителей» (*Chmielewski*).

Никакой другой народ так гладко не говорит по-латыни, как поляки, – восхищается Хмелевский. Ведь они народ политесный, имеющий вкус к этому языку, понимающий, что латынь – это не только достояние римлян, но и всех разумных людей («*Lingua Latina non Romanorum propria est, sed sapientum*»). Поляки не искажают латинские слова, как итальянцы, не говорят *coniasco* вместо *cognosco*, *redzina* вместо *regina*. Не портят они латынь, как немцы и французы.

Почему в Польше удалось «привить» латынь к своему языку? Потому что польский народ высоко ценит свободу не только в общественной жизни, но и в языке, а также в использовании иностранных слов, в отличие от «московской нации». Поляков сдерживает только одно правило от Духа Святого: *Tempus tacendi & tempus loquendi*. (Есть время молчать, есть время говорить). В связи с мотивом свободы в энциклопедии возникает сравнение двух славянских языков, польского и русского, и шире – образа правления и ментальности двух народов. Далее

противопоставление с русскими делается не в пользу поляков. Русские сохраняют, берегут свой язык. В Москве, у этого грубого народа, в официальных выступлениях, в законах и указах используется только родной язык. В польский же язык закрадываются слова из немецкого, французского, испанского, даже в официальные речи и проповеди, что вызывает смех, но не похвалу.

«Есть в его (поляка. – Л.С.) распоряжении хорошие “отечественные” слова, а он, как ворона эзопова, в перья других птиц наряжается» (Chmielewski). Можно услышать на шляхетских дворах «ekipas», «wojanżować», «Lauffer», «Kusser». В семейных «дискурсах» такие слова также неуместны. «Часто употребляя слова иностранные, ты только портишь свой язык. Будучи патриотом, ты и чужеземец, потому что другие тебя не понимают» (Chmielewski). Если бы не было в польском соответствующих слов, только тогда можно было употребить «иноземное» слово, да и то с осторожностью. Так портится родной язык. Следовательно, язык культуры, латынь, дозволена в отличие от новых языков. В Польше, пишет Хмелевский, всегда приветствовались латинские фрагменты и сентенции в речах на сеймах и сеймиках, на свадьбах и похоронах, но не немецкие и всякие другие слова. Заметим, что французский язык автор выделяет среди других новых языков. Он приспособлен для изящного выражения мыслей. На место латыни не может встать никакой другой язык. Чтобы смягчить удар, автор немедленно сравнивает поляков с афинянами. Те также легко вводили в свой язык иностранные слова, значит, поляки сродни им гением и вкусом. Афиняне всегда хотели чего-то нового и, как хамелеон, меняли свои «цвета».

Таким образом, ученый священник существовал в культурном пространстве, где не всякое чужое слово превращалось в свое. Исключение делалось только для языка святого и универсального, латыни, которую он называл языком культуры, хотя и не отрицал своеобразный латинский «декор» в устных речах и письменных текстах. Хмелевский четко противопоставлял латынь новым языкам, в которых польский, по его мнению, и не нуждался. Утверждая, что язык творит народы, он видел его глубинную связь с национальным менталитетом. При этом настаивал на несовершенстве своего родного языка, которому латынь, как язык культуры, была необходима. Проследившая ее вхождение в польский, автор провел стихийный социолингвистический анализ, учитывая и общекультурные, внелингвистические факторы распространения латыни, а вместе с ней и «латинской учености» в Польше. Находился он на подступах к интертексту (цитирование). «Полонизацию» латыни считал одним из важных путей ее вхождения в «словено-польский» язык, т.е. слово-

образование также находилось в его поле зрения. Можно сказать, что Хмелевский не был чужд и прагматики текста. Придерживаясь старинных традиций, он дал своему труду развернутое название и постоянно обращался к читателю (и критику), требуя от него постоянного сотрудничества. В эти привычные формы он сумел влить новое содержание. Не нарушая границы жанра и рассказывая о мире в целом, в энциклопедии «Новые Афины» он сумел представить свое видение языка.

Демонстрировал Бенедикт Хмелевский и возможности лингвистической игры. «Энигматически» представил он свое имя, которое «весну начинает и к Пасхе близко», фамилия его «кружит голову пивом и вином». Приложил к энциклопедии им самим составленные или где-то вычитанные латинские паронимии. Занимался выяснением того, как и из каких реальных событий сложились польские пословицы. Завершается его труд кратким словарем «фигур».

Подпись под одной из них, изображающей битву рыцаря с драконом, хотелось бы привести нам всем для науки, как сказал бы сам Бенедикт Хмелевский: «Smoka pokonać trudno, ale starać się trzeba».

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Вдовин – *Вдовин Г.В.* Памяти памяти // Новый мир. 2012. № 10. С. 105–110.

Лескинен – *Лескинен М.В.* От «натуры» к «гению» традиции правоописаний европейских народов XVI–XVIII вв. // Текст славянской культуры. М., 2011. С. 431–448.

Chmielewski – *Chmielewski B.* Nowe Ateny. – <http://literat.ug.ed.pl/ateny/index.htm>

Sejm panieński – Sejm panieński. – <http://www.edukateria.pl/praca/sejm-s-komiczny-gatunek-satyry/>

М. Н. Толстая (Москва)

## Энклитизация личных местоимений в украинских закарпатских говорах

0. Современные закарпатские говоры относятся к группе славянских языков, в которых сохраняется грамматическая система вакернагелевских ранжированных синтаксических энклитик, относящихся к сказуемому. По закону Вакернагеля такие энклитики стремятся занять место в первой тактовой группе предложения<sup>1</sup> (Jakobson 1935/1971; Franks, King 2000: 194–201; Толстая 2000; 2012)<sup>2</sup>.

В славянских языках энклитиками группы сказуемого (= фразовыми энклитиками) являются, с одной стороны, фразовые частицы (например, *li*), с другой – изменяемые энклитические формы личных и возвратного местоимений и служебных глаголов. Древнейшими изменяемыми энклитиками были местоименные – краткие формы местоимений 1–2 лица ед. ч. и возвратного в дат. п., а также краткие формы местоимений 3-го лица в вин. п.: старослав. *ми, ти, си; и, ѥ, ѥж, ѥа, ѥя* (Вайан 1952: 410); очень рано стали энклитиками также формы вин. п. *ма, та, са, ны, вы* (Вайан 1952: 411–412; Зализняк 2008: 36–37). Формирование современных систем энклитик происходило в истории отдельных славянских языков. В большинстве из них произошло выравнивание системы местоименных энклитик, в результате которого в единственном числе все личные местоимения получили краткие формы в дат., вин. и род. п.,

---

<sup>1</sup> Закон Вакернагеля описывает именно синтаксическое поведение энклитик. Их статус просодических энклитик (безударных слов) реконструируется в рамках исторической акцентологии славянских языков.

В последнее время было показано, что словоформы, подчиняющиеся синтаксическим правилам, определяющим поведение энклитик во фразе, в отдельных языковых системах не обязательно являются безударными, поэтому принято различать фонетические и синтаксические энклитики (см. Зализняк 2008: 8; Циммерлинг 2012а: 7–8; ср. Толстая 2000: 143). Ниже под энклитиками, если не оговорено иное, понимаются именно синтаксические энклитики (в отвлечении от их реального просодического статуса).

<sup>2</sup> По классификации А.В. Циммерлинга закарпатские говоры относятся к W-системам, не имеющим «более грамматикализованного ограничения, чем механизм размещения цепочек сентенциальных клитик во второй позиции от начала предикативной группы / предложения» (Циммерлинг 2012а: 23).

Работа выполнена в рамках проекта «Типология клитик и систем порядка слов с клитиками в синхронии и диахронии» программы Президиума РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики». Благодарю С. А. Николаева за ценные замечания при подготовке статьи.

в беспредложном употреблении являющиеся энклитиками; во множественном числе односложные косвенные формы дат., вин. и род. п. получили энклитические варианты, материально не отличающиеся от полнударных (таково положение в сербскохорватском, словенском, чешском, словацком, польском языках – Franks, King 2000: 28, 36, 98, 125, 150).

В настоящей статье рассматриваются инновации в системе энклитических форм местоимений, проведенные в некоторых закарпатских украинских говорах. Материалом служат полевые записи (МКЭ) и публикации расшифровок магнитофонных записей диалектных текстов (УЗГТ; РП<sup>3</sup>; Сабадош 2008; VPRVS).

1. Карпатоукраинские говоры не были затронуты общевосточнославянским процессом утраты изменяемых энклитик. Развиваясь независимо, эти говоры расширяли систему энклитик и включали в нее новые формы, которые начинали подчиняться синтаксическим правилам поведения энклитик (Толстая 2000; 2012)<sup>4</sup>. К таким правилам относятся: стремление энклитик к началу предложения (точнее, клаузы – синтаксической составляющей, вершиной которой является глагол или связка<sup>5</sup>); «правило рангов», жестко определяющее их порядок между собой при объединении в блок (цепочку) (см. Зализняк 2008: 27; Циммерлинг 2012б: 9); «правило контактной постпозиции»: находясь после управляющего глагола, энклитика может быть отделена от него только другой энклитикой (см. Зализняк 2008: 25). Первые два правила в определенных условиях и определенных языковых системах могут допускать отклонения. Стремление энклитик к началу клаузы ограничивается «правилами барьеров» (см. Зализняк 2008: 47 сл.; Циммерлинг 2012б: 12–14). Ранги энклитик на протяжении истории могут меняться, и в период их смены оказываются допустимыми и старый, и новый их порядок – ср. (Толстая 1991); кроме того, в некоторых говорах в определенных точках системы

<sup>3</sup> Запятая, употребляющаяся в этом издании в качестве знака мягкости, в цитируемых примерах заменена на апостроф.

<sup>4</sup> В качестве примера приведем систему синтаксических энклитик центральнозакарпатского верховинского говора с. Синевир (энклитики сгруппированы по рангам): 1) формы глагола *boóti* ('быть') от основы аориста в сослагательном наклонении: *bim, bis', bisme, brste; boo*; 2) l-формы глагола *boóti* в составе формы плюсквамперфекта в сослагательном наклонении: *bool, boóla, boólo, boóli*; 3) формы 1–2 лица глагола *boóti* от презентной основы в составе форм перфекта и в качестве связки при именном сказуемом: (*im, (i)s', (i)sme, (i)ste* (в зависимости от исхода предшествующего слова – *xodíw-im, xodíla-s', xodíli-sme*); 4) косвенные формы личных и возвратного местоимений: дат. *mi, ti, mu, jüj, si, nam, vam, (j)im*; вин./род. *n'a, t'a, yo, ji* (вин. также *ju*), (*s'a* – в сочетании с предлогами), *nas, vas, (j)lx*; 5) возвратное *s'a* (см. Толстая 2000; 2012: 195).

<sup>5</sup> Уточнение понятия клаузы применительно к синтаксису энклитик см. (Зализняк 2008: 12–15).

«правило рангов» оказывается нестрогим – как, например, в некоторых гуцульских говорах (Толстая 2012: 207–208). Но «правило контактной постпозиции» в славянских языках является исключительно жестким. Так, даже в русском языке, где «из старых фразовых энклитик основного круга в литературном языке остаются только *же, ли, бы*» (Зализняк 2008: 267), частица *бы* в постпозиции к глаголу может быть отделена от него практически только частицами *ли* и *же*<sup>6</sup>.

Следовательно, именно «правило контактной постпозиции» может быть использовано как диагностическое: в постпозиции к управляющему глаголу словоформа, отделяющая от глагола заведомую энклитику, должна быть также признана энклитикой.

Заметим, однако, что возможность определения энклитик по «правилу контактной постпозиции» в нормальном случае ограничена «правилом рангов»: чтобы энклитика могла вклиниться между управляющим глаголом и другой энклитикой, последняя должна обладать большим рангом:  $V + e^m + e^n$ , где  $n > m$ . По общей закономерности ранговой организации энклитик в карпатоукраинских говорах глагольные энклитики предшествуют местоименным:  $e_{verb} + e_{pron}$  (Толстая 2012: 195–197). Поэтому для выяснения энклитического статуса конкретных местоименных форм в данном случае оказываются релевантными лишь контексты вида  $V + e_{1pron} + e_{2pron}$ , где  $e_{2pron}$  – «заведомая» местоименная энклитика, указывающая на энклитический статус местоименной формы  $e_{1pron}$ . Такими «заведомыми» энклитиками будем считать краткие формы личных местоимений, имеющие полные (неэнклитические) соответствия (типа *ми при мени, го при його; ся при себе*). Практически в абсолютном большинстве случаев мы имеем дело с конструкциями с возвратным *ся*.

Таким образом, ниже рассматриваются конструкции с постпозицией энклитик к управляющему глаголу.

**2.1.** В верховинском говоре с. Синевир Межгорского р-на как энклитики регулярно употребляются сочетания кратких форм местоимений с предлогами (формы 1 и 2 л. ед. ч. и возвратного мест. в вин. и род. п.: *n'a, t'a, s'a*) (см. подробнее Толстая 2012: 199), например:

*ta imila do n'a s'a náras* ‘и она <болезнь> сразу ко мне прицепилась’  
*Nó, napríklat, rozdér u t'a s'a svéter* ‘Ну, например, порвался у тебя свитер’

<sup>6</sup> В НКРЯ среди фраз с начальным глаголом находим только два примера-исключения (из 179): *Мог я бы добавить, что очистит Байкал будет труднее*. [Владимир Чивилихин. «Моя мечта — стать писателем», из дневников 1941–1974 гг. (2002)]; — *Заступился я бы за тебя, Анна Константиновна, да ведь надо слово просить?* [М. М. Пришвин. Дневники (1918)]. Эти примеры, не кажущиеся вполне естественными «на русское ухо», оказываются знаменательными для нашего дальнейшего изложения (ср. п. 3).

В опубликованных текстах из других закарпатских говоров примеры таких сочетаний в постпозиции к глаголу не встретились, но сами эти сочетания широко употребляются. В верховинском говоре с. Біласовиця Воловецкого р-на их место в цепочке такое же, как в синевирском говоре, – ср. в препозиции к глаголу: *да̀коли йак на́ н'а с'а ўб'єрне* ‘иногда как на меня обернется’ (УЗГТ: 122). В других говорах, однако, сочетания кратких форм местоимений с предлогами в блоке энклитик располагаются правее возвратного *ся*:

*почали́ с'а до́ н'а їма́ти ўс'а́кї хвороты́* ‘начали ко мне цепляться всякие болезни’ (ужанск., Худльово Ужгородск., УЗГТ: 46)

*коли́ с'а на́ н'а ўб'єрне* ‘когда на меня обернется’ (ужанск., Пузняківці Мукачевск., УЗГТ: 61)

*ївни́ са́ на́ н'а за́чудо́вали* ‘они удивились мне’ (ужанск., Ковбасов, РП: 96)

*ївни́ са́ на́ н'а prize'раву́т* ‘они за мной наблюдают’ (там же)

*že by z'me s'a s' t'a ne smi'jali* ‘чтобы мы над тобой не смеялись’ (лемковск., Маківці, РП: 219)

*d'їdo tak s'a z n'a ходи́ў с'м'ївучи́* ‘дед так надо мной смеялся (букв. ходил смеясь)’ (боржавск., Иршава Иршавск., УЗГТ: 85)

*... ta d'ўже с'а на́ н'а рос:є́рдила́* ‘... то очень на меня рассердилась’ (мараморошск., Колодне Тячевск., УЗГТ: 156)

При конечной позиции в цепочке энклитический статус сочетаний кратких форм местоимений с предлогами формально не может быть проверен. Однако эти сочетания следует признать энклитиками на том основании, что они соответствуют полным ударным формам (*на мене, до тебе, за себе* и т. п.) и никогда не употребляются в начале клаузы.

2.2. В синевирском говоре отмечен пример употребления как энклитики формы творительного падежа ед. ч. местоимения 3 л. муж. р. *ntt: piše ntt s'a* ‘им пишется’ (о карандаше) (см. Толстая 2012: 197).

3. Закарпатской инновацией является возможность употребления как энклитик личных местоимений в именительном падеже, т. е. в функции подлежащего. Такие примеры единично отмечаются в боржавских, ужанских и мараморошских говорах (а также в лемковских говорах на территории Словакии):

*лиши́ла йа́ с'а ис пы́ска́тоў нив'їсто́у* ‘осталась я с языкастой невесткой’ (боржавск., Сасово Виноградовск., УЗГТ: 108)

*ка́жу йа́ йо'му́ / чолов'ї́че / не'бо́ре / лиші́ ты́ с'а суди́ны* ‘оставь ты в покое посуду’ (боржавск., Голубине Свалявск., УЗГТ: 66)

*Rodíla-m ja s'a tí's'iču divicsót trijcit' tré'tojo rōku* (боржавск., Керецки Свалявск., запись 1990 г., МКЭ)

*покло|ниў̆ ѝа с'а* 'поздоровался я' (мараморошск., Сокирница Хустск., Сабадош 2008: 448, 452)

*диў̆л'у ѝа с'а* 'смотрю я' (там же: 451 [3×], 455)

*кажу ѝа му* 'говорю я ему' (там же: 457)<sup>7</sup>

*жа.л'іву ѝа ѝі tunír' дўже* 'жалею я ее теперь очень' (ужанск., Волосянка Великоберезнянск., УЗГТ: 119)

*ta |vže z'me sa nas't'aho'vali tu do хуš || no | nas't'aho'vav ja sa* 'и уже мы переселились сюда в дом; ну, переселился я' (ужанск., Улічне Криве, РП: 71)

*z'abrav ja sa* 'ушел я' (ужанск., Улічне Криве, РП: 81 [2×], 83; Звала, РП: 200)

*povidala ja ti* 'говорила я тебе' (в песне – Šemetkovce, Stakčianska Roztoka, VPRVS: 277, 280, 281; наряду с *povidala jsem ti* в той же песне)

*taj dal ja mu* (лемковск., Мироля, РП: 233)

С системной точки зрения представляют интерес такие примеры в перфектных конструкциях. В закарпатских говорах употребление личных местоимений в роли подлежащего в перфекте подчиняется правилу, сформулированному А. А. Зализняком для древненовгородского диалекта: «если употреблено местоимение-подлежащее, связка 1-го или 2-го лица опускается» (Зализняк 2008: 247)<sup>8</sup> (связки 3-го лица в карпатоукраинских говорах отсутствуют). Таким образом, обычны двучленные конструкции типа *я прийшов* и *прийшов-ем*, *вы ся бояли* и *бояли-сте ся*, но, как правило, не трехчленные типа *\*я-м прийшов*, *\*вы сте ся бояли*<sup>9</sup>. Личное местоимение и связка в этих конструкциях изофункциональны как выражение грамматической категории лица и взаимозаменяемы; это является системным основанием возможности употребления личного местоимения как энклитики на месте связки.

Смысловая эквивалентность личных местоимений и связок давно отмечалась для древнерусского языка (Соболевский 1907: 241; Горшкова, Хабургаев 1981: 312; Зализняк 2008: 240). По заключению А. А. Зализняка, «поскольку связки – это в нормальном случае энклитики, а личные местоимения – акцентно самостоятельные словофор-

<sup>7</sup> Ср. также: *г'ібы ѝа с'а ніч не" рузул'мів* 'чтобы я ничего не соображал' (там же: 48).

<sup>8</sup> Исключением является ужанский говор с. Ковбасова (см. ниже, п. 4).

<sup>9</sup> Отдельные примеры трехчленных конструкций отмечены в боржавских говорах с. Керецки и Березники Свалявского р-на – ср. выше пример из Керецков, а также *Nó pak ščo vat rosказати pro vod'aniká, já túl'ko-m čula, ščo prikázovali žоны...* 'Ну что вам рассказать про водяного, я только слышала, что говорили женщины' Березники (магнитофонные записи 1990 г. [МКЭ]).

мы, противопоставление связок и местоимений в парах *есмь – язьь, еси – ты* и т. д. получает характер просодического противопоставления энклитических и полноударных вариантов одних и тех же функциональных единиц» (Зализняк 2008: 240). А.А. Зализняк привел примеры древнерусских фраз, где местоимение заменяется связкой в конструкциях с личными формами глагола: *тотъ есме погибохомъ* (Ипат. [1175], л. 207 об.), *а жены не видѣль ѹси боудешь въ снѣ* (Вопр. Кирик., Саввино 17), *купиль еси на торгу, а того жь еси не знаю, оу кого купиль* (Пск. судн. гр., ст. 46), *повестуюю, что есмь нынѣ на дорогу ехати хоцю* (Пск. 3 лет. [1473]), *чтобы мнѣ о томъ на васъ не бѣль челомъ, о чомъ есте ходите не по крестному челованью* (Рев. арх., № 27, 1530 г.) (Зализняк 2004: 179).

Карпатоукраинские примеры, как видим, показывают зеркальный по отношению к древнерусскому результат изофункциональности личных местоимений и связок. Встраиваясь в систему энклизы личных местоимений, полноударные односложные формы местоимений им. п. образуются энклитическими вариантами подобно односложным формам косвенных падежей мн. ч. *нас, нам, вас, вам, их, им*. При этом ударные формы им. п. личных местоимений, как и в древнерусском, противопоставляются связкам по принципу «полноударная форма – энклитика», а безударные формы полностью уподобляются связкам-энклитикам, занимая их место в блоке перед другими местоименными энклитиками.

Такие примеры встречаются наряду с примерами другого линейного порядка (в том числе в одном и том же говоре, ср. говор с. Сокирница):

*но, ротѣ'и с'а ја за д'идом Вѣуи* ‘ну, помолюсь я о деде Богу’ (верховинск.,

Синеvir Межгорск., МКЭ)

*кѹ'ко с'а ѹа помн'у* ‘сколько я себя помню’ (боржавск., Сасово Виноградовск.,

УЗГТ: 110)

*Журѣ с'я я, як ѹдти ізѹйти* ‘беспокоюсь я, как оттуда сойти’ (боржавск., Иль-

ница Иршавск. [запись И. Верхратского конца XIX в.], УЗГТ: 196)

*вернѹ с'я я тамка за головѹ* ‘вернулся я туда за головой’ (там же)

*дочѣкала с'а ѹа / дѹки приишѹ пѹйїзд* ‘дождалась я прихода поезда’ (ужанск.,

Перечин, УЗГТ: 33)

*При с'иловав с'а ѹа по малы доко пати тот шанц* ‘Заставил я себя постепен-

но докопать эту канаву’ (мараморошск., Сокирница Хустск., Сабадош

2008: 285)

*пѹстрѹйлис'а мы* ‘построились мы (встали в строй)’ (там же: 457)

4. Ужанский говор с. Ковбасова в восточной Словакии показывает систему, по-видимому, далеко продвинувшуюся по пути энклитизации

личных местоимений им. п. Примеры употребления односложных личных местоимений как энклитик в этом говоре совершенно регулярны<sup>10</sup>:

– с возвратным *ся*:

*ḍav ja sa d roʹbutnikum* ‘подался я к работникам’ (94)

*prizeʹrav ja sa* ‘присматривался я’ (95, 96 [2×])

*popriʹzerav ja sa do kalendaʹrʹa* ‘поглядел я в календарь’ (118)

*napiʹsav ja sa ʹladʹislav* ‘записался я Ладиславом’ (95)

*proʹšu ja sa nih ja ka roʹbota* ‘спрашиваю я их, какова работа’ (?) (96)

*naʹposʹtʹid doʹbiv ja sa tud do kovbaʹsova* ‘наконец добрался я сюда в Ковбасов’ (131)

*i naʹjiv ja sa* ‘и я наелся’ (143)

*ʹzvezli my sa do ʹhrabovca* ‘поехали мы в Грабовец’ (110)

– с возвратной энклитикой дат. п. *си* ‘себе’:

*naʹšov ja si tam tolmaʹča* ‘нашел я себе там переводчика’ (102)

*ʹstav ja si ʹzboku* ‘встал я себе в сторонке’ (116)

*ʹvpxav ja si toʹto do keʹšenʹi* ‘запихнул я себе это в карман’ (117)

*kuʹpiv ja si ʹlošku i ʹvilku* ‘купил я себе ложку и вилку’ (100)

*kuʹpiv ja si oxranu | pišʹtolʹu* ‘купил я себе «охрану», пистолет’ (121)

регулярно в выражении *ḍumav ja si* ‘думал я себе’ (95, 98, 101 [2×], 102 [2×], 115, 126)

– с местоименными энклитиками 3-го лица:

*no ne ʹhvariv ja juj za koʹruny ʹnič* ‘но я ей о кронах ничего не говорил’ (113)

*priʹvʹiv vun ho do kovaʹča* ‘привел он его к кузнецу’ (180)

В позиции энклитики могут употребляться аллегривые фонетически односложные формы местоимений ‘она’, ‘они’:

*ḍuʹznala ʹvna sa | že ʹja ʹmav ʹhrošy* ‘она дозналась, что у меня были деньги’ (96)

*rosstuʹpili ʹvni sa* ‘они расступились’ (96)

Наконец, встретился пример употребления в позиции энклитики местоименного наречия *там*:

*ʹpravda | plaʹtilo tam sa ʹdobri* ‘правда, там хорошо платили’ (97)

<sup>10</sup> Материал приводится по (РП); в скобках указан номер страницы.

В говоре Ковбасова часты также трехчленные конструкции в перфекте:

*no na |kul'ko ja |vid'iv-em | že |bida* 'но поскольку я видел, что беда' (94)

*doky my z'me zara|bl'ali* 'пока мы зарабатывали' (95)

*no a |ja |byv-em |xlob molo'dyj* 'ну а я был молодой парень' (96)

*ja |tam-em zaro|biv* 'я там заработал' (97 [2×])

*ta my z'me sa zy|šli v |transpor't'i* 'и мы встретились в транспорте' (102)

*my z'me ot |toho |byli da|leko* 'мы от этого были далеко' (106)

*my z'me |mali nedo|statok pi'n'azi* 'у нас был недостаток в деньгах' (119)

*|joj my do|br'i z'me ne |podu|rili | poput |stul sa poxo|vali* 'ой, мы чуть с ума не сошли, спрятались под стол' (131) и др.

5. Выше были рассмотрены конструкции с начальным глаголом и местоимением-подлежащим в постпозиции к нему, употребленным как энклитика. С точки зрения актуального членения предложения и фразовой просодии конструкции такого типа в современном русском языке включаются в класс предложений с «вакернагелевской темой» (атонической темой, располагающейся после первого ударного слова во фразе, см. [Янко 2001: 79])<sup>11</sup>. Атоническая тема произносится «на ровном тоне, в аллегровом темпе и без пауз» (Янко 2008: 59); односложные личные местоимения-подлежащие в роли такой темы фактически безударны. Таким образом, тенденция к безударности местоимения-подлежащего в некоторых фразовых позициях (в частности, в контактной постпозиции к глаголу) обычна для восточнославянских языков. Рассмотренные закарпатские говоры, обладая грамматической системой энклитик, логично встраивают в нее и безударные местоимения-подлежащие. При этом в отдельных закарпатских говорах в блоке энклитик эти формы могут располагаться левее других местоименных энклитик, т. е. оказываются старше них рангом. В других случаях и в остальных говорах, по-видимому, местоимения-подлежащие также могут вести себя как синтаксические энклитики (последнего ранга), однако из-за их расположения в самом конце цепочки энклитик и отсутствия противопоставления кратких и полных форм их статус не может быть проверен. Синтаксическое поведение местоимений-подлежащих в закарпатских говорах требует дальнейшего изучения.

<sup>11</sup> О фразовой просодии и коммуникативных свойствах конструкций с начальным глаголом типа *Посадил дед пенку* см. (Падучева 2012: 479).

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Вайан 1952 – *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. М., 1952.
- Горшкова, Хабургаев 1981 – *Горшкова К.В., Хабургаев Г. А.* Историческая грамматика русского языка. М., 1981.
- Зализняк 2004 – *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд. М., 2004.
- Зализняк 2008 – *Зализняк А. А.* Древнерусские энклитики. М., 2008.
- МКЭ – Материалы карпатских экспедиций Института славяноведения РАН.
- НКРЯ – Национальный корпус русского языка. – <http://www.ruscorgpora.ru>.
- Падучева 2012 – *Падучева Е. В.* Порядок слов и фразовая просодия: инверсия в теме // Смыслы, тексты и другие захватывающие сюжеты: Сборник статей в честь 80-летия И.А. Мельчука. М., 2012. С. 473–485.
- РП – *Лешка О., Шішкова Р., Мушинка М.* Розповіді з Підкарпаття. Українські говірки східної Словаччини. New York; Praha; Київ, 1998.
- Сабадош 2008 – *Сабадош І.* Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району. Ужгород, 2008.
- Соболевский 1907 – *Соболевский А. И.* Лекции по истории русского языка. М., 1907.
- Толстая 1991 – *Толстая М. Н.* Система энклитик в сербских грамотах XIV – начала XV в. // Славистика. Индоевропеистика. Ностратика. К 60-летию со дня рождения В. А. Дыбо: Тезисы докладов. М., 1991. С. 201–205.
- Толстая 2000 – *Толстая М. Н.* Форма плюсквамперфекта в украинских закарпатских говорах: место вспомогательного глагола в предложении // Балтославянские исследования 1998–1999. [Вып.] 14. М., 2000. С. 134–143.
- Толстая 2012 – *Толстая М. Н.* Карпатоукраинские энклитики в южнославянской перспективе // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Вып. 2. 2009–2011. М., 2012. С. 192–210.
- УЗГТ – Українські закарпатські говірки: Тексти / Упор. та передм. О. Ф. Миголинець, О. Д. Пискач. Ужгород, 2004.
- Циммерлинг 2012а – *Циммерлинг А. В.* Системы порядка слов с клитиками в типологическом аспекте // Вопросы языкознания. 2012. № 4. С. 3–38.
- Циммерлинг 2012б – *Циммерлинг А. В.* Системы порядка слов в славянских языках // Вопросы языкознания. 2012. № 5. С. 3–37.
- Янко 2001 – *Янко Т. Е.* Коммуникативные стратегии русской речи. М., 2001.
- Янко 2008 – *Янко Т. Е.* Интонационные стратегии русской речи в сопоставительном аспекте. М., 2008.
- Franks, King 2000 – *Franks S., King T. H.* A Handbook of Slavic Clitics. New York, 2000.
- Jacobson 1935/1971 – *Jacobson R.* Les enclitiques slaves // *Jacobson R.* Selected Writings. The Hague, 1971. Vol. 2. P. 16–22.
- VPRVS – *Šišková R., Mušinka M., Hrušovský J.* Vyprávění a píseň Rusinů z východního Slovenska. Jihokarpatská ukrajinská nářečí v autentických záznamech. Praha, 2009.

*H. Popowska-Taborska (Warszawa)*

## Rola zapożyczeń w procesie kształtowania językowego obrazu świata

**K**ilkakrotnie już zdarzyło mi się stwierdzić, że badacz, który szereg lat spędził w służbie etymologii, nie łatwo odnajduje się w dociekaniach nad językowym obrazem świata (Popowska-Taborska 2010, 2012a, 2012b). Przyczyna takiego stanu rzeczy wydaje się oczywista i sprowadza się do różnych pozycji badawczych obu tych bliskich sobie dyscyplin.

Dociekania etymologiczne z natury swojej mają charakter diachroniczny, podczas gdy rekonstrukcja językowego obrazu świata najlepiej realizuje się w płaszczyźnie synchronicznej i na materiale językowo badaczowi najbliższym – czyli w oparciu o fakty znane mu z własnego języka.

Jednym z prymarnych zadań etymologa jest stwierdzenie, czy badany wyraz jest bezpośrednio motywowany na gruncie rodzimym, czy stanowi dziedzictwo epok wcześniejszych, czy wreszcie przejęty został z innych języków w określonej epoce historycznej. Tymi wszystkimi sięgającymi w odległą przeszłość zagadnieniami badacze językowego obrazu świata zajmują się zazwyczaj fragmentarycznie, rozpatrując badany wyraz (pojęcie) w konkretnej, najczęściej sobie współczesnej, epoce historycznej.

Analiza etymologiczna wyrazów będących dziedzictwem wcześniejszych epok ma ambicję wskazania pierwotnej motywacji semantycznej wyrazu, a więc znaczenia odnoszącego się do czasów często bardzo odległych, w których dany wyraz powstawał. Ponieważ nie istnieje jedna, aprobowana przez wszystkich badaczy, zasada rekonstrukcji owych pierwotnych znaczeń, różnice dotyczące ostatecznych wyników etymologicznych analiz dotyczą najczęściej rekonstrukcji pierwotnego znaczenia danego wyrazu. Od wyboru jednego z możliwych rozstrzygnięć zależy zaś często rekonstrukcja językowego obrazu świata związanego z daną etymologią. Badacz językowego obrazu świata, operujący metodami takimi, jak analiza tekstu czy badania ankietowe, z natury rzeczy niedostępnymi dla sięgającego w daleką przeszłość etymologa, jest w stanie zanalizować bliski mu chronologicznie obraz świata szczególnie precyzyjnie. Są jednak wypadki, gdy tenże badacz powinien – podobnie jak etymolog i historyk języka – głębiej wniknąć w historię i genezę wyrazu, gdyż czas powstania nazwy oraz środowisko, w którym zrodziła się konieczność jej zaistnienia, mogą być niezbędne dla właściwej rekonstrukcji językowego obrazu świata.

Takim szczególnym przypadkiem wydają się być pary wyrazowe o wyraźnie zbliżonych do siebie lecz nie całkowicie tożsamyh znaczeniach, w których jeden z wyrazów ma genezę rodzimą, drugi zaś stanowi zapożyczenie przejęte bądź to w okresie bardzo już odległym, bądź też w czasie wyraźnie określonym i stosunkowo niedawnym.

Pozwolę sobie w tym miejscu powrócić raz jeszcze do rozważanego już przeze mnie wyrazu (pojęcia)<sup>1</sup> *honor*, opracowywanego współcześnie w ramach programu badawczego EUROJOS<sup>2</sup>. Rodzimą parą do *honor* jest w języku polskim wyraz *cześć* ‘szacunek, poważanie, uznanie, kult’, ‘honor, dobre imię, godność osobista’, a w staropolszczyźnie także ‘chwała, sława, rozgłos; cnota, dobre obyczaje; siła, moc; godność, zaszczyt; ozdoba, chluba’ oraz ‘uczta, biesiada’). Kontynuanty ps. \*čbsta, jak również utworzone od niego derywaty poświadczane są we wszystkich językach słowiańskich (Boryś SEJP: 97–98).

Uważany dziś za leksykalny europeizm wyraz *honor* ‘godność osobista, dobre imię’, ‘zaszczyt, cześć’ przejęty został przez język polski w wieku XVII. Jego bezpośrednim przekaźnikiem była w tym czasie najpewniej łacina (por. łac. *honor, -oris* ‘godność, cześć, zaszczyt’). O skali rozprzestrzenienia się tego wyrazu świadczy jego bogata dokumentacja źródłowa uwzględniająca semantyczne niuanse zapożyczenia (“Honor zewnętrzny oznacza godności, tytuły, znaki powierzchowne; honor wewnętrzny gruntuje się na prawdziwych zasługach, na cnocie i mądrości”; “Honor zawiera w sobie chwalebne uczynki, bardziej z cnoty dobrowolnej, niżeli z obowiązku pochodzące”)<sup>3</sup>. Również polski materiał gwarowy przynosi niemało poświadczeń wyrazu *honor* w znaczeniach ‘duma, godność osobista, ambicja, dobre imię’, ‘cześć, zaszczyt, poważanie’, por. też pol. dial. *niehonor* ‘hańba, wstyd’, *honorowy, honorny* ‘z poczuciem własnej wartości’, ‘pyszny, nieprzystępny’, ‘zaszczytny’, *honorzyć się* ‘wynosić się nad innymi’<sup>4</sup>. W pracy Aldony Rogowskiej-Augustynowicz, badającej świadomość odrębności stanowej przedstawicieli drobnej szlachty ziemi łomżyńskiej: “*honor*, do dziś uważany tu za przymiot właściwy stanowi szlacheckiemu, rozumiany jest jako ‘odpowiednie zachowywanie się, dbanie

<sup>1</sup> Opisując zagadnienie z pozycji etymologa i historyka języka posługuję się tu wyłącznie terminem *wyraz*. Zapis *wyraz (pojęcie)* wprowadzam tylko w wypadku odwołań do warsztatu badacza językowego obrazu świata.

<sup>2</sup> Bardziej szczegółowo o tym programie zob.: Abramowicz, Bartmiński, Chlebda 2008; zob. także inne liczne artykuły związane z programem EUROJOS publikowane w kolejnych tomach “Etnolingwistyki” 20 (2008) – 24 (2012).

<sup>3</sup> Cytaty z “Monitora Warszawskiego” (1764–1784) [za:] Linde II: 185. Zob. też pozostałe cytaty źródłowe w tymże słowniku.

<sup>4</sup> Wszystkie przykłady zaczerpnięte zostały z MSGP w Krakowie. Za nadesłaniem mi ich dziękuję Pani prof. dr hab. Jadwidze Waniakowej.

o dobre imię’, czyli w praktyce życie zgodne z normami przyjmowanymi w społeczeństwie” (Rogowska-Augustowicz 2008: 112). Na Kaszubach jednakże – mimo żywych tu do dziś tradycji szlacheckich – wyraz *honor* nigdy w pełni nie został zaakceptowany i zarówno w dialektach jak w powstającym kaszubskim języku literackim w wymienionych wyżej znaczeniach występują rodzime słowiańskie *česc, čta*. Obcość wyrazu *honor*, zapewne wciąż jeszcze odbieranego jako zapożyczenie z polskiego, jest tu więc nadal wyczuwalna.

Od początku wieku XIX w polskim języku literackim *honor* utrwalał się w kilku ściśle związanych z historią, do dziś powszechnie znanych kontekstach:

*Honor i ojczyzna* – napis na odznaczeniach Legii Honorowej ustanowionej przez Napoleona Bonapartego w 1802 roku. W wersji polskiej – napis na sztandarach Wojska Polskiego wprowadzony w ustawie z 1919 roku;

*Bóg mi powierzył honor Polaków, Bogu go tylko oddam* – przekształcone przez legendę ostatnie słowa księcia Józefa Poniatowskiego w bitwie pod Lipskiem (19.X.1813). [...] Słowa: *Bóg mi powierzył honor Polaków, Jemu Go samemu oddam* widniały na katafalku w kościele św. Krzyża w Warszawie 19.XI.1813;

*My w Polsce nie znamy pojęcia pokoju za wszelką cenę. Jest jedna tylko rzecz w życiu ludzi, narodów i państw, która jest bezcenna: tą rzeczą jest honor* – z przemówienia sejmowego (5.V.1939) ministra spraw zagranicznych Józefa Becka, poprzedzającego drugą wojnę światową;

por. też:

*Morze, nasze morze!  
Wiernie ciebie będziem strzec,  
Mamy rozkaz cię utrzymać,  
Albo na dnie twoim lec,  
Albo na dnie z honorem lec!*

– pieśń szeroko rozpowszechniona przed drugą wojną światową (wydrukowana w śpiewniku “100 pieśni żołnierskich” z roku 1937)<sup>5</sup>.

Zastąpienie wyrazu *honor* wyrazem *cześć* w żadnym z tych kontekstów nie jest możliwe.

Wyraźne ułożenie w czasie pierwszych dwóch wymienionych wyżej cytatów pozwala suponować, że – tym razem w wyniku oddziaływań francuskiego *honneur* – w języku polskim nastąpiło nasycenie wyrazu nowymi, współczesnymi treściami związanymi z dziejącą się historią<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Wszystkie cytaty [za:] Markiewicz, Romanowski 1990.

<sup>6</sup> Hipotezę o oddziaływaniu języka francuskiego zdają się również potwierdzać

Należy przypuszczać, że owo silniejsze nasycenie wyrazu aktualną w danym momencie tematyką narodową miało węższy zasięg środowiskowy aniżeli poprzednie zapożyczenie przejęte za pośrednictwem łaciny.

Współcześnie sam wyraz w języku polskim zdaje się być w wyraźnym regresie. Czy tak jest w istocie, winny w niedalekiej przyszłości rozstrzygnąć prowadzone obecnie badania w ramach programu EUROJOS, który (jak to już wyżej zostało powiedziane) w najpełniejszy sposób ma szanse realizowania się w płaszczyźnie synchronicznej. Mój głos, wskazujący na konieczność zwracania uwagi w trakcie badań językowego obrazu świata na czas i charakter rozpatrywanych zapożyczeń, jest tu jedynie głosem etymologa i historyka języka, który sam na wiele stawianych sobie pytań odpowiedzieć jednoznacznie nie jest w stanie.

Poświęćmy z kolei nieco uwagi drugiej parze wyrazów (pojęć) objętych obecnym programem EUROJOS: polskiemu rodzimemu *robotą* i (domniemanemu) zapożyczeniu *praca*<sup>7</sup>. Oba te wyrazy w języku polskim mają wspólne znaczenie ‘labor’ z zauważalną jednak w większości użyć dalszą specyfikacją znaczeniową: *robotą* bywa tu określeniem pracy ciężkiej, niepożądaną, narzuconą, często niewolniczej, *praca* określa częściej zajęcie twórcze i pożądaną, z reguły określa się też tak pracą umysłową. Już jednak w kaszubszczyźnie, w szczególnie sposób strzegącej archaicznych postaci leksykalnych, wyraz *praca* pojawia się całkiem sporadycznie, nie uznaje go również powstający współcześnie kaszubski język literacki. W uchwałach i projektach Rady Języka Kaszubskiego czytamy więc o językoznawcach *robiąćcëch* ‘pracujących’ w *Gduńszczim Univerystece* i o *robotach* ‘pracach’ owej Rady, która *robi* ‘działa’ głównie poprzez komisję; a w kazaniach współczesnego kaszubskiego kaznodziei, księdza Mariana Miotka (Miotk 2008), mowa jest o *robotnikach ewanielicznëch*, *wespółrobotnikach biskupów* i o *robòce ù spòdlëgo*, czyli o ‘pracy u podstaw’. Podobnie więc jak w wypadku wyrazu *honor* obcość wyrazu *praca*, zapewne wciąż jeszcze odbieranego jako wyraz zapożyczony, jest tu nadal wyczuwalna. Fakt ten zdaje się potwierdzać hipotezę, że również w języku polskim pierwotnym określeniem ‘labor’ był ogólnosłowiański wyraz *robotą*, powszechnie wywodzony z ps. *\*orbota* ‘bycie niewolnikiem, niewola’ > ‘ciężka praca niewolnicza’, por. również staropolskie ‘praca pańszczyzniana, niewola’. Prze-

---

liczne polskie wyrażenia mające ściśle francuskie odpowiedniki typu: *człowiek honoru* (franc. *l’homme d’honneur*), *dług honorowy* (franc. *dette d’honneur*), *punkt honoru* (franc. *point d’honneur*), *runda honorowa* (franc. *tour d’honneur*), *słowo honoru*, (franc. *parole d’honneur*), *sprawa honorowa* (franc. *affaire d’honneur*), *wyjść z honorem* (franc. *se tirer avec l’honneur*).

<sup>7</sup> O *pracy* zdarzyło mi się pisać już parokrotnie, po raz pierwszy zanim jeszcze stała się jednym z pięciu pojęć włączonych do programu EUROJOS (zob.: Popowska-Taborska 2000, 2010, 2012a, SEK IV: 113–114).

jęta później *praca* jest jednym z licznych występujących tu bohemizmów<sup>8</sup>, por. czeskie *práce*, słowackie *práca* ‘praca’ (też górnołużyckie *próca* ‘trud, mozół, wysiłek’, dolnołużyckie *proca* ‘trud, wysiłek, utrapienie’)<sup>9</sup>. Wszystkie te zachodniosłowiańskie formy sprowadzane są do ps. dial. *\*portja* (ze starym akutem) ‘trud, wysiłek, praca’ wiążanego z indoeuropejskim rdzeniem *\*(s)per-* ‘intensywny ruch, prężenie’ (zob. Schuster-Šewc HEW: 1157–1159). Przedstawiona tu etymologia *pracy* nie jest wszakże hipotezą jedyną. Niektórzy badacze, a wśród nich W. Borys (Borys SEJP : 478), wywodzą ps. dial. *\*port’a* ‘trud, wysiłek fizyczny; robota, praca’ od ps. *\*portiti* ‘przeprowadzać, odprowadzać kogoś, towarzyszyć komuś, zostać posłanym z jakimś zadaniem’, verbum poświadczonego obecnie jedynie w językach południowosłowiańskich. Zakładany w tym wypadku ciąg przemian znaczeniowych: ‘pokonywanie drogi, odprowadzanie kogoś’ > ‘czynienie czegoś, trud, wysiłek’ doprowadzić miał do obecnego znaczenia ‘robota, praca’. Badaczka językowego obrazu świata, Małgorzata Brzozowska, pragnąc z pomocą rekonstrukcji etymologicznej zinterpretować współczesny stan rzeczy obserwowany w języku polskim<sup>10</sup> oparła się właśnie na tej drugiej hipotezie, pisząc, co następuje:

“Dzisiejsze *praca* i *robota* bardzo wyraźnie kontynuują cechy semantyczne wyodrębnione w rezultacie analizy etymologicznej i w dużym stopniu dzięki nim odróżniają się od siebie. I *praca* i *robota* jest rodzajem obowiązku i konieczności, ale przymus zewnętrzny dotyczy tylko (związanej etymologicznie z niewolą) *roboty*. Natomiast *praca* wytwarza wspólnotę. *Praca* jest wartościowana na ogół pozytywnie, *robota* – ambiwalentnie, często nawet negatywnie. *Praca* może stanowić wartość autonomiczną w przeciwieństwie do *roboty*, traktowanej wyłącznie jako wartość instrumentalna. Zróżnicowanie to jest wyraźne we współczesnej polszczyźnie, jakkolwiek nie jest może do końca uświadamiane sobie przez użytkowników języka” (Brzozowska 2009: 82).

Czy jednak rzeczywiście uchwytne dziś w polskim języku literackim niuansy użyć tych dwóch bardzo bliskich sobie znaczeniowo wyrazów, *roboty* i *pracy*, mają korzenie aż w tak odległej przeszłości i czy na przykład nie wykształciły się one w momencie przejścia *pracy* z języka czeskiego<sup>11</sup>?

<sup>8</sup> Por. w związku z tym: Siatkowski 1965: 27, 1996: 37; Basaj, Siatkowski 2006: 266–267.

<sup>9</sup> Uznana za bohemizm *praca* z języka polskiego przejęta została do języków białoruskiego i ukraińskiego oraz do niektórych dialektów rosyjskich.

<sup>10</sup> Brzozowska 2009; por. też wcześniejsze dociekania tejże autorki: Mazurkiewicz 1990, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993.

<sup>11</sup> Przypomnijmy, że zapożyczane do polskiego wyrazy czeskie odznaczały się szczególnym prestiżem (Stieber 1974: 306–316), czym tłumaczyć można wyższą semantycznie “wartość” bohemizmu *praca* od rodzimej *roboty*.

Wszakże jego dawna, rdzennie polska forma istnieje do dziś w postaci pol. *proca* ‘broń ręczna do ciskania kamieniami’, ‘rodzaj prymitywnej zabawki’ i potwierdza suponowany przez H. Schuster-Šewca indoeuropejski rdzeń *\*(s)per-* określający intensywny ruch, napinanie, prężenie. I jak się ma do owej drugiej, równie prawdopodobnej etymologii nakreślona w studium Małgorzaty Brzozowskiej interpretacja współczesnych w języku polskim wyrazów (pojęć) *robota* i *praca*?

Celem tej krótkiej wypowiedzi historyka i etymologa (który sam często nie jest w stanie odpowiedzieć jednoznacznie na zadawane tu pytania) jest zwrócenie uwagi badaczy językowego obrazu świata na istniejące w każdym języku pary wyrazowe składające się z wyrazu rodzimego i zapożyczonego<sup>12</sup>, wyrażające te same lub bliskie sobie pojęcia, a jednocześnie odznaczające się istotnymi niuansami użycia i znaczeń. W zakodowanej odmiennej historii tych wyrazów ukryty być może bowiem klucz do podejmowanego przez współczesnych badaczy opisu językowego obrazu świata.

## WYKAZ SKRÓTÓW

Abramowicz, Bartmiński, Chlebda 2008 – *Abramowicz M., Bartmiński J., Chlebda W.* Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym. Założenia programu “A” (10.VI.2009) // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. 21. Lublin, 2008. S. 341–342.

Bartmiński 2006 – *Bartmiński J.* Polska dola, rosyjskie sud’ba // *Bartmiński J.* Językowe podstawy obrazu świata. Lublin, 2006. S. 242–251 (pierwodruk: *Etnolingwistyka* 12. Lublin, 2000. S. 25–37).

Basaj, Siatkowski 2006 – *Basaj M., Siatkowski J.* Bohemizmy w języku polskim. Słownik. Warszawa, 2006.

Boryś SEJP – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Brzozowska 2009 – *Brzozowska M.* Etymologia i konotacja wyrazów *praca* i *robota* // *Brzozowska M.* Etymologia a konotacja słowa. Studia semantyczne. Lublin, 2009. S. 72–116.

Linde – *Linde S.B.* Słownik języka polskiego. T. I–VI. Wyd. 3, fotoofsetowe. Warszawa, 1951.

Markiewicz, Romanowski 1990 – *Markiewicz H., Romanowski A.* Skrzydlate słowa. Warszawa 1990.

Mazurkiewicz 1990 – *Mazurkiewicz M.* Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa // *Językowy obraz świata / Red. J. Bartmiński*. Lublin, 1990.

<sup>12</sup> Por. w związku z tym na przykład Bartmiński 2006: 242–251, gdzie m. in. mowa o występującej w języku polskim parze: *dola* (rodzimy wyraz ogólnosłowiański) : *los* (zapożyczenie).

Mazurkiewicz-Brzozowska 1993 – *Mazurkiewicz-Brzozowska M.* “Praca”. Wybrane warianty znaczenia słowa we współczesnej polszczyźnie i ich struktura konietywna // Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne I / Red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska. Lublin, 1993. S. 133–145.

Miotk 2008 – *Miotk M.* Sów Bóżégó słowa na niwie kaszëbscziech serc. Gdańsk, 2008.

MSGP – Magazyn Słownika gwar polskich Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie.

Popowska-Taborska 2000 – *Popowska-Taborska H.* Czy formę proca ‘labor’ uznać należy za wyłącznie łużycką? // Studia łużyckie i polsko-łużyckie, tom dedykowany Pani Profesor Ewie Siatkowskiej (Zeszyty Łużyckie No. 31). Warszawa, 2000. S. 64–67; przedruk: *Popowska-Taborska H.* Z językowych dziejów Słowiańszczyzny. S. 331–334.

Popowska-Taborska 2010 – *Popowska-Taborska H.* W poszukiwaniu językowego obrazu świata. Dom, praca, wolność a także honor i Europa w kaszubskich dialektach i w powstającym kaszubskim języku literackim // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. 22. 2010. S. 53–71.

Popowska-Taborska 2012a – *Popowska-Taborska H.* W poszukiwaniu językowego obrazu świata. O zawłości dziejów pojęć i wyrazów (DOM, PRACA, WOLNOŚĆ, HONOR i EUROPA na Kaszubach) // Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów / Red. M. Abramowicz i I. Bielińska-Gardziel. Lublin, 2012. S. 241–249.

Popowska-Taborska 2012b – *Popowska-Taborska H.* Rola etymologii w kształtowaniu językowego obrazu świata // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. 24 (2012). S. 155–171.

Rogowska-Augustynowicz 2008 – *Rogowska-Augustynowicz A.* Świadomość odrębności stanowej w relacjach przedstawicieli drobnej szlachty w ziemi łomżyńskiej. Warszawa, 2008.

Schuster-Šewc HEW – *Schuster-Šewc H.* Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bautzen, 1978–1989.

SEK – *Boryś W., Popowska-Taborska H.* Słownik etymologiczny kaszubszczyzny. Warszawa, 1994–2010. T. I–IV.

Siatkowski 1965 – *Siatkowski J.* Bohemizmy fonetyczne w języku polskim. I. Wrocław, 1965.

Siatkowski 1996 – *Siatkowski J.* Czesko-polskie kontakty językowe. Warszawa, 1996.

Stieber 1974 – *Stieber Z.* Wpływ czeszczyzny na kształtowanie się polskiego języka literackiego // Świat językowy Słowian. Warszawa, 1974. S. 306–316.

## О роли этимологии в реконструкции языковой картины мира

1. Положительный ответ на вопрос о том, играет ли этимология роль в реконструкции языковой картины мира (ЯКМ), в свете современных исследовательских практик кажется достаточно очевидным. Тем не менее следует уточнить их взаимодействие с позиции новых концепций, основанных на данных этимологии, а также до сих пор обсуждаемых проблем понимания предмета этнолингвистики и ЯКМ.

В кратком обзоре истории этнолингвистических исследований, который осуществила М. Бжозовска в своей книге «Этимология и коннотация слова» (Brzozowska 2009), в качестве важных этапов в развитии данной области лингвистического знания обозначены следующие учения: немецкое сравнительно-историческое языкознание, русская мифологическая школа А.Н. Афанасьева и А.А. Потебни, московская структурно-семиотическая школа В.Н. Топорова и Вяч. Вс. Иванова и американские когнитивные изыскания Эвы Свитсер (Sweetser 1990). По мнению С.М. Толстой, особая значимость этимологических исследований состоит в соединении системного и текстового подходов: «Мы имеем в этимологии замечательные образы как системного, так и индивидуального (контекстного) анализа. Традиционный для этимологии метод семантических параллелей, опыт групповой реконструкции, примеры семантической реконструкции в рамках этимологического гнезда (морфосемантического поля в смысле П. Гиро), попытки сопоставительного изучения “синонимических” гнезд (Ж.Ж. Варбот), – все это несомненно продукты системного подхода. Точно так же мы имеем классические примеры “контекстной” реконструкции в трудах Е. Куриловича, Э. Бенвениста, О.Н. Трубачева, В.Н. Топорова и др.» (Толстая 2006: 385).

Начиная с двух последних десятилетий XX века мы являемся свидетелями формирования новой – когнитивистской – линии в этимологических исследованиях, для которой характерно повышенное внимание к «контекстности», столь положительно оцениваемое С.М. Толстой. В докладе «Когнитивизм в этимологии», сделанном М. Войтылой-Свежовской на XII Конгрессе славистов в Кракове (1998), прозвучали слова критики в адрес традиционных этимологов за невозможность проверки множества гипотез по причине того, что «реконструкции, выходящие за пределы исторического времени <...>, –

это абстрактные сущности, полученные в результате искусственного сокращения порой огромной временной перспективы, семантически «препарированные» <...>, опирающиеся не на живые тексты, а на лексику из словарей» (Wojtyła-Świerzowska 1998: 18). Автор постулирует необходимость вырваться из «заколдованного круга мозаик и реконструкций», использовать достижения предшественников и заняться огромным (как в отношении времени, так и в отношении пространства) лексическим материалом, засвидетельствованным исторически. Соответственно, необходим сдвиг предмета научных изысканий в сторону современности.

В постулируемой программе «исходным пунктом являются Я – МОЕ ТЕЛО – БЛИЖАЙШЕЕ К ДОМУ ПРОСТРАНСТВО – МОЙ РОД – МОЯ КРОВЬ, то есть всё, что входит в самый основной, первичный опыт каждого человека, – независимо от места и времени это фактор, моделирующий точку зрения, восприятие действительности» (Wojtyła-Świerzowska 1998: 20). Данные постулаты сходны с постулатами этнолингвистики.

В реконструкции ЯКМ значительное место занимает и этимологический анализ, к результатам которого регулярно обращаются, в частности, авторы люблинского «Словаря народных стереотипов и символов» (SSSL 1–4).

2. Этимология, наука о происхождении слов, концентрирует внимание на лексике, на формах и значении слов. Результаты этимологического анализа выявляют формальную и семантическую мотивацию слов, а следовательно, и способ постижения и концептуализации языковой общностью действительности, они являются «этнолингвистически релевантными» (если воспользоваться любимой формулой Войцеха Хлебды). Тот факт, что этимология ограничивает свои интересы только словами с «неясной внутренней формой»<sup>1</sup>, с успехом компенсируется тем, что исследователи ЯКМ в равной мере ценят как результаты этимологического анализа, так и синхронного изучения лексики.

Кроме того, этимология помогает этнолингвистике тем, что, выявляя «первичное» значение, она позволяет некоторым способом выстраивать иерархию значений многозначных слов и проследивать исторический процесс развития и «нарастания» значений<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Характерным предметом этимологического анализа считаются слова, состав которых с современной точки зрения является неясным, например пол. *goić* ‘лечить’, ‘залечивать раны’ или *koić* ‘усмирять’, ‘успокаивать’» (Polański 2002: 399).

<sup>2</sup> Упомянутое множество оснований реконструкции ЯКМ и свойственная знакам многозначность способствуют удлинению когнитивных дефиниций слов; этимология, выявляя первичные, в историческом смысле прототипические

3. Рассмотрим в качестве примера слово *świat* [мир]<sup>3</sup>. Как его этимологическое значение соотносится с лексическим?

USJP (2003) выделяет семь значений слова *świat*: 1) ‘земной шар, Земля как планета <...>’; 2) ‘ближайшее окружающее кого-либо пространство, доступное органам чувств; ландшафт’; 3) ‘местность <...> за пределами чьего-либо места жительства, чужие, далекие края’; 4) ‘совокупность людей, живущих на земле, человечество, народы, общество’; 5) ‘совокупность всех небесных тел, вселенная, космос’; 6) ‘любое возможное средоточие жизни или цивилизации во вселенной’; 7) ‘все проявления жизни на земле, проявления действительности и человеческой деятельности; бытие’<sup>4</sup>.

Как эти значения соотносятся между собой, связаны они существенным образом или разделены? По данным этимологии, *świat* является отглагольным существительным, мотивированным глаголом *świecić*<sup>5</sup>; его категориальное значение – ‘то, что освещено, а потому – светлое, хорошо видное’, подобно тому как *dział* (от *dzielić*) – ‘то, что поделено, является результатом деления’, *zbiór* (от *zbierać*) – ‘то, что было собрано’ и т.п.; эти существительные имеют категориальное значение продукта (объекта) действия.

В одно этимологическое гнездо объединены существительные *świat*, *światło*, *poświata*, *świt*, *świeca*, *oświecenie*, прилагательные *światły*, *światlisty*, *światny*, наречие *światnie*, глаголы *świtać*, *przyświecać* и т.д., во всех этих словах корневая морфема *świat-/świat-* имеет значение «светлости» – качества, обеспечивающего возможность видеть. Вероятно дальнейшее этимологическое родство со словами *kwiat* и *gwiazda* (семантически – общий признак «светлости», но и формально тоже, о чем я скажу немного позже).

Смысловая связь *świata* и *światła* подтверждается их взаимозаменяемостью во фразеологизмах: выражения *ujrzeć światło dzienne* и *przyjść na świat* используются в значении ‘родиться’, *wyjść na światło* –

составляющие в значениях слов, помогает сделать выводы об иерархии семантических элементов в структуре значения слова.

<sup>3</sup> Это слово подробно рассмотрено в SSSL 4: 11–76.

<sup>4</sup> Эти значения не являются отдельными, не связанными между собой или противопоставленными друг другу, они объединяются в метонимическую цепь. Народная картина мира (*świat*) в (SSSL 4) была реконструирована с опорой на принципы когнитивной дефиниции, а также с учетом данных этимологического анализа слова *świat*.

<sup>5</sup> В. Борысь связывает слово *świat* (< \*světъ) с не сохранившимися в славянских языках глаголом †*svisti* [< \*svit-ti], соответствующим лит. *šviēsti*, *šviečtiū* ‘светить, освещать’, из и.-е. \**k’uej-t-* ‘светиться; светлый, белый’ с чередованием корневого \**ej* => \**oj* > \**ě*. Из первоначального значения ‘свет, источник света’ развилось вторичное ‘мир, свет’ (Boryś: 621).

‘стать явным, известным людям (миру, свету)’ (Boryś: 621). Взаимозаменяемыми оказываются также *świat* и *słońce* (источник света) во фразеологизмах *nic nowego na świecie* и *nic nowego pod słońcem* (НКРР 2, s.v. *nowe* 10, из Библии: Екк. 1: 9). Связь *świata* со *światłem* была тесной еще в старопольском языке, где лексема *świat* выступала также в значении ‘утренняя заря, рассвет’ (Boryś: 621), и отчетливо видна в инославянских соответствиях, объединяющих в одной лексеме значения ‘mundus’ и ‘lux’: ст.-слав. **свѣтъъ** ‘свет, светлость, источник света’, ‘мир’, рус. *свет* ‘свет’, ‘мир, вселенная’ (Boryś: 621)<sup>6</sup>. Если углубляться в прошлое, эта связь подтверждает значение родственных индоевропейских слов, ср. др.-инд. *çvitrás* ‘ясный, белый’ и д.-в.-н. *hwīz* ‘белый’ (Фасмер 3: 576). В польском языке *świat* (свет) выступает с эпитетом *biały* (SSSL 4: 26).

Соединение в одном слове значений ‘mundus’ и ‘lux’ имеет внеславянские параллели, ср. венг. *vilag* (Brückner: 535) и румын. *lume* (Boryś: 621).

Признание «света» и производной от него «ясности», «светлости» (позволяющей видеть) центральным признаком в семантике *świata* позволяет отнести множество признаков, приписываемых *światu* (разделенному в USJP на 7 отдельных значений), к концентрической модели концептуализации пространства, в центре которой находится то, что является видимым, что существует в пределах видимости (в UJSP это значение 2: ‘ближайшее окружающее кого-либо пространство, доступное органам чувств’): сначала то, что находится в ближайшем окружении, домашнем и локальном, в личной сфере, а потом – в дальнейшем окружении (*obcy świat, dalekie strony* – значение 3) и сфере публичной, официальной (‘совокупность всех людей’ – значение 4); следующие значения 5–7, близкие и очень общие, касаются всей земли как среды человека, как космоса и подобны выделенному в качестве первого значению ‘земной шар, Земля как планета <...>’, этот свет (*ten świat*) в противопоставлении тому свету (*tamten świat, zaświaty*). Конструктивным основанием этой модели является метонимия, значения проходят по оси смежности от того, что близко, к тому, что далеко.

Этимологическое значение *świata* как «света», «светлости» сохраняется частично в контекстах, где *świat* связывается со смотрением и видением. Сюда относятся фразеологизмы *oglądać boży świat* ‘жить’, *nie widzieć bożego świata poza kimś* ‘быть чем-нибудь полностью поглощенным’, фразеологизмы из примеров, приведенных в заглавном

<sup>6</sup> Русский язык ввел для значения ‘mundus’ особую лексему мир, подобно греческому слову *kosmos*, объединяющему значения ‘мир, mundus’ и ‘порядок, лад»; см.: Толстая 2010.

слове *świat* в SSSL 4, а также загадки о глазах и ночи, в которых *świat* является тем, что можно (или нельзя) увидеть: (1) *Dwie pałeczki maku na cały świat osieje* <глаза> (Folfasiński 1975, № 667), вар.: *Dwa węzłki soli, cały świat osoli* <глаза> (Folfasiński 1975, № 32); (2) *Malutkie to, czerniutkie to, hneda* [мигом] *cały świat obleci* <глаз> (Folfasiński 1975, № 913), вар.: *Maluśkie, cerniuśkie w koło świat obydzie* <глаз> (Świętek 1893: 655); (3) «Черная птица (ночь) захватывает весь мир»: *Leciał czarny ptak, jak zafajtnął skrzydłem, zabrał cały świat* <ночь> (TN, Łuszczów, 1962; вар.: Folfasiński 1975, № 160).

На основании такого приема, как *figura etimologica*, связь мира (отождествленного с землей) со светом оживил Йозеф Баран в своем стихотворении «Hymn poranny»: (9) *Oto wylania się z ciemności ziemia / oto nastaje pierwszy dzień stworzenia / już światła świtu srebrzą się na rosie / już tchnienie Pana górą się unosi / już barwy trawom wodom i obłokom / przywraca promień sphywający błogo / od iskry świtu świat się rozprzestrzenia* (Baran 1994).

4. Выясним, в чем этнолингвистика может оказать содействие этимологии, в какой степени она может способствовать верификации этимологических гипотез. Остановимся на этимологическом гнезде слова *świat*, в которое некоторые этимологи включают также *kwiat* и *gwiazda*. Можно ли возводить эти лексемы к общему этимону?

А. Брюкнер в своем этимологическом словаре писал: «*Kwiat* – то же слово, что и *świat* (*światło*), *kwiat* ‘блестит, светится’; *k-* и *s-* иногда чередуются (*kłaniać* и *śłaniać się*); непосредственно же это слово относится к *kwitnąć*» (Brückner: 287).

Ф. Славский о слове *kwiat* высказался подобным же образом<sup>7</sup>.

Между тем А. Баньковский решительно отвергает данную точку зрения. Он пишет: «По методологическим причинам следует отвергнуть утверждение Брюкнера, что *kwiat* – то же самое слово, что и *świat*, необоснованно предполагающее отсутствие фонологической оппозиции *\*-k-* : *\*-k’-* в и.-е.; это не то же слово и не та же праформа, так как в и.-е. *\*kwoit-* и *\*k’woit-* разные морфемы <...> В отношении семантики *†květъ* и *†světъ* не имеют между собой ничего общего, не являются ни в коей мере ни синонимами, ни антонимами» (Bańkowski 1: 869).

<sup>7</sup> По мнению Ф. Славского, праслав. *\*květъ*, *\*květa* – существительное, производное от *\*kvisti*, *\*kvьtq*. И.-е. соответствий не имеет. Здесь представлен тот же корень (с основным значением ‘светить, блестеть’ : ‘светлый, белый’), что и в идентичном в плане словообразования *\*světъ*. Праслав. *\*květ* : *\*květěti* аналогично *\*světъ* : *\*světěti*. Это существительное – первоначально *poimen actionis* (что отлично сохранилось) со значением ‘цветение, расцвет, распускание почки в цветок’, вторично конкретизированное *poimen acti* ‘flos’ (Sławski 3: 479–480).

Не поднимая спорного (и, по-видимому, неразрешимого) фонологического вопроса, трудно согласиться с мнением об отсутствии близких семантических связей между *światem* и *kwiatem*. Вопреки мнению Баньковского в текстах они «притягиваются» друг к другу. Приведем примеры.

В народной песне кавалер хвалится, что *świat* для него *kwitnie* [мир для него цветет]: (10) *Jesdem sobie chłopak chwata, Dopiero mnie kwitnie świat, Ale za rok albo dwa, zdołam zdusić smoka, lwa* (Kolberg DW 41: 230).

Для панны с ребенком мир уже *nie przykwita, nie jest wesoły* [не цветет, не весел]: (11) *Żeby ni córeczka, byłabym dziweczka i świat by mi przykwitał, a tak że mie już świat nie przykwita, bo córeczka na rękach powita, świat mie nie jest wesoły* (PPML: 99, с. Недежув, гмина Ярчув).

В родинной песне муха стряхивает цвет с конопли – и эта ситуация символически уподобляется действию матери, которая «завязывает» для дочери мир (*zawiazuje świat*), выдавая ее слишком рано замуж: (12) *Siadła mucha na kunopi, otrzuchnęła kwiat, cegóz ty mi, moja mamo, zawiązujes świat. Oj, świat ześ mi zawiązała, mie młodziuchnu za mąz dała, mamuniu moja* (PPML: 147).

О преобразовании мира в цветок говорится в рождественской песне: (13) *Panna matką zostaje, zdrowia przez płód świata daje, świat w kwiat kształtuje* (Miłkowski 1897: 11).

Характерны также цитаты из народных рассказов о верованиях: (14) *Komu «kwitną» paznokcie, temu kwitnie świat* (Kolberg DW 48: 278); *Za paznogciem jak kwnie, to już człowiekowi świat przekwita* (Wisła 1904/18: 103).

В кашубской поговорке проводится аналогия между *kwiatem* и *światem* на еще одном основании: они приятны и нужны соответственно пчеле и человеку: (15) *Pszczola na kwiat, człowiek na świat, pszczola z kwiatu, człowiek ze świata* (Sychta 2: 314).

Крестьянский поэт А. Лесьняк цветение (*kwiecenie się*) мира осмысляет как эффект живительного действия солнца, создавая цепочку «весна – мир – свет – солнце – радость – цветение»: (16) *Koło mnie wiosna w pąkach drzew się wieści, / Świat się do słońca uśmiecha i kwieci* (Szczańskiej 1972: 476).

Во всех этих примерах *świat* и *kwiat* вступают в связь между собой на основе как фонетического сходства (создают повторяющуюся в фольклорных текстах рифмованную пару), так и коннотации «светлости» и других имплицитно выраженных признаков («красота», «близость» и «радость»). Этнолингвистическая реконструкция ЯКМ позволяет добавить еще один аргумент: мир в мифологической модели представляется деревом, которое растет, обновляется и соответственно может также зацвести (см. SSSL 4, sv *świat*).

5. Семантический признак «светлость», «ясность» связывает также этимологическое значение слова *świat* со словом *gwiazda*, хотя лишь некоторые этимологи выдвигают тезис об общем этимоне у *światło*, *kwiat* и *gwiazda*. Большинство из них, однако, сохраняют в этом вопросе сдержанную позицию, ограничиваясь размышлениями о фонетических соответствиях пол. *gwiazda* в славянских и балтийских языках.

А. Брюкнер (1927) сопоставляет пол. *gwiazda* с лит. *žvai(g)zdė* ‘звезда’ и прус. *svaigstan* ‘свет’ с учетом существующих семантически близких дублетов с глухими согласными праслав. \**svěťь*, \**kvěťь* и считает слав. *gwaid-* и лит. *zwait-* (с начальным звонким согласным) вариантом *kwait-*, *swait-* (с исходным глухим согласным). Это приводит его к радикальному выводу о том, что «*gwiazda* и *świeca* [свеча] по существу одно и то же слово (только с разным суффиксом)» (Brückner: 165).

Позицию А. Брюкнера о принадлежности слов *gwiazda*, *świat* и *kwiat* к одному этимологическому гнезду разделяет Ф. Славский. Он не приводит, однако, дополнительных доказательств, а концентрирует внимание главным образом на фонетических деталях, критически обсуждая точку зрения, поддержанную пятнадцатью (!) исследователями, касающуюся фонетических различий в названиях со значением ‘звезда’ в славянских и балтийских языках. Вопрос о семантических связях *gwiazdy*, *świata* и *kwiata* авторы словарей оставляют в стороне<sup>8</sup>. Между тем языковые и культурные контексты, демонстрирующие то, как говорящими осмысляются стоящие за этими словами реалии, подтверждают концептуальную близость цветка и звезды.

Данные из области верований и фольклора приводятся в словаре «Славянские древности», где в статье «Свеча» мы читаем: «По народным представлениям, отраженным в апокрифических текстах, звезды – это небесные “свечи”, которые Бог и ангелы зажигают при рождении каждого человека. О падающих звездах говорят, что это “свечи злых духов”, “свечи черта” (укр. подол. <...>). В загадках свечи служат метафорическим образом звёзд» (Белова, Седакова 2009: 573).

<sup>8</sup> М. Фасмер в качестве родственных праслав. \**gvězda* приводит лит. *žvaigždė*, латыш. *zvaigzne* ‘звезда’, др.-прус. *svāigstan* ‘сияние, свет, блеск’, далее латыш. *zvaigaļa* ‘корова с белым звездообразным пятном на лбу’, *zaiguotiēs* ‘блестеть’, *zvīguļiūt* ‘сиять’, греч. *φοῖβος* ‘блестящий, сияющий’ (Фасмер 2: 85). В. Борьсь соотносит значения слова *gwiazda*, зафиксированные в польском языке начиная с XIV в., приводит инославянские и балтийские соответствия и заканчивает словами: «Значение слова лучше всего поясняло бы сопоставление с литов. *gaizdras* ‘свечение, луч света на небе’, *gaidrūs* ‘светлый, ясный’, греч. *φαιδρός* ‘яркий, сияющий’» (Boryś: 189).

В польских текстах мы находим дополнительные текстовые подтверждения этому. В великопольской свадебной речи: [Bóg] *postanowił firmament niebieski, niebo i ziemię; niebo ozdobił gwiazdami, a ziemię kwiatkami* (Kolberg DW 10: 306).

В записи верований из Краковского воеводства: «*Gwiazdy są dla świętych przydane zabawki, kieby kwiatki po obłokach rozsiane*» (Kolberg DW 7: 31). Как показывает реконструкция народного культурно-языкового образа звезды, выполненная С. Небжеговской, звезды трактуются как части живого космоса: они смотрят, моргают, говорят, разделяют судьбы людей, поддерживают влюбленных (SSSL 1: 203–221).

Идея глубинного родства цветов и звезд издавна существует в поэзии. У Ю. Словацкого в «Короле-Духе» встречаем: *Gwiazdom gwiazdzącym po łąkach – i kwiatom, I lasom, które ciągle płaczą w szumach, I pięknym wiosnom... i złocistym latom... <...> Siódmy raz zdjęć moc i błogosławie!* (Słowacki DW: 357). В стихотворении Леопольда Стаффа есть такие строки: *Nic mi świecie piękności twej zmącić niezdolne, Błogosławione, które wydało mnie plemię, Patrzę na gwiazdy górne i na kwiaty polne / i w oczach swych jednoczę i niebo i ziemię* (Staff 1955: 115).

В заключение поставим вопрос: в приведенных текстах (а наверняка их нашлось бы еще больше) мы имеем дело только со своего рода языковой игрой (так называемая *figura etimologica*) или же с «наивной народной этимологией», которая основана на случайных звуковых ассоциациях и созвучиях и получает суровую оценку этимологии научной?<sup>9</sup> В отношении литературных произведений нельзя исключать такой возможности, однако в народной культуре мы имеем иной тип ментальности. Как показали в свое время С.М. и Н.И. Толстые, народная этимология, основываясь, что очевидно, на фонетическом сходстве слов, одновременно создает носителям языка и культуры предпосылки для создания ритуальных практик и целых ритуально-магических текстов, а следовательно, имеет более глубокие культурно-мифологические корни (Толстые 1995). В народной культуре функционируют специфические тексты, объясняющие происхождение вещей и их названий (этиологические мифы и легенды, топонимические предания)<sup>10</sup>. Уважительное отношение к пониманию рядовыми носителями языка слов и их внутренней формы является одним из основных положений когнитивной этнолингвистики, которая трактует

<sup>9</sup> Об этом писал В. Ченковский в книге «Теория народной этимологии» (Cienkowski 1972).

<sup>10</sup> Ср. Meletinskij 1981; Brzozowska 2009; Mianeccki 2010.

значение в рамках «субъективистского мифа» (Lakoff, Johnson 1988) и стремится придать народной, наивной и поэтической этимологизации статус одного из важных источников реконструкции ЯКМ. В заключении своей статьи «“Народная этимология”: морфонология и картина мира» Т.В. Булыгина и А.Д. Шмелев (вслед за В.Н. Топоровым) справедливо указывают: «Мы должны признать правоту информанта, следующего своей интуиции как носителя языка и *homo etimologi(fi)cans*» (Булыгина, Шмелев 1999: 113).

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Белова, Седакова 2009 – *Белова О.В., Седакова И.А.* Свеча // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 567–573.

Булыгина, Шмелев 1999 – *Булыгина Т.В., Шмелев А.Д.* «Народная этимология»: морфонология и картина мира // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 103–105.

Толстая 2006 – *Толстая С.М.* Культурная семантика и этимология // *Studia Etymologica Brunensia*. 3. Praha, 2006. S. 415–428.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* К семантической истории слав. \**mirъ* и \**svěť* // Теорија дијакроничке лингвистике и проучавање словенских језика. Београд, 2010. С. 199–213.

Толстые 1995 – *Толстые С.М. и Н.И.* Народная этимология и этимологическая магия // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. М., 1995. С. 317–332.

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.

Bańkowski – *Bańkowski A.* Etymologiczny słownik języka polskiego. Warszawa, 2000. Т. 1–2.

Baran 1994 – *Baran J.* Hymn poranny // *Sycyna*. Dwutygodnik kulturalny (Warszawa). 1994. № 1–2.

Boryś – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Brückner – *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1927.

Brzozowska 2009 – *Brzozowska M.* Etymologia a konotacja słowa. *Studia semantyczne*. Lublin, 2009.

Cienkowski 1972 – *Cienkowski W.* Teoria etymologii ludowej. Warszawa, 1972.

Folfasiński 1975 – *Polskie zagadki ludowe / Wybrał i oprac. S. Folfasiński.* Warszawa, 1975.

Kolberg DW – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. Т. 1–60. Т. 7: Krakowskie. Cz. 3. 1962; Т. 10: W.Ks. Poznańskie. Cz. 2. 1963; Т. 41: Mazowsze. Cz. 6. 1969; Т. 48: Tarnowskie–Rzeszowskie. 1967.

Lakoff, Johnson 1988 – *Lakoff J., Johnson M.* Metafory w naszym życiu. Warszawa, 1988.

Meletinskij 1981 – *Meletinskij E.* Poetyka mitu. Warszawa, 1981.

Mianecki 2010 – *Mianecki A.* Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku. Toruń, 2010.

Miłkowski 1897 – *Pastorałki i kolędy, czyli piosnki wesołe ludu w czasie świąt Bożego Narodzenia oraz Modlitwy i Pieśni kościelne na rozmaite święta zebrane z różnych dzieł / Oprac. na nowo i popr. S. Miłkowski.* Częstochowa, 1897.

NKPP – *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich / Red. Julian Krzyżanowski,* Warszawa 1970. T. 1–4.

Polanski 2002 – *Polanski K.* Etymologia // *Wielka Encyklopedia PWN.* Warszawa, 2002. T. 8.

PPML – *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały. T. 4: Lubelskie / Red. J. Bartmiński. Cz. 5: Pieśni stanowe i zawodowe,* Lublin 2011.

Sławski 3 – *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1966–1969. T. 3.

Słowacki DW – *Słowacki J.* Dzieła wszystkie / Pod red. J. Kleinera i W. Floriana. Wrocław, 1972. T. 16.

SSSL 1–4 – *Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. T. I: Kosmos. Lublin, 1996–2012. [Cz.] 1: Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie. 1996; [Cz.] 2: Ziemia. Woda. Podziemie. 1999; [Cz.] 3: Meteorologia. 2012; [Cz.] 4: Świat. Światło. Metale, 2012.*

Staff 1955 – *Staff L.* Wiersze zebrane. Warszawa, 1955. T. 3.

Sweetser 1990 – *Sweetser E.* From etymology to pragmatics. Cambridge, 1990.

Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967–1976. T. 1–7.

Szczawiej 1972 – *Szczawiej J.* Antologia współczesnej poezji ludowej. Wyd. 2 popr. i uzupełn. Warszawa, 1972.

Świątek 1893 – *Świątek J.* Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.

TN – *Taśmotka nagrań terenowych w Pracowni «Archiwum Etnolingwistyczne Uniwersytetu im. M. Curie-Skłodowskiej».* Lublin.

USJP – *Uniwersalny słownik języka polskiego / Pod red. prof. S. Dubisza.* Warszawa, 2003. T. 1–6.

Wiśła 1904/18 – *Wiśła.* Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1904. T. 18.

Wojtyła-Świerzowska 1998 – *Wojtyła-Świerzowska M.* Kognitywizm w etymologii // *Rocznik Sławistyczny.* Wrocław, 1998. T. 51. S. 17–.

И.А. Седакова (Москва)

## Беля ('несчастье' и др.) в болгарском языке и фольклоре на общебалканском фоне

Турцизм *беля* (тур. *belâ*) представляет особый интерес для исследователя по многим причинам и прежде всего благодаря тому, что у балканских славян он используется параллельно с синонимичной общеславянской лексемой *беда* (\**běda*). Эта нередкая для балканославянских языков ситуация, когда синонимы выражаются славянскими и неславянскими (турецкими, новогреческими) лексемами, позволяет обратиться к важной проблеме формирования и функционирования лексической системы в условиях языковых контактов и полилингвизма.

*Беда* и *беля* различаются по объему значений, стилистическим характеристикам и вхождению в клише. Болгарско-русский словарь С.Б. Бернштейна и *беда*, и *беля* переводит одинаково – 'несчастье' (БРС: 28). Наш опыт изучения языка и народной культуры показывает, что *беля* в болгарском более «на слуху»; кроме того, этот турцизм намного чаще встречается в диалектах и фольклорных произведениях, чем *беда*. *Беда* используется преимущественно в литературном языке, вбирая в себя много других значений, которые реализуются в дериватах<sup>1</sup>, и испытывает на себе влияние русского языка. Чтобы проверить и обосновать это положение, мы обратимся к словарям, диалектным и фольклорным данным и к Национальному корпусу болгарского языка<sup>2</sup>, но начнем с более широкого контекста, чтобы показать укорененность *belâ* на неславянских и славянских Балканах.

В турецком языке *belâ* означает: 1) несчастье, бедствие, беда, горе, затруднительное положение; 2) наказание, бич (ТРС: 69). Во всех балканских языках этот турцизм известен в своем первом значении: ср. алб. *bela* 'беда, несчастье, неприятность, беспокойство, рас-

---

<sup>1</sup> Это теоретическое положение отметила С.М. Толстая (Толстая 2008: 30).

<sup>2</sup> Я благодарю дирекцию и сотрудников Института болгарского языка им. Любомира Андрейчина за предоставленную мне возможность пользоваться данными диалектных архивов (БДА).

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». Проект «Балканский текст в этнокультурной и этнолингвистической перспективе».

стройство' (Манџе 2007: 39); рум. *belea* 'беда, неприятность, напасть, передрыга' (PPC: 155); греч.  $\mu\tau\epsilon\lambda(\iota)\acute{\alpha}\varsigma$  'беспокойство, хлопоты, неприятности' (НРС: 89). В клишированных фразах реализуется и второе значение турцизма: греч.  $\text{Τί } \mu\tau\epsilon\lambda(\iota)\acute{\alpha}\varsigma$  'Что за наказание!' (Там же) и алб.  $\zeta'$ *bela!* (Манџе 2007: 39)<sup>3</sup>.

Займствуется в балканские языки и дериват *belâli*: тур. 1) приносящий несчастья, несчастливый; 2) бедовый, опасный, вредный; 3) сутенер. В греческом языке  $\mu\tau\epsilon\lambda\lambda\iota\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$  означает: 1) доставляющий беспокойство, хлопоты, неприятности и 2) надоедливый, назойливый человек (НРС: 89); в румынском *belaliu*: (диал.) I. 1) тяжелый, затруднительный, неудобный; 2) придирчивый, разборчивый; II. приередник, капризник, придира (PPC: 155).

*Belâ* и его производные прочно обособились и в славянских языках и диалектах Балкан, при этом расширение семантики и вхождение в клишированные изречения отчасти различаются по регионам. В качестве примера приведем несколько лексикографических фактов, наиболее явно демонстрирующих степень усвоенности этого заимствования и его семантического и морфологического развития на балканославянской почве. В македонском языке *беля* (разг.): 1) напасть, несчастье, 2) бедность, 3) клевета; *беляжуја*, *белячен*: 1) зловещий, 2) несчастливый (PMJ 1: 31); в боснийском *belaj* (разг., экспр.): 1) несчастье, зло, беда, 2) ссора; *belajisati* 'иметь проблемы, мучиться'; *belajli* 'несчастливец' (Jahić 2010 1: 146).

В однотономном сербскохорватско-русском словаре дается одно значение для *belaj* 'несчастье, беда' и приводится глагол *belajisati*: 1) страдать, мучиться, 2) причинять неприятности кому-либо, 3) погубить кого-либо, испортить что-либо (Толстой 1982: 29); то же и в однотономном толковом (Бакотић 1936: 49). В многотомных словарях, особенно в тех, которые включают народную лексику, значений и употреблений заимствованной леммы приводится намного больше: *belaj* (вар.: *белав*, *белеј*, *беляј*): 1) несчастье, зло, беда и др., 2) черт, дьявол (РСКНД 1: 431–432). Шире представлены и дериваты: *belajisati* (см. выше три значения, как в: Толстой 1982), *belajko* 'беспокойный ребенок', *belajli(ja)* 'горемыка' и 'дурной человек', *belajluk* 'беда, дьявольское дело' (РСКНД 1: 431–432).

Исследуемый турцизм хорошо знаком диалектам сербского языка, причем в разных огласовках: пирот. *belaj*, *беляј* 'зло, несчастье'

<sup>3</sup> Алб.  $\zeta'$ *bela!* переводится как 'какое несчастье!'. Отметим важнейшую проблему лексикографии, относящуюся к условности толкования и перевода слов и выражений. Публикуемые в статье примеры свидетельствуют об этом, но останавливаться подробнее на этом аспекте мы не будем.

*Играйте се, децо, амо не правите белај* «Играйте, дети, но не озорничайте», Живковић 1987: 25, 27); ю.-серб. *беля* ‘неприятности, зло’ (Златановић 1998: 36). В словаре турцизмов призренского говора *беляја* ‘несчастье, зло, беда; ссора, скандал; черт, дьявол’; *беляни* ‘несчастливый, дьявольский’; *беляјник* ‘вредитель, неудачник’; ‘озорник, дьявол’; *беляјница, беляјниче, беляјничихи; беляльк* ‘несчастье, беда’; *беляција, беляцика* ‘вредитель, неудачник; скандалист’ (Петровић 2012: 75). Многие словообразования, как отмечает С. Петровић, в том числе и с турецкими суффиксами (-*иција*), развиваются на славянской почве (Там же).

Теперь исследуем более подробно, какую языковую нагрузку принимает на себя турцизм в болгарском языке, с учетом омофонии первого слога в двух синонимах (*беда* и *беля*) и вполне славянского морфологического облика заимствования. Однотомный толковый словарь помечает *беля* как разговорное и объясняет его через литературный синоним *беда* (БТР: 43). В многотомном словаре *беля* толкуется как: 1) неприятность, беда; 2) вред, ущерб (РБЕ 1: 568), а *беда* как: 1) несчастья, 2) страдания, 3) неприятности, 4) (диал.) вина, обвинение с последующим наказанием (РБЕ 1: 449). Различия в семантике (*беда* ‘вина’ и *беля* ‘вред’) последовательно отмечаются в употреблении двух слов. Общее же значение (‘несчастье’ и ‘неприятности’), казалось бы, должно привести к взаимозаменяемости лексем, но, как уже говорилось, турцизм *беля* значительно превосходит свой славянский синоним по многим параметрам. И хотя словари отмечают, что употребление *беля* ограничено разговорным стилем и диалектами, кажется, что сейчас оно постепенно вытесняет славянское *беда* во многих стилях. Это объясняется отчасти тем, что исторически многим турцизмам в болгарском языке досталась экспрессивная функция, которая всегда востребована в речи и особенно применительно к характеристике человека и его деятельности. Согласно исследованию П. Стаменова, группа турецких слов со значением «судьба, душевные переживания и привычки» (куда он включает *беля*) очень обширна, так же как и лексико-семантическая группа «психологические типы», в которой он насчитывает 195 активно использующихся турцизмов (в том числе *беладжия* ‘вредитель, озорник’, *белялия* ‘тот, кто причиняет неприятности другим’) (Стаменов 2011: 265, 369, 371, 390).

Особенное развитие получает *беля* в болгарских диалектах, где встречаются разные фонетические огласовки, например с отверждением *л*: странж. *бела* ‘вред, беда’, *белалие* ‘озорник’ (БД 1: 67), с редукцией конечного *а* в *ъ*: ихтиман. *бель*, врачан. *бел’ъ* (БДА); с переходом *а* в *о*: родоп. *бело* (БД 2: 128), *а* в *е*, *е* в *и*: солун. *бил’е* (Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000: 109). Болгарские диалекты, как и сербские,

демонстрируют морфологическую и синтаксическую адаптированность: *бельосвам* 'сердиться из-за причиненных неприятностей'<sup>4</sup> (БД 3: 39), *бел'овам* 'создавать неприятности' (БД 2: 128), об этом же говорит и звательная форма от *белалия*: *Тодоро, Тодорке, Море белалийо* «Тодора, Тодорка, Ах ты бедовая» (БДА). В Родопях *бел'о*, кроме обычного именного значения 'несчастье', используется как наречие 'трудно, мучительно': *Севдице, мила севдилна, йа та шта бел'о забори* «Севдице, любимая, милая, мне трудно будет тебя забыть» (БД 2: 128), а в Дупнице зафиксировано словосочетание *гюч беля* 'с трудом' (СБНУ 1894/10: 82), что является дословным заимствованием из турецкого, ср. тур. *güç belile* 'с трудом, едва-едва' (ТРС: 69)<sup>5</sup>. Обращают на себя внимание изафетные конструкции, идентичные турецким, наподобие *кара беля* 'большая беда' (Котова 2002: 9); в том числе и в сочетании со славянской лексемой: *беля работа* 'опасное дело' (БД 4: 61); *белалия човек* 'опасный человек'.

Лексема *беда* в значении 'несчастье' в диалектах фиксируется редко, что подтверждается недавно опубликованным Идеографическим диалектным словарем. В качестве заглавного слова в словаре дается *беда*, далее следуют синонимы, и на 10 фиксации славянского слова приходится около сотни диалектных вариантов турцизма *беля*, встречающегося на всей болгарской территории (ИДРБЕ: 95–96). Подобная ситуация наблюдается и во фразеологии. Так, со словом *беда* в болгарско-русском фразеологическом словаре дается пять фразеологизмов, а с *беля* – 17 (БРФР: 48–50). Можно говорить о параллелизме употребления синонимов в поговорках, хотя все же дублетные конструкции с *беда* и *беля* встречаются нечасто: *Парите от беда, беда раждат* (РБЕ 1: 449); *От беля пари беля раждат* «Деньги, заработанные на несчастье, несчастье приносят» (МБТР: 139); *Отървам се от беля (беда)* «Избежать несчастья»; *Отървам някого от беля (беда)* «Выручить кого-нибудь из беды» (БРФР: 48–50); ср. проклятия: *Беда да го найде, та да не куртулиса* «Чтобы беда с ним случилась, и он бы от нее не избавился» (СБНУ 1891/6: 206) и *Да не се куртулиса от беля никогаиш* «Чтобы он от беды никогда не избавился» (СБНУ 1892/8: 242)<sup>6</sup>. Одна идея может передаваться не идентичной конструкцией, но с использованием славянской и неславянской лексем. Так, для поговорки «Пришла беда – отворяй ворота» есть

<sup>4</sup> Здесь, очевидно, можно говорить о контаминации с глаголом *ядосвам се* 'сердиться, злиться'.

<sup>5</sup> Хотя есть и наречие со слав. суффиксом *гючно* 'с трудом' (БЕР 1: 309).

<sup>6</sup> Дублетные конструкции с *биједа* и *белаж* встречаются и в сербском: *Белаж те нашао!* «Чтоб с тобой беда приключилась», *Нашла га биједа на суву путу* «Случилась с ним беда на сухой дороге ('на ровном месте')» (Караџић 1818: 26, 30).

несколько соответствий, одно с *беда*: *Бедата не идва сама* и множество с *беля*: *Бельтата беля докарује* (СБНУ 1893/9: 190); *Бела бела води (ражда)* (Славейков 1972: 87) и др.

Фразеологизмы с *беля* по основному значению распадаются на две большие группы: 1) ‘попадать в беду’ или 2) ‘создавать кому-либо неприятности’. Для передачи смысла используется ряд предикатов<sup>7</sup>: 1) брать, класть (на голову, на шею), хватать, искать (со свечкой), находить, открывать, идти навстречу и др.; 2) вводить кого-либо в беду, сваливать на кого-либо, нагружать (на голову) кому-либо, навлекать, создавать, приносить и др. (Геров 1: 38; МБТР: 139; ФРБЕ 1: 141, 159, 648; 2: 50, 336, 474–475). Сходная акциональная образность встречается в общебалканском паремиологическом фонде, ср. «Причинять вред, доставлять неприятности кому-либо»: алб. *Ja bëri bela*, болг. *Правя беля (някому)*, греч. *Του τον έκαμε μελά (φορτίο)*, серб.-хорв. *Belajisati nekoga*; «Попасть в неприятную ситуацию»: алб. *Gjeti belanë [me dikë a me diçka]*, болг. *Докарвам си (хващам, намирам си) белята [с някой, с нещо]*, греч. *Βρήκε τον μελά του [με κάποιον]*, рум. *a se viri în belea*, серб.-хорв. *Naići na belaj*; «Попасть в беду»: алб. *Më polli (më ndezi) belaja [më dikë]*, болг. *Вземам си белята на главата*, греч. *Μου γέννησε (φύττωε) τον μελά*, рум. *a-și găsi beleaua [cu cineva]*, серб.-хорв. *Snade me belaj* (FFB: 25)<sup>8</sup>.

В пословицах и других фольклорных текстах *беда* со значением ‘несчастье’ в основном включено в клишированное словосочетание *туна (туня) беда* ‘горе, роковое стечение обстоятельств’, ср. *Пази, боже от туња беда* «Спаси, Боже от великой беды» (МБТР: 139); *Туња беда, иня вера* (диал.) ‘своенравный, упрямый человек’ (ФРБЕ 2: 411); *Сретнала ги една туња беда / Тун’а беда църна арапина* «Встретила их роковая беда / роковая беда черный арапин» (СБНУ 1971/53: 508). Известны проклятие *Тун’а беда да те најде* «Чтоб тебя горе настигло» (СБНУ 1894/11: 168) и благопожелание *Госпот да те сочува от тун’а беда* «Да уберезет тебя Господь от великого несчастья» (СБНУ 1936/42: 99) с этим клише.

Еще одно употребление слова *беда* в фольклоре эксплуатирует другое значение, связанное с понятием вины, – это тавтологическая конструкция *беда бедя* ‘оклеветать невинного’. В следующем примере используются обе лексемы (*беда* и *беля*), причем только турцизм имеет значение ‘несчастье’: *Турци Стояна бедили, бедили, в беля ту-*

<sup>7</sup> Во фразеологизмах с *беда* встречается всего два глагола, тогда как с *беля* намного больше.

<sup>8</sup> Порядок языков и их названия сохраняются в соответствии с источником (FFB: 25).

рили, че си Стоян, че си е на турска врата похлопал бела ханъма залибил «Турки Стояна оклеветали, оклеветали, и несчастье на него навлекли, будто он в турецкую калитку стучался и белую турчанку полюбил» (СБНУ 1949/44: 245). Значение *бедя* 'клеветать', доминирующее в фольклоре, находится на периферии литературного болгарского языка, оно более распространено в диалектах: соф. *бедим* 'клеветать' (БД 2: 70), ср. и разговорные словообразования: *бедаджия* (редко) 'клеветник' (РБЕ 1: 449).

*Беля* и его дериваты берут на себя все нюансы «неприятностей», от обобщенных (*да не стане беля* «как бы чего не вышло») до очень конкретных (*Сторих бил'е, здрубих стомнътъ* «Я набедокурила, разбила кувшин»), от небольших проблем до трагических событий. *Беля* регулярно ассоциируется с детскими шалостями, озорством, с житейскими проблемами<sup>9</sup>: *Ти да видиши беля, бае Ангеле: няма вино за комка* «Вот в чем беда, дядя Ангел: у меня нет вина для причастия» (МБТР: 139), заботами: *Ожени се да си вземеш беля на главата* «Женись, чтобы обзавестись заботой» (Там же), а также со смертью, убийством и другими преступлениями.

В фольклоре через слово *беля* нередко называется причина бедствий. Так, указывается психологический тип человека, который постоянно «навлекает на себя несчастья» или «приносит беды другим» (см. выше *белялия*, *беладжия*). В народных песнях причиной несчастий служат алкогольные напитки<sup>10</sup>: *Че пийот вино по много / Та правѣт бел'о големо* «Пьют они вина много / И приносят беды большие» (БДА); *Пустана бѣла ракиѣ / Каква ми бел'о сторила / Та ми поч'орни глав'оса* «Проклятая белая ракия / Какую беду сотворила / Почернила мою голову» ('сделала меня несчастным') (Там же). Нередко беды связываются с отсутствием денег (для уплаты долга, налога и пр.): *Та да идем данък да си платим / Да не съм беля сполетяло* «Пойду оплачу свою дань / Чтобы беды не случилось» (СБНУ 1958/49: 17), ср. пословицу *Дребните пари, едрите бели* «Малые деньги, большие проблемы» (Славейков 1972: 187). Любовь – еще одна причина трагических событий: *Янко ле, пристани ми са, Или за да са обеса, на бащини ти дворове – Баца ти в беля да тура!* «Янка, иди за меня без спроса, или я повешусь во дворе отца твоего – и отца твоего введу в беду» (СБНУ 1949/44: 463).

<sup>9</sup> *Страх ме е бате да тръгна / Че я съм тешка, неволна, / на пътя ще си добия, Белъ ше да ви направя* «Страшно мне, братец, уехать. Я ведь с дитем под сердцем / В пути я его рожу / Беду я вам сотворю» (СБНУ 1894/11: 112).

<sup>10</sup> Ср. метафорическое название ракии у сербов: *жежени белај* «горячая беда» (Бакотић 1936: 431–432).

В конце обозначим семантический потенциал слова *беля*, который в болгарском языке пока что развился ограниченно, хотя, как кажется, тенденция к усилению этого процесса есть. Мы имеем в виду значение ‘черт, дьявол, нечистая сила’, известное другим балканославянским языкам и диалектам. *Беляј* как ‘дьявол’ часто используется в косовско-метохийском диалекте (Елезовић 1932: 41), там же и для прилагательного *беляјни* сначала дается значение ‘дьявольский’, лишь потом ‘несчастный’, *беляјник* означает вредоносного духа (Там же), ср. *Koји беляј тебе донесе?* «Кой черт тебя принес?» (РСКНЈ 1: 431–432). П. Скок даже объясняет морфологическое преобразование в хорватском языке ж.р. *беляја* в м.р. *беляј* стремлением к параллелизму со словом *ђаво* (Skok 1971/1: 135).

Безусловно, негативная семантика слов *беда* и *беля* может приводить к ассоциациям с нечистой силой как причиной несчастий, с другой стороны, этими лексемами нередко обозначается и черт. В восточнославянских языках такое значение имеет лексема *беда*, ср. укр. *біда* ‘бес, бесовская сила, нечто страшное’ (Гринченко 1: 61). «Демоническая» лексика постоянно появляется при переводе болгарских паремий с упоминанием слова *беля*; так, болгарскому *Търся си белята* «Нарываться на неприятности» соответствуют как идентичные турцизмы в алб. *Kërkon bela pa para* и греч. *Ζητάει τον μπελά του*, так и ‘дракул’, ‘дьявол’ в рум. *A se lega la cap fără să-l doară, a căuta pe dracul* и серб.-хорв. *Tražiti davola svećom* (FFB: 25).

Национальный корпус болгарского языка при поиске синонимов к слову *беля* дает множество случаев с употреблением *дьявол*. Таким образом, хотя в словарях это значение не встретилось, подобное семантическое развитие слова *беля* потенциально возможно.

Итак, случай с *беля* подтверждает общее правило адаптации заимствования при наличии синонимичной славянской лексемы: значительная часть турцизмов распространена в диалектной, разговорной речи, отличается экспрессивностью и постепенно вытесняет славянскую лексику. Во фразеологии турцизм появляется как единично, замещая славянскую лексику (ср. дублеты) в идиомах, так и благодаря переводу и калькированию турецких выражений. В фольклоре значение ‘несчастье’ передается почти исключительно с помощью *беля* и его дериватов. Подобные примеры мы обнаружили и с другими парами слов славянского и неславянского происхождения, например болг. *съдба* и *орисия*; *знак* и *белег*; *удача* и *късмет* (Седакова 2007: 49, 68), то есть мы имеем дело с системным явлением в лексике болгарского языка.

Славянская лексема *беда* остается в литературном языке и подвергается различным изменениям, обусловленным, в частности,

влиянием русского языка на разных этапах, которое выражается в заимствовании некоторых семантических оттенков и в использовании клише. В словаре Ст. Младенова в статье *Бедата* специально отмечается, что выражение *Бедата не е там* используется в болгарском языке под влиянием русского (рус. *Бедата не е там*), тогда как должно бы быть *Лошото, злото не е там* (МБТР: 139). Приводится и еще одно литературное заимствование *Человек и народ се познават в беда* «Человек и народ познаются в беде», где вместо *беда* следует использовать *неволя* (Там же).

К славянской лексике прибегают в официальном дискурсе. В гражданских требованиях наших дней используется *беда*, ср. экологический плакат протестного движения в Болгарии: *Пирин в беда. Спасете го сега!* «Пирин в беде! Спасите его сейчас!» (22.02.2013. Фейсбук, группа «ЗаВитоша»). В разговорном же стиле доминирует *беля*, которая постепенно берет на себя семантические оттенки другой лексики, ассоциирующейся с несчастьями, проблемами, хлопотами и неприятностями.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Бакотић 1936 – *Бакотић Л.* Речник српскохрватског књижевног језика. Београд, 1936.

БД – Българска диалектология. Материали и проучвания. София, 1962–. Т. 1–.

БДА – Болгарский диалектный архив. Хранится в Институте болгарского языка БАН.

БЕР – Български етимологичен речник. София, 1971–2002. Т. 1–6.

БРС – *Бернштейн С.Б.* Болгарско-русский словарь. М., 1975.

БРФР – Болгарско-русский фразеологический словарь. София; М., 1974.

БТР – Български тълковен речник. София, 1973.

Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000 – *Вачева-Хотева М., Керемидчиева С.* Говорът на село Зарово, Солунско. София, 2000.

Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978. Т. 1–6.

Гринченко – *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Т. 1–4. Киев, 1908.

Елезовић 1932 – *Елезовић Гл.* Речник Косовско-Метохиског дијалеката. Београд, 1932. Св. 1.

Живковић 1987 – *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Ниш, 1987.

Златановић 1998 – *Златановић М.* Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.

ИДРБЕ – Идеографски диалектен речник на българския език / Съст. В. Радева, Ж. Жоров и др. София, 2012. Т. 1.

Караџић 1818 – *Караџић В. С.* Српски рјечник истолкован немачким и латинским ријечима. У Бечу, 1818.

- Котова 2002 – *Котова Н.В.* Горно поле. Дупнишко. Речник, 1960–2000. София, 2002.
- МБТР – Български тълковен речник с оглед към народните говори / Стъпки Ст. Младенов. София, 1951. Т. 1.
- НРС – Новогреческо-русский словарь. М., 1980.
- Петровић 2012 – *Петровић С.* Турцизми у српском Призренском говору. Београд, 2012.
- РБЕ – Речник на българския език. София, 1977–. Т. 1–.
- РМЈ – Речник на македонскиот јазик. Скопје, 1961. Т. 1–3.
- РРС – Румынско-русский словарь. М., 2004.
- РСКНЈ – Речник српскохрватскога книжевног и народног језика. Београд, 1959. Т. 1.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
- Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар: Родинные мотивы. М., 2007.
- Славейков 1972 – *Славейков П.Р.* Български притчи или пословици от характерни думи / Събр. от П.Р. Славейков. София, 1972.
- Стаменов 2011 – *Стаменов М.* Съдбата на турцизмите в българския език и българската култура. София, 2011.
- Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- Толстой 1982 – *Толстой И.И.* Сербско-русский словарь. М., 1982.
- ТРС – Турецко-русский словарь / Сост. Д.А. Магазаник; под ред. В.А. Гордлевского. Изд. 2-е, доп. и испр. Москва, 1945.
- ФРБЕ – Фразеологичен речник на българския език. София, 1974. Т. 1–2.
- FFB – Fjalor Frazheologjik Ballkanik. Dituria, 1999.
- Jahić 2010 – *Jahić D.* Rječnik bosanskog jezika. Sarajevo. Т. 1–3.
- Mançe 2007 – *Mançe M.* Shqip-rusisht / Албанско-русский. Tiranë, 2007.
- Skok 1971 – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971.

Е.Л. Березович (Екатеринбург)

## Садиться не в свои сани: этнолингвистический комментарий к фразеологизму

Выражение *садиться (сесть) не в свои сани* устойчиво фиксируется в русском литературном языке. Более всего известен вариант *Не в свои сани не садись* (в типичной для пословиц форме императивного предписания), популярности которого в определенной мере способствовала одноименная комедия А.Н. Островского. Различные фразеологические словари литературного языка выделяют для фразеологизма *садиться не в свои сани* два значения – условно «деловое» и «статусное». «Деловое» значение ‘браться не за свое дело, заниматься тем, на что не способен, на что нет достаточных знаний, подготовки и т.п.’ приводится в ФСЛРЯ: 405; ФСЛРЛЯ: 554; ФРР: 638; «статусное» значение ‘не соответствовать общественному положению, статусной норме’, ‘стремиться находиться в чужом обществе, среди вышестоящих (по положению, образованию и т.п.)’ дается в СТРИ: 611; ФРР: 638. Из этих источников только словарь «Фразеологизмы в русской речи» (ФРР) учитывает оба значения фразеологизма, причем «статусное» ставит на первое место. Как показывает Национальный корпус русского языка, «статусное» значение действительно является старшим, поскольку оно проявляется преимущественно в контекстах, датированных XIX в.: «Многие, очень многие его <Лермонтова> ненавидели и находили, что, являясь в гостиных высших сфер, он “садился не в свои сани”, что он дерзок и смел» <П. Висковатый, 1842>; «Конечно, между нами сказать, не более как дворянин среднего круга, сел не в свои сани; в свете, между этих новых, жалованных, он был смешненек» <А. Амфитеатров, 1889–1895>. «Деловое» значение фиксируется главным образом в контекстах XX в.: «Пишется по полстранички в несколько дней, пишется плохо, косноязычно, с тоской. Опять сел не в свои сани» <А. Болдырев, 1941–1948>; «Я вижу, образование у нее небольшое. – Какое там образование – грамотешка! С таким образованием только получку считать, а не казенные деньги. Я ей сколько раз говорил: не лезь не в свои сани. Работать как раз некому было, ее и уговорили» <В. Распутин, 1967>.

Это выражение встречается не только в текстах художественной литературы, но и отмечается в народной речи, что фиксируют сборники пословиц и поговорок. Так, В.И. Даль в «Пословицах русского народа» дает вариант *Не в свои сани не садись* в разделе «Свое–чужое»

в одном ряду с выражением *Не за свой кус принимаешься* (Даль ПРН 2: 632; этот же вариант приводится в: Снегирев 1995: 183, Н-495; Зимин 2008: 243 и др.); у И.М. Снегирева есть также *В чужие сани не садись* (Снегирев 1995: 75, В-636). В диалектных словарях можно найти варианты этого выражения с различными лексическими заменами: нвсиб. *не в свои сани лезть* ‘вмешиваться не в свое дело’: «Если толку не хватает, говорят, не лезь не в свою лавочку, не в свои сани лезет, а толку не хватает» (ФСРГС: 105); ряз. *не в свои салазки лезть (залезть)* ‘то же’: «Если кто ругается, ты чо-нить заступишься: куда не в свои салазки залезла?» (СРНГ 36: 54).

Объясняя истоки этого выражения, М.И. Михельсон связывает его с древнегреческим мифом о Фазтоне, пораженном молнией Юпитера, когда он управлял колесницей своего отца (Михельсон 1: 643, № 535). В качестве иллюстрации к такой трактовке приводится отрывок из стихотворения П. Вяземского «Ухаб»: «Рифмач! Когда в тебе есть совесть, В чужие сани не садись: Ты Фазтона вспомни повесть И сесть в ухаб поберегись!» (Там же). Это же объяснение повторяется в книге А.И. Альперина (Альперин 1956: 41), а затем дается как единственная версия происхождения фразеологизма в историко-этимологическом словаре «Русская фразеология» (РФ: 622). В то же время в словаре «Фразеологизмы в русской речи» данная версия названа ошибочной: «Этот миф <о Фазтоне>, однако, – лишь далекая аналогия к исконно русской поговорке о санях. Даже в близкородственных белорусском и украинском языках оно относительно позднего происхождения. Зато параллели из других славянских языков хорошо объясняют образ поговорки. Ср. укр. и польск. “На санях – панская (ангельская) езда, но дьявольское падение”. На санях, действительно, легко и быстро ехать, но легко можно перевернуться и покалечиться. Ср. народный оборот *лезть не в свой хомут* ‘браться не за свое дело’» (ФРР: 639). Процитированный словарь (ФРР) издан раньше, чем РФ (первое издание ФРР – 1997, а РФ – 1998); версия о Фазтоне сочувственно приводится в разных изданиях РФ, в том числе в издании 2005 г. Эти книги связаны друг с другом (одним из авторов обоих словарей является В.М. Мокиенко). Возможно, некритичная подача версии Михельсона–Альперина объясняется недосмотром составителей, или же негативная оценка этой версии была ими позднее переосмыслена в пользу одобрительной. Как бы то ни было, предположение о связи обсуждаемого выражения с мифом о Фазтоне можно встретить в литературе чаще всего, а альтернативного решения, по сути, не предлагается.

Поиск аналогов для этой идиомы в других славянских, а также романо-германских языках практически не дал результатов. Есть фразеологизмы, имеющие образные переключки с изучаемым, но они

довольно далеки от него по значению, что мешает признать их аналогами, ср., к примеру, укр. *sидіти на чужому возі* ‘не иметь чего-то своего или быть зависимым от кого-то’ (ФСУМ 2: 801). Трудно согласиться с авторами ФРП (см. выше) в том, что параллелью к рус. *садиться не в свои сани* является польск. «Na saniach anielskie wożenie, ale diabelskie wuwoścenie» (НКРР 3: 142): здесь нет ни образного, ни семантического сходства. Отсутствие аналогов служит основным аргументом против «фаэтоновой» версии: если бы она была справедливой, то соответствующие выражения (использующие образ телеги или саней) были бы представлены в литературных вариантах многих европейских языков (как это случилось с большой группой клишированных микротекстов, являющихся «конденсатами» античных сюжетов). Другой аргумент – народный характер идиомы, наличие у нее вариантов в диалектной фразеологии.

Предположение о том, в каком контексте возник изучаемый фразеологизм, появилось у нас во время работы Топонимической экспедиции Уральского университета в костромском Поветлужье. Одним из наиболее популярных этнолингвистических сюжетов, с которыми мы сталкивались, был сюжет о младшей сестре, вышедшей замуж раньше старшей (гораздо реже героями аналогичных рассказов становились братья). Подобные ситуации получали резко негативную оценку и находили отражение в текстах разных жанров, а также во фразеологии, ср. *за (через) огород перескочить (перелезть, перепрыгнуть), через девятую жердь перескочить, через колодку прыгнуть, прыгнуть через печь, дорогу пересечь, против солнышка идти, через сноп молотить* ‘о младших сестрах (братьях), заключивших брак раньше старших’: «Нюрка через печь прыгнула, ей Машка старшая не любила больно за это», «Старшая сестра не вышла, а младшая за огород перескочила, счастья не будет», «Мишка до Кольки обженился – ну, говорили, через сноп чего молотит» (Кучко 2012: 45; АКТЭ).

Среди этого фразеологического богатства, на разные лады описывающего ситуацию несвоевременного выхода замуж<sup>1</sup>, есть и две

<sup>1</sup> Вообще эта ситуация является особо отмеченной в народной традиции не только на костромской территории, но и в целом в славянском мире. Ср. примеры из коллекции А.В. Гуры: в юго-западной Болгарии существует представление, что женитьба младшего брата или сестры раньше старших оказывает неблагоприятное воздействие на скот; у русских, если при сватовстве возрастная очередность не соблюдалась, свату напоминали: «Овес вперед ржи не косят» (тамб.); у поляков Верхней Силезии говорили: «Dziury w płocie robić nie wolno» [Дыры в заборе делать нельзя]; у словаков, если очередность нарушается, старшая сестра считает, что младшая забрала себе ее счастье, что она уже не выйдет замуж и останется старой девой, и др. (Гура 2012: 28).

«санные» идиомы: *поменять розвальни на кошёвку* («Девка, скажут, поменяла розвальни на кошёвку, замуж не вовремя выскочила, поперёк старшей сестры»); *сесть не в свои сани* («Села не в свои сани Манька, на три года младше сеструхи, а замуж выскочила», «Не в очередь замуж пошла – скажут, не в свои сани села. Плохо это, удачи в семье не будет» – АКТЭ). Эти «санные» выражения помогают понять друг друга. Как читать внутреннюю форму фразеологизма *поменять розвальни на кошёвку*? *Розвальни* – общерусское слово, обозначающее низкие и широкие сани с расходящимися врозь от передка боками; в Поветлужье они применялись главным образом для хозяйственных нужд – поездок за дровами и т.п. (ЭМТЭ). *Кошёвка* – легкие выездные санки, обычно с высокой спинкой, обитой ковровой тканью (АКТЭ). В этих санях ездили на праздники, в церковь, а главное – они использовались на всех этапах свадебного обряда, поэтому со словом *кошёвка* связаны устойчивые «свадебные» ассоциации. Об их наличии говорит и записанная в костромском Поветлужье колядка, сулящая девушке замужество: «Едет, едет кошёвочка на мой двор» (ЭМТЭ)<sup>2</sup>. Девушка, *поменявшая розвальни на кошёвку*, раньше времени «выпрыгнула» из своих саней, с которыми связаны возложенные на нее хозяйственные обязанности, и пересела в праздничные свадебные сани. Она сделала это до старшей сестры, поэтому сани эти чужие, а оценка ее поступка негативна.

Таким образом, поветлужские материалы позволяют предположить, что выражение *не в свои сани не садись* имеет свадебный подтекст. Можно ли проверить эту гипотезу на общерусском фоне?

Указание на свадебную символику саней попадает в дефиницию их как знака языка культуры, представленную в словаре «Славянские древности»: «Сани – одно из древнейших традиционных транспортных средств, используемое в обрядах, как семейных (свадьба, похороны), так и календарных, преимущественно у восточных славян <...> сани были принадлежностью средневековых княжеских, царских и городских свадебных поездов – в санях ехала к венчанию невеста. Свадебные (?) сани с росписью и привесками в виде амулетов – утиных лапок – есть в коллекции ГИМ (рубеж XIX и XX вв.)» (Петрухин 2009: 541).

Этнографические описания свидетельствуют о том, что сани у русских выступали как свадебный «транспорт» повсеместно (там, где их использование требовалось погодными условиями<sup>3</sup>) на раз-

<sup>2</sup> Ср. подобные колядные тексты на соседней (вятской) территории: «Да вот въехали сани На широкий двор. Илею!» <к замужеству>; «Выряженные сани, Девуцу садят, Под венец ехать хотят» <к замужеству> (ВФ: 59).

<sup>3</sup> Там, где не использовались сани, их место занимала телега. Об использовании телеги в свадебном обряде см.: Трефилова 2012.

ных этапах обряда, начиная со сватовства<sup>4</sup>. К примеру, сваты могли мотивировать свой приход в дом невесты желанием одолжить сани; на Вологодчине считали, что, если нарушится порядок саней в свадебном поезде, молодые будут плохо жить; в Тамбовской губернии брат девушки, не вышедшей вовремя замуж, отвозил сестру на санках к дому кандидата в женихи и предлагал этой семье «надобу», после чего санки передавались родителям жениха<sup>5</sup>, а невеста оставалась у него, и др. (Гура 2012: 38, 157, 186). Сани нередко становятся «передатчиком» предметных символов, несущих положительную или отрицательную информацию о будущей свадьбе: так, чтобы продуцировать последующие бракосочетания (выход замуж подружек невесты), в Брестской области было принято после венчания вкатывать в сани дежу, на которой сидела невеста во время обряда (там же: 467); чтобы обозначить отказ при сватовстве, сватам в сани подбрасывали старую борону, старый веник, поленья и палки, лили воду, квасную или пивную гущу, обрубали заготовки у оглобель, привязывали к саням мутовку сучками вперед (там же: 59, 392; ср. также Березович 2007: 253). Здесь первостепенную нагрузку несут перечисленные предметные символы, но сани выбраны на роль «медиатора» неслучайно: эта роль подчеркивает восприятие саней как неперемного атрибута свадьбы. Сани упоминаются в свадебном фольклоре: белгород. «Ой сы гор да сы камушка Бояря спускалися, Они санями скаталися...» (Гура 2012: 678); «Стоят сани снаряженыя – Слава! И полостью подернуты: – Слава! Только сесть въ сани да поехати. – Слава!» (Киреевский 1: 293, № 1057) и т.п. Добавим к этому еще несколько примеров. В Костромской области (в Поветлужье) было отмечено святочное гадание о замужестве под названием *запячиваться в сани*: девушку заводили во двор, где стояли сани, завязывали ей глаза, после чего она должна была, пятясь, усесться в сани. Если ей это удавалось, то считалось, что в грядущем году она выйдет замуж. Если нет, то следующий год не предвещал замужества (ЛКТЭ). В Северном Прикамье сани заговаривались и перетряхивались дружкой перед отъездом молодых на венчание (ЭССП: 284). На Среднем Урале во время масленичных игрищ парни катали девушек на санках, причем каждый катал свою «суженую»: «Кто с кем гуляют, того и на санках катат» (ДЭИС). Здесь катание на санках (санях «в миниатюре») символизирует матримониальные намерения.

<sup>4</sup> Многочисленные примеры, раскрывающие свадебно-матримониальную символику саней и санок, см.: Гура 2012 (по указ.).

<sup>5</sup> Передача санок родителям здесь означает символическое вручение им невесты.

О символике намерений, связанной с саями, следует сказать особо. В беломорской былине «Идолище сватается за племянницу князя Владимира» из собрания А.В. Маркова есть интересный «санный» контекст:

Ишшэ-то он говорил поганое Идолишшо:  
 «Я в сани сажусь-то к тебе я, всё Владимир-князь».
   
Ай прошло-то тому времецьку неделёцька.
   
Говорит-то он да всё князю Владимиру:
   
«Я пришол-то к тебе за твоей любимой-то племянёнкой,
   
Я за той ли пришол да Марфой Митрёвной...»
   
(Беломорские старины: 210, № 49, строки 243–248).

Комментируя эти строки, А.В. Марков указывает, что выражение *в сани сажусь* означает ‘собираюсь ехать’. По его мнению, это выражение отражает особенности быта крестьян Зимнего берега: «Упоминается о езде на саях летом, которая, действительно, применяется в Золотице, когда к месту назначения нельзя проехать водным путем. Идолище, собираясь в дорогу, говорит: “в сани сажусь” (дело происходит летом)» (Марков 2002: 1009). На самом деле, сани могут выражать символику человеческих намерений, представляемого будущего, поскольку связаны с дорогой, путем. Говоря об этом, следует вспомнить такой «санный» фразеологизм, как др.-рус. *сѣдя на санѣх* ‘на старости лет, в предчувствии смерти’. Этот фразеологизм отражает «погребальную» функцию саней (ФРР: 622; Петрухин 2009: 541). Но есть и другое «глобальное» человеческое намерение, ассоциируемое с путем, – это намерение жениться или выйти замуж. В словах Идолища подразумевается как раз его желание посвататься к племяннице Владимира. Таким образом, с саями связывается символика намерений, которая может получать контекстную конкретизацию, указывая в первую очередь на столь важные для человека варианты его будущего, как бракосочетание или смерть.

Отметим, что сходная логика смыслопорождения свойственна такому знаку символического языка культуры, как лапти. Лапти, как и сани, ассоциируются с дорогой, а потому приобретают символику намерений (ср. ваг. *лапти наладить* ‘собирается сделать что-либо’), которая имеет и более конкретный вариант – намерение жениться или выйти замуж (ср. южнорусский обычай, согласно которому жених нес при сватовстве невесте лапти, и, если она их принимала, это становилось знаком согласия на брак; подробнее об этом см.: Березович 2007: 257–258).

Характерно, что в свадебных ритуалах отмечается противопоставление различных средств передвижения, маркирующих «высокий» и «низкий» статус невесты. Так, в Вологодской области на третий день после свадьбы молодые ездили кататься на санях. Если же молодая жена оказывалась нечестной, ее или ее мать катали на навозной телеге (ЭМТЭ). Сходный обычай отмечен в Усолье: «Если не заслужила девка, садись в корыто, прокатим тебя хоть от дома к дому. А если честная была, везли уже в тележке, хоть немножко, а тележка разукрашена вся. Это на третий день катают. <...> Свекровь тоже на тележке, и на корыте, если не уберегла невесту-то» (УДр: 103)<sup>6</sup>. Образ корыта отражен и в ср.-урал. *в корыте сидеть* ‘быть старой девой, долго не выходить замуж’: «Девки все уж к венцу съездили, а она всё в корыте сидит» (ЛКТЭ), а также в нвсиб. *посадить под корыто* (брата, сестру) ‘жениться (выйти замуж) раньше старшего брата (сестры)’: «Пришёл с армии и посадил Машку под корыто, сразу взял и женился» (ФСРГС: 148). Таким образом, корыто ассоциативно связано с различными нарушениями матримониального статуса (как с нечестностью невесты, так и с долгим безбрачием) и содержит контекстно актуализируемое противопоставление саням. Разрабатывая систему оппозиций с участием саней для выражения разных матримониальных смыслов, язык культуры не только находит для саней сниженный аналог (корыто или навозную телегу), но и символически осмысляет повреждения саней: арх. *полозья разошлись* ‘о муже и жене, переставших жить вместе’: «Полозья разошлись, скажут, мужик с жёной разведутся. А когда и под одной крышей, а вместе не спят» (КСГРС); сев.-прикам. *санки подломить* ‘не сберечь девичью честь’: «Отец-то на девку: “Чего тебе еще ждаться-то, в девках сидеть, санки подломить, мироны принести?”» (ЭССП: 119). В последнем примере подламывание санок следует читать как лишение себя возможностей выйти замуж, т.е. сесть в свадебные сани.

Стоит вспомнить, что костромской (поветлужский) фразеологизм *поменять розвальни на кошёвку* тоже содержит разработку отношений внутри элементов «транспортного кода» языка культуры: оппозиция свадебного и несвадебного средств передвижения подчеркивает регламентацию их культурных функций. Существование такой регламентации, по-видимому, способствует созданию мотивирующей среды для выражения *не в свои сани не садись*.

<sup>6</sup> Корыто для прогулок вместо телеги или саней использовалось и в том случае, когда молодые вели себя пассивно в первую брачную ночь, не занимаясь тем, что им предписывалось (УДр: 99).

Воспоминание о костромском материале, в котором наиболее явно отражен свадебный подтекст выражения *не в свои сани не садись*, наталкивает нас на еще одно соображение. Оно несколько наивно, но все же позволим себе его изложить (в надежде на то, что в будущем могут найтись аргументы в его пользу).

Как уже говорилось, поговорка *Не в свои сани не садись* какой-то частью своей популярности, по всей видимости, обязана драматургу А.Н. Островскому, сделавшему это изречение названием одной из своих комедий (1852). Сюжет этой комедии матримониальный: к Дуне, дочери богатого купца Русакова, сватаются молодой купец Бородкин, преданно любящий ее, и промотавшийся отставной кавалерист Вихорев, которому нужны исключительно деньги ее отца. Вихореву удается вскружить Дуне голову, но вскоре она понимает, что его намерения неискренни, а Бородкин любит ее по-настоящему. Русаков, увидев искренность Бородкина, соглашается на его брак с Дуней. «Мораль» комедии, сформулированную в ее названии, можно отнести, по всей видимости, и к Дуне, и к Вихореву: простушка не смогла бы жить с мотом-кавалеристом, а тот не должен примериваться к деньгам богатого купца. Нельзя ли предположить, что на выбор названия комедии отчасти повлияло то обстоятельство, что жизнь ее автора самым тесным образом связана с Костромской губернией (Островский родился в д. Щельково современного Островского района – и на протяжении многих лет подолгу жил в своем костромском имении)? Известно, что Островский весьма интересовался народной речью, а значит, мог знать свадебный подтекст выражения *Не в свои сани не садись*.

Следует заключить, что русский фразеологизм *садиться не в свои сани* не является отражением мифа о Фэртоне, а возник в народной языковой стихии и, возможно, первоначально был связан с ситуацией свадьбы: так говорили о невесте или женихе, которые едут под венец не в свою очередь (невеста раньше старшей сестры, жених – старшего брата). Можно предполагать и более широкий свадебный контекст выражения: жених или невеста выбирают себе в пару неровню (по имущественному или «статусному» основанию). Наиболее явно такая связь обнаруживается в записях народной речи из Костромского края (родины драматурга А.Н. Островского): выражение *садиться не в свои сани* здесь функционирует в одном ряду со многими фразеологизмами, означающими несвоевременный брак, в числе которых и другая «санная» идиома – *поменять розвальни на кошёвку*. Не возьмемся утверждать, что изучаемое фразеосочетание возникло в Костромском крае, поскольку такое суждение невозможно подвергнуть проверке: речь идет о факте устной народной тради-

ции, имеющем к тому же низкую степень идиоматичности, что очень затрудняет привязку этого выражения к определенному типу текстов или хронотопу. Более того, предложенные в статье выкладки, быть может, не являются собственно семантической реконструкцией фразеологизма, объяснением его происхождения, а только иллюстрируют особенности его функционирования в одной из предметно-тематических областей.

Вообще, подобные «малообразные» сочетания с низкой идиоматичностью пока довольно редко становятся объектами семантико-мотивационной реконструкции. В таких случаях сложна не столько сама реконструкция, сколько верификация ее результатов. Думается, в недалеком будущем этнолингвистика накопит определенный опыт в этой сфере, и это позволит вернуться к обсуждению истории фразеологизма *садиться не в свои сани*.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Альперин 1956 – *Альперин А.И.* Почему мы так говорим. Барнаул, 1956.

Беломорские старины – Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова. СПб., 2002.

Березович 2007 – *Березович Е.А.* Язык и традиционная культура. М., 2007.

ВФ – Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1994.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.

Даль ПРН – Пословицы русского народа / Сб. В. Даля. М., 1993. Т. 1–3.

ДЭС – Традиционная культура Урала: Диалектный этноидеографический словарь русских говоров Среднего Урала / Авт.-сост. О.В. Востриков, В.В. Липина. Екатеринбург, 2009. [Электронное издание].

Зимин 2008 – *Зимин В.И.* Словарь-тезаурус русских пословиц, поговорок и метких выражений. М., 2008.

Киреевский 1–2 – Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия / Изд. О-вом любителей рос. словесности при Имп. Моск. ун-те. М., 1911–1929. Вып. I–II.

КСГРС – картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Кучко 2012 – *Кучко В.С.* Мир семьи в лексике Поветлужья // Живая старина. 2012. № 2. С. 44–46.

АКТЭ – лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Марков 2002 – *Марков А.В.* Былинная традиция на Зимнем берегу Белого моря // Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова. СПб., 2002. С. 996–1011.

Михельсон 1–2 – *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь: Свое и чужое. Опыт русской фразеологии: Сборник образных слов и иносказаний. М., 1994. Т. I–II.

Петрухин 2009 – *Петрухин В.Я.* Сани // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 541.

РФ – *Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И.* Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. М., 2005.

Снегирев 1995 – Русские народные пословицы и притчи / Сост. И.М. Снегирев. М., 1995.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

СТРИ – Словарь-тезаурус современной русской идиоматики / Под ред. А.Н. Баранова, Д.О. Добровольского. М., 2007.

Трефилова 2012 – *Трефилова О.В.* Телега // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 243–247.

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

ФРР – *Мелерович А.М., Мокиенко В.М.* Фразеологизмы в русской речи. Словарь. М., 1997.

ФСРЛЯ – Фразеологический словарь русского литературного языка / Сост. А.И. Федоров. М., 2001.

ФСРЯ – Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А.И. Молоткова. 4-е изд., стереотип. М., 1986.

ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск, 1983.

ФСУМ – Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 1–2.

ЭМТЭ – Картоотека фольклорных и этнографических материалов Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

ЭССП – *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.

NKPP – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.

А.А. Плотникова (Москва)

## Тайный дар и его оценка в народной культуре старообрядцев румынской Добруджи

У старообрядцев Добруджи в Румынии зафиксирован редкий для народной культуры начала XXI в. ритуал, называемый *тайная (тёмная) милость (милостина)*. Вкратце его можно охарактеризовать как своего рода искупление вины родственников за душу умершего не своей смертью, особенно наложившего на себя руки (следствием чего является захоронение без поминовения); одновременно это стремление человека подать милостыню втайне от общества с целью облегчить тяжесть своего горя от потери близкого.

В памятниках старославянского языка известны значения слов МИЛОСТЬ, МИЛОСТЫНИ не только как ‘сострадание, милосердие’, но и как ‘дар, подарок, милостыня’<sup>1</sup>. Именно форма МИЛОСТЬ в архаическом значении ‘милостыня’ (греч. ἐλεημοσύνη), не сохранившемся в современном русском литературном языке, дается в пражском словаре старославянского языка, в частности как пример из Супрасльской рукописи XI в.: а не чловѣкомъ твориши видѣти милость своѣж (а не делать, чтобы люди видели милостыню твою) (SJS 2: 209). И.И. Срезневский в «Материалах...» указывает только форму МИЛОСТЫНѢ = МИЛОСТЫНИ в значении ‘милостыня, дар, подарок’ с характерной для христианской морали цитатой из Остромирова Евангелия 1057 г.: Да бждеть милостыни твоѣ въ тайнѣ (ἐλεημοσύνη) (Срезневский 1902: 136). Для формы МИЛОСТЬ в словаре И.И. Срезневского имеются лишь значения ‘милость, милосердие, благорасположение’; ‘радость, веселье’, а также и ‘сожаление, жалость’ (Срезневский 1902: 137–138), но предметное значение отсутствует. В Словаре русского языка XI–XVII вв. для обеих форм МИЛОСТЬ и МИЛОСТЫНѢ, помимо первого, отвлеченного значения ‘милосердие, сострадание, сочувствие’, указано и другое, конкретное: ‘милостыня, подаяние’. При этом МИЛОСТЬ как ‘милостыня, подаяние’ отмечено в этом словаре с цитатами из памятников русского языка XII–XIII вв. и XVI в. (см. СРЯ 9: 155)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Подробно об этом см.: Цейтлин 1977: 164, 177. О диффузном значении слова *честь* см.: Толстая 2013; в этом плане интересны также соответствия «Ваша милость» / «Ваша честь» при вежливом обращении к уважаемому человеку.

<sup>2</sup> В Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.) данное предметное значение отсутствует, но отмечено окказиональное ‘ссуда’ (конец XIII в.) (СДРЯ 4: 531).

Таким образом, лексема *милость* в значении ‘дар, пожертвование, подаяние’ (= *милостыня*) представляет собой архаизм, употребление которого сохраняется в говоре старообрядцев Добруджи и, возможно, дополнительно поддерживается языком церковного богослужения, имеющим особое значение для культуры старообрядцев.

Отметим, что в Словаре русского языка XI–XVII вв. для лексемы МИЛОСТЫНЯ (и ее вариантов: МИЛОСТЫНИ, МИЛОСТИНА, МИЛОСТИНИ, МИЛОСТИНЯ) даются отдельные значения «благотворение; добрые дела» (2) и «дар, пожертвование (отдельному лицу или в пользу церкви)» (4) (СРЯ 9: 155), что расширяет сведения о словоупотреблении лексемы на разных этапах развития русского языка. Иное распределение значений слов *милость/милостыня* в современном русском литературном языке: абстрактное / конкретное (предметное) соответственно. Вместе с тем в русских народных говорах дериваты рассматриваемых лексем фиксируются как обозначения специфического тайного ритуала. Так, в СРНГ для лексемы МИЛОСТИНКА помимо общепринятого значения ‘милостыня, подаяние, дар просящему’ (тул.: *Подай милостинку побирашке*) дается такое объяснение: «1. Милостинка потайная. Тайно подброшенный кем-либо предмет (подбросивший его надеется, что ему принесут удачу благодарностью и молитва нашедшего вещь). Тотем. Волог., Истомин. В ограде нашла милостинку потайную – зерно в мешочке было оставлено. Сухолож. Свердл., 1971» (СРНГ 18: 162). В трактовке «милостинки потайной» особое внимание следует обратить на уточнение, что именно человек, подбросивший предмет, надеется на благодарностью и молитву нашедшего вещь, чтобы самому обрести удачу в дальнейшем. Такая трактовка близка к описанию и объяснениям ритуала *тайная милость (милостина)*, который бытует у старообрядцев Добруджи.

Более широко трактует этот обычай Л.А. Тульцева – прежде всего как тайную («тихую») форму помощи благочестивых общинников друг другу (на окошке избранного дарителем бедного дома оставляли продукты, деньги, свечи, холсты); кроме того, и как часть похоронно-поминального обряда, состоящую в тайной помощи родственникам умершего со стороны других жителей села (Костромской край), как обычай, приуроченный к празднованию дня Иоанна Богослова 21.IV/5.V (нижегородско-симбирское Поволжье) (Тульцева 1994: 23). Другой аспект проблематики тайного подношения – тайная милостыня считается «доходнее», т.е. «действительнее всех других благочестивых обычаев, когда речь идет о спасении болящей или поминаемой души», – отмечен Л.А. Тульцевой в Рязанской и Ярославской областях по собственным данным, а во

Владимирской, Костромской и Нижегородской губерниях – по этнографическим свидетельствам XIX–XX вв. (Там же: 23–24). Исследовательница связывает обычай с религиозно-поучительной и нравственной проповедью в церкви, прежде всего – с чтением Евангелия при совершении литургии (Там же: 24).

Следует отметить, что в славянской народной культуре существуют особые представления о том, что дар – это способ урегулирования отношений между человеком и высшими (потусторонними) силами, а дарение в обмен на некие услуги или обязательства, в том числе моральные, со стороны принимающего дар известно всем славянам (см. СД 2: 16–21). В соответствии с таким восприятием дара, подношения одной из наиболее распространенных форм дарения является раздача продуктов, пищи, вещей и др. (СД 2: 18). Этот вектор действий дарения (за предполагаемые услуги в будущем) характерен для славянских похоронно-поминальных обрядов: родственники усопшего раздают еду и другие предметы (например, полотенца, холсты) присутствующим на погребении и/или на поминках, а у русских – просто первому встречному во время движения похоронной процессии (см. СД 1: 454–455). По полевым записям из других восточнославянских зон, например с Гуцульщины, овцу или теленка дают (дарят) кому-либо из присутствующих на похоронах, передавая животное через гроб, – принявший подношение должен молиться о грехах умершего<sup>3</sup>. Важно отметить, что далеко не каждый участник погребения желает принять такой дар, поскольку его надо отмаливать, возвращая таким образом благодеяние семье умершего.

Для старообрядческих говоров Добруджи характерно словосочетание *тайная (темная) милость (милостина)* для обозначения действий тайного одаривания незнакомых людей, чтобы сам подноситель дара обрел покой и благополучие в дальнейшем: *Я дам однэй рукой, а Бог мне даст другэй* (с. Гиндэрешть, 2007)<sup>4</sup>. Объяснение того, в каких случаях это происходит, охватывает широкий спектр представлений о несчастье, горе, беде с близкими родственниками. Это может быть и грех близкого человека («наложил на себя руки»), и его тяжелая болезнь либо любое другое случившееся с ним серьезное несчастье (например, пребывание в тюрьме):

<sup>3</sup> Село Замагора в районе Колочавы, Верховинский район Ивано-Франковской обл. (экспедиция А.А. Плотниковой, Е.С. Узенёвой, 2012 г.).

<sup>4</sup> Многие высказывания относительно «тайной милости» представляют собой парафразы отрывков из Евангелия, которые на слуху во всех старообрядческих селах Добруджи.

Може, у человека горе было, или, може, я знаю чего, он давал милостину, это так называлось. Милостиня. «Глянь-ка, опять поклали милостиню» (с. Слава Черкезэ, 2012).

И говорят, пишут там, милостину поклáдуть и напишуть, что «Помолитися за мёртвого». А есть, пишут: «За здравие». Ну, как за живого, чтоб помолился. А ес[т]ь, ничего не пишут, так поклáдуть. Как хто (с. Слава Черкезэ, 2012).

Може, кому трудно чи забрала кого... и то[г]да дають милостыню, чтоб прошло ему, тому человеку (с. Слава Черкезэ, 2012).

Тайную милостыню подают также женщины, у которых произошел выкидыш или ребенок умер некрещеным, тем более при аборте. В последнем случае милостыня называлась и считалась спасением:

Молодёжь, детей кидал, не хотел детей, как это... водка... много хто... И то[г]да спасались разными теми... Ес[т]ь, где горе, ес[т]ь, где человек рятуется, разным спасается, Богом (с. Журиловка, 2012).

Милостыня как раздача, подношение даров (особенно детям) в этих случаях считается полезной, нужной, обязательной, при этом женщина может не скрываться и осуществлять ритуал в день поминовения усопших, называемый *родители* и отмечаемый три раза в году:

Хорошо, чтоб 40 детей, у год три раза, чтоб ты пошла у школу раненько и дала им. У нас три родителеў у год. Каждые родители, чтоб ты пошла у четверьх или у пятницу и дала. И можеш и раньше! (с. Журиловка, 2012).

По представлениям из других старообрядческих сел, смерть ребенка, не дожившего до крещения, настолько большое несчастье, что милостыня в этом случае может быть только тайной:

Это необычное несчастье было для родителей, что, значить, он тёмный, не приня́л крещение. Эти младенцы тёмные называются, за его не можно ни помолиться, за его не можно ни милостыню дать. Только тайные (с. Каркали, 2007).

Как правило, *тайную милость (милостыню)* во всех случаях подает женщина, при этом никто не знает, какое именно горе движет ее действиями:

У ей – кто знает, что за горя. Сама идеть. Нихто не знает, что за горе. Ето, что делают так, чтоб ништо не знал, тайно, тайно совершается эта милостина, она поэтому, что хто знает, у человека какая горе. Горе бывает... то ли повесился, то ли там сам себе хто знает, чё наделал, а у церки его не поминають, если знают, его не поминають, ну, и то[г]да он тайно подаёт. Он знает за кого, а это не грех. Если ты подаёшь, чтоб ништо не знал, как..., то не грех (с. Журиловка, 2012).

Соблюдение тайны в таких случаях обязательно, оно является условием того, что действия родственника, спасающего душу самоубийцы, по мнению односельчан, праведны, не нарушают церковных правил и устоев. Тем более что похоронно-поминальный обряд в таком случае не совершается, при захоронении наложившего на себя руки не присутствуют священники и прихожане, его погребают после захода солнца в особом месте на кладбище (у ограды, в углу). Нередко объяснение бывает соотнесено с евангельским учением о том, что само значение слова *милостыня* включает в себя обязательное условие сохранения тайны, т.е. отсутствия сведений о подающем ее:

Да чтоб не видали, это же милостина, ништо не знает, хто поклат. Милостина, а хто поклат – не знают (с. Слава Черкезэ, 2012).

Кроме того, полагают, что смысл явной и тайной милостыни в религиозном плане единый, но люди друг друга не должны оговаривать из-за подачи *тайной милости*:

Тайная милость, вроде для Бога она одинаково принимается, а человек чтоб один другого не... «Тая положила, хто знает чего...» «Она тайно положила, тая нашла...» (с. Журиловка, 2012).

Обязательное сохранение тайны обусловило возможность раздачи такой милостыни в других старообрядческих селах, где люди не знают о случившемся и/или не могут об этом догадаться:

Даже дають и у другие сёлы, чтоб неизвестно було. Чтоб не знали. Милостина тайная (с. Журиловка, 2012).

В случае самоубийства близкого родственника тайную милостыню клали каждую ночь в течение 40 дней, сначала в своем селе, затем в другом:

Человек по своим селе покладёт и идёт у другую село. Если, говорить, повесился, надо до 40 дён чтоб носили, милостину давали ўсякую ночь (с. Слава Черкезэ, 2012).

*Тайная милость*, или *милостина*, противопоставляется явной (известной, официальной)<sup>5</sup>, а ритуал поминовения души умершего – *панафида* – осуществляется с участием священника в церкви, если смерть человека была естественной (по старости, от болезни и т.д.):

Опречь<sup>6</sup> ето, панафида официальная. У церкви надо делать с попом. А это, что сделаешь, это тайно, ништо не знает, шо ты. Принял ты, пошёл, узял тое, знаешь, что это подадено и у тябе и у соседа. «Ну-ка, у тябе ес[т]ь?» – «Ес[т]ь». Ну, то надо молиться, чтоб пошло за... [Зд.: за душу умершего] (с. Гиндэрешть, 2007).

Если помёр так, по-хорошему, и хоронють, чё будут давать милостину? Служать панафиды ему все. Третинки, на третий день служат панафиду. На девять дён служат панафиду, на двадцать дён и сорок (с. Журиловка, 2012).

За упокой больше панафиду у нас делают. Не знаю, за покой не давала, так уже – за покой даёшь открытно. А вот ко[г]да мамка болела, я вот давала, хоть чего (с. Слава Черкезэ, 2012).

Для усиления эффекта тайного подношения используется темное время суток, откуда происходит второй вариант обозначения ритуала – *тёмная милость (милостина)*. Считается, что милостыню следует оставлять в определенное время, а именно – до восхода солнца, ночью (*тёмненько ноччу* – с. Журиловка, 2012):

Конечно, ночем клаали, зарей или с вечера там (с. Слава Черкезэ, 2012).

Ето даёшь милостину такую потайную... Это отладится ноччу, чтоб тябё ништо не видал (с. Гиндэрешть, 2007).

Первый прохожий рано утром подбирает оставленное. Поскольку важным становится не только положить милостыню, но и забрать ее

---

<sup>5</sup> Постулат, который одинаково применим к обоим типам подношения, явному и тайному, определяется просто: *Милостина рятует человека* (с. Слава Черкезэ, 2012).

<sup>6</sup> Зд.: «особо, отдельно», т.е. в отличие от тайной милостыни, ср. СРНГ 23: 298 (наличие дается с географическими пометами, указывающими на преимущественно южные области распространения значения слова).

до восхода солнца, то можно предположить, что здесь в принятый ритуал вплетаются элементы магического воздействия на результат подобных действий:

...ещё хорошо было узять до солнца. До солнца, бо ходили ночем клали, чтоб ниhto не видал. Это тайна, это милостина, тайна, чтоб ниhto не знал, ниhto не видал. И люди уже старые знали, что вот у когось горе. Ниhto не знает, хто положил, а люди старые знали, что у человека горе (с. Слава Черкезэ, 2012).

В случае если *тайную милость* дают стареньким бабушкам, проживающим в «скиту», они также не знают ничего о подносящем милостыню. Например, такой «скит», состоящий из множества комнаток-хаток с отдельным выходом на улицу, имеется при церквях в селах Журиловка, Сарикёй. Подношения тайно кладут в небольшие деревянные коробочки, прибитые около дверей каждой комнатки-хатки:

Не знают, хто дал, и не знают, за кого дал. Оне подряд молятся за православного христианина. Оне молятся за православного христианина. И хто дал, и хто не дал, – за усякого христианина, за усякого человека. Так Бог говорили: «Любите Бога и Отца, и православного христианина кажно-го». Кажеть: «Какой верный и какой неверный...». И должна его помолиться, и должна его помянуть (с. Журиловка, 2012).

Существуют и некоторые обязательные правила относительно выбора места для оставления тайной милостыни в самом селе. В старообрядческих селах румынской Добруджи такие локусы различны: в Журиловке это колодец (*кола нас у крынице находили*), причем особенно часто оставляют тайную милостыню на четырех углах колодезного сруба, в Славе Черкезэ – окно или место рядом с калиткой во двор, в Гиндэрешть – завалинка дома, но в настоящее время (с исчезновением завалинок) тайную милостыню просто перебрасывают через забор. Если тайная милостыня раздается по дворам, то особенно важным моментом считается раздача по всем домам (например, в 40, семь или три дома), так, чтобы не обойти вниманием ни один дом, независимо от повседневных взаимоотношений с соседями:

Надо было сорок хат раздавать. <...> Бярёшь от первого нумера хаты, не имеешь права упрягать [букв. 'перепрыгнуть', т.е. обойти] ни одну хату. Что и с этими поругалась, да етому не дам милостыню. Нельзя. Ко[г]да возьмёшься раздавать, надо сорок хат, чтоб ты подряд раздавал (с. Гиндэрешть, 2007).

Часто встречалось убеждение в том, что милостыню следовало давать в каждый дом, не выбирая, кто богатый, а кто бедный (*если милостина – милостина, чтоб была усем, ровно*), поскольку *усякого человека надо любить ровно* (с. Слава Черкезэ, 2012):

Как може у мене какая горе такая, что я не мѳжу её сама перенестъ. Да и возьму понесу, хат двацать, може, трицать пройду. На другой день пойду опять покладу. Усѳ так. На другѳй вулицы, на третъей, и ходють, кладутъ (с. Слава Черкезэ, 2012).

Если, говорит, затеешьсѳ давать – от одного угла до того угла надо давать! Не то, что тут дам, а там – перескѳчу (с. Слава Черкезэ, 2012).

В некоторых селах во время такой тайной раздачи делают своего рода символический крест в пространстве села: сначала оставляют тайную милость, например, в семи или трех домах в верхней части села, затем – в нижней, а потом в крайних точках главной дороги, вдоль которой село расположено:

Ко[г]да возьмѳсьсѳ, не убирась, на подряд. Были сем домоу или три, чѳ-то не помню. Крестом как-то клали. Там, там [показывает направления], на тым боку, сзади... (с. Слава Черкезэ, 2012).

Четыре или две разнотипные вещи (например, деньги и косынки) на четыре угла колодца клали крест-накрест также в с. Журиловка, при этом посещали семь колодцев; если столько не находили, то – три или четыре. Колодезная вода, которую постоянно берут из самой глубины сооружения, якобы полностью очищает человека от грехов: *утягивает его от самой глыбины, как это сказать, того человека* (Журиловка, 2012).

Предметы, которые составляют тайную милостыню у старообрядцев Добруджи, имеют как практическое, утилитарное значение (например, деньги), так и символический смысл: так, спички трактуются как свет в загробном мире для неправедно умершего (а также для подающего милостыню). Деньги и спички, как правило, составляли обязательную часть тайного подношения:

А хто подаѳт милостину – милостина клалась у спички, кирбитка – мы так по-рамынски приняи. И туды кладешь денех. Хто клал, клал и луку (с. Гиндэрешть, 2007).

И клаали спички, коробочку спичек, и деньги сверху. Дечь<sup>7</sup>, как делали, милостина (с. Слава Черкезэ, 2012).

Раньше клаали, как были деньги теи раньше, раньше ко[г]да мы ещё были малые такие, метáлики. И клаали, придуть на вокошко так прилепять. Ты рано встанешь – на вокошке прилепленная тая монета. Или коробочку сернякоу [т.е. спичек. – А.П.] кладуть на забор. А таперь уже нема. Нема тоя, милостыни (с. Слава Черкезэ, 2012).

Кроме денег и спичек, оставляли в пакетах также холсты ткани, материал на одежду:

Есь товар клаали, так. Вот на юбку тама, чи на шубку [блузку] тама. Пакетики сделали и поклаали тебе. Чтоб нашёл его на дворе (с. Слава Черкезэ, 2012).

Иногда клаали растительное масло – *зейтин*, на котором нашедшая женщина жгла лампадку в комнате перед домашним иконостасом и молилась:

Она гóворить: «А мене и не должна знать, я знаю, что ис ним сделать: засветила лампадку, и горить она у мене на столе лампадка, зейтин той палить». Да. Потому что она чуйствует, что... дал человек, чтоб помолилися за яго. Это я узнала, что мене сестра сказала. Кажеть, отчинила двери – бутылочка, и не раз и не два, а разов сколько! Усё время лампадка горит, человек просит моления (с. Журиловка, 2012).

В Журиловке, помимо денег и спичек, обязательно оставляли и новую катушку ниток (*нитки новые, не починатые*), полагая, что нитка служит символом дороги, пути, следуя которому подающий тайную милостыню спасется и избавится от своего горя. По другим сведениям, нитка «вытягивает» человека из тюрьмы, если он попал туда незаслуженно, на том свете – из ада:

Нитка – это, типа, вытянуть тебе из ада или там не знаю как. Из тюрьмы или с ада. Да, бывает у тюрьме по невинности. Оне ж знают, може, что он невинны, а судья-то – засадил и сиди (с. Журиловка, 2012).

В этом же селе раньше, по детским воспоминаниям некоторых информантов, на углах колодца оставляли также и хлеб. Теперь хлеб

---

<sup>7</sup> Рум. *deci* ‘значит, следовательно’.

вместе с деньгами и спичками кладут только в коробочки для нищих бабушек в «скиту»<sup>8</sup>:

У нас милость, вот, ну, страдает человек какой-нёбудь. Больной. Вуон – и не делается на здоровье, и не умирает. Ну, тогда беруть денег, беруть там какой-нёбудь маленькой хлебушек, и беруть сернякоў, спички. Несём. У нас там скит, видали у церкви? Там старушки живут, где нету им жить, оне при старость идуть туда, да. Вот так, тольке постучишь у вокошко, сотворишь молитву. Да, молитва:

Господи Иисусе Христе, Сыне Божий,  
Помилуй нас, грешных.

И поклáдешь, и уходишь. И говоришь: «За здравие» чи «За (в)упоконь». И столько. Старушка уходит уже, ну, весь скит это обойдёшь. Ну, их мало там... И то[г]да обойдёшь, кругом дашь туя милость, и это усё. Спички – чтоб всегда тебе горел свет, ко[г]да тебе уже не будет. Денег – помóлится, за моление (с. Журиловка, 2012).

Как следует из записанного материала, адресаты тайной милости не выбирались в селе специально. Это могли быть взрослые и дети, богатые и бедные люди. Получившие ее нередко желали удостовериться в том, что тайно оставленные предметы – именно милостыня (а не что-либо иное с целью порчи), переспрашивая у соседей, получили ли они то же самое:

А если как теперь уже такее заборы, что нема как класть – перекинуть через фортку [т.е. калитку. – А.П.] на дорожку, чтоб ты вышел рано да видал, что тама лежить чтой-то. И подберёшь. «О, милостина, э, видишь». Другая: «У тебе была милостина?» – «Была». Но не надо спрашивать один у одного: «Была? Была. Не была? Не была». А мы же хотим, штоб настоящая у тебе была и у мене (с. Слава Черкезэ, 2012).

По определенному содержанию предметов в коробочке, кулке или пакетике хозяева двора определяли, что это милость; перед тем как взять ее, следовало перекреститься и поблагодарить оставившего: *Спасибо за милостину, милостину поклал, спасибо, святой человек* (с. Слава Черкезэ, 2012). В с. Гиндэрешть рассказывают, что нашедшему непременно следовало молиться, перебирая столько лестовок (четок), сколько денег было обнаружено, причем к этому ритуалу приобщали и детей:

<sup>8</sup> У колодца хлеб теперь не оставляют из практических соображений, чтобы не съела собака или не склевали птицы.

Милостыня – надо было молиться... «Бабийка, я нашла кирбитку». – «Ну, и там есть деньги?» – «Есть». – «Сколя?» – «Три лея, пять лей». Как 3 рубля, 5 рублей. «Ну, таперь остановись, бяри лестоўку и молись». – «Сколь лестовок, бабийка?» И она знала уже, старуха, что три рубля. «По-молись три лестоўки». Ежели пять, то помолись пять лестовок. И мы стоим молимся (с. Гиндэрешть, 2007).

Если тайную милостыню оставляли не в конкретном дворе, а на улице, например у колодца в селе, то далеко не каждый стремился забрать оставленное, мотивируя свой поступок тем, что человек, который взял тайную милостыню, должен много молиться о спасении души незнакомца. Регламентировано поведение нашедшего тайную милостыню вне своего дома: например, увидевший ее у колодца мог указать на оставленные деньги и вещи малоимущим, чтобы те их забрали и молились за спасение души. Вместе с тем человеку, уже взявшему тайную милость (например, подобравшему у колодца) строго запрещалось передавать ее другому: так, в одном из журиловских рассказов о нахождении денег на четырех углах колодца повествуется, как женщина, будучи в неведении, с какой целью они оставлены в столь строгом порядке, пошла за разъяснениями к знающей «иконнице» (супруге иконописца) и попыталась передать ей эти деньги, но та, разумеется, отказалась: «Ты нашла, это твоё, иди ты молись тайную милость!» (с. Журиловка, 2012). Если деньги и предметы находили у колодца дети, то взрослые, как правило, просили их не брать эти вещи, зная, что те не смогут «правильно» отмолить грехи человека, за душу которого оставлена милостыня. При этом полагали, что если совсем малый ребенок находит милостыню, то это даже хорошо для оставившего ее, поскольку дитя невинно:

Женщина тая, что возьмёт, она надо чтоб знала, как молиться. А ежели дитёнок возьмёт, то Бог знает, шо дитёнок узял, он ещё лучше, младенец, дитёнок лучше старого! (с. Журиловка, 2012).

Совершенно очевидно, что оценка находки тайной милости в русских селах Добруджи не всегда однозначна. С одной стороны, поскольку принимающая сторона становится важным участником данного обмена дарами, значимой фигурой в ритуале, то, по народным представлениям, также заслуживает поощрения – спасения души на том свете. Вместе с тем *люди не дуже хотели брать милостыню, бо это очень дорогое и очень много надо молиться* (с. Слава Черкезэ, 2012).

В заключение отметим, что ритуал, который сохраняется до сих пор в народной культуре старообрядцев Добруджи, возникший, раз-

вившийся и получающий постоянную подпитку из религиозного богослужения, включает и черты дохристианского мировоззрения: в рамках оппозиции «давать–брать», взаимодействия и глубинного смысла таких понятий, как «дар, дарение», «тайком», «счет», «ночь» и других, особенно если речь идет о магических способах влияния на выздоровление тяжело больных, помощь родственникам в сложных ситуациях и на разрешение иных жизненных проблем. При этом особое значение получают все характеристики исполнения ритуала тайной милости: регламентированное время и место, способ и объект действия, отправитель и адресат. Характерна для славянской народной культуры и амбивалентность оценки принятия милости.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995; Т. 1; М., 1999. Т. 2; М., 2004. Т. 3; М., 2009. Т. 4; М., 2012. Т. 5.

СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1991. Т. 4.

Срезневский 1902 – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 2: А–П.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1982. Вып. 18.

СРЯ – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1982. Т. 9.

Толстая 2013 – *Толстая С.М.* Русская *честь* и польский *honor* // *Ethnolinguistica*. Lublin, 2013. Т. 25 (в печати).

Тульцева 1994 – *Тульцева Л.А.* Тайная милостыня // *Родина*. 1994. № 9. С. 22–24.

Цейтлин 1977 – *Цейтлин Р.М.* Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. М., 1977.

SJS – *Slovník jazyka staroslověnského*. Т. 2: К–О. Praha, 1973.

*М.В. Ясинская (Москва)*

## Визуальная магия: магическое действие *смотреть* сквозь

Трудно представить более обыденное и непреднамеренное действие, чем действие «смотреть». Ежедневно в поле зрения человека попадает множество предметов, и порой он совершенно не контролирует этот процесс. Однако в традиционной народной культуре данное действие, как и многие другие, подвергается определенной регламентации, в ходе которой складывается система запретов и предписаний: кому и при каких обстоятельствах нельзя смотреть на кого (или что), а в каких случаях смотреть необходимо. Действие «смотреть» в качестве особого магического акта выступает и в обрядах. Прагматика действия «смотреть» напрямую связана с представлениями о зрении в традиционной народной культуре. Смотрение (и взгляд) мыслится как способ контакта между смотрящим субъектом и тем объектом, на который он смотрит, причем воздействие может быть двусторонним – от субъекта к объекту и в обратную сторону. Это действие производится с целью сообщить объекту, на который направляется взгляд, некие свойства или качества субъекта или же наоборот – получить эти свойства и качества от объекта, а также с целью установить контакт с объектом и таким образом символически овладеть им (Агапкина 2012: 75). Трудно сказать, что действие «смотреть» обладает своей собственной «независимой магической силой» (Толстая 1996: 89), так как для этого действия каждый раз оказываются важными участники магического акта (особенно субъект и объект). Также и другие обстоятельства, сопровождающие магическое действие «смотреть», могут играть существенную роль. Среди описаний магических приемов зрения довольно часто фигурирует такой сирконстант, как «рамка», сквозь (или через) которую смотрит субъект, исполняющий ритуал (Агапкина 2012а: 16). Это может быть отверстие, полость, проем, представляющий своего рода окно. С какими целями используется подобная «рамка» в ритуалах? Какие предметы могут выступать в роли «рамок» и какое дополнительное значение эта «рамка» придает магическому действию «смотреть»?

У действия «смотреть через рамку» можно выделить две основных функции. Первая и наиболее часто встречающаяся – смотреть с целью увидеть нечто, невидимое в обыденной жизни. При помощи

«рамки» человек получает возможность, оставаясь в этом мире, заглянуть в потустороннее пространство и увидеть невидимых демонов или же распознать демоническую природу в существе, принявшем обличье человека, предмета или явления природы (вихрь). Чаще всего речь идет о попытках увидеть покойных предков и способах распознавания ведьм (Толстая 1998; Ясинская 2011). Стремление увидеть и узнать демона, скрывающего свою сущность, имеет важное апотропеическое значение: таким образом человек обезвреживает опасность, лишает мифологическое существо вредоносной силы (Левкиевская 2002: 94). Действие «смотреть сквозь» нередко встречается и в гаданиях, при этом его целью также является увидеть нечто недоступное невооруженному глазу: отправитель ритуала заглядывает в иной мир, желая увидеть там свою судьбу, свое будущее. Вторая функция смотрения через «рамку» – каким-либо образом воздействовать на предмет, на который направлен взгляд (например, овладеть этим предметом, подчинить его, привязать его к себе), или получить от этого предмета определенные его свойства или качества.

В роли «рамки» могут выступать либо самые обычные хозяйственные, бытовые, или обрядовые предметы<sup>1</sup>, либо предметы, изготовленные специально для данного ритуала. Из хозяйственных предметов «рамкой» часто служит **хомут**: чтобы увидеть покойника на сороковой день после смерти, у русских смотрели с печи через хомут (или сквозь **решето**) на место, приготовленное для покойника (Барсов 1997: 251). Через хомут можно увидеть лешего или домового (Власова 1995: 205), ведьму в купальскую ночь; если подсматривать через хомут за знахарем, можно перенять от него приемы чародейства. Члены семьи покойного колдуна через хомут наблюдают, как черти стягивают с мертвеца «шкуру». Крестьяне в Симбирской губ. полагали, что через хомут, снятый с потной лошади, видно, как черти сдирают кожу с самоубийцы (Белова 2012: 457). В роли «рамки» могли выступать также другие части конской упряжи и даже части тела самой лошади. Распознать лешего в случайном лесном попутчике можно было, посмотрев между **ушами лошади** (заглянув через правое ухо лошади), сквозь **дугу конской упряжи** (Власова 1995: 205, 219). В подобной функции могла выступать и **борона**. В Полесье и восточных районах Польши, спрятавшись в купальскую ночь за бороной в хлеву, сквозь ее прутья высматривали ведьму, пришедшую доить чужую корову (Kolberg 1973: 43). Борона специально для этих целей изготавливалась южнорусскими крестьянами из осины,

<sup>1</sup> Речь идет об обрядовых предметах, выступающих во вторичной функции (Толстые 1995).

причем делать ее нужно было по четвергам в течение Великого поста. В Страстную субботу следовало спрятаться за такой бороной с зажженной свечой, тогда и в доме и во дворе можно будет увидеть ведьм (Власова 1995: 77). Лешего или домового высматривали через три бороны, поставленные таким образом, чтобы можно было сесть в середине между ними (Новичкова 1995: 317). Пересекающие друг друга крест-накрест прутья бороны или ячейки решета могли осознаваться как оберег от нечистой силы, что давало возможность человеку, подглядывающему за демонами, чувствовать себя в безопасности. В случае с бороной апотропеическую функцию выполняют также ее острые зубья (Гура 1995: 235). Однако смотрение через **решето** могло быть небезопасным для некоторых категорий людей. Например, боснийцы запрещали беременной женщине смотреть через решето, чтобы у нее не родился ребенок с оспинами на лице (Dragičević 1896: 196). Свойства самой «рамки» (наличие ячеек, неровностей) могли пагубно сказаться на внешности будущего ребенка. Поляки в районе Спиша изготавливали специальные **цедилку** и стульчик, работая со дня св. Люции до Рождества, затем с этими предметами они шли в костел, становились на стульчик коленями или садились на него и смотрели через цедилку. Таким образом они могли увидеть ведьм, стоящих спиной к алтарю (Толстая 1998: 146). Цедилка выступает в качестве «рамки» не случайно, она связана с наиболее распространенной вредоносной функцией ведьм – отбиранием молока.

В функции «рамки» могут использоваться и другие отверстия, например **отверстие** от сучка в **гробовой доске** или **замочная скважина**. Гробовую доску можно отнести к числу обрядовых предметов, связанных с покойником и выступающих в данном контексте в функции вторичного обрядового символа (Плотникова 2009). Словаки верили, что, если смотреть через дырку в гробовой доске или через замочную скважину в церковной двери накануне дня св. Люции, можно увидеть в церкви «стриг» – ведьм, собравшихся со всей округи (Hogváthová 1986: 39). Сквозь дырку от сучка в гробовой доске или через замочную скважину можно увидеть, как за каждой танцующей на масленицу в корчме парой скачет дьявол (Агапкина 2000: 215–216). Русские крестьяне полагали, что во время пасхальной заутрени в церкви через отверстие в гробовой доске можно увидеть, что ведьмы стоят с кувшинами молока на голове (Толстая 1998: 143). В Полесье через замочную скважину можно было наблюдать, как во время поминальных дней (на «деды») умершие предки приходят в дом на поминки (Народная демонология Полесья: 26). Русские и белорусы высматривали пришедших на сороковины предков через щель от вынутого верхнего **дверного косяка** (Агапкина 2012: 80).

Реже с этой целью используют другие отверстия: в Моравии со дня св. Люции до Рождественского сочельника строга́ли специальную **поварешку**, в которой затем делали дырку. Если посмотреть через нее на молящихся в костеле во время рождественской мессы, можно распознать ведьм, потому что у них на головах будут видны подошники (Толстая 1998: 147).

Типичной «рамкой» можно считать **окно** дома. Так, поляки в окрестностях Жешова в день св. Люции на рассвете смотрели через окно, как ведьмы собираются на свой шабаш (Толстая 1998: 143). В других районах Польши считали, что ведьму можно увидеть через среднее окно дома с тремя окнами (Biegeleisen 1929: 234). Словенцы верили: если на св. Люцию трижды обойти дом со специальным стульчиком (*stolček*), в окне дома увидишь врага (Möderndorfer 1948: 32). Взгляд в окно также мог считаться небезопасным. Поляки Краковско-го воеводства опасались, если кто-то заглядывал через окно снаружи: это могло вызвать сглаз и головную боль (Barthel de Weydenthal 1921: 7). В ситуации с окном существенным является также и то, с какой стороны смотрит субъект: изнутри выглядывает наружу или же извне заглядывает внутрь дома. Смотрение в окно часто практикуется в гаданиях. У словенцев на Новый год кто-либо из домашних обегает вокруг дома и заглядывает в дом сквозь окно: если увидит в середине комнаты крест, это значит, что в течение года кто-либо умрет в доме (Kuret 1970: 237). Русские девушки на святках заглядывали в окно, пытаясь разглядеть облик жениха (Виноградова 2000: 330).

В качестве «рамки» могла использоваться одежда. Нижние лужичане верили, что, если посмотреть на вихрь через **рукав**, можно увидеть его в облике зайца (Гура 1997: 188).

Иногда «рамку» человек создает с помощью своего тела. Русские крестьяне верили, что можно увидеть черта, если, нагнувшись, посмотреть на вихрь **между ног** (Власова 1995: 88). Чтобы заключить «договор» с лешим, также следовало, встав на пень и нагнувшись, посмотреть между ног на восток (Власова 1995: 218). Взгляд, направленный сквозь такую «рамку», несет в себе опасность. В западной Галиции полагали, что, если человек, наклонившись, посмотрит между ног назад, он наведет порчу на то, на что упадет его взгляд. Например, таким образом можно перевернуть воз с поклажей (Barthel de Weydenthal 1921: 7). Интересно, что аналогичное действие (смотреть, нагнувшись, между ног назад) практиковалось поляками Люблинского воеводства. Однако его целью было, напротив, избавление от сглаза: нужно было посмотреть через расставленные ноги назад и увидеть небо, тогда действие сглаза прекращалось (Barthel de Weydenthal 1921: 37).

В роли «рамки» фигурирует специально испеченный хлеб с дыркой внутри – **калач**. У южных славян встречается поверье, что если на Масленицу испечь калач из остатков разной еды, забраться на дерево и смотреть сквозь него, можно увидеть «вил» (Толстая 1995: 371).

В качестве окна в другой мир часто выступает **отражение** – зеркало, водная или другая гладкая поверхность (например, растопленный жир). Вода или зеркало, строго говоря, не являются «рамкой»: невозможно посмотреть «сквозь» них, потому что объект, на который направлен взгляд смотрящего, – это именно отражение в зеркале, а не предмет за рамкой. Но зеркало функционально очень близко к «рамке», оно также используется для контакта с потусторонним миром, оно имеет определенные границы, а показывающиеся в нем объекты представляются такими же материальными, как и объекты за «рамкой». На Русском Севере знахарь, когда к нему приходили за помощью, по отражению в воде показывал человека, причинившего порчу и сглаз; причем в этот момент можно было отомстить обидчику – ткнуть ему в глаз, и тот получал увечье в реальной жизни, становился слепым (МРАРС: 77, 76, 81). Болгары Пловдивского края, чтобы увидеть души покойников, держали над водой зеркало, пока в нем не появится отражение, или подвешивали зеркало над колодезем, причем это считалось опасным и для мертвых и для живых (Пловдивски край: 273–274). Особенно часто зеркало и вода фигурируют в гаданиях. Чешские девушки в Силезии ходили к проруби и смотрели в нее при свете месяца, гадая по тени, за кого им суждено выйти замуж (Bartoš 1892: 6). Иногда в дополнение к отражению использовалось также **кольцо**: в восточнославянских гаданиях о женихе высматривали лицо суженого через перстень, опущенный в воду (Moszyński 1967: 374). Здесь «рамка» как бы удваивается; при этом кольцо, символизируя брачные узы, играет особую роль в гаданиях о замужестве. Аналогичный прием, когда кольцо выступает в роли второй «рамки» (на это раз при *смотрении через* окно), мы наблюдаем у болгар: когда свадебная процессия подходила к дому невесты, та смотрела на жениха в окно через перстень. Если он в это время глядел в направлении ее дома, это хорошо, если в другую сторону – плохо (Вакарелски 1935: 369).

Вторая функция действия «смотреть через отверстие» – магическим образом привязать к себе объект, на который направлен взгляд, проявляется, прежде всего, в любовной магии. Часто для этого используется **калач**. В Черногории девушка, которая долго не могла выйти замуж, должна была поймать трясогузку, сварить ее и пустить ее кости по воде. Те кости, что поплывут не по течению, нужно было собрать, смолоть, смешать с мукой и воском и испечь из полу-

чившейся смеси калач. Если посмотреть через этот калач на парня, он влюбится и посватается (Гура 1997: 726–727). Особой силой соединять любовными узами наделялся свадебный калач. В Болгарии молодожены смотрели через него друг на друга, чтобы «соединиться навеки». Считалось, что если через свадебный калач парень и девушка посмотрят друг на друга, они обязательно поженятся (Узенева 2010: 119). Болгары из окрестностей Ловеча пекли особый калач, замешанный на молоке кормящих матери и дочери: девушке стоило только взглянуть через отверстие в таком калаче на парня, как он тут же влюблялся (Агапкина 2012: 81). У болгар в р-не Кюстендила на Преображение женщины, подозревающие своих мужей в измене, протыкали веретеном дырку в **подсолнечнике** и смотрели через нее на своих мужей, чтобы неверные «преобразились» и вернулись к ним (Агапкина 2012: 80). В последнем случае магия взгляда, призванная привязать к себе объект, на который направлен взгляд, усиливается этимологической магией: *Преображение – преобразиться* ‘измениться, поменяться’. Сходные мотивы прослеживаются в магическом приеме, который приводит А.Н. Афанасьев со ссылкой на следственные дела о колдовстве XVII в.: чтобы муж был ласков и не бил жену, она клала за зеркало чудодейственный корень *обратим* и смотрелась в это зеркало, тогда муж должен был измениться по отношению к ней (Афанасьев 1996: 42). Напротив, чтобы вызвать у себя чувство ненависти к какому-нибудь человеку, сербы смотрели на него через **волчью гортань** (Гура 1997: 153). Часто именно свойства самой «рамки» (в случае со свадебным калачом – его брачная символика; с волчьей гортанью – связь с волком, хищным и «жестоким» животным) определяют смысл ритуального действия.

«Смотрение через» практикуется в хозяйственной магии с целью подчинить себе, привязать к дому или вернуть потерянное животное: так, для того чтобы удержать пчелиный рой, сербы смотрят на него сквозь **обручальное кольцо** или сквозь обе **проймы безрукавки, штанину** (Гура 1997: 464). Когда к дому приводят только что купленную корову, хозяйка выходит из ворот и смотрит на корову через **сито** и так взглядом провожает ее, пока та не войдет в хлев. Считается, что это делается для того, чтобы корова была плодovitой (ГЕМБ: 45). Заключение домашних животных в круг часто применяется в хозяйственной магии (ср. кормление цыплят из обруча, чтобы они не терялись, держались дома и др.). В метеорологической магии болгары использовали обрядовый калач, глядя через который они получали силу прогонять градоносные облака (Агапкина 2012: 80).

«Рамка» могла применяться также и во вредоносной магии, при этом в ход шли «покойницкие» предметы: сербы верили, что можно

было вызвать бесплодие у женщины, если посмотреть на нее сквозь круг, сделанный из недогоревших **погребальных свечей**; это же действие должно было помешать судьбе вынести обвинительный приговор (Агапкина 2012: 81). Здесь также именно свойства самой «рамки» (связь с покойником и миром мертвых) играют существенную роль в семантике обряда.

«Смотрение через отверстие» применялось и в других магических целях. Например, в восточной Сербии девушки на Иванов день смотрели через **венюк** на солнце, чтобы быть красивыми и румяными, как солнце (Костић 1968–1969: 390). В данном случае субъект действия хочет обрести свойства объекта, на который он смотрит, а «рамка» выполняет лишь вспомогательную функцию – позволяет сфокусировать внимание на объекте, заключив его в магический круг (Агапкина 2012: 80).

Итак, «рамка» в ритуалах может выступать как магический инструмент, придающий смотрящему особые возможности – способность видеть невидимое. Она мыслится как окно, через которое человек может заглянуть в иное пространство. При этом она может служить оберегом, не давая возможности демоническим персонажам обнаружить подсматривающего за ними человека и причинить ему вред. Смотрение через «рамку» в магии применяется с целью овладеть объектом, привязать его к себе, заключив в магический круг. Чаще «рамка» не играет доминирующей роли, она служит катализатором взгляда, придавая ему магическую силу и способность воздействовать на объект, наделяя взгляд теми или иными свойствами. Выступающие в роли «рамки» объекты – чаще или обычные бытовые (хомут, сито, борона и др.), или вторично используемые обрядовые предметы (гробовая доска, «покойницкие» свечи, обручальное кольцо и пр.). Реже «рамка» специально изготавливается для смотрения через нее на что-либо (особый калач, борона, поварешка и пр.). При этом выбор предметов нельзя считать случайным, они так или иначе вписаны в контекст ситуации и получают особый сакральный статус магического инструмента, а в ряде случаев даже могут играть главенствующую смысловую роль в ритуале.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Агапкина 2000 – Агапкина Т.А. Демоны как персонажи календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 212–242.

Агапкина 2012 – Агапкина Т.А. Смотреть // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 5. М., 2012. С. 75–81.

- Агапкина 2012а – *Агапкина Т.А.* Сквозь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 5. М., 2012. С. 12–16.
- Афанасьев 1996 – *Афанасьев А.Н.* Колдовство на Руси в старину // Происхождение мифа. М., 1996. С. 32–44.
- Барсов 1997 – *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. Изд. 2. СПб., 1997. Т. 1, 2.
- Белова 2012 – *Белова О.В.* Хомут // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 5. М., 2012. С. 455–458.
- Вакарелски 1935 – *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Х. Вакарелски // Тракийски сборник. Тракийски научен институт. Кн. 5. София, 1935.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Власова 1995 – *Власова М.Н.* Новая абевега русских суеверий. СПб., 1995.
- ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1937. Књ. 12.
- Гура 1995 – *Гура А.В.* Борона // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 235–238.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Костић 1968–1969 – *Костић П.* Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // Гласник Етнографског музеја у Београду, 1968/1969. Књ. 38. С. 363–396.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- МРАРС – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Народная демонология Полесья – Народная демонология Полесья. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2012.
- Новичкова 1995 – Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- Пловдивски край – Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Покойницкие предметы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 4. М., 2009. С. 124–127.
- Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Вила // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 369–371.
- Толстая 1996 – *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.
- Толстая 1998 – *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia mythologica Slavica*. Ljubljana, 1998. Vol. 1. С. 141–152.
- Толстые 1995 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Вторичная функция обрядового символа // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 167–184.

Узенева 2010 – *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Ясинская 2011 – *Ясинская М.В.* Визуализация невидимого: магические способы контакта и иным миром // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. М., 2011. С. 109–120.

Barthel de Weydenthal 1921 – *Barthel de Weydenthal M.* Uroczne oczu. Lwów, 1921.

Bartoš 1892 – *Bartoš F.* Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidové vědy. Telč, 1892.

Biegeleisen 1929 – *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.

Dragičević 1896 – *Dragičević T.* Trudne žene i porod. a) Čega se čuva žena u Bosni dok je trudna // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Sv. 1. Zagreb, 1896. S. 195–198.

Horváthová 1986 – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.

Kolberg 1973 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 51: Sanockie – Krośnieńskie. Cz. 3. Wrocław, Poznań, 1973.

Kuret 1970 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. D. 4: Zima. Celje, 1970.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.

Möderndorfer 1948 – *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. T. 2: Prazniki. Celje, 1948.

М.М. Валенцова (Москва)

## Мифологический аспект словацкой фразеологии

Нельзя не заметить, что традиционная культура вообще, а демонология в частности в значительной степени фразеологичны. В словацком, например, фразеологизмами являются многие мифонимы: *divá zienka, lesná vila, zemná pani, baba Jaga, bača-strigař, biela pani, domový had*; магические действия и состояния: *mat' dve srdcia, príst' z očí, zobrat' z očí, mora cíca (gňavi)*; поверья часто выражены в виде паремий: *bosorka máslo múti; bocian doniesol diet'a; popína jako čert hriešnu dušu* и т.п. Эта мифологическая фразеология<sup>1</sup>, принадлежащая к области взаимодействия языка и мышления, интересна и с лингвистической точки зрения (как одна из областей функционирования языка, в этом случае отражающего культурные представления), и с этно-культурологической, то есть с точки зрения изучения народных мифологических представлений, магических практик и поверий, многие из которых дожили до наших дней лишь в речевых клише.

Притом что славянская фразеология в целом давно и успешно изучается<sup>2</sup>, мифологическому и обрядовому аспектам не уделялось должного внимания ни при изучении словацкой, ни других славянских традиций. Об этом писал в 1988 г. акад. Н.И. Толстой: «Однако один пласт славянского диалектного материала остается до сих пор не охваченным лингвистическими исследованиями и описаниями, остается несобраным и несистематизированным. Это диалектная фразеология бытового и непроизводственного характера, словесные клише, формулы и идиомы, выражающие мифологические представления и поверья или являющиеся частью обрядов и ритуалов календарного, семейного или иного порядка, это сакральная народная фразеология» (Толстой 1995: 375). К обозначенному Никитой

---

<sup>1</sup> Мы будем употреблять термин *фразеология* и по отношению к собственно фразеологическим единицам, и к паремиям, поскольку они имеют ряд общих признаков (такой подход и в: Млasek 1984: 126–127); к тому же для целей данной статьи их разграничение не релевантно.

<sup>2</sup> Теоретическое изучение фразеологии, по словам В.М. Мокиенко, было положено трудами В.В. Виноградова (функциональный аспект фразеологии) и Б.А. Ларина (история фразеологизмов) (Мокиенко 1980: 3); много сделано в теоретической и практической сфере самим В.М. Мокиенко, который является автором почти 800 научных работ, включая десятки монографий и словарей.

Ильичом направлению относятся три его собственные работы<sup>3</sup>; три статьи юбиляра – С.М. Толстой: «Нашлось дитя», «Бренное тело, или из чего сотворен человек», «Лито-накапано» (Толстая 2008: 290–318); вышедшая в 1989 г. книга по кашубской фразеологии Ежи Тредера, где автор собрал фразеологию, которая «отражает систему религиозного и мифологического мироощущения кашубов, включая космографию, метеорологию, демонологию и обрядность» (Treder 1989: 244); на южнославянском материале – ряд работ И.А. Седаковой (Седакова 1988, 1992, 1993, 1999 и др.); две основательные статьи И.В. Кузнецовой, в которых рассматриваются устойчивые сравнения в разных славянских языках о персонажах мифологии и магической практике (Кузнецова 2009, Кузнецова 2012); отчасти обрядовая фразеология в русском языке анализируется в книге А.И. Подюкова (Подюков 1991)<sup>4</sup>, а также содержится в Большом словаре русских поговорок (Мокиенко, Никитина 2007).

Изучение сакральной фразеологии и паремиологии требует специальных знаний в области традиционной народной культуры, чем и объясняется, видимо, редкое обращение фразеологов к этой теме. Даже процесс сбора такой сакральной фразеологии затруднен как в связи с отсутствием этого материала в имеющихся фразеологических словарях, так и с недостаточным истолкованием включенных в них единиц, а порой и с отсутствием репрезентативных словарей для некоторых языков<sup>5</sup>. Так, например, обстоит дело в словацкой лексикографии. Самым ранним из словарей, названных фразеологически, был словарь П. Тврдого (Tvrdý 1931), который собственно фразеологическим не является. Это скорее толковый словарь, в котором особое внимание уделяется фразеологии и фольклорному материалу в иллюстративной части; он содержит много народной фразеологии, в первую очередь, из собрания Затурецкого. Из области демонологии в словарь включены, например, мифонимы *pikulík*, *Rarach*, *rarášok*, *striga*, *strigôň*, *strigônstvo*, к которым даны только толкования и сино-

<sup>3</sup> Этюды по истории славянских фразеологизмов «Пьян как земля» (1972), «Здрав као риба» (1977) и «Соленый болгарин» (1991) (Толстой 1995: 405–426).

<sup>4</sup> Здесь исследуется народная фразеология, интерпретирующая внешний мир, включающая представления о природе, о времени, о бытовой сфере; об обществе и человеке социальном (рождение, брак, смерть), о человеке физическом и психическом (внешний вид, психические характеристики, социальное поведение человека).

<sup>5</sup> Счастливыми исключениями назвал Н.И. Толстой словари, которые включают значительное количество обрядовой и сакральной лексики: кашубский словарь Б. Сыхты (Сыхта 1967–1976), Псковский областной словарь с историческими данными (ПОС), Архангельский областной словарь (АОС), Туровский словарь (ТС).

нимы; *víla* (в качестве иллюстрации приведены строки баллады *Tam okolo Strečna*, повествующей о вилах), *bosorka* (иллюстративный пример – из сказки о ведьме из собрания П. Добшинского), *zmok* (приведен фразеологизм *zmok mu nosí* с объяснением, что так говорят о том, кто скоро разбогатеет), *mora* (фразеология включает: *mora morí, zmára, márne; mora ho dlávi*). Есть в словаре П. Тврдого и хрононимы (например, *Svätvečer* ‘вечер перед праздником’; *Svätvečer = Dohviezdny večer, Štedrý večer*), фитонимы (*svätójanský chlieb = Ceratonia siliqua*) и др. По словам Я. Млацека, этот словарь «имел большое значение не только для языковой культуры и языковой практики <...> но и для развития самой фразеологии» (Mlacek 1984: 148). Первым классически фразеологическим стал словарь Е. Смиешковой (Smiešková 1988), правда, с определением «малый» в названии и предназначенный для школ в качестве практического пособия по словацкой фразеологии. Заметным явлением стали словари двух авторов – К. Габовштяковой и Э. Крошлаковой (Habovštiaková, Krošláková 1990, 1996), в центре внимания которых – описание человека (и человека, и природы) через призму фразеологии. Здесь, как и в названных выше изданиях, сакральная фразеология встречается спорадически, в первую очередь, в главах, посвященных богатству (*má škriatka, čo mu peniaze vláči; musí mu zmok peniaze vláčiť*), беременности (*je v druhom stave, je v nádeji (úfnosti), je samodruhá, je v požehnanom stave, chystá sa do kúta, kolesá láme*), при характеристике погодных явлений (*keď vietor hvizdí, to Meluzína plače; striga sa vrtí; mlynári sa bijú*) и др. Источниками обрядовой и мифологической фразеологии, помимо общепризнанного – сборника пословиц и поговорок А.П. Затурецкого (Záturecký 1896), могут служить Словарь современного словацкого языка (SSSJ 1, 2) и Словарь словацких диалектов (SSN 1, 2), отчасти словацко-русский словарь (VSRS), а также этнографические описания словацких областей и сел (особенно те, которые включают диалектные словарики, например Komjatice). Большая заслуга в изучении различных аспектов словацкой фразеологии и паремиологии, в популяризации словацкой фразеологии и малых фольклорных форм принадлежит, помимо упомянутых выше, таким ученым, как А. Габовштяк (Habovštiak 1897), З. Профантова (Profantová 1986, 1997; Slovenské príslovia), Б. Гечко (Hečko 1994), П. Дюрчо (Ďurčo 2002) и др.

При исследовании славянской фразеологии большое внимание уделялось христианскому (и библейскому, в частности) пласту представлений и лексики (см., например, Problemy, Мокиенко 2007, Fink 1996). Это и понятно. По подсчетам Е. Тредера для кашубской, например, традиции «фразеологизмов из сферы христианских верований и обычаев <...> около 915, что составляет 32% от всего матери-

ала» (Treder 1989: 244). Судя по таблицам, представленным в книге, фразеологизмов и паремий, связанных с народными верованиями, магией и гаданиями, – около 17%; вместе с идиомами из разделов «Медицина народная», «Метеорология народная», «Космография», видимо, их количество достигнет 20%. Еще около 30% составляют фразеологизмы, связанные с традиционной обрядностью (семейной, календарной, социально-правовой). Как отмечает автор, порой вообще невозможно разделить христианскую и языческую составляющие в народной фразеологии, часто они связаны в одном фразеологизме (Treder 1989: 245), так что цифры эти сам автор предлагает считать ориентировочными и приближительными.

Словацкая мифологическая фразеология, насколько нам известно, специально не изучалась. Вместе с тем эта специфическая область языка культуры включает единицы, которые представляют собой конденсированные, «свернутые» мифологические тексты (например, *má zmoka; dal smrti maku, do žihľavy hromy nebijú*), расшифровка которых предоставляет дополнительный материал для реконструкции праславянских верований. Вторая особенность этой области – в способности порождать новые тексты с различной прагматической (объяснительной, назидательной) или аксиологической функцией; при этом семантика нового текста, как правило, отмечена новизной и вариативностью. О компрессии текста (былички, рассказа, сказки, басни) до паремии, фразеологизма и даже лексемы и наоборот – разворачивании фразеологизма, паремии до целого рассказа, как правило, поясняющего непонятный другим фразеологизм, писалось уже давно (см., например, Адріянова-Перетц 1926). Полемика для исследования может быть также выявление мифологической основы фразеологизма (поверья, обряда, былички, легенды в его основу), его объяснение и толкование, а также механизм образования (мотивация, отбор признаков и контекстов). Показательным окажется также сравнение подобных (по разным показателям) фразеологизмов в разных славянских (и соседних неславянских) традициях, что даст возможность выявить культурную специфику близкородственных народов.

Для анализа в настоящей статье был выбран лишь небольшой фрагмент сакральной фразеологии, а именно: словосочетания и речевые клише с мифонимами – именами мифологических персонажей (МП). Пока материал собран далеко не полностью, ограничимся лишь предварительными наблюдениями.

1. Состав мифонимов, отраженных в рассматриваемой группе фразеологии, достаточно широк: присутствуют практически все имена МП, известные в словацкой традиции, при этом сохраняются диалектные различия, аналогичные лексическим и культурным.

Например, фразеологизм *boginki ho odmjnili* ‘о человеке, который не соблюдает традиционных норм поведения, он как будто чужой’ (Vlagoeva-Neumanová 1976: 45) известен в Замагурье на пограничье с Польшей. Поговорка связана с поверьем о том, что богинка (*bohinka*, *boginka*), или лесная женка, злое уродливое существо с большими грудями, переброшенными через плечи, краля у людей здоровых красивых детей и подменивала их своими уродцами, которые не росли, не умели разговаривать и были очень прожорливы. Другая группа фразеологизмов – *je taki jag mamuna* (Вельки Шариш), *vipatra jag mamuna* (Студенец), *matuňilo ho* (Грегоровце) (SSN 2: 119) – бытует в северо-восточной Словакии, в области распространения горальских говоров. В их основе – образ мамуны (*mamuna*), покаянной души, которая, не имея покоя, блуждает по свету, появляясь в виде белого пса, белого коня, умершего человека, бесформенной белой массы. Часто человек не видит ее, только чувствует, а мамуна водит человека по лесам и полям до полного изнеможения, после чего человек чувствует жуткий страх.

Часть фразеологии стала общенародной, вошла в литературный язык (в первую очередь, благодаря собранию П. Затурецкого), фиксируется толковыми и даже переводными словарями. К ним можно отнести следующие: *chodí ako zmok* ‘он как мокрая курица’ (VSRS 6: 531); *umočený ako zmok/zmak* ‘мокрый, как змок’ (Záturecký 1896: 230); *mal zmoka* ‘о человеке, которому повезло’; *musí mu zmok (rarášok) peniaze vláčiť*; *tuším mu rarášok (zmok) peniaze nosí* (Hobovštiaková, Krošlaková 1996: 53). Основанием для фразеологизации послужил образ змока (*zmok*) – демонического существа, чаще всего появляющегося в виде мокрого черного цыпленка, но иногда и в виде огненной цепи, влетающей в трубу дома. Хозяину он приносил деньги, зерно, богатство. Хотя имя демона происходит от лексемы *smok*, сохранившейся на Верхнем Спише (*smok* ‘старая змея, кости которой использовали для лечения эпилепсии’) и в Замагурье (*smok* ‘дракон с двумя или тремя головами, который служит планетнику’) и известной также в чешском (включая моравские диалекты), польском, болгарском, сербском, белорусском и украинском языках, народная этимология связала его со словом *zmoknutý* ‘мокрый’, что и закрепилось в представлениях о его внешнем облике, а также во фразеологии.

Общеизвестными следует считать и фразеологизмы: *šarkan preletel* – ‘о буре, налетевшем ветре’ (Kálal); *šarkan ľeci* (Грабовец, Вранов) – ‘о вихре’ (SSN 2: 55); *ľeci jak šarkan* (Шипкове, Пьештяны) (SSN 2: 55); *lieta ako šarkan* (Бобровец, Липтовски Микулаш) (SSN 2: 66); *beží ako šarkan* (Hobovštiaková, Krošlaková 1996: 80) ‘летит вихрем; летит, как дракон’; *stromy sa lámali, ako čo by šarkan ponad*

*ne letel a chvostom šibal; šarkan letí* (Záturecký 1896: 231) ‘о вихре’; *šarkanie mlieko* ‘самогон’ (Káral). Образ шаркана, летающего змея, широко известен из сказок как олицетворение бури.

2. Количественные показатели идиом с отдельными мифонимами, возможно, свидетельствуют о жизненности образов МП, их связи с реальными явлениями (громом, молнией, вихрем, ночными огнями в лесу, симптомами болезней, внезапным недомоганием). Например, фразеология с именами *mora* (человек с врожденными или приобретенными сверхъестественными способностями; МП, который душит и давит во сне, сосет кровь у спящих, молоко у кормящих матерей; персонифицированная причина болезней) или *perún* (*Perun* – бог грома и молнии) значительно более многочисленна, чем с названиями *vlkodlak* (волколак, оборотень, человек, способный превращаться в волка и обратно), *upír* (труп человека, который после смерти и похорон при определенных обстоятельствах оживал и возвращался на свет, сосал кровь у людей и животных, выпивал их жизненную силу, был причиной болезней и мора), ср. малочисленные: *prisadol upír* ‘о состоянии, когда человек задыхается во сне’ (Рабчице, Орава, запись автора); *zoberie tá vlkodlak* – так пугали детей, если они плохо себя вели (Ивахнова, Липтов – запись автора), *čo chodíš ako vlkodlak* ‘о человеке, который ходит по лесу один’, возможно, ‘о нелюдимом человеке’ (Липтовска Тепла – запись автора).

3. В рассматриваемой группе фразеологии наблюдается процесс десемантизации, или потери мифонимом исконного мифологического значения, например: *peruni bi ce pobili!* – «чтоб тебя громом поразило!» Десемантизацию можно считать неким семантическим регрессом, возвратом к обозначению реалии (грому), которая когда-то была мифологизирована в образе бога грома. Возможно, аналогичный процесс десемантизации наблюдается и в фразеологизмах с мифонимом *mora*, представляющем собой мифологизацию ночного удушья: *dusí ho mora; tlačí mora* «душит его мора, давит мора» – ‘его мучают кошмары’. Десемантизация мифонима указывает на десакрализацию верований, лежащих в ее основе.

4. Другой характерный лингвистический процесс – это изменение значения фразеологизма. Например, буквально на наших глазах поговорка *do žihľavy hromy nebijú* «гром в крапиву не бьет» (Smiešková 1988: 266), в.-словац. *do pokrivi perun ňeuderi* (SSN 2: 778) (а также и с.-х. *neže (ne bije) гром у коприве*) стала означать: ‘не привлекающему внимания человеку нечего опасаться’. Произошел семантический сдвиг в сторону социальной характеристики поведения человека: «маленький» человек избежит больших конфликтов. Однако не вызывает сомнения мифологический и обрядовый контекст возникновения данной поговорки. Анализ этнографических данных показывает, что в нем

отражена семантика крапивы как растения-оберега, отмеченная во многих славянских традициях: крапиву сжигали для отгона градовых туч (малопол.), прекращения града (болг.), оберега от удара молнии (серб.), ср.: *He biје свети Илија у коприве* (СД 2: 645). Аналогичная паремия у словенцев *v koprive ne udari* (GS: 46) поясняется комментарием, что крапива была посвящена богу Перуну, то есть мифологический контекст паремии в середине XIX в. не вызывал сомнения.

5. Для многих словацких идиом находят соответствия в других славянских языках. Например, аналогами словацким фразеологизмам *tlačí ho mora* «его давит мора» – о мучительном, кошмарном сне, когда человек задыхается, но не может ни закричать, ни пошевелиться (также: *mora chodí cíciat*; *dusí, tlačí, leží na ňom mora*; *češko mi, jak kebi mi mara na peršoch šedzela*) выступают в чешском: *duši ho mora, dáví ho můra, chodí naň můra*, в польском: *męczy mnie jak zmora*, в словенском: *mora ga tlačí*, в сербском: *притиснуо ме као мора*.

Как особое свойство отмечено медленное движение (и тяжелая походка) моры: словац. *čo chodiš ako mora?* ‘о человеке, который слоняется без дела’ (Рабчице – запись автора), чеш. *vleče se jako můra, chodí jako můra* ‘ходит медленно (о лентяе)’, или неотвязность: пол. *włóczy się za mną jak zmora* ‘таскается за мной, как змора’.

Отождествление моры с болезнью заметно в таком выражении, как *mora ho prišla pozriet* ‘его навестила мора – о тяжело больном’ (орав.), а также в чеш. *beru ho mory* ‘человек теряет рассудительность, самообладание’, а в пол. *blady jak zmora* ‘бледный как змора’ можно усмотреть связь со смертью.

У восточных славян *mara* не олицетворение ночных кошмаров, но иной персонаж, что и отражено во фразеологии: бел. *прічаниўся як мара* ‘о неотвязном человеке’, укр. *блудить, як якась мара* ‘блуждает, как мара’, рус. *мара водит кого* ‘о необычном поведении кого-либо’.

Как отмечал в цитированной выше работе Н.И. Толстой, большинство «фольклорных и обрядовых словесных клише и фразеологизмов <...> не фиксируется фразеологическими и диалектными словарями отдельных славянских языков, что ставит перед славистами серьезную задачу их собирания, классификации и лексикографической обработки» (Толстой 1995: 382). За прошедшее время многое уже сделано, а многое еще предстоит сделать.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Адріянова-Перетц 1926 – *Адріянова-Перетц В.* Полтавські прислів'я в записях 1850-х років // Етнографічний вісник. Кн. 3. Київ, 1926. С. 148–153.

АОС – Архангельский областной словарь / Под ред. О.Г. Гецової. М., 1980–. Вып. 1.

Кузнецова 2009 – *Кузнецова И.В.* Персонажи мифологии в устойчивых сравнениях славян // *Slavia. Časopis pro slavanskou filologii. Praha, 2009. Roč. 78. Sešit 1–2. S. 69–88.*

Кузнецова 2012 – *Кузнецова И.В.* Устойчивые сравнения о магической практике // *Slavia. Časopis pro slavanskou filologii. Praha, 2012. Roč. 81. Sešit 3. S. 326–341.*

Мокиенко 1980 – *Мокиенко В.М.* Славянская фразеология. М., 1980.

Мокиенко 2007 – *Мокиенко В.М.* Давайте говорить правильно! Словарь библейских крылатых выражений. СПб., 2007.

Мокиенко, Никитина 2007 – *Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Большой словарь русских поговорок. М., 2007.

Подюков 1991 – *Подюков И.А.* Народная фразеология в зеркале народной культуры. Учебное пособие. Пермь, 1991.

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.

Седакова 1988 – *Седакова И.А.* Структура и семантика болгарских проклятий: К постановке проблемы // *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. Ч. 1. С. 68–71.*

Седакова 1992 – *Седакова И.А.* Дорого яичко к Великодню: праздничный календарь в южнославянских паремиях // *Балканские чтения–2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 68–71.*

Седакова 1993 – *Седакова И.А.* Обрядовые аллюзии в болгарских паремиях // *Балканские чтения – 2. Символический язык традиционной культуры. М., 1993. С. 126–136.*

Седакова 1999 – *Седакова И.А.* Этнокультурный контекст болгарских фразеологизмов о характере и судьбе человека // *Славянское и балканское языкознание. Слово в контексте культуры. М., 1999. С. 112–123.*

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

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

ТС – Тураўскі слоўнік. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.

Blagoeva-Neumanová 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* Eudová démonológia na Zamagurí v kontexte a koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózna práca. Univerzita J.A. Komenského. Bratislava, 1976.

Đurčo 2002 – *Đurčo P.* K výskumu súčasnej živej slovenskej paremiológie // *Studia Academica Slovaca 31. Prednášky XXXVIII. letnej školy slovenského jazyka a kultúry. Bratislava, 2002.*

Fink 1996 – *Fink Ž.* Ruski i hrvatski frazemi s komponentama *бог, черт (дьявол)* i *бог, враг (đavo)* // Filologija. Knj. 27 (Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti. Razred za filološke znanosti). Zagreb, 1996. S. 17–24.

GS – Glasnik slovenski. Lepoznansko-podučen list. Zv. 3, č. 2. Celovjec, 1859.

Habovštiak 1897 – Habovštiak A. Jazykovozezemepisná diferenciacia slovenskej frazeológie // Frazeológia v teórii a praxi / Red. F. Miko. Nitra, 1987. S. 69–77.

Habovštiaková, Krošláková 1990 – *Habovštiaková K., Krošláková E.* Človek v zrkadle frazeológie. I. vyd. Bratislava, 1990.

Habovštiaková, Krošláková 1996 – *Habovštiaková K., Krošláková E.* Frazeologický slovník. Človek a príroda vo frazeologii. Bratislava, 1996.

Hečko 1994 – *Hečko B.* Nehádzte perly sviniam. Bratislava, 1994.

Káral – Slovenský slovník z literatúry aj nárečí. Slovensko-český diferenciálny / Na základe slovníkov, literatúry aj živej reči spracovali Kar. Káral a Mir. Káral. Banská Bystrica, 1923.

Komjatice – *Cifra Š., Vrabcová V.* (zost.). Komjatice 1256–2006: Vedecko-popularizačná monografia obce. Komjatice; Bratislava, 2008.

Mlacek 1984 – *Mlacek J.* Slovenská frazeológia. 2. vyd. Bratislava, 1984.

Problemy – Problemy frazeologii europejskiej. II / Pod red. A.M. Lewickiego i W. Chlebdy. Warszawa, 1997.

Profantová 1986 – *Profantová Z.* Dúha vodu pije. Slovenské ľudové pranostiky. Bratislava, 1986.

Profantová 1997 – Slovenské pranostiky. O kalendárnych mesiacoch, ročných obdobiach, dňoch v týždni, nebeských telesách, zvieratách a rastlinstve / Zostavenie, úvod a záverečná štúdia Z. Profantová. Bratislava, 1997.

Slovenské príslovia – Slovenské príslovia a porekadlá. I, II. Výber zo zbierky A. P. Zátareckého / Výber a zostavenie: J. Mlacek, Z. Profantová. Úvod a záverečná štúdia: Z. Profantová. Bratislava 1996.

Smiešková 1988 – *Smiešková E.* Malý frazeologický slovník. 4. vyd. Bratislava, 1988.

SSN – Slovník slovenských nárečí / Ved. red. I. Ripka. Bratislava, 1994, 2006. D. 1, 2.

SSSJ – Slovník súčasného slovenského jazyka. Bratislava, 2006, 2011. T. 1, 2.

Sychta 1967–1976 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.

Treder 1989 – *Treder J.* Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym). Wiejherowo, 1989.

Tvrđý 1931 – *Tvrđý P.* Slovenský frazeologický slovník. Trnava, 1931. Druhé, doplnené vydanie: Praha–Prešov, 1933–1937.

VSRS – Veľký slovensko-ruský slovník. Большой словацко-русский словарь. Díel I–VI. Bratislava, 1979–1995. T. I–VI.

Zátarecký 1896 – *Zátarecký A.P.* Slovenská prísloví, pořekadla a úsloví. Praha, 1896.

О.В. Белова (Москва)

## «Ходун-трава»: средство для исполнения желаний

В картотеке Топонимической экспедиции Уральского федерального университета<sup>1</sup> нам посчастливилось найти любопытное свидетельство о «ходун-траве», записанное в Пошехонье:

[**Ходу́н-травá**] Меня дед научил – я на болоте ходун-траву ловил. Она длинная, как червяки. Ползут лентой. Я платок положил и задумал на рыбалку. Они в платок заползли, один через другого. Я платок завязал и унес. Мне в рыбалке потом всегда везло. А потом в платке всё высохло, и они в землю превратились. На что задумаешь – ходун-траву поймаешь – то и будет (М.П. Родионов, Пошехонье Ярославской обл., 1999 г.; зап. О. Мищенко).

Речь идет о необычном средстве для исполнения желаний; рассказчик называет его «травой», однако описывает скорее как некое живое существо, неделимое множество мелких «червяков», ползущих «лентой». Загадав желание и собрав «ходун-траву» в платок, обладатель этого диковинного существа (растения?) получил везение в рыбной ловле.

Перед нами – локальная версия широко распространенного на Русском Севере сюжета о существе, через обладание которым можно обрести достаток в хозяйстве, найти клад, научиться лечить болезни, получить провидческое знание. В различных региональных традициях это существо носит название *двига* (Тверская, Псковская обл.), *ратная* (*ратня*) *червь* (Вологодская, Архангельская, Пермская обл.), *червоный гад*, *червивый* (*червяной*, *червовидный*, *змеиный*) *змей*, *червоная змейка* (Новгородская, Ленинградская обл.)<sup>2</sup>. Поверья об этом змееподобном существе известны не только русскому населению указанных регионов, но и южным и вологодским вепсам (одно из его названий – *ozan tadoine* ‘змейка счастья’)<sup>3</sup>, фиксируются они и в Удмуртии<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Автор сердечно благодарит сотрудников кафедры русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета за возможность ознакомиться с материалами архива.

<sup>2</sup> Публикации текстов и анализ верований о *двиге*, *ратней черви* и т.п. см.: Лурье 2002, Комарова 2008а, Комарова 2008б, Винокурова 2006: 157–158, 161–162, 179.

<sup>3</sup> На территории Бокситогорского р-на Ленинградской обл. и Бабаевского р-на Вологодской обл. (см. Винокурова 2006: 157–158, 161–162).

<sup>4</sup> См.: Лурье 2002.

Основные параметры «ратней черви» (змеевидность некой массы, составленной из множества мелких существ; завладеть ею можно, расстелив платок и загадав желание; для закрепления успеха следует высушить и сохранить ее, не нарушая при этом ее цельности) соблюдены и в нашем рассказе.

Главное отличие пошехонской «ходун-травы» от аналогичных существ, исполняющих желание, это то, что обычно встреча с «ратней червью» и т.п. происходит случайно и большую роль играет момент неожиданности<sup>5</sup> (человек должен не растеряться, успеть расстелить перед «ратней червью» платок и высказать/задумать желаемое<sup>6</sup>). В большинстве свидетельств подчеркивается, что встреча с этим существом – явление скорее исключительное и выпадающее не каждому, предоставляющее счастливцу какие-то особые возможности<sup>7</sup>. В рассматриваемом же тексте информант прямо указывает, что он «ходун-траву» *ловил*. Таким образом, вероятно, возможен и такой локальный сценарий завладения чудесным средством – своеобразная охота на него.

Как отмечают все публикаторы материалов о «двиге», «ратней черви» и т.п., ее функциональное предназначение – обеспечивать владельцу материальное достояние (можно найти клад, обеспечить изобилие продуктов питания, сытость скота и сохранность стада, человеку будет сопутствовать удача, будет вестись и плодиться скот, можно установить желаемые любовные отношения, в первую очередь «на стороне»<sup>8</sup>).

Информант из Пошехонья, видимо, также попросил у найденной им «ходун-травы» самое желанное – удачи на рыбалке. Но, как оказалось, это не самое прозаическое желание, зафиксированное в свидетельствах о встрече с подобным существом. Так, однажды два жителя Новгородской области, зная, что, если встретить «червонного гада», «счастье сбудется», наткнувшись на такую редкость, решили: «Давай, – Лёник мне говорит, – загадаем, магазин будет работать аль нет». Они и не пошли на платок; приходим, а магазин закрыт.

<sup>5</sup> Ср.: «Двига является человеку редко и внезапно, встреча с ней – всегда неожиданность, всегда впечатляющий и запоминающийся случай, который нельзя спровоцировать, просчитать или предвидеть заранее» (Лурье 2002).

<sup>6</sup> Согласно вепским материалам, опубликованным И.Ю. Винокуровой, «змейка счастья» приходит не только на голос, но и на мысленный зов (Винокурова 2006: 162).

<sup>7</sup> Ср. рассказ из Тверской обл.: «А вот тоже, к чему это двига, вот тоже она к чему-то есть. [Тоже к чему-то? – собиратель]. Да, тоже это к чему-то, вот эту двигу, вот. Ее не гораз увидишь, я вот шестьдесят лет прожила, вот нынче первый раз только я видела» (Лурье 2002).

<sup>8</sup> «На счастье, на б...дей звали <...> Вот зашла она ему на это, на б...во» (Винокурова 2006: 162).

Неужели правда сбылось!»<sup>9</sup> Поневоле вспомнишь современных героев анекдотов про Золотую рыбку, разменивающих свои желания на сиюминутные потребности «горящей души»...

Как же соотносится «растительный» термин данного объекта с его «животной» сущностью?

В лексической картотеке Топонимической экспедиции УрФУ поиск на слово *ходун* дал следующий результат:

*Ходун* – травянистое растение. *Ходун от болезни головной хорошо помогает, он еще росу, говорят, на себя с других тянет* (Вологодская обл., Кадуйский р-н, Великосельский с/с, Вертягино, 2005).

Итак, термин, зафиксированный на юго-западе Вологодчины, применяется именно к траве, при этом мотивировка данного названия явно соотносится со «спецификационным» названием болота, поверхность которого скрыта под наплавным слоем, ср. пск. *ходун (ходень)*<sup>10</sup>. Обращает на себя внимание способность этого растения «тянуть» на себя росу с других растений (ср. способность «двиги» или «ратней черви» «притягивать» к ее владельцу богатство и благополучие).

Согласно краеведческим публикациям, поверье о «ходун-траве», приносящей успех и удачу нашедшему ее человеку, встречается в Вологодской и Новгородской областях (Карпикова, Попова 2002)<sup>11</sup>.

Возможно, в пошехонском рассказе о средстве для исполнения желаний совместились элементы двух поверий: о растении (возможно, что и в Пошехонье растет болотная трава «ходун») и о змееподобном живом существе (на которое и было перенесено название травы).

Такое лексико-семантическое наложение и определило неординарность рассмотренного нами варианта мифологизированной «двиги» («ратней черви»). Кроме этого, свидетельство из Пошехонья позволяет расширить зону бытования поверий о «двиге» («ратней черви») и включить в нее часть Ярославской области. Таким образом, подтверждается высказанное М.А. Лурье предположение о том, что представление о «двиге», «ратней черви» и примкнувшей к ним

<sup>9</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 102.

<sup>10</sup> См. Даль 1: 110; 4: 557.

<sup>11</sup> Этот сюжет был даже включен в Программу курса дополнительного образования «Фольклорно-этнографический коллектив “Прялица”: “Культура Белозерского края”», автор – учитель русского языка и литературы Бубровской основной общеобразовательной школы имени Героя Советского Союза А.М. Никандрова (д. Буброво Белозерского р-на Вологодской обл.) Е.М. Попова. См.: s03004.edu35.ru/attachments/category/5/Кружок Прялица.

«ходун-траве» – это «широко <...> представленный элемент крестьянской повседневной мифологии и магии»<sup>12</sup>.

Отметим, что «ходун-трава» оказывается также в одном ряду с другими растительными объектами, приносящими обладателю богатство и различные блага: известными практически всем славянам цветком папоротника<sup>13</sup> и «разрыв-травой»<sup>14</sup> или ее локальными северно-русскими (архангельскими) вариантами – травой *лом*, отмыкающей замки (считается, что эту траву «знают» змеи), или некоей колдовской *травинной*, растущей в озере, реке, в болоте (согласно описаниям, она похожа то на папоротник, то на осоку, а иногда у нее появляются «лапки»), с помощью которой ищут пропавший (заблудившийся) скот или человека и которую используют в магии (можно вернуть неверного супруга или навести порчу на того, кому желают зла)<sup>15</sup>. Показательно при этом, что часто распознавание или поиск этих трав связывается именно со змеями.

Таким образом, пошехонская «ходун-трава» совместила в себе, с одной стороны, функции чудесного растения, а с другой – змееподобную физическую сущность, став в представлении носителей местной традиции уникальным средством для исполнения желаний.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Агапкина 2004 – Агапкина Т.А. Папоротник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 629–631.

Белова 2009 – Белова О.В. Разрыв-травы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 396–397.

Винокурова 2006 – Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006.

Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979–. Т. 1–.

Задорожный, Пережогина 2009 – Задорожный П.С., Пережогина В.Ю. Колдовская «травина» (магия няндомского района) // Живая старина. 2009. № 1. С. 55–57.

Лурье 2002 – Лурье М.А. Двига – червонный гад – ратняя червь (из полевых открытий последних лет) // Комплексное собирание, систематика, экспериментальная текстология. Архангельск, 2002. С. 94–106 (здесь же литература) ([http://folk.pomorsu.ru/index.php?page=booksopen&book=5&book\\_sub=5\\_14](http://folk.pomorsu.ru/index.php?page=booksopen&book=5&book_sub=5_14))

<sup>12</sup> См.: Лурье 2002.

<sup>13</sup> См.: Агапкина 2004.

<sup>14</sup> См.: Белова 2009.

<sup>15</sup> См.: Задорожный, Пережогина 2009.

Карпикова, Попова 2002 – *Карпикова Л., Попова Е.* Ходун-трава // Чело. 2002. № 3. С. 89–91.

Комарова 2008а – *Комарова В.А.* Ратня червь // Полевые исследования студентов РГГУ. Этнология. Фольклористика. Лингвистика. Религиоведение / Отв. ред. Д.П. Бак, В.В. Минаев. М., 2008. Вып. 3. С. 78–82.

Комарова 2008б – *Комарова В.А.* Новые записи о «ратней черви» // Живая старина. 2008. № 1. С. 49–50.

О.А. Пашина (Москва)

## Принципы номинации попевок в древнерусской богослужебной певческой традиции

Древнерусское богослужебное певческое искусство формировалось как профессиональное и письменно-устное. Необходимость обучения русских певчих заимствованному из Византии богослужебному пению породила весьма разветвленную систему певческой терминов, которая должна была облегчить усвоение принципов фиксации, организации и особенностей исполнения церковных песнопений. Эта терминологическая система, развивавшаяся в течение нескольких веков, запечатлена в музыкально-теоретических руководствах конца XV – середины XVII в., времени ее окончательного сложения. Она включает в себя несколько взаимосвязанных частей – групп терминов, запечатленных в разного рода источниках. Это азбуки *знамен* (невменных знаков для записи мелодий) с их наименованиями, а с XVI в. – и объяснениями певческого значения; *кокизники* – своды *попевок*, из которых складываются песнопения знаменного распева, причем каждая из них получает свое название; *фитники* – словари *фит* и *лиц* (развернутых внутрислоговых распевов на ключевых словах поэтических богослужебных текстов); обозначения согласий обиходного звукоряда, а позднее – степенных (фиксирующих точную высоту звучания) и указательных (исполнительских) помет.

Эта система терминов почти не привлекала внимания филологов. Известна лишь работа Е.Е. Астахиной, где из всего корпуса исполнительской терминологии проанализированы только названия знамен (Астахина 2006). Вместе с тем выдающийся музыковед-медиевист М.В. Бражников еще в 1972 г. писал о необходимости изучения терминологии древнерусского богослужебного пения языковедами (Бражников 1972: 220). Однако ее исследование невозможно без знания музыкального наполнения терминологически маркированных элементов, поскольку только это знание позволит адекватно прочесть заложенную в терминах семантику.

Материалом для статьи послужил опубликованный Бражниковым список из 862 названий попевок, содержащихся в *кокизнике* Соловецкого собрания (Бражников 1972: 203–208), которое хранится в Российской национальной библиотеке. Как считает А.Н. Кручинина, такое огромное количество наименований связано с тем, что составители этого свода, датируемого первой половиной XVII в., не делали различий между собственно попевками и *строками* – музыкальными построениями, отвечающими строке поэтического текста и превос-

ходящими по размерам попевку. По мнению исследовательницы, в ходу у певцов было не более 200 попевок (Кручинина 1979: 155). При этом, как установили музыковеды-медиевисты, одна и та же попевка могла называться по-разному, и наоборот – общее название присваивалось различным попевкам (Бражников 1972: 190), что возможно связано с традициями местных певческих школ.

Многообразие терминов объясняется также внутренним устройством попевок: у каждой из них есть интонационное ядро – достаточно стабильная в мелодическом отношении часть, которая в начертаниях допускает вариантную замену знаков, имеющих одинаковую расшифровку (Алексеева 2007: 180). Вся система попевок строилась на вариантном преобразовании базовых интонационных структур путем присоединения к ним всевозможных *подводов* и окончаний (Владышевская 1993: 26), что нередко запечатлено и в терминологических обозначениях, представляющих собой в этих случаях сложные составные наименования (Бражников 1972: 194). Добавление к одному и тому же интонационному ядру разных подводов нередко приводило к образованию новых попевок с собственными названиями (Кручинина 1979: 158).

Номинации попевок, употреблявшиеся в практике знаменного пения, с одной стороны, системно связаны с его другими терминологическими блоками – названиями знамен, лиц и фит, согласий обиходного звукоряда. С другой стороны, они обнаруживают параллели в народной певческой терминологии, касающейся обозначения песен в их жанровых разновидностях и различных видов интонирования. Это обусловлено тем, что в основе и народной, и знаменной терминологических систем лежит по преимуществу ассоциативно-образный принцип.

Очевидно, что, присваивая попевке имя, распевщики исходили из ее музыкального наполнения, включающего мелодический рисунок, ритмические и темповые особенности, звуковысотное положение на оси обиходного звукоряда, определяющее тембровые характеристики звучания, способ звукоизвлечения и проч., а также ее положения в форме. Однако зачастую только один из этих признаков, часть из которых была отмечена Бражниковым (Бражников 1972: 186), выбирался в качестве главного при номинации попевки. Вместе с тем как народным, так и знаменным певческим терминам присуща многозначность в силу их ассоциативно-образного характера. Вероятно, эмоционально и образно окрашенные названия попевок имели прагматический смысл, позволяя певчим легче ориентироваться в обширном интонационном поле знаменного распева и быстрее усваивать закономерности построения песнопений, опирающихся на типизированные мелодические обороты.

Обращает на себя внимание чрезвычайное богатство лексики, задействованной в названиях попевок. Одновременно можно выделить целые

группы терминов, являющихся производными от одной основы (корня). Благодаря присоединению к ней разных приставок, каждая из которых обладает своей семантикой, а также образованию сложных слов данные термины приобретают различные смысловые оттенки, например: *возгласка, пригласка, велегласная, гладкогласная, росногласная; доступка, приступка, поступка, с переступками; вознос, нанос, обнос, разносная* и т.п.

Можно выделить несколько признаков, мотивирующих наименование попевок и входящих по своему музыкальному значению в разные классификационные ряды.

Наиболее многочисленной является группа терминов, отражающих **мелодический рисунок попевок**. По большей части они представляют собой производные (существительные и прилагательные) от глаголов, обозначающих разные виды движения.

К терминам с семантикой поступательного движения можно отнести следующие названия попевок: *поступец, поступка*, а также производные от глаголов *вести, водить, ехать: поводная, поезд* (ср. народное *водить, разводить голосом*). Раскрытию заложенного в терминах смысла способствуют выражения, употребляемые в толкованиях знамен – «как поется». Например, о *поводной стреле* говорится «дваши ступити гласом» (Бражников 1972: 80). Восприятие мелодического интонирования как движения по некоему пути, вероятно, породило такие названия попевок, как *путик, стезка, стезя*. Особый вид движения с дополнительным семантическим оттенком соединения передают термины, связанные с глаголом *волочить: переволока, перевола* (ср. народное *волоковые песни*).

К вращательному движению имеет отношение группа терминов, в которую входят существительные, образованные от глагола *вертеть: перевертка, повертка, коворотка, сковоротка*. Ср. народное *заворачивать песню*, а также толкование исполнения знамени *полулизмы* – «повернути», «перевернути», т.е. изменить направление мелодического движения. В отношении попевок использовались и названия круглых по форме предметов, вызывающих ассоциации с движением по кругу: *колесце, колесо, таганец*. Ср. также определение *круглой*, иногда присоединяемое к другим названиям, и термин-словосочетание *в два оборота*.

Колебательное движение мелодии в попевках нашло отражение в таких терминах, как *качалка* (ср. народное *выкачивать песню, качать голосом*, а также выражение «качнути дваши» в толковании знамени *два в челну* – Бражников 1872: 93), *колыбелька* (Алексеева 2007: 189), *колыбцы, колыбка* и *тряска* (ср. «гортанью потрясти» о знамени *тряска* – Бражников 1972: 80).

Другая часть терминов фиксирует направление мелодического движения в попевках, что отмечено Бражниковым (Бражников 1972: 186). Те из них, где особое значение приобретает восхождение мелодии

вверх (*горé*), обозначаются терминами *подъем*, *подъемец* (ср. о знамени *скамеица* – «подынуть кверху» – Бражников 1972: 92) или словами с приставкой *воз-*: *возноска*, *возносная*, *возвод*, *возмер*, *воздернутая* (ср. «подернути изнизка вверх» о *стреле громной* – Бражников 1972: 78). Используются и названия музыкальных инструментов, на которых исполнялись сигнальные наигрыши с восходящей интонацией: *труба*, *дуда*. Последние термины одновременно содержат и указания на специфические тембровые характеристики при исполнении этих попевок (ср. выражение «трубный глас» в священных текстах).

Попевки, для которых характерно движение мелодии вниз (*дóлу*), имеют названия *упадка*, *оброн*, *долинка*. Некоторые из этих терминов применяются и как добавочные (*с упадкою*, *с оброном*) к другим названиям.

В ряде номинаций попевок акцентируется отсутствие резких колебаний высотного уровня в мелодии: *поклад*, *покладец*, *поставка*, *поддержка*, *поддержная*, *воздержка*, *площадка*, *толчанец* (от глагола *толочь* – Карастоянов: примеч. 12), а также дополнительное определение *косная* (содержащая много *стоиц*, исполняемых как речитация на одном звуке) к основному названию попевки.

Довольно большая группа терминов отражает особую пластику мелодического движения. Так, дугообразный характер мелодии в попевке может передаваться существительными от глагола *гнуть*: *перегибка*, *выгибка* (ср. народное *выгнуть* песню, «выгнуть мало» об исполнении знамени *палка* – Бражников 1972: 87), а также названиями выгнутых предметов: *кичига* (арх. ‘выгнутая палка’ – Даль 1978/2: 112), *рожек*.

Попевки с витиеватым мелодическим движением обозначаются именами от глаголов *вить* и *плести* – *завивец*, *перевивка* (Карастоянов: прим. 12), *треплетена* или же предметов, созданных при помощи этих действий или являющихся их объектами: *кудра*, *с кудрями*, *кундра* (ср. «покудрити гортанью» о знаке *сложития* – Бражников 1972: 93), *мережа*, *мережица*, *волоконцы* (‘нити’ – Даль 1978/1: 237). По-видимому, прихотливость мелодической линии в попевке вызывала ассоциации и с украшениями. Отсюда такие названия, как *рянность* (от староцерк. *рясно* ‘ожерелье или подвески’ – Даль 1978/4: 125), *бирюза*, *пудра* (из кокизника инока Христофора, Бражников 1972: 169).

Термины от глаголов *ломать*, *скакать*, *кидать* – *уломец*, *скачек*, *недоскок*, *перескок*, *накидка* подразумевают наличие в мелодии скачка (*ломки*) на какой-либо интервал. В качестве дополнения к названию попевки используется также выражение *с закидкою*, очевидно указывающее на скачок вверх.

Другие названия попевок объединяются тем, что отражают их **темповые и ритмические характеристики**. Часть из них имеет самостоятельное значение, например, довольно быстрый темп исполнения

предполагают попевки, носящие названия *просовка* (ср. пск. *бежать в просовку* – СПП 2001: 63), *порывка* или *порывец*, *шибок*, *опромет*. Другие же служат в качестве добавочных и выражены прилагательными *скорая*, *борзая* (ср.: указательная помета *борзая* означает исполнение в два раза быстрее), *крутая* (ср. в народной культуре *крутой* = быстрый напев). Один из приведенных выше терминов – *сковоротка* имеет и темповый оттенок. Этим названиям противостоят термины *груна* ('тихая конская рысь' – Даль 1978/1: 400), *колоды* (со значением малоподвижности) и *тихая* в значении медленная (ср.: указательная помета *тихая* означает исполнение в два раза медленнее), а также дополнительное *с опочинкою*, указывающее на состояние покоя.

О наличии в попевке мелких длительностей говорит название *дербица*, совпадающее с именем одного из знамен, о певческом значении которого в толкованиях сказано: «подробити гласом вверх» (Астахина 2006: 104). Присутствие коротких длительностей подразумевает также попевка *тряска*.

Среди определений попевок есть и фиксирующие их **звукорядное положение** на оси обиходного звукоряда: *верхняя*, *высокая*, *нижняя*, *низкая*. Об этом же свидетельствуют наименования *светлая*, *мрачная*, соотносящиеся с названиями согласий этого звукоряда: *простое*, *мрачное*, *светлое*, *тресветлое*. Захват отдельных звуков соседнего согласия вызывает присоединение к основному добавочных определений попевки: *с примрачкой*, *с помрачкою*. Кроме того, исполнение попевки в высоком регистре придавало особый тембровый характер ее звучанию, что могло отражаться и в ее номинации: *ясность*, *ясница*.

На знаменные попевки, использовавшиеся как строительный материал церковных песнопений, распевались разные по количеству слогов тексты, в зависимости от чего менялась их **протяженность**. Размеры и длительность попевок, как отмечал Бражников (Бражников 1972: 186), также получали определения в виде прилагательных, добавлявшихся к основным названиям: *краткий*, *малая*, *меньший*, *средняя*, *большая*, *полная*, *великий*, *сугубая*. В некоторых случаях краткость попевки могла воплощаться в уменьшительно-ласкательной форме ее имени, ср.: *мережа* и *мережица*.

**О формообразующей роли** попевок, месте, занимаемом ими в форме песнопений или их разделов, свидетельствуют такие обозначения, как *накончалная*, *совершительная*, *конечный*, *последний*, *средистрочная*, *середина*, *срединка*, *главизна*.

Некоторые термины указывают на начальную функцию попевок в песнопении или одном из его разделов и образуются путем присоединения к разным основам приставок *за-*, *при-* или *до-*: *заводец*, *заводная* (ср. народное *завести* песню), *приступки*, *прикладная*, *доступка*. Подобного рода слова и

словосочетания могут использоваться и для обозначения подводов к попевке и добавленных к ней окончаний: *с высокою доступкою, с приступкою, с тихим приступом, с подкаткою, нанос* (к кулизме), *с доводками*, а также *с обносом*, что, по-видимому, предполагает обрамление базовой мелодической структуры начальным и завершающим построениями.

В некоторых названиях попевок, использовавшихся, вероятно, как завершающие или расчленяющие разделы песнопений, явно проступает семантика границы. Ср.: *заградная, застенная, закрытая* и связанные с ними по смыслу *ключ, затин, затинец* ('место за оградой' – Даль 1978/1: 649), *утин* (согласно этимологическому словарю М. Фасмера, это слово происходит от *тин* 'надрез'; Фасмер 4: 174). В какой-то степени к этим терминам примыкают и названия *кавыка, кавычка*, обозначающие промежуточную остановку, «запятую» в песнопении.

Иногда в дополнительных определениях отражается внутреннее строение попевки, которая может состоять из нескольких частей: *сложная* (тряска), *двоесложная, четверчастная, разнокончальные*.

**Исполнительские особенности**, связанные со способами звукоизвлечения и характером интонирования, также получают отражение в именах попевок. Такого рода названия происходят от глаголов, обозначающих различные виды голосового поведения. Довольно большая группа терминов представляет собой производные от глаголов *кликать* (ср. народное *кликать весну* об исполнении весенних закличек), *звать, петь, говорить: воскличка, вскличка, скличка, перекличка, перекличие, призывная, воспевающая*, включая такие дополнения к названиям, как *с перекличью, с прикличкою, с переговором*. В основе других наименований лежит корень *глас*: *возгласка, возгласная пригласка* (ср. «возгласити» об исполнении знамени *крюк* – Бражников 1972: 72), а в качестве дополнительных используются прилагательные *ладкогласная, велегласная*. В отличие от перечисленных термин *росногласная* указывает на то, что данная попевка может входить в песнопения всех восьми гласов церковного осмогласия.

Некоторые имена попевок свидетельствуют об их **эмоциональном восприятии** певцами. Вполне возможно, что в этих названиях отражается не только характер звучания попевок, что отметил Бражников (Бражников 1972: 186), но и содержание распеваемых на них поэтических текстов: *рымза, жалостная, плачевная, слезная, сетовальная, унылая, туга, мирная, умильная, удивительная, одинокая, ужасная, грозная* (дополнительное *с грозою*), *громная, храбрая, храбрица*.

Наконец, существует довольно большое количество названий, «указывающих на связь данной попевки с другими попевками или отдельными знаменами» (Бражников 1972: 186). Возможные формы сцепления попевок на уровне синтаксиса демонстрируют такие наименования, как *вознос перед кулизною, дуда с переволокою, мирная с мережею, накидка*

со стезею и проч. Наличие в начертании попевки не свойственного ей знамени, меняющего мелодический облик, отражается и в названии: *какизы с поводною стрелою, подъем со стрелою, полкулизмы с сложитиею* и др. В отдельных случаях имя наиболее характерного знамени в начертании переносится на всю попевку: *змийца, сложития, статья, громосветлые стрелы, подчашие поездное, паук, ключ* и т.п.

Как видно из приведенных примеров, все части, входящие в терминологическую систему знаменного пения, тесно связаны между собой и в какой-то степени объясняют одна другую. Поэтому изучать знаменную терминологию необходимо в комплексе. Вместе с тем многое остается неясным. Например, почему при обилии русских терминов в ней продолжали сохраняться и греческие, среди которых *хамила, кулизма, еутихиос, фотица, какиза, катаза* и др. Почему от одних основ образуются целые группы производных (например, *наметка, ометка, с отметом, с заметом* и т.п.) путем присоединения различных приставок, а от других нет. Непонятны значение и этимология довольно большого числа названий попевок, таких как *щадра, рутва, муга, ромжа, рафатка, настела, цагоша, такиша, повырза* и др. Разгадать заложенную в них семантику, как и ответить на другие вопросы, под силу только филологам, обладающим инструментарием для такого рода исследований.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Алексеева 2007 – *Алексеева Г.В.* Византийско-русская певческая палеография. СПб., 2007.

Астахина 2006 – *Астахина Е.Е.* Музыкальная терминология русских церковных песнопений. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2006.

Бражников 1972 – *Бражников М.В.* Древнерусская теория музыки по рукописным материалам XV–XVIII веков. Л., 1972.

Владышевская 1993 – *Владышевская Т.Ф.* Русская церковная музыка XI–XVII веков: Автореф. дисс. ... доктора искусствоведения. М., 1993. С. 26.

Даль 1978 – *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1978.

Карастоянов – *Карастоянов Б.* Попевки и фиты в центонах знаменного ро-спева и их основные формулы ([http://znamen.ru/txt/k/p\\_f\\_cen.htm](http://znamen.ru/txt/k/p_f_cen.htm)).

Кручинина 1979 – *Кручинина А.Н.* О семиографии попевок знаменного ро-спева в музыкально-теоретических руководствах конца XV – середины XVII века // Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 148–159.

СПП 2001 – Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. СПб., 2001.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. и с пред. проф. Б.А. Ларина. М., 1986–1987.

*С. Небжеговска-Бартминьска (Люблин)*

## Ценности в фольклоре – универсальные или имеющие жанровые различия?

### 1. Что такое ценности? Как их понимают и определяют?

В разговорном языке и сознании рядового носителя языка ценности понимаются как нечто позитивное и полезное для человека: в польском языке *coś, co ma wartość* [нечто представляющее собой ценность] означает ‘нечто значимое, важное’, а *wartościowy* [ценный] значит ‘обладающий исключительными достоинствами, такой, которым дорожат’. Специалисты в области аксиологии – лингвисты (Ядвига Пузынина) и философы (Макс Шеллер) – трактуют оценку в языке широко и приравнивают ее к осознанию (или даже «ощущению») отдельных элементов окружающего мира как положительных или отрицательных (Puzynina 1992, Scheeler 1921). «Давать оценку означает приписывать элементам *x, y...* позитивные или негативные (если речь идет об антиценностях<sup>1</sup>) свойства и/или устанавливать их внутреннюю иерархию» (см.: Puzynina 1989: 187–188).

В данной статье я придерживаюсь широкого лингвистического и философского понимания термина *оценка*, а *ценность* в соответствии с обыденной языковой интуицией рассматриваю как нечто благоприятное, полезное для человека. При этом я исхожу из убеждения, что в языке, своеобразном архиве культуры, размещаются и накапливаются ценности и целые их системы. Вслед за Томашем Кшешовским и Ежи Бартминьским я считаю, что ценности лежат в основе языковой картины мира (Krzeszowski 1994, Bartmiński 2003), и поэтому язык может быть: 1) источником информации о ценностях, 2) инструментом оценки и 3) носителем ценностей (Bartmiński 1996). Таким образом, ценности – неотъемлемый элемент любой речевой деятельности, а аксиологический коэффициент – постоянный компонент любого языкового акта (Głowiński 1986: 180).

Вышеизложенные утверждения являются для меня отправными положениями в исследовании ценностей в фольклоре и поиске ответа на поставленный в названии статьи вопрос о том, различаются ли ценности в разных фольклорных жанрах или же они универсальны.

<sup>1</sup> Хотя в этом определении речь идет о негативных ценностях, следует заметить, что в других случаях Я. Пузынина утверждает, что ценность – это однозначно нечто позитивное.

## 2. Место ценностей в теории жанров

Прежде чем перейти к конкретному анализу, стоит присмотреться к тому, какое значение придается ценностям в трудах литературоведов, лингвистов и фольклористов, занимающихся жанровой проблематикой. Среди множества параметров описания жанра категория ценности отсутствует: так обстоит дело, например, в теории жанра Стефании Скварчинской (Skwarczyńska 1965). Не упоминаются ценности и в рамках одной из важнейших в XX в. теорий жанра, охватывающей весь универсум речи, – в теории Михаила Бахтина. Эксплицитно в параметрах описаний жанра не принимали категорию ценности во внимание Анна Вежбицкая, Владимир Пропп и Ежи Бартминьский, что, однако, не означает, что проблема оценки и ценностей вообще отсутствовала в разработанных ими методологических основах жанра.

Так, А. Вежбицкая, развивавшая и семантически интерпретировавшая идеи М.М. Бахтина, наряду с основным утверждением (*я знаю, что...*), интенцией (*хочу*), наименованием акта речи (*говорю*), ментального акта (*думаю, что...*) и чувства (*я чувствую что-то хорошее*), вводит также и оценочные сигнализаторы: *я знаю, что ты сделал мне что-то хорошее* (в определении благодарности), *я хочу, чтобы ты сделал мне что-то хорошее* (в определении просьбы) или же *я говорю: если ты сделаешь X, то может случиться что-то плохое* (в предостережении). Вот примеры определений благодарности, предостережения и просьбы (Wierzbicka 1983):

### БЛАГОДАРНОСТЬ

*я знаю, что ты сделал мне что-то хорошее*

*я говорю: я чувствую к тебе что-то хорошее из-за этого*

*я говорю это, потому что хочу, чтобы тебе было приятно*

### ПРЕДОСТЕРЕЖЕНИЕ

*я говорю: если ты сделаешь X, то с тобой может случиться что-то плохое*

*я думаю, что ты не хочешь, чтобы это случилось*

*я говорю это, потому что хочу, чтобы ты сделал так, чтобы этого не случилось*

### ПРОСЬБА

*я хочу, чтобы ты сделал мне что-то хорошее (X)*

*я говорю это, потому что хочу, чтобы ты это сделал*

*я не знаю, сделаешь ли ты это, потому что знаю, что ты не должен делать того, что я хочу, чтобы ты сделал*

В теории В.Я. Проппа (Пропп 1976) в определении жанра как центральной категории фольклора речь идет о действительности, нашедшей свое отражение в жанре, о средствах, при помощи которых она была отображена, об оценке представленной действительности и о формах ее выражения. Е. Бартминьский, не включивший в свою систематизацию польских фольклорных жанров (Bartmiński 1990: 21–23) ценности как особый параметр, сформулировал тем не менее положение о том, что родовые понятия (вид, вариант, жанр) можно понимать как познавательные и аксиологические, функциональные и формальные категории.

Говоря о включении аксиологического компонента в определение жанра, хотелось бы вспомнить еще о методологии, основы которой мы с Е. Бартминьским изложили в недавно изданном университетском учебнике «Текстология» (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009). Это описание жанра базируется на анализе ономастиологических основ наименований жанров и их лексикографических определений, поскольку в этих источниках закодированы существенные с точки зрения культуры и коммуникации сведения, касающиеся понимания жанра.

Очевидно, что некоторые наименования речевых жанров, как правило, имеют соответствия в названии речевых актов (*просьба – просить, рассказ – рассказывать, загадка – загадывать, песня – петь* и т.д.), в связи с чем можно обратиться к актантной структуре глагола *mówić* ‘говорить’ и его гипонимов, например *prosić, рассказывать* и т.д.

**Речь** (пол. *mowa*) – это то, что кто-то *говорит* (пол. *mówi*) кому-то + возможно {с неким намерением + в определенной форме + неким образом + в определенной ситуации, во времени и пространстве}.

**Просьба** (пол. *prośba*): кто-то *просит* (пол. *prosi*) кого-то о чем-то + {...}.

**Рассказ** (пол. *opowiadanie*): кто-то *рассказывает* (пол. *opowiada*) кому-нибудь о чем-нибудь + {...} и т.д. и т.п.

Названия действий, связанных с коммуникацией, обязательно отсылают к субъекту (адресанту) и объекту (адресату) речи, а также к «предмету» и иногда интенции. В то же время они обеспечивают дополнительные возможности, позволяющие расширить схему для таких факультативных и различных для разных глаголов категорий, как форма, способ, время и место речи. Сама актантная структура в сущности довольно бедна и не охватывает всех элементов, важных для значения как самих глаголов, так и происходящих от них наименований речевых актов. Не содержит она информации и о качественном содержании открытых позиций, определяя лишь рамки категории.

Применение второй процедуры и обращение к словарным определениям наименований жанров раскрывает некоторые другие параметры. Ниже приведены примеры определений жанров из словарей польского языка:

*сказка* – ‘рассказ с фантастическим содержанием, выдуманный или основанный на легендах и преданиях’ (USJP 1: 175);

*erotyk* [любовная лирика] – ‘поэтическое лирическое произведение с любовной тематикой’ (USJP 1: 848);

*письмо* – ‘письменное высказывание, адресованное лицу или учреждению, а также бумага, на которой написано это высказывание (включая конверт)’ (USJP 2: 654);

*колыбельная* – ‘песня, которую поют ребенку при засыпании’ (USJP 2: 378);

*колядка* – ‘религиозная песня, тематически связанная с рождением Христа и исполняемая во время Рождественских праздников’ (USJP 2: 364);

*замечание* – ‘запись в дневнике ученика или в классном журнале’ (USJP 4:1055).

В вышеприведенных определениях на первый план выходит *genus proximum*, а лишь затем набор повторяющихся параметров. К ним относятся: 1) отправитель (адресант); 2) получатель (адресат); 3) коммуникативная ситуация (т.е. обстоятельства, время, место); 4) интенция, то есть внутренняя целеустановка жанра; 5) тема (предмет); 6) онтология данного мира, т.е. вымысел или реальность; 7) форма (устная или письменная); 8) способ представления художественного мира произведения, т.е. поэтика.

### 3. Ценности как один из параметров описания жанра

Как видно из беглого обзора, во всех вышеперечисленных теориях жанров аксиологический критерий отсутствовал. Означает ли это, что ценности действительно не являются существенной категорией жанра, если они прямо не представлены ни в ранее цитированных методологических подходах, ни в описании жанров, основанных на актантной структуре глаголов речи, ни в словарных определениях?

Если мы примем тезис М.М. Бахтина, что не существует безжанровых высказываний, а наша речь как бы «отливается», приобретая форму, в жанре, а также вспомним утверждение Т. Кшешовского и Е. Бартминьского о том, что ценности лежат в основе языковой картины мира, то мы придем к выводу о том, что не существует высказываний, которые бы не были связаны с миром ценностей. А если

все высказывания аксиологизированы, то ценности должны присутствовать при описании любого жанра как неотъемлемая его часть. Перефразируя слова Кшешовского и Бартминьского, можно сказать, что **«ценности лежат в основе жанра»**. Однако сразу же следует отметить, что они могут быть соотнесены с двумя уровнями описания жанра – с уровнем коммуникации (интерактивным) и с уровнем художественного мира произведения.

И тут возникают ключевые вопросы, а именно: 1) одни и те же или разные ценности выступают в рамках одного и того же жанра на коммуникативном уровне и на уровне художественного мира произведения; 2) универсальны ли ценности в разных фольклорных жанрах или же они различаются в зависимости от жанра. Чтобы ответить на эти вопросы, я сделаю краткий обзор некоторых жанров польского фольклора, уделяя при этом особое внимание уровню художественного мира произведения.

#### 4. Ценности на уровне художественного мира жанра

В народном соннике, жанре, описанном мною в книге «Polski sennik ludowy» (Niebrzegowska 1996, см. также: Niebrzegowska 1996a), аксиологическая проблематика занимает центральное место на том основании, что эксплицитная или имплицитная оценка является постоянным компонентом структуры этого жанра: *Jak się śni nowy dom, nowe deski, to tyż niedobrze* [Когда снится новый дом, новые доски, это не к добру] (Niebrzegowska 1996: 157); *O zębach jak się śni, to umrze ktuś z rodziny* [Если снятся зубы, то в семье кто-то умрет] (Там же); *Konie – dobre. Konie jak się śnio, to je człowiek zdrowy* [Кони – хорошо. Если кони снятся, значит человек здоров] (Там же: 172); *[Zboże] To może być jakieś bogactwo. Zboże – dostatek, urodzaj* [Жито, зерно – это может быть какое-то богатство. Жито – житочность, урожай] (Там же: 157); *Pierścionek – to miłość* [Кольцо – это любовь] (Там же: 157, 195). Подробный анализ снотолкований показал, что в системе ценностей сонника на вершине иерархии находятся жизнь и здоровье, богатство и брак, а к антиценностям относятся смерть и болезни, нищета, безбрачие или распад брачных уз.

В календарных приметах, которые, как и сонники, носят прогностический характер, предсказываются положительные или отрицательные погодные явления, хороший или плохой урожай (Koper 1999): *Gdy na Gertrudy (17.VII) pogoda, będzie w polu uroda* [Когда на Гертруду (17.VII) погода, будет в поле красота] (Bichta 2004: 69); *Kiepski rok się zapowiada, gdy na Szymona (18.VII) nie pada* [Плохой год грядет, если на

Симона (18.VII) дождь не идет] (Bichta 2004: 116); *Wawrzon* (10.VIII) *gdy z pogodą chadza, piękną jesień przyprowadza*. [Лавр (10.VIII), если с хорошей погодой ходит, прекрасную осень приводит] (Bichta 2004: 127); *Na św. Sylwester mroźno, zapowiedź na zimę groźną* [На св. Сильвестра морозно – быть зиме суровой] (Bichta 2004: 174).

В заговорах мир ценностей проявляется уже на уровне наименования вида заговора: *заговор от болезни, любовный заговор, заговор на погоду, на дорогу* и т.д. (Mućka 2002). Описательная часть наименования показывает здесь, что в каждом из этих случаев является ценностью для определенного субъекта: здоровье, любовь, хорошая погода, удача в дороге. Соответственно антиценностями будут: болезнь, неразделенная любовь, нежелательная погода, неудача в дороге т.д.

В рождественских колядках, повествующих о рождении Иисуса и сопутствующих этому чудесах, наивысшей ценностью является «благая весть», которую приносит Бог, пришедший на землю в человеческом образе (Bartmiński 2002). В народных колядках с пожеланиями ценности выступают в виде пожелания здоровья, счастья и удачи, для каждого конкретного адресата своей. Для хозяина это пожелание урожая в поле, для хозяйки – достатка в доме, молодым желают любви и счастья в браке. Все эти ценности, однако, вторичны по отношению к главной, которой является жизнь, ее сохранение и продолжение (Wężowicz-Ziółkowska 1983, Bartmiński 2002). Здесь можно повторить мысль, высказанную Е. Бартминьским, согласно которой в текстах колядок мы имеем дело с экспансией того, что рассматривается как священное, божественное, живое, позитивное: «Обряды и тексты колядок – это прославление Жизни в ее Полноте (Бог) и в ее частных проявлениях (любовь, радость, плодородие, урожай), они выражают радостное жизнеутверждающее начало» (Bartmiński 1986: 8–9; Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 240–241).

В балладах подчеркнута строгая народная мораль демонстрируется, как правило, на отрицательных примерах. Особенно осуждается неэтичное поведение по отношению к другому человеку: к старому отцу или матери, к сиротам, измена супругу, жадность. Такое поведение в балладе всегда наказуемо (Jagięło 1975, Jaworska 1990). Из текстов баллад можно имплицитно извлекать такие позитивные ценности, как уважение к старым и слабым, милосердие, верность и великодушие.

В шуточных припевках на первый план выходят такие ценности, как юмор, смех, радость, хорошее настроение (Szadura 2011), например: *W mojem "ogródeczku" urosła brzoziczka, miała kochaneczka, zjadła mnie kociczka* (PPML 4: 660); *Oj, miała baba zięcia, ni miał tramtaręcia. Oj, urznęła prosięciu, przyprowiła zięciu* (PPML 4:662).

В застольных песнях высоко ценится совместное застолье и выпивка (Majer-Baranowska 2011), например: *Na biede sie człowiek rodzi, zawsze bieda za nim chodzi, a jak za kieliszek trzymam, już o biedzie zapominam* (PPML 3: 118); *Oj, kieliszku zielony, mam w tobie ja nadzieje, gdy wypije pietnaście, ej, to się rozwesele* (PPML 3: 119); *Gospodarzu z czarno bródku, a dajcie nam flaszki z wódku, bedziem jedli, bedziem pili, będziemy si weselili, "oj!* (PPML 3:109).

Волшебная сказка, которую В.Я. Пропп считал прототипическим сюжетным текстом (Пропп 1928, Пропп 1976а), а Т.В. Цивьян назвала своеобразным путеводителем, готовящим человека к сознательному вхождению в мир (Цивьян 1975: 212–213), содержит набор архетипических черт человеческого мышления. Это жанр, в котором подтверждается и одобряется правильный выбор и положительные ценности. Сказка прямо или косвенно дает понять, что истинная ценность человека определяется не происхождением и богатством, а его душевными качествами, что на его бескорыстные поступки отвечают тем же, доброжелательность бывает вознаграждена, а правда и справедливость всегда торжествуют (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 284).

В космогонических мифах о сотворении мира двумя создателями Бог выступает как положительный творец, а дьявол – как отрицательный. Бог творит полезные вещи – землю, которая дает урожай и кормит человека, а дьявол создает горы и скалы, т.е. нечто худшее, с точки зрения человека, непригодные или совсем непотребные вещи (Tomicki 1978). Ценностью является Бог и все созданное им, потому что все это позитивно.

Этиологические легенды, воспроизводящие историю сотворения мира – создание человека, растений и животных и наделение их различными свойствами и функциями (Serafin 2002), – объясняют современное положение дел, которое следует из первоначального миропорядка: любопытный аист до сих пор собирает лягушек, потому что нарушил запрет Бога, заглянув в мешок с гадами; вечно голодный конь не может наестся, потому что отказал в услуге Иисусу Христу; коршун должен пить грязную воду, потому что при сотворении мира не захотел вместе с другими птицами и животными очищать пруды и реки. Все эти тексты содержат информацию о ценностях, среди которых, в частности, послушание и неповиновение, трудолюбие и лень и другие.

Суеверные рассказы (былички) – это тексты, повествующие о сверхъестественных событиях (например, встречах с нечистой силой). К ценностям, заключенным в такого рода текстах, относятся безопасность, самосохранение, покой, возвращение к мирной повседневности. Случаи из жизни – это рассказы о личных реальных событиях,

пережитых рассказчиком (Hajduk-Nijakowska 1976; Szubala 1985). Ценностью, присущей этому жанру, является конкретное переживание, жизненный опыт.

Так какие же группы ценностей доминируют в фольклорных текстах и жанрах на уровне художественного мира произведения? Как нам кажется, в народном соннике и в заговорах (в зависимости от типа) это жизненные, бытовые и социальные ценности, в календарных приметах – бытовые. В рождественских колядках и космогонических мифах первостепенное значение имеют трансцендентные ценности, в отличие от колядок с пожеланиями, где преобладают ценности бытовые, любовные и семейные. В балладах и волшебных сказках особо подчеркиваются моральные и общественные ценности, а в шуточных припевках и застольных песнях – чувственно-эмоциональные. В рассказах о случаях из жизни содержатся познавательные ценности, а в этиологических легендах и поверьях, помимо познавательных, присутствуют еще и трансцендентные, моральные и бытовые ценности.

## **5. Ценности на интерактивном уровне. Встреча с «другим» в диалоге как ситуация проявления ценностей**

Что касается второго, интерактивного, уровня (уровня коммуникации), то в соннике и приметах (как жанрах прогностического характера), в космогонических мифах и этиологических легендах ценностью является обмен опытом с другим человеком по принципу «я знаю, поэтому передаю эти знания тебе, чтобы и ты знал». В историях из жизни это передача собственного опыта, а в быличках – возможность поделиться тем, во что верит отдельный человек или общество, членом которого он является и ценности которого разделяет. В рождественских колядках ценностью является ощущение сопричастности к сакральному. В колядках с пожеланиями это дарение доброго слова с надеждой на взаимность по принципу *do ut des* – «я даю, чтобы и ты дал». В заговорах ценность заключается в оказании помощи другому человеку (а иногда и самому себе) с помощью слов, сопутствующих им предметов и действий, произведенных в нужном месте в нужное время. В застольных и шуточных песнях подлинной ценностью является дружеская встреча с другим человеком, совместный контакт, веселье и само застолье. На более высоком, объединяющем уровне во всех этих жанрах обнаруживается универсальная ценность, а именно человек – «я» и «ты», их контакт и обмен инфор-

мацией – словами, имеющими познавательную, коммуникативную, персвазивную, пожелательную, созидательную функцию.

Даже такой беглый обзор мира ценностей на примере отдельных типов текстов показывает, что ценности – существенный компонент описания фольклорного жанра. Отсутствие аксиологического критерия в приводимых теориях жанров не значит, что он оставался совсем незамеченным, просто ценностный параметр в этих описаниях не был представлен эксплицитно. Однако ценности прочно связаны, по крайней мере, с некоторыми категориями, релевантными для определения жанров.

Как нам кажется, на уровне представления художественного мира ценности сильнее всего связаны с **темой**, характеристиками событий, лиц и предметов, а на интерактивном уровне они остаются в тесной взаимосвязи с **субъектом** (адресантом текста) и **интенцией высказывания**. Именно на этом уровне ценности активизируются и приобретают более измеримые очертания в диалоге с другим человеком, инициатор которого хочет этого человека развеселить, осведомить, предостеречь, пообещать ему что-либо хорошее, склонить к чему-то доброму и т.д.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Пропп 1928 – *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1928.

Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Принципы классификации фольклорных жанров // *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 34–45.

Пропп 1976а – *Пропп В.Я.* Структурное и историческое изучение волшебной сказки; Трансформации волшебных сказок // *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 132–152; 153–173.

Цивьян 1975 – *Цивьян Т.В.* К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). М., 1975. С. 191–213.

Bartmiński 1986 – *Bartmiński J.* «Wszystko się zmieniło, jak nigdy nie było» // *Kołodowanie na Lubelszczyźnie* // *Literatura Ludowa*. R. 25 za rok 1981 / Pod red. naukową J. Bartmińskiego i C. Hernasa. Wrocław, 1986. S. 5–10.

Bartmiński 1990 – *Bartmiński J.* Folklor – język – poetyka. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1990.

Bartmiński 1996 – *Bartmiński J.* Język nośnikiem tożsamości narodowej i przejawem otwartości // *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa* / Red. L. Dyczewski. Lublin, 1996. S. 39–59.

Bartmiński 2002 – *Bartmiński J.* Polskie kołеды ludowe. Kraków, 2002.

Bartmiński 2003 – *Bartmiński J.* Miejsce wartości w językowym obrazie świata // *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne* / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2003. S. 9–86. [То же по-русски]: Ценности как основа языковой картины мира // *Filologija. Pasaulio vaizdas kalboje*. No. 10. Šiauliai, 2003. S. 89–96.

Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009 – *Bartmiński J., Niebrzegowska-Bartmińska S.* *Tekstologia*. Warszawa, 2009.

Bichta 2004 – *Przepowiednie i przysłowia ludowe o pogodzie i nie tylko* / Zebrał i oprac. H. Bichta. Lublin, 2004.

Czubala 1985 – *Czubala D.* *Opowieści z życia. Z badań nad folklorem współczesnym*. Katowice, 1985.

Głowiński 1986 – *Głowiński M.* Wartościowanie w badaniach literackich a język potoczny // *O wartościowaniu w badaniach literackich* / Pod red. S. Sawickiego, W. Panasa. Lublin, 1986. S. 179–195.

Hajduk-Nijakowska 1976 – *Hajduk-Nijakowska J.* Z badań nad opowieścią wspomnieniową // *Literatura Ludowa*. 1976. № 4–6. S. 22–42.

Jagiello 1975 – *Jagiello J.* *Polska ballada ludowa*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1975.

Jaworska 1990 – *Jaworska E.* *Katalog polskiej ballady ludowej*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1990.

Koper 1999 – *Koper A.* *Przepowiednie meteorologiczne jako gatunek mowy*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. J. Bartmińskiego (UMCS). Lublin, 1999 [maszynopis].

Krzyszowski 1994 – *Krzyszowski T.P.* Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobrażeniowych // *Etnolingwistyka*. T. 6. Lublin, 1994. S. 29–51.

Majer-Baranowska 2011 – *Majer-Baranowska U.* *Pieśni biesiadne* // *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. T. 4: Lubelskie. Cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne* / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2011. S. 87–172.

Mućka 2002 – *Mućka A.* *Systematyka polskich zamówień ludowych*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (UMCS). Lublin, 2002.

Niebrzegowska 1996 – *Niebrzegowska S.* *Polski sennik ludowy*. Lublin, 1996.

Niebrzegowska 1996a – *Niebrzegowska S.* Świat wartości sennika ludowego // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. Lublin, 1996. S. 99–112.

Niebrzegowska-Bartmińska 2007 – *Niebrzegowska-Bartmińska S.* *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin, 2007.

PPML – *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. T. 4: Lubelskie / Red. J. Bartmiński. Cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*; Cz. 4: *Pieśni powszechne*. Lublin, 2011.

Puzynina 1989 – *Puzynina J.* Jak pracować nad językiem wartości? // *Język a Kultura*. T. 2: *Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja* / Red. J. Puzynina, J. Bartmiński. Wrocław, 1989. S. 185–198.

Puzynina 1992 – *Puzynina J.* *Język wartości*. Warszawa, 1992.

Serafin 2002 – *Serafin E.* Ludowe opowiadanie ajtiologiczne // Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne / Pod red. A. Mianeckiego i V. Wróblewskiej. Toruń, 2002. S. 119–127.

Scheler 1921 – *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Halle, 1921.

Skwarczyńska 1965 – *Skwarczyńska S.* Wstęp do nauki o literaturze. Warszawa, 1965. T. 3.

Szadura 2011 – *Szadura J.* Pieśni i przyśpiewki żartobliwe // Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały. T. 4: Lubelskie. Cz. 4: Pieśni powszechne / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2011. S. 647–699.

Tomicki 1978 – *Tomicki R.* Kosmogonia dualistyczna w Europie i Azji w XIX–XX wieku. Studium etnoreligioznawcze. Praca doktorska napisana pod kierunkiem M. Frankowskiej (UMCS). Lublin, 1978 [maszynopis].

USJP – Uniwersalny słownik języka polskiego / Pod red. prof. S. Dubisza. Warszawa, 2003. T. 1–6.

Wężowicz-Ziółkowska 1983 – *Wężowicz-Ziółkowska D.* Świat wartości kolędy życzącej // Literatura Ludowa. 1983. № 6. S. 31–41.

Wierzbicka 1983 – *Wierzbicka A.* Genry mowy // Tekst i zdanie. Zbiór studiów / Red. T. Dobrzyńska, E. Janus. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1983. S. 125–137.

О.В. Чёха (Москва)

## О воцаряющемся солнце греческого фольклора

В работе предпринята попытка собрать и систематизировать опубликованный в греческих источниках лексический и фразеологический материал, относящийся к одному из разделов народной астрономии – мифологии солнца, а также проследить, в какой мере полученный материал отражает народные представления современных греков об этом небесном светиле. Предметом изучения является далеко не вся лексика «солнечного» дискурса – в статье рассматриваются только те слова и выражения, при помощи которых описывается дневное движение солнца. Подобная терминология достаточно хорошо разработана в разных локальных традициях, чему существует простое объяснение – зачастую только наблюдая за перемещением солнца на небосводе можно было отслеживать ход времени. Обращает на себя внимание практический подход к разметке солнечного «маршрута» на небе: единицами измерения становятся мотки ниток, веревки для привязывания грузов к вьючным животным, стрела быков и т.д. В этой связи стоит отметить, что вообще в греческом фольклоре тема движения солнца по небу плохо разработана. Так, например, типичные для болгарской традиции рассказы о солнце, разъезжающем в возке, куда впряжены зайцы / кони / ослы, о том, что солнце – в зависимости от времени года или времени суток – ездит с разной скоростью и по разным дорогам, не фиксируются на греческой территории.



Элемент скульптурного украшения дома. Солнце и луна рядом с христианским крестом (фото М. Цупи) [Ράλτης 2009: 67]

**Восходящее солнце.** Про появляющееся солнце говорится, что оно выходит (*βγαίνει, βγήκε* (Πολίτης 1921: 111), понт. *έβγαίν'* (Οικονομίδης 1924: 387), цакон. *μπαίνου ο ήλιε, με το μπάημα του ηλιου 'с восходом солнца', αμπάητε ο ήλιε* [невышедшее солнце] 'ο времени перед рассветом' (Κωστάκης 1962: 41), начинается (принимается) (понт. *ο ήλιος παίρ', έπηρεν από ο ήλον, ηλέταρμαν* (Οικονομίδης 1924: 387), пробивается, прорезывается (цакон. *κράντου ο ήλιε, άκρατε ο ήλιε* [непробившееся солнце] (Κωστάκης 1962: 42), прокальвается (цакон. *τσεντζίζου ο ήλιε* (Κωστάκης 1962: 42), эфир. *ταμάμ π'κέντ'σι ου ήλους στ'ράχη* (Μέγας 1941: 141), показывается (цакон. *τσιφου ο ήλιε* (Κωστάκης 1962: 42).

Отсчет первых дневных часов ведется по высоте, на которую поднимается (понт. *αηηβαίν'* (Οικονομίδης 1924: 387), цакон. *αψηλιαίνουρ ένι, ταίνουρ ένι, μπαίνουρ ένι, έγκουρ ένι* (Κωστάκης 1962: 42) солнце над горизонтом: на пядь, на длину руки, на морскую сажень, на длину веревки (которой привязывают груз к выючному животному, около 5 метров в длину), на длину стрекала, которым подгоняли быков, на длину копья (1–2 морские сажени), на человеческий рост.

**Заходящее солнце.** Для описания, насколько солнце отстоит от горизонта при закате, используются те же слова, что и для описания положения солнца при восходе. Кроме того, про заходящее солнце говорят, что оно садится (кефалон. *(τα) λιοκαθίσματα, ο ήλιος έκατσε* (Πολίτης 1921: 112), цакон. *το κάτσαμα του ηλιου, κατσατέ* или *ακάτσατε ο ήλιε* (Κωστάκης 1962: 40), ложится (за горы) (цакон. *εκουγκίε ο ήλιε το σίνα* (Κωστάκης 1962: 40), падает (санторин. *(τα) πέσματα του ηλιου* (Πολίτης 1921: 112), бежит (кипр. *τρέχει ο ήλιος* (Πολίτης 1921: 112), *τρέξιμον του ήλου* (Λούκας 1874: 127), идет назад (понт. *εμπαίν' απέσ'* (Οικονομίδης 1924: 386), уходит (понт. *φεύ'* (Οικονομίδης 1924: 386), сгибается (складывается) (*ετσάκισεν ο ήλιος, (το) τσάκισμα* (Πολίτης 1921: 112), *τσακεί* (Μέγας 1941: 41), клонится к низу (трапезун. *(το) απόκλωσμα του ηλιου* (Πολίτης 1921: 112), цакон. *εχαμελίε ο ήλιε* (Κωστάκης 1962: 40), понт. *κατακιφαλάεται* (Οικονομίδης 1924: 386), исчезает (понт. *σαβέυ* < турец. *σαβμάκ* (Οικονομίδης 1924: 386), прячется (*κρύφτηκε* (Μέγας 1941: 41), вспыхивает (в последний раз) на короткий срок (*ανελαμπή του ηλιου* (Μέγας 1941: 41). Кроме того о солнце на закате говорят, что оно ку па ет с я (*βουτά ο ήλιος, βούτημα, βούτισμα του ηλιου*, кипр. *λιοβούτημα, γλιοβούτημα, στο βούτημα του ήλιου* (Πολίτης 1921: 112, Λούκας 1874: 127, Μέγας 1941: 41, Οικονομίδης 1924: 386)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Мотив купающегося солнца, известный уже в античное время, находит отражение и в новогреческих народных песнях: «*Ημπεν ο ήλιος στο λουτρό και λούσθη, και χτενίσθη /*

**Полдень.** Как правило, не фиксируются специальных названий для обозначения солнца в полдень, исключением является отмеченное на Лемносе и Лесбосе выражение «солнце выравнивается, уравновешивается» (*ζυγιάζ' ο ήλιος* (Μέγας 1941: 41) или эпирское *ηλιοστάλαμα* [солнцестояние] ‘в самый полдень’ (Κοσμάς 1997: 74), в котором отражается представление о том, что солнце в 12 часов останавливается немного передохнуть.

Меньшую по численности терминологическую группу составляют слова и выражения, в которых отражаются представления о солнце как о человеке.

Несмотря на то что солнце мыслится живым существом (в детских песнях у него даже есть имя Константин (Οικονομίδης 1924: 384) рассказы о рождении солнца и выражения типа *родилось солнце* ‘о восходе’ фиксируются редко. Несколько примеров записаны на Лесбосе и на Кипре: кипр. *γέννημα ήλιου* [рождение солнца] ‘о восходе’ (Παναρέτου 1967: 18), лесбос. *ήταν αγένν'τους γήλιους* [солнце было не родившимся] ‘ночью’, *όταν γεννιώταν γήλιους* [когда рождалось солнце] ‘на рассвете’ (Μέγας 1941: 141), см. также *σκατώνεται ο ήλιος* [солнце умирает, досл. «его убивают»] ‘о закате’ (Αμφικλεя) (Μέγας 1941: 141).

Про появляющееся на рассвете солнце говорят, что оно высовывает наружу нос: *εξεμύτισε* [высовываться, досл. «высовывать нос наружу»] ‘о восходе’, *ο ήλιος ξεμυτώνει* [солнце высунуло нос] ‘то же’ (Πολίτης 1921: 111), или показывает глаз / глаза: понт. *τῆ ἥλ'τ' ὀμμάτ' ἐφάνθεν* [показался глаз солнца] ‘о восходе’ (Οικονομίδης 1924: 386). При этом оно не должно застать человека в постели – с античного времени распространены представления о том, что солнце мочится на спящего<sup>2</sup>: *τον εκατούρησεν ο ήλιος* [солнце помочилось на него] ‘о тех, на спящее лицо которых падают солнечные лучи’ или *τήραξε μη σε κατουρήσει ο ήλιος* [смотри, чтобы солнце на тебя не помочилось], т.е. «просыпайся до восхода!» (Πολίτης 1921: 111).

В полдень солнце «обедает»: эпир. *ο ήλιος πάγει γιόμα* ‘о солнце в зените’ (Οικονομίδης 1924: 389), а вечером идет к своей матери: лемнос. *ο γήλιος πάει στη μάννα τ'* [солнце идет к своей матери] ‘о зашедшем солнце’ (Μέγας 1941: 41), кападок. *όλιος πήγε 'εσο μάννα* [солнце ушло к матери] ‘то же’, *όλιος πήγε να βυζάσει το μάννα τ'* [солнце пошло сосать грудь матери] ‘то же’ (Οικονομίδης 1924: 383). Любопытно, что,

Βάζει τον ουρανό μαντί, την θάλασσα μαγνάδι» [Зашло солнце в купальню, вымылось и причесалось / небо стало ему платком, море шалью] (Πολίτης 1921: 113).

<sup>2</sup>Ср. с *οκνηρόν* [облитый мочой] ‘о проснувшемся после восхода солнца’ в «Мимиямбах» Герода [Ηρώνας Η', 3] (Πολίτης 1921: 111).

несмотря на широчайшее распространение историй об ужине солнца, не отмечено выражений типа «ужин солнца» со значением ‘время после заката’ (при том, что на Наксосе, Кипре и Крите фиксируется *δείπνημα του φεγγαριού* [ужин месяца] ‘о последней лунной четверти’, возникшее – по мнению греческих фольклористов – под влиянием рассказов об ужинающем солнце). В качестве классического образца такого рода преданий можно привести запись, опубликованную Н. Политисом в его сборнике греческих легенд:

Когда солнце садится, мать ждёт его во дворце, и прежде чем оно войдёт <...>, бросает ему сорок буханок хлеба, потому что оно к этому времени уже обезумело от голода. А потом, когда оно уже вошло и село, перед ним ставят сорок печей хлеба, которые оно моментально проглатывает.

Если оказывается, что хлеба ещё не готовы, то <солнце> приходит в страшный гнев, и тогда горе и его матери, и всем тем, кто окажется у него во дворце. Тогда оно пожирает всё, что оказывается у него на пути. Так, однажды, когда его мать приболела и ничего не приготовила, оно съело своих братьев, сестёр и отца. <...> После того, как солнце поело и насытилось, оно ложится вздремнуть. И тогда всё на земле засыпает – люди и животные, вода и море <...> (Πολίτης 1965: 125.)<sup>3</sup>

С палатами солнца [*βασιλεία* ‘царский дворец’ < *βασιλεύς* ‘царь’] связывалось некоторыми исследователями (Βενετοκλής 1860) выражение *βασιλεύει ο ήλιος* [царствует солнце], которое является наиболее частым для описания захода солнца. Варианты: *εβασίλευε ο ήλιος* [досл. «поцарствовало солнце»] ‘о заходе’, (το) *βασίλεμα* ‘закат солнца’, (τα) *βασιλέματα το ήλιου* ‘то же’, (το) *ηλιοβασίλεμα* [то же]; хиосск. *βασιλόδερμα* (< *βασιλεύω* ‘заходить (о солнце)’ + *γέρνω* ‘клониться’), зап.-макед. *βασιλεύου, βάσιμα ήλιου* (< *βασίλεμα*). Первые литературные свидетельства такого употребления относятся к XV веку (Κριαράς 1937), но очевидно, что значение ‘заходить, закатываться’ у глагола *βασιλεύω* развивается раньше – в противном случае оно не было бы известно греческим диалектам Калабрии (*βασιλάζει* ‘заходит (о солнце)’ (Πολίτης 1921: 113 – 114) и Понта (*βασιλεύ’* ‘то же’ (Οικονομίδης 1924: 386).

<sup>3</sup> Мотив солнца и его калачей (пряников, хлеба) неоднократно повторяется в детском фольклоре (в песнях для остановки дождя: крит. «Высуши меня, солнышко, / а я принесу тебе калачиков <...>» (Αλοστολάκης 1993: 356), керк. «Погрей меня, солнышко, / дай мне калачиков <...>» (Πακτίτης 1989: 177), встречается в текстах заговоров (кипр. «Солнце мое, <...> сделай мне новый [зуб], чтобы я грыз железо, а ты – пряники» (Λούκας 1917: 162). А в одной из критских песен упоминаются не только ужин и обед, но даже завтрак солнца: герой отправляется на запад, чтобы узнать, «где завтракает солнце, где обедает и ужинает» (Αλοστολάκης 1993: 375).

С течением времени становится возможным употребление *βασιλεύω* для обозначения заката звезд и луны, а также в переносном смысле в выражении *βασιλεύοντα μάτια* [закатывающиеся глаза] ‘о глазах, начинающих закрываться ото сна’ (варианты: самос. *βασ'λέβ'γυ τα μάτχια* ‘глаза закрываются от бессонницы’ (Ζαφειρίου 1995: 361), макед. *βασίλεψαν τα μάτια τ'* ‘его клонит ко сну’ (Σβαρνόπουλος 1978: 23). Но, пожалуй, лучше всего о широте географии распространения и частотности употребления термина *βασιλεύει (ο ήλιος)* говорит следующее высказывание эллиниста-просветителя Адамантиоса Кораиса: «Варваром будет тот, кто иначе [чем *βασιλεύει*] скажет о закате солнца» (Κοραΐς 1832: 50).

И все же, при всей узнаваемости этого термина, причина его появления в византийское время остается загадкой. В греческой лексикографии и диалектологии нет однозначного ответа на вопрос, каким образом у *βασιλεύω* развилось описываемое значение. Так, некоторые ученые даже не уверены, что вопрос может формулироваться подобным образом, и видят в *βασιλεμα* (‘закат солнца’) либо измененное по причинам благозвучия *ἡμισήλιμα* (< μλάσι του ήλιου ‘вход, заход солнца’) (Καμβουρογλус, Φιλιντας), либо искаженное *βάσις* (Πελλεग्रини)<sup>4</sup>. Норберт Йокль вообще считает греческое *βασιλεύει (ο ήλιος)* калькой с албанского *dieti perendon* (при *perendi* ‘бог, царь’).

Первые исследователи этой проблемы объясняли развитие переносного смысла экстралингвистическими причинами – влиянием литургических текстов, читаемых в церкви во время заката: 92-го псалма («Господь царствует; Он облечен величием» [ο Κύριος εβασίλευσεν, ευπρέπεια ενεδύσατο]) и тропаря «Свете тихий» («свѣте тихій святаы славы <...> пришедше на западь солнца, видѣвше свѣтъ вечерній <...> достоинъ еси во вся времена пѣтъ быти») [Φῶς ἱλαρὸν ἀγίας δόξης <...> ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἔσπερινὸν <...> ἄξιόν σε ἐν πᾶσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι]). Прихожане слышали «закат солнца», «свет вечерний», «облечен» (в оригинале созвучное «зашло» – ср. *ενεδύσατο* < *ενδύω* ‘одевать’ и *ἐδυσσε* < *δύω* ‘заходить. закатываться’) и могли сделать вывод, что обращение «царь» относится к солнцу (Κοραΐς, Χατζιδακис). Упоминавшийся выше Венетоклис, а также Н. Политис считали, что своим определе-

<sup>4</sup> Цитируя латинскую пословицу «Не тот царь, кто властвует, а тот, кто поступает правильно», А. Пеллегрини считает, что люди называют солнце царем оттого, что оно правильно прошло свой путь и правильно его заканчивает: «Il concetto del Sole-Re non è nuovo per chi conosce i miti e i linguaggi orientali ... ma l'idea del regno associata a quella del tramonto non è di facile comprensione. Forse il *βασιλεύει* può significare che ha ben compiuto il suo corso, perchè: Qui faciet recte, non qui dominatur erit rex – o forse meglio è ridusione e falsa etimologia da *βάσις*» (Pellegrini 1880: 242).

нием солнце обязано народным представлениям о царстве, царском дворце солнца, куда оно удаляется «царствовать» после захода. М. Стефанидис, опираясь на (единичный) пример употребления *βασιλεύω* в значении ‘многократно увеличиваться в объеме’, предполагает, что заходящее солнце называли царствующим из-за того, что его диск на закате кажется большим. О том, что вид сияющего, увеличившегося солнечного диска мог привести к появлению у солнца эпитета «царствующее» писал также Д. Хесселинг: «Il y a quelque chose de stupéfiant dans la splendeur solaire des derniers moments de la journée; l'œil ... voit alors un aster qui a augmenté en grandeur et don't la disparition ne suggère aucune idée de déperissement. Le Dieu de la lumière ... achève son parcours sa majesté, sa *βασιλεία*. **S' il ne règne plus, il est roi plus que jamais**» (цит. по: Κριαράς 1937: 86). По мысли исследователя, который ссылается на отмеченное в Новом Завете *βασιλεύω* ‘жить по-царски, процветать’, «царствующий» вид солнца стоит прочитывать как «цветущий».

Последняя гипотеза принимается за рабочую в словаре современного греческого языка под редакцией Георгоса Бабиниотиса (*Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*), в то время как другой авторитетный словарь – словарь общего новогреческого языка (*Λεξικό της κοινής νεοελληνικής*) – основывается на точке зрения, высказанной Эммануилом Криарасом.

Э. Криарас развивает идею, сформулированную в общих чертах уже Г. Хадзидакисом, отмечавшим, что в понтийском диалекте (область Οινόη) *βασιλεύω* может упоминаться применительно к солнцу, стоящему в зените. Криарас в свою очередь приводит диалектный материал с Крита и Эвбеи: *βασιλεύει ο αετός* [царствует орел] ‘воздушный змей парит в воздухе’, *βασιλεύω τον αετό* [делаю орла царем] ‘запускаю бумажного змея в небо на высоту’, *αυτός τη βασιλεύει την πέτρα του* [он βασιλεύει свой камень] ‘он очень высоко подбрасывает камень’ (Κριαράς 1937: 91), указывая на диалектное значение *βασιλεύω* ‘находиться наверху’, которое, по его мнению, берет начало в античных представлениях о солнце, царящем на небе<sup>5</sup>. Соответственно, *εβασίλευε ο ήλιος*

<sup>5</sup> В доказательство того, что в античности были соответствующие контексты, он приводит цитату из Плутарха.

Эзоп посмеивается над бездомным Анахарсисом, философом-скифом, который живет на повозке «подобно тому, как о солнце говорят, что оно странствует на колеснице, посещая то ту, то другую сторону неба»: «Поэтому-то, – возразил Анахарсис, – оно или единственное из богов, или преимущественно перед другими свободно, самостоятельно и властвует над всем, а само никому не подвластно, но **царствует** и правит» [Διὰ τοῦτό τοι, εἶπεν, ἢ μόνος ἢ μάλιστα τῶν θεῶν ἐλεύθερός ἐστι, καὶ αὐτόνομος, καὶ κρατεῖ πάντων, κρατεῖται δὲ ὕπ' οὐδενός· ἀλλὰ **βασιλεύει** καὶ ἡνιοχεύει] (цит. по: Κριαράς 1937: 92).

[поцарствовало солнце] интерпретируется им как «солнце, которое прошло наивысшую точку подъема и начало снижение / снизилось».

В целом ход рассуждения Э. Криараса представляется более убедительным. Тем не менее, возможно, стоит учитывать и экстралингвистические факторы – новогреческие представления о солнце-царе, а также зрелище заката, окрашенного в пурпурные цвета, сходные с цветом порфиры византийских василевсов.

### Πριλητάε σοκρσχηνηα

Αποστολάκης 1993 – Αποστολάκης Σ.Α. Ριζίτικα. Τα δημωτικá τραγούδια της Κρήτης. Εκδόση «Γνώση», 1993.

Ζαφειρίου 1995 – Ζαφειρίου Μ.Π. Το γλωσσικό ιδίωμα της Σάμου. Φωνητική – Μορφολογία – Τοπωνυμικά. Ονοματολογικά σε εικόνες. Γλωσσάριο με ετυμολογικές παρατήρησεις. Αθήνα, 1995.

Κοραής 1832 – Κοραής Α. Άτακτα. Εν Παρίσιος, 1832. Τ. IV.

Κοσμάς 1997 – Κοσμάς Ν.Β. Το γλωσσικό ιδίωμα των Ιωαννίνων. Αθήνα – Γιάννινα, 1997.

Κριαράς 1937 – Κριαράς Μ. Βασιλεύει ο ήλιος. Αντύπωση εκ του ΜΖ΄ τόμου της «Αθήνας». Αθήνα, 1937.

Κωστάκης 1962 – Κωστάκης Θ.Π. Εκφραστικά μέσα για τον προσδιορισμό του χρόνου στα Τσακωνικά // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1962. Τ. Κ΄. Σσ. 27–65.

Λούκας 1874 – Λουκάς Κύπριος Γ. Φιλολογικά επισκέψεις των εν τω βίω των νεώτερων κυπριων. Μνημείων των αρχαίων. Αθήνα, 1874. Τ. 1.

Μέγας 1941 – Μέγας Γ.Α. Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Αθήνα, 1941–1943. Τριτο έτος. Σσ. 77 – 196.

Πακτίτης 1989 – Πακτίτης Ν.Α. Κερκυραϊκά δημωτικá τραγούδια. Αθήνα, 1989.

Παναρέτου 1967 – Παναρέτου Α. Κυπριακή γεωργική λαογραφία. Λευκωσία, 1967.

Πολίτης 1921 – Πολίτης Ν.Γ. Ό Ήλιος κατά τους δημώδεις μύθους / Ν.Γ. Πολίτης Λαογραφικά σύμμεκτα. Αθήνα. 1921. Τ.Β΄ Σσ. 110 – 153.

Πολίτης 1965 – Πολίτης Ν.Γ. Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήνα, 1965. Τ.Α΄.

Ράπτης 2009 – Ράπτης Δ.Ε. Η μυθολογία του Ηλίου και η λατρεία του // Παιδαγωγική – Θεωρία και πράξη. Τεύχος 3, 2009.

Σβαρνόπουλος 1978 – Σβαρνόπουλος Σ.Χ. Γλωσσάριο της Βέροιας (Βαρταλαμίδα). Βέροια, 1978.

Pellegrini 1880 – Pellegrini A. Il dialetto greco-calabro di Bova. Torino e Roma. 1880. Vol. 1.

Л. Раденкович (Белград)

## Нож в вихре: об одном мифологическом сюжете в славянском фольклоре

По верованиям славянских народов, вихрь представляет собой круговое движение в воздухе злого духа, который, если захватит человека в открытом пространстве, может поразить его болезнью, свернуть ему голову набок, отнять способность говорить, скрючить руку или ногу, человек может потерять разум (Богданович 1895: 79): «Ветер, вихрь – это нечистая сила, пыль крутит бес» (Романов 1911: 45–46); «Вихор је сотона, увија се и иде навише» [Вихрь это сатана, крутится и идет вверх] (Vukanović 1986: 456). Иногда вихрь понимается как своеобразный дух: рус. *вихравой, вихрик, «дедушко-безрукой»* (Власова 1998: 86–90); в Македонии (Прилеп) *ветрощина* (от *ветровщина*); в Болгарии (Странджа) *ветрище* (БЕР 1: 218–219); серб. *вирушка* («Вирушка – это живое существо» – Пирот, Златковић 2007: 528); но чаще вихрь представляет собой проявление разных мифологических существ, находящихся в вихре. В одном из редких описаний вихря как отдельного духа указано, что он предстает в образе черного человека, покрытого шерстью, с крыльями, когтями на руках и ногах и с хвостом. Живота он не имеет, поэтому видны его внутренности (Украина, Гнатюк 1912: XXXV). В древнерусском языке словом *дух* обозначается и ветер, и сверхъестественное существо – дух (СРЯ XI–XVII вв.: 379–380). В говоре Дубровника (Хорватия) засвидетельствовано название *vijeha* для обозначения призрака и *vijeh* – для обозначения ветра (RJA 20: 858). Возможно, и название мифологического существа *вила* связано с действием «вить» (\**wei-*). В македонской загадке *самовила* описана как сильный ветер, в котором летают красивые цыплята: «Силен ветер велеше, лични пилци летаа» (Прилеп, Стоилов 2000: 193). В Боснии и Герцеговине (Жепа) существует поверье, что в момент смерти душа человека покидает его тело, и, пока покойник лежит в доме, «она выходит через рот и *вьется* по дому и около дома в виде дымки» (Filipović-Fabijanić 1964: 229) (о значении действия \**viti* см.: Плотникова 1996: 104–113).

Статья написана по результатам работы над проектом «Сербская народная культура между Востоком и Западом», № 177022, который финансирует Министерство просвещения и науки Республики Сербии.

У сербов, согласно поверьям, в вихре могут находиться *вилы*, *дьявол*, *покойники* – девушки, которые пошли замуж за вдовцов, или парни, женившиеся на вдовах (Лесковацкая Морава, Ђорђевић 1958: 556), в Герцеговине – *стухи*, у болгар – *самодивы*, *змеи*, *лош дух*, у словенцев – *vrag*, *škratec*, у белорусов – *бес*, *подвей*, умершие некрещенные дети, у русских – *леший*, *черт*, *ведьма*, *нечистая сила*, у поляков – дьявол, у хорватов – ведун или ведьма (*višćun*, *višćica*, *štringun*, *štringa*, *vještac*, *coprnica*), у черногорцев – *vjedogoња* и т.д. По рассказу из южной Сербии, когда на дереве увидели старуху-упыря, она превратилась в вихрь (Ђорђевић 1958: 566). По поверью из Тульской губ., когда леший разыграется, он начинает сильно кружиться и махать крыльями и так производит вихрь (Колчин 1899: 15–16). В славянских поверьях вихрем сопровождается появление и других мифологических существ: в Болгарии – *змея*, *халы*, *лами*, у украинцев Закарпатья – *шарканя*, в Моравской Валахии – дракона (Гура 1997: 292–293).

Когда появится сильный круговой ветер, вздымающий на дороге пыль столбом, у русских говорят, что это *чёртова свадьба* («черт женится на утопленнице»), у белорусов – *весилля чортова*, *чортова вяселье*, у хорватов *đavolski svatovi*, *vražije kolo*, у поляков – *taniec złego ducha*, у сербов – *ђаволи играју коло*, у словенцев – *škratov ples*; в окрестностях Белоозёрска (Брестская обл.) говорят, что это «чэрці нясуць душу павешанага» (Леванцэвіч 1996: 257). Иногда считается, что в воздухе дерутся *вилы* (Македония, Скопская котловина), (*х*)*алы* (Сербия, Темнич), *стухи* (Герцеговина); на Украине (Харьковская губ., Купьянский у.) – что «иде дух Господній и дух лукавый, и Господній дух розгоняе дух лукавый, од ёго и бувае выхор» (Иванов 1888: 89); в Пермском крае – что это *лешачья тропя* (Четина, Роготнев 2010: 68).

При появлении вихря предпринимаются некоторые магические действия для защиты от него. Чаще всего в вихрь плюют и с криком произносят определенные оградительные формулы. В Сербии: «Трмка ти на глави, мечка ти на путу!» [Улей у тебя на голове, медведь на дороге!] (Темнич, Мијатовић 1900: 132); в Болгарии: «Гадни сме, усрали сме се, помочали сме се, от магарца млеко сме кусали» [Мы гадкие, испачканные своим калом и мочой, ослиное молоко хлебаи] (Кюстендильский край, Любенов 1896: 68). Подравские хорваты в Венгрии осеяли себя крестом и говорили добрые слова, обращенные к ведьмам в вихре: «Dobre žene, dobro vino pile, kud god išle, svud se veselile!» [Добрые женщины, хорошее вино пили, куда бы ни шли, всегда веселье были!] (Franković 1990: 60). У русских, чтобы оградить себя от опасности, в середину столба пыли, поднятого

вихрем, бросали ветки, помело, которое впоследствии оказывалось скрученным и изломанным (Новичкова 1995: 585).

У восточных и западных славян, а также у хорватов и словенцев известно поверье и в связи с ним мифологические рассказы, что человек может остановить (даже убить) вихрь, если в его середину кинет нож или топор. Брошенный предмет потом окажется в крови. В некоторых местах указывается, что этого ни в коем случае нельзя делать, так как брошенный нож может ранить самого человека или раненое существо в вихре может отомстить ему (Иваницкий 1890: 120).

В распределении вариантов фольклорного сюжета с мотивом «нож в вихре» на территории, заселенной славянами, видно направление юго-запад – северо-восток: южное побережье Адриатики, Хорватия, Словения, Чехия, Польша, Белоруссия, Украина, Россия (Русский Север, старообрядцы Забайкалья, Читинская область). Вероятно, самой южной точкой, где засвидетельствован вариант этого сюжета, является Черногория: человек веником разгоняет вихрь (*vižaraci*), потом в его дом входит человек (*vjedogoňa*) без одного глаза и говорит, что он ему веником выколол глаз. Человек (ведогоня) боролся против «градивника» (*здувача*) в этом вихре, который из другой деревни прилетел с ветром, чтобы «унести» урожай поля (Тупић 1997: 42). Несколько вариантов указанного сюжета зафиксированы в разных местах хорватского побережья и на островах Адриатики (Ivanišević 1905: 229–230, 237; Vošković-Stulli 1975: 107–109). Как правило, здесь событие связывается с капитаном, который, бросая нож в вихрь (хорв. *šijun*), спасает свой корабль от бурь в открытом море; потом оказывается, что этим ножом он выколол глаз ведьмака (хорв. *višćun*), находившегося в вихре. В вариантах сюжета из хорватской Посавины (окрестности города Сисак) считается, что в вихре (хорв. *vir*) танцуют вилы или ведьмы (хорв. *coprnice*), и, если человек кинет в вихрь нож, он упадет оттуда окровавленным. Человек собирал вилами сено, которое разбрасывал вихрь. Вернувшись домой, он увидел свою тетку с пораненной рукой. Тетка сказала ему: «Budi sretan da sam to bila ja, jer inače bi bio mrtav!» [Тебе повезло, что это была я, а то был бы ты мертвым] (Nožinić 1986–1989). Поверье, что в вихре танцуют ведьмы и что, бросая нож в вихрь, человек может их поранить, отмечено и у подравских хорватов в Венгрии (Franković 1990: 60), а также в северо-западной Словении (Лошко погорье, Dolenc 2000: 57; Флориян, Lekše 1956: 92). В Птуйском поле и в Брежице в Словении считается, что в вихре (словен. *vrtinec*, *svinšek*) находится демон *škratec* или *hudič*, один или со своим стадом. По рассказам, девушка, увидев, как вихрь поднимает столб пыли на дороге, вызвала «шкратца» из вихря танцевать. «Шкратец» появился из пыли, схватил

девушку и танцевал с ней так долго, что домой она вернулась в обуви без пяток (Kelemina 1997: 202). Согласно рассказу словенцев из Рожа, ведьмы с вихрем унесли сено и нож одного человека и градом уничтожили урожай на его поле. Отправившись как-то в путь, этот человек в кабаке узнает свой нож, но корчмарь грозит ему, что ведьмы вместе с ним (ведьмаком) придут с еще более сильным вихрем (так и случилось: в вихре они уносят трех его дочерей) (Kropej, Darit 2006: 25). У сербов только в северных районах (Воеводина) можно встретить без развитого сюжета поверье о том, что сильный ветер или вихрь сразу останавливаются, если человек бросит в ту сторону нож или вилы (Срем) (Шкарић 1939: 138).

Сюжет с мотивом «нож в вихре» известен и у западных славян. В одном из чешских вариантов парень на дороге бросил нож в вихрь, а потом в кабаке узнал свой нож. Корчмарь признался, что это он был в вихре и что брошенный нож пронзил ему бок (Jirásek 1892: 453). Сюжет известен и в польском фольклоре. В своем каталоге сказок Ю. Кжижановский указывает семь опубликованных вариантов (Krzyżanowski 1963: 214). Несколько вариантов цитируется в словаре польских демонов (Podgórcy 2005: 126, 426, 499, 506, 507).

В Белоруссии варианты сюжета записаны в Гродненской губ. (Романов 1911: 45–46), в Полесье (Сержпутоўскі 1998: 249; Виноградова, Левкиевская 2010: 283–285, 330), в районе белорусско-брянского пограничья (Лопатин 2008:199). В западнополесской традиции известны былички о человеке, который кинул в приближающийся вихрь свой топорик (*сокирку*), а потом обнаружил его в доме колдуна. Среди опубликованных материалов Полесского архива Института славяноведения РАН в Москве представлено шесть вариантов сюжета с топором и два – с ножом (Виноградова, Левкиевская 2010: 283–285, 330).

На Украине упомянутый сюжет зафиксирован в западных областях (Гнатюк 1902: 13–14; Гнатюк 1912: XXXV, 175), а также в Харьковской губ. (Иванов 1888: 89)<sup>1</sup>.

Отмечается, что на севере России широко распространено поверье о том, что если бросить в вихрь нож, то можно ранить находящегося там духа, однако в сборнике, автору которого принадлежит это утверждение, примеров быличек с этим мотивом нет (Черепанова 1983: 36). Также и в нижегородском Поволжье зафиксировано только поверье без развернутого сюжета (Корепова и др. 2007: 133). В современной записи из Воронежского края поверье имеет свою акту-

---

<sup>1</sup> Благодарим В.С. Кузнецову (Новосибирск), указавшую и предоставившую нам этот и некоторые другие восточнославянские варианты фольклорного мотива «нож в вихре».

ализацию: парни, увидев вихрь на дороге, стали по очереди кидать ножи. «И видно, кто-то из ребят действительно попал в середину, поскольку вихрь сразу же утих и исчез незаметно. Когда он подошел к тому месту, то увидел на земле капли крови» (Пухова 2009: 241). В Пермском крае, в пограничных с Коми округом русских районах (Карагайский, Ильинский) и в повествовательной традиции коми широко распространен сюжет с мотивом «нож в вихре»: тут человек бросает нож в вихрь, а потом встречается с раненым «лесным хозяином» (у коми это *лэк*) (см.: Четина, Роготнев 2010: 57–57; Королева, Арустамова 2010: 142; Рочев 1984, № 113). Сюжет известен и в Забайкалье – в Читинской обл. (Зиновьев 1987: 107), у старообрядцев (семейских) в Бурятии (ТФСБ: 235).

Мифологические рассказы с мотивом «нож в вихре» строятся по модели: экспозиция – действие – последствие или результат этого действия. Действующие лица – как правило, человек, сообщающий о событии, в котором он сам участвовал, или знакомое рассказчику лицо (родственник, сосед, знакомый человек) и вредитель (бес, ведьмак, ведьма, колдун и пр.).

В экспозиции рассказа названо главное действующее лицо, обозначаются пространственно-временные координаты и указывается мотивация события: человеку при работе или на пути мешает сильный ветер, и он, рассердившись, кидает в него свой нож (топор, вилы); ветер стихает. В рассказах в форме поверий сообщается, что нож падает окровавленным, и дается объяснение, что спрятанное в вихре мифологическое существо (или же сам вихрь как существо) было ранено, чем рассказ и заканчивается. Нож (или другое режущее орудие), упавший с капельками крови на нем, является несомненным доказательством истинности события. В представлении слушателя нож остался где-то на дороге: «Мы когда пацанами были, нас бабки пугали: смерч, вихрь – бегите, бойтесь – это свадьба черта. Черт, дескать, женится на утопленнице. Мы с ребятами решили проверить. Взяли нож. Когда вихрь поднялся, мы бросили прямо в середку этот нож. Все исчезло. Нож взяли в руки: он в капельках крови...» (Читинская обл., Сретенский р-н, Зиновьев 1987: 107); «Раз вихрь схватил кружить мужика с острой косой и сильно обрезался. Когда мужик высвободился от вихря, то увидел на косе кровь» (Тульская губ., Колчин 1899: 15–16).

В двухэпизодных быличках брошенный нож пропадает, и потому появляется необходимость объяснить, что случилось с ножом, т.е. необходимость в новом эпизоде: «Раз чоловик вѣяв, а выхор и пиднявся, тай закрутив ему рядно; чоловик плюнув, поправив рядно, та й опять почав вѣяты. Выхор у другый раз скрутив рядно, той опять плюнув;

а як уже в третій раз выхор пиднявся, чоловик розсердывся ухватыв ниж и кинув у нёго. Сюды, туды – ны выхра, ни ножа» (Харьковская губ., Купянский у., Иванов 1888: 89); «Какой-то крестьянин сгребал однажды сено на покосе. Вдруг поднялся большой ветер и стал тербить сено, все перекрутил, перепутал. И крестьянин стал выкрикивать: – Табак, табак! Злой дух не любит табак, и крестьянин стал кричать, чтобы тот перестал. Но тот так и не унялся. Тогда крестьянин вынул из-за пояса нож и бросил его наотмашь. И тут все утихло, перестало бушевать. А у мужика, конечно, нож пропал. Искал, искал, да так и не нашел (Рочев 1984, № 113); «Дядько кинуў топора ў вихор – и того топора нема» (Виноградова, Левкиевская 2010: 283).

Во втором эпизоде время и пространство, как правило, меняются: «Чоловик и пишов шукаты. Ходыв, ходыв, а дали зайшов в лис и знайшов хату; ввійшов в неи, а там сыдыть чоловик, тай пытаецця: “чого ты тут ходышь?” – Та шукаю выхра. – “На шо вин тобі?” Той и росказав ёму усе. “А визнаешь ты свій ниж?” – пытатця выхор. – Узнаю. – “Ну, як шо визнаешь, так беры ёго зразу, то прощен ты будешь, а як не визнаешь, вично мучитьця будешь”, и повернувся к нёму боком; чоловик зараз и взнав свій ниж, як раз по колодочку загнаты в бок выхру. Вин як хвате, та зараз и вырвав» (Иванов 1888: 89); «Теперь пошел будто белковать, вот сюды близенько и заблудился. Гыт, петути поють, – слышу, собаки лають – слышу. Кругом горы, стежка и не могу выйти. Ну чо ж. Теперь, – гыт, – избушка маленькая стоить, я, – гыт, – захожу в эту избушку, столик. Мужик с ногой ляжить, завязана вся нога. Ну и потом, – гыт, – баба яво и двое ребятишек и ножик мой лежить на столе, ну и, – гыт, – мне куда» (старообрядцы Забайкалья, ТФСБ: 235); «[Через некоторое время заходит к знакомому в соседнее село, видит: лежит его топор.] “А чого ў тэбэ моя сокыра очутилась?” – “Я граў на взсилли у нэчыстого, а ты кынуў и видрубаў мэни ногу”» (Виноградова, Левкиевская 2010: 284). В вариантах с островов и побережья Адриатики человек, который бросил нож в вихрь, чаще всего встречается в другом месте человека-ведуна без одного глаза, и тот показывает ему брошенный нож.

Есть и варианты, в которых сразу открывается, куда попал брошенный нож: «Через некоторое время к нему приходит бес с ножом, торчащим в ноге, и обещает служить до его смерти, если вынет нож из ноги» (Романов 1911: 45–46).

Как правило, нечистый дух прощает человеку причиненный ему брошенным ножом вред. Но есть примеры, где сердитый дух не прощает: «Лесной дух начал сено раздувать. Мужик бросил ножик в это место и попал в пятку этому духу. А потом этот отомстил мужику, все сено сжег» (Четина, Роготнев 2010: 58).

Поверья и былички с мотивом «нож в вихре» подтверждают более широкое представление о том, что мифологическое существо (включая ведьм и колдунов), когда оно является в неплотском состоянии, может быть повреждено режущим или остроконечным орудием. Вероятно, именно поэтому на Сочельник сербы выносили из дома такие предметы, чтобы не повредились души предков, которых в этот и в последующие дни ожидали в своем доме. Этими представлениями можно объяснить и запрет прядения в некоторые праздники или дни недели.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БЕР 1 – Български етимологичен речник. София, 1971. Т. 1.

Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродна, 1895.

Виноградова, Левкиевская 2010 – Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.

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

Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 2 (Етнографічний збірник. Т. 13). Львів, 1902.

Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 1 (Етнографічний збірник. Т. 33). Львів, 1912.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Борђевић 1958 – *Борђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70.

Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

Златковић 2007 – *Златковић Д.* Приповетке и предања из пиротског краја. Пирот, 2007. Кн. 2.

Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1: Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2 / Под ред. Н. Харузина. М., 1890.

Иванов 1888 – *И[ванов] П.* Народные представления и верования, относящиеся к внешнему миру. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Куянского уезда // Харьковский сборник. Харьков, 1888. Вып. 2. С. 81–99.

Колчин 1899 – *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. Кн. 42. № 3.

Корепова и др. 2007 – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.

Королева, Арустамова 2010 – *Королева С.Ю. Арустамова А.А.* Образ «лесного хозяина» и мифологизация пространства у коми-пермяков // *Образный мир традиционной культуры. Сборник статей.* М., 2010. С. 141–145.

Леванцэвіч 1996 – *Леванцэвіч А.* Вихор і русалка ва уяўненнях жыхароў Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобласці // *Поліся: мова, культура, історія. Матэрыялы міжнароднай канферэнцыі.* Київ, 1996.

Лопатин 2008 – *Лопатин Г.И.* Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхождение, невидимые и др. // *Palaeoslavica. Vol. 16. № 1.* Cambridge, 2008. С. 183–216.

Любенов 1896 – *Любенов П.Ц.* Сборник с разни народни умотворения из Кюстендилско. София, 1896.

Мијатовић 1900 – *М[ијатовић] С.М.* Када дува вихор // *Караџић. Алексинач,* 1900. Год. 2. С. 132.

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

Плотникова 1996 – *Плотникова А.А.* Слав. \*viti в этнокультурном контексте // *Концепт движения в языке и культуре.* М., 1996. С. 104–113.

Пухова 2009 – Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2009.

Романов 1911 – *Романов Е.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1.

Рочев 1984 – *Рочев Ю.* Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984. [http://foto11.com/komi/art/oral/legends6\\_rochev.shtml](http://foto11.com/komi/art/oral/legends6_rochev.shtml)

Сержпутоўскі 1998 – *Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

СРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4.

Стоилов 2000 – *Стоилов А.П.* Македонски народни умотворби. Скопје, 2000.

ТФСБ – Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии (семейских) в современном бытовании (по материалам полевых исследований конца XX – начала XXI в.) / Зап. Н.А. Миронова, Т.И. Матвеева, Е.А. Тихонова. Улан-Удэ, 2008.

Ћупић 1997 – *Ћупић М.* Огњени пријесто. Приче и легенде. Подгорица, 1997. Т. 2.

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

Четина, Роготнев 2010 – *Четина Е.М., Роготнев И.Ю.* Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010.

Шкарић 1939 – *Шкарић М.Ђ.* Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком гором // *Српски етнографски зборник.* 1939. Београд, 1939. Књ. 54.

Bošković-Stulli 1975 – *Bošković-Stulli M.* Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača // *Narodna umjetnost.* Zagreb, 1975. Knj. 11–12. S. 5–159.

Dolenc 2000 – *Dolenc J.* Kres na Grebljici. Povedke z Loškega pogorja. Ljubljana, 2000.

Filipović-Fabijanić 1964 – *Filipović-Fabijanić R.* Narodna medicina i narodna verovanja u Žepi // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija. Nova serija. Knj. 19. Sarajevo, 1964. S. 209–236.

Franković 1990 – *Franković D.* Mitska bića podravskih Hrvata // Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj. Budimpešta, 1990. Sv. 9.

Ivanišević 1905 – *Ivanišević F.* Poljica // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1905. Knj. 10. S. 11–111.

Jirásek 1892 – *Jirásek A.* Lidové zkazky z okolí poličského // Český lid. Praha, 1892. R. 1. S. 452–453.

Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Bilje, 1997.

Kropej, Dapit 2006 – Prek šibja, prek trnja, prek borov, prek dolov: slovenske pripovedi o čarovnicah, čarovnikih in vračih / Izbor in priredba M. Kropej, R. Dapit. Radovljica, 2006.

Krzyżanowski 1963 – *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1963. T. 2.

Lekše 1956 – *Lekše J.* Ljudska verovanja in vraže iz Florijana pri Gornjem gradu // Kotnikov zbornik. Celje, 1956.

Nožinić 1986–1989 – *Nožinić D.* Etnografsko-folkloristička grada iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine. [Rukopis. 1986–1989].

Podgórcy 2005 – *Podgórcy B. i A.* Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.

RJA – Rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.

Vukanović 1986 – *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.

*Л.Н. Виноградова (Москва)*

## Души-скитальцы в виде блуждающих огней (фрагмент западнославянской народной демонологии)

В мифологической и религиозной системе славян (как и всех других народов) представления о человеческой душе занимают первостепенное место, поскольку они напрямую связаны с базовыми концептами культуры, в частности с центральной семантической оппозицией «жизнь–смерть». В работах С.М. Толстой по этой проблематике рассматривается особое понятие, определяемое как «хронотоп души», которое помогает объяснить разные формы и ипостаси души, существующей в разных пространственно-временных координатах: сначала в теле живого человека, затем во внешнем околоземном мире в течение первых сорока дней после выхода из тела умершего и далее во внеземном пространстве. С этой точки зрения славянские представления о душе включаются в два более или менее автономных комплекса анимистических верований, условно определяемых как «антропологический» и «космологический». С первым из них («душа телесная») связан круг поверий о местопребывании и передвижении души в теле живого человека; о наделении душой новорожденного ребенка; о способности души покидать тело спящего; об отделении души от тела в момент смерти человека. А со вторым («душа свободная») – чрезвычайно широкий круг мотивов, в которых отражается весь посмертный путь души от мертвого тела до загробного мира, существование ее на том свете, периодические посещения земного мира, ипостаси в виде разнообразных природных объектов или животных, стереотипы поведения, демонологические свойства и т.п. (Толстая 2000: 52–53).

Верования о душе имеют самое непосредственное отношение к «низшей» мифологии, поскольку демонологизация умерших людей, как известно, является одним из наиболее продуктивных механизмов, способствующих формированию представлений о персонажах нечистой силы<sup>1</sup>. По признаку большей или меньшей вредоносности в группе демонов-покойников различаются, с одной стороны, сравнительно безобидные персонажи, генетически связанные с посмертной душой (разного рода призраки и привидения, умершие некрещенные дети, не успевшие при жизни вступить в брак девушки-русалки,

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Виноградова 2000: 25–51.

души кающихся грешников или людей, умерших «не своей» смертью и т.п.), а с другой – крайне опасные встающие из могилы покойники в их телесной оболочке («возвращающиеся» мертвецы, вампиры, вурдалаки, ср. болг. *плътеник* ‘являющийся во плоти’). Душа как форма посмертного существования конкретного человека (родственника, односельчанина) не входит ни в одну из этих двух категорий демонов-покойников. Если она и осмысляется как опасная, то скорее в связи с ее принадлежностью к сфере смерти, чем с изначально присущими ей злокозненностью и враждебностью. Однако это относится лишь к тем душам, которые в положенный срок достигают назначенного им места в ином мире и в дальнейшем посещают землю в строго определенные поминальные дни. Такие души пополняют ряды почитаемых предков-опекунов, «праведных дедов», «святых родителей». Если же душа не может найти загробного упокоения и, не получив окончательного пристанища на том свете, остается блуждать между мирами, она начинает приобретать свойства демонического существа, отождествляемого с демонами-покойниками.

Согласно общеславянским данным, сразу после выхода из тела умершего «свободная» душа либо остается незримой, либо принимает вид некоей нематериальной, эфемерной субстанции, способной передвигаться по воздуху (облако, пар, ветер, тень, звезда, мерцающий огонек и т.п.). О том, что душа живого или умершего человека может принимать формы светящегося объекта, свидетельствуют широко известные в мифологиях разных народов поверья. По одним из них, звезда загорается на небе в момент рождения нового человека (ср. библейский мотив о вспыхнувшей на небе яркой звезде в момент рождений Христа) и светит до момента его смерти. Когда же человек умирает, его звезда гаснет или падает на землю. При виде падающей звезды жители западного Полесья говорили: «Мертви души падають»; при этом в целях самозащиты и продления своей жизни они произносили формулу: «А моя на неби!» (ПА, мозыр. гомел.). По другим верованиям, душа в виде яркой звезды вылетает изо рта умирающего, поднимается в небо и становится звездой (пол.).

Однако светящиеся по ночам огоньки, с которыми приходилось сталкиваться людям в околоземном пространстве, воспринимались со значительно большей настороженностью, так как в этой ипостаси могли выступать не только души праведников, но и души некрещеных младенцев, грешников, самоубийц. Ср., например, поверья о том, что мерцающие болотные огоньки – это души людей праведного поведения либо невинных жертв, погибших в трясине (рус. владимир.; Власова 1998: 52); свет ночных огней на кладбище – это выходящие из могил души грешников, требующих

от своих родственников поминальной службы (рус. перм.; там же: 51). Жители Житомирской обл. верили, что в виде блуждающих ночных огней, рассыпающихся искрами, появляются души завистливых людей, которые при жизни поджигали чужие строения, стога, сено (ПА, емильчин. Рясное). А по свидетельству К. Мошиньского, мерцающие во тьме кладбищенские огоньки в речичком Полесье осмыслялись как *dusze ludzi cnotliwych*, т.е. добропорядочных и добродетельных (Moszyński 1967: 490). Кроме того, в мифологии восточных славян и балканославянских народов околосемные ночные огоньки часто воспринимались, как духи-охранители подземных кладов.

Представления о блуждающих огоньках как о душах умерших в той или иной мере известны у всех славян, но только в к а т о л и ч е с к о й т р а д и ц и и (у поляков, чехов, лужичан, словаков, словенцев, хорватов) они сложились в достаточно стройную, подробно разработанную систему, образующую особый класс персонажей, наделенных специфической терминологией и характерными именно для них устойчивыми мотивами. Рассказы об этих мифических существах бытуют в фольклоре указанных народов во множестве вариантов, а поверья о них занимают одно из центральных мест в «нижней» мифологии. Основным стержнем, объединяющим эти представления, является католическое учение о посмертном покаянии как обязательном акте, обеспечивающем каждому человеку возможность искупления своих грехов и спасения души. Согласно польским верованиям, души умерших праведников попадают в Царствие Небесное, души грешников – в подземный мир антихриста, а между этими мирами расположено чистилище, где временно пребывают так называемые *dusze pokutujące*, которые отбывают наказание за свои не слишком тяжкие прегрешения. Адекватное понимание трудно переводимых польских терминов *dusza pokutująca*, *dusza na pokucie*, *dusza błędząca*, *dusza zakłeta* и т.п. требует довольно пространныго толкования: речь идет об осужденных отбывать наказание в земном пространстве душах умерших грешников, которые ищут спасения через покаяние, стараясь искупить свою вину и попасть в Божье Царство. Считалось, что прощения эти несчастные души-скитальцы могли заслужить самостоятельно (муками раскаяния и добрыми посмертными делами) либо при содействии живых людей, догадавшихся помолиться за них, водрузить крест в их честь, заказать церковную службу, совершить символический ритуал крещения и т.п.

В настоящей статье предметом внимания является именно такая разновидность «душ на покаянии», которые появляются в ночное время в виде огоньков, летающих жучков-светлячков, разных светя-

щихся объектов, пучков света, горящих свечей, зажженных фонариков либо в виде антропоморфных фигур, излучающих свет<sup>2</sup>.

Для исследователей «низшей» мифологии этот класс демонов-покойников представляет особый интерес, поскольку он позволяет проследить этапы процесса демонологизации души, которая, отделившись от тела умершего, какое-то время еще несет на себе индивидуальные признаки конкретного человека, а в дальнейшем становится все более свободной, независимой, обезличенной и постепенно приобретает черты опасной нечистой силы. Одним из важных идентифицирующих признаков этих мифологических персонажей можно признать то, что их генезис связан не столько с «нечистыми» покойниками (как это наблюдается в большинстве поверий о происхождении нечистой силы), сколько с душами грешников, нарушивших при жизни некие морально-этические нормы. Имеются в виду люди, которые при жизни обмеривали, обвешивали покупателей (купцы, продавцы); обкрадывали заказчиков при расчете за услуги (мельники), недоливали напитки посетителям (содержатели корчмы), обманывали при размежевании земных наделов (землемеры); это души церковных служек, укравших в храме свечи, присвоивших себе часть пожертвований прихожан или не поблагодаривших их за подавание в пользу церкви; души судей, выносивших за взятку несправедливые приговоры; наконец, это души клятвопреступников и злых помещиков, жестоко притеснявших своих подданных, и т.п. Поскольку им был назначен некий срок для очищения от грехов ради спасения души, они воспринимались как существа несчастные, не слишком опасные для людей, а сами люди считали, что должны им в этом помочь.

Среди многочисленных вариантов славянских названий блуждающих огней преобладают прежде всего термины со значениями 'огонь/свет' и 'блуждать/летать'; ср. о.-пол. *ogniki, ogniorze, ognek błędny, błędne ognie, ogniany, błędne światła; ognista kula, błędnik* (Верх. Силезия); *świecznik, świecznik* (ю.-пол.); *światła, świetłoki, świeczek, latające światelko* (з.-пол., серадз.); *poświętnik* (мазур.); *świecinoc* (подгальские гуралы); чеш. *ohnivec, světloň, světlýlko, světluška*; словац. *svetlonos, svetlá, svétar, svetiľka*; а также со значением, указывающим на антропоморфные признаки мифических огней: пол. *ognisty chłop, ognisty mężczyzna, fajerman, błędząca dusza*; чеш., морав. *ohnivá det'átka, fenerman, ohnivý muž*. Иногда встречаются на-

<sup>2</sup> О типологии славянских персонажей этой демонологической категории (преимущественно на западославянском материале) см.: Левкиевская 2004: 511–513.

звания с указанием времени и места появления этих персонажей: пол. *posnice* (юж. районы Верх. Силезии), *światlik bagienny*, *blotnik*, *granicznik*, *miedzchnik*; чеш. морав. *adventové svetla*; либо с указанием их главной функции – сбивать людей с пути: пол. *wodziciel*, *bląd*, *myłki*, *omana*; чеш. *bludičku*; лужиц. *blud*, *bludne swiečki* (Baranowski 1981: 287; Podg.MŚ 2011; Dźwigoł 2004: 141–149; Sychta 1967: 43–44; Lehr 1984: 227–230; Czerny 1896: 80–89; Čsl.VI.: 572; Navrátilová 2004: 296–307). В словенской и хорватской терминологии наряду со значением ‘огонь/свет’ выступают также и значения «демонический», «звериный», «дикий»: хорват. *lučkonoša*, *lamperi*, *svečari*, *divlji ogenj*, *pesi ogenj*, *pese luči*, *vuče svetlo*, *divje svetlo*, *mrtvačko svitlo*, *vileno svetlo*; словен. *svečari*, *svečnik*, *lučki*, *blodeče luči* и др. (Менцеј 2004, Менцеј 2006; Раденковић 2008; Кропек 2008). В польской и словенской мифологической традиции известны также названия блуждающих огней, происхождение которых связано с душами умерших землемеров, согрешивших при размежевании земных наделов: пол. *geometra*, *mierniki*, *inżynieri*; словен. *mejnik*, *meraš*, *džlejr*, *inženiri*.

Повсеместно у западных славян считалось, что блуждающие огни появляются лишь в сумерках и ночью; что они преследуют вышедших за пределы села путников, но никогда не проникают в жилое пространство человека. Чаще всего их видели на полях, лугах, в лесу, на болоте, на кладбище или вблизи придорожных крестов, часовен, возле почитаемых «святых» мест и источников. По одним этнографическим данным, светоносные духи воспринимаются людьми как безвредные и даже помогающие человеку. По другим – различаются злые и добрые мифические огни. Первые пугали встречных, сбивали их с пути, заводили в непролазные болота, могли свалить человека с ног, затоптать, ослепить; вторые спасали ночных путников в трудной ситуации – освещали тьму, выводили на дорогу заблудившихся, сопровождали их в топких местах, светили вознице при необходимости починить сломавшуюся повозку, указывали путь к дому. Например, поляки Велюньского пов. Лодзского воев. верили, что добрые ночные огоньки созданы Богом для того, чтобы опекать заблудившихся путников; стоило только позвать: «Świczku, potrzebuje ratunku!» – как тут же появлялось *światełko* и выводило человека на дорогу (Drozdowska 1962: 119). И все же основная масса свидетельств позволяет заключить, что блуждающие огоньки становятся вредоносными прежде всего по отношению к неправильно ведущим себя людям: к тем, кто свистит на ходу, громко поет, отправляется в путь в пьяном виде; кто позволяет себе насмешки по отношению к этим персонажам и непочтительное обращение с ними; кто не догадывается отблагодарить за оказанную услугу освещения ночной дороги и т.п. В одной

польской быличке (Серадзское воев.) рассказывается, как некий мужик подружился с «ночным огоньком»: всегда приветствовал его при ночной встрече, уступал дорогу, молился, чтобы Бог отпустил его грехи. За это *świczek* отгонял насекомых-вредителей от огородных грядок этого хозяина, светил ему во время поздних работ вне дома или вечерней рыбалки (Podg.WKDP 2005: 459).

Иногда этим персонажам приписываются такие стереотипы поведения, которые совершенно не типичны для нечистой силы: они якобы приходят на помощь людям истинно верующим, набожным, постоянно посещающим костел, и, наоборот, нападают на тех, кто слывет безбожником, не исполняет религиозных заповедей; кто возвращается вечером с танцев и посиделок, пропустив вечернюю службу; кто ходит в лес на охоту по большим праздникам и т.п. (Podg.MŚ 2011: 60, 337, 438). Согласно одной из быличек, когда верующие шли в зимней тьме к ранней адвентной заутрене, они часто видели, как вдоль дороги к костелу неподвижно стоят, заботливо освещая людям путь, *ogniste chłopy* (Верх. Силезия, Podg.WKDP 2005: 59). Кое-где в западных районах Польши считалось, что никакой угрозы для человека не представляют такие души-скитальцы, срок покаяния которых близится к концу и чье избавление уже близко.

При встрече с мифическими огнями очень важно было знать, как надо правильно себя вести, чтобы избежать негативных последствий. В обязанности старших членов семьи входило обучение этому младших: надо было трижды перекреститься, уступить огоньку дорогу, поблагодарить его за освещение ночной тьмы, помолиться за души усопших; если светящийся объект не исчезал, следовало спросить, чего он хочет; угостить его хлебом или обсыпать хлебными крошками; пообещать заказать за его душу поминальную службу в церкви; правильно ответить на его вопрос. Например, дух землемера, приговоренный носить на себе тяжелый межевой камень, при виде человека мог спросить: «Куда мне положить этот камень?» Правильным считался ответ: «Положи его туда, где взял!» И тогда слышался облегченный вздох и слова измученного духа: «Спасибо тебе, что ты меня спас, а то я уже почти 50 лет хожу с этим камнем» (Podg.MŚ 2011: 257; Podg.WKDP 2005: 301–302, 460). Былички с этим сюжетом (совпадающие почти дословно) зафиксированы у чехов, словенцев, хорватов (Navrátilová 2004: 302; Раденковић 2008: 357).

Одним из главных правил поведения человека при встрече с блуждающими огнями признавалась необходимость поблагодарить их за освещение темноты. На тех, кто забывал это сделать, они очень сердились, мстили, осыпали искрами. И связано это не только с правилами неперменного почтительного обхождения, но и – прежде

всего – с потребностью духов услышать спасительные для них слова: *Bóg zapłać!*, т.е. «Да вознаградит тебя Бог». Такое благопожелание могло оказать неопределимую услугу в деле спасения грешной души. Осведомленные об этом люди заучивали специальные благодарственные формулы как оберег от ночных духов. Так, одному вознице, застрявшему с телегой в ночном лесу, «светлик» осветил дорогу и сопровождал его до села; возле дома мужик сказал: «Ты помог мне в беде, так пусть же Святая Троица наградит тебя за этот акт милосердия. Пусть тебе простит, в чем ты согрешил при жизни!», – и в ответ услышал: «Благодарю тебя во имя Пресвятой Троицы, что ты меня спас!» (Ополе; Podg. MŚ 2011: 441).

Бывали случаи, когда эти правила все же не помогали, и оставалось непонятно, чего именно хочет душа грешника. В одном из рассказов повествуется о том, как блуждающий огонь долго преследовал человека в пути, довел его до самого села, затем до двора и все не исчезал. Хозяин разозлился и ударил по нему рукой, после чего услышал: «Спасибо тебе, что спас меня, а то я уже целый век отбываю наказание за то, что ударил по лицу своего отца!» (Щешинское воев., Podg. MŚ 2011: 149–150).

Несмотря на то что души-скитальцы, как считалось, обречены отбывать покаяние в земном мире неопределенный срок (никак не связанный с календарным временем), в поверьях всех славян-католиков их появление часто соотносится с предрождественским периодом (Адвентом) либо с поминальными днями католиков – праздником Всех Святых (1–2.XI); реже – с кануном дня св. Яна (24.VI). Такая календарная приуроченность позволяет обнаружить факт сближения блуждающих огней, с одной стороны, с нечистой силой, которая активизируется в ночь на Ивана Купалу, а с другой – с душами умерших, появляющихся в период осенних поминок и в адвентные недели. В селах словацко-моравского пограничья мифические огоньки назывались *adventové svetla* (Václavík 1930: 423); так же именовались они и в районах словацкого Рудогорья (Гемер) – *adventovo svetlo* (GM 2011: 372).

Со всей определенностью можно сказать, что интенсивность бытования западнославянских поверий о блуждающих огнях (и степень разработки связанных с ними многообразных мотивов) нарастает по мере продвижения с востока на запад. В восточных областях Польши, хоть и известны рассказы об этих мифических существах, но популярность их сравнительно невелика. Более значимы они в мифологической прозе юго-западной Польши и Великопольши. Но особенно массово они представлены в демонологии Верхней Силезии (и вообще в регионе немецко-чешско-польских этнических

стыков), а также в районах Польского Поморья. За неимением в моем распоряжении достаточных чешских свидетельств не могу судить о географии распространения представлений о блуждающих огнях на территории Чехии, но, по утверждению К. Мошиньского, они хорошо известны и у чехов, и у лужичан (Moszyński 1967: 490). Что же касается Словакии<sup>3</sup>, то сами по себе поверья о светоносных ночных духах известны здесь как будто достаточно широко, однако представлены они в виде лаконичных, однотипных по смыслу сообщений, согласно которым *svetlo*, *svetlonos*, *svetielka* и т.п. – это злые духи, сбивающие с пути ночных путников; души некрещеных детей, а также умерших землемеров (и других грешников); души умерших колдунов и ведьм, нападающих на людей; духи-охранители подземных кладов и т.п. В этой демонологической системе блуждающие огни чаще всего наделяются вредоносными свойствами. И даже души кающихся грешников нередко проявляют трудно объяснимую агрессивность: например, в надежде получить отпущения грехов они стараются погубить как можно большее число людей (Замагурье, Blagoeva 1976: 59).

В целом наиболее значимыми, объединяющими все многообразие западнославянских поверий о блуждающих огнях являются следующие мотивы: по внешнему виду – это светящиеся в ночной тьме явления и объекты; по их основной функции – это способность сбивать с пути и заводить людей на бездорожье; по происхождению – это души умерших кающихся грешников (или других категорий покойников), встреча с которыми практически всегда осмысливается как опасная для человека. В чешском фольклоре известны специальные заговоры, призванные защитить от блуждающих огней (Вельмезова 2004: 234). Выпадают из этого круга редкие свидетельства о том, что в виде огненных явлений могли появляться по ночам, преследуя людей, души живых ведьм; речь идет о словенских «цоприцах» (Mencej 2006: 187–208) и западноукраинских «череди́нницях» (Левкиевская 1994: 256–257).

Таким образом, комплекс проанализированных нами верований позволяет отметить генетическую связь между душой конкретного умершего человека (в ее светоносной воздушной ипостаси) и мифологизированными душами, постепенно приобретающими признаки полудемонических существ, а затем и типичной нечистой силы. В этих свидетельствах отражаются сравнительно поздние этапы развития западнославянской народной демонологии, когда продолжалось

<sup>3</sup> Выражаю большую благодарность М.М. Валенцовой, предоставившей словацкие данные по этой теме.

освоение христианской системы ценностей, связанных с представлениями о греховности (ср. мотив «обманной меры») и о том, что грехи можно искупить в чистилище и таким образом избежать адских мук. Вместе с тем отчетливо видно, как эти идеи народного католицизма адаптируются внутри мифологической традиции на основе привычных моделей архаической культуры.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Вельмезова 2004 – *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор (далее – СБФ): Народная демонология. М., 2000. С. 25–51.

Власова 1998 – *Власова М.Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Левкиевская 1994 – *Левкиевская Е.Е.* Материалы по карпатской мифологии // СБФ: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 251–262.

Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Огни блуждающие // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 511–513.

Менцеј 2004 – *Менцеј М.* Веровања о светлосним појавама у источном делу Словеније // Кодови словенских култура. Београд, 2004. Број 9. С. 249–262.

ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).

Раденковић 2008 – *Раденковић Љ.* Лутајуће душе // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских јазика. У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 349–362.

Толстая 2000 – *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // СБФ: Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.

Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.

Blagoeva 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* L'udová démonológia na Zamagurí. Rigorózná práca (Univerzita J. Komenského v Bratislave, 1976).

Čsl.VI. – Československá vlastivěda. D. 3: Lidová kultura. Praha, 1968.

Czerny 1896 – *Czerny A.* Istoty mityczne Serbów łużyckich // Wisła. Polskie Towarzystwo Etnologiczne. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1896. T. 10. S. 54–97.

Drozdowska 1961 – *Drozdowska W.* Istoty demoniczne w Załęczu Wielkim, pow. Wieluń // Łódzkie Studia Etnograficzne. Łódź, 1962. T. 4. S. 117–130.

Dźwigoł 2004 – *Dźwigoł R.* Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków, 2004.

GM 2011 – Gemer-Malohont. Národopisná monográfia / J. Michálek a kol. Martin, 2011.

Kropej 2008 – *Kropej M.* Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana, 2008.

Lehr 1984 – *Lehr U.* Wierzenia w istoty nadzmysłowe // Etnografia polska. Wrocław, 1984. T. 28, z. 1. S. 223–250.

Mencej 2006 – *Mencej M.* Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja. Ljubljana, 2006.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa, cz. 1.

Navrátilová 2004 – *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Vyšehrad, 2004.

Podg.MŚ 2011 – *Podgórcy B. i A.* Mitologia Śląska czyli przywiarki ślonskie. Leksykon i antologia Śląskiej demonologii ludowej. Katowice, 2011.

Podg.WKDP 2005 – *Podgórcy B. i A.* Wielka księga demonów polskich: Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.

Sychta 1967 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967. T. 1.

Václavík 1930 – *Václavík A.* Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Hané. Luhačovice, 1930.

В.Я. Петрухин (Москва)

## «Зышлися два Юрьи да абыдва дурни». К истокам календарного сюжета

Святой Георгий/Юрий – едва ли не самый популярный святой «народного христианства» в Европе. Популярность его как календарного персонажа определяется днями его памяти – 23 апреля и 26 ноября (*Юрий весенний и осенний* в русской традиции: ср. ПЭ. Т. X: 665–692; Толстая 1999: 443–444): эти дни (периоды) знаменовали начало и конец цикла полевых работ в средиземноморском мире (начиная с античной эпохи). Этот цикл был естественным образом воспринят южными славянами и другими балканскими народами вместе с христианизированным календарем: его античные дохристианские истоки прослежены классиками культурной антропологии В. Маннхардтом и Дж. Фрэзером.

Действительно, христианская Пасха соотносилась с днем почитания «воскресающего бога» Аттиса в Риме, следующим римским праздником (21 апреля) был день Парилий (Фрэзер 1980: 400). Заметим, что в восточнославянском календаре фиксируется та же последовательность основных праздников: «Первое свято – Велик Христов день, другое свято – Юрий-Егорий» (Шаповалова 1974: 126–127; у южных славян Юрьев день почитался как второй праздник после Рождества – Агапкина 2002: 150). Парилии (Палилии) – римский праздник, посвященный пастушескому божеству Палес<sup>1</sup>: обряды украшения венками и травами стойла, разведения ритуальных очистительных костров,

---

<sup>1</sup> Праздник совпадал с днем основания Рима; заметим в связи с типологическим сходством архаических культов, что имя святого Юрия было популярно не только в русском княжеском именовании (начиная с Ярослава Мудрого), но и как *хороним* – при основании русских городов: таковы важнейшие для древнерусской истории Юрьев/Тарту, Юрьев на р. Рось и Юрьев Польской, демонстрировавшие покровительство святого над всей Русской землей (в ее древних пределах). Продолжением этой традиции оказываются позднейшие легенды о странствиях Георгия-всадника по Русской земле: город Егорьевск был основан там, где споткнулся и окаменел конь Георгия (Панченко 1998: 196).

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»).

между которыми прогоняли скот и через которые прыгали пастухи, процессии с обрядовым хлебом соответствуют позднейшей европейской (в том числе славянской) обрядности Юрьева дня (ср. МС: 423; Klinger 1931: 27–28; Трефилова 2012)<sup>2</sup>. Наибольшее сходство с римскими сохранили пастушеские обряды на западе Балкан, в зоне латинского влияния (об обычаях собственно итальянцев см.: Красновская 1977: 27; о *Slavia Latina* см.: Агапкина 2002: 460–462). Впрочем, схожие обряды были известны и в Восточной Римской империи – Византии (см., в частности, о ритуальных кострах – Барабанов 2011: 68–71), при византийском посредстве они воспринимались колонизовавшими Балканы славянами, влахами (Фуртунэ 2004) и др.

К античной/византийской традиции восходит и хозяйственный обычай прекращения договорных отношений с сезонными работниками, прежде всего с пастухами, которые могли искать новых хозяев, переходя на новое место, перемещения крестьян – «присельников», используемых на подсобных работах (Удальцова, Осипова 1985: 402, 412–415). Переход осуществлялся в период между днем св. Димитрия/Дмитрия (26 октября) и осенним Юрьевым днем – эта традиция была воспринята и в средневековой Руси<sup>3</sup>; со дня Дмитрия (его имя в греческой традиции соотносилось с именем Деметры) начиналось зимнее полугодие народного календаря, с весеннего Юрьего дня – летнее (Веселовский 2009: 10–11; Агапкина 1999; Агапкина 2002: 150; Фуртунэ 2004: 391; Трефилова 2012: 601); зимнее полугодие вообще было временем перемещения сезонных работников на Балканах (Иванова 1977: 332; Цивьян 1999: 212); на Руси на осеннего Юрия совершали молебны о благополучном пути (Калинский 1990:

<sup>2</sup> См. также о схожих в Палилиями обрядах Луперкалий – пастушеском «вольчьем» празднике в Риме в: Сморгчов 2001; ср.: Шайд 2006: 60 и сл. Не менее архаическими следует считать древнегреческие календарные обряды, связанные с культом Деметры («земли-матери»), в том числе процессии с ветвями, караваем, ряжение и стегание ветвями участника обряда, напоминающего славянского Зеленого Юрия (ср.: Нильссон 1998: 32–38; Плотинова 1999), обходы полей (само греческое имя Георгий – «земледелец» определяло связь святого с плодородием полей – Klinger 1931: 22). К античной архаике, очевидно, восходят и пастушеские обычаи Юрьева дня в дославянской Восточной Европе: таков изобразительный сюжет знаменитой пекторали из скифского кургана Толстая могила, в центре которого – золотое руно (курбан), на фризах – доение и выпас скота (Белова, Петрухин 2008: 50–57).

<sup>3</sup> См. о традиции перехода (выхода) русских крестьян на Юрьев день в: Калинский 1990: 57–58; ср.: Веселовский 1978: 52 и сл. О единстве святых всадников – Федора Тирона (Тодора), Дмитрия Солунского и Георгия в культе и фольклоре см.: Веселовский 2009: 9 и сл.; о «парности» образов Димитрия и Георгия в древнерусской традиции см.: Чекова 2007.

58). Несмотря на отмену выхода крестьян на Юрьев день в начале XVII в. (откуда поговорка «Вот тебе, бабушка, и Юрьев день!»), представление о Юрии как о покровителе пути сохранилось в заговорах (Топорков 2005: 81–84, 229–230; Райан 2006: 288).

Собственно славянским «языческим» соответствием Георгию/Юрию традиционно считается Ярила, чье имя с корнем *\*jar-* связано с представлением о весеннем плодородии (Иванов, Топоров 1974: 184, 194)<sup>4</sup>, однако единственное свидетельство его культа, которое можно было бы приурочить к Юрьеву дню, относится к романтическим мистификациям М.П. Шпилевского/Древлянского (Топорков 2002): верифицируемые известия (из средней полосы Восточной Европы – Агапкина 2002: 630–631) заставляют скорее относить Ярилу к персонификациям летнего календарного праздника, близкого ко дню Ивана Купалы (Петрухин 2012).

Естественно, Юрьев день на Балканах проходил в иных климатических условиях, чем в Восточной и Северной Европе; отсюда условность выполнения обрядов, связанных с началом полевых работ, в том числе первого выгона скота у народов северных регионов Европы, когда после краткого выгона на пастбище скот возвращался в стойла, совершался лишь ритуальный «обход» скота, собиралась хотя бы горсть свежей травы и т.п. (ср.: Токарев 1983: 92–93; Максимов 1993: 443–444; Плотнокова 1995: 468; Агапкина 2002: 152; РЗРС: 190). Отсюда негативные коннотации, связанные в Юрьевым днем в распространенной восточнославянской поговорке «Зышлися два Юрьи да абыдва дурни, адзин галодный, а други халодны» (полес. – Толстая 2005: 286–271; ср.: Иванов, Топоров 1974: 193), при том что Юрьевы дни – осенний (зимний) и весенний – как порубежные («переходные»)<sup>5</sup> не могли однозначно относиться к «злым» дням (ср.: Толстая 2010: 187; Агапкина 2002: 31–71).

<sup>4</sup> Впрочем, О.Н. Трубочев отличал весеннюю семантику от сексуальной, присущей календарному чувству Ярилы (ср.: Журавлев 2005: 907).

<sup>5</sup> Как воплощение переходного календарного периода, персонаж, связанный с хтоническими животными – волками («волчий пастырь»), змеями и, в первую очередь, с конем, Георгий может выступать и в качестве демонического персонажа, подобного другим всадникам славянской традиции, прежде всего Тодору, покровителю скота у южных славян (Плотнокова 2012). Т.А. Агапкина обнаружила восточнославянскую параллель балканским представлениям о тодорских конях, следы подков которых обнаруживались на телах женщин, нарушавших запрет на работу в последние дни Тодоровой недели. В Полесье (Брестщина) известен был запрет на расстилание полотна в ночь на Юрьев день, иначе на нем отпечатаются следы копыт коня св. Юрия (Агапкина 2002: 59). Камни-«следовики», несущие следы копыт Юрьевского коня, известны и на Русском Севере (Панченко 1998: 118); этот

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Агапкина 1999 – *Агапкина Т.А.* Дмитрия св. день // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого (далее – СД). М., 1999. Т. 2. С. 93–94.

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Барабанов 2011 – *Барабанов Н.Д.* Костры святого Иоанна. Огонь в культовых практиках византийцев // Мир Византии. Проблемы истории церкви, армии и общества. Волгоград, 2011. С. 65–79.

Белова, Петрухин 2008 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008.

Веселовский 1978 – *Веселовский С.Б.* Труды по источниковедению и истории России периода феодализма. М., 1978.

Веселовский 2009 – *Веселовский А.Н.* Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009.

Журавлев 2005 – *Журавлев А.Ф.* Язык и миф. М., 2005.

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

Иванова 1977 – *Иванова Ю.И.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 322–336.

Калинский 1990 – *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1990.

Красновская 1977 – *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 12–29.

Максимов 1993 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1993.

МС – Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М, 1991.

Нильссон 1998 – *Нильссон М.* Греческая народная религия. М., 1998.

Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Петрухин 2012 – *Петрухин В.Я.* Ярила // СД. М., 2012. Т. 5. С. 637.

Плотникова 1995 – *Плотникова А.А.* Выгон скота // СД. М., 1995. Т. 1. С. 469–471.

Плотникова 1999 – *Плотникова А.А.* Зеленый Юрий // СД. М., 1999. Т. 2. С. 306–308.

---

мотив известен и греческим (византийским) легендам (Веселовский 2009: 12–13); ср. мотив календарных песен о коне св. Георгия, разбивающем камень копытом и добывающем воду (Агапкина 2002: 331). Наиболее древнюю параллель мотиву конских следов в славянских источниках содержит «Повесть временных лет» (рубеж XI–XII вв.): во время эпидемии в Полоцке в 1092 г. конные бесы (навье) оставались невидимыми, но видны были следы конских копыт (ПВА: 91).

Плотникова 2012 – *Плотникова А.А.* Тодорова суббота // СД, М., 2012. Т. 5. С. 279–282.

ПВА – Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.

ПЭ – Православная энциклопедия. М., 2005. Т. X.

Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь. М., 2006.

Сморчков 2001 – *Сморчков А.М.* Коллегия Луперков // Жреческие коллегии в раннем Риме. М., 2001. С. 249–268.

Токарев 1983 – *Токарев С.А.* Обычаи, обряды и поверья, связанные с животноводством // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 90–97.

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Календарь народный // СД, М., 1999. Т. 2. С. 442–446.

Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

Топорков 2002 – *Топорков А.А.* О «Белорусских народных преданиях» и их авторе // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 245–254.

Топорков 2005 – *Топорков А.А.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005.

РЗРС – Русские заговоры из рукописных сборников XVII – первой половины XIX в. / Сост. А.А. Топорков. М., 2010.

Трефилова 2012 – *Трефилова О.В.* Юрьев день // СД, М., 2012. Т. 5. С. 601–607.

Удальцова, Осипова 1985 – *Удальцова З.В., Осипова К.А.* Формирование феодального крестьянства в Византии // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Том первый. М., 1985. С. 387–427.

Фрэзер 1980 – *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1980.

Фуртунэ 2004 – *Фуртунэ А.Т.* Праздник святого Георгия // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию чл.-корр. РАН В.М. Гацака / Отв. ред. В.А. Бахтина. М., 2004. С. 391–395.

Цивьян 1999 – *Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999.

Чекова 2007 – *Чекова И.* Георгий Победоносец и Димитрий Солунский в древнерусской литературе // Река времен. Сборник статей памяти проф. Людмилы Боевой. София, 2007. С. 108–116.

Шайд 2006 – *Шайд Д.* Религия римлян. М., 2006.

Шаповалова 1974 – *Шаповалова Г.Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 125–135.

Klinger 1931 – *Klinger W.* Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie. Kraków, 1931.

Т. А. Агапкина (Москва)

## «Пока змей до воды не дошел»: вербальные формулы от укуса змеи и их мифологические истоки

В средневековой книжности среди сюжетов, относящихся к оленю, известен один, указывающий на вражду между ним и змеей. Олень предстает в «Физиологе» как противник змеи, который особым способом изгоняет ее из нор. Для этого он набирает в пасть воду и заливает ею нору, после чего змея вынуждена вылезти наружу, где олень настигает и убивает ее: «...тако вражда естъ змевѣи зело. аще бѣжитъ змии ѿ еленѣ в распалины земныа. шедъ елень наполнить челюсти своѣ воды рѣчныа и изъблаетъ ю в распалиноу земнѣю. идѣже естъ змии влѣзѣть. изгнавъ змиа и исправъ его оубьетъ» («Физиолог» александрийской редакции, из сборника Троице-Сергиевой лавры первой трети XV в.; цит. по: Белова 2000: 106). Этот сюжет известен в разных версиях, в том числе западноевропейских XII–XIII вв., сообщавших также, что олень извлекает змею на поверхность своим дыханием, после чего пожирает ее и тем самым продлевает молодость и фактически обеспечивает себе вторую жизнь. Обязательным условием этого магического обновления является необходимость для оленя отыскать в самое короткое время воду, чтобы напиться и тем самым обезвредить попавший в его организм яд (см. об этом подробнее в: Юрченко 2001: 127–130). Как и другие образы бестиариев, олень, пожравший змею и спасшийся водой, получает аллегорическое толкование и символизирует Христа, изгоняющего или уничтожающего дракона-дьявола божественным словом, а также человека, согрешившего и обращающегося за спасением к Св. Писанию: «Ѹгда швращеши гадинѣ въ ср(д)ци твоємъ сирѣчь грѣхъ быстро теци на источники водныа еже естъ на источники писаніи <...> и пын воду живѣ сирѣчь стоюю водоу еже естъ блг(д)ть» (по рукописи второй трети XVIII в. из собрания Н.П. Дурова, РГБ; цит. по: Белова 2001: 106).

В книге А.Г. Юрченко, посвященной александрийскому «Физиологу», предложена трактовка этого сюжета, а также параллели к нему и история его трансформаций – от собственно мифологической

Статья написана в рамках Программы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики».

(«Змея, будучи “вечным” существом, приобщает оленя к циклам обновления, реализованным в сценарии священного брака. Олень не поедает змею, а совокупляется с нею» – Юрченко 2001: 130) до последующей «стерилизации» сюжета в «Физиологе», в рамках которого сюжет переходит «в сферу нравственных поучений», а олень, ищущий молодости, превращается в орудие победы над дьяволом (там же: 138, 144). Сюжет о животных, поедающих змей (не только об олене) и нейтрализующих яд водой, широко представлен также в античности, в персидской космографии и в других восточных текстах медицинского и зоологического характера, в том числе описывающих способы противоядия при укусах змей, что, наконец, подводит нас к теме, предложенной в этой статье.

В ряде славянских традиций, восточно- и западнославянских по крайней мере, довольно широко известно представление о том, что, после того как змея укусит человека, она стремится быстрее доползти до воды; одновременно добежать до воды пытается и сам человек; тот из них, кто доберется до воды раньше другого, останется жив, а другой умрет.

В виде рекомендации («Когда змея укусит человека, надо быстрее бежать к воде...») или поверья («Рассказывают, что...») это представление фиксируется с XVII в. – сначала в переводных русских лечебниках, а позднее и в этнографических свидетельствах. Такого рода материалы распространены на всей восточнославянской территории: в европейской России они известны на Русском Севере, северо-востоке и северо-западе, в Поволжье, центрально-, западно- и южно-русских губерниях; на Украине – так же широко, от Левобережья до Западной Украины; имеющиеся у нас сведения из Белоруссии более лапидарны и ограничены регионами востока и северо-востока.

В целом поверье поразительно однотипно по содержанию и форме. Обращает на себя внимание, что в источниках мы не встретили ни малейшей попытки как бы то ни было (утилитарно-прагматически или символически) объяснить эту «медицинскую» рекомендацию – так, будто погружение в воду для избавления от яда является общепотребительным и понятным всем средством. Отметим также сугубо индивидуальный характер этой процедуры, обусловленный спонтанностью и экстремальностью ситуации: человеку приходится спасать себя самому, без участия знахаря или кого-либо другого.

Русские свидетельства: «Стараются, чтобы змея дольше не могла найти воды... змея, укусив, спешит в воду, если человек обмоет рану прежде, то змея умирает, а человек выздоравливает, и наоборот» (Неуступов 1912: 684–685, Вологодская губ.); «Ужаленный змеей спешит окунуться в

реке прежде змеи; в этом случае он выздоровеет, а змея околеваает» (Осокин 1856: 2, Вятская губ.); змея, ужалив человека, поспешно ползет к воде: если человек успеет добежать до нее раньше змеи, то он не умрет (РКЖБН 2/2: 89, Ярославская губ.).

Украинские свидетельства: «Як уж ускочить у воду попереду того чоловіка, то буде уж живий, бо він, як укусить, то тоже здохнеть, а чоловік – умре. А як чоловік попереду вскочить, то витягне вода, выздоровіє, а уж іздохне» (Кравченко 1920: 21, Житомирский у.); «Если змея укусит человека, то ему нужно как можно скорее бежать к воде и погрузить ужаленное место в воду; если же он прибежит после змеи, которая тоже после укушения старается скорее приползти к воде, то такому укушенному уже нет спасения» (Чубинский 1872/1: 121, Подолия).

Белорусские свидетельства: «Як укусить выласень, надо бечь скарэй к ваде. Если ты первый прибягиш, то жыў будиш, а если выласень первый к ваде припазеть, то ты памреш» (Добровольский 1908: 15, Смоленская губ.); «Ёсь такія, што ўкусіць і каб ей нада тады скарэй у ваду ўвайці. Калі ўкусіць, чалавек паміраіць дажа. Нада каб ты ўперадзі памачы ў ручкі. Сам улез, тады яна памрэць» (Проза Падзвіння 2, № 1379, Витебская обл.).

Помимо восточных славян, поверье известно также полякам, словакам, чехам, а также литовцам и немцам (Saloni 1903: 258; Вельмезова 2004, № 166; Biegeleisen 1929: 107–108 и др.). У восточных и западных славян аналогичные действия предпринимаются иногда при укусе ящерицы (Gustawicz 1881: 132, Золочевский окр.)<sup>1</sup>.

Таким образом, при сравнении этого верования с сообщениями бестиариев становятся очевидны и сходства, и различия. Верование, известное восточным и западным славянам, полностью утратило связь с мифом об обновлении жизни и нравоучительными сентенциями «Физиолога», переместилось в область народной медицины и обрело форму рекомендации, касающейся действий человека в случае укуса змеи.

<sup>1</sup> Южнославянские свидетельства, аналогичные восточно- и западнославянским, нам до сих пор не встречались, однако есть похожие. В них говорится о попытке укушенного змеей животного как можно быстрее добраться до растения, которое считается противоядием. Так, болгары рассказывают, что, когда змея укусит ласку (противостояние змеи и ласки было известно еще в античности), ласка устремляется к бузине (считавшейся противоядием при укусах змей и скорпионов) и рвет ее зубами, после чего душит змею, периодически отбегая к бузине, чтобы погрызть ее (пополнив тем самым запас противоядия). Если кто-нибудь в этот момент срубит бузину, ласка, не найдя ее, умрет (СБНУ 1890/3: 85).

Сюжет бестиариев включал несколько мотивов, которые при попадании в иную среду либо сохранились, либо были изменены. Мотив противостояния змее сохранился, однако оказался атрибутирован не оленю, а человеку; мотив обновления и омоложения исчез полностью; мотив «поспешания» к воде остался, однако его результат изменился: человек должен не напиться воды<sup>2</sup>, а опустить в нее ужаленную руку и ногу; наконец, в славянском поверье появился мотив соревновательности (кто быстрее доберется до воды), предписывающий змее торопиться к воде наравне с человеком.

Ворование, о котором идет здесь речь, нашло воплощение не только в народномедицинских рекомендациях, но также послужило источником магических формул, получивших развитие в русской рукописной и восточнославянской заговорной традиции. Естественно, что «вербализация» и превращение верования в магический текст способствовали его дальнейшим трансформациям.

Уже самые ранние русские магические тексты (XVII–XVIII вв.), облекая рассматриваемое поверье в образно-поэтическую формулу, демонстрировали значительное упрощение предписываемой человеку «медицинской» процедуры. Суть этого упрощения состояла в том, что человеку, которого укусила змея, уже не надо было спешить к воде, так как воду ему заменяла слюна. Ему лишь необходимо было как можно быстрее после укуса («пока змей до воды не дошел», «пока змей не хватал воды») произнести магическую формулу «Ты, змей, идешь в море по воду, а у меня море во роте», после чего плюнуть на рану или помазать ее слюной (Лахтин 1912, № 275, лечебник последней трети XVII в.; ср. также: Топорков 2010: 329, лечебник последней трети XVII в.). В этой формуле рот человека (как полость) метафорически ассоциировался с морем, а слюна (как жидкость, обладающая бактерицидными свойствами и потому, вероятно, наделяемая свойствами противоядия) – с морской водой. При этом, хотя в «медицинской» процедуре и стала с некоторых пор использоваться слюна, сама вербальная формула крайне неохотно заменяла «воду» или «море» «слюной», см. редкий пример: «Змия... у меня слюна в роте, а у тебя в море» (Иваницкий 1890: 140, Вологодская губ.).

Расценивая подмену воды слюной как новацию, отметим вместе с тем, что на самом деле слюна – не совсем новый мотив в этом сюжете, ведь хоть и косвенно, но она уже присутствовала в «Физиологе».

---

<sup>2</sup> Ср., однако, редкое свидетельство: «Белорусы убеждены, что змея, укусив человека, сразу спешит напиться воды; когда ужаленный ею человек быстрее змеи добегит до воды и обмоет рану, а также напьется воды, то не только укус пройдет бесследно, но и змея сдохнет» (Демидович 1896: 129).

Вспомним, как олень исторг («изблювал») из своей пасти воду в нору, где пряталась змея, тем самым выгнав ее на поверхность.

Понятно, что упрощение процедуры, о котором идет речь, касалось лишь пострадавшего (которому не надо было никуда бежать и достаточно было просто плюнуть на рану), в то время как для змей «условия» оставались прежними, что вполне отвечало задаче практической магии – спасти именно человека. Вербальная же формула также усложняла змее задачу, используя подходящие поэтические образы. В формуле, как мы видели, змее предписывалось отправиться не просто к воде, а именно к морю – как к очень далекому и практически не достижимому для нее водному источнику. Подобно русским, украинские заговоры придерживались той же тактики – так же предельно облегчали задачу человеку и усложняли змее, отсылая ее к «океан-морю», см.: «тая гадина... нехай бежить до акиан моря... а сей раб Божий, где води напеться, там ему и минеться» (Гринченко 1901: 83, укр. рукописный заговор).

Такого рода краткие и однотипные магические формулы, резко противопоставляющие человека и змею, были широко известны на всей территории европейской России:

«Змей, идем в море по воду, а у меня море в роте» (Неуступов 1912: 684, Вологодская губ.); «У ужа вода в море, а у меня вода в роте» (Мансикка 1912: 127, Архангельская губ.); «У змеи вода в болоте, а у меня в роте» (Нижегородские заговоры, № 109); «Тебе, змия, до воды далече, а у меня вода во рте» (Смилянская 2002: 130; из тетради ладожского крестьянина, переписанной из лечебника; первая треть XVIII в.); «Змея, тебе до воды далеко, а у меня есть вода во рту» (Можаровский 1890: 311, Саратовская губ.); «Ты, змия скоропея, у тебя вода далече, а у меня вода в роте» (Перетц 1914: 76, южнорусский рукоп. заговор) и т.д.

На Русском Севере эти формулы не только функционировали самостоятельно, но и со временем вошли в состав заговоров от укуса змеи, несколько изменившись в соответствии с логикой таких текстов:

«Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду я в цистоё полё. В цистом поли под востоцьной стороной анделы и арханделы, сама Мать Присвятая Богородица, Олѣксандр Киньской и Невской и Ошевеноской. Я вам покорюсе и помолюсе, науцити миня добрых слов говорить, змия заговаривать, сала зажымать. В Киеви змея и в Пещоры змей, у змея в мори, а у миня в роти вода<sup>3</sup>. Отыни до веку. Ключь и замок моим словам. Аминь» (Мансикка 1926, № 109,

<sup>3</sup> Здесь и далее курсив в цитатах наш. – Т.А.

Олонецкая губ.); «Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двори, во чистое поле. Во чистом поле есть дикий камень черной, змей серой, змей пестрой, змей подводной, змей свистун, змей крапивной, змей медной. Ты, змей жестокой, ты, змей, пойдешь в воду, а у такового вода во рту, у раба Божия (имя). Ты, змей, на камень, у такового раба Божия (имя) камень под ногой. Ты, змей, в воду бежишь. Я, раб Божий (имя) сему рабу Божию тоску заговариваю, у раба (имя) опухоль снимаю. Да к сему рабу не пристанет ни опухоль, ни болезнь, ни тошнота во веки. Аминь» (Книга лживаго суеверования, № 4, олонецкий рукоп. заговор, первая треть XVIII в.).

Дальнейшее развитие этих магических формул связано с устойчивой символической ассоциацией змеино-го яда и огня. Эффект, производимый ядом при укусе, в заговорах и лечебной магии традиционно сравнивается с действием огня<sup>4</sup>, который надо потушить, для чего более всего подходит вода. По-видимому, этим объясняется тот факт, что заговоры от укуса змеи обычно читают над водой, которой затем поят больного или смачивают рану.

Метафора «яд – огонь» определяет многие особенности рассматриваемых текстов, в частности то, что в заговорах и фольклоре вообще змею часто называют *лютой* и даже *лютоедной*: «Тут вылетает змея лютая, / Все змея лютоедная, / Тут бы хочет съесть Добрынюшку» (СРНГ 17: 249, печорская былина). Исследуемые формулы иногда прямо указывают на то, что яд, находящийся в пасти змеи, совсем не вода (и потому создает ощущение ожога), и, чтобы погасить этот огонь, нужна «вода» (слюна) изо рта человека: «Лютая змея, лютоедица, за что ты рабу Божию (имя рек) ела? У тебя во рту капли воды нет, а у меня море во рту» (Майков 1992/1869, № 188, Владимирская губ.). В других случаях заговор символически называет яд «зельем», которое необходимо нейтрализовать с помощью противоядия: «Ни тебе, змия, в мори за вадой хадить, ни тебе, змия, из моря вады насыть. У тебе, змия, ва рту зелье, на тваё зелье есть у мне в ухах сера» (Проценко 1998, № 346, донской заговор; в качестве противоядия в данном случае применяется ушная сера<sup>5</sup>).

<sup>4</sup> Действия змеи (кусающей человека или скотину), а также ощущения укушенного человека описываются в заговорах соответствующими глаголами: *опалит* (каково змея опалит), *пушит*, *жагать*, *жигануть*, *изжигать*, *обжагать*, *сжигать*, *ожаливать*, а жало и яд получают в заговорах названия, связанные с темой огня и горения. Об этом см. подробнее в нашей статье, посвященной основному корпусу восточнославянских заговоров от укуса змей (Восточнославянские заговоры от укуса змеи: темы и сюжеты, локальные особенности и славянские параллели // XV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2013).

<sup>5</sup> Сера традиционно считалась противоядием, о чем сообщали еще лечебники (см.: Прохладный вертоград: 238).

Идя еще дальше, заговор выдает желаемое за действительное, вкладывая в пасть змеи воду вместо яда и тем самым делая ее укусы безопасным и безболезненным для человека: «Стану я, раб Божьей, благословесь, пойду перекрестись из дверей в двери, из ворот в ворота, выду в цистое полё. В цистом поли Окиян морё, в Окияни мори гадовицо, жыгалицо, мидиница, и золизиница, и змий, и змия в мори, у них вода в роти, [чтобы] не могли не пушить и не палить ни камня, ни моря, ни железа» (Мансикка 1926, № 111, Олонецкая губ.; читают на воду, которой потом промывают укушенное место). Известны литовские обережные формулы, в которых змею призывают окунуть жало в воду, чтобы остудить его: «...окуни, потопи свое жало в воде» (Завьялова 2000: 209).

Впрочем, после укуса опасность подстерегает не только человека, но и саму змею. Поляки, белорусы и украинцы считали, что если змея не успеет добраться до воды, то она не просто погибнет, а лопнет или треснет (как от огня?) (Biegeleisen 1929: 107–108). См.:

«— Гадюка як укусить кого, то зараз до води летит. — Хиба гадюка літає? — Ну, так ся говорит. Біжи так швидко, мов би літала. Біжит у траві, між корчами. І чоловік біжит до води. Як він добіжить борше, то ему минеся, а гадюка ся потріскає. А як гадюка добіжить до води борше, то чоловік померти мусит. — Так же чоловік напитися води мусит? — Не, тільки но вмочити в воду руку чи ногу, де вона вкусила» (Народні повір'я 1928: 12, Черкасский окр.).

Скорее всего, подобный результат — это наказание, ожидающее змею, которая нарушила запрет и укусила человека. Вспомним в этой связи, что в славянской мифологии такую змею не принимает земля, ее отвергает змеиное «сообщество», и потому она вынуждена зимовать на поверхности, что чаще всего заканчивается ее гибелью<sup>6</sup>. Змею может настичь и другое наказание, см., в частности: «...тая гадина, котора шкоду учинила рабу ли статъчине такой масти, то нехай бежить до акиян моря... где собе право знайдесть, там ей хвуст по нерестею отпадесть» (Гринченко 1901: 83, украинский рукописный заговор).

Поэтому скорейшее обмывание змеи в воде может расцениваться либо как способ остудить полыхающий в змее огонь, либо, скорее, как символическое избавление, обмывание змеи от греха при помо-

<sup>6</sup> См. этот мотив в заговорах от укуса змей, например: «Гад, возьми свой яд! Не примет тебя кувиль трава, сыра мать земля не пустит тебя в колоды и сырые болота...» (Сафонов 1894: 12, № 6, Псковская губ.).

щи воды (мотив, как мы помним, не чуждый еще «Физиологу»), см.: «Уж, укусивший человека, тотчас бросается в воду обмываться от этого греха...» (Зеленин 1916: 1251, Саратовская губ.). Впрочем, иногда заговоры отказывают змее в этом праве, и, даже добравшись до воды, ей не удастся намочить в море части своего тела: «Гад-гадзик... ўклюнув чаловека... А уклюнувши, к мору пошов; ки мору пришов, не пераплыв дунай-мора, не замочив золотого черава, зялезнаго хвоста, курьяго носа» (Романов 1891, № 303, Могилевская губ.).

Весь этот комплекс представлений, связанный с темой греха, наказания и даже суда над змеей, укусившей человека, хотя бы отчасти, но объясняет самый загадочный мотив рассматриваемого здесь поверья, а именно – настойчивое стремление змеи добраться до воды.

Подытожим сказанное. В многочисленных вариантах сюжета о вражде змеи и другого живого существа, вынужденного искать от нее противоядие, при всех выявленных различиях неизменными остаются две смысловые точки – змеиный яд, опасный для этого существа, и вода/жидкость как способ его нейтрализации. Проглотивший змею олень пьет воду, чтобы нейтрализовать яд; укушенный змеей человек пьет воду, погружается в нее или опускает в нее руку или ногу, чтобы ослабить жжение или избавиться от попавшего в рану яда; человек мажет рану от укуса слюной и т.д. Именно благодаря удержанию в рамках этих двух смысловых координат рассмотренный сюжет – воплотившийся в текстах разной жанровой принадлежности, которые были частью книжной, рукописной и устной культуры разных народов на протяжении довольно долгого времени – сумел сохранить некую целостность, обеспечивающую его идентичность и узнаваемость.

Что же касается магических формул, произносимых при укусе змеи, то они, будучи, вероятно, результатом развития этого легендарного сюжета, вместе с тем оказываются тесно связаны со всей «змеиной мифологией» и обнаруживают параллели в основном корпусе восточнославянских заговоров от укуса змеи.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Белова 2010 – Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.

Вельмезова 2004 – Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Гринченко 1901 – Гринченко Б.Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.

Демидович 1896 – *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 107–145.

Добровольский 1908 – *Добровольский В.Н.* Обряды и поверья, относящиеся к домашним и полевым работам крестьян Смоленской губернии // Памятная книжка Смоленской губернии на 1909 г. Смоленск, 1908. С. 1–35.

Завьялова 2000 – *Завьялова М.В.* Модель мира в литовских и русских заговорах «от змей» (сопоставительный анализ) // Балто-славянские исследования. 1998–1999. XIV. М., 2000. С. 197–138.

Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Учен. архива имп. Рус. географического о-ва. Пг., 1916. Т. 3.

Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890 (Изв. ОЛЕАЭ. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1).

Книга лживаго суеверования – Книга лживаго суеверования. Написана в 1725 году с 7 по 29 июля. Рукопись. Олонецкая губ. // Пушкинский Дом. Рукописный отдел. Фольклорный архив, колл. 192. № 1–50. С. 373–404.

Кравченко 1920 – *Кравченко В.Г.* Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.

Лахтин 1912 – *Лахтин М.Ю.* Старинные памятники медицинской письменности М., 1912 (Зап. Московского археологического ин-та. Вып. 17)

Майков 1869/1992 – Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послел., прим. и подг. текста А.К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992.

Мансикка 1912 – *Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. 1912. Вып. 1. С. 125–136.

Мансикка 1926 – *Мансикка В.Й.* Заговоры Пудоожского у. Олонецкой губ. // Sborník filologický. Vydává III Třída České Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. S. 185–233.

Можаровский 1890 – *Можаровский А.* Народное знахарство. Суеверное врачевание, наузы, приметы и проч. // Саратовские губ. вед. 1890. Ч. неоф. № 40.

Народні повір'я 1928 – Народні повір'я, що відносяться до корови // Побут. 1928. № 1.

Неуступов 1912 – *Неуступов А.Д.* Народная медицина в Кадниковском уезде // Изв. Архангельского о-ва изучения Рус. Севера. 1912. № 15. С. 681–688.

Нижегородские заговоры – Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков) / Сост. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.

Осокин 1856 – *Осокин С.М.* Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии). Статья вторая // Современник. 1856. № 11. Смесь. С. 1–40.

Перетц 1914 – *Перетц В.Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Нежин 18–20 февраля 1914 г. (VIII. Занятия Л.Т. Белецкого). Киев, 1914. С. 74–79.

Проза Падзвіння 2 – Проза Падзвіння // Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1 / Уклад. У.А. Лобача. Наваполацк, 2011.

Прохладный вертоград – Книга глаголемая Прохладный вертоград. Лечебник патриаршего келейника Филагрия / Сост., предисл. Т.А. Исаченко. М., 1997.

Проценко 1998 – *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.

РКЖБН 2/2 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб., 2006.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

Сафонов 1894 – *Сафонов М.* Народное знахарство // Северный вестник. 1894. № 6. С. 1–13.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

Смилянская 2002 – Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 99–172.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.А. Топоркова. М., 2010.

Чубинский 1872/1 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.

Юрченко 2011 – *Юрченко А.Г.* Александрийский Физиолог. Зоологическая мистерия. СПб., 2001.

Biegeleisen 1929 – *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.

Gustawicz 1881 – *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 1 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1881. T. 5. S. 102–186.

Saloni 1903 – *Saloni A.* Lud rzeszowski // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1903. T. 10. S. 50–344.

А.Л. Топорков (Москва)

## Ворон в русских заговорах: между мифологией, фольклором и книжностью

Образ ворона неоднократно привлекал внимание исследователей славянского фольклора (Сумцов 1890; Гура 1997: 530–542; Васева 1998; Лома 2003), а также фольклора других народов (Мелетинский 1979; Мелетинский 1980). В настоящей статье предлагается обзор мотивов, связанных с вороном, в русских заговорах. Не ставя своей целью дать полный перечень этих мотивов, мы сосредоточимся главным образом на архаических заговорах, сохранившихся в рукописной традиции XVII–XVIII вв.

В заговорах ворон часто именуется «черным», иногда «вещим»; встречается словосочетание «черное воронице» (Богатырев 1993: 230–231). В тобольском заговоре ворон стоит в одном ряду с медведем и другими черными зверями (РЗРИ 2010: 541–542, № 7). Развернутое обращение: «Проклятая птица, поганый, черный ворон!» (Харитонов 1847: 153), имеет параллель в «Слове о полку Игореве»: «чръный воронъ, поганый половчине» (ЭСПИ 1995/1: 10).

У ворона есть семья: «черный ворон, черная вороница с малыми воронятами» (Астахова 2007: 220–221, № 106); «Полетишь ты, черный ворон, <...> с молодой женой, с милыма детми...» (Астахова 2007: 221, № 107).

В заговоре из Тобольской губ. ворон именуется «Вороном Вороновичем»; у него «ясные очи», «звонкие крылья» и «резвые ноги»: «Закрой, защити меня, раба Божия имрака, своею нетленною ризою, своим Божиим милосердием от всякаго чернаго зверя, и медведя, и *вещия птицы врана или Ворона Вороновича, старова и молодова*. Пресвятая мать Божия Пречистая Богородица, закрой ему *ясныя очи*, отнимай ему *звонкия крылья*, запутывай ему *резвыя ноги*, чтобы черной ворон пролетал мимо моих лоушек и поставушек, слопешных мест, не видел бы и не слышал вовек повеку, отныне и до века» (РЗРИ 2010: 541–542, № 7)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее курсив в цитатах наш. – А.Т.

Статья написана при поддержке Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики».

Ворон похож на персонажа сказки, который может превращаться в птицу-ворона; сравним, например, в сказке «Три царства – медное, серебряное и золотое» (СУС 301 А, В) из сборника А.Н. Афанасьева: «Вдруг прилетает *Ворон Воронович*: был он светел, как ясный день, а увидал Ивана-царевича – и сделался мрачней темной ночи <...> Понес его Ворон по горам и по долам, по вертепам и облакам. Иван-царевич крепко держится; налег всею своей тяжестью и чуть-чуть не обломил ему крылья. Вскрикнул тогда *Ворон Воронович*: “Не ломай ты мои крылышки, возьми посошок-перышко!” Отдал царевичу посошок-перышко; *сам сделался простым вороном и полетел на крутые горы*» (Афанасьев 1984/1: 197, № 130).

В заговоре из рукописи первой трети XVIII в. имярек защищается от колдунов, которые превращаются в воронов и других птиц: «...тем колдунам и колдуницам, блядунам и блядуницам, ведунам и ведуницам... через тот железной тын *сорокою и ворону*, ни *вороном*, ни *всякою птицею* не перелетыват(ь)...» (РЗРИ 2010: 427–428, № 5). О ритуальной практике превращения в разных животных, в том числе в ворона, говорилось в древнерусской книге «Чаровник», содержание которой известно по пересказам в списках отреченных книг (Грицевская 2003: 181, 189, 195, 198, 202, 207). Находясь во сне или в измененном состоянии сознания («иже тело свое хранят мертво»), человек летал орлом, ястребом, *вороном*, сорокой, дятлом, совой и змием, а также рыскал лютым зверем, впрям, волком, рысью и медведем (Там же: 189).

В пинежском заговоре появление ворона сопровождается наступлением темноты: «От востока мгла и до запада мгла, отъ лета мгла от сивера мгла, *полетит черной ворон, с воронихой* и ястреб с ястребихой, *будь ты черной ворон с воронихой* и ястреб с ястребихой *слеп и темен без ясных очей* и без станových костей, *не увидеться бы тебе, черному ворону, с воронихой*, ни ястребу с ястребихой...» (Ефименко 1878: 182, № 40). Образ птицы, несущей с собой ночную мглу, имеет параллель в загадках о ночи, например: «Махнула птица крылом и покрыла весь свет одним пером»; «Летит птица орел, крылом махнула, весь свет закрывала» (Митрофанова 1968: 149, № 4, 5).

В заговоре из Шенкурского у. с вороном расправляется св. Егорий: «Егорий свет милостив берёт остро копьё и залезно жазло и тычет черна воронище в правый бок, и в право крыло, и в ретиво сердце его. И валится черный воронище на землю» (Богатырев 1993: 230–231).

В заговоре из Пинежского у. встречается мотив «Ной проклял ворона»: «...как ты, *черный ворон и вороница*, не выдаешь в июле месяце воды в реках, в ручьях и в озерах *заклятием Ноя праведного и жаждуешь целой месяц*, так бы ты не видел у меня, раба Божия имя-

рек, на моем путике, на моем ухोजье уловных моих тетерь, рябов и куроштей в моих пастях, моих слопцах, в моем силье, ни сверх, ни с испода» (Ефименко 1878: 182, № 41).

Этот мотив восходит к апокрифическим версиям библейского сказания о всемирном потопе. Согласно некоторым спискам «Толковой Палеи», Ной проклял ворона за то, что тот не вернулся в ковчег, начав выклевывать глаза у плывущих по воде трупов; например: «И(с)шед вран не возвратис(я), дондеж(е) и(с)шше вода отъ лица земли. <...> Вранъ не възвращься очи клеваше утопших <...> Ной прокля тогда вранъ и оттоле не пиеть воды августа месяца...» (Франко 1896: 67). Протопоп Аввакум в своем сочинении «Снискание и собрание о Божестве и о твари и како созда Бог человека» (1672) кратко изложил сходную версию: «Посем паки посла врана. Он же не возвратися к Ною, но паде на телеса мертвая» (Житие Аввакума 1991: 303). Указание на то, что ворон мучается жаждой именно в июле, восходит к переводным греческим естественнонаучным сочинениям и является уникальным для русской фольклорной традиции (Белова, Петрухин 2008: 196).

В заговоре из Яренской округи Вологодского наместничества на ворона и других хищных птиц слепота насылается на протяжении одного текста четыре раза и трижды ворон сравнивается с нетопырем (летучей мышью) (РЗРИ 1910: 472, № 2). В заговоре из Пинежского у. слепота приписывается не только самому ворону, но и его родителям: «Воззрю я, раб Божий имярек, черного ворона и вороницу и *слепых его родителей...*» (Ефименко 1878: 182–183, № 41). В шенкурском заговоре на ворона насылается проклятье, грозящее ему слепотой: «На моем лесе, на моей тропе, на моем заводе смоливая спица в правый глаз тебе!» (Харитонов 1847: 153, № 1).

В заговорах от ворона встречается формула отсылки типа: «пусть ворон летит за море или за тридевять земель; там ему готово угощение», например: «Полети ты, черный ворон с воронихой, и ястреб с ястребихой на сине море, от меня, раба Божия имярек, и от моего путика угодыя, и там тебе проклятому именем Господним много у заморского царя свежего мяса и горячей крови, и есть что тебе там пить и исть по всяк день...» (Ефименко 1878: 182, № 40); «Полетай, черный ворон, за семь морей, за семь земель – на окиан-остров! На окиане-острове есть убит бык семигодовалый. Там тебе, черному ворону, много питинья и кúшанья!» (Астахова 2007: 220–221, № 106).

Мотив «ворон летит за море (или над морем)» широко представлен в заговорах от кровотечения; например, в Олонецком сборнике второй четверти XVII в.: «Из-за Сорочинских гор *вылетает вран двоеглавой, одноглазой, однокрылой, одноногой*; прилетил к девицы

красной к Настасеи, ухватил три иглы золотые красные и три нитки шелковые красные и понес за синее море; уронил среди моря на дно...» (РЗРИ 2010: 127–128, № 93).

Тот факт, что в русских и белорусских заговорах от кровотечения появляется прежде всего ворон, а не какая-нибудь другая птица, «объясняется широко известной в фольклоре и мифологии славян связью ворона с миром смерти, “тем” светом, с поверьями о том, что ворон обладает сокровищами, сторожит клады и прячет в своем гнезде богатство и чудесные предметы» (Агапкина 2010: 360; см. также: Гура 1997: 536–540).

В заговоре от огня, грома и т.п. из следственного дела 1688–1689 гг. ворон несет в море ключи: «Тридевет(ь) темниц посоженных, тридевет(ь) замкну, тридеве(ть) замками и дам ключ черному ворону: кин(ь), кин(ь) ключи в киян море. И как то море выпьет море чернцы и пороженьцы, и как море не выпивает и мене, раба Божева имерек» (РЗРИ 2010: 337, № 9).

В заговоре на ловлю лисиц Илия-пророк встречает воронов и вступает с ними в беседу: «И летят тридевяты воронов в восточную сторону на синее море и несут тридевяты замков и тридевяты ключев и стретит Илия милостивый: куды вы есте воронье полетели, куды есте вы замки и ключи понесли; полетели мы, св. Илия милостивый, и понесли мы те замки и ключи во святое море акиян отъ того р. б. и. и положим мы те ключи и замки во святом море акияне под бел-святы камень латырь...» (Ефименко 1878: 191, № 53).

Устойчивая ассоциация пророка Илии с вороном восходит к эпизоду Библии: Бог велел воронам приносить пищу пророку Илии, когда тот скрывался у потока Хорафа: «И вороны приносили ему хлеб и мясо поутру, и хлеб и мясо повечеру...» (3 Цар 17: 6). Этот эпизод представлен в клеймах икон, посвященных Илии-пророку.

Удивительный фрагмент, не имеющий прямых параллелей в других текстах, встречается в Великоустюжском сборнике второй четверти XVII в.: «По святому морю Окияну ездил святыи Илья, а несет человеческия кости во рте, а посылает скалы на небеса, а лихую порчу и студеное железо в землю. По святому же морю Окияну летает черной ворон, а несет человеческия кости в роте, а посылает скалы на небеса, а лихую порчу и студеное железо в землю и подь каменную гору и во веки веком» (ОЧР 2002: 212; 2-я четв. XVII в.)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Публикаторы Великоустюжского сборника замечают по поводу этого фрагмента: «Синкретический характер древнерусских заговоров в ряде случаев приводил к несообразности и курьезам при описании христианских персонажей» (Турилов, Чернецов 2002: 62). Там же приводятся мифологические и книжные параллели к данному фрагменту (с. 62–63).

Образ ворона, несущего в клюве человеческие кости, известен в фольклоре. В сказках встречается выражение «куда ворон костей не заносит» со значением ‘очень далеко’, например: «Иван-царевич оседлал своего доброго коня и стрелой полетел *в то царство далекое, куда ворон костей не заносит*» (Афанасьев 1985/2: 90, № 206).

Однако пророк Илия в такой роли смотрится более чем странно. Поскольку два процитированных предложения в основном совпадают, отличаясь друг от друга только субъектом действия, можно подумать, что речь идет об ошибке писца. Напрашивается также сопоставление со сказочным эпизодом, в котором два персонажа (одним из них может быть Ворон Воронович!) по очереди бросают вверх железный посох или палицу. Например, в сказке «Ларокопей-царевич» (СУС 312D) из пермского сборника Д.К. Зеленина (1914): «То Иван-царевич хотя и кинул <палицу>, да не очень высоко. Ворон Воронович кинул – насилу дождался...» (Зеленин 1997: 188, № 27).

В двух заговорах из Архангельской губ. ворона приглашают на свадьбу, которую играет царь Соломон. В заговоре из Пинежского у. царь Соломон женит сына и выдает замуж дочь: «Полети ты, черный ворон и вороница, с моего путика, с моего ухожья за синее окиян-море, тамо царь Соломон сына женит и дочь в замуж дает, убил на свадьбу 300 гусей, 300 лебедей, 300 яловичь, 300 утей; там тебе черный ворон и с воронихой много будет питенья и яденья; а на моем путике, на моем угоде нет тебе ничего ни спить, ни сьись...» (Ефименко 1878: 182–183, № 41).

В тексте сохраняется двусмысленность относительно того, идет ли речь о двух обычных свадьбах или об инцесте, который фигурирует иногда в заговорных формулах невозможности (Агапкина 2010: 178). Мотив приглашения на свадьбу характерен для балканославянских лечебных заговоров, а в русской магической традиции встречается довольно редко (Там же: 203–207). Текст имеет параллель в болгарском заговоре от рожи: «Мъри бяль белушку, мъри червенушку, мъри ми що си душль в твъ сируть, в твъ сирмъхинкъ? Гланинь ше си умреш, жанинь ше си умреш, *ми стани, тъ поди в Цариграда, там сестръ ти се гльви, пък брат ти се жени*, там дъ едеш, там дъ пиеш и дъ се веселиш!» [Белая белушка, краснушка, зачем пришла к этому сироте, сиротке? От голода умрешь, от жажды умрешь, *встань да пойди в Царьград, там твоя сестра обручается, там твой брат женится*, там будешь есть, там будешь пить и веселиться!]] (Амроян 2005: 98, № 207).

В заговоре из Верхнетоемского р-на Архангельской обл. фигурируют три свадьбы, которые играет царь Соломон: «Полети ты, черный ворон, во девятое царство, к царю к Соломону. Есть у царя Соломона три свадьбы. На этих трех свадьбах есть три царя битых,

три коня битых. Там тебя ждут и дожидаются» (РЗЗ 1998: 228–229, № 1362). Мотив трех свадеб, вероятно, восходит к рукописной «Повести о рождении и похождениях царя Соломона», которая завершается таким эпизодом: «Царь Соломон вспомянул во Цепецкаи земле кресьянских детей, послал привести и с честию три брата и три сестры девицы привезти в Еросалим град ко царю Соломону. Царю Соломону поклонилися три брата и три сестры. <...> Царь Соломон Давыдевич пожаловал болшева брата кресьянином, среднего пожаловал в гостиную сотню, меншева брата пожаловал барином при царе быть. Большую сестру выдал за попovichа, среднюю сестру отдал за гостиннаго сына, меньшую сестру отдал за боярина» (Титова 1986: 234; ркп. XVIII в.).

В материалах дела 1648 г. сохранился «кильный стих» женки Агафьи Савкиной дочери Кожевникова из г. Шацка Рязанской губ.: «На море окияне, на острове Буяне стоит сыр дуб крепковист, на дубу сидит черн ворон, во рту держит пузырь и слетает с дуба на море, а сам говорит: ты, пузырь, в воде наливайся, а ты, кила, у того развймайся. А ключ де тому стиху, как та птица воду пьет, и сама дуется, так бы у того кила дулася по всяк день и всяк час от ея приговору» (Новомбергский 1906: 66–67).

Начало текста имеет близкие параллели в русских и белорусских заговорах, а также в сказках и былинах, например в былине «Михайла Казаринов» из сборника Кирши Данилова: «Наехал в поле сыр крековистой дуб, / На дубу сидит тут черны ворон...» (СКД 1977: 112); в сказке «Марья Моревна» (СУС 552А): «...возле дворца дуб стоит, на дубу ворон сидит. Слетел ворон с дуба...» (Афанасьев 1984/1: 302, № 159).

Описание пузыря, который ворон держит в своем клюве, напоминает распространенный сказочный мотив: ворон приносит живой и мертвой воды в пузырях животного происхождения или в стеклянных пузырьках.

Если первая часть заговора из дела 1648 г. имеет множество параллелей в последующей фольклорной традиции, то вторая по своему уникальна. В ней описывается, как раздувается пузырь, и это должно вызвать раздутие «килы» (грыжи, опухоли) у человека, на которого насылается порча. Известные нам более поздние заговоры со сходным началом, как правило, имеют лечебный характер или призваны противостоять порче, а не насылать ее. Поэтому ворон в них тем или иным способом уничтожает болезнь или «уроки», например в заговоре от порчи из рукописной тетрадки, приобретенной в Костромском у.: «И говорит мне святое сухое древо ель: Я, де, от того посохло и повяло мое корение и корочка, и пруточки, – есть на мне *на*

*святом, на сухом древе, на еле, на вершине сидит сизый черный ворон, нос у него железный, когти его булатные, а крылье огненное<sup>3</sup>; из огненного крыльа пламень, пышет на все стороны он, прижигает он на рабех Божиих всякие уроки и призоры, встречи и привстречи, переходы, и перебеги, приговоры и злые лихие отговоры, лихую думу и лихой говор, и лихое слово, и лихую кровь, радости и помышления, и прихранения...»* (Виноградов 1908/1: 59–60, № 76).

В рассмотренных выше текстах встречаются и такие образы и мотивы, которые характерны для многих текстов русского фольклора, и такие, которые имеют уникальный характер. При этом одни мотивы восходят к книжной традиции («царь Соломон играет три свадьбы»), другие синтезируют книжные и фольклорно-мифологические темы («ворон летит над морем», «ворон несет в клюве человеческие кости, мечет скалы на небеса»), третьи имеют межжанровый характер, однако оригинально разыгрываются в заговорах («ворон на дубе»).

Некоторые мотивы описывают воображаемые действия субъекта заговора («колдун превращается в ворона и летает в его образе»). Отдельные ситуации основаны на способности ворона приносить в клюве различные предметы («ворон несет иглу для зашивания раны», «ворон несет ключи и замки Илии-пророку»).

Мотивы заговоров, связанные с вороном, частично восходят к Библии (эпизоды из сказаний о всемирном потопе и об Илии-пророке), а также к апокрифической традиции («Ной проклинает ворона», «ворона посылают туда, где царь Соломон женит своих детей»). Кроме этого, в заговорах встречаются мотивы, восходящие к переводным естественнoнаучным сочинениям («ворон осужден томиться жаждой»).

Образ ворона в заговорах двойственен: он предстает то как вполне реальная хищная птица, которая терзает попавших в силки животных, то как антропоморфный персонаж, с которым вступают в диалог, пытаются задобрить, посылают за угощением и т.д. Иногда этого персонажа зовут Вороном Вороновичем, как персонажа сказки.

Некоторые заговорные мотивы имеют параллели в загадках: «птица, покрывающая землю темнотой», «птица на дереве», «ворон без крыльев, без перьев, без ногтей, без очей». Другие мотивы известны в сказках: «ворон несет в клюве человеческие кости», «ворон несет пузырь».

В символическом аспекте ворон, во-первых, связывается с темами смерти, слепоты и мрака, во-вторых, изображается как птица-посланник, способная принести из-за моря чудесные предметы, в-третьих, как вещая птица, наделенная сверхъестественным знани-

<sup>3</sup> Т.е. огненное.

ем и способная сообщить о скорой гибели и даже инициировать ее или, наоборот, принести желанное исцеление и воскресить с помощью живой воды.

Амбивалентные функции ворона в русской магической традиции объясняются в целом универсальными свойствами ворона как биологического вида: ворон окрашен в черный цвет, является хищником и одновременно питается падалью, издает характерный хриплый крик, относительно долго живет, способен подражать разнообразным звукам и даже обучаться человеческой речи, может принести в клюве различные предметы и хранить их в своем гнезде. Кроме этого, заговоры впитали в себя широкий круг мотивов, заимствованных из Библии, апокрифической книжности и разных жанров фольклора (сказки, былины, загадки). Специфические версии заговорных мотивов определяются прагматикой жанра: рассмотренные тексты призваны защитить от ворона животных, запутавшихся в силках, остановить кровь из раны, вызвать «килу» у неугодного человека и т.д.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

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

Амроян 2012 – *Амроян И.Ф.* Сборник болгарских народных лечебных заговоров. М., 2012.

Астахова 1928 – *Астахова А.М.* Заговорное искусство на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. Искусство Севера. С. 33–76.

Афанасьев 1984–1985/1–3 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Изд. подг. А.Г. Барог и Н.В. Новиков. М., 1984–1985. Т. 1–3.

Белова, Петрухин 2008 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.

Богатырев 1993 – Заговорные тексты в рукописных материалах П.Г. Богатырева / Публ. К.К. Богатырева // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 227–231.

Васева 1998 – *Васева В.* Гарванът и враната в представите на българи и румънци // Българска етнология. 1998. № 3–4. С. 89–109.

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.

Грицевская 2003 – *Грицевская И.М.* Индексы отреченных книг. СПб., 2003.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Ефименко 1878 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1878. Ч. 2.

Житие Аввакума 1991 – Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и комм. А.Н. Робинсона. М., 1991.

Зеленин 1997 – Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина / Изд. подг. Т.Г. Иванова. СПб., 1997.

Лома 2003 – *Лома А.* «Два врана гаврана»: Corvus согах у словенској епизи – компаративни поглед // Кодови словенских култура. Бр. 8. Птице. Београд, 2003. С. 109–132.

Мелетинский 1979 – *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М., 1979.

Мелетинский 1980 – *Мелетинский Е.М.* Ворон // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 245–247.

Митрофанова 1968 – Загадки / Изд. подг. В.В. Митрофанова. Л., 1968.

Новомбергский 1906 – *Новомбергский Н.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906.

ОЧР 2002 – Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. редакторы А.А. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.

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.А. Топоркова. М., 2010.

СКД 1977 – Древние российские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым / 2-е доп. изд. подг. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.

Сумцов 1890 – *Сумцов Н.Ф.* Ворон в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 69–84.

Титова 1986 – *Титова Л.В.* Фольклорные обработки XVIII в. Повести о рождении и похождениях царя Соломона // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 209–251.

Турилов, Чернецов 2002 – *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. редакторы А.А. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 8–72.

Франко 1896 – Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібр., упоряд. і пояснив др. І. Франко. Т. 1. Апокрифи старозавітні. Львів, 1896 (репринт: Львів, 2006).

Харитонов 1847 – *Харитонов А.* Из записок шенкурца (Нравы, обычаи, поверья, суеверья) // Отечественные записки. 1847. Т. 54. № 10. Смесь. С. 148–156.

ЭСПи 1995/1–5 – Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1–5.

А.В. Юдин (Гент)

## Святые матери и их дети в русских заговорах

В этой статье мы попытаемся ответить на вопрос, можно ли найти что-то общее в магическом функционировании святых, состоящих в родственных отношениях (мать и сын или мать и дочери)? Мы рассмотрим три «святые семьи»: свв. равноап. Константин и Елена, свв. Кирик и Иулитта (Улита), свв. Вера, Надежда, Любовь и мать их София. В первом случае перед нами царственная пара, чрезвычайно важная для церковной истории: императрица, нашедшая Крест распятия, и ее сын, император, уравнивший христианство в правах с другими религиями и сам в конце жизни принявший крещение. Оба они не были мучениками. Во втором и третьем случае перед нами раннехристианские мученицы с детьми. Трехлетний Кирик и его мать-вдова Иулитта были убиты во время гонений при Диоклетиане, а их мощи (по одной из версий) были обретены как раз при императоре Константине Великом. София, Вера, Надежда и Любовь – также мать-вдова и ее дочери 12, 10 и 9 лет. Девочки были замучены при Адриане, а видевшая их мучения и похоронившая их мать сама спустя три дня умерла на их могиле.

Все эти святые достаточно редко встречаются в русской магии. Их образы будут представлены согласно разработанной нами стандартной схеме описания фольклорного персонажа, о структуре, истоках и назначении которой см.: Юдин 2005, 2012. Были использованы следующие собрания заговоров: Аникин 1998, Балов 1893, Виноградов 1908, Ефименко 1878, Иванова 1994а, Иванова 1994б, Курец 2000, Майков 1994, Макаренко 1897, Попов 1903, Скалозубов 1905, Топорков 2010. Разумеется, состав источников не претендует на полноту.

### Царица Елена

**Имена:** пресвятая Госпожа Елена-матушка ЕЛ5; мать (матерь) Елену ЕЛ2, 4, 6–10; матери Елены (*мн. ч.*) ЕЛ10; святые Елены царицы ЕЛ1.

Статья написана в рамках проекта «Saints Become Magicians. Orthodox Saints in East Slavic Popular Magic» (2008–2013), поддержанного Фламандским научным фондом (Research Foundation Flanders, FWO).

**Атрибуты и объекты обладания, характеристики, поведение и черты характера:** она и другие святые были тихи и кротки, добры и смиренны по отношению к царям, князьям и властям ЕЛ2, ЕЛ6, ЕЛ9; кротость, милость, позволение и прощение ЕЛ4.

**Локусы:** сидит на сосне, на берегу моря.

**Вместе с кем выступает в одной функции:** царь Давид (Давыд), царь Костенкин ЕЛ6; царь Давид ЕЛ8; отцы **Константины** ЕЛ10; **Кирик и Улита;** Давыд, **Константин**, Крест (Христос) распятый ЕЛ7; Давыд, Соломон, **Константин, Кирилл, Улита** ЕЛ9; Олексей, Никола ЕЛ5; Евдокия, Феодора Александрийская, Екатерина, Парасковия, Варвара, Ульяна, Мавра, Пелагия, Ирина, Гликерия, **Константин**, Феодосия девица, Феврония, Евфимия, **Кирик** и мать его **Улита** ЕЛ1.

**Действия персонажа:** локализуется в пространстве или движется: сидит, вместе с ней сидят Олексей, человек Божий и святитель Христов Никола-батюшка ЕЛ5.

**Объект воздействия:**

*является адресатом сообщения:* ей молятся в длинном перечне преимущественно женских святых в списке Киприановой молитвы ЕЛ1; ее и других святых просят открыть *молочные жилы* у женщины, а также накормить всю семью ЕЛ5;

*им (его именем) пользуются в магических целях:* Господа просят помянуть ее вместе с царем Давидом ЕЛ8, с Константинами ЕЛ10; с Давидом и Костенкином ЕЛ6; с ними и Крестом (Христом) ЕЛ7; в списке Давыд, Константин, Кирик, Улита ЕЛ2, в списке Давыд, Соломон, Константин, Кирилл, Улита ЕЛ9; корова должна стать так же тиха и кротка, какими были Елена и другие святые перечня ЕЛ6.

**Общая магическая функция в тексте:** (в списке) дает женщине молоко ЕЛ5; ее и Давида и Костенкина кротость заставляет корову стоять спокойно во время доения ЕЛ6; помогает (в списке) умиловить начальство и судей ЕЛ2, ЕЛ7; помогает усмирить буяна ЕЛ9; вместе с Давидом исцеляет от сглаза и рожы ЕЛ8; (в списке) исцеляет от двенадцати болезней ЕЛ10; защищает от злых духов и всех бед ЕЛ1; помогает от насланной по ветру порчи (Константин, Елена) ЕЛ4.

### **Царь Константин**

**Имена:** (царь) Константин КО1–2, 4–6, 7, 9, 12–17, 19–22; Константины КО22; Коньстянтин КО3; Костентин КО11; Костенкин КО18; Кастентин КО8.

**Атрибуты и объекты обладания, характеристики, поведение и черты характера:** тих, кроток и смирен (перед Христом, для своих бояр, для своих крестьян, к царям, князьям и властям...) (как и Давид, Михаил, Соломон, Елена, Кирик и Улита) КО4, КО6, КО11–13; кротость, милость, позволение и прощение КО7.

**Локусы:** Царьград КО3; в чистом поле вместе с Давидом КО16.

**Вместе с кем выступает в одной функции:** длинный перечень женских свя-  
тых в Киприановой молитве КО1; архангелы (!) Петр и Павел и Предтеча Божий  
КО2; Давыд, Кирик и Улита КО4; Соломон, их мать царица-девица КО11; Демьян,  
Соломон КО12; Давид КО13, КО14, КО20; объединяется с Давидом в единый пер-  
сонаж Давид Константин КО19; Христос, Давид КО15; Давыд, Елена, Крест (Хри-  
стос) распятый КО17; Давид, Елена КО18; Давыд, Соломон, Елена КО21.

**Действия персонажа:**

*локализуется в пространстве или движется:* лежит недвижимо с царями  
Давидом и Михаилом КО6;

*что-то делает/делал/будет делать или с ним что-то происходит:* встре-  
тил с честью в Царьграде и пожаловал Иоанна Богослова, который ему на-  
писал письмо КО3; у него, царей Давида и Михаила не разгораются сердца,  
не поднимаются руки, ум не расстается с разумом (так бы и у начальников)  
КО6; *сократил* (укротил?) небо и землю КО19; он и Давид очистили небо  
и землю КО20.

**Объект воздействия:**

*является адресатом сообщения:* в форме монолога – ему (в списке) молятся  
от злых духов и несчастий КО1; его и еще трех персонажей просят запеча-  
тать дом печатью КО2; его, Христа и Давида просят укротить небо и землю  
и рожу у больной КО15; его просят *сократить* (укротить?) болезнь объекта  
КО19; его и Давида просят *очистить* боль у объекта КО20;

*является объектом невербального воздействия или объектом чего-то  
желания:* Господа просят *сократить* (укротить?) его и Давыда КО5; к  
нему посылают посла КО8;

*им (его именем) пользуются в магических целях:* его имя (а также Елены,  
Давида, Кирика и Улиты и др.) регулярно используется в молитвенной фор-  
муле с просьбой к Богу помянуть ряд персонажей, открывающей заговора  
на умиловление начальства и судий, на усмирение буяна или коровы  
во время доения, на успокоение младенца КО12, КО13, КО14, КО15, КО17,  
КО18, КО21; к нему и Елене (оба имени во множественном числе) обра-  
щаются в заговоре от болезней без непосредственной просьбы КО22.

**Общая магическая функция в тексте:** защита от злых духов, колдовства,  
зависти, бед и болезней КО1; вместе с несколькими персонажами (с Давыдом,  
Кириком и Улитой и др.) на усмирение власти и судей КО2, КО4, КО6; помогает  
получить милость начальства КО3; на усмирение буяна (буйного мужа) (с ма-  
терью-царицей / Еленой, царями Соломоном и Демьяном / Давыдом, Кириллом  
(так!) и Улитой) КО11, КО12, КО21; исцеляет от всех болезней (Константины,  
Елены) КО22; помогает от насланной по ветру порчи (Константин, Елена) КО7;  
помогает остановить кровь КО8.

Итак, Константин и Елена выступают в заговорах на усмирение  
(*укрощение*) начальства (буяна), а также в общих оберегах, снимают

порчу и исцеляют от болезней (*укрощают* их). В заговоре от колдунов и бед КО5 пользователь просит Господа *сократить* царя Давыда и царя Константина. А.Л. Топорков предполагает в связи с этим, что «глагол *сократи*, по-видимому, появился в заговоре в результате ассоциации с существительным *кротость*» (Топорков 2010: 755). Действительно, похоже, что *сократи* здесь замещает *укроти*, в то время как цари стали объектом укрощения, что свидетельствует об испорченности текста и непонимании его исполнителем. Елена также умиряет корову во время доения и дает молоко женщине (что логично для святой-матери). В заговоре на усмирение буяна КО11 пользователь приказывает ему быть таким же кротким, смиренным, тихим и сговорчивым, какими были «царь Соломон и царь Костентин», как крепка и смирна была их мать-царица. Соломон и Константин оказываются здесь, таким образом, братьями.

Функция усмирения, свойственная Константину и Елене, возможно, объясняется тем, что хотя они были императором и императрицей, т.е. властью, начальством, но при этом были также христианами (следовательно, людьми кроткими). Приписывание им кротости вдохновлено, очевидно, также началом 131-го псалма, относящимся к другому царю – Давиду, встречающемуся в тех же списках святых: *Помяни, Господи, Давида и всю кротость его* (Пс. 131, 1). Упомянутая в псалме кротость Давида была важнейшим его атрибутом в народных представлениях. Толчок к магическому использованию этого стиха дала, видимо, сама Церковь: молитвословы рекомендуют читать этот псалом «при гневе начальствующих». Мотивы кротости и смирения присутствуют также во встречающейся в молитвословах специальной молитве Константину и Елене, читаемой «от вражеского навета».

В русских заговорах нет, кстати, практически никакого влияния акафистов и канонов Константину и Елене, в которых говорится о бывшем у Константина видении креста и об обретении Еленой креста распятия. Связь Елены с мотивом кротости и функцией укрощения можно, впрочем, сопоставить с кондаком 6-го акафиста святым Константину и Елене, в котором говорится, что, ради того чтобы получить сведения о местонахождении Святого Креста, Елена посадила некоего Иуду в колодец и морила его голодом. Сама императрица тут ведет себя вовсе не кротко, однако сам сюжет может быть понят как «укрощение строптивого».

Заметим кстати, что народный культ Константина и Елены, распространенный и важный у болгар и македонцев, не повлиял на русскую магию. В обзоре мотивики Константина в балканском фольклоре, сделанном Т.В. Цивьян, нет параллелей к русским

заговорным мотивам (Цивьян 1977: 182–184). Приводимые в статье Цивьян примеры относятся преимущественно к балладно-песенному жанру, сказкам, легендам и быличкам, но в этих жанрах у восточных славян Константин вообще не встречается, как и, с другой стороны, не встречается он в южнославянских заговорах (согласно доступным нам собраниям). Культ Константина в Болгарии был посвящен цикл работ (Бадаланова 1993; Бадаланова, Плюханова 1987, 1992), однако и здесь нет параллелей к русскому материалу. Отличаются даже родственные отношения святых: в русских заговорах Елена почти всегда «мать/матушка» (Константина) или «царица», а у южных славян пара Константин и Елена бывает представлена как муж и жена или брат и сестра (Бадаланова 1993: 153; Седакова, Узенёва 1999: 588). Мотив обретения и воздвижения Честного креста, столь важный для болгарских представлений о свв. Константине и Елене (Седакова, Узенёва 1999: 146), отсутствует в русских заговорах. Их пользователи, кажется, твердо знали, что царица Елена – мать царя Константина<sup>1</sup>, но не знали или не понимали, что именно она совершила в церковной истории. Интересно, что в заговорах никак не отразились и важные для календарного цикла ассоциации имен по созвучию: у восточных славян Елена/Олена-льняница связана со льном, а Константин у болгар с *костью*, *окоستنением*. Общий обзор славянских народных представлений о Константине и Елене см. в: Седакова, Узенёва 1999.

### Кирик и Улита

**Имена:** Кирика, Улиты КУ1; Кирика, Улиту КУ2, 3, 4; Кириком-Улитой КУ5.

**Атрибуты и объекты обладания, характеристики, поведение и черты характера:** младенец, мать его КУ4.

**Вместе с кем выступает в одной функции:** в «лике святых мучениц»: Евдокия, Феодора Александрийская, Екатерина, Парасковия, Варвара, Ульяна, Мавра, Пелагия, Ирина, Гликерия, Елена царица с царем **Константином**, Феодосия девица, преподобная Феврония, Евфимия КУ1; Давид, мать Елена и царь **Константин** КУ2, 5; Давид КУ3; Адам, Ева, Давид, Соломон, **Константин**, Варвара КУ4; Михаил Архангел, его сила небесная, Егорий Храбрый КУ5.

**Действия персонажа:** ездят вместе с Михаилом, его силой небесной и Егорием КУ5.

**Объект воздействия:** Господа просят их помянуть КУ2, 3, 4; их просят сечь и рубить колдунов и других враждебных персонажей КУ5.

<sup>1</sup> Это подтверждается и родственными отношениями персонажей былины о Сауле Леонидовиче: жены царя Елены Александровны (Азвяковны) и ее сына Константина Сауловича.

**Общая магическая функция в тексте:** усмирение начальства (судей) КУ2,3,4, УЛ1; защита от злых духов, колдовства, зависти, бед и болезней КУ1; защита жениха от колдунов, порчи и проч. КУ5.

### **Вера, Надежда, Любовь и София**

**Имена:** Вера, Надежда, Любовь, Софья ВНАС.

**Атрибуты и объекты обладания, характеристики, поведение и черты характера:** мать (Софья) ВНАС.

**Вместе с кем выступает в одной функции:** великомученицы Варвара, Прасковья ВНАС.

**Объект воздействия:** их (в списке) просят молить Бога за пользователя заговора ВНАС.

**Общая магическая функция в тексте:** помощь от всех болезней ВНАС.

Кирик и Улита встречаются преимущественно вместе с Константином и Еленой и другими святыми в заговорах на подход к властям. Возможно, это объясняется их житием: мать и сын не утрашили посланника императора и не отреклись от своей веры – так и пользователь заговора не должен бояться начальства. Кроме того, на Кирика и Улиту, как и на Константина и Елену, распространяется центральный в этих текстах мотив кротости Давида – так и начальство будет кротким перед пользователем.

Возможно, что имело место взаимовлияние пар и под влиянием формальных признаков: парность, первое (мужское) имя в обоих случаях начинается с *К*, содержит далее *И* и заканчивается на согласный, женские имена трехсложны, начинаются с гласного звука, на втором месте стоит *Л*, на последнем *А*. Такие созвучия были важны для носителей заговорной традиции, которые были не очень компетентны в церковной литературе и содержании предания: младенец Кирик однажды оказался заменен... митрополитом Кириллом. Такая ошибка возможна, только если исполнитель заговора не имеет никакого понятия о святых, которым молится.

Сближение Кирика и Улиты с мотивом власти может быть обусловлено существованием икон, на которых рядом с ними изображен св. князь Владимир Креститель, во многом сопоставимый с Константином (как и его бабка Ольга в чем-то напоминает Елену). Владимир и Ольга также могут функционировать как пара: в честь свв. равноап. великого князя Владимира и великой княгини Ольги так же, как и в честь Константина и Елены, освящаются храмы. Эта композиция объясняется тем, что память Кирика, Улиты и Владимира приходится на один день, 15(28) июля. Однако пара Владимир-Ольга в русских заговорах нам не встретилась.

Другая функция Кирика и Улиты – защитная (оберегать дом или жениха от порчи). Они встречаются вместе с Константином и Еленой в списке святых Киприановой молитвы. Таким образом, Кирик и Улита выполняют в заговорах функции, сходные с функциями Константина и Елены: они так же связаны с мотивом кротости, встречаются в заговорах с той же тематикой и даже в одних и тех же перечнях святых и формулах.

Сближение Кирика и Улиты с мотивом власти может отчасти объясняться тем, что их мучителем был представитель императора. Однако, хотя дочерей Софии отдал на пытки сам император, имен Веры, Надежды, Любви и Софии нет в заговорах на подход к начальству. Функция усмирения власть имущих им не приписывается. Они встретились однажды в заговоре от болезней (КО22), где их просят молиться за пользователя. В том же тексте, кстати, встречаются Константин и Елена, хотя им, кажется (текст испорчен), приписана функция уничтожения болезней. Таким образом, в случае рассмотренных святых не сходство мотивов житий, а другие, возможно формальные признаки определили их магическое функционирование.

## ДОКУМЕНТАЦИЯ

### *Константин*

- КО1 (ЕЛ1, КУ1) – 1680–1700 – Виноградов 1908: 23, Кострома.  
 КО2 – 1700–1799 – Майков 1994: 151–152, б. м.  
 КО3 – 1763 – Топорков 2010: 461–462, б. м.  
 КО4 (ЕЛ2, КУ2) – до 1800 – Майков 1994: 152, б. м.  
 КО5 – 1810–1819 – Топорков 2010: 685, Яросл. г.  
 КО6 – 1826–1850 – Топорков 2010: 728, зап. г. Рос.  
 КО7 (ЕЛ3) – ранее середины XIX в. – Ефименко 1878: 156, Арх. г.  
 КО8 – конец XIX в. – Пенз. г., Попов 1903: 246.  
 КО9 (КУ4) – ок. 1892 – Балов 1893: 428, Яросл. г.  
 КО10 (ЕЛ4) – незадолго до 1904 – Скалозубов 1905: 18, Тобольск. г.  
 КО11 – 1935 – Курец 2000: 110, Карел.  
 КО12 – 1969 – Аникин 1998: 158, Арх. о.  
 КО13 – 1971 – Иванова 1994б: 42, Арх. о.  
 КО14 – 1971 – Аникин 1998: 186, Арх. о.  
 КО15 – 1974 – Аникин 1998: 282, Калуж. о.  
 КО16 – 1975 – Аникин 1998: 57, Арх. о.  
 КО17 (ЕЛ7) – 1975 – Аникин 1998: 379, Арх. о.  
 КО18 (ЕЛ6) – 1975 – Аникин 1998: 186, Арх. о.  
 КО19 – 1979 – Аникин 1998: 277–278, Калуж. о.

КО20 – 1979 – Аникин 1998: 351, Калуж. о.

КО21 (ЕЛ9, УЛ1) – 1982 – Иванова 1994б: 25, Арх. о.

КО22 (ЕЛ10, ВНАС) – 1991 – Аникин 1998: 351, Кир. о. (тот же текст, записанный в 1991 г. С.В. Алпатовым, ранее был опубликован в другом орфографическом и пунктуационном варианте в: Иванова 1994а: 87).

#### *ЕЛЕНА*

ЕЛ1 – см. КО1.

ЕЛ2 – см. КО4.

ЕЛ3 – см. КО7.

ЕЛ4 – см. КО10.

ЕЛ5 – 1963 – Аникин 1998: 40, Арх. о.

ЕЛ6 – см. КО18.

ЕЛ7 – см. КО19.

ЕЛ8 – 1979 – Аникин 1998: 278, Калуж. о.

ЕЛ9 – см. КО21.

ЕЛ10 – см. КО22.

#### *КИРИК И УЛИТА*

КУ1 – см. КО1.

КУ2 – см. КО4.

КУ3 – ок. 1892 – Балов 1893: 427, Яросл. г.

КУ4 – см. КО9.

КУ5 – 1892–1894 – *Кирик, Улита* – Макаренко 1897: 392, Енис. г.

#### *КИРИЛЛ И УЛИТА*

УЛ1 – см.: КО21.

#### *ВЕРА, НАДЕЖДА, ЛЮБОВЬ, СОФЬЯ*

ВНАС – см.: КО22.

#### СОКРАЩЕНИЯ В ДОКУМЕНТАЦИИ

Арх. г. (о.) – Архангельская губ. (обл.)

б. м. – без указания места записи

Енис. г. – Енисейская губ.

зап. г. Рос. – западные губернии России

Калуж. о. – Калужская обл.

Карел. – Карелия

Кир. о. – Кировская обл.

Костр. г. – Костромская губ.  
Олон. г. – Олонецкая губ.  
Пенз. г. – Пензенская губ.  
ркп. – рукопись  
Тобольск. г. – Тобольская губ.  
Яросл. г. – Ярославская губ.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Аникин 1998 – Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

Бадаланова 1993 – *Бадаланова Ф.* Культ царя Константина у болгар // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения – II. М., 1993. С. 145–155.

Бадаланова, Плюханова 1987 – *Бадаланова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б.* Средневековая символика власти: крест Константинов в болгарской традиции // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1987. Вып. 781. С. 132–148.

Бадаланова, Плюханова 1992 – *Бадаланова Ф., Плюханова М.* Цар Константин в българския фолклор. Към въпроса за природата на царството и неговата символика в културата на Slavia Orthodoxa // Турските нашествия и съдбата на балканските народи. София, 1992. С. 539–554.

Балов 1893 – *Балов А.* Молитвы, заговоры и заклинания, записанные в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Живая старина. 1893. Вып. 3. Отд. 5. С. 425–431.

Виноградов 1908 – *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1908. Вып. II.

Ефименко 1878 – *Ефименко П.С.* (сост.) Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность // Изв. этнографического отдела Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. университете. М., 1878. Т. 30. Кн. V. Вып. II.

Иванова 1994а – Вятский фольклор. Заговорное искусство / Сост. А.А. Иванова. Котельнич, 1994.

Иванова 1994б – Заговоры и заклинания Пинежья / Вст. ст., подг. текстов, комм. А.А. Ивановой. Карпогоры, 1994.

Курец 2000 – *Курец Т.С.* Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000.

Майков 1994 – *Майков А.Н.* Великорусские заклинания / Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб., 1994.

Макаренко 1897 – *Макаренко А.* Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губ. // Живая старина. 1897. Вып. 1. С. 57–100.

Попов 1903 – *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

Седакова, Узенёва 1999 – *Седакова И.А., Узенёва Е.С.* Константин и Елена // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 588–590.

Скалозубов 1905 – *Скалозубов Н.* Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1904. Тобольск, 1905. Вып. 14. Разд. 2. С. 1–30.

Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.А. Топоркова. М., 2010.

Цивьян 1977 – *Цивьян Т.В.* Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 172–195.

Юдин 2005 – *Юдин А.В.* Об одном методе описания семантики имени собственного в фольклоре // Ономастика в кругу гуманитарных наук. Мат. междунар. научн. конф. Екатеринбург, 20–23 сентября 2005 г. Екатеринбург, 2005.

Юдин 2012 – *Юдин А.В.* Ономастикон восточнославянской народной магии: состояние дел // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы II Международ. науч. конф., Екатеринбург, 8–10 сент. 2012 г. Екатеринбург, 2012. Ч. 1.

А.Б. Мороз (Москва)

## Молитвенные пещеры в Каргополье: история и нарративы

В Каргопольском р-не Архангельской обл., в границах Приозерного муниципального образования (в прошлом Приозерный сельсовет, еще раньше Волосовская волость Каргопольского уезда Олонецкой губ.), примерно посередине между селами Волосово и Архангело, в непосредственной близости от деревень Ескинская (местное название Забивкино) и Олешевская (местное название Шишово) и не существующей уже д. Кладово (местное название Копосиха) имеется карстовая пещера. Пещера (*Крестовая, Копосова, Кладовская*) была обследована спелеологами в 1981, 1993, 1994 и 1999 гг. и описана так: «Вход в виде щели между стенкой известняков и глинистой осыпью. Ширина входа 0,6 м, высота 0,3 м. <...> Длина пещеры 52 м, площадь 110 м<sup>2</sup>, средняя высота 1,6 м. Пещера линейного типа, залегает в толще известняков верхнего карбона. Она состоит из зала и двух ходов. Сразу от входа начинается низкий зал, образовавшийся в результате обрушения свода. Его диаметр равен 8 м, высота достигает 1,5–1,7 м. На полу зала – плиты известняков, у входа осыпь из глины и щебня. Из зала ведут два хода. Основной ход идет на юг, протяженность его 25 м, ширина 0,4–1,5 м. По высоте ход не превышает 2 м, можно идти в полный рост. В 10 м от начала хода на полу появляется вода, ручей глубиной 0,3 м» (Пухов 2007: 53–54).

В 1896 г. в Олонецких губернских ведомостях (№ 41) было дано такое описание пещеры:

Вблизи местности Кладово, Волосовской волости, Каргопольского уезда, в горе, состоящей из дикого серого кремennого плитняка, имеется подземный ход – пещера, которая расположена вблизи реки Онеги и в 10–15 саженьях от архангельского почтового тракта. Эта пещера, как видно, образовалась сама по себе и только человеческими руками обтесаны в ней навесы камней. Первоначальный вход в нее идет с опушки горы и сначала направляется в горизонтальном положении к Волосову и, пройдя в таком направлении аршина два-три, доходит до описываемой пещеры. Пещера эта, представляя из себя четырехугольную комнату, имеет в окружности сажени три, и в ней человек может ходить в стоячем положении; стены в ней гладкие. Народное предание гласит, что в этой пещере жили и спасались

скрытники, что, судя по обстановке пещеры, вполне быть могло. Далее из нее в том же направлении идет небольшое отверстие, позволявшее пролезть человеку, и через сажень не более доходит до другой маленькой пещеры, в которой имеется родник с холодной водою и на камнях стен выбиты какие-то слова, которых пока никто из местных жителей прочитывать не мог, а ученых исследователей не было (цит. по: Островский 1900: 10).

17 годами позже было опубликовано еще одно описание пещеры:

«В 20–25 сажнях от Архангельского почтового тракта в пределах Волосовской волости Каргопольского уезда находится известная в Волосове пещера, получившая название “Копосовской” от стоящей рядом с ней деревушки Копосихи. Среди обывателей Волосова про эту пещеру ходит немало поверий и легенд. <...> В настоящее же время вход в пещеру представляет из себя узкую щель, в которую с трудом может вползти посетитель. Сразу за входом находится довольно большая галерейка, приблизительно 2–2½ сажени в длину и столько же в ширину; высота этой галерейки приблизительно в рост человека. Галерея эта полутемная, видимо, устроена рукою человека, а не природными силами. В западной стене ее чернеет отверстие в аршин с небольшим в диаметре; это щель, образовавшаяся от каких-то причин в горной породе. Эта щель местами имеет в ширину 2 аршина, а иногда бывает так узка, что едва-едва пройдет человек, повернувшись боком. От постоянной сырости, скопляющихся подпочвенных вод, проникающих и сквозь трещины в горной породе, стены этой щели покрыты какою-то серовато-зеленоватою слизью. Вышина щели также неодинакова: иногда она равняется сажени, а местами щель так низка, что идти приходится сильно склонившись, или на четвереньках. Сажнях в 40–50 (или даже несколько больше) от входа щель сразу без всякой постепенности расширяется, – это вторая галерейка, значительно меньшая первой.

Среди этой галерейки находится котловинка со светлою, прозрачною, как хрусталь, водою, которая, по мнению волосовских крестьян-старожил, обладает чудодейственною силою, исцеляя различные болезни. От котловинки по каменному ложу пещеры вода проделала русло, пересекающее вторую галерейку. В этой галерейке в старину стояла икона, неведомо чьей рукою поставленная, и пред этой иконой зажигались посетителями-болыными, приходящими за целебной водою, свечи. Около котловинки лежит камень, на котором заметны следы какой-то надписи. Прочсть надпись в настоящее время не представляется возможным, так как она значительно испорчена и временем и человеком. Однако, некоторые старожилы рассказывают, что на камне написана молитва Господня, но кем и когда – неизвестно...» (Роев 1913: 174–175).

Пещера давно известна местным жителям и была облюбована представителями одного из радикальных старообрядческих толков – бегунами, или скрытниками. «Именно в этой среде в 60-х гг. XVIII в. возникла мысль о том, что побег – это не просто один из ряда способов решения проблемы спасения души христианина во враждебном идеалам правой веры окружении, побег – это необходимость, первая обязанность и религиозный долг истинно верующего человека, иного пути спасения души просто не существует» (Мальцев 1996: 5).

В Каргополье бегуны (странники, скрытники), по версии Д. Островского, появились в начале 1850-х гг. (Островский 1900: 2); по версии К.А. Докучаева-Баскова, в конце 1840-х гг. (Докучаев-Басков 1902: 14). Их было весьма много, преимущественно они селились в деревнях по берегам р. Онеги (вдоль Архангельского тракта) или по тракту Каргополь–Ошевенск, идущему почти параллельно Архангельскому. Жили по чужим домам, в подвалах, зимних избышках, работали на хозяев и тем кормились, хоронили своих покойников *в камеленках* в лесу, т.е. заваливали тела камнями, причем старались делать это ночью, чтоб никто не видел. В Каргополье это учение просуществовало до середины XX в. Были скрытники и в селах Волосово и Архангело. Пещера, судя по всему, была облюбована скрытниками давно, в 1859 г. они сделали попытку устроить над этой пещерой часовню (Кулишова 2002: 150), но не получили разрешения. В 1868 г. вход в пещеру был засыпан по указанию властей (Докучаев-Басков 1914: 136), но после этого неоднократно откапывался, и пещера посещалась местными жителями – скрытниками и православными (Максимов 1877: 415).

Внутри пещеры, действительно, есть надпись, она нацарапана на стене без особого изыска, церковнославянским шрифтом с титлами. Надпись представляет собой старообрядческие молитвы (титла нами раскрыты):

*Архаггелское п(о)здравление пресвятей Б(огороди)це Д(е)во.*

*За м(о)литвѣ с(вя)тыхъ отец наших Господи И(с)усе Хр(ис)те С(ы)не Б(о)жий, помилуй насъ. Аминь.*

*И животворящаго кр(ес)та † агг(е)ла моего хранителя и в(сех) с(вя)тыхъ ради с(вя)тыхъ.*

Текст написан старообрядцами, на это указывает название молитвы «Богородице Дево» – *Архангельское поздравление*, начало следующей молитвы «За молитв...» вместо принятого в православии варианта «Молитв ради...», а также особенности графики (*аггелъ*, а не *ангелъ*, *Исусе*, а не *Иисусе*).

Автор был в пещере в 2001 г. и никакого ручья там не видел: то ли он пересох, то ли не удалось до него дойти. В ходе экспедиций в соседние села<sup>1</sup> (Архангело в 1995 и 2008 гг., Волосово в 1998 г., Озерко в 2001 г.) записей, касающихся пещеры, было сделано совсем немного, хотя большинство жителей о существовании пещеры знает. В их сознании пещера не представляет собой сакрального места, к ней не совершают паломничеств, в нее не ходят за водой и не относят *заветов*. Для современных жителей окрестных деревень она является скорее ярким ландшафтным объектом, с которым не могут быть не связаны местные предания, не носящие, однако, никакой сакральной информации. При этом если для людей старшего поколения (от 50–60 лет) пещера – реальный объект, они там были в детстве или юности и вспоминают об этих посещениях, то более молодым пещера известна прежде всего по рассказам стариков и сами они там в большинстве своем не были.

В рассказах о пещере (ни одного из приведенных выше названий ее нам зафиксировать не удалось, ее называют просто пещерой в Копосихе – по названию ближайшей существовавшей ранее деревни – или в Шишове / в Забивкине – по ныне существующим ближним деревням) затрагиваются две темы. Первая – это скрытники, существование которых и взаимоотношения с которыми до сих пор остаются важной темой, причем даже для тех поколений, которые скрытников застать не могли:

У нас была келья, вот в нашем доме. Дом двухэтажный был. И вот в этой келье жили скрытые. И они занимали только верх, скрытые. [Кто они?] Дак они в Бога веровали. Раньше не знали Бога, дак ныне только узнали, стали веровать. А раньше-то они, бедные, скрывались. Даже были подземные хода. [Скрытники и староверы чем отличались?] Разна вера у них. [А те и другие в Христа верили?] Да, так верили, наверно. Они сами и молились. Они у нас много лет жили, потом стали их притеснять, дак они перебрались в Забивкино. А хоронили – у нас скрытые жили: папина мать да отёц – умерли, дак хоронили в полосу, в полосу посредине выкопают и там закопают. Стану я эту полосу пахать [и думаю:] «Дедушка да бабушка похоронены». [Их не ночью хоронили?] Хоронили ночью (Архангело, 1995, РСА).

Они говорили не по-русски. Сами с собой. Так они в одной деревне прорыли ход по пещёрам. И когда их начали обижать, так они это, смотались. Как-то пещёрам (Архангело, 1995, ПАВ).

---

<sup>1</sup> В работе используются материалы фольклорной экспедиции Института филологии и истории РГГУ, хранящиеся в архиве Лаборатории фольклористики РГГУ.

[Не знаете про пещеру у с. Архангело?] В Копосихе. [Где?] Копосиха – деревня. <...> Это от Архангела, наверно, километров чётгыре или пять – Копосиха. [Что за пещера?] Не знаю, чё-то было выкопано... пещера. Скрытники, наверно, жили. [Скрытники?] Ну. [Кто это?] Ну, как богомолы. Ск... [Они скрывались от кого-то?] Да в одной... в одном доме жили да... скрывались, наверно. [В одном доме с кем?] Ну, все эти богом... богомолы. [Все вместе?] Все вместе жили. [В Копосихе?] В Копосихе да вот тут, Шишово, в Кононовой, да в Забивкине. Этого – старoverы всё жили в тех деревнях. [У них другая вера?] Да нет, у них... не знаю. Ну, такие, старые дак. Соберутся, вместях живут, Богу молятся (Озерко, 2001, ЕМИ).

Судя по интерьеру пещеры, жить в ней было невозможно, так что, по-видимому, она использовалась именно как молельня. Впрочем, для местных жителей это не вполне релевантно, так как проживание в пещере связано для них с основной особенностью жизнедеятельности скрытников, отраженной и в их названии: они живут тайно, скрываются постоянно. Эта черта способствует своеобразной мифологизации скрытников, как и уже упомянутый их обычай хоронить покойников не на кладбище, а в лесу или поле, закладывая камнями. Этой же мифологизации скрытников способствует и сокрытие ими имен, и ношение особой одежды:

Вот они там жили, неизвестно, сколько их было, потому что они все ходили в одной одежде <...> во всей одинаковой одежде, не поймёшь, их пятеро, десятеро или семеро (Архангело, 2008, НЕМ).

Отмеченные особенности скрытников по мере стирания живых воспоминаний о контактах с ними легли в основу их сближения и даже объединения в сознании местных жителей с любыми скрывающимися. Так, часто наши информанты на прямой вопрос о том, известны ли им скрытники или кто они такие, начинают рассказывать о беглых заключенных или солдатах, о скрывающихся от *закулачивания* крестьянах и даже о разбойниках:

Вот вишь, как люди-то раньше сделали, какую пещеру... [Это люди сделали?] Дак вот, говорят, что раньше бы... Как бы и люди. [Зачем?] Скрывались. [Это скрытники?] Да, скрытники. Раньше ведь была... была как бы вот... коллективизация-то когда была. Это в тридцать втором ли, в тридцать первом году, вот в эти годы, наверно. Тогда ведь народ <...> тогда закулачиванье было. Ну, кто жил побогаче, имел корову да там вот... э... свою лошадь, да тарантас, да телегу... значит, ёго считали богачом. Ну, землю ещё имел. Считали ёго богачом, потом ёго... закулачивали. И до того закулачивали, что

ему приходилось уже... грозила как бы ему каторга... и... он в эту в пещеру, и туда и прятались (Архангело, 2008, ПАТ).

Судя по всему, по мере исчезновения конкретных сведений о скрытниках и их молебные фокус рассказов о пещере переносится на другой аспект, в целом со скрытниками не связанный, хотя и подпитываемый представлениями о них. Это удивительные особенности самой пещеры, которая в преданиях представляется многокилометровым подземным ходом:

[Слышали про пещеру?] Вдоль реки Онеги. От Шишова дак сюда есть пещера. [Вы внутри были?] Я не был. [...] Это вот Бричень [название ручья], где вот Шишово-от тут... оттуда вот так вот... идёт параллельно ведь идёт реке. [Куда ведет?] Вот это, в сторону Архангело и сюда вот, это (Архангело, д. Марковская, 2008, СНА).

Процитированная запись сделана на другом конце куста деревень, входящих в с. Архангело, примерно в 8 км от д. Шишова, на противоположном берегу р. Онеги. Таким образом, имеется в виду, что подземный ход идет вдоль реки и проходит под ней. Тезис о том, что пещера – подземный ход, который ведет под Онегой, находит подтверждение и в других текстах:

У нас там пещера есть, под... говорили, под этот... под Онегу. Вот сюда, на тот сторону. Потом она, пещера, выходила от нас, из Забивкино, и говорили, что в Каргополь, в церковь, на ту сторону<sup>2</sup> (Архангело, 2008, ЧГТ).

«География» ходов из пещеры весьма широка: они ведут на противоположный берег Онеги, на противоположный конец куста деревень Архангело, в Каргополь (около 45 км), в соседние села Волосово (10 км) и Ошевенск (около 20 км):

По этому ходу о реку, о реку, через речку перейдут – и по пещеры связь держали с Ошевенском (Архангело, 2008, НЕМ).

Описывается такой способ проверки, есть ли из пещеры другой выход и куда он ведет: в пещеру запускали собаку, закрывали вход и искали, откуда она выйдет. Иногда отмечается такая деталь: к шее собаки привязывался колокольчик:

---

<sup>2</sup> Имеется в виду, что из нее есть два хода: на противоположный берег р. Онеги и в Каргополь.

Тут гора, а на горе там э... кладбище. Кладбище. И вот с этой горы-то идёшь, – вот там вот такая пещера, вот такая. Такая дырка туда... и, значит, в эту пещеру как заходишь, в эту, в дырку... раньше водили ребят. Туда, показывали эту... пещеру. Значит, в эту дырку вот здесь зайдёшь, в Копосихе... А выйти можно в Волосове. Это двенадцать километров. Запускали сколько раз собак. Собак запускали с колокольчиками, ну и каждый хозяин знает свою собаку... Вот, ей запустит здесь, закроют здесь дырку, чтобы она не вышла сюда. А там... ей в этом, там-то такой жо ручей. Вот вишь, как люди раньше сделали какую пещеру (Архангело, 2008, ПАТ).

Относительно недалеко от описываемой пещеры имеется еще одна – недалеко от бывшей деревни Щелья (теперь урочище Щелье), на берегу р. Чурьеги, притока Онеги, в границах Троицкого прихода (ныне с. Троица, входящее в то же Приозерное муниципальное поселение). По прямой расстояние от одной пещеры до другой – 15 км, по дорогам – около 20:

[ЛЮ сказал, что близ с. Чурьега есть пещера. Вопрос: Какая?] А на Щелье там есть. Эти, скрытники там жили ли, чего. Там скрытники были. Я не местный, я не знаю, я сам не был в этой пещере, люди говорят так. Шо там что-то, какие-то комнаты две есть. Кресты да, скамейки да, все вытесано из камня. [Это на р. Чурьега?] Это туда дальше, за Тимоховскую туда. Вдоль по Чурьеге. По реке (Озерко, 2001, ЛЮ).

[Ф:] Кресты там выбиты из камня, кажется. Да надписи всякие там написаны. Не написано, а из камня выбито, как из камня. [Откуда они там?] Не знаю, давно было. [...] Пещера-то у нас – заходишь, а выходишь в Волосове. Пещера-то.

[ЗФВ:] А никто там не бывал. [Туда запустили собаку или кошку, а она вышла в Волосове].

[Ф:] Может, люди-то туда и не ходили, собака была запущена. Здесь запущена, а на Волосове вышла. Так, Витя?

[ЗФВ:] Там кошка ли, собака, запускали животину. И вышла она там.

(Чурьега, 2001, Ф, ЗВФ)

[Не рассказывали у вас про разбойников, проклады?] У нас таких не было. Обычно на Севере тут... У нас разбойник... вот у нас там, в деревне пещера есь в горе. Мы лазили туда, дак там она была полностью устроена как бы. Эти... каменные скамейки, стол был. [Это в д. Чурьега?] Да. На Щелье там. Ак мы лазили... одного взяли в армию, он, наверно убежал, вот там и скрывался, в этой пещере... Нашего деревенского дак уж... [Почему разбойник?] Добывал хлеб-от, что он, уворует где-то... И там, между прочим, наша

пещера тожо куда-то выходит, только она уж теперь завалилась вся. [Не в Волосово выходит?] Не знаю-от куда. Мы... стремились туда итти, а потом уже всё – ниже, ниже. А комнаты были отделаны, первы-то дак особенно хорошо. Росписей тут было, наверно, много, ходило чего дак. [Что за росписи?] Ну да росписаны были всякими там рисунками да (Архангело, 2008, УАМ).

Обе пещеры осмысляются совершенно одинаково: все, что сообщается о пещере в Копосихе, повторяется в рассказах о пещере в Щелье: она была вырыта или облюбована скрытниками, там в стене был высечен крест (вероятно, как и в Копосихе, нацарапан на стене), там скрывались беглецы, там есть длинные ходы, выводящие в другие населенные пункты, направление и протяженность этих ходов проверяется с помощью запущенной в пещеру собаки. В обоих случаях упоминается с. Волосово, куда якобы ведут подземные ходы.

Способ проверки, куда ведет пещера, с помощью собаки фиксируется еще К.А. Докучаевым-Басковым: «О пещере одни рассказывали, будто бы она выкопана на огромное пространство и будто бы в конце ее имеется камень с надписью, кто выкопал ее; другие – будто бы – неизвестно когда, пустили в пещеру собаку с привязанным колокольчиком и она вышла в Волосовской вол., вероятно у д. Кладова, из имевшейся там пещеры<sup>3</sup>... – расстояние около 15–17 верст» (Докучаев-Басков 1914: 131).

Примечательно, что в с. Волосово нами не было сделано ни одной записи, хотя оно в преданиях о пещерах явно фигурирует как центральная точка – туда, согласно рассказам, выходят ходы из обеих пещер. Возможно, упоминание Волосова связано с тем, что в XIX в. д. Копосиха входила в Волосовский приход, в советское же время она была переподчинена сельсовету с центром в с. Архангело. С переподчинением и исчезновением скрытников пещера постепенно перестала восприниматься волосовскими жителями как своя, местная достопримечательность. Впрочем, отсутствие текстов может быть связано с недоработками собирателей.

В литературе начала XX в. фиксируется еще несколько связанных с пещерами сюжетов, не нашедших подтверждения в наших материалах. К.А. Докучаев-Басков рассказывает, как жители д. Щелья объяснили находку им в пещере костей: «А вот видишь в этой деревне лет 30 тому назад или больше (значит в 30-х или 40-х гг. 19-го века) жили две сестры, девки, староверки; жили они худо (развратничали); а робят у них почти не было, хотя слух и носился, что оне носили их

<sup>3</sup> То есть из пещеры у д. Копосиха. Кладово – альтернативное название той же деревни.

и приканчивали... Поэтому они туда, в пещеру, их и хоронили...» (Докучаев-Басков 1914: 134). Эта история выглядит несколько странной особенно потому, что сами рассказчики, как следует из дальнейшего повествования, симпатизируют староверам (Там же: 135), но у нас нет оснований усомниться в том, что автор приводит подлинный текст. В пользу этого говорит распространенный в фольклоре мотив убийства и тайного погребения девицей незаконнорожденного ребенка и настороженное отношение православных к староверам и своеобразная их мифологизация (Комарова: 50–52).

В.И. Роев пересказывает предание о некоем мужике Андроне в с. Волосово, старовере, совершившем самосожжение в лесной избушке. Его жилище якобы было соединено с Копосовой пещерой подземным ходом (Роев 1913а: 16). Действительно, в 1860 г. в Волосовском приходе было совершено самосожжение 15 семей (Островский 1900: 6). В наших материалах упоминания об Андроне нет, но интересно, что подземный ход и здесь ведет в сторону Волосова.

Современные спелеологические описания пещер в Копосихе и Щелье не содержат никаких упоминаний о подземных ходах<sup>4</sup>, но для фольклорных преданий о чудесных местах этот мотив очень характерен. Так, из преданий, записанных в Каргопольском р-не, нам удалось составить целый раздел, посвященный подземным ходам (Каргополье, № 71–87).

Постепенное стирание в памяти местных жителей воспоминаний о скрытниках перенесло акцент в устных нарративах с темы старообрядцев и гонений на них на чудесные особенности самих пещер, их недоступность, сокрытие в них беглецов разного рода. Вместе с тем примечательно, что пещеры не стали сакральными локусами и не привлекают паломников, что вполне ожидаемо от такого рода мест. Вероятно, здесь сыграла роль относительная труднодоступность пещер.

## ИНФОРМАНТЫ

ЕМИ – Едакина Мария Ивановна, 1942 г.р., род. и живет в с. Озерко.

ЗФВ – Виктор, примерно 1970 г.р., род. в с. Озерко, живет в Архангельске, зять Ф.

ЛЮ – Лендоев Юрий, 1957 г.р., род. в Вологодской обл., с 1986 г. живет в Каргополе, приезжает в гости к тестю в с. Озерко.

НЕМ – Нестерова Евгения Михайловна, 1941 г.р.

ПАВ – Петухова Александра Васильевна, 1931 г.р., род. в с. Быковское, баптистка.

ПАТ – Поташева Александра Тимофеевна, 1932 г.р., род. в с. Усачево.

<sup>4</sup> [http://www.nordspeleo.ru/cca/cca\\_3/itogi\\_3.htm](http://www.nordspeleo.ru/cca/cca_3/itogi_3.htm)

РСА – Рыкова Серафима Александровна, 1925 г.р.

СНА – Суханов Николай Александрович, 1952 г.р., род. в с. Бабкино.

УАМ – Ушакова Алевтина Михайловна, 1946 г.р., род. в с. Чурьега, с 1972 г. живет в с. Архангело.

ЧГТ – Чудова Галина Григорьевна, 1945 г.р., род. в с. Река, окончила педучилище.

Ф – Аноним, примерно 1950 г.р., единственная жительница с. Чурьега, теща ЗФВ.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Докучаев-Басков 1902 – *Докучаев-Басков К.А.* Каргопольские «бегуны»: Краткий исторический очерк // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 22–42.

Докучаев-Басков 1914 – *Докучаев-Басков К.А.* Из путешествия по Олонии: Пещеры (скрытники) и минер[альные] источники // Известия Общества изучения Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1914. Т. 4. № 8. С. 131–139.

Каргополье – Каргополье: фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2009.

Комарова – *Комарова В.А.* Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации (старообрядцы и протестанты в восприятии современного севернорусского крестьянства). Дипл. работа студ. ИФИ РГГУ. М., 2011. Электронная публикация: [http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/VK\\_d.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/VK_d.htm).

Кулишова 2002 – *Кулишова С.В.* Странники и миссионеры в Каргопольском уезде // Христианство и Север. По материалам VI Каргопольской научной конференции. М., 2002. С. 143–154.

Максимов 1877 – *Максимов С.В.* Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1877.

Мальцев 1996 – *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.

Островский 1900 – *Островский Д.* Каргопольские «бегуны» (Краткий исторический очерк). Петрозаводск, 1900.

Пухов 2007 – *Пухов П.В.* Карсты Каргопольского района // Юность Поморья. Материалы X юбилейной учебно-исследовательской конференции старшеклассников. Архангельск, 2007. С. 53–56.

Роев 1913 – *Роев В.И.* Копосова пещера // Известия Общества изучения Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1913. Т. 2. № 5–8. С. 174–176.

Роев 1913а – *Роев В.И.* Из волосовских сказаний // Олонецкая неделя. 1913. № 41. С. 15–16.

*А.К. Байбурин (Санкт-Петербург)*

## Об одной поздней практике: фотографирование на паспорт

1. В этой заметке речь пойдет о фотографировании на паспорт – практике, которая возникла в России только в советское время и имела специализированный, чтобы не сказать прикладной характер. Меня будут интересовать смыслы, которыми в короткое время были наделены и фотографирование на паспорт, и сама паспортная фотография<sup>1</sup>.

Паспортная фотография – особый вид изображения, и ее специфичность вполне осознается, о чем свидетельствует распространенное клише: «есть фотографии, а есть фотографии на паспорт». Если «обычные» фотографии делаются главным образом «на память», то у паспортной фотографии вполне определенная прагматика: она предназначена для идентификации личности.

В службах, имеющих дело с идентификацией по фотографиям, считается, что для этих целей лучше всего подходят фотографии, на которых человек выглядит по возможности обыденно или, как сейчас говорят, «естественно» (Бредникова, Запорожец 2013: 359–369). С этой точки зрения, паспортные фотографии оказываются менее всего пригодными, поскольку владельцы паспортов осознанно или нет, но прилагают все усилия для того, чтобы выглядеть на них иначе, чем в обычной жизни. Многие считают, что для фотографии, предназначенной для документов, нужно как минимум принять определенную позу, серьезное выражение лица и замереть, к чему их призывают и фотографы. Результат оказывается на удивление однообразным:

Как-то на всех паспортах моих друзей и знакомых, родственников все они выглядят гораздо хуже, чем на самом деле. Почему-то. Не знаю, почему (Женщ. 1945 г.р.).

Больше всего результат поражает самих создателей своего паспортного образа (эффект во все времена примерно одинаков):

---

<sup>1</sup> Материалом послужили интервью, записанные Анной Кушковой, Марией Морозовой, Александрой Пиир и Дарьей Терешиной в 2008–2010 гг. в Санкт-Петербурге по гранту Arts and Humanities Research Council, № AH/E590067/1, ‘National Identity in Russia since 1961’. Автор пользуется возможностью выразить свою благодарность и собирателям и информантам.

Кто-нибудь может мне дать толковое объяснение: почему фотографии на паспорт ВСЕГДА получаются уродскими?

Смотрю в зеркало: очень даже симпатичная я.

Смотрю на получившееся фото: редкое убожество с метлой на голове.

А ведь старалась, волосы укладывала, на лице здоровье рисовала.

И что? Как это понимать? (Блог avtoledi).

Характерно, что фотографирование без «улучшения» даже не обсуждается (во всяком случае, среди женщин). При этом собственно идентификационные возможности фотографий мало заботят владельцев паспортов. Предполагается, что эта проблема относится на первой стадии к компетенции фотографа, а затем – тех, кто проверяет паспорт и «устанавливает личность». Забота «оригинала» – выглядеть на фотографии «лучше», чем обычно, точнее – в соответствии с теми социально-значимыми образами, на которые он/она ориентируется. Как сложилась эта своеобразная традиция создания особого облика для «главного документа» и каким образом создавался этот «паспортный друг»?

2. Фотографий в ранних советских паспортах не было, они введены лишь в 1937 г. До этого времени фотографирование для документов не было распространено, точнее, не было обязательно. Единственным документом, на котором требовалась фотография, был так называемый заграничный паспорт. Логично было бы видеть в этой фотографии своего рода прообраз фотографии на «внутренний» паспорт, но, видимо, никаких специальных требований не было, поскольку на заграничные паспорта наклеивались фотографии самой разной формы и размеров (не говоря уже о том, что заграничный паспорт могли получить буквально единицы).

Необходимость фотографии для паспорта обсуждалась еще при подготовке к введению советских паспортов в 1932 г. (ГАРФ. Ф. 3316. Оп. 64. Д. 1227. Л. 64). Предложение не было поддержано скорее всего из-за того, что в это время страна находилась в очень тяжелом экономическом положении, даже необходимой для изготовления паспортов фотобумаги не было в нужном количестве. Между тем, если учесть, что в советском паспорте не был предусмотрен словесный портрет и отсутствовала графа «особые приметы», то становится ясно, что собственно идентификационные возможности паспорта были весьма невелики. Однако в начале паспортизации у новой власти были другие приоритеты: необходимо было поставить барьер на пути хлынувшего в города населения, наладить хоть какой-то учет. Вероятно, именно поэтому акцент делался не на идентификационных

признаках, а на учетных характеристиках и прежде всего – на социальном происхождении и отметках о судимости.

К середине 30-х гг. ситуация изменилась и появилась возможность ввести обязательные фотографии в паспортах. Это было сделано специальным Постановлением ЦИК и Совнаркома СССР «О введении фотографических карточек на паспортах»:

Для получения паспорта гражданин обязан представить две фотографические карточки, одна из которых наклеивается на паспорт, а другая остается в органе милиции, выдавшем паспорт («Изменения» 1997: 112).

Планировалось за два года (1938–1939) обеспечить фотокарточками все паспортизированное население СССР – около 50 млн человек. Технические характеристики фотографий и обращения с ними специально оговариваются в Инструкциях о порядке применения Положений о паспортах. Приведу выдержку из Инструкции 1953 г.:

П.13. Для получения паспортов граждане представляют заявление о выдаче (форма № 1) и две фотографические карточки (одна на заявление, другая – на паспорт). Обе должны быть идентичными и достаточно четкими, в анфас, размером 3,5 × 3 см.; получающий паспорт должен быть сфотографирован без головного убора; правый нижний угол фотокарточки должен быть светлым.

В местностях, где по сохранившимся обычаям не принято фотографирование без головного убора, разрешается в порядке исключения, прием для паспортов фотографических карточек с изображением получателя паспорта в головном уборе (ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 12. Д. 233. Т. 3. Л. 130–133).

Как видим, в инструкции основное внимание уделяется не столько характеру паспортной фотографии, сколько действиям с ней. Формальных требований к паспортной фотографии совсем немного: она должна быть размером 3 × 3,5 см, четкой и анфас. Отсутствие головного убора – единственное требование, которое могло быть отменено экстратехническими соображениями («сохранившимися обычаями»). Характер прически, выражение лица, направление взгляда, цвет одежды и прочие детали никак не регламентировались.

Ближайшим аналогом были, видимо, требования к фотографиям объявленных в розыск и осужденных, сформулированные еще в царское время: фотографируемый должен быть без головного убора, волосы не должны закрывать лба и ушей. Однако фотографировать полагалось не только в фас, но и в профиль, погрудно и в полный рост, да и размер фотографии был совсем другой (гораздо больше).

Так или иначе отчетливого прототипа советской паспортной фотографии не было, и традиция формировалась практически на пустом месте, особенно учитывая беспрецедентный масштаб нововведения – сфотографироваться должны были около 50 млн человек и для подавляющего большинства это была первая фотография.

3. Отсутствие официальных требований к внешнему виду и правилам фотографирования расценивалось, видимо, как результат недостаточной осведомленности, чреватый возможными неприятностями<sup>2</sup>. Следует иметь в виду, что отсутствие необходимой официальной информации – привычное состояние советского человека. Достаточно сказать, что ни одно из «Положений о паспортах», принятых в советское время, не было полностью опубликовано в открытой печати, но в то же время предполагалось их неукоснительное соблюдение. Всем непосвященным приходилось догадываться о тех или иных требованиях, сообразуясь с имеющимся в ближайшем окружении опытом общения со сферой официального. Судя по имеющемуся материалу, в таком же ключе трактовалось отсутствие особых требований к паспортной фотографии. Этот воображаемый пробел компенсировался неписанными правилами, которым придавался характер полуофициальных инструкций:

*Инф.*: Ну тогда говорили, что строго должен быть одет, как бы не ярко, не броско. <...>

*Соб.*: А где это могли говорить?

*Инф.*: <...> Вот я не помню.

*Соб.*: Или просто между собой?

*Инф.*: Нет, по-моему, ведь... ну я не буду это утверждать, но мне казалось, что сначала же приглашали, заявление писал ты. И потом, значит, что: надо сфотографироваться. Ну, какие размеры фотографии. И тогда и говорили, что вот одет должен быть вот так, так. То есть что-то такое, светленький какой-то там воротничок и темненькое платьице такое. Вот, вот тогда говорили (Женщ. 1940 г.р.).

Даже если этот сюжет придуман информантом, показательное стремление иметь такие правила. Необходимая степень их легитимации до-

---

<sup>2</sup> Как пишут О. Бредникова и О. Запорожец применительно к визовой фотографии, «малочисленность требований внезапно перестает ассоциироваться со свободой выбора и воспринимается как источник потенциальных угроз, сокрытие консульскими службами необходимой информации. Одновременно даже не очень понятные, но детальные инструкции начинают восприниматься как точка опоры, защита от возможного произвола» (Бредникова, Запорожец 2013: 360–361).

стигается тем, что они приписываются официальным лицам, например работникам паспортных столов. Но чаще их авторство приписывалось фотографам, которые представлялись носителями необходимых официальных знаний:

Ну, фотограф, короче, знает. Ты приходишь в фотографию и говоришь: «Мне на паспорт». И они делают то, что тебе надо. Если у тебя кофточка нет такой, как надо, тебя оденут, ну, обычно, заранее узнавал, что там надо, одеваешь (Женщ. 1953 г.р.).

Ну и соответственно, когда ты приходил, говорил, что я на паспорт, то наверно [фотограф] уже усаживал там: «Смотри, – там. Ну а нам говорили: «Никаких улыбок, это должно быть как бы такое спокойное строгое лицо» (Женщ. 1940 г.р.).

Само наличие каких-то требований объясняется тем, что паспортная фотография имеет особый статус, определяемый значением самого паспорта. Другими словами, считалось, что такая важная процедура, как фотографирование на паспорт, не может не регулироваться. Здесь нужно иметь в виду, что, поскольку паспорт выдавался далеко не всем (вплоть до введения Положения о паспортах 1974 г.), он являлся символом привилегированного положения, подтверждением социальной полноценности, а для 16-летних еще и своего рода сертификатом взрослости. Кроме того, паспортная фотография стала образцом для всех других документов – от комсомольского билета до партийного и военного. Как паспорт был «главным документом» советского человека, так и паспортная фотография – «главной фотографией».

*Инф. 1:* По-моему, насколько я тоже помню, по-моему, была одна фотография. Причем небольшая совершенно, не так, как сейчас вот.

*Инф. 2:* Нет, это абсолютно точно. Маленькая одна фотография, вот на всю жизнь, на всю.

*Инф. 1:* Потому что стандарт был три на четыре. Вот этот тогда стандарт этих фотографий был. Потому что на все нужна была такая фотография. Записываешься ли ты в библиотеку, вот, или ты в это самое – все три на четыре (Инф. 1 – мужч. 1939 г.р., инф. 2 – женщ. 1946 г.р.).

Размер указан неточно, но информант верно подметил, что паспортная фотография задавала стандарт документной фотографии вообще. Неслучайно свои паспортные фотографии многие хорошо помнят, даже если прошло немало лет, а для их потомков эти «карточки» входят в число самых ярких свидетельств времени:

Из молодости моих родителей, жизни бабушек и дедушек пришло очень мало фотографий, их можно пересчитать по пальцам. Большая часть – это как раз фото на документы. Уверен, в каждой семье есть маленькие карточки с портретами их предков. К фотографии в то время относились с почтением, готовились заранее, да и фотограф был почти волшебником. Фото на документы тех времён полны художественности, их хранят и показывают как память (ФотоТочка).

Паспортные фотографии не просто помнят, но и подчеркивают их особый характер:

Ну, в принципе, фотография на паспорт особенная, необычная, нужно обязательно, чтобы был, э, присутствовал светлая блузка и темный пиджак. <...> там, где я фотографировалась, там даже висел пиджак на всякий пожарный случай, что можно одеть, если у тебя нет, и сфотографироваться (Женщ. 1951 г.р.).

Судя по подобным высказываниям, можно подумать, что вся необычность паспортной фотографии заключается в том, что человек фотографируется в другой, не повседневной, более строгой одежде (блузка, темный пиджак), но вместе с тем такая одежда довольно однозначно указывала на официальный контекст. Иными словами, главная особенность паспортной фотографии виделась в ее непременно официальном характере.

В другом интервью тема официальности раскрывается несколько полнее:

*Инф.*: ...раз идешь [фотографироваться] на паспорт, значит, как бы и одета... ну не в яркое что-то такое, и выражение лица строгое должно быть, никаких улыбок как бы. Как бы это уже в крови было. Раз паспорт, значит, полный... полный официоз. [смеется]

*Соб.*: Получается, это заранее человек знает?

*Инф.*: Ну конечно. Да, заранее, потому что паспорт – это все, соответственно, да, по форме должно быть. Как принято (Женщ. 1940 г.р.).

Здесь упоминается не только специальная одежда («не яркая»), но и выражение лица: «строгое должно быть, никаких улыбок как бы», что никакими правилами не прописано, но «это уже в крови было». А все вместе описывается простым выражением «по форме» с замечательным переводом: «как принято». Это «как принято» – одна из ключевых формул советского образа жизни, существенной составляющей которого являются разнообразные практики, связанные с паспортом.

В этих практиках было «принято» репрезентировать себя исключительно официальным образом, не допускающим улыбок: совсем как на паспортной фотографии.

Требование «строгой» темной одежды могло исходить и от фотографов, которые руководствовались другими соображениями: темные кофта или пиджак нужны были для контраста на светлом фоне. Но таким же образом мотивировался темный цвет одежды некоторыми фотографирующимися, которые ориентировались не на «официоз», а на «красоту»:

Ну, да, конечно, старались как-то поаккуратней там, чтобы голова была аккуратно причесана обязательно что-нибудь такое вот, ну, кофточка какая-нибудь не сливалась бы с белым фоном, а потемней вот так, чтоб выделялось все, да, аккуратненько очень. Идешь и в общем как-то так хочется, ну, покрасивей быть (Женщ. 1940 г.р.).

Поскольку паспортная фотография особенная, подготовке к фотографированию уделяется специальное внимание. Как уже видно по приведенным фрагментам интервью, подготовка включает главным образом выбор подходящей случаю одежды, а женщины отмечают еще прическу и макияж. Задача и в самом деле нетривиальная, поскольку желания и предполагаемые требования не очень сочетались. Всем хотелось выглядеть на фотографии «красиво», но при этом негласные правила предписывали строгую одежду и соответствующую прическу:

*Инф.*: Фотография, хотелось, чтобы быть красивой, чтобы... одедали почему-то что-то темненькое, чтобы все было закрытое. Да, что это серьезно.

*Соб.*: А прическа там?

*Инф.*: Ну, прическу, прическу никакую-то невычурную, а, ну...

*Соб.*: Ну, скромную?

*Инф.*: Ну, скромную, да. Мы вообще поколение скромное были (Женщ. 1943 г.р.).

Любопытно, что если для современной паспортной и особенно визовой фотографии требуется своего рода «обнажение сущности», что предполагает снятие всех «культурных наслоений» (очки, украшения, головные уборы) (Бредникова, Запорожец 2013: 361), то для советской паспортной фотографии важной оказывалась «доработка» своего облика до уровня значимых образцов, реестр которых открывался обобщенным образом советского человека, в облике которого должны просматриваться такие черты, как скромность, сдержанность, аккуратность и т.п. Кстати, само наличие идеологической со-

ставляющей фотографии с явным морализаторским подтекстом (как принято и непринято выглядеть) до некоторой степени объясняет разрешение оставлять головные уборы «в порядке исключения» в местностях, где не принято было появляться без головных уборов. Это разрешение входило в противоречие с задачей идентификации, для чего требовалось максимально открытое лицо, но победили соображения идеологического толка.

Максимальная открытость лица сочетается, как правило, с требованием столь же полной закрытости тела:

*Соб.:* А как нужно было выглядеть? Как-то по-особенному?

*Инф.:* Ну, вот так бы вот нельзя было.

*Соб.:* С распущенными волосами, да?

*Инф.:* Нельзя, да, подобрано все, аккуратно должно быть.

*Соб.:* Аккуратно? Скромно?

*Инф.:* Скромно.

*Соб.:* Без всяких там сережек?

*Инф.:* Вот, без, ну, сережки-то можно было, ну, вот оголенно нельзя, нужно обязательно, чтоб было вот тут вот воротничок какой-то (Инф. 1 – 1947 г.р.).

Присутствие тела на фотографии определялось той же идеологией. Даже намек на «оголенность» был неприемлем – отсюда подчеркнутое внимание к воротнику или галстуку, которые обеспечивали необходимую степень закрытости. Нерелевантность тела паспортной фотографии может приводить к ощущению, что на ней нет не только нижней части, но и элементов верхней, например, плеча:

Ну, оденесси как каж... ну, обычно поедешь, раз на паспорт, оденесси как-то попримичней, почище, только вот без плеча без одного. А на это место, где плеча нет, печать ставят. Ставилась печать. Вот, ты распишешься, и там, это, паспортистка распишется, и ты внизу распишешься. И как раз тут в фотокарточке печать ставится, же фотокарточка и подпись, печать все это заверялось (Мужч. 1937 г.р.).

Еще один парадокс паспортной фотографии заключается в том, что все рассказы о ней крутятся главным образом вокруг одежды, но ее практически и не видно на фотографии. В лучшем случае на крохотной фотографии видны кусочек воротника и одно плечо. Только те информанты, кто не были озабочены тем, чтобы «одеться красиво» и знали особенности паспортной фотографии, отмечали это обстоятельство:

*Соб.:* А одежда какая-то там особенная?

*Инф.:* Ну, какая... Да нет, не было значения, какая одежда.

*Соб.:* То есть любая?

*Инф.:* Да. Там одежды практически не видно было (Мужч. 1951 г.р.).

Ср. в другом интервью о висящем у фотографа дежурном пиджаке:

*Соб.:* А если тебе не по плечу?

*Инф.:* Ну, а что? Тебе только вот так вот, чтобы фон создать (Женщ. 1951 г.р.).

Регламентация распространялась и на выражение лица. Основное требование можно было бы сформулировать как недопущение «избыточной мимики».

Я помню, как я удивилась, когда первый раз увидела иностранный паспорт – у нас же были черно-белые фотографии... а там цветная фотография, человек смеется. Улыбается от уха до уха. Вот эта улыбка меня поразила больше всего. Потому что, чтоб человек на паспорте улыбался, я никогда в жизни не видела (Женщ. 1967 г.р.).

Через многие интервью рефреном проходят необходимые, как считалось, характеристики: выражение лица должно быть «строгим и спокойным». Строгость понимается как отсутствие эмоций и сосредоточенность, осознание важности и даже торжественности момента, требование к самому себе соответствовать ситуации. Спокойствие – внешнее предписание; характерно, что совет «сделать лицо спокойным» часто исходит от фотографа и ориентирован на возможную последующую идентификацию, забота о которой ему делегирована «общественным мнением».

Любопытно, что появляющийся в некоторых интервью мотив узнавания имеет особый смысл. По мнению информантов-женщин, достижение эффекта узнавания гарантировано в том случае, если фотография получится красивой, т.е. понравится:

*Соб.:* То есть важно было, чтобы красиво?

*Инф.:* Да, важно было, потому что это лицо, паспорт – это лицо твое. Это, хотелось, чтобы ты там была и чтобы тебя там все узнавали... (Женщ. 1943 г.р.).

Такое «узнавание» пересекается с официальной идентификацией благодаря установленному сроку годности паспорта, основанного на официальных представлениях о сроке накопления изменений,

которые меняют облик человека до неузнаваемости. Общая тенденция – увеличение этого срока. Первые паспорта выдавались на три года; по Положению 1940 г. – на 5 лет; паспорта образца 1953 г. выдавались на 10 лет, после чего подлежали обмену; паспорта образца 1974 г. были бессрочным, но по достижении владельцем возраста 25 и 45 лет вклеивались новые фотографии. Таким образом, получается, что срок возможности узнавания постоянно увеличивается, и это заставляет задуматься об актуальности идентификационных стратегий для паспорта вообще и паспортной фотографии в частности; ср. постоянное укорачивание срока годности визовых фотографий<sup>3</sup>. Так или иначе комплекс представлений, связанных с паспортной фотографией, включает и официальные требования, в частности те, которые регламентируют срок жизни паспортной фотографии.

Как видим, паспортная фотография обросла довольно широким кругом смыслов, концентрирующихся главным образом вокруг особенностей визуальной презентации себя в официальном публичном пространстве. Такая презентация совершается в процессе своего рода диалога со сферой официального, в котором человек делегирует «партнеру» ведущую роль, конструируя от его имени правила, которым сам и подчиняется. Получавшаяся в результате фотография обретала черты, позволяющие и сейчас безошибочно узнавать в ней советскую фотографию на паспорт.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ГАРФ – Государственный Архив Российской Федерации.

Бредникова, Запорожец 2013 – *Бредникова О., Запорожец О.* «Расслабьтесь и постарайтесь выглядеть естественно...»: визовая фотография как искусство детали // Статус документа: окончательная бумажка или отчужденное свидетельство? М., 2013. С. 359–369.

Блог avtoledi – Блог.py <<http://avtoledi.blog.ru/155343619.html>>

«Изменения» 1997 – «Изменения паспортной системы носят принципиально важный характер» // Старая площадь. Вестник Архива Президента Российской Федерации. 1997. № 6. С. 101–121.

ФотоТочка – Сайт ФотоТочка <http://fototochka.net/archives/823>

---

<sup>3</sup> О. Бредникова и О. Запорожец рассказывают о просьбе сотрудников эстонского консульства принести «обновленную фотографию», поскольку сданная была сделана год назад (Бредникова, Запорожец 2013: 366).

Научное издание

# *Slavica Svetlanica*

ЯЗЫК И КАРТИНА МИРА

К юбилею  
Светланы Михайловны Толстой

Издательство «Индрик»

Корректор *Е.А. Чеканова*  
Оригинал-макет *А.С. Старчеус, Ю.Е. Рычаловская*

Фото на обложке М.Н. Толстой

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»

обращайтесь по тел.:

**(495) 954-17-52**

**market@indrik.ru**

**www.indrik.ru**

**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

**www.indrik.ru**

Налоговая льгота —  
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

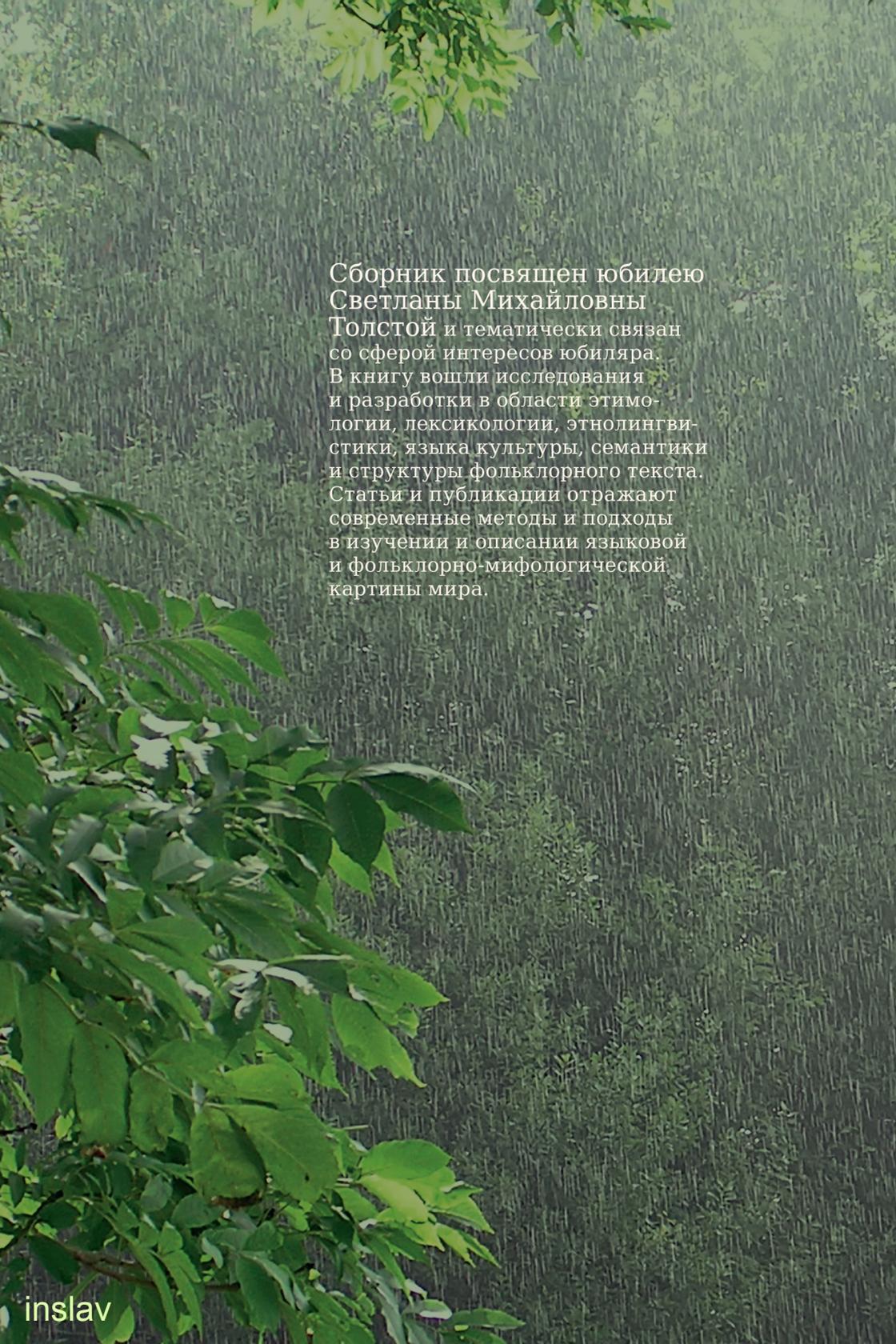
ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.

19,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ППП «Типография „Наука“»

121099, Москва, Шубинский пер., 6



Сборник посвящен юбилею  
Светланы Михайловны  
Толстой и тематически связан  
со сферой интересов юбиляра.  
В книгу вошли исследования  
и разработки в области этимологии,  
лексикологии, этнолингвистики,  
языка культуры, семантики  
и структуры фольклорного текста.  
Статьи и публикации отражают  
современные методы и подходы  
в изучении и описании языковой  
и фольклорно-мифологической  
картины мира.