

СЛАВЯНСКИЙ
И БАЛКАНСКИЙ
ФОЛЬКЛОР





АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт славяноведения и балканистики

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР



РЕКОНСТРУКЦИЯ ДРЕВНЕЙ СЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОЧНИКИ И МЕТОДЫ

Ответственный редактор

Н. И. ТОЛСТОЙ



МОСКВА «НАУКА»

1989

Авторы:

Т. А. Агапкина, И. Е. Афанасьева, Л. П. Виноградова, М. Войтыла-Свежовска, В. В. Иванов, В. В. Мартынов, М. Матичетов, Э. Михаил, С. Е. Пикитина, А. А. Потебня, Л. Раденкович, С. М. Толстая, И. П. Толстой, А. Л. Топорков, В. П. Топоров, В. Ю. Франчук, Э. Хорватова, Т. В. Цивиль

Редакционная коллегия:

И. П. Толстой, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

Рецензенты:

кандидат филологических наук *Р. А. Агеева*,
доктор филологических наук *Л. А. Софронова*

Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. — М.: Наука, 1989. — 272 с.

ISBN 5-02-011351-4

Книга посвящена изучению древней славянской духовной культуры и мифологии. Ее авторы — ведущие советские и зарубежные (из Польши, Чехословакии, Румынии, Югославии) специалисты по фольклору, этнографии, языкознанию. Особое внимание уделяется методам и результатам реконструкции древнейших форм языческих обрядов, верований, мифологической картины мира древних славян. Анализируются архаические культурные тексты (заговоры, обрядовая поэзия и т. д.) и их символика, прослеживается отражение верований и мифологических представлений в языке.

Труд адресован фольклористам, этнографам, историкам.

460400000-049
С $\frac{042(02)-89}{042(02)-89}$ 218—89-доп.

ББК 82

ISBN 5-02-011351-4

© Издательство «Наука», 1989

Наметившийся в последние десятилетия прогресс в изучении древней славянской духовной культуры — мифологии, фольклора, обрядности, верований, т. е. славянских древностей, — связан не только с расширением круга источников (привлечением нового архивного и полевого материала), но и с изменением отношения к ним, с их переоценкой, с усовершенствованием методологии. Современные представления о славянских древностях в большей степени основаны на анализе позднего (относящегося главным образом к XIX—XX вв.) этнографического, фольклорного, лингвистического материала, чем на прямых исторических свидетельствах, число которых весьма ограничено. Уже это определяет доминирующую роль реконструкции в изучении древнеславянской духовной культуры. Методы реконструкции, выработанные сравнительно-историческим языкознанием (последовательное сравнение генетически родственных форм в пределах одного языка, группы родственных языков, языковой семьи и т. д., хронологическая стратификация, «снятие» инноваций, учет внешних контактов и внутренних ареальных взаимодействий и т. д.) оказались в полной мере применимы к материалу духовной культуры, хотя конкретные приемы сравнения культурных и языковых фактов, конечно, не совпадают.

Как известно, становление и развитие сравнительно-исторической мифологии и фольклористики в Европе и в России, связанное с именами братьев Гримм, А. Н. Афанасьева, Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, проходило одновременно и параллельно с распространением сравнительно-исторического метода в языкознании. Однако если в языкознании этот метод плодотворно и непрерывно развивался на протяжении почти полутора веков, то в фольклористике критика мифологической школы привела к отказу от исследований в этом направлении и вызвала нежелательный перерыв в научной мифологической-фольклористической традиции, оказавшийся особенно ощутимым в нашей стране. Лишь в 60-е годы нашего века это положение было осознано, и в области изучения славянской мифологии и древнеславянского фольклорного фонда исследования начались как бы сызнова, на основе новой методологии.

Результаты и эффективность реконструкции древней духовной культуры во многом зависят от того, как понимаются задачи реконструкции, ее источники и методы. Важнейшим представляется вопрос о том, что именно должно быть реконструировано: конкретные формы, т. е. основные значимые элементы культуры и их семантика, конкретные культурные тексты или семиотический язык древней культуры в целом — с его «словарем» (набором элементарных единиц) и «грамматикой», т. е. правилами, по которым

строятся культурные тексты. В настоящее время реконструкция в области духовной культуры все больше понимается в семантическом смысле, т. е. как соотношение целых текстов или отдельных их элементов с общей, стоящей за текстом картиной мира. При таком подходе каждое исследование культуры по необходимости оказывается в той или иной степени реконструкцией, а источник, которыми пользуется исследователь (в том числе и исторические свидетельства), всегда несет косвенный характер, ибо интересующая исследователя картина мира всегда дана ему в виде конкретных культурных текстов (в семиотическом, а не в филологическом смысле слова, т. е. не только вербальных, но и обрядовых, музыкальных, изобразительных и т. д.) или их фрагментов, привязанных к определенной культурной традиции. Благодаря традиции, т. е. инструменту сохранения и передачи культурных текстов во времени, тексты, принадлежащие более поздним эпохам, могут служить источником сведений о древнейших состояниях. Разумеется, данные более поздних эпох требуют еще специальной оценки и хронологической стратификации, но их семантическая реконструкция является необходимой ступенью к собственно исторической реконструкции, т. е. к восстановлению тех формальных и семантических элементов (в отдельных случаях даже целых текстов), которые могут быть отнесены к праславянской древности. Таким образом, говоря о реконструкции, следует различать формальную (историческую) реконструкцию, ставящую своей целью восстановление конкретных текстов или их элементов, проецируемых в праславянскую эпоху, и семантическую реконструкцию как способ воссоздания на основе реально засвидетельствованных текстов лежащей в их основе картины, или модели мира, мировоззрения и способов их отражения в культурных текстах.

В настоящем сборнике речь идет как о формальной, так и о семантической реконструкции. На конкретном и разнообразном материале авторы оценивают возможности разного рода источников: внешнего сравнения (внешнего, т. е. неславянского материала), фольклора, книжных форм культуры (официальных, кодифицированных и т. п.), языка и метаязыка (культурной терминологии), географического распределения отдельных культурных форм и элементов и т. д. Работы В. Н. Топорова, В. В. Иванова, В. В. Мартынова демонстрируют значение для реконструкции древней славянской духовной культуры данных сравнения славянского материала с фактами других индоевропейских традиций и языков. Внешнее сравнение не только вскрывает глубокую древность многих славянских исторических и даже современных свидетельств, но и позволяет связать целые пласты древней славянской культуры (прежде всего мифологии) с исторически приуроченными контактами древних славян с другими народами (в частности, германскими). Наибольшие возможности открывает здесь этимологический анализ, базирующийся на глубоком этнокультурном фундаменте. Но, как показывает статья В. В. Ива-

нова, не менее эффективным может быть и внешнее сравнение собственно ритуальных форм и текстов (в данном случае современных фактов восточнославянской этнокультурной традиции и древнейших хеттских свидетельств).

Большая часть статей сборника посвящена проблемам внутренней реконструкции в пределах отдельных традиций или в общеславянском масштабе. В статье П. И. Толстого обращается внимание на возможность и эффективность включения этнографической и фольклористической науки в круг славянистических этногенетических исследований, на специфику реконструкции духовной культуры по сравнению с реконструкцией материальной культуры или праязыка, на важность подхода к современному славянскому пародно-культурному ландшафту как к ландшафту диалектному, могущему быть достаточно надежным и полноценным источником для разысканий историко-генетического порядка. Румынская исследовательница, специалист по этнолингвистике Э. Михаил кратко описывает результаты большой работы румынских ученых по синхронному и историческому изучению румынской духовной культуры, переживавшей много параллельных со славянской культурой процессов и находившейся с ней в постоянном взаимодействии. В статье Л. Н. Виноградовой обсуждается важнейший для фольклористики вопрос о возможностях и границах использования фольклорных текстов разных жанров как источника сведений о древней духовной культуре. Более привычной была до сих пор обратная постановка вопроса — о значении этнографического материала для интерпретации фольклора. Но именно положительный опыт привлечения этнографического контекста для интерпретации фольклорных текстов, позволивший раскрыть принципы взаимоотношения фольклора и невербальных форм традиционной культуры, послужил стимулом для обращения к фольклору как к источнику, равноправному с другими источниками реконструкции, но требующему специфических методов исследования.

Славянская традиционная пародная культура развивалась в тесном взаимодействии с книжными, письменными формами культуры. Конкретные способы этого взаимодействия рассматриваются в статье С. Е. Никитиной на примере хорошо сохранившейся старообрядческой традиции, полевые наблюдения над которой велись самим автором. Четкое выявление книжного слоя в славянском фольклоре — первая необходимая операция на пути к реконструкции его древнего состояния. В работе известного люблянского фольклориста и этнографа М. Матичетова исследуется влияние христианских верований на мифологические представления словенцев. Анализируя персоналж Курента, он справедливо предостерегает от вымыслов и литературных упражнений «бабинецкой мифологии», увлечение которой коснулось многих славянских ученых, в том числе и словенских.

Еще один источник, все еще недостаточно используемый для изучения славянских духовных древностей, — это язык, копсер-

НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ О РЕКОНСТРУКЦИИ СЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Н. И. Толстой

вирующей и конденсирующей в себе огромную культурную информацию. Язык, как показывает в своей статье Т. В. Цивьян, не просто отражает картину мира, но является универсальным культурным кодом. В работе краковской лингвистки М. Войтылы-Свелковской анализируется терминология польских аграрных обрядов, позволяющая выявить основные мотивы и глубинный смысл самих обрядов. С. М. Толстая предлагает рассматривать метаязык традиционной народной культуры (терминологию обрядов и верований) как систему, состоящую из ряда парадигм, с каждой из которых соотносятся определенные семантические категории семиотического языка культуры.

Существенным дополнением к историко-генетическому подходу является подход ареалогический, или этнолингвогеографический. Именно он позволяет определить на основе различных локальных вариантов одного слова, предмета, действия или представления (верования) относительную последовательность или хронологию, а иногда и источник и путь их развития. Интересной иллюстрацией к этому положению служит статья Т. А. Агапкиной и А. Л. Топоркова, анализирующая восточно-славянский фразеологизм «рябиновая почва» и связанные с ним поверья.

Роль социального аспекта при изучении славянской обрядности хорошо показана в богатой по материалу и научным выводам статье известного словацкого этнографа Э. Хорватовой. Сравнительно-исторический подход к ритуалам, знаменующим переход в новый социальный статус, дал возможность исследовательнице по-новому поставить всю проблему и обобщить многое из более ранних наблюдений.

Имя молодого белградского ученого Л. Раденковича известно по изданному им в 1982 г. фундаментальному корпусу сербских народных заговоров, первому в славянской фольклористике труду такого рода. В статье о символике цвета в славянских заговорах Л. Раденкович делает удачную попытку построения общеславянской модели цветовой символики в ритуальном тексте.

Статья А. А. Потебни, написанная более столетия тому назад и иногда не публиковавшаяся, хорошо отражает дух и характер исследований того времени, посвященных древнеславянской мифологии вообще и киевскому пантеону, в частности.

Вопросам комплексного изучения древней славянской духовной культуры в последние годы была посвящена серия конференций, проведенных в Ленинграде (1981), Москве (1983), Гомеле (1985), а также специальная дискуссия на страницах журнала «Советская этнография» (1984, № 3 и № 4), привлекая внимание специалистов различных гуманитарных наук — фольклористов, этнографов, лингвистов, археологов — к теоретическим и методическим проблемам реконструкции древней славянской культуры. Настоящий сборник является продолжением и развитием исследований в этом направлении. Большую помощь коллегам в подготовке сборника к печати оказали А. В. Гура, Г. И. Кабакова и Н. Е. Афанасьева.

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

Две научные дисциплины достигли в исследовании славянского этногенеза и глоттогенеза весьма значительных результатов. Это археология и языкознание. На выработанных ими показателях и на соотношении этих показателей строятся основные этногенетические выводы и формируются результаты. Нет сомнения, что эти науки не исчерпали своих возможностей в интересующей нас сфере исследований. Но почти не использованы возможности и двух других дисциплин — этнографии и фольклористики. Известный русский археолог В. В. Седов не так давно писал, что, «к сожалению, этнографы и фольклористы до сих пор сделали очень немного для разрешения вопросов этногенеза славян. Между тем и материалы этнографии, и фольклористика могут оказать существенную помощь в изучении ранних этапов славянской исто-

ри. И этнография, и фольклористика являются составной частью комплекса наук, изучающих проблему происхождения славян. Однако огромнейшие данные, которыми располагают эти науки, данные, собранные на протяжении двух последних столетий, научно не обработаны и не систематизированы» [1]. К этому следует добавить, что нередко имеющихся данных не хватает и требуется во многих случаях новый фронтальный и систематический сбор материала, как это делают археологи и лингвисты.

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

Из целого ряда общих методов укажем прежде всего на метод ретроспекции. О нем применительно к этногенетическим разысканиям археологов весьма четко высказался тот же В. В. Седов. «Непременным условием для заключения об единстве этноса, — писал он, — должна быть генетическая преемственность при смене одной археологической культуры другой. Если полной преемственности не обнаруживается, то неизбежен вывод о смене одного этноса другим или о наложении одной этноязыковой единицы на другую. Поэтому ведущая роль в этногенетических построениях археологов принадлежит ретроспективному методу исследования, заключающемуся в поэтапном прослеживании истоков основных элементов археологических культур. От культур достоверно славянских, относящихся к раннему средневековью, надлежит продвигаться в глубь столетий к тем древностям, которые генетически связаны с раннесредневековыми, а от них — еще на ступень глубже и т. д.» [1].

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

построениях. Язык и в современных условиях является наиболее ярким признаком или показателем этноса; однако этот показатель не следует абсолютизировать и не следует считать со счетов фактор заимствования как культурного и социального характера, так и характера чисто лингвистического.

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

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

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

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

Нам уже приходилось отмечать хронологическое несоответствие собранного, научно зафиксированного и классифицированного материала археологами, с одной стороны, и этнографами, фольклористами и лингвистами — с другой [2]. Археолог-славист, чей труд полностью базируется на полевых изысканиях, имея дело преимущественно с памятниками материальной культуры, не реконструирует добытый им материал. В его руках оказываются осколки, отдельные фрагменты или «кирпичи», которые ему не нужно восстанавливать, а нужно датировать и атрибутировать, и на их основании воссоздавать культуру, тип культуры, затем временную последовательность культур и их этническую привязанность. Последняя операция крайне важна и отнюдь не проста, так как письменность в славянской среде возникла относительно поздно, и такие культуры, как зарубицкая, пшеворская и др., в языковом отношении пемы. При всей сложности этнической, типологической и даже географической атрибуции культур, сложности, которая усугубляется с продвижением исследований вглубь веков, формальные детали («кирпичи») материальной, а отчасти и духовной культуры (погребальный обряд, например) археологу даны, и их реконструировать нет необходимости. Ситуация, в ко-

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

Археологический материал и прежде всего предметы материальной культуры сменяются с течением времени: одна культура возникает и занимает место другой, вытесняет её даже в тех случаях, когда можно наблюдать факт преемственности, т. е. некоего перерастания одной культуры в другую — последующую. Иное положение наблюдается в сфере духовной культуры. Элементы новой культуры не сметаю и не сменяют элементов старой, а проникают в нее, уживаются с ней, вступают в различного вида соотношения (синопии, дополнительного распределения, вариатности и диалектности в географическом плане), тем самым усложняя прежнюю систему, видоизменяя ее в значительной или меньшей степени, но, как правило, не разрушая ее. Принципу сменяемости в материальной культуре противостоит принцип наслоения в культуре духовной, хотя ни один из них при их рассмотрении не должен быть абсолютизирован. Язык, как достаточно сложная и в то же время жесткая система, оказывающая давление на языковую строй и формы, не столь историческая «многослойная», сколь многослойна духовная культура.

В языке постоянно ощущается жесткое давление системы, которое не допускает сосуществования систем, а сохраняет лишь отдельные фрагменты или элементы прежних систем в составе новых. Но другой существенной особенностью языков и диалектов, не скованных литературной нормой, является неравномерность развития отдельных уровней системы языка и неравномерность развития разных элементов отдельного уровня. Это позволяет при достаточном диалектном дроблении языка фиксировать в его разных говорах и диалектных зонах разные этапы развития того или иного явления, фрагмента или блока системы. Иными словами, это дает возможность наблюдать развернутую в пространстве диахронию [3]. Так образуются и сохраняются реликты, или окаменелости, языка разной хронологической глубины, которые могут быть выстроены по последовательному или эволюционному ранжиру. Эти диалектные данные, или данные живых языков, обыкновенно сопоставляются с языковыми фактами, извле-

ченными из памятников (или наоборот). Вероятно, именно по этой причине акад. А. А. Шахматов в своем «Введении в курс истории русского языка» в 1914/15 учебном году в самом начале подчеркивал, что «история языка основывается главным образом на данных современного живого языка в его говорах, ибо эти данные, если они точно описаны, могут служить наиболее надежными отправными точками для исследования; сравнительное изучение современных говоров ведет к восстановлению общего для этих говоров языкового основания и дает, таким образом, прочный и надежный материал для заключений о составе языка в более отдаленные эпохи и о процессах, по которым шло его изменение». «Но, — замечает несколько далее А. А. Шахматов, — история языка получает яркое освещение и со стороны письменных памятников» [4].

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

В связи с тем что славянские культурные диалекты могут служить во многих случаях едва ли не единственным источником для внутренней реконструкции, весьма актуальной становится проблема создания научной диалектологии славянской духовной культуры со всеми вытекающими из этого задачами — выделения классификационных дифференцирующих признаков, характеризующих диалектные различия, картографирования диалектных явлений, применения ареалогического подхода к собиранию и интерпретации диалектных фактов.

Настойчивые призывы создать диалектологию славянской духовной культуры, в том числе и диалектологию фольклора, могут вызвать недоумение и даже возражения на том основании, что вся народная духовная культура, в том числе и фольклор, диалектна, что она существует только в устной форме и связана почти всецело с крестьянским социальным слоем. Такие возражения были бы справедливы, и с ними в принципе нельзя не согласиться, но парадоксальность всей создавшейся ситуации заключается

в том, что длительное время к народной культуре в целом и к фольклору в особенности применялся перенесенный из элитарной культуры (письменной, изобразительной, музыкальной) критерий художественности, который допустим в определенных условиях, при заранее заданном, нередко прикладном подходе, но который в то же время, особенно при его абсолютизации, оставляет в тени или исключает вовсе диалектологический, ареалогический и даже структурно-типологический подход к фольклору и к народной духовной культуре как к целому.* К фольклору следует подходить как к определенной системе мировоззрения и народных представлений, системе жанров и изобразительных средств, системе ритуальных функций и текстов, имеющих определенное содержание, установившееся традицией.

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

Однако можно с полным основанием говорить о том, что само понятие и явление «диалект» не следует воспринимать как чисто лингвистическое, основанное исключительно на языковой характеристике. Это явление и понятие даже не этнолингвистическое, а лингвокультурологическое, лингвоэтнографическое и именно как таковое оно существовало и в народной практике, и в научных представлениях таких ученых, как А. А. Шахматов, Д. К. Зеленин или К. Мошинский и Х. Вакарелский. Показатели, выделяющие диалект, — языковые, этнографические и фольклорные — нередко выступают рука об руку, создавая разностороннюю диалектную характеристику. Иное дело, что не все показатели при их сопоставлении, прежде всего при их картографировании дадут одинаковую ареальную картину, создадут общие пучки изоглосс. Различный ареальный рисунок, различную этнолингвистическую направленность могут продемонстрировать и изоглоссы разных уровней языка — фонетического (изофоны), лексического (изолексы) и т. п., равно как и изоглоссы одного уровня, например, лексического, что хорошо известно языковедам, занимающимся лингвогеографией.

Картографирование и вообще ареальное изучение отдельных фактов и элементов и блоков народной культуры могут иметь различные задачи, разную научную направленность — либо на предмет исследования, либо на территорию исследования. В первом случае, как правило, выбирается какой-либо фрагмент народной культуры, определяется его наличие или отсутствие в отдельных зонах, его территориальные разновидности в отношении формы, содержания или функции. Так может изучаться какой-нибудь

* В этом отношении показательна дискуссия в секции фольклора на IX Международном съезде славистов в Киеве, посвященная проблеме вариантов.

обряд, компонент обряда, пародное верование, какой-либо сюжет или мотив в составе фольклорного текста определенного жанра, типа и даже содержания [5]. Анализ характера территориальных вариантов, их состава и структуры, выявление стабильных показателей и признаков, показателей, варьирующихся или просто отсутствующих в некоторых зонах, позволяет сделать определенные выводы не только структурного плана, касающиеся соотношения признаков и их компонентов, но и плана генетического. Такого рода выводы во многих случаях раскрывают генезис объекта, обеспечивают установление инвариантной формы (модели) зафиксированных вариантов, раскрывают путь к реконструкции исходной праформы.

Во втором случае интересы исследователей сосредотачиваются на ареальной характеристике самой территории, на всей совокупности явлений и фактов народной культуры, обнаруживаемых в отдельных крупных и средних ареалах или зонах, на диалектном членении этих территорий, их соотносительности друг с другом и их групповой интерпретации в историческом, этногенетическом и глоттогенетическом плане. Одновременное рассмотрение различных изолиний — изоглосс (линий, выделяющих или разделяющих языковые показатели), изопрагм (линий, относящихся к показателям материальной культуры), изодоке (линий, относящихся к показателям духовной культуры), определение областей наибольшего их сгущения и пучков таких линий в отдельных ареалах славянского мира — яркое свидетельство об исторической судьбе и исторических связях этих ареалов, об исторической преемственности или размытости и смешанности народной культуры, языка и этноса, населяющего исследуемую территорию. При этом сами изоглоссы, изодоки и изопрагмы должны быть оценены и сопоставлены по своей «мощности», исторической показательности, по своей значимости и ценности (*valeur*) для этногенетических исследований и для реконструкции духовной культуры и языка, что само по себе представляет особую и не просто разрешимую проблему [6].

В связи с вниманием к отдельным территориям возникает вопрос об архаических и неархаических зонах. Архаическая зона — не просто зона хорошей сохранности, хотя без хорошей сохранности архаика не может быть установлена и воспринята как нечто цельное. Наличие определенной устойчивой системы духовной культуры традиционного типа, условий функционирования этой культуры и ряда черт, элементов и атрибутов, свойственных другим, относительно изолированным зонам того же типа в пределах современной Славии, характеризует архаическую зону. Славянские архаические зоны могут быть сопоставлены с архаическими зонами неславянских родственных этносов и языков, и такое сопоставление и сравнение весьма продуктивно во многих отношениях, в том числе и для установления степени архаичности отдельных показателей ареала и всей зоны в целом. В пределах самой Славии центр не столь четко противопоставлен

периферии по принципу: инновации (центр) — архаика (периферия), как это наблюдается в современной Рومании, однако такое утверждение может быть окончательно принято лишь после ряда специальных разысканий [7].

Затруднительно также без специальных исследований перечислить сейчас славянские архаические зоны, к которым давно, еще со времен К. Мошинского, относили Полесье («архиаархаическое», по определению знаменитого польского этнографа), к которым, вероятно, следует отнести Русский Север, западную часть Болгарии, центральную и северо-восточную Сербию, Кашубию, Карпаты и некоторые другие зоны. Карпаты в большей мере, чем иные перечисленные регионы, оказались ареной языковой и культурной интерференции и местом, куда проникали разнородные и многочисленные инновации. Аналогичную ситуацию отмечал Г. Шухардт для словенской этноязыковой зоны. Тем не менее и Карпаты, и Словения остаются хранителями многочисленных архаических черт. Обращаясь к архаическим и неархаическим славянским зонам, зонам сильной и слабой славяно-неславянской или внутриславянской интерференции, ко всему славянскому этнокультурному ландшафту в целом, нужно в целях сравнительного анализа, историко-генетических разысканий и реконструкций и чисто диалектологических языковых и культурологических исследований вычленять зоны, границы которых будут, как правило, меньшими, чем границы современных славянских языков и этносов. Кроме того, иногда, как в случае Полесья, эти зоны могут охватывать современные разноэтнические и разноязыковые территории. К тому же, если продолжать наши рассуждения на полесском материале, само Полесье должно быть расчленено по меньшей мере на три части — на западное, среднее и восточное (если провести меридиональные линии приблизительно через Пинск и Мозырь). Устанавливая некоторые лингвистические лексические соответствия или соответствия этнографического либо народно-культурологического порядка, например на белорусском и болгарском материале, для операций по реконструкции в общеславянском плане существенно не только то, что определенный факт или явление зафиксированы в Болгарии и Белоруссии, а более всего то, в какой конкретной болгарской (родопской, фракийской, балканской и т. п.) и белорусской (восточнополесской, могилевской, витебской и т. п.) зоне они зафиксированы, естественно, если данное явление не охватывает всей болгарской и белорусской территорий. Нельзя не учитывать, что границы современных славянских языков, паречий, народов и этнических групп относительно позднего происхождения. Внимание к локальным явлениям позволит увидеть предшествующие, более ранние этноязыковые и культурные слои на карте современной Славии, подобно тому как в старинных настенных росписях сквозь верхний слой нередко проступают предшествующие нижние слои.

К сожалению, и проблема более подробного членения всей современной Славии, чем по отдельным языкам или народам, ждет

своего обсуждения и решения [8]. Можно предположить, что членение на зоны более крупные и зоны средней дробности будет иметь несколько вариантов в зависимости от того, какая сфера народной культуры будет взята в качестве показателя, на основе которого будет производиться размежевание зон и их географическая привязка. Так, к примеру, типы жилищ у славян могут распределяться по ареалам в зависимости от географической среды, имеющегося строительного материала и культурной традиции той или иной зоны [9]. Если взять другой весьма архаический показатель славянской материальной культуры — типы примитивного пахотного орудия (рала) и посмотреть географическое распространение этих типов [10], они покажут иное расположение зон, дадут иной рисунок изопрагм, чем изопрагмы типов построек. Эти факты хорошо известны, их перечень можно было бы продолжить, а число примеров значительно умножить, подобных фактов немало. Но отношение к ним у ряда ученых двойное. Одни полагают, что нагромождение изопрагм на карте современной Славии еще больше затемняет картину прежнего диалектного деления славянского этноса и усложняет и затрудняет возможности реконструкции славянского прасуществования, праславянской материальной культуры во всех ее разновидностях, другие же считают, что именно разнообразие показателей, их значительное число и содержащаяся в них богатая информация — залог того, что реконструкция не окажется чрезмерно упрощенной и тем самым искаженной. Нужно заметить при этом, что отдельные показатели материальной культуры значительно зависят от окружающей географической среды, а некоторые зависят от нее в меньшей мере. Это достаточно очевидно и по двум приведенным примерам: типы крестьянских домов и типы пахотных орудий. Первые связаны с географической средой, климатическими условиями и имеющимся строительным материалом в гораздо большей мере, чем вторые. Но и в типах крестьянских построек могут быть прослежены определенные и разные народные традиции, независимые от внешних условий, т. е. могут наблюдаться различия при равных внешних условиях. Такие различия существенны. Что же касается духовной культуры, в особенности той ее части, которая никак не причастна к культуре материальной (верования, обряды, обычаи, фольклор, хореография, народная музыка и т. п.), то она в принципе свободна от внешних условий, достаточно автономна, и потому ее местные различия и варианты оказываются более яркими и надежными показателями отдельных диалектных типов, потому и опору на эти показатели при реконструкции духовной культуры можно считать достаточно надежной.

Рассматривая проблемы материальной и духовной культуры в их взаимоотношении, следует остановиться еще на одном вопросе, на вопросе заимствований. Вопрос этот немаловажный, ибо при операциях по реконструкции древней славянской духовной культуры следует либо игнорировать заимствования (главным образом поздние и новейшие), либо считаться с ними, принимая

их как часть (общую или диалектную) праславянской духовной культуры (главным образом ранние заимствования). В прямой связи с механизмом заимствования находится такая особенность древнеславянской духовной культуры, как проницаемость и непроницаемость различных ее сторон и фрагментов. Понимая, что вопрос проницаемости и непроницаемости отдельных сфер и явлений духовной культуры достаточно сложен и требует, безусловно, отдельного и подробного изучения, ограничимся лишь беглым рассмотрением этого явления на примере фольклора. Фольклор, будучи неотъемлемой частью народной культуры, вместе с тем обладает своей спецификой и автономностью, если не ставить знака равенства между ним и народной духовной культурой в целом [11]. Специфика фольклора заключается в его содержательном плане, в его системе жанров и их функционировании, в его связях с ненародной «элитарной» культурой и литературой. Если же обратить внимание на фольклорные жанры в плане их устойчивости, национального своеобразия и, особенно их открытости и закрытости, то общие итоги будут неоднородными. Некоторые жанры — анекдот, сказка, легенда, духовный стих, поговорка — можно будет определить как восприимчивые по отношению к чуждому фольклорному и нефольклорному фонду, некоторые же — обрядовая календарная и семейная поэзия, эпическая поэзия (былины, думы, юнацкие песни), наоборот, как невосприимчивые, закрытые, внутренне и внешне стабильные. Так, еще по наблюдениям над запасом сюжетов русских сказок Ю. М. Соколова, «одна треть всех типов международного каталога является для русского материала и западноевропейского общей (317 типов, с вариациями 327), одна треть сюжетов (302 типа, с вариациями 338) в русском материале совсем не встречалась, зато одна треть сюжетов (296 типов, с вариациями 356) является специфической особенностью русского сказочного репертуара и совсем не известна Западной Европе» [12]. Естественно, что большой процент общности русского сказочного фонда с мировым и европейским не может быть отнесен всецело за счет обоюдных заимствований, однако наблюдения Т. Бенфея и ряда других ученых, принадлежащих к школе заимствования или не связанных с ней, показывают и большую подвижность, и проницаемость в иноязычную и иноэтническую среду сказочных сюжетов и мотивов, и сравнительную легкость их адаптации в новой среде. Совершенно иное положение обнаруживается с теми жанрами, которые выше обозначены как устойчивые и закрытые. Так былина из-за своего поэтического и стихотворного строя прежде всего обладает свойством непереводаемости и может быть воспринята в иноязычной среде лишь в форме повествования, сказки (в такой форме, впрочем, кое-где она была известна и в русскоязычных зонах). Что же касается обрядового песенного фольклора, то его устойчивость, непереводаемость и закрытость объясняются и поэтической и стихотворной структурой, а также тесной связью с обрядом. Заимствование может произойти только с обрядом и с языком, что в очень редких случаях наблюдается в ара-

лах культурных союзов, о чем речь пойдет несколько ниже. Неудачи некоторых фольклористических школ — исторической, заимствования и даже мифологической — заключались отчасти в том, что отдельные и, как правило, результативные и серьезные наблюдения и выводы по отдельному, чаще всего одному жанру, распространялись на все жанры, на весь фольклор в целом. Историческая школа интересовалась прежде всего былинами и историческими песнями, школа заимствования — сказкой, «мифологи» — загадками, обрядовыми текстами, верованиями и отчасти сказкой.

Различное «поведение» и разный характер жанров и жанровых текстов, их различная сакральность, обрядовость, мифологичность, функциональная привязанность и направленность, вся система жанров, в которой под определенным (заданным) углом зрения можно установить центр (или центры) и периферию, — все это, вместе взятое, дает большие возможности внутренней реконструкции особого типа — внутрифольклорной, внутрисистемной. Можно наблюдать за отдельными символами, мотивами, формулами и даже поэтическими средствами не в пределах одного жанра, а в разных жанрах и на этом основании производить операции реконструкции, близкие к тем, которые производятся при внешней и внутренней реконструкции типа изложенного в начале этой статьи. Для реконструкции и изучения многих верований, мифологических и сакральных представлений и действий фольклор в узком или конкретном смысле этого слова (словесное народное творчество) может служить лишь как вторичный источник, так как первичным источником должны быть сами верования и мифологические, сакральные представления, содержащиеся, как правило, не в «художественных» (жанровых) текстах, а в различных предписаниях, запретах, предсказаниях и иных регулирующих религиозно-мифологическое поведение непозитических текстах. Различные жанры народной устной словесности отражают эту систему мировосприятия и мироощущения, эти непозитические «тексты» славянского язычества избирательно, частично, постольку поскольку они нужны для построения поэтического текста. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть недавно вышедший в свет «Индекс мотивов народных песен балканских славян» Б. Крстича, в котором выделены «Религия», «Чудеса и чудовища», «Верования и суеверия», «Обычаи», занимающие 115 страниц текста, т. е. примерно менее пятой части всего объема [13]. Еще в 60-х годах нашего века, откликаясь на доклад В. К. Соколовой об устной народной поэзии как историческом и этнографическом источнике, подготовленный к VI Международному конгрессу антропологов и этнографов в Париже в 1970 г., известный сербский этнограф Миленко Филипович писал: «Мне кажется, что большего успеха достигали и больше пользы принесли те ученые, которые занимались объяснением отдельных этнографических фактов (элементов) в народных песнях на основании знакомства с этнографической действительностью, чем те, которые пользовались ма-

териалом народных песен как источником познания народной жизни» [14]. Так как этой теме в настоящем сборнике посвящена специальная статья Л. Н. Виноградовой, считаю себя вправе ограничиться кратким абзацем по сему важному вопросу.

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

В связи с этим возникает вопрос: можно ли говорить об отдельно взятой, специфической, исторически складывавшейся и сложившейся современной, а также древней реконструируемой славянской культуре? Есть ли какой-нибудь показатель, который бы четко выделил славянскую культуру и притом был бы известен в соседних родственных и неродственных культурах? Если такой отдельный показатель не обнаруживается, если таких изодокс и изопрагм нет, если каждая изодокса и изопрагма так или иначе, в значительной или малой мере захватывает и территорию неславянского мира, то об отдельной славянской духовной культуре и тем более типе славянской народной культуры говорить не приходится. Такого мнения придерживался ряд этнографов, в том числе и известный ученый-славист С. А. Токарев. Однако, как хорошо известно из многих славистических лингвистических исследований, языковой (а также этнический, культурный) тип должен опираться не на один или несколько различительных признаков, а на весь комплекс признаков, на все «признаковое пространство», в котором каждый показатель получает свою локализацию. Иное дело, что в отличие от языковедческой славистической науки, изучающая славянскую народную духовную (и материальную) культуру, не выявила детально типологически значимые признаки, не определила их сумму и, что особенно важно, их иерархию. Впрочем, выполнение такой работы означало бы типологическую классификацию славянских этнокультурных традиций, которая была бы крайне полезна для последующих исследований генетического характера и реконструкции. Точно так же, как в языкознании, в исследовании славянской духовной культуры не все нужно реконструировать, восстанавливать, домысливать и достраивать что-то, что уже исчезло или изменилось в результате эволюции. Как и в языке, отдельные формы и значения могли сохраниться сквозь века и остаются неизменными. Простейшим примером являются формы слов женского рода склонения па -а (а долгое) в именительном падеже единственного числа *voda 'вода', ср. совр. русск. вода, в отличие от форм того же падежа мужского рода *plodъ > *plodъ совр. русск. плод, где произошли фонетические изменения.

Проще говоря, исследование древнейшего состояния славянской духовной культуры следовало бы начинаться с выявления таких неизменившихся элементов, проводя эту работу наряду с анализом эволюционных процессов в разных сферах духовной культуры (типа лингвистического *plodos > *plodъ > *плод*) и с постепенным обнаружением и отсечением ненародных, привнесенных слоев книжной («элитарной») или иноплеменной, иноземной культуры, что является не слишком трудной задачей в отношении недавно происшедших и сейчас происходящих процессов и более сложным делом в отношении процессов или результатов процессов более ранних эпох. Во многих рассуждениях, касающихся реконструкции, отсечение подобных пластов представляется делом само собой разумеющимся, однако и оно имеет свои значительные трудности и должно быть предметом особого рассмотрения. Так возникает вопрос: в эпоху христианизации славянских этносов исключительно христианскую книжную культуру привнесли миссионеры или вместе с ней прививались или насаждались и элементы другой книжной культуры — ахристианской, но также отличной от языческой славянской [15].

Особая ситуация наблюдается в так называемых культурных союзах, которые возникают наподобие языковых союзов, объединяющих обычно неблизкородственные и даже неродственные языки. Типичным примером такого союза может быть балканский культурный союз, аналогом которого является балканский языковой союз.

При исследовании традиционной культуры в таких «союзных» масштабах языковой (этнический) признак может не приниматься в качестве определяющего, и географические границы культурных зон в таком случае будут сильно отличаться от лингвистических и этнических границ. В виде примера такого подхода можно привести попытку проф. М. Гавацци вычленить на Балканах двенадцать культурных ареалов: I — восточнопридунайский, II — балканский (гора Балкан или Стара-Планина, и прилегающие земли), III — фракийский ареал, IV — родопский ареал; V — македонский ареал, VI — шопский ареал, VII — моравский ареал, VIII — днарский ареал, IX — придунайский (напонецкий) ареал, X — восточноальпийский ареал, XI — средиземноморский (северно-, средне- и южноадриатический, ионический и эгейский) ареал, XII — южноалбанско-эпирско-индский (еще не четко определенный) ареал. Без воспроизведения карты несколько затруднительно представить себе всю картину в целом и особенно в деталях, но все же очевидно, что современные балканские государственные и национальные (этнические) границы не совпадают с границами областей, выделенных профессором М. Гавацци. Так, на территории современной Болгарии помещаются почти полностью ареалы II и IV и частично I, III, V, VI; на территории Греции не полностью — IX, XI, XII; сербский этнос распространен в зонах I, VI, VII, VIII и т. д. В качестве показателей (признаков) при выделении ареалов М. Гавацци

пользуется особенностями народной одежды, утвари, пищи, способов земледелия, типов народной архитектуры, чертами народной хореографии, некоторыми элементами духовной культуры [16].

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

В заключение можно отметить, что при реконструкционных разысканиях и операциях следует учитывать степень реконструкции того или иного элемента или фрагмента древнеславянской народной культуры, определять возможности реконструкции и уровень реконструируемости отдельных элементов, явлений и категорий этой культуры. Во многих случаях реконструкция неизбежно сводится к восстановлению или лучше сказать — выведению некоего варианта из множества вариантов с учетом их вероятной эволюции формального и смыслового порядка. Подобным образом реконструируется значение праславянских слов в этимологических идиоэвропейских и праславянских словарях.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 38.
2. *Толстой П. И.* Этногенетический аспект исследований древней славянской духовной культуры // Комплексные проблемы истории и культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1979. С. 17—26.
3. В 1968 г. это положение было сформулировано следующим образом: «Нынешний славянский диалектный ландшафт в отношении многих явлений представляет собой нечто вроде развернутой в пространстве диахронии, в которой временная последовательность развития систем или их фрагментов манифестируется в территориальной проекции» — *Толстой П. И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание: VI Междунар. съезд славянстов. М., 1968. С. 342.
4. *Шахматов А. А.* Введение в курс истории русского языка. Пг., 1916. С. 3.
5. См.: Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1969. С. 3—43.
6. См.: Теоретические проблемы реконструкции древней славянской духовной культуры. Ответы на вопросы // Сов. этнография. 1984. № 4. С. 75—76.
7. *Толстой П. И.* О соотношении центрального и маргинального ареалов в современной Славии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. М., 1977. С. 37—56; *Papouška-Taborska H.* Problematyka centrum i peryferii obszaru etnicznego w świetle archaizmów i innowacji dialektalnych (na podstawie analizy obszaru polskiego) // Acta Univ. Lodz. Folia Ling. 1986. Vol. 12. S. 171—180. Там же литература вопроса.
8. *Терновская О. А.* Понятие диалекта и принципы классификации славянских диалектов // Сов. славяноведение. 1975. № 5. С. 47—58.
9. *Freudenreich.* Narod gradi. Razlikovanja umjetnog od narodnog

- graditeljstva // Рад конгреса фолклориста Југославије у Зајечару и Неготину, 1958. Београд, 1960. С. 281—286.
10. *Bratanić B.* Uz problem dose-ljenja južnih Slavena // Zb. rad. Fil. fak. Zagreb. 1951. S. 221—248; *Idem.* Oraće sprave u Hrvata. Oblici, nazivlje, gaširenje. Zagreb, 1939; *Вакарелски Х.* Из веществената култура на българите 1. Рала // Изв. Етнографски музей в София. София, 1929. Т. VIII/IX. С. 95—108.
11. *Толстой Н. И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1982. Т. LX. С. 397—405.
12. *Соколов Ю. М.* Русский фольклор. М., 1941. С. 304.
13. *Ktšlić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984. XXIII+671 S.
14. *Filipović M. S.* Narodna pesma i narodni život // Etnološki pregled. Beograd, 1969. 8/9. S. 49.
15. *Толстой Н. И., Толстая С. М.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-и этнографический аспект) // Славянское языкознание: VIII Междунар. съезд славистов. М., 1978. С. 366—369.
16. *Gavazzi M.* Areali tradicijske kulture jugoistočne Evrope // Gavazzi M. Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb, 1978. S. 184—194.

ОБ ИРАНСКОМ ЭЛЕМЕНТЕ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

В. Н. Топоров

Тема иранского влияния на славянские языки (прежде всего в виде лексических заимствований) или — шире — взаимных отношений славянских и иранских языков стала популярной в начале XX в. (Бругман, Мейе, Розвадовский, Мсерианц, Фасмер и др.), была продолжена в два межвоенные десятилетия (Мейе, Фасмер, Фрейман, Пизани, Вильман-Грабовска, Арнтц, Бенвенист, Бонфанте, Махек и др.) и приобрела современный вид в результате исследований и обобщающих работ за последние сорок лет (Якобсон, Порциг, Бенвенист, Вайян, Моле, Мошинский, Абаев, Трубачев, Зализняк, Топоров, Речек, Дукова). Наиболее полный обзор результатов в этой области появился четверть века назад, и сейчас он, естественно, нуждается в дополнении. Тем не менее полностью сохраняют свое значение выводы, относящиеся к славяно-иранским сходжениям в области духовной культуры: «Как отмечалось многими исследователями и как можно видеть из нашего обзора славяно-иранских сходжений, значительная часть этих сходжений принадлежит к мифологической и религиозно-этнической сфере. Есть все основания считать, что этот факт отражает существование в прошлом определенной религиозно-мифологической и культурной общности между иранцами и славянами, что хорошо согласуется с данными истории культуры и археологии. При этом общее направление влияния было от иранцев к славянам. Близость религиозной модели и религиозной терминологии у славян и иранцев объясняется, по-видимому, как сохранением и.-е. наследия, так и одинаковым развитием. Славяно-иранская близость тем более показательна, что вообще и.-е. языки в религиозном словаре в основном расходятся»¹.

В настоящее время дальнейший прогресс в исследовании славяно-иранских этноязыковых и культурно-исторических отношений невозможен без постоянного соотнесения данных, из которых синтезируется максимально широкая и общая картина связей славянского и иранского элементов, и фактов, относящихся к конкретным и частным контактам в их пространственно-временной прурочности. Но идеи данные этих двух разных сфер должны находиться в отношении такого динамического равновесия, когда они взаимно проявляют друг друга, контролируя одновременно каждый новый шаг в одной из этих сфер. В прошлом наиболее авторитетные суждения относились как раз к общей картине славяно-иранских связей; когда же исследовались частные вопросы взаимодействия этих языков, место соответствующих фактов

в общей картине чаще всего не определялось, и она оставалась по сути дела почти не дифференцированной. В этих условиях понятен наблюдающийся в последнее время сдвиг в сторону конкретных исследований эмпирических ситуаций. Исследования, в результате которых оказывается, что не вся Slavia однородна в отношении иранских влияний (другой полюс — неоднородность самого иранского языкового мира с точки зрения его влияния на славянские языки), важны не только сами по себе, в связи с данными явлением, но и потому, что они со своей стороны уточняют и обогащают общую картину. Нужно думать, что при теперешнем состоянии изучения славяно-иранских связей именно эти конкретные исследования особенно перспективны.

К числу таких исследований, «дифференцирующих» праславянскую диалектную область по степени проникновения в разные ее части иранизмов, принадлежит упомянутая работа О. Н. Трубачева. Выводы из нее формулируются автором в виде трех тезисов:

«1. В иранских лексических элементах праславянского и в древних праславянско-иранских изолексах наблюдается древнее диалектное расслоение. — 2. Преимущественный характер этого расслоения и его географический аспект: наиболее древние и кучные явления приходятся не на восточнославянские языки, исторически наиболее восточные из всех славянских, а на западнославянские, точнее — часть этих последних. — 3. В то время как в восточных и южных славянских языках исследование открывает в лучшем случае некоторые одиночные следы связей с иранским, иногда вторичные по своему проникновению . . . или сравнительно поздние заимствования . . . а также отдельные славяно-иранские параллели и соответствия, охватывающие практически все исторические славянские языки . . . в то же время в польском словаре перед глазами исследователя предстает внушительная количественно и в большей своей части архаическая, к тому же поддающаяся убедительной этимологизации группа лексик, связанной с иранским словарем, — *polono-iranica*» (с. 81).

Если первый из этих тезисов бесспорен, то два другие тезиса вызывают возражения и могут быть оспорены, несмотря на убедительность вскрытого автором «полоно-иранского» фрагмента словаря. Пытаясь свести воедино разные основания для несогласия, можно сказать, что общим для них является несоизмеримость самого статуса «иранизмов» и ситуации «заимствования» в западнославянском (условно — «польском») и восточнославянском («русском») ареалах. В последнем представлена вся гамма результатов взаимодействия двух элементов — от элементарных заимствований (при более строгом подходе многие иранизмы могут оказаться не столько заимствованиями, сколько реликтами иранской речи в языке населения, перешедшего на славянскую речь) до крайне общих моделей, отражающих разные степени межъязыковой интерференции. И у исследователя есть возможности различать результаты разных типов взаимодействия, дифференци-

ровать периоды межъязыковых отношений и разные ираноязычные источники иррадиации заимствований в славянской речи. Наконец, сама семантика заимствований отсылает к конкретным реалиям, к соответствующему хозяйственно-экономическому, социальному и религиозно-культурному укладу, более того, — к ситуации заимствования. Ничего подобного нет, когда речь идет об эксклюзивных западнославянско-иранских соответствиях (характерна «культурная» невыразительность западнославянских иранизмов — преимущественно глаголы **obačiti*, **patriti*, **šatriti*, **dъbati*, **trъvati*, **pitvati*, **tušiti* и др.), практическое отсутствие эксклюзивных «мифологизмов» **rarogъ* восходит к иранскому имени, которое иным образом отражено и в восточнославянском; **ročъvara* может объясняться и иначе/).

В настоящей работе анализу подвергаются некоторые частные примеры, с помощью которых предпринимается попытка проиллюстрировать три важных мотива общего характера — теоретический, относящийся к взаимоотношению мифологических реалий с языковыми элементами и особенностями социальных институтов соответствующих коллективов; культурно-исторический, связанный с соотношением двух мифологических систем в «общих» их частях; этнолингвистический, касающийся взаимодействия иранского элемента (по возможности конкретно специфицированного) с восточнославянским («русским», древнерусским).

Выделение как особого аспекта исследования именно ирано-восточнославянских контактов, разумеется, не означает неприменной ориентации на факты эксклюзивной связи — иранские элементы могут проникать и существенно дальше на запад, охватывая более широкие ареалы Славии. Однако при этом необходимым условием формирования ирано-восточнославянского аспекта темы нужно считать возможность доказательства передовой роли восточнославянского («русского») ареала Славии в отношении рецепции иранских влияний. «Передовая» (в данном случае наиболее выдвинутая на юго-восток) позиция этого ареала обеспечивала первенство (во времени) в восприятии иранизмов, полноту и органичность в их усвоении и возможность уточнения исторических условий, в которых совершались эти контакты. При таком подходе термин «восточнославянский» оказывается не только ареальным и этническим, но и хронологическим и культурно-историческим понятием, что и составляет специфику этого термина в рассматриваемом контексте.

Разумеется, «*Rosso-iranica*» как особая научная тема разрабатывалась и раньше, но основной тип исследований характеризовался поисками следов иранства на юге России и поэтому имел чаще всего лишь косвенно-экстенсивное отношение к собственно восточнославянскому элементу². Правда, существует небольшое количество работ этимологического характера, в которых отдельные русские слова объясняются как иранизмы (Фрейман, Шельд, Обнорский, Абаев, Трубачев, Топоров и др.), а также несколько

исследований, посвященных иранским влияниям в русской мифологии, искусстве, фольклоре (Миллер, Городцов, Вернадский, Абаев, Гопоров и др.). Тем не менее все это не более чем *terra disjecta* большой и исключительно важной научной темы, имеющей не меньшее значение для русской духовной культуры и становления самосознания, чем исследования в области «туранского» наследия в русской культуре. Предлагаемые ниже три заметки — один из подступов к синтетической картине, описывающей иранский вклад в русскую духовную культуру и творческое преобразование «чуждого» наследия в «свое», развитие его в фундаментальные концепции жизни, социального устройства, духовного космоса или же, напротив, сведение его к едва улавливаемым следам. Каждая из следующих далее заметок посвящена р а з н ы м типам ирано-русского языкового и культурного взаимодействия, приведшим к существенно различным результатам. В некоторой степени здесь намечается описание ядра типологических схем, реализовавшихся в ходе этих контактов.

1. ЕЩЕ РАЗ О ХОРСЕ И СИМАРГЛЕ

Тема «загадочного» Хорса, так сказать первого русского мифологического «самозванца», сулит наибольшие результаты в культурно-историческом аспекте исследования русско-иранских контактов. Этот аспект в связи с темой Хорса представляется тем более существенным, что поиски в этом направлении позволяют осветить ряд важных моментов ранней истории восточного славянства и даже древнерусской государственности.

В самом деле, при взгляде на древнерусский пантеон, засвидетельствованный начальной летописью и довольно точно локализованный в пространстве и времени (Киев, вторая половина X в., княжеский двор Владимира, холм, «вне двора теремного»), поражает, что из шести или семи божеств³ два являются бесспорно и р а н с к и м и, как можно полагать, слабо освоенными русским этническим элементом — Х о р с е и С и м а р г л е. Внутренняя форма имен этих божеств, разумеется, была непонятна посетителям древнерусского языка, и более поздние опыты князьников по осмыслению этих имен (ср. *Гурсъ, Гуркъ, Гусъ* или *Симъ* и *Рыгль, Ракий* и др.) лишены раз подтверждающей непонятности этих чуждых элементов. Но говорить только о языковой непонятности имен Хорса и Симаргла явно недостаточно. На основании сохранившихся фактов (правда, они малочисленны и обычно имеют косвенный характер) можно думать, что и сами эти божества оставались в значительной степени чуждыми мифологическому сознанию населения Древней Руси. Конечно, это не означает, что сами образы Хорса и Симаргла и их функции были непонятны для русского язычника. Умение отождествить эти божества со «своими» элементами пантеона, сопоставить их друг с другом в функциональном плане скорее говорит об определенной степени «прагматического» освоения этих божеств.

Отпечаток нарочитости легко усмотреть не только в наличии иранских элементов в древнерусском пантеоне Киева перед самым крещением Руси, но и в характере этих божеств. На фоне Перуна и Волоса / Велеса, с которыми в это время все более и более связываются определенные социальные функции и соответствующие им группы населения⁴, введем сугубо природного Хорса, солнечного божества (если судить по этимологии слова, ставшего источником заимствования, ср. перс. *xursīd* 'спящее солнце', *xursēt, xōrsēd* при др.-русс. *Хърсъ*⁵, ср.-перс. *xvaršēt*, авест. *hvarə xšaētom*, о сияющем солнце⁶, а также по некоторым более поздним и сомнительным указаниям), может показаться страшным по крайней мере по двум причинам. В о - п е р в ы х, ранняя Киевская Русь при всем обилии межэтнических контактов не строилась как полиэтническое государственное образование, где органически должен был происходить синтез всех этнических компонентов (к тому же для Киева в конце I тыс. н. э. старый иранский элемент южнорусских степей — скифы и сарматы — едва ли мог сохранять свою актуальность, а социальная структура не предполагала особой иранской прослойки, сопоставимой, напр., с варяжским элементом). В о - в т о р ы х, введение в киевский пантеон иранского солнечного бога ставит перед исследователем проблему и потому, что восточные славяне почитали собственного солнечного бога, которым был Даждьбог, если верить известной вставке, включенной в перевод отрывка из «Хроники» Иоанна Малалы, находящегося в Ипатьевской летописи под 1144 г.: *По умрътви же Феостовъ. егож и Сварога наричить [так! — В. Т.] и царствова сынъ его именемъ Солнце, егожъ наричють Д а ж ь б о г ь. Солнце же царь сынъ Свароговъ еже есть Д а ж ь б о г ь . . .* Надежно подтверждаемая другими источниками связь Сварога с огнем (ср. *сварожичь* как обозначение огня) объясняет родство земного огня с небесным — с Солнцем. В этих условиях, казалось бы, нет никаких внутренних оснований для удвоения солнечного божества в пантеоне, который в количественном отношении весьма ограничен, а по своей смысловой структуре и набору мифологических функций замкнут и не располагает «пустыми» местами.

Тем более непонятны внутренние мотивы введения в киевский пантеон Симаргла. О нем практически ничего не известно из русских источников. Зато весьма правдоподобен его иранский источник, по которому, собственно говоря, только и можно судить о Симаргле. Речь идет о перс. *simurg (simurγ)*, обозначающем сказочную птицу вроде грифа, которая почиталась как божество, ср. *Simurγ, Sīnmurγ* (пехл. *Senmurv*, авест. *saēna-marōga-, mərəγō saēno*, ср. **mrya-* 'птица', перс. *murγ*, диал. *marγ*, пехл. *murγ*, осет. *marγ* и др.⁷), или же о гибридном терiomорфном образе полусобаки-полуптицы (с тем же именем) засвидетельствованном не только в иранском словесном творчестве, но и в изобразительном искусстве, в частности в символике (при династии Сефевидов он стал государственной эмблемой Ирана)⁸. Этот очень иранский мифо-

поэтический образ, весьма популярный и вместе с тем претепдующий на особую интимность, строго говоря, не имел никакой опоры ни в киевском пантеоне, не знавшем терпоморфных и гибридных по своей природе божеств, ни в фольклорных и демонологических образах, известных восточным славянам. Если прав Д. Ворт, предполагающий соотнесение Смаргла с Дивом и их преемственность⁹, то сам факт установления эквивалентности между иранским божеством с отчетливыми положительными характеристиками и древнерусским демоническим существом, «кличущим беду», выглядит достаточно показательно. Противоречие между чуждостью Смаргла религиозно-мифологическому сознанию восточных славян (ср. *Смаргль : Дивъ — при дивий* ^{д и к и й})¹⁰ и выделением ему особого места в пантеоне князя Владимира, т. е. на высшем уровне мифологической системы, представлявшем собою наиболее сильную и влиятельную смысловую и ценностную парадигму, также производит весьма странное впечатление, как если бы все это было некоей аберацией.

Но нередко именно такие странности и отклонения оказываются наиболее стимулирующими и верными проводниками на пути к решению той или иной задачи или, по крайней мере, к формулированию новой гипотезы. Помня об этом, можно вернуться к образу Хорса.

При обращении к старым источникам выявляются три особенности этого мифологического персонажа. П е р в а я из них фиксируется самым авторитетным (наиболее полным и ранним) списком киевских богов, помещенным в «Повести временных лет» под 980 г.: *И нача княжити Володимѣръ въ Киевѣ единѣ. и постави кумиры на холму. въ двора теремнаго. Перуна древлна [. . .] и Хърса Дажьбѣа. и Стрибѣа. и Смарьгла. и Мокошь [и] жрѣцху имъ наричуще на б[ог]ы . . .* (Лавр. лет., 79). Шесть имен богов соединены четырьмя (вместо ожидавшихся пяти!) союзами и соответствующим количеством точек перед и (. и) как особым графическим средством, используемым при членении имен богов (и/или соответствующих персонажей пантеона) в списке. Нарушение автоматизма наблюдается только в одном месте — *Хърса Дажьбѣа*; между этими именами (и только между ними) нет ни союза и, ни точки. Учитывая это исключительное в списке обстоятельство и то, что Хорс и Дажьбог обладали одной и той же функцией («солнечной»), уместно предположить, что это «исключение» не случайность. Если это так, то можно думать о своего рода э к в и в а л е п т н о с т и Хорса и Дажьбога и, следовательно, об удвоении функциональной позиции в списке или по меньшей мере ее формальных воплощений, дифференцированных по этнокультурному признаку (и р а п с к и й Хорс, р у с к и й Дажьбог). В т о р а я особенность состоит в весьма необычном положении Хорса в списках богов. В большинстве их Хорс соседит с Перуном¹¹, что ему, Хорсу, как «чуждому», внешнему, пришлому, природному божеству, кажется, не по чину в пантеоне старых

русских богов. В этом подчеркивании соседства Перуна и Хорса можно видеть некое противопоставление (возможно, с определенным оттенком полемичности) другому варианту «пары», один из членов которой Перун, а именно Перуну и Волосу (характерно, что в списке богов 980 г. Волоса вообще нет, и эта лакуна не только не может объясняться случайностью, но, напротив, весьма значима и диагностична)¹². Важно отметить, что Перун и Волос не только соседи в списке, но и самодовлеющая пара, члены которой объединены определенными отношениями и связаны с соответствующими функциями и социальными группами, воплощающими эти функции. Если учесть, что в X в. Перун и Волос соотносятся с некими социальными признаками и их носителями (дружина — народ, воинская функция — производительная функция, варяги — славяне и т. п., ср. эти теофорные имена в клятве при заключении договора с греками), то выдвигение в соседство с Перуном Хорса (вместо вытесняемого Волоса) могло бы пониматься как отеснение социальной проблематики более архаичной природно-космологической (гром — молния /Перун/ — солнце /Хорс/), если бы возобладание в этом микроконтексте Хорса не объяснялось проще на иных путях (см. ниже о предполагаемом славяно-иранском конфессиональном компромиссе, проявившемся, в частности, в сведениях в непосредственное соседство славянского Перуна и иранского Хорса). Т р е т ь я особенность Хорса нужно считать подчеркиваемую в некоторых источниках этническую или даже этноконфессиональную чуждость — чуждость Хорса, ср.: *два ангела громная есть: елленский старецъ Перунъ и Х о р с ъ ж и д о в и н ъ* («Беседа трех святых»)¹³.

Все эти особенности Хорса, как и само наличие Хорса и Смаргла в пантеоне «русских» богов в Киеве накануне принятия христианства, едва ли могут быть объяснены естественным, органическим, спонтанным по своему характеру развитием, приведшим именно к такому синтезу славянских и иранских элементов. Нужно думать, что если не единственное, то по меньшей мере наиболее очевидное и сильное объяснение кроется в том положении вещей, которое сложилось в Киеве в X в. (вероятно, оно существовало и несколько раньше). Об этом положении частично можно было догадываться по отдельным деталям и раньше, но сейчас — в общем и целом — оно довольно ясно.

Особую роль в прояснении киевской ситуации сыграл найденный в 1962 г. среди фрагментов текстов, принадлежавших ранее Каирской генизе, а теперь хранящихся в библиотеке Кембриджского университета, важнейший документ о Киеве, опубликованный в 1982 г.¹⁴ Речь идет о так называемом «Киевском письме», написанном на чистом равнинистическом еврейском языке в Киеве в начале X в. и во всяком случае не позже 930 г. (т. е. до предполагаемого захвата Киева князем Игорем, приведшего к укоренению в нем юго-восточной приазовской Руси — полян, отеснивших к западу улчей и особенно древлян)¹⁵. В этом письме представители еврейско-киевского кагала обращаются к другим еврей-

ским общинам с просьбой об оказании помощи их соплеменнику и единоверцу, выкупленному из плена. «Киевское письмо» (оно состоит из 30 строк и содержит целый ряд имен еврейского и хазарского происхождения) оказывается, таким образом, самым старым автографическим текстом о Киеве. В связи с темой статьи особенно существенна 8-я строка письма, в которой говорится о том, что киевский кагал посредством этого письма сообщает нечто адресату: *modi cim anu lakem qahāl shel q i y u ḡ b* (8)¹⁶. Форма *qiyūḡb* представляет собой тем самым первую по времени фиксацию имени города, впрочем, близкую другим ранним свидетельствам (ср. *Kūyāba*, *Кюџа*, *Суйеа* и т. п.). Согласно новой и весьма правдоподобной этимологии, название Киева происходит от иранского по происхождению имени *Kūya* (*Kūye*), развившегося из **kaoya* (ср. младоавест. *kaoya-*, Adj. от названия известной иранской династии Каянидов, из **kavya-* — подобно иран. *buya* при авест. *boaya*, др.-инд. *bhavya-*)¹⁷. За *-ḡb* в форме *qiyūḡb* скрывается суффикс *-āwa*, характерный как раз для в о с т о ч н о и р а н с к и х языков, и эта его принадлежность хорошо согласуется с тем фактом, что именно хорезмийцы возглавляли хазарские вооруженные силы. В этой связи, в частности, было проанализировано сообщение Аль Масуди¹⁸ о хазарском войске и его предводителе, возведенном в ранг *wazīr'a*, по имени *Aḥmadu 'bnu Kū y a h*, т. е. Ахмад, сын Куи. Учитывая наследственный характер этой должности, можно думать, что Ахмаду на этом посту предшествовал его отец *Kūya*, занимавший это место в последние десятилетия IX в. и в начале X в. в Киеве (возможно, в Берестовом, называемом в летописи Угорским; о расположении именно здесь крепости против набегов половцев писалось не раз). Таким образом, оказывается, что на рубеже IX—X вв. начальник киевского гарнизона носил имя *Kūya*, совпадающее с именем легендарного *Кыя* — *Кия* (< **Kūjъ*) русской летописи. Это обстоятельство не должно вызывать особого удивления как раз в силу н е с о м н е н н о г о присутствия в Киеве хазарского элемента, оставившего по себе и прямые следы в древнекиевской топонимии¹⁹ (понятно, что при принятии этой точки зрения должна быть пересмотрена армянская легенда о трех братьях / один из которых *Киаг*: сопоставляется с *Кием* /, сообщаемая Зенобом Глаком, VII в.). Наконец, дополнительный свет на киевскую ситуацию в X в. бросает и становящийся все более и более очевидным факт т р е х ч л е н н о й структуры города (Гора, Кошырев конец, Подол), в точности наминающей типовые схемы старых среднеазиатских городов с их делением на цитадель (перс. *kuhendaz* или *ark*), внутренний город (перс. *šahristān*), торгово-ремесленный пригород (перс. *bīrūn*, араб. *rabad*)²⁰.

С обоснованием около 940 г. в Киеве князя Игоря с русами эта городская и социальная структура должна была претерпеть изменения. Восточные элементы (хазарские, еврейские, иранские) вынуждены были, несомненно, потесниться и со временем подвергнуться стиранию и забвению. Но в течение всей второй поло-

вины X в., т. е. и при князе Владимире, они, бесспорно, удерживали еще некоторые из своих позиций — тем более что и положение самого Владимира, «великого к а г а п а»²¹, видимо, до поры было не до конца ясным. Во всяком случае, если он сам склонен был рассматривать Хазарию как восточную периферию Киевской Руси, то хазары могли еще считать Киев не более чем крайним западным форпостом Хазарского каганата²². Как бы то ни было, пока каганат был в силе, Владимир (и предшествующие ему князья) не мог не считаться с киевским хазарско-еврейско-иранским (хорезмийским / ? /) селтльментом. Разумеется, хазары потерпели тяжелое поражение еще в 965 г. от отца князя Владимира Святослава, но не следует забывать, что вскоре киевский князь отправился на несколько лет в поход в Дунайскую Болгарию и упустил результаты своих завоеваний в Хазарии. В конце 70-х годов X в. хазары вернулись в Итиль и попытались восстановить свое былое величие. Особенно интересно, что хазары именно в это время обратились к Хорезму с просьбой о помощи против гузов. Просьба была удовлетворена, и в хазарских землях появились военные отряды хорезмийцев. 977—985 гг. — именно тот временной отрезок, когда Итиль был покорен Хорезмом и хазары обращены в мусульманство (ср. Хорса и Симаргла в списке богов 980 г.).

В этих условиях включение в киевский пантеон и р а н с к и х божеств не только получает естественное и по сути дела очень простое объяснение, но и обнаруживает в князе Владимире великого мастера смелых, почти авантюрных решений²³, которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами, впрочем, периодически снимаемыми и сменяемыми новыми «синтезами»²⁴. Показательно, что первым объектом «заигрывания» князя Владимира был именно и р а н с к и й этнический элемент. С одной стороны, он представлял собой вооруженную военную силу, с другой, он был, видимо, экономически и отчасти социально пассивен. Ему-то князь Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранских богов в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде, без предварительного усвоения их и освоения русской традицией. Тем самым, как можно полагать, делается шаг, рассчитанный на отрыв среднеиранского хорезмийского гарнизона от тюркоязычных хазар и мощной в религиозном и экономическом отношении еврейской общины²⁵.

В этом контексте особенно показательно, что из иранских божеств в киевский пантеон были введены два пользовавшихся популярностью именно у среднеазиатских иранских народов (в частности, в Хорезме) и связывавшихся с идеей иранской державности, государственности, солнечной славы, фарна как символа царской власти. Роль хорезмийской прослойки киевского населения во введении этих божеств в киевский пантеон представляется теперь весьма правдоподобной. Почитание сияющего Солнца и Симурга войнами-хорезмийцами киевского гарнизона было, видимо, последней (ближайшей) причиной появления их в кругу «Владимири-

вых» богов. Но, разумеется, были и другие, более отдаленные причины. Вообще уместно вспомнить о весьма тесных связях Хорезма с южнорусскими степями еще до прихода ислама в Среднюю Азию. Можно говорить о предпочтительности этих связей перед всеми другими «ирано-русскими» связями в течение длительного времени (сохранение, хотя бы частичное, этих связей прослеживается и в существенно более позднее время). Справедливо указывают, что хорезмийцы играли такую же роль в торговле с Южной Россией, как согдийцы в торговле с Китаем²⁶. Торговые связи продолжались и после мусульманского завоевания Хорезма. Понятно, что они не могли осуществляться в обход Хазарского каганата, находившегося между Хорезмом и Киевом. Благодаря такому географическому положению целый ряд «культурных» прапозмов оседал среди хазарского населения, и оно, следовательно, тоже оказывалось проводником иранских влияний, в частности, в Киевской Руси. Любопытно, что «хорезмийские» следы в географических названиях не раз встречаются в пространстве между Средней Азией и Южной Россией²⁷.

Не исключено, что мусульманское завоевание Хорезма, отличавшееся жестокостью (по свидетельству Аль Бируни, хорезмийца по происхождению, арабский полководец Кутейба ибн Муслим /умер в 715 г./, захватив Хорезм, уничтожил людей, знавших хорезмийский язык, предания, литературу)²⁸, способствовало оттоку части хорезмийцев на запад, куда они перенесли остатки своей старой (немусульманизированной) культуры. Именно так можно было бы трактовать появление хорезмийцев на военной службе у хазар, в частности, на крайней западной границе каганата в Киеве²⁹.

Наконец, в связи с солнечным божеством Хорсом следует помнить о солнечном названии Хорезма — реально-этимологически или в плане народно-этимологического осмысления. В хорезмских глоссах XIII в. («Книга о клятве») засвидетельствовано слово *xvārazm* 'хорезмиец'³⁰; в ряде древних языков известно название Хорезма — авест. *x'ārizam*, др.-перс. **hvārazmiš*, др.-греч. *Χορῆζμιτῆ*. Вторая часть этих названий содержит элемент с значением 'земля' (ср. авест. *zam-*, др.-перс. *zam-* и др.). Первая же осмысливается то в связи с солнцем (ср. авест. *hvarə* 'солнце', м.-авест. *hūrō* при вед. *svar, sūvar, sūrya-* и т. п.), то в связи с едой, пищей (авест. *x'arəna-*, ср. *x'ar-* 'есть', 'насыщаться'). Наличие пар типа *hvarə*, по *x'anvant-* 'солнечный' (ср. в гатах *x'an-* 'солнце'), *x'arənah-* 'слава' ('сияние'), *x'arənahvant-* 'сияющий', а также тот факт, что оба слова — и для солнца и для еды — восходят к и.-е. **suel-* и под., подталкивает к заключению о том, что оба этимологических решения 1-й части названия Хорезма (*xvār-*) не должны считаться взаимоисключающими³¹. Более того, в основе их наименования можно предположить один и тот же семантический мотив — «вспухание», «расширение», «увеличение» (в объеме, яркости, интенсивности). В этом случае понимание названия Хорезма как 'Солнечной земли' ставится не только возможным,

но и очень вероятным. Почитание Солнца, в частности, в его божественной, отчасти персонифицированной ипостаси, естественно для населения «Солнечной земли» — Хорезма. Несомненно, об этом «главном» бже своей страны не могли не помнить хорезмийские воины и в Киеве, и эта ситуация, вероятно, убедительно объясняет и почитание ими Солнца вдали от своей родины, и почему этот мифологический образ был усвоен (хотя, видимо, и «волевым» решением) древнерусским пантеоном³².

Похоже, что, оказавшись в сложном положении, князь Владимир едва ли серьезно относился к религиозному аспекту введения в древнерусский пантеон иранских божеств (впрочем, и сам пантеон, как полагают многие исследователи, относился, по крайней мере отчасти, к числу волевых конструкций князя Владимира в религиозно-мифологической сфере). Через несколько лет после этого, возможно сделав прапскую часть населения нейтральной или даже союзнической, он совершает следующий рискованный шаг, выглядящий как своего рода провокация: князь Владимир объявляет о своей готовности принять е в р е й с к у ю веру. И это заявление, конечно, косвенно свидетельствует и о той значительной роли, которую в конце X в. играл в Киеве пудайстический элемент (евреи и хазары), и о государственной и политической хитрости-мудрости русского князя, который в последний момент, проявив максимальную дальновидность, совершил еще один шаг, выбрав путь сближения с далекой и сильной Византией, которая как х р и с т и а н с к а я держава не могла не стать естественной союзницей и покровительницей князя Владимира и Киевской Руси в борьбе с пудайзмом, один из главных очагов которого находился в самом Киеве. Принятие Владимиром христианства и реальная обстановка в Киеве (наличие значительного пудайстического элемента) объясняют отзвуки сосуществования в городе христианского и пудайстического элемента и полемики между ними, которые отчетливо прослеживаются в течение всего следующего — XI века. Достаточно назвать два памятника, ярко отражающих описанную здесь ситуацию, — «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Житие Феодосия» (ночные дискуссии о вере с новообращенными евреями)³³. Эта полемика продолжалась, вероятно, до 1113 г., когда при Владимире Мономахе в Киеве произошел первый еврейский погром, имевший, однако, своей основной целью подрыв основ экономической жизни еврейского (или еврейско-хазарского) населения. До этого момента по крайней мере в течение 200 лет положение евреев в Киеве было, видимо, нормальным или — в худшем случае — терпимым, чему, между прочим, способствовало и то, что в первые десятилетия после принятия христианства альтернатива е д и н о б о ж и е (евреи и христиане) — м н о г о б о ж и е (язычники) расценивалась как несравненно более важная, нежели различие между законом (евреи) и благодатью (христиане).

Экскурсе, посвященный выяснению историко-культурных и политических условий, в которых произошло заимствование иран-

ских теофорных имен и включение их посетителей в киевский пантеон, кажется, подводит итог спорам о происхождении имени Хорса. Тем не менее остается немало неясностей, связанных с этим божеством. Отчасти они могут быть устранены при последовательном расширении контекста, в котором выступает этот мифологический персонаж, с одной стороны, и, наоборот, при учете фактов «микроскопического» уровня или смежных областей — с другой.

Очень существенную роль играет а р е а л ь н ы й аспект проблемы. О нем здесь может быть сказано лишь кратко, по основные вехи должны быть обозначены. Судя по летописным свидетельствам и в согласии с предлагаемыми выше объяснениями, главный (и отчасти, возможно, исходный) локус появления Хорса — Киев, шире — Киевская Русь, южнорусские степи. Бросается в глаза, что и в к а к и х следов Хорса в Новгородской земле, на севере Руси нет, и это уже само по себе образует контраст между русским Югом и Севером в мифологическом отношении. Но контраст становится еще более рельефным и богатым содержанием при учете того факта, что только на севере Руси сохранились отчетливые следы мифологических мотивов, восходящих к «основному» мифу и связывающих в едином сюжете Перуна и Волоса (топонимические данные говорят о том же), при этом важно, что Перун (как, впрочем, и Волос) сохраняет здесь в значительной мере свои «природные» функции, не засвидетельствовавшие в описаниях «киевского» Перуна, покровителя княжеской дружины и, следовательно, связанного с воинской функцией.

Это противопоставление, в котором Хорс определенно связан с югом, дополняется данными о в о с т о ч н о й ориентации (и/или происхождении) этого божества или его более ранних форм. Выше уже говорилось об иранском происхождении Хорса, конкретнее — о его связи с Хорезмом («землей Солнца»), с иранскими землями вокруг Аральского («Хорезмийского») моря. Именно такой исходный локус подтверждается еще одним примером заимствования имени этого иранского божества, причем и это заимствование отсылает примерно к тому же ареалу (Средняя Азия, восточное Предуралье). Речь идет об обско-угорском божестве по имени *Kurās, Kworās, Korās* с прочной солпечной родословной³⁴. Это имя, как и др.-русск. *Хърсъ*, видимо, восходит к тому же самому иранскому источнику (ср. перс. *xuršēt*, ср.-перс. *xvaršēt*, авест. *hvarə xšaētəm* и т. п.). Другое совпадение касается синтагматики: парное имя *Numi-kworās* (*Numi* — верховный бог, ср. мапс. *Нуми-торум*, хапт. *Нум-турем*) может быть понято как соответствие отмечавшейся уже последовательности Перун — Хорс в списках богов.

Мотив восточной соотнесенности Хорса имплицитно предполагается восходом солнца именно с востока; востекание — восхождение Солнца и образует важнейшую часть его п у т и. Возможно, что отражение этой топоники можно видеть в известном отрывке из «Слова о полку Игореве», посвященном князю-оборотню Все-

славу: *Всеславъ князь . . . самъ съ ночь вълкомъ рыскаше: изъ Къева дорискаше до куръ Тмутороканиа великому Хръсови вълкомъ путь прерискаше*. Комментаторы этого места упускают обычно из вида то, что путь Всеслава-волка н а п е р е р е з Хорсу-солнца не просто отклонение от нормы, от п р а в и л ь н о г о пути, определяемого движением Солнца, но несправедливый и опасный путь, совершаемый с помощью злой колдовской магической силы. Все смертные следуют по пути Солнца. Родоначальник людей Йима, как о нем говорится в «Авесте», «поднялся и пошел по пути, которым следует Солнце» (*Videvd. II, 31*). Заря — Ушас «правильно следует дорогой порядка» (*ṛtāsya pānthām anv eti. . . RV I, 124, 3*); тут же уточняется, что она показывается на востоке, знает свой путь наперед и не путает направлений. Мифологизация и ритуализация солнечного пути и превращение его в норму, идеальный образец, определяющий поведение богов и людей, может быть подтверждено многочисленными примерами³⁵. Всеславс его несправедливым путем наперерез пути великого Хорса-Солнца приходит на память автору «Слова» в контексте ошибочного пути Игоря Святославича, приведшего к поражению: Солнце затмилось, и верный путь теперь неизвестен, скрыт (*Солнце ему тьмою путь заступаше. . .*). Незнание же п у т и («пути Солнца») приводит к роковым отклонениям от правильного поведения, от нравственных норм. Иное дело — поведение великого князя Дмитрия Ивановича в сходной ситуации в «Задонщине»: он *вступи в поплащенное свое стремя и возьмь мечь въ правую руку и помолися Богу и пречистой его матери. Солнце ему ясно сияеть на востоцѣх и путь повеѣдаеть. . .*³⁶.

Путь Всеслава от Киева до Тмуторокани противоположен пути Хорса-Солнца с востока на запад (следует обратить внимание, что упоминаемый в «Авесте» путь Солнца, т. е. *radī-, rad-, pantay- & hvarə xšaētəm*, обозначается по сути дела той же формулой, которая позже будет использована в «Слове»: *путь & Хърсъ*³⁷). Возможно, этот фрагмент «Слова» дает некоторые указания на целесообразность углубления темы Хорса в русской мифологии и истории: примерно от Тмуторокани двигалась приазовская юго-восточная Русь, прежде чем она попала в Киев (т. е. как Хорс-Солнце, но не как Всеслав). В таком случае она могла познакомиться с образом Хорса еще до прихода в Киев, в местах, где были возможны «естественные» контакты с иранскими племенами, и оттуда принести его в Киев и как бы «сверить» его с божеством, почитавшимся в Киеве хорезмийскими воинами³⁸.

Разумеется, конкретных фактов, относящихся к Хорсу в ареальном аспекте, очень немного, но все они так или иначе отсылают к территориям к в о с т о к у от Киева и ранней Киевской Руси — Средняя Азия, Прикаспье и Нижнее Поволжье, Восточное Приазовье и Причерноморье, возможно, земли по Дону (ср. следы Хорса в повестях Куликовского цикла)³⁹. Поэтому-то так важны фиксируемые Печальной летописью следы Хорса в самом Киеве,

в его цитадели, и появившиеся теперь возможности объяснения киевской «прописки» этого божества.

В заключение еще несколько слов о Хорсе в отрывке из «Слова о полку Игореве» и о следствиях, вытекающих из этого. Как известно, Хорс назван здесь великим (*великому Хръсови*). Определение обожествленного Солнца как великого вообще-то довольно естественно. Можно даже сказать, настолько естественно, что не обращают внимания на многозначительность этого эпитета. Как известно, русск. *великий* (слав. **vel-ikъ* и т. п.) в конечном счете связано с и.-е. **uel-*: **uol-* 'владеть', 'иметь власть', 'обладать' и т. п. (ср. слав. **vel-*: **vel-d-/*vol-d-*, ср. **vol-d-ěti* 'иметь власть' и 'обладать') и с и.-е. **uel-*: **uol-* 'умирать', 'смерть', 'царство смерти'. Таким образом, оказывается, что *великий Хорс* в такой интерпретации, как «Хорс, обладающий властью, правящий и т. п.», практически полностью воспроизводит авестийскую формулу, обозначающую сияющее солнце, *hvarə xšaētəm*, общеиранское (вероятно, и общеарийское) происхождение которой свидетельствуется и рядом фактов других иранских языков. Дело в том, что *xšaēta-*, используемое для передачи значения 'сияющий', буквально обозначает 'имеющий власть (силу)', 'правящий', 'управляющий', 'господствующий', 'обладающий' в соответствии с глаголом *xšayati* с тем же кругом значений (ср. авест. *xšaya-* 'царь', *xšādra-* 'власть', 'царство' и т. п., ср. *xša-* /?/ 'владеть', а также древнеперсидские *-xšay-* 'править', *xšayašiya-* 'царь', 'царский', *xšāça-* 'царство', 'царствование' и др. и древнеиндийские *-kṣay-*, *kṣāya-*, *ksatrā-*, *kṣatríya-* и т. п. примеры). В этом контексте *великий Хорс* выглядит как калька соответствующей иранской формулы сияющего («царящего») Солнца. Это совпадение внутренней формулы образа (при том, что русское слово для Хорса, обожествленного Солнца, бесспорно, заимствовано из иранского) не может быть случайным. Более того, подобные формулы хорошо известны и в соседнем балканском ареале, ср. греч. ὁ ἥλιος βασιλεύει, алб. *diell-i perëndon* (как «версии» этой формулы выступают рум. *soarele asfinjește* 'солнце становится святым' и венг. *le áldozik a nap*, букв. 'солнце приносит жертву') — для обозначения захода солнца⁴⁰. Солнце действительно увеличивается в объеме и в уровне световой энергии перед тем, как уменьшиться и уйти⁴¹.

Этот мотив *великого Хорса* или «величающегося» (царствующего) солнца, нужно думать, объясняет и некоторые другие примеры, оставшиеся до сих пор темными, и, следовательно, выводит русск. *Хорс* из изоляции в н у т р русского словаря. Речь идет прежде всего о таких словах, как *хорохобить/ся/* (*харахобить/ся/*), *хорохобить/ся/* 'важничать' (ср. немецкий перевод слова — 'g g o ſtup'), 'хохлиться', 'надуваться' (особенно о петухе, курице), 'ершиться', 'хвастаться', 'заниматься собою и много о себе думать', ср. также *хорохоба* и т. п. (Даль IV³, 1222); *хорзатъ* 'важничать собою', 'чваниться', *харзить/ся/* 'зазнаваться', 'сердиться', 'горячиться', *харзистый* 'заносчивый', 'бранчивый',

хорза 'коза-девка', 'бойкая' (?), см. Даль IV³, 1168, 1220⁴². В основе всех этих слов присутствует семантический множитель 'у в е л и ч и в а т ь / с я /', данный с оттенком иронии, легкой насмешки, некоторого осуждения и в определенной экспрессивной тональности. Эти лексемы реализуют две словообразовательные модели — удвоение корня *хор-* и расширение его элементом *-з-* (из сказанного, в частности, следует, что обе группы лексем [*хорохор-* и *хорз-*] связаны с одним и тем же корнем). В корне *хор-* правдоподобно усматривается иранское слово, обозначающее солнце (*xor*, *xur*, *hvar* и под.), а в семантике соответствующих лексем — результат компрессии (или сдвига) смысла всей формулы типа авест. *hvarə xšaētəm* (позже ставшей одним словом): 'солнце царствующее, владычествующее... ' → 'величаться', 'важничать' и т. п.⁴³ Частичным аргументом в пользу этой точки зрения может быть как раз паличие элемента *-з-* (возможно, являющегося результатом «эмфатизации» с после *p* типа *дѣрзкий* при и.-е. **dhr-s-* и соответствующих словах в других и.-е. языках с *-s-*). Образующий корнем и этим элементом комплекс *хорз-* (как и имя божества *Хърсъ*, *Хорс*) в таком случае и представлял бы соединение иранского слова с значением 'солнце' и минимального следа слова с значением 'величаться', 'властвовать', 'царствовать' (*xš-* > *s-*, откуда *с-*, *з-*).

Единственное русское слово⁴⁴, которое действительно связывалось исследователями с именем Хорса, *-хорбший*. Сама эта связь теперь представляется несомненной, несмотря на оценку ее как «невероятной» у Фасмера, IV, 267. Несомненно и направление словопроизводства: *Хорс* → *хорбший*. Сомнение вызывает конкретный иранский источник имени Хорса. Наряду с отмечавшейся выше точкой зрения о происхождении этого имени из источника типа др.-иран. *hvar-xšaita-* сложилось и другое мнение, согласно которому прилагательное *хорбший* образовано от имени божества Хорса (и первоначально означало 'хорсовский', 'принадлежащий Хорсу'), а само имя *Хорс* представляет собой старое заимствование из осетинского, ср. *xorz*, *xwarz* 'добрый', 'хороший', из иран. **hvarzu-*, понимаемого как *hu-varəz-* 'des Wirken gut ist' (ср. Y. IX, 16; по и *hvarəš*)⁴⁵. В. И. Абаев полагает, что это осетинское слово было усвоено русским языком не как отвлеченное прилагательное, а как имя божества, точнее, как эпитет, определявший это имя (само же имя впоследствии исчезло). Основанием для такого хода мысли послужило то, что в дигорских песнях религиозно-мифологического содержания соответствующий эпитет неизменно определяет святого Николу — *xwarz Nikkola* или *Nikkola xwarz* 'добрый Никола'; допускается, что в дохристианскую эпоху таким же образом могло определяться и некое неизвестное ясное божество, и его эпитет *xorz* стал употребляться как самостоятельное имя *Хорс* (ср. совр. осет. *дæ бон хорз!* 'добрый день', 'здравствуй!', *хорз* 'добро', 'благо'; 'хороший'). При всей заманчивости этого объяснения и возможных дальнейших импликаций (ср. путь Хорса и Тьмутарокань в «Слове» в связи с темой яского божества,

определяемого как *xorz*) существует целый ряд серьезных возражений и замечаний ограничительного характера. Самые важные из них можно свести к трем-четырем. Прежде всего ориентация на осет. *xorz*, *xwarz* разрывает связь между семантически и генетически едиными лексемами *xor-* (*xorxor-*) и *xorz-* в русском языке (не исключено, что в *xorbiiий* также выделяется *xor-*, ср. *xóroctи* 'красота', 'пригожество' /если не из **xóroctиctи*?/, *xoroviiий* и т. п., см. Даль IV³, 1223). Вокализм осетинского прилагательного никак не объясняет исходный корневой гласный в имени Хорса — *Xърсъ* (< **xurs-*). Ни *-съ* в *Xърсъ*, ни *-и-* в *xorbiiий*, строго говоря, не выводятся из *xorz*, *xwarz* с достаточной корректностью (в отличие от **xor-/x/š-* > *xor/o/iu-*). Наконец, при предлагаемом объяснении исчезает полностью несомненная п для Хорса и для связанного с ним по источнику заимствования обско-угорского *Kop(e)ca* «солнечная» тема, ясно осознававшаяся и в Кпеве (соотнесение Хорса с Дажьбогом) и на Оби у угров. Сама конкретная ситуация заимствования, предполагающая определенный мифологический образ, перенимаемый «своими» от «чужих», вынуждает считать не слишком вероятной ориентацию на эпитет абстрактного характера (скорее, *xorbiiий* произведено от имени конкретного божества подобно тому, как *мировiий* 'прекрасный', 'замечательный' через *мир* восходит к имени Митры, также солнечного божества). Приведенные выше соображения по поводу того, как иранский Хорс попал в киевский пантеон, также склоняют скорее в пользу традиционной точки зрения на происхождение имени Хорса, а следовательно, и производного от него прилагательного *xorbiiий*. То, что это основоположное в системе оценок (между прочим, и религиозно-этических) слово соотнесено с образом Солнца, солнечного божества, не должно вызывать удивления. К *свѣтлому и тресвѣтлому солнцу*⁴⁶ обращается как к последней своей надежде спасти князя Игоря его жена Ярославна (ср. *т р и с о л н е ч н о е б о ж е с т в о* как высший оценочный эпитет в «Слове о законе и благодати»). Русский народ понимается как своего рода *с о л н е ч н ы й* внук (ср.: *погибаетъ жизнь Дажь-божа внука* при Дажьбог≡Хорс), как и некоторые княжеские роды⁴⁷. Именование князя Владимира «Красным Солнышком» также находит место в этом контексте. Поэтому осет. *xorz*, *xwarz* остается лишь потенциальным ресурсом и источником, о котором, однако, следует помнить.

II. ДАЖЬБОГ И СТРИБОГ

В цитированном выше списке богов из киевского пантеона («Повесть временных лет», под 980 г.) между иранскими божествами Хорсом и Симарглом, в самой середине шестичленного списка (третье и четвертое места), находятся два мифологических персонажа, объединенные тем, что они обладают отчетливо членными на две части именами, последняя из которых выступает как своего рода классификатор (*бог*), — *Д а ж ь б о г* и *С т р и*

б о г. Крайние места в том же списке занимают Перуп (в начале) и Мокошь (в конце), также объединенные между собой двумя важными признаками: из всех богов списка они наиболее достоверно принадлежат к архаическому славянскому слою (балто-славянскому) с достоверными индоевропейскими связями, и только они входят в реконструируемую сюжетную схему «основного» мифа как персонажи, находящиеся между собой в брачных отношениях (третий существенный персонаж схемы Волос—Велес в списке 980 г. отсутствует). Таким образом, композиция списка оказывается весьма продуманной, и отношения составляющих ее элементов дают основания для дальнейших размышлений.

Выше также отмечалось, что имена Хорса и Дажьбога (соответственно второе и третье места в списке) единственные среди всех соединены (или разъединены) «нулевым» способом: между ними нет ни союза *и*, ни точки. На этом основании, в частности, делается заключение об их функциональной тождественности или, точнее, сближенности («солнечные» боги). Вместе с тем и Стрибог, если он ведает ветрами и характеризуется некоторой агрессивностью (веет стрелами), отчасти сближается с Симарглом, которого сопоставляют с Дивом (или даже Соловьем-разбойником). Но при наличии этих «межгрупповых» связей Дажьбог и Стрибог составляют достаточно единый и самостоятельный фрагмент списка.

Связь Дажьбога с солнцем подтверждается уже упоминавшейся вставкой в Ипатьевской летописи под 1144 г. (ср. также связь со Сварогом при *сварожичь* как обозначении огня), а также рядом косвенных данных. Некоторые из них выявляются при допущении близости Дажьбога и Хорса. Отмеченность для Хорса мотива п у т и, солнечного пути, позволяет думать, что этот мотив не мог не быть существенным и для Дажьбога. В самом деле, некоторые поздние источники подтверждают эту догадку и вносят дополнительные важные нюансы в образ этого божества. В начале века в Стрижавцах Винницкой губ. от Л. Юркевича была записана следующая штересная песня («Поміж трьома дорогами. . .»):

Поміж трьома дорогами, рано-рано,
 Поміж трьома дорогами, ранесенько,
 Там здибався князь с Дажьбогом, рано-рано,
 Там здибався князь с Дажьбогом, ранесенько.
 — Ой ти, боже, ти, Дажьбоже, рано-рано,
 Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько.
 Бо ти богом рік від року, рано-рано,
 Бо ти богом рік від року, ранесенько.
 А я князем раз на віку, рано-рано,
 А я князем раз на віку, ранесенько,
 Раз на віку в неділеньку, рано-рано,
 Раз на віку в неділеньку, ранесенько⁴⁸.

Эта песня представляет собой монолог жениха («князя»), обращенный к Дажьбогу. Произносится он по п у т и на свадьбу при встрече с самим Дажьбогом. Относительно самой песни комментатор ука-

зывает: «Співують, коли зустрічається хтось по д о р о з і, як молоду везуть до молодого»⁴⁹. В песне важны три мотива: 1) п у т и Дажбога (встреча промеж трех дорог и разговор происходят *рано-рано, ранеселько*, т. е. на восходе Солнца, что лишний раз указывает на соответствующие функции Дажбога), 2) покровительства (участия) его в свадебном обряде (этот мотив подтверждается типологически распространенными текстами о Солнце — верховном руководителе брака или даже участнике иерогамии, «первосвадьбы», по образцу которой проводятся свадьбы вообще; мотив солнца постоянен в свадебной обрядности) и, наконец, 3) соотнесение жениха с Солнцем (ср., в частности, выведение невесты и круговое движение в свадебном ритуале), причем жених-князь лишь раз в жизни во время свадьбы выступает как своего рода замена божественного жениха, участника «первосвадьбы» Солнца (ср. цикл народных песен о свадьбе Солнца, известных у славян, литовцев, особенно широко у латышей и др.).

Другая украинская песня сезонного цикла, также упоминающая Дажбога, позволяет выяснить еще один мотив, соотносимый с этим божеством: Дажбог высылает соловушку замыкать зиму и отмыкать лето — *Ой ти, соловейку, | Ти ранній пташку, | Ой чого так рано | Из вир'їчка вийшов? || «Не сам же я вийшов, | Д а ж б о г мене вислав | З правої ручейки, | І ключики видав || З правої ручейки | Літо відмикати, | З лівої ручейки | Зиму замикати. . .»* и т. д.⁵⁰, с введением мотива пожара, спалившего деток-птеницов⁵¹. В этой песне существенно, что отмыкание лета и замыкание зимы совершается соловушкой, но по инициативе, по повелению Дажбога. Более чем вероятно, что отмыкатель лета Дажбог не что иное как само Солнце в персонафицированном виде.

Тесное соседство Дажьбога с Хорсом в списке и наличие общих мотивов, объединяющих оба божества в текстах, оправдывают попытку взглянуть на древнерусского Дажьбога сквозь призму арийских реалий и текстов. Оказывается, что индоиранские факты, имеющие отношение к анализу имени Дажьбога и вводящие его в более широкий контекст, достаточно многочисленны, хотя ранее исследователи не обращали на них внимания. Из соображений краткости и наглядности далее будут приведены лишь ключевые примеры-типы, в основном из ведийской традиции. Но сначала — и тоже кратко — о славянских фактах. Русский Дажьбог, как и его инославянские соответствия — фольклорные и топонимические /нетеофорные/ (ср. *Дабог, цар на земљи* из сербской сказки, где он противопоставлен *Богу на небесима*⁵²; персонаж с тем же именем в эпических песнях о кралевице Марко; название горы в Сербии *Дажбог*; польские топонимы *Daczobogy, 1541, Daczobogi, 1577*, в р-не Белостока / из **Dadžbogi/*; имена собственные типа польск. *Dadžbóg, XIII—XV* вв., укр. *Дажбоговичь* и т. п.), — должны пониматься прежде всего как свернутая синтагма, первый член которой — императив от глагола *дати* — *дажь* (**dažь/*dažьь*, ср. **dajь*). В основе этой синтагмы, особенно приписывая во внимание старое значение слав. **bogъ* и его индоиранских соответ-

ствий — 'доля', 'часть', 'имущество' и т. п., лежало сочетание глагола в форме 2 Sg. Imper. с Acc. (или Gen.) объекта — 'дай долю (часть)'. Сложное имя *Дажьбогъ* может быть соотнесено и с этой структурой, и с другой, более оправданной с синхронной точки зрения — 'дающий бог', 'бог-даватель'. Иначе говоря, элемент **bogъ* мог выступать и в объектном, и в субъектном значениях, чему, в частности, отвечают две возможности в употреблении этого слова — выступать как пассивный объект, вещь и как активный субъект действия, одушевленное лицо, мифологический персонаж (ср. русск. *Бог при богатство*, др.-инд. *Bhaga-*, др.-иран. ср.-иран. *Vaga-, Вага-* и т. п., божество, персонафицирующие долю, часть, богатство, ср. др.-инд. *bhaj-* 'делить', из **bhag-* и др.).

Обе намеченные возможности толкования имени *Дажьбогъ* и лежащих в его основе синтагм подтверждаются многими фактами, причем посящими клишированный характер. Ср., с одной стороны, вед. *daddhi bhāgām* 'дай долю /богатство/' (RV II, 17, 7; ср. X, 51, 8 и др.), где *daddhi* — Imper., в точности соответствующий *дажь, даждь*, а *bhāgām* — Acc. Sg., и, с другой стороны, *āsi bhāgo asi datrāsyā dātāsi* 'ты — Бхага (т. е. бог богатства), ты — датель даяния' (RV IX, 97, 55 и др.), откуда тип *Bhāga & dātāsi* 'Бхага дает', или *Bhāga & dāti*⁵³. Это сопоставление не только позволяет определить в качестве отдаленного источника Дажьбога мифологизированную фигуру д а я т е л я (распределителя) благ, к которому обращаются с соответствующей просьбой — мольбой в ритуале, в молитве, в благопожеланиях (ср. русск. *дай, Боже!*) и одновременно воплощенное и овеществленное д а я н и е, д а р, но и сам языковой локус возникновения этого теофорного имени.

Выведение имени и образа Дажьбога из ситуации «наделителя, наделяющего долей» тех, кто к нему обращается, в значительной степени бросает свет и на решение проблемы Стрибога. Сейчас, видимо, нужно отказаться (или во всяком случае серьезно пересмотреть) от выведения первого элемента этого имени из слова, обозначающего отца (и.е. *p₂tri-* > слав. *stri-*), как это делалось многими, и толковать *стри-* как Imper. от глагола **sterti* 'простирает', 'распространяет', как это и предлагал в своих работах Р. О. Якобсон. Таким образом, и имя *Стрибогъ* в конечном счете предполагает как образ богатства, которое распространяется — распределяется среди тех, кто просит о нем, так и образ самого бога — распространителя этого богатства (элемент *бог-* как объект и субъект указанного действия). Возможно, и даже очень вероятно, что некогда существовали индоиранские сочетания типа *star-/stir- & b(h)āga-*, которые были бы в этом случае точным соответствием синтагм, реконструируемых на основании имени *Стрибогъ*. Однако в обеих арийских ветвях глагол *star-* достаточно рано превратился в *terminus technicus* жреческой практики. Как правило, он стал обозначать расстиланье жертвенной соломы или подстилки, подушки из нее, обозначавшее начало ритуала, и, следовательно, резко сузил сферу сочетающихся с ним объектов. Тем

не менее ряд соображений говорит в пользу намеченной выше возможности сочетания *star-* & *b/h/āga-* (**stṛiṇi* & **bhāgām* 'распространяю доли, богатство' и **Bhāga-* & *stṛiṇāti* 'Бхага /бог-распространитель/ распространяет /долю, богатство/'). Во-и е р в ы х, объектом действия глагола *star-/stir-* выступает *barhis* в ведийском и *barṣman-* в авестийском, т. е. жертвенная подстилка. Ее расстилаешь само по себе имплицитно семантику дара, доли, богатства. На нее приглашаются боги, льется сома, кладется жертвенная лепешка, т. е. то, что само по себе доля, богатство и что обладает свойством вызывать увеличение этой доли, позволяющее делить и распределять ее среди заказчиков ритуала. Поэтому в данном случае можно сказать, что в индоиранском произошел «опережающий» (забегающий вперед) семантический перенос: **star-* & **bhāga-* > *star-* & *barhis/barṣman-*, в результате которого изменилась объектная сфера глагола. Во-в т о р ы х, сами обозначения жертвенной подстилки, расстилаемой жрецами⁵⁴, предполагают свойства усиления, возрастания, увеличения (ср. вед. *brh-*, *barh-*, *barhas*, *barhānā* и т. п. с соответствующей семантикой), т. е. именно то, что характеризует богатство, возрастающую долю. В-т р е т ь и х, в индийском и иранском все-таки зафиксирован ряд случаев, когда глагол *star-/stir-* не укладывается в рамки технического термина и предполагает более раннюю, нетерминологическую стадию в истории этого слова. Наконец, в-ч е т в е р т ы х, данные других языков в отношении глаголов этого индоевропейского корня рисуют несравненно более широкую картину (ср. германские или славянские примеры). Впрочем, и в тех случаях, когда наблюдается тенденция к превращению слова в технический термин, сохраняются важные намеки на связь этого глагола с идеей богатства, доли, ср. лат. *sternere* 'расстилат', 'раскладывает', 'рассыпать' и т. п. в связи с *lectisternium*, «божьей трапезой». родом жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках лож (*lecti*) перед накрытием стола (в христианскую эпоху — помпальная трапеза, поминки); вкушение же пищи, как известно, одна из распространенных метафор получения богатства, усвоения доли.

Специфика рассмотренных здесь двух теофорных имен *Дажь-богъ* и *Стрибогъ* состоит в том, что они, будучи вполне славянскими по своему составу, вместе с тем могут пониматься как такие кальки с индоиранского, в которых оба члена в каждом из этих двух названий оказываются и генетически идентичными соответствующим индоиранским элементам. Несомненно, что это генетическое единство в течение долгого времени оставалось прозрачным и легко воспринимаемым всеми, кто находился в зоне арийско-славянских языковых контактов. В обоих указанных случаях межъязыковой пересчет оказывается достаточно элементарной операцией. Постулирование такой зоны предполагает как различение «своего» (русского, славянского) и «чужого» (арийского), так и выделение общего ядра или, так сказать, двусторонне-конверсируемой языковой сферы. Участие в ней тео-

форных имен весьма показательно (тем более что они противостоят «несложным» балто-славянским богам Перуну и Велесу). Они несут в себе обозначение определенного, основного для них мотива, характеризующего данное божество, некоторую мифологическую идею, соответствующее ритуальное действие и, наконец, ключевую формулу-молитву некоего более обширного текста, типа индоиранских религиозных гимнов. То, что подобные имена выступают как средство перехода к текстам, т. е. к образованию иной природы и иного жанра, чем само двуязычное имя, нужно считать принципиально важной их характеристикой, имеющей прямое отношение к проблеме реконструкции текста. То же обстоятельство, что эти имена отсылают не только к «своему», но и через «свой» к «чужому» тексту, который со своей стороны гарантирует правильность предложенной реконструкции, делает их надежным инструментом реконструкции и одновременно средством контроля получаемых результатов.

III. МИР И ВОЛЯ

Существует еще одна сфера концентрирующихся вокруг теофорного имени славяно-индоиранских языковых и культурных связей, причем настолько глубоких и далеко идущих, что Древняя Русь и — шире — вся *Slavia* с о п р е д е л е н н о й точки зрения могут пониматься как западная провинция великого индоиранского культурного круга. Речь идет прежде всего об отражении у славян, в первую очередь восточных, многочисленных черт так называемого митраического комплекса, имеющего непосредственное отношение как к формам социальной организации, так и к «социализированной» мифологии славян, особенно русских. Поскольку автору этих строк уже не раз приходилось раньше писать на тему связи между понятием *мира* как особой социальной единицы и индоиранским мифологическим персонажем *Mit(i)ra* и поскольку существенно подробнее, хотя и под несколько иным углом зрения, эта тема излагается в другой работе, находящейся в печати, — здесь позволено лишь п у н к т и р о, почти не ссылаясь на источник, обозначить некоторые важные узлы славянского текста «мира» на фоне арийского «митраического» текста.

Так как историческое тождество слов *mir*: и.-ир. *Mit(i)ra* представляется доказанным, здесь нет необходимости обращаться к этому вопросу снова, тем более что следующие далее славяно-арийские параллели, относящиеся к одним и тем же узлам «митраического» (> «мирового») текста, сами по себе являются аргументами в пользу высказанной ранее точки зрения. Лишь к одному, зато наиболее важному вопросу, придется вернуться, хотя и на короткое время.

Недавно было поставлено под сомнение (ЭССЯ 8, 1981, 182—183) сделанное раньше сопоставление славянского глагола **jititi* (ср. с.-хорв. *jititi se*) с и.-ир. *yāyati* под тем предлогом, что

**jatiti* в конечном счете может быть связано с глаголом **iti*. Не говоря о том, что это же предложение в конечном счете может относиться и к индоиранскому глаголу и, следовательно, не является опровержением сделанного прежде сближения, оно не затрагивает самой сути того главного «ядерного» фрагмента, который является квинтэссенцией «митраического» текста. Уместно напомнить, что речь шла о славянских соответствиях индоиранским стандартным фразам типа вед. *Mitró jánān yātayati* 'Митра объединяет (собирает) людей', т. е. помещает их в определенную социальную структуру (RV III, 59, 1, ср. 5; VII, 36, 2 и др., ср. также авест. *yātayeiti miḍrahe*. . . Yt. X, 78 и т. п.)⁵⁵. Славянское соответствие — **mirъ jatiti* (или **miro/ъть jatiti se* и т. п.) — реконструируется на основании двух совокупностей данных. С одной стороны, существует с.-хорв. *jätiti se* 'сходиться', 'собираться' (в частности, в *jato* 'коллектив', 'группа', 'община', 'отряд', 'стадо', 'куча' и т. п.), с другой, — многочисленные русские технические выражения, связанные с миром, — *идти миром* (и *идти по миру*), *сходиться миром* (*мирская сходка*, *мир сходится*), *собирает мир* и т. п., во-первых, и *мир-народ*, *собирает мир-народ*, *сходиться миру-народу* и т. п., во-вторых. В итоге оказывается, что приведенной ведийской формуле *Mitró jánān yātayati* (т. е. Митра—мир — народ — собирать, сводить воедино, так сказать, делать так, чтобы сходились) отвечают славянские формулы с той же семантикой каждого из трех слов и с этимологически общими элементами. Ср. формулу из русск. плача . . . *как весь мир-народ да и соидется* (т. е. мир — народ — сходиться) или с.-хорв. *narod se jate u svoje jato (svoje općinu)*. Иначе говоря, эксплицируется *Mitró yātayati* & НАРОД при **mirъ-НАРОД jatiti*. Это сопоставление тем более важно, что именно оно связывает воедино формулы, которые представляют собой основу всей митраической мифологии (и более того — идеологии) и всей социальной структуры русского крестьянского мира. Дальнейшие примеры подтверждают эту объединительную функцию Митры и мира и тем самым достоверность сопоставления указанных индоиранских и славянских формул и их ядра — глаголов *yātayati: jatiti*.

В иранских текстах есть примеры, где Митра-объединитель распространяет свои функции на молодых людей, вступающих в брак. Он собирает их воедино, сводит в семью, создавая тем самым минимальную социальную структуру. Митра, как и Б(х)ага, выступает, согласно среднеиранским данным, как божество свадьбы. Часто они выступают в этой функции вдвоем (видимо, как духовно-правственный (моральный) и материально-экономический факторы). Ср. авест. *miḍra^h baça^h*, согд. *myšyy* βγyy, вед. *mitra-bhaga* — при русской формуле *мир да Бог*, выражающей идею высшего согласия, гармонии, равновесия, блага (характерно, что с этой формулой, между прочим, обращаются с поздравлением к новобрачным). В иранском свадебном ритуале Митра и Б(х)ага, видимо, отчасти соперничают друг с другом и являются двумя

совместными гарантами брачного договора. Не исключено, что Митра обеспечивал душевное согласие и мир, а Б(х)ага ведал и мущественной стороной договора о брачном соединении. Но нередко Митра выступает и один. В согдийском тексте брачного контракта (Nov. 4 R 5-12), опубликованном В. А. Лившицем⁵⁶, читается: «И, господин, я у тебя | Дугдгбнчу, прозвище которой Чата, | дочь Вйуса, взял в жены (*wḍwh*). И затем | тебе, Чзр, я так заявил и обещал: с сегодняшнего | дня и впредь навечно Чата | останется мне женой (*wḍwh*). И, господин, в присутствии тебя | и в присутствии (бога) Митры (*myḍr' n'z'nty*) [я обязуюсь]: я [ее] не продам, ни долговой рабыней, | ни пленной (?), ни отданной под покровительство не сделаю. . .». Эта формула клятвы при брачном сговоре, как уже указывалось, обнаруживает несомненное сходство с отрывком из «Вессапгара-джатаки» (VJ 1204 сл.): «Брамин . . . так сказал Судашану: „Я пойду в другую страну и оставлю женщину у тебя под опекой, в присутствии Митры. . . — на таком условии: ты никому не должен отдавать ее в дар. . .“». Не исключено, что отражение этой функции можно найти и в ведийской традиции. Допустимо думать, что одно из них находится в RV V, 3, 2. Встречающаяся там последовательность *mitrām sūḍhitam ná* может быть понята как термин сравнения, относящийся одновременно к двум частям предложения, причем само это сочетание можно понимать как своего рода асс. absol., а не просто асс. В результате фрагмент толкуется приблизительно так: «Они помазуют (*añjānti*) тебя (т. е. Агни, жертвенный огонь) коровьим маслом, когда ты делаешь супругов (домохозяев, *dāmpatī*) единым духом (мыслью, *sámanasū*), подобно тому, как это делает Митра (или: как прилаживает их друг к другу, составляет и т. п.)»⁵⁷. Стоит напомнить, что этот гимн исполнялся на свадебной церемонии и сам описывает свадьбу. Именно поэтому появление здесь темы *mitrām sūḍhitam* едва ли может быть случайностью.

Но если в индоиранской традиции Митра в сфере брачных отношений выступает преимущественно как их организатор, гарант и непременимый свидетель, то в славянских языках лексема *mirъ* и ее производные могут обозначать и самих вступающих в брак. В этом плане исключительное значение имеет каш.-слов.-винск. *mīra* 'жених', 'повобрачный' (из **mir-ja*, от **miriti*, подобно *straža, storoža* из **storg-ja*, от **stergli*: **storgli* и т. п.), а также *mīrota* 'невеста', 'повобрачная' (из **mir-ota*, в соответствии с вед. *mitrata-* 'дружба', откуда и 'друг', подобно *служба*, в котором сочетаются имя действия с именем деятеля, и даже *mitryata-* при *mitrya*)⁵⁸. Но эти кашубско-словинские факты, уцелевшие в виде редких архаизмов на крайней северо-западной периферии славянства⁵⁹, не единственные свидетели стоящего за этим словом (*mirъ*) содержания. Достаточно напомнить в этой связи о русск. диал. *mirítъ* 'договариваться с попом о браке', 'договариваться о плате за венчанье', *mirítъся*, то же (СРНР 18, 1982, 171) и — более отдаленно и косвенно — о таких употреблении, как: *У меня сестра тоже убегом убежала; родители сер-*

дятся, а через недели две придут мир и уют делать, мир и тыся (18, 171), где мирная, мириться наряду с общей идеей примирения могут содержать и более специальное значение примирения через брак, одобренный и родителями (ср. еще: *Теперь хорошо. Слюбятся-с мирятся, пойдут распишутся, да и живут мирко-младком* и т. п.). Впрочем, примеры этим не исчерпываются. В русской номенклатуре свадебных чинов известно обозначение дружки — *мировой* или даже *мировой дружки*. Если принять во внимание, что др.-инд. *mitrá-* вообще значит 'друг', то в слове *дружка* можно видеть параллель (или даже нечто вроде кальки) к *mitrá-*, а термин *мировой дружки* оказывается в таком случае своего рода тавтологией. Наконец, сама свадьба по своей сути является *мировой*, в миру происходящей и миром устроенной (напр., в случае сиротства или бедности вступающих в брак). И в этих условиях мир, подобно Митре, также выступает как свидетель и гарант брачного союза. Учитывая эти и некоторые подобные примеры и помня, что каждая свадьба в архаичном коллективе есть повторение, воспроизведение перогамии и сопнесение молодоженов с ее божественными участниками, можно высказать предположение, что жених, обозначаемый как **mirь*, должен пониматься как сам Митра, вступающий в брак, как далекий во времени отзвук «первобрака» (то же относится и к мировому, или дружке) ⁶⁰. Во всяком случае славянские факты свидетельствуют по сути дела о глубоком и интимном проникновении мира (=Митры) ⁶¹ в сферу брачных отношений, об органической связи понятий этих двух сфер.

Подобно тому как общее значение слова **mirь* может специализироваться, становясь техническим обозначением брачного мира, так и глагол **jatiti* в ряде случаев соответственно сужает свое значение в том же направлении и начинает «разыгрывать» тему брака. Ср. с.-хорв. примеры типа: *u našoj je orćini* (т. е. в миру) *običaj, da se svak ženi u svomu jat* ⁶²; *ženi se u svomu jat* *kao ostala paštrovska momčad; jatiti se* 'сочетаться' (о новобрачных) и т. п. (см. Rječn. JAZU, s. v.) ⁶³.

Не приходится сомневаться, что в отношении темы договора вообще, контракта славянские данные не уступают индоиранским, где Митра выступает как воплощенный, персонифицированный договор, о чем много писалось, начиная с Мейе ⁶⁴ (ср. в последние десятилетия работы Ж. Дюмезиля, Э. Бепвениста, П. Тиме, Я. Гонды, Я. Ф. Б. Кейпера, И. Герасевича, Г. П. Шмидта, Р. Туркан и др.). Но статус славянских и индоиранских данных, относящихся к договору, заметно различается. Первые связаны прежде всего с языковым локусом, вторые — с концептуально-идеологическим. Впрочем, наряду с многочисленными языковыми данными (ср. *мир*, *мировая* и т. п. в значении 'договор', 'соглашение', *мирная* 'согласие после ссоры', 'примирение', *мириться* 'заключать договор' и др., не говоря уж о соответствующей фразеологии: *по мирскому договору* /или *приговору*, ср. *по мирскому совету* / и т. д., ср. также *mitrásya dhāmabhih*. RV I, 14, 10 'по

установлению Митры' при по мирскому постановлению, как мир постановит /поставит/ и т. п.), нельзя не вспомнить тайного перва русского крестьянского мира — примирения как средства разрешения конфликтов и нестроений, согласия враждующих начал по мирному договору (ср. понимание и толкование этой «русской идеи» Достоевским). Юридические функции индоиранского Митры, вытекающие из его связи с договором (ср. Митру как Судью творения), находят себе соответствие со славянской стороны в институте мирского суда и развитой фразеологии, соотносящей мир и суд (ср.: *Мир один Бог судит*; *На мир и суда нет*; *Мир сам себе суд*; *Мир не судит*, а мирян быют и т. п.).

Не претендуя здесь на то, чтобы представить связи между индоиранским Митрой и русским миром во всей полноте, глубине и разветвленности, можно дать о них некоторое представление, сопоставив гимн Митре из «Ригведы» (III, 59) с соответствующими мотивами, связываемыми с миром в русских пословицах, поговорках, речениях из собрания Даля, Прыкова и некоторых других (в частности, словарных) источников. Во всяком случае такое сопоставление ярко демонстрирует исключительно высокую степень конкретности арийских представлений о Митре и русских о мире, делающую невероятным предположение об игре случая. Далее следует ряд сопоставлений. Первым в паре указывается ведийский мотив, вторым — соответствующий ему русский пример в основном из указанных выше источников. Последовательность сопоставлений определяется в основном тем, в каком порядке появляются в гимне III, 59 мотивы, с которыми перекликаются русские примеры.

1. Митра объединяет людей (*Mitró jānān yāyati*. III, 59, 1) — *Мир один, мир — один человек, мир всегда заодно* и т. п.
2. Митра удерживает землю и небо (*mitró dādharā prthārim itā dyām*, 59, 1) — *Мир землю держит, до неба достает* (ср. в ироническом смысле: *Мир сутки простоял, землю потоптал, небо покоптал, да разошелся*, а также почти «технические» выражения типа: *мир держит*, т. е. не позволяет уйти из него, порвать с ним связи, *держаться мира*, *мир всё выдержит* и т. п.).
3. Митра несет в себя богов (*sā devān viśvān bibharti*, 59, 8) — *Мир всех несет* (вариант: *Вали на мир: мир всё несет*, *мир всё вынесет* и т. п.).
4. Митра не смыкает очей, озирает людей (*mitráh kṛṣṭīr ānimisābhī caṣṭe*, 59, 1) ⁶⁵ — *Мир никогда не спит, всё вижу*.
5. Кто почитает Митру, того не постигает беда (*yās ta āditya śikṣati vratēna . . . nānam āniho aśnoty. . .*, 59, 2) — *Мир не знает беды* (но и: *мирская беда* и т. п.).
6. Быть в милости у Митры (ср. формулу *vayām mitrásya sumatāu syāma*, 59, 3 'да будем мы в милости у Митры') — *Мир милостив, мирская милость, мирская милостыня* и т. п. ⁶⁶
7. Митра рожден как царь с высшей властью (*mitró. . . rājā sukṣatró ajaniṣṭa vedhāh*, 59, 4) — *Мирская власть, мирская воля* и т. п. (эти примеры также весьма многочисленны в фразеологии русского мира).
8. Помощь Митры

(*mitrásya carṣaṇīdhṛtō*, 59, 6, ср. 8) — *Мирская помощь, мир всем поможет* и т. п.

9. С л а в а Митры (. . . *mitró babhūva sapráthāḥ abhi śravobhiḥ prthivīm*, 59, 7 'Митра славой вознесся над землей', т. е. *mitrásya śrávas*; ср. *mitrásya praśastaya*. . . I, 21, 3, о славе Митры) — *Мирская слава, мирская слава сильна, славит мир (миром)*, ср. *мирское слово* (существенно, что каждый из членов сравнения восходит соответственно к общему источнику). 10. В е л и ч и е Митры (см. 59, 7) — *Мир велик (велик человек, велико дело)*. 11. Митра создал у т е х и (*mitró . . . iṣa . . . akah*, 59, 9) — *Мир всех утешит* (ср. противоположную ситуацию — *мирская беда*).

Текст гимна Митре на этом кончается, но и за его пределами существует немало «митраических» фрагментов, которым есть соответствие в языке русского мира и о мире. Ср.: *Mitrāḥ páti* 'Митра пасет (охраняет, стережет)'⁶⁷ — *пасту мир, пасённый мир*; — *mitra-yuj* как обозначение соединения с Митрой через связь с ним неким обязательством (ср. *yuj -уго*), «упряжкой», которую пужно т я н у т ь, чтобы сохранить верность, — *мирское тягло* (ср. *постыгло т я г л ó на м и р полегло*, *мирское уго*; — *mitra-rājan* 'Митра-царь' — *мир-царь, мир царит*; — *mitrá- & dhā-* (*mitrá-dhita-*, *mitrá-dhiti-*), о союзе, объединении по дружескому договору и о его результате — *мирское деянье, дело, мир на дело сошелся* (к тому же и. -е. **dhē-*), ср. *класть на миру*, т. е. делать приговор на сходке; -*Mitrá- & Bhága* = *Мир да Бог* и огромное количество формул «двойного» действия типа: *Что мир порядил, то Бог рассудил* (ср., однако, иной тип: *Мир судит один Бог*) и др.; — *Mitrá- & fta-*, т. е. говоря в общем, Митра и мировой (вселенский) закон, истина, правда⁶⁸, — при русск. *Мир да правда, мир правдой держится* и т. п. В прежних работах указывались и другие важные переключки, в том числе относящиеся к уровню мотивов. Так, происхождение Митры из к а м н я (Митра — *πυρογενής*, ср. многочисленные отражения этого мотива в изобразительном искусстве), т р е с н у в ш е г о при его появлении на свет, может быть, отдаленно откликнулось в русской поговорке о мире: *Мир зинет — камень треснет*. Русские фразеологизмы *Мир столбом стоит* и *Мир — золотая гора* находят параллели в индоиранской митраической традиции в мотивах столба Митры (вед. *mitrásya sthūna-*. RV V, 62, 5—8, ср. Yt. X, 12—13, 28: *stunā*) и золотой горы, на которой он стоит⁶⁹. Идея, отраженная в поговорке *Мир всех старше*, отсылает к двум совокупностям фактов из истории митраизма, когда он стал мировой религией, — к отождествлению Митры с Фанесом и к характеристике Фанеса как «с т а р е й ш е г о» из богов. Собственно, и Митра по сути дела старейший, поскольку он возник как огонь в первородном Океане (Варуне), когда, видимо, других богов еще не было. Не случайно именно Митра несет всех богов. И наконец, следует подчеркнуть, что сама внутренняя форма слов, обозначающих общину (*мир, задруга, друштво* и т. п.), отсылает к индийскому

понятию *maitreya saṅgha* с тем же смыслом и сходной семантической мотивировкой его обозначения⁷⁰.

Еще более значительные пласты общего наследия вскрываются при анализе русских соответствий ведийской божественной паре *Mitrá — Váruṇa* (ср. русск. *мир — воля*, о чем писалось подробно в другой работе).

В заключение несколько соображений о русском соответствии клишированной паре ведийских божеств Митра — Варуна. Для определенной эпохи эти боги выступают как единая цельпооформленная пара. Ее двуединство подчеркивается и смысловыми связями составляющих ее элементов в тексте, и тем, что имена этих богов образуют сложное слово типа двандва — *mitravarunau*. Основа связи этих божеств выяснена, и здесь из всей совокупности фактов существенно указать лишь то, что имеет непосредственное отношение к русскому материалу. Речь идет прежде всего о следующих характеристиках дифференцирующего типа, которые образуют последовательную структуру смысловых оппозиций⁷¹: Митра находится здесь, близко, в центре, Варуна — далеко, там, на периферии; Митра — организация, структура, Варуна — аморфность, переработанный хаос; Митра близок человеку, дружен ему, Варуна скорее враждебен и во всяком случае далек от него; Митра — определенная социальная дисциплина, соотносится себя с другими и их требованиями, Варуна — освобождение от всяких уз; Митра — жизнь и деятельность, Варуна — смерть, сам он повелитель царства смерти, п а с т у х загробного л у г а, он освобождает (корень *mic-*) людей, принимая их в свое царство, и т. п.

После этого обзора связей и противопоставлений ведийской божественной пары уместным оказывается сопоставление *mitravarunau* (*Mitrá-Váruṇa*) с русским клишированным выражением *мир-воля, мир и воля*, восходящим, по всем данным, к тому же источнику, что и ведийская *dvandva* (а в прозрачной реконструкции — и индоиранская)⁷². Это русское сочетание *мир и воля*, помимо именно этой, так сказать, канонической формы, представлено многими другими, ср.: *мироволит, мировл, дать мир-волю, мирская воля, как мир поволит, мирская власть (волость)*, ср. *мир сельский* и *мир волостной* (*м и р окладывают да в о л о с т и окрадывают*) и т. п. — вплоть до более сложных композиций, ср.: *А кто те мешает . . . в о л ь н о м у в о л я, а дорога и р с к а я* («Барышня-крестьянка») и др.; ср. *м и р-бабушка* (как *мир-бабушка скажет*) при *в о л я-матушка* и *Мать-земля*. Мир и воля как коренные понятия и императивы русского крестьянства навязчиво, как иногда может показаться, сверх меры, повторяются в речи крестьян о мире (наряду со словами *милость, правда, Бог*) и отражены во многих художественных текстах, точно воспроизводящих или самое крестьянскую речь, или идею мира и воли во всей ее глубине. В подобных случаях поражает и в н у т р е н н е е, на последней глубине взятое сочетание тем мира и воли (как того, что в п е мира, в дружбе с ним — *Божья воля* или

во браке — *воля* как разрыв с миром, бегство от него), и чисто внешне появление слов с корнем *вел-, вол-* и т. п. в контексте темы крестьянского мира⁷³. Мир отсылает к определенной территории (следовательно, к земле), которой он обладает (**ob-vold-*) и которой он владеет (**vold-*), т. е. осуществляет над ней свою власть. Аспект собственности и аспект власти определяют идею территориального самоуправления (*мирская власть* и *воlostной мир*). «В основе этого мирского самодержавия лежит территориальная власть мира на земле, связывающая нескольких собственников в одно сплоченное [ср. выше о **mirь & *jatili*. — В. Т.] целое и обуславливающая все их права и обязанности по отношению к миру»⁷⁴. Собственность и власть, коренящиеся в этих внутренних основаниях, при определенном направлении развития начинают мыслиться лежащими над миром, внешне его, и самоотношение обширной волости и маленьких «миров» (мирских общин) трактуется в таком случае как пространственное соотношение внешнего и внутреннего, периферии и центра (т. е. точно так же, как взаимное расположение Митры в середине и Варуны, космического Океана, окружающего мир, внешне). Но и в этом случае мир и воля, мирское и волостное связаны, и их связь подтверждается взаимопропикновением обоих начал, о чем можно судить по сохраняющимся архаичным формулам. *Мир волю-власть*, — говорит Пушкин («История села Горюхина»), имея в виду вторжение во «внутренний» мир «внешней» воли (**vel-/vol- → *mir-*), но и сам мир инфильтрует внешне, преобразуя «внешнюю», внешнюю из-под контроля волю. *Волость замиралась*, — говорят в таких случаях (**mir- → *vel-/vol-*). Эти языковые употребления и стоящие за ними реальности еще четче и «цельно-раздельнее» определяют связь этой пары — мир и воля. Позже, во время революции, выплеснувшимся наружу голосом крестьянской России было сказано главное, ставшее лозунгом дня: *Мир — земле, волю — России*. Он был подхвачен и в публицистике и в литературе тех лет. Ср., например, у Вяч. Иванова в его книге «Родина и Вселенское» (М., 1917): *Мир — на земле! На святой Руси и воля!* | *Каждому доля на ниве родной*⁷⁵; *Русь! — — — Князю ж и раба не служи!* | *Мир — земле, народам — «воля»*, | *Слава! — «правда», нищим — «доля», «Дух» — себе самой скажи!* (ср.: *буди мир, буди воля!* и др.)⁷⁶. Прыворот такого рода очень редки (ср., впрочем, еще у Захарии: *и Он возвестит мир и а-в-ла-д-ы-ч-е-с-т-в-о-е-г-о-б-у-д-е-т*. . . , IX, 10). Внимательное изучение их показывает некоторую нарочитость, отмеченную соответствующих контекстов: за образно-неопределенным и современными в них просвечивают терминологические и архаичные сгущения. *Мир* и *воля* как раз и находятся в центре таких ситуаций. Эти слова в подобных контекстах обозначают не только и не столько мечты, надежды, чаяния, сколько очень конкретные понятия, проверяемые и подтверждаемые операционно всем опытом русской крестьянской жизни. В таких условиях тексты «мира и воли» обнаруживают следы мифопоэтического «подслоя», на ко-

тором в конце концов и сформировался тот текст, которым мир описывал сам себя и то, что находилось вне мира, — волю. Об этом мифопоэтическом «подслое» свидетельствует, в частности, исключительная многозначность лексем, содержащих корень **vel-/vol-*, и, конечно, русск. (в том числе и диал.) *воля*, как и соответствующие слова в некоторых других славянских языках; такие их значения, как 'луг', 'пастбище'; 'смерть', 'кладбище'⁷⁷; 'свобода', 'власть', 'желание' и др., совпадают с теми архаическими смыслами, которые в связи с образом Варуны выступают как его ведущие мифологические мотивы-идеи.

Впрочем, между этими двумя парами — мир и воля, Митра и Варуна — есть «другое фундаментальное сходство. Пространственно, топологически мир и воля находятся между собою в том же отношении, что и пара ведийских богов в Космосе: мир — внутри (и он — «человеческий»; ср. хлебниковский *Людомир*), воля — вовне (и она — «природна», безлюдна, хотя некоторые нщут ее и томятся по ней). Но воля, — в частности, как она описывается и «чувствуется» миром, — всегда экстенсивна, дика, своенравна. Воля — минутный выход, порыв, бегство от беды и несчастья, но она не воспитывает, не взращивает человека, не увеличивает духовности. Более того, воля обычно означает разрыв с миром как конструктивно-смысловым принципом бытия, творческим началом культуры и с Богом («счастьем», благой долей — в некоей проекции вглубь). Алкание воли, порывы к ней понятны как физическая невозможность жизни среди тягот распадающегося и угнетаемого чуждыми силами мира, но эта тяга к воле деструктивна и по самой своей сути соотносена («изначочно») с бездуховностью того мира, из которого бежит человек, чтобы *отщепить* себя от него (ср. соотношение *Мир* — «в е л и к ч е л о в е к» и «м а л е н ь к и й» человек, напр., в русской литературе XIX в.). Воле, кроме смерти, которая тоже есть воля, существует лишь одна альтернатива — с в о б о д а. Она в отличие от воли конструктивное начало, коренящееся в мире, но не рвущееся из него «на волю», а, напротив, углубляющееся внутрь и вовлекающее за собою в это движение мир, который пачинает творить новую духовность. Эта свобода есть обращение к с а м о м у с е б е (ср. «возвратное» *sv-* в слове *свобода*), «бьигне-у-себя-самого» (*bei-sich-selbst-Sein*, по словам Гегеля). Но эта свобода всегда основана на ч е м - т о — на себе (своем *Я*), на своем доме (ср. готск. *freis*, нем. *frei* и т. п. свободный, из и.-с. **prīto-*, от **per-* 'дом', так сказать, 'свой дом', ср. *слободá* = свобода и вед. *sva-dhā* — как положение себя в основу)⁷⁸, на своей собственности, на своем общественном положении, на своей идее, наконец, даже на н и ч т о (*großes Nicht*, по Ницше), если только это Nicht стало духовным принципом, освобожденным от предшествующей ему эмпирической материальности. В этом коренное различие между свободой и волей⁷⁹. Но русский крестьянский мир, прочувствовавший волю и выстрадавший ее как светлую идею в своих мечтах, по разным причинам не нашел пути к свободе и распался. Восстановить тот

мир нельзя, но пора воздать ему должное и по меньшей мере восстановить его честь, защитив его от того презрения или ненависти «внешних» миру, которая сопровождала мир на его гибельном пути.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. *Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. М., 1962. Вып. 6. С. 41—42. Из работ этого последнего периода выделяются две — одна предельно общего и синтетического типа (*Jakobson R.* Slavic Mythology // Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. N. Y., 1950. P. 1025—1028), другая, напротив, очень подробная и конкретная (*Трубачев О. И.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967. С. 3—81).

² Ср. прежде всего исследования общего п/или обзорного характера, а также связанные с выявлением иранского элемента в современной «русской» топонимической (гидропонимической) номенклатуре, напр.: *Миллер В. Ф.* Эпиграфические следы иранства на юге России // ЖМНП 1886. Окт. С. 232—283; *Соболевский А. И.* Русские местные названия и язык скифов и сармат // РФВ. 1910. Т. 64. С. 180—189; *Он же.* Русско-скифские этюды. I—XX. // ИОРЯС. 1921. Т. XXVI. С. 1—44; 1922. Т. XXVII. С. 252—332; *Он же.* Славяно-скифские этюды. I—II. Л., 1928; *Vasmer M.* Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. 1. Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923; *Idem.* Iranisches aus Südrussland // Streitberg — Festgabe. Leipzig, 1924. F. 367—376; *Kalmykov A.* Iranians and Slavs in South Russia // JAOS 1925. Vol. 45. P. 68—71; *Parmatta J.* Studies in the Language of Iranian Tribes in South Russia. Budapest, 1952; *Топоров В. И., Трубачев О. И.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962; *Трубачев О. И.* Названия рек правобережной Украины. М., 1968 и др.

³ Велес — Волос не перечисляется среди богов, чьи кумиры стояли на холме; более того, есть основания думать, что кумир Волоса стоял внизу, на берегу Днепра. Тем не менее, в пантеон, понимаемый в широком смысле слова, он, несомненно, входил.

⁴ Ср. под 907 г.: *кдшаса оруемъ свои**. и *Пероуи о**. *богомъ свои**. и *Волосомъ скодемъ богомъ.* и *оутвердиша миръ* (Лавр. лет., 32); ср.: *да имвемъ кдшту в Ба.* вь его же *вруемъ в Перуи а* и вь *Волоса скотыи Ба* (Там же, 73).

⁵ Ср. другие варианты этого имени (как правило, поздние) — *Хръсъ, Хръсъ, Хърсъ, Хорс, Корша, Korssa, Corsa, Chorz, Chars.*

⁶ Ср. согд. *γшур* 'солнце'; хуфск., рушап. *xor*, бартапг. *xōr*, шуги. *xir*, вахан. *(y)īr*, сарык. *xer*, ягноб. *xur*, осет. дигор. *xōr* и т. н.; афр. *nvar* < **hvar*- и др.

⁷ Ср.: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л., 1973. С. 73—74; см.: *Он же.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965. С. 116.

⁸ См. *Kalmykov A.* Op. cit. P. 68—71; *Тревер К. В.* Собака-птица: Сзмурь и Паскудж // Изв. Академии матеральной культуры 1933. Вып. 100. С. 293 и сл.; *Она же.* Сзмурь-Паскудж. Л., 1937 и др.

⁹ См. *Варт Д.* Див-Симурь // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 127—132. Особенно показательны контексты-списки, позволяющие судить о «вариантности» Симаргла и Дива. ср.: *и вброують вь Пероуи, и вь Хърса, и вь Симма, и вь Ръгла, и вь Мокошь, и вь вилы.* . . («Слово некоего христолюбца») при: *тѣмъ же богомъ требу кладуть . . . : виламъ и Мокоши, и Дивѣ, Перуи, Хърсу.* . . в одном из списков.

¹⁰ В этом отношении характерно именование русских «симургами» (в отчетливо отрицательном значении) еще в XII в. у персидского поэта Хакани. Возможно, такое использование мифологического термина отражает специфическое восприятие конными войнами степняками противника — воина, укрывающегося в лесу, хитрого и коварного. Можно вспомнить, что «врѣху древа» находится не только Див, сопоставляемый с Симарглом, но и Соловей-разбойник, в чьем образе сочетаются мотивы птицы и вооруженного воина. К пониманию Симаргла как божества-воина, связанного с орлом и орлоподобного, см. *Gimbutas M.* The Slavs. L. 1971. P. 164 и др. — «Симурги» — русские для персидского поэта примерно то же, что *дивьи люди, дивьи народы, дивье царство* в русских сказках. Ср.: *Бачко посылает по живую, по молодую воду за тридцать земель, в тридцатую землю, за белое море — в дивье царство; Царь Александр Македонский от этих дивьих народов не струсил* (Афанасьев) при *дйвий 'дикий', 'лесной'* (СРНГ 8, 1972, 48); ср. также Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Состав. В. И. Виноградова. Вып. 2. Л., 1967. С. 29—31.

¹¹ Кроме приведенного выше списка ср. еще: *И вброують вь Пероуи а и вь Хърса.* . . («Слово некоего христолюбца»). Окончат. ред.); . . . *молятся ему проклѣтому богу Пероуи оу* [и *Хърсоу*] . . . («Слово о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ»). Окончат. ред.); . . . *мѣще божь многы, Перуи а, и Хорса.* . . («Слово и откровение св. апостола») и др.

¹² Очень показательно, что в тексте вставки Б в Окончательной редакции «Слова некоего христолюбца» исходная для этого текста последовательность *Пероуи оу Хърсоу* (ср. вставку А, цитированную выше) разделена словами *Волосу скотью богу*, что восстанавливает более архаичный порядок имен в списке богов.

¹³ Отчасти эта тенденция проявляется и в повестях Куликовского цикла, где, однако, она распро-

страняется и на Перуна. Ср.: *Безбожный же царь Мамай, видев свою позыбель, нача призывать боги своя Перуна и Салавата и Раклиа и Гурса и великаго своего пособника Махмета* («Сказание о Мамаевом побоище». Основная редакция); . . . *Перуна, и Соловата, и Мокоша, и Раклея, и Гурса, и великаго пособника Бахметя* (Там же. Летописная редакция); . . . *Перуна, и Кавата, и Раклиа, и Гурка, и великаго пособника своего Бахмета* (Там же. Распространенная редакция); . . . *Перуна и Савита и Раклиа и Гурса, великаго пособника Махмета* (Там же. Забелинский список). См.: Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 71, 103, 150, 197. Имя Хорса с различными вариациями встречается и в ряде других поздних источников — как восточнославянских (украинское «Житие св. Владимира», Густынская летопись, Синописис, Феофан Прокопович, Татищев), так и иностранных (Кромер, Иоахим Бельский, Стрыйковский, Герберштейн, Орбини, Перссон, Шлейзинг). См.: *Znajenko M. T.* The Gods of the Ancient Slavs. Tatischev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus, Ohio, 1980. Складывается впечатление, что в этих вторичных и третичных источниках Хорс привлекал к себе внимание писавших о нем именно своей экзотичностью, которая выступала особенно рельефно на фоне «понятных» имен соседних в списке богов (Услад, Купала и др.). Старосербский ономастикон свидетельствует пример имени *Хрс*.

¹⁴ См.: *Golb N., Prissak O.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca; L., 1982.

¹⁵ См.: *Пархоменко В. А.* У истоков русской государственности. Пг., 1924 и др. В связи с проблемой связи с хазарами в это время ср.: *Полевой П. Я.* О русско-хазарских отношениях в 40-х годах X в. // Зап. Одесского Археол. о-ва. 1960. Т. 1. С. 343—353 и др.

¹⁶ *Golb N., Prissak O.* Op. cit. P. 13: «we, community of Kiev, (hereby) inform you».

¹⁷ Ibid. P. 54.

¹⁸ Ср. его сочинение «Mugij aldahab» (около 943—947 гг.); см. *Golb. N., Pritsak O.* Op. cit. P. 50—53.

¹⁹ Ср. несколько примеров, о которых см. *Golb. N., Pritsak O.* Op. cit. P. 55—59. Летопись под 945 г. упоминает район *Козаре* на Подоле, в характерном контексте договора князя Игоря с греками): . . . а *землю Русь водила ротъ. в церкви сго Ильи. иже есть надъ ручаеми. конецъ П а с м и н ъ ч ъ б е с ѣ д ѣ и К о з а р ѣ. се бо бѣ сборнаи цркви. мнози бо бѣша Варззи земли* (Лавр. лет., 54). Названная в этом же отрывке *Пасминча бесѣда* теперь остроумно и вместе с тем правдоподобно объясняется из тюркск. **bas-inč* 'взиматель платы налога, пошлины', от глагола *bas-*, известного по названию *баскаков*, более поздних татарских сборщиков податей. Следовательно, название *Пасминча бесѣда* можно, видимо, трактовать как обозначение т а м о ж и и (характерно, что упоминаемая здесь же церковь св. Ильи находилась в киевской гавани, на берегу Почайны, и расположение здесь резиденции таможенного чиновника не должно казаться странным). Заслуживает внимания и «хазарская» этимология названия другой части древнего Киева — *Копырева конца*. Источник его теперь полагают в форме **Karūr*, раннем варианте засвидетельствованного позже имени *Kabur / Kabar* (ср. *Kābar*). В свете «Киевского письма» это имя приобретает особый вес: в нем среди поставивших свою подпись выступает и *Kiābar Kōhēn*, еврейская принадлежность которого не подлежит сомнению. Следует напомнить, что западный и южный районы Копырева конца посели в древнем Киеве название *Жидовъ / Жиды*, а *Жидовские ворота* связывали Ярослав город как раз с Копыревым концом. При рассмотрении хазарско-еврейской топонимии Киева следует теперь принять во внимание недавно высказанную точку зрения, согласно которой восточноевропейские кариты, потомки хазар, первоначально были еврейскоязычной группой, позже

усвоившей тюркскую речь. См.: *Moskovich W., Tukan B.* Caraimica. The problems of origin and history of East-European Karaites in the light of linguistic evidence // *Slavica hierosolymitana*. 1985. Vol. VII. P. 87—108.

²⁰ См.: *Лауров В. А.* Градостроительная культура Средней Азии. М., 1950.

²¹ Этот титул становится выразительным при сопоставлении с евр. *kōhēn* (ср. *Kogan*); ср. также др.-тюрк. *kaḡan* и др.

²² См.: *Menges K. H. Vladimir — Vladimir* // *IJSLP*. 1975. Vol. 20. P. 7—12 и др.

²³ Чего стоит одно сближение Перуна и Хорса почти как равных партнеров! Впрочем, хорезмийцы на военной службе у хазар в городах восточной части Хазарии в 70-х годах X в. были уже мусульманами и, более того, свою помощь обусловили обращением хазар в мусульманство. Ср.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа 1908. Вып. XXXVIII, № 5; *Плетнева С. А.* Хазары. 2-е изд. М., 1986. С. 72.

²⁴ В этих действиях проявлялась известная открытость и добрая воля князя Владимира, трезвость и динамичность его как политика. Ср.: *Соловьев В. С.* Владимир Святой и христианское государство. М., 1913.

²⁵ Характеристика Хорса как «жидовина», возможно, отражает попытку истолкования этого имени средствами еврейского языка или, скорее, возможность почитания Хорса (точнее, его иранского прототипа) какой-то частью хазарского населения, не изжившего полностью языческие верования. Во всяком случае характерно явление хазарских послов царю о том, что они, хазары, знают одного бога и кланяются ему на восток, «в остальном держась своих постыдных обычаев» («Идтие Константина», VIII).

²⁶ См.: *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972. С. 334.

²⁷ Ср. такие названия, как *Хвалинское море* (Лавр. лет.), *Хвалинское море* (Ипат. лет.), *Хвалинское море* (Радзивилл. лет.), *Хвалинское море* (Хоянд. Кетова),

Хвалинская дория (Афан. Никитин), *Хвалинское, Волинское море* (в частности, в пародич. песнях) и т. п., собственно, «Хорезмское», «Хварезмское» (ср. ср.-перс. *Xwārezm*, арабизированную форму **Xwarizm* > *Хвалис*, *Хвалимс* и др.) — применительно к Каспийскому морю, которое, как считали в древности, соединялось с собственно «Хорезмийским» — Аральским морем. Того же происхождения название приволжского города *Хвалинска* в Саратовской губ. (по имени народа *хвалисы* на Хвалинском море) и др., см. Фасмер IV, 229; «Хождение за три моря» Афанасия Никитина 1466—1472 гг. М.; Л., 1948. С. 140 и др. Афанасий Никитин не раз упоминает в своем «Хождении» Хорезм (*Хваризм*, *Хваразм*), а также Хорасан (*Хоросан*, *Харасан*, *Хоросанская земля*, *Хоросанская земля*, *хоросанци*, ср. перс. *Xorāsān*), название, играющее важную роль в связи с избранным здесь аспектом темы. — Имя Хорса отмечает крайний западный предел распространения слова этого корня. Любопытно, что более века назад, имея в виду упоминание о Хорсе — «жидовине», было высказано правдоподобное соображение об условиях заимствования этого имени: «это (жидовство Хорса) подает намек на самое место, где существовало поклонение Хорсу, именно у Хазар, перенесших потом в Монсеев закон. . .», см. *Забелин П. Е.* История русской жизни с древнейших времен. 1-е изд. М., 1879. Ч. II. С. 291. Ср. также замену в некоторых списках имени Хорса именем библейского персонажа Нахора.

²⁸ Ср., впрочем, наличие хорезмийских гласе в сочинении «Идтият ал-дунья. . .», XIII в.; см. *Фрейман А. А.* Хорезмийский язык. Г. М.; Л., 1951. О языческих пережитках у населения Хорезма см. *Снесарева Г. Н.* Реликты до-мусульманских верований и образцов у узбеков Хорезма. М., 1969.

²⁹ Отмеченность «стражей границ» свидетельствуется кушанским термином с этим значением *kanārang*, который был усвоен афганцами,

также пострадавшими от арабского вторжения, и Сасанидами.

³⁰ *Kās i marc (mīrc) i xwārazm vašē. . .* «Если человек хорезмиец скажет. . .».

³¹ О понимании названия Хорезма как «Земли Солнца» писали не раз И. С. Савельев, С. И. Толстов, Ю. А. Рапопорт и др. Старые источники по истории Хорезма ал-Макдиси, X в., Якут, XII—XIII вв., Казвини, XIII—XIV вв., приводят предание о происхождении хорезмийцев, фиксируют другую «народную» этимологию этого названия (от слов, обозначающих мясо и дрова), ср. также объяснение в легенде, записанное у хорезмских узбеков — «сартов» (огонь и рыбае мясо), см.: *Толстова Л. С.* Исторические предания Южного Иранраля. М., 1984. С. 83; ср. также С. 82, 136 и др. В области научной этимологии последние попытки также ориентированы на иное объяснение. См.: *Боголюбов М. И.* Древнеперсидские этимологии. 2. **xwārazmī* // *Древний мир*: Сб. ст. М., 1962. С. 368—370 (**hu-wārā-zam* 'Страна /где поселения/ с хорезмскими стенами — «варамн»). Тем не менее, исключительная развитость в Хорезме солнечного культа (*Рапопорт Ю. А.* Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971. С. 50 и сл.), проявляющаяся в символическом (крест и колесо), верованиях (считают, что Митра был солнечным божеством у массагетов), ритуале и т. п., делает очень вероятными «солнечные» истолкования названия, но крайней мере, в определенных условиях.

³² Таким образом, славянские языки заимствовали из иранского рефлекс п.-евр. **suel-* в обоих значениях — и 'солнце' (Хорс и др.) и 'еда' (иранск. **zorna*). См.: *Rezek J.* Iranische Entlehnungen im Urslavischen. 1. Ursl. **xorne* und avestisches **arānah-* // *Folia orientalia*. 1967. IX. Kraków, 1968. S. 85 и сл.; ЭССЯ. 8. 1981. С. 76—77 и др. Однако объем, хронология и условия этих обоих заимствований совершенно различны. — К связи авест. *xwar-* 'солнце' и *x'ar-* 'есть' см. *Morgenstierne G.* An etymological vo-

- cabulary of Pashto. Oslo, 1927. P. 54.
- ³⁵ Подробнее см. исследование автора — «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии. Russian Literature, XXIV — 1, July 1988.
- ³⁴ У Хорса-Курса есть брат Мир-сусне-хум (*Mir-susne-xum*, собст. — 'мир созерцающий человек'); элемент *Mir-* восходит к имени Митры, иранского бога с солнечной функцией. Другие наименования Мир-сусне-хума подчеркивают идею солнечного блеска, сияния (ср. *Sörnij-torum*, букв. — 'золотой бог', *Sörnī-ātor* 'золотой господин'. Сын Хорса-Курса именуется *Sörnī pos*, букв. — 'золотой луч'. И Корс-Курс, п Мир-сусне-хум — сыновья «верхнего бога», владыки неба и подателя дневного света Нуми-торума, который сам является сыном демиурга Кор-Торума. См. статью автора: Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии / Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981. С. 147 и др.
- ³⁵ Эти примеры иллюстрируют и точное (с востока на запад) и годовое (с дня зимнего солнцестояния, 25-го декабря, когда чествовали Солнце-Митру (*Dies natalis Solis invicti*) и Рождение Христа) движение Солнца. Манихеи называли Христа Солнцем, а Филон понимал пасху как мистический путь смертного и тленного бытия к Богу (*διὰ τῆς γὰρ ἐπὶ θεῶν τοῦ ὑενοῦτοῦ καὶ φθαρτοῦ τοῦ παύου εἰρήνηται*). Philo De Sacrific. 17). Споры о хождении «шосолонь» и «противосолонь» приобретали такой резкий характер именно потому, что вопрос стоял о выборе единственно правильного пути. Ср.: *Норцов А. Н.* Путь Солнца в процессе мирового движения. Тамбов, 1909 (книга богата фактами и идеями).
- ³⁶ Ср. в финале «Слова»: *Игореву князю богъ путь кажетъ из земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу* (где путевказующий бог мог бы оказаться Хорсом); ср.: *Дятлове тектом путь к рѣцѣ кажутъ*. В обоих этих случаях путь Игоря правилен. Не случайно, что те-
 перь и *Солнце свѣтитъ на небесѣ*.
- ³⁷ Сочетание *pāth-/panth- & sūr-, s(u)-var-* отмечено и в ведийских текстах. — Образ Всеслава, пересекающего путь Хорсу, уже сопоставлялся с мотивом состязания в беге смертного с самим Солнцем (ср. болгарского юнака, который с помощью кося и солнечных сестер обогнал Солнце). См.: *Соколов М.* Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887. С. 9 и сл. — О Хорсе в связи со «Словом» ср. *Ржига В. Ф.* «Слово о полку Игореве» и древнерусское язычество // *Slavia* 1933. XII. 3/4. С. 425—426; *Баскаков Н. А.* Мифологические и этнические имена собственные в «Слове о полку Игореве» // *Восточная филология*. Тбилиси, 1973. Т. 3. С. 185; *Никитин А. Л., Филипповский Г. Ю.* Этноические мотивы в легенде о Всеславе Полоцком // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978. С. 141—147; *Робинсон А. П.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» / Там же. С. 8 и сл. и др. Ср. также *Срезневский И. И.* Об обожании Солнца у древних славян // *ЖМНП*. 1846. Ч. LI. С. 36—60; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. I. Харьков, 1916. С. 25—27, 46—48; II. М., 1913. С. 59—72 и др.
- ³⁸ Ср. мнение о позднем внесении имени Хорса в список богов под 980 г., сделанном редактором летописного свода игуменом Никоном (ум. в 1088 или 1089 г.), который узнал о Хорсе во время своей поездки в Тмуторокань. Можно напомнить, что уже после разгрома поволожских и прикавказских хазаров западные части Хазарии (тамакская и крымская) продолжали относительно благополучное существование и представляли реальную угрозу Киевской Руси. Уже в 1079 г. хазары пленили тмутороканского князя Олега Святославича, который, вернувшись из плена, нанес в 1083 г. им поражение. В Крыму хазары держались еще дольше (в Италии Крым назывался Хазарией (Газарией) вплоть до XVI в.).
- ³⁹ Понятно, что преимущественные связи Хорса с этим ареалом могут объясняться (хотя бы отчасти) более длительным сохранением здесь хазарского этнокультурного элемента, так или иначе открытого иранским влиянием.
- ⁴⁰ Эти формулы многократно обсуждались специалистами. Из последних работ см. *Moutsoz D.* A Balkan linguistic riddle 'The Sun Reigns' // *Ztschr. Balkanol.* 1971—1972. Jg. VIII, II. 1/2. S. 148—160; *Pisani V.* Der Sonnenuntergang im Albanischen und Neugriechischen // *IF* 1974. Bd. 79. S. 152—153 и др.
- ⁴¹ Иоанн Предтеча говорит о Христе: «Ему должно расти (*αὐξάνειν*), а мне уменьшаться (*ἐλάττωθαι*)» (Ио. III, 30), где *αὐξάνειν* — 'расти', 'увеличиваться' (ср. далее — 'уменьшаться'). Этот фрагмент особенно важен потому, что Иванов день (по имени Иоанна Предтечи, или Крестителя) отмечает точку высшего летнего солнцестояния, когда *солнце играет*, т. е. производит особый световой эффект, после чего оно начинает свое нисходящее движение, «уменьшается». Именно этот момент в годовом цикле, как и закат солнца в суточном цикле, является отмеченным, и солнце становится действительно великим и, «царствующим» над всем. Затем оно скрывается в мир мертвых (ср. хтонические ассоциации Хорса, о которых уже писалось, а также — особенно в иранском мире — роль солнца в мире мертвых и похоронных ритуалах). Интересно присутствие Хорса (правда, среди других богов) в преисподней в новозаветном апокрифе «Хождение Богородицы по мукам».
- ⁴² Имеющиеся этимологии этих слов признаются «абсолютно недостоверными», см. Фасмер IV, с. 263, 267.
- ⁴³ Показательна связь *хор(о)хор-* с обозначением петуха, в разных традициях символизирующего солнце. Хорохорение петуха (увеличение его объема, активности, важности, «надмение») как раз соотносится с аналогичным по-
- ведением солнца. Ср. также, с одной стороны, *хорхора*, о шерстоперой, растрешанной, вздернутой курице (при *курица / петух / хорохорится*, кетати, и *охорашивается*), *хорхор* 'кулик' и др., а с другой, *хорхорь*, *хорхорьки* 'мохры', 'бахрома', 'подвесочки', 'тряпье', 'ветонь', 'хруни', 'рваная одежда' (Даль IV³, 1224).
- ⁴⁴ Не приходится останавливаться на попытке связать с именем Хорса названия *Хъртица*, *Хортичь* (*Хортица*), см. Этимологичний словник літописних географічних назв Південної Русі. Київ, 1985. С. 172.
- ⁴⁵ См.: *Обнорский С. П.* Прилагательное хорошии и его производные в русском языке // *Язык и литература*. III. Л., 1928. С. 244—258; *Абаев В. И.* Происхождение древнерусского Хорс и сванского ოგორაგ «Св. Георгий» // *Осетинский язык и фольклор*. М.; Л., 1949. I. С. 595—596; *Он же*. Скифско-европейские изоглоссы. М., 1965. С. 115—116.
- ⁴⁶ См.: *Лихачев Д. С.* «Тресвѣтлое солнце» Плача Ярославны // *ТОДРЛ*. XXIV. Л., 1969. С. 409.
- ⁴⁷ См. о «солнечной» судьбе Ольговичей (в частности, в связи с солнечной символикой «Слова»): *Робинсон А. П.* Указ. соч. С. 19—22.
- ⁴⁸ См.: Весільні пісні у двох книгах. Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття / Упорядк. М. И. Шубравська. Київ, 1982. С. 218—219. № 421 (впервые опубликовано в собрании Леонтовича I, 1924. С. 3—4. № 2; переиздана — 1970. С. 114). Очень близкий текст песни (также с именем Дажьбога) см. там же, кн. 2, с. 219, № 422. Особенно интересно, что эта последняя песня записана в 1970 г. в с. Старий Олександрів Кременецкого р-на Тернопільської обл. от О. П. Кавуш-Борискиной, 1901 г. рождения. См. о Дажьбоге в украинских песнях: *Москаленко М. И.* Песни Древней Руси (по материалам украинского и белорусского фольклора). Киев, 1985. С. 273—274. Манипились.
- ⁴⁹ См.: Весільні пісні . . . II. С. 603.
- ⁵⁰ См.: Пісні з Волині / Упорядк. текетів та прим. О. Ф. Омуркевича. Київ, 1970. С. 31—32

(записано в 1965 г. в с. Подпирье, Камень—Каширск. р-н Волянский обл. от О. М. Фениока).

⁵¹ Хотя причиной пожара были люди (*Та десь узьялися | Погані люди | І пожеар пустили | І діток спалили*), первоначально тема чрезмерного жара могла быть приурочена именно к Дажбогу-Солнцу. Ср. с одной стороны, одну из выдвигавшихся этимологией этого имени — к **dag-*, **deg-* 'гореть', 'жечь', ср. лит. *dągti* и др.; с другой, — мотив чрезмерности солнечного зноя в заклинании Ярославны: *Світлоє пресвітлоє сльнце! . . . Чему, господине, простре горячию свою лучу на ляди еои, въ полѣ безводнѣ жаждею имъ лучи стярже, тугою имъ тули затмѣ?*

⁵² Возможно, что в этом случае речь идет об инверсии (или раздвоении с инверсией) исходного типа — *«Господь Дайбог — царь на небесах», который довольно точно соответствовал бы древнеиранским образцам, ср. *xšāya-* 'царь', в связи с солнцем, царящим на небе.

⁵³ Ср.: *bhāgah savitā dāti varyam* (RV V, 48, 5) 'Бхага дает желанные дары'.

⁵⁴ Существенно, что расстиланше входило в обязанности жреца, а не бога, что отчасти объясняет отсутствие сочетаний со значением 'Бхага распространяет' (*istar-/*). Ср., однако, о наделении Бхагой богатством — RV V, 16, 2; 46, 6; VII, 41, 2 и др., где используются другие глаголы.

⁵⁵ *Benveniste E. La racine yat-* en indo-iranien // *Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne*. Wiesbaden, 1964. P. 21—27; Ср. также: *Gonda J. The Vedic God Mitra*. Leiden, 1972. P. 93—95 и др.

⁵⁶ См.: Юридические документы и эпиграфика / Чтение, пер. и коммент. В. А. Лившица. М., 1962. С. 25, 42.

⁵⁷ Ср.: RV II, 6, 7, где Агни — «ослабший Митра» (*dūtā . . . mītryañ*).

⁵⁸ См.: *Варбот Н. М.* Лексические этимологии // *Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и послед.*, 1979. М., 1981. С. 327—328.

⁵⁹ Слово *mīra* выпло из употребления, а *mīrola* известно лишь людям старшего возраста; также к числу редких принадлежит слово *mīr*, *mīrovac* 'жить в согласии', см.: *Sychta III*, 171.

⁶⁰ Высказанное здесь предположение о Мире (Митре) как «первоженных» может быть подкреплено индо-иранскими фактами; ср. с одной стороны, Митра, как огонь в водах, зародыш жизни и т. п., с другой, такие древнеиранские определения Митры, как *rudrodā-* 'дающий сыпавей', *gayō-dā-* 'извездатель', *uzšyal-urvara-* 'заставляющий расти растения' и т. п. (М и т р а порождает мир; подобное соотношение субъекта творения мира / **Mitr̥*/ и объекта творения / **mīr̥*/ может быть предположено и для русской традиции на ее раннем этапе). См.: *Kuiper F. B. J. Three approaches to the study of Mitra // Golden Jubilee Volume*. Poona, 1981. P. 150 и др.

⁶¹ В связи с соотношением *мир: Митра* характерно, что сам мир иногда персонафицируется, очеловечивается: ведь, согласно известной формуле, *М и р* — велик человек. — Следует напомнить, что славянский именованослов с элементом *mīr-* в первой или второй части огромны (**Miro-slav̥* : **Slavo-mīr̥* и т. п.), и ранние примеры его фиксируются уже с VIII в. (ср. *Vojnomir*, имя хорватского предводителя, признавшего около 795 г. франкский сюзеренитет над национальной Хорватией). Формы **Slavo-mīr̥*, **Dorgo-mīr̥*, **Lubo-mīr̥* и под. предполагают «краткий» вариант имени **Mīr̥* (ср. *Мирко* и под.), полностью соответствующий и.-ир. *Mit(h)ra-*

⁶² Заключение брачного союза «и своим *jātū*» должно рассматриваться как блестящий пример подтверждения соображений Бенвениста о социальном характере действия основного «митраического» глагола (и.-ир. *yāt-*). Вместе с тем существенно и то, что результат соответствующего действия (с.-хорв. *jāto*) как раз и обозначает ту социальную позицию, которая ответственна за дальнейшее обеспечение «собрания водедино» — за брачный союз.

⁶³ Не следует забывать, что слав. **jaťka* (а, может быть, и **jata*, **jaio*, **jať*), по всей вероятности, обозначало и языческое святилище, место схода для совершения молитв и треб, в частности, жертвоприношений. Ср. др.-чеш. *jině pohanských modl jatků* (Olom. Bibl. 2, Mach. 11, 3/1417 г.); *jatků pohanských modl* [Mammothekt (ср. XV в.)] и др., а также чеш. и слов. *jatka* и под. в значении 'бойня', 'скотобойня', 'ковильня' и т. д. вплоть до мясной лавки (к жертвоприносительному ритуалу), см. ЭССЯ II. 1981, 183. — В этом контексте открывается, видимо, возможность видеть в подобных «ятках» некое соответствие святилищам типа «митреумов» («митрайонов»), широко распространенных на всем огромном, три материка охватывающем ареале, где знали и чтити Митру.

⁶⁴ См.: *Meillet A. Le dieu indo-iranien Mitra // JAs*. 1907. P. 143—159.

⁶⁵ О мотиве глаза Митры см. *Gonda J. The Vedic god . . . P. 76—79*, ср. также о мотиве Митры и Солнца (54—61).

⁶⁶ Примеры такого рода весьма многочисленны и обильно фиксируются теми произведениями русской литературы (особенно начиная с 50—60-х годов прошлого века, которые посвящены деревне, крестьянскому миру. Ср. несколько примеров из С. Т. Славутинского, писателя круга «Современника»: «А вот, батюшка, . . . насчет это Трифона мир вашей милости прислал. . .», «. . . явите божескую милость, ослобоните меня из старости. . . А я перед вашей милостью и перед миром ничем есть как не прищипен», «мир теперича меня послал. . . три раза вашей милости отписывал. . .» и т. п. («Жизнь и похождения Трифона Афанасьева», ср. также его рассказ «Мирская беда» и др.). Мир держится милостью: последняя как бы внешний, вне мира находящийся образ мира, по идее его опекун, покровитель, разделяющий с миром его «мирность-милость». Сходным образом Митра эманпрует из себя понятие друга (*mītrā-*), т. е. того, кто несет

в себе свойства своего прототипа и источника.

⁶⁷ Ср. в связи с этим авест. *azəm vi-spanəm dānanəm nīpāta* 'я всех стран защитник' (говорит о себе Митра в Yt. X, 54, ср. X, 28) — при *мир всех защитим*.

⁶⁸ Понимание мирового закона как верности правде-истине было в высшей мере свойственно старой индо-иранской традиции, и эта идея отразилась и в других традициях, так или иначе зависевших от арийской (ср.: *Haudry J. La religion de la vérité dans l'épée arménienne // Etud. indo-europ.* 1982. N 2. Avii. P. 1—21 и др.; ср. также *Turcan R. Mithra et la mithraïsme*. Paris, 1981; *Eadem. Dire et Faire dans le vocabulaire des institutions indo-européennes // Etud. indo-europ.* 1982. N 1. Janvier. P. 3—21; *Schmidt H.-P. Indo-Iranian Mitra: The State of the Central Problem // Études Mithraïques*. 1978. P. 346—393; о связи Митры с *Satya*, *Dharma* и *Sānti*, т. е. с правдой-истинной, нравственным законом и миром-покоем, см. *Gonda J. The Vedic God . . . P. 62—75*). Митраизм, собственно говоря, и является наиболее ярким выражением этой «религии правды-истины». Традиции русского крестьянского мира в этом отношении заслуживают самого пристального внимания.

⁶⁹ См. подробнее статьи автора: К реконструкции индо-иранского митраического прототекста // *Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока*. М., 1984. Ч. 1. С. 100—103; *The Veda and Avesta sub specie of Reconstruction of the Indo-Iranian Prototext // Summ. Pap. presented to the VI World Sanskrit Conf.* М., 1984. P. 150—160.

⁷⁰ Следует обратить внимание еще на одну параллель между Митрой и миром, имеющую общий и принципиальный характер. Речь идет о посредничестве и функции Митры (Митра — посредник между людьми и между ними и богами, посланец / *Teritus Legatus* у манихеев; ср. русск. *мирской посредник*) и особенно о предпосылках сложения этой функции. Здесь, видимо, существенно, что Митра первоначально был связан

с мерой и обменом, на что намекает уже этимология его имени (ср. и.-евр. **mē* — 'мерить', **mei* — 'менять') и что вполне объяснимо, учитывая связи этого бога с солнцем, небесным огнем, которое в этом отношении напоминает гераклитовский огонь как меру обмена между тем, что появляется (рождается), и тем, что исчезает (умирает). И мир (община), и Митра в этом смысле инструменты «меры обмена» между центром (нутром) и периферией (тем, что снаружи). Характерно, что крестьянский мир, строго говоря, не был внутренне и органически связан ни с помещиком, ни с государством, но соотносил себя с Богом и только с ним (*Мир да Бог*).

⁷¹ Едва ли следует говорить о том, что следующие ниже характеристики даются в «максимуме», т. е. в предельно полярной форме (менее четко выраженные примеры, промежуточные случаи и т. п. опускаются).

⁷² Разумеется, это русско-арийское сопоставление не отвергает прежних мнений (и не противоречит им) о славянских соответствиях имени *Vágnā*, ср. *Волос*, *Велес* и т. п.

⁷³ Ср., например, у уже цитированного Славутинского: «— А вот, батюшка, . . . насчет это Трифона мир к вашей милости прислал. . . — Что там еще? — Да уж власть ваша, — а меня и звольте из старост выставить, увольте, батюшка . . . теширича Копстиини и мир-то весь замутил . . . явите божевскую милость, ослобоните меня из старост! . . . А я перед вашей милостью и перед миром ничем как есть не причинен . . . мир теширича меня послал . . . три раза вашей милости отписывал . . .» («Жизнь и похождения . . .») или: «. . . кто ж за мир-то постоит? . . . Помощи от мир-у нечего ждать . . . одному как есть придется. Изволи Вороженкова ни за что не выдут . . . Везде есть неправда. . . А и то: пусть будет воля божья! . . . Воли божьей не минуешь. На сем свете зачастую и неправда верх берет . . . об обидях . . . всему миру. . .» («Мирская беда») и т. п.

⁷⁴ См. Павлов-Сильванский П. П. Феодализм в России. М., 1988. С. 200 и сл.

⁷⁵ В связи с *волей на Руси* уместно напомнить, что именно Русь (но не дружина!) клялась некогда Волосом, чье имя в конечном счете связано и со словом *воля*.

⁷⁶ Впрочем, «митра-варунический текст, если угодно, легко вычитывается и в стихах Пушкина: *На свете счастья нет, но есть покой и воля*. . ., которые могли бы быть сопоставлены примерно следующему «ассоциативному» переводу их: «В мире (мир — Митра) счастья **sz-čestvoje*, благая часть, т. е. *Vnlaga*, *Бог* нет, но есть мир (покой как состояние, свойственное миру-Митре) и воля (Варуна, смерть, освобождение)».

⁷⁷ Ср. у Блока: *Кладбище называлось: «Воля»*. | *Да! Песнь о воле слышим мы* | . . . | . . . — *На кладбище был мир, | Прямо пахнуло чем-то волями* | («Возмездие»).

⁷⁸ Мир как дом и дом как мир — нередкое отождествление в мифопоэтической традиции (ср. фольклорные описания, где потолок — небо, на нем солнце, месяц и частые звезды и т. п., или обозначения типа *мирская изба* / ср. вост.-хант. *mīr-kāl* 'сельсовет', как бы 'изба мīr'a'), в отнесенных к образу мира-избы / жилища/, ср. *Миргород*).

⁷⁹ «Тут не свобода, тут воля!», — восклицает Федя Протасов, имея в виду цыган, цыганский табор («Живой труп»). Следует подчеркнуть, что арийскому Митре присущи «освободительные» функции: он освобождает от «ужести» — авест. *qazh-*, вед. *ānhas-* (и, следовательно, от «ужаса») и выводит людей на «широкие» пространства. Ср. RV VII, 60, 6; сходно и в «Авесте»; см. *Kuiper F. B. J. Three approaches*. . . P. 151. Но идея и русский крестьянский мир был «оставлен на свободу, но высшее давление заразино мир «ужостью», ставшей его внутренней болезнью («мироседство»). Вместо реальных оснований свободы и пути к ней остались мечты о воле и о бегстве на волю как средство решить все проблемы сразу.

САКРАЛЬНЫЙ МИР

«СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

В. В. Мартынов

Как известно, славянские мифологические тексты не сохранились. Основная причина этого, по-видимому, заключается в том, что к моменту возникновения письменности славяне успели дважды сменить свои сакральные представления. Сначала древнее язычество подверглось сильному влиянию дуализма пранского тина, затем последний, не одержав полной победы, был вытеснен христианством. Двойная смена сакральных представлений оставила глубокие следы в праславянском языке, что позволило лингвистам определить эту важную метаморфозу [1; 2 с лит-рой]. Вместе с тем у славян сохранились значительные реликты прежних верований, которые при условии соблюдения определенных правил верификации открывали новые возможности восстановления, по крайней мере в основных чертах, праславянской мифологической системы на разных этапах ее развития. Так центральной проблемой для исследователя сакрального мира славян оказалась проблема верификации результатов реконструкции мифологических подсистем.

Мы полагаем, что реконструкция сакральных представлений должна строиться на трех взаимосвязанных видах анализа доступного материала: анализе контекстов, этимологическом анализе и системном анализе мифологической терминологии. Что касается двух последних, то верификация их результатов входит в общие верификационные правила компаративистики [3]. Новым здесь является правило взаимообусловленности первого с последними двумя. Особая важность анализа надежных контекстов (при обязательности контроля со стороны этимологического и системного анализа) для реконструкции мифологии легко объяснима, если учесть семантическую размытость сакральной терминологии и особенно той ее части, которая сводима к теонимии. В настоящее время в качестве показательных в этом отношении текстов признаются произведения древнерусской литературы. Среди них особое место принадлежит «Слову о полку Игореве», этимологический комментарий к которому помогает, с одной стороны, прочитать некоторые неясные места поэмы, а с другой — получить неоценимые данные для славянской теонимии.

В различных списках богов киевского пантеона встречаются имена Перуна, Велеса, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла (Дива), Сварога. Все эти боги (кроме Перуна и Сварога) прямым образом упомянуты в Слове. Можно также предположить сущест-

вованше косвенных указаний на двух последних. Одно из таких указаний скрывается за упоминанием грома в строке: «Быти грому великому, ити дождю стрѣлами с Дону Великого» [4]. «Гром великий» как параллелизм к обожествленному Дону Великому имеет как бы двойственную природу: это и атмосферное явление и божество. То, что гром воспринимался именно так, свидетельствуют названия так называемых отреченных книг: «Боготметныи и ненавидимыи книги: громовникъ, колядникъ» (соответственно «громникъ колядникъ, итичи чарове») [5]. Гром упоминается рядом с Колядой, т. е. получает статус некоторого божества. В фольклорных текстах Гром часто выступает как синоним Перуна. Думается, что в славянских диалектах произошло смешение прасл. *gromъ* 'гром, грохот' и *grъmъ* 'Quercus, дуб' (ср. серб.-хорв. *gr̃m*, болг. *grъm* в значении как 'дуб', так и 'гром'). Название дуба, как известно этимологически связывается с именем Перуна (ср. лит. *Perkūnas* и лат. *quercus* 'дуб') [6].

Другой возможный намек на присутствие Перуна содержится в описании божественной помощи князю Игорю во время бегства последнего из половецкого плена. Ярославна обращается с мольбой о спасении мужа к персонализированным силам природы: к ветру, Днепру и солнцу. В результате ее мольбы: «Прысну море полунощи, идуць сморци мъглами. Игореву князю бог путь кажетъ» [4, 27]. Здесь речь идет о «своем боге», боге — покровителе князя и его дружины (и одновременно боге грозы). А таковым был Перун, которого в фольклорных текстах заменяет не только Гром, но и Бог. Не исключено, что отсутствие прямого упоминания имени Перуна объясняется принадлежностью автора Слова к дружине киевского князя, которая клялась, по словам летописца, «Перуном богом своим» (см. ниже).

В то же время в Слове существует прямое упоминание Велеса: «Чи ли въспѣти было, вѣщей Бояне, Велесовъ внуке: комоши рикуть за Сулой — звенит слава в Киевѣ» [4, 41]. Существует, как известно, предположение, что в предшествующем контексте речь идет также о Бояне как внуке Велеса: «Пѣти было пѣснь Игореве, того внуку: „не буря соколы занесе чрьсь поля широкая — галци стады бѣязать к Дону Великому“» [4, 41]. В обоих случаях автор Слова, цитируя «внука Велеса» Бояна, демонстрирует поэтическую манеру последнего — типичные для былинной поэзии параллелизмы и отрицательные сравнения — и тем самым указывает на связь между культом Велеса и этой поэзией.

Перун и Велес, несмотря на спорность иных этимологических версий, остаются теонимами, имеющими соответствия за пределами славянского мира: лит. *Perkūnas*, *Vėlnias* и др. [6; 7]. Формально различия должны объясняться сакральным характером имен, существенно расширяющих сферу возможных аналогий. Нельзя забывать, что имена божеств и демонов постоянно подвержены действию народной этимологии и табузации (Велес, Волос ассоциируется с волосом, Перун — возможно, с оперенной стрелой, Сварог — с рогом и т. д.).

Перун и Велес не только исконные славянские теонимы, восходящие к индоевропейской теонимии. Они оставались главными богами языческой Руси, богами «первого ранга». Об этом наглядно свидетельствуют зафиксированные в летописи клятвы русских воинов при заключении договоров с Византией. В договоре 907 г.: «. . . ло русскому закону, кляпаса оружием своим и Перуном богом своим и Волосомъ, скотым богомъ. . .». В договоре 945 г.: «. . . аще ли же кто. . . переступитъ все еше написано на харьты сей и будетъ достоинъ своим оружием умрети и да будетъ проклятъ от Бога и от Перуна. . .» В договоре 971 г.: «. . . клякса азъ. . . и со мною бояре и Русь вся, да хранимъ правая свѣщания. . . азъ же и со мною и подо мною да имѣемъ клятву от Бога, в не же вѣруемъ в Перуна и Волоса, бога скотия. . .» [8].

В свое время было обращено внимание на то, что, как это следует из текста договоров, Игорь и дружина его клянутся только Перуном, а с Олегом и Святославом клянется еще и Велесом «Русь вся» [9]. Из этого следует тройное противопоставление: «со мной (князем)» — «подо мной (князем)»; «бояре» — «Русь вся»; Перун — Велес. Велес, следовательно, в противоположность княжеско-боярскому Перуну — крестьянское божество. В пользу такой трактовки свидетельствует и то, что в отличие от кумира Перуна, воздвигнутого на холме у княжеского терема, кумир Велеса был на Подоле, и то, что Велес постоянно называется «скотым богом». Существуют и другие аргументы в пользу осмысления Велеса как «крестьянского божества». Так, образ святого Николая, который заменил в христианскую эпоху Велеса, сохранив ряд его черт, и прежде всего былинная иносказательность Николая Миккула Селянинович — недвусмысленное воплощение крестьянской Руси [10]. Поэтому, когда мы в Слове читаем о Бояне внуке Велеса, мы укрепляемся в мысли, что Боян — певец народный, представитель того жанра, который сохранился на Русском Севере, где также преобладал культ Николая. С этим прекрасно согласуются «цитаты» из Бояна, которые обнаруживаются в Слове и убедительно иллюстрируют образную систему народной эпической поэзии.

Рассмотрев божеств «второго ранга», упоминаемых в «Слове о полку Игореве», мы начнем с имени Див, которое представляет особую важность с точки зрения гипотетического перехода славян от древнего язычества к мифологическому дуализму. Как известно, Див дважды встречается в Слове в следующих контекстах: «. . . свистъ звѣрнѣ въета; збися дивъ, клчеть врьху древа, велеть послушати — земли незнаемъ» [4, 12]. «Уже несесея кула на ввалу; уже треспу нужда на волю, уже врьбеса Дивъ на землю» [4, 20]. Из этих контекстов следует, что Див враждебен русской земле (криком предупреждает врагов), что он птицеобразное существо, живущее на дереве. Семантическим подкреплением этому толкованию служит севернорусская запись о злой птице Див: «Сидит она на сухом дереве и клчеть, свистет она по-звериному, кричит она по-звериному» [11]. Ср. также описание Соловья-разбойника в былинне об Илье Муромце: «Сиди Соловей-разбойник

во сыром дубу. . . а то свищет Соловей да по-соловьему, он кричит. . . по-звериному» [12].

Данные славянских языков позволяют реконструировать прасл. *divъ* 'злой дух, птицеобразное чудовище, демон'. Ср. укр. *div* 'зловещая птица, злой дух, чудовище', серб.-хорв. *div* 'демон, великан', *div* *ptiца* 'огромная сказочная птица', болг. *div* 'злой дух, чудовище'. Нет основания считать эти слова локальными тюркизмами (персидскими заимствованиями при турецком посредничестве являются только лексемы со значением 'великан'). Против такого подхода свидетельствует ряд фактов. Во-первых, по славянским языкам широко представлены соответствующие сложные слова с определяющей основой *div-* и словосочетания с прилагательными того же корня: польск. *dziwotag* 'чудовище', *dziwożona* 'русалка', чеш. *divý muž* 'леший', *divá žena* 'русалка', серб.-хорв. *divlji čovek* 'леший', словен. *divi mož* 'тж', болг. *дива, самодива* 'русалка'. Во-вторых, в славянских языках представлены прилагательные и глаголы того же происхождения с общим значением 'одержимый, быть одержимым': чеш. *divý* 'бешеный', н.-луж. *žiwu* 'необузданный', полаб. *daivē* 'буйный, одержимый', серб.-хорв. *divljati* 'буйствовать, бушевать, беситься', словен. *divjati* 'тж', кашуб. *zëv'ic* 'зачаровать, сглазить'. Прасл. *divъ* 'демон, злой дух' точно соответствует др.-иран. *daēva* 'демон' (< **deiva*). В то же время у славян сохранились следы старого, предшествующего иранскому влиянию индоевропейского значения. Прасл. *divъ* 'бог' (и.-е. *deivos*: др.-прус. *deywis*, др.-лат. *deivos*, др.-инд. *deváh*) восстанавливается из производного имени *divъ* (*ǰъ*) 'неприрученный (о животных), невыращенный (о растениях)'. Ср. табуистическое название волка: серб.-хорв. *divlji nās* = латыш. *dieva suns* 'неприрученный пёс' = 'божний пёс' [2, 18—19].

Таким образом, в славянских языках ясно проступают следы древнего перехода *divъ* 'бог' > *divъ* 'демон'. Этот семантический переход — совершенно очевидный результат протекновения иранской пары *baiva* 'бог' — *daēva* 'демон', отражающий прасл. мифологический дуализм (доброе начало — злое начало). Под иранским влиянием возникла соответствующая славянская пара *bogъ* — *divъ* [13; 14; 15; 16], первый элемент которой не имеет соответствий в европейских языках индоевропейского происхождения. Это изменение сакрального мира славян сказалось и на других семантических микросистемах, и в частности на противопоставлении «бог»—«человек» как «небесный»—«земной», характерном для италийских, германских и балтийских языков (ср. лат. *deus-homo*, гот. **tius-guma*, др.-прус. *deywis-smoi*). У славян в соответствии с перечисленными парами и особенно балтийской ожидалось бы **divъ* 'бог', 'небесный' — **zmaǰь* 'человек', 'земной'. После того как *bogъ* вытеснило *divъ* из позиции 'небесный' («верхний мир»), последнее заняло позицию в «среднем мире», т. е. в мире леса, деревьев (ср. др.-инд. *mādhyam* 'середина', лат. *medium* 'тж' и др.-прус. *median* 'дерево', латыш. *mežs* 'лес' [17]). Отсюда по-

нятно, почему прасл. *divъ* (*ǰъ*) получило в ряде славянских языков значение 'леший' ('лесной дух'), а в ряде других (в том числе в древнерусском языке Слова) стало обозначать птицеобразное мифическое существо, живущее на дереве.

Прасл. **zmaǰь* 'человек' (др.-прус. *smoi* 'тж') соответственно сместилось в «ижный мир», совпав с прасл. *zmbǰь* 'змея' (возможно, **zmaǰь* > *zmbǰь* в результате перехода в более продуктивную словообразовательную модель на *-ǰь*). Дополнительным подтверждением этой гипотезы является инновационное название человека у славян прасл. *čelovečь* (ср. серб.-хорв. *čovek* в значении 'пекто' и польск. *(kto)-kolwiec* 'тж') [18].

Прасл. *divъ* после описанных изменений стало обозначать 'злое, чужое, враждебное' (в противовес прасл. *bogъ* 'доброму, своему, дружественному'), 'живущее на дереве, в среднем мире' (в противовес прасл. *zmbǰь*, хтоническому представителю «ижного мира»). Эти значения вполне соответствуют тем, которые выводятся из контекстов Слова.

Интересно, что *bogъ* употребляется в Слове только один раз и в недвусмысленно противоположном значении. В уже упомянутом месте поэмы, где описывается бегство Игоря из половецкого плена, *bogъ* в отличие от *divъ* несет в себе «свое, доброе, дружественное» начало. *Bogъ* помогает Русской земле, *divъ* — врагам.

И наконец, еще один аргумент в пользу правильности значения *divъ*, вытекающего из текста Слова. Недавно было обращено внимание на тождество Дива и Симаргла, которого заменяет первый из них в идентичном контексте [19]. При этом восстанавливается то же значение «зловещего птицеобразного мифического существа», имя которого также прасл. происхождения. Характерна сама позиция Симаргла и Дива в списках киевского паптеона рядом с Мокошью и вилами, т. е. среди мифологических существ «второго ранга». Возможно, что Див подвергся переосмыслению как определению к имени Мокошь с совпадением в роде [20], однако это не меняет общей идеи отождествления его и Симаргла.

Теоним Хорс, к рассмотрению которого мы сейчас переходим, приобретает в Слове четкое значение. Оно раскрывается в контексте, в котором речь идет о Всеславе: «. . . Сам въ почь вльком рыскаше: изъ Киева дорискаше до курь Тмуторогаия, великому Хръсови вльком путь прерыскаше» [4, 26]. Совершенно очевидно, что речь идет о том, как Всеслав, превратившись в волка, бежал ночью с севера на юг и поэтому с восходом солнца перебежал ему (солнцу) дорогу. Следовательно, великий Хорс обозначает персонафицированное солнце, русское название которого мы встречаем в самом Слове: «Свѣтлое и тресвѣтлое солънце, чему, господине, простре горячую свою лучю на ладъ воп?» (из плача Ярославны [4, 27]). Русское название персонафицированного в качестве божества солнца встречается и в других древнерусских памятниках: «И посем царствова сынъ его именемъ Солнце, его же наричюте Дажьбогъ. . . Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ» (Ипатьевская летопись, г. 1114 [8, 278—279]). Очевидность этого

соотношения предполагает имя Солнце как кальку (resp. частичную кальку) имени Хорс. Для такого предположения существуют следующие основания. Исходя из названий солнца в индоиранских языках (др.-инд. *sūrya*, др.-иран. *hvarə*, зап.-осет. *xor*, вост.-осет. *xūr*) следует признать возможность вывода др.-рус. *Хърсъ* из некоторого алаи. **xor-(ae)xsed* 'восходящее солнце', соответствующего перс. *xuršēd*, что диктуется самим контекстом Слова, поскольку там как раз идет речь о восходящем солнце, и поскольку «путь Хорса» буквально соответствует др.-иран. *paða hvarə-xšaeda* [21; 22; 23]. Перс. *xuršēd* соответствует осет. **xor-aexsed* 'солнечная заря' (ср. осет. *saeu-aexsed* 'утренняя заря'). Памятуя неустойчивый характер начального *ae*, могущего выступать в роли протетического и реальное наличие двух вариантов для названия зари в осетинском (*aexsed* и *xsed*), можно с достаточным основанием предполагать редукцию *ae* в условиях лексического пропикновения. Звукосочетание *xs* также должно было упроститься, преобразовавшись в *s*. Прасл. *sinjь* 'синий' < иран. (осет. *aeksina* 'синий') [2, 24] показывает совершенно аналогичную редукцию начального *ae* и упрощение *ks* > *s*. Таким образом, ожидалось бы **xor-aexsed* > **xor-sed*. А если учесть регулярное отпадение конечного *d* в праславянском **xorsed* > **xorse*. Это последнее, поскольку речь шла о мужском божестве, приняло типичную форму мужского рода *xorsъ*. Следует заметить, что восстановленный нами процесс относится к праславянскому периоду или, во всяком случае, к праславянскому диалекту, легшему в основу древнерусского языка.

И все же главное в версии, выводящей имя Хорса из иранского слова-источника, содержащего основу *xor-* 'солнце', заключается в том, что совпадение текстуально очевидного значения Хорс в Слове [4, 459] и иранского названия солнца в осетино-алайской (скифской) форме является основным доказательством пропикновения иранской лексемы на славянскую языковую почву.

Другая версия гипотезы о скифо-аланском происхождении имени Хорс представлена в концепции В. И. Абаева и опирается на сравнение др.-рус. *Хърсъ* и с осет. *xorz*, *xwarz* 'добрый' [24; 25; 26]. Оставляя в стороне вопрос об аналогичном происхождении рус. *хороший*, подчеркнем, что эта гипотеза построена, во-первых, на известном месте в Лаврентьевской летописи, где при перечислении кумров, поставленных Владимиром, имена Хорса и Дажьбога не разделены союзом «и» («... и Хърса Дажьбога и Стрибога. . .»), ср. [27], в результате чего воспринимаются как определение и определяемое ('хорошего Дажьбога'); во-вторых, на летописном же толковании Дажьбога как бога солнца и, следовательно, «хорошего, благого». Что касается первого, то пропуск союза «и» вряд ли может служить аргументом, тем более что в Ипатьевской летописи в соответствующем месте он есть («... и Хорьса и Дажьбога и Стрибога. . .») [8, 67]. На явно неверном определении Дажьбога как бога солнца мы остановимся ниже и попытаемся показать, что Дажьбог, вопреки такого рода

толкованию, обозначает не благое, а злое начало и поэтому его имя не может сочетаться с эпитетом 'хороший, благой'.

Думается, что эпитет *великий*, зафиксированный в Слове при имени Хорс, также свидетельствует в пользу значения 'солнце'. Вспомним, что в «Слове о полку Игореве» князья и княжичи сравниваются соответственно с солнцами и месяцами: «... два солнца помъркоста, оба багряная стълпа погасоста, и въ морѣ погрузнста, и с пима молодая мѣсяца, Олегъ и Святославъ, тьмою ся поволокоста» [4, 19—20]. Солнце может рассматриваться как «великое (светило)» по отношению к месяцу как «малому (светилу)». Аналогично в Слове Дон великий, Донец малый: «... Игорь мыслию поля мѣритъ от Великого Дону до малого Донца» [4, 28]. Аналогия усиливается, если учесть, что Дон и Донец тоже персонафицированы, и в Слове они фигурируют как божества, что несомненный иранский источник имени Дон «*danu* — должен был существовать в скифском языке с древнейших времен как наименование большой реки» [28].

В связи с тем что в Слове совершенно недвусмысленно Хорс отождествляется с солнцем, усиливаются наши сомнения в атрибуции Дажьбога как бога солнца, хотя это следовало из слов летописца, приведенных выше. И здесь Слово вступает в решительный конфликт с другими древнерусскими источниками.

Следует сразу же заметить, что летописные данные и тем более поучения против язычества демонстрируют некомпетентность их авторов в области языческой теологии и мифологии. Достаточно привести следующие известные контексты: «... и чловѣческа имена та утрия Трояна, Хърса, Велеса, Перуна на бogy обратиша» (Сборник /Торжественник/ рук. — Цит. по [29]); «... мѣяце бogy многы Перуна и Хорса, Дья и Трояна и пши мнози, ибо яко то чловѣци были сут старѣшины: Перунъ въ елпнѣхъ, а Хорсъ въ Кипрѣ, Троянь бяша царь в Римѣ» (Слово и откровение святых апостол. — Цит. по [29, 58]); «... два ангела грома есть: елленскій старецъ Перунъ и Хорс жидовинъ (Беседа трех святых. — Цит. по [30]); «... молятся. . . Мокошьи, Симу, Рьглу, Пероуну, Волосу скотию бogy, Хърсу (Слово некоего Христолюбца. — Цит. по [9, 377]).

Из этих контекстов видно, что имена древнерусских богов произвольно связываются с разными странами и народами, разными функциями, а некоторые из них произвольно членятся [30, 18]. Парадоксально, но атрибуции Дажьбога как бога-солнца и Трояна — как обожествленного римского императора были восприняты исследователями в качестве достоверных и легли в основу научных концепций. Сравнительно с такого рода источниками, данные, которые мы обнаруживаем в «Слове о полку Игореве», выглядят достоверно, непротворчиво и в ряде случаев создают уникальную возможность определения функций того или иного божества. Определение функций Велеса, Дива и Хорса послужило подтверждением этого тезиса. В дальнейшем

мы постараемся показать, что и другие имена языческих божеств получили в Слове адекватное определение.

Обратимся к Дажьбогу, имя которого дважды упоминается в тексте Слова: «Тогда при Олзѣ Гориславичи сѣяшеть и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Дажь-Божа внука [4, 16]; «Встала Обида в силах Дажь-Божа внука» [4, 17]. Лексема *жизнь* в первом контексте определяется как 'достояние', и, поскольку далее идет речь об оскудении Русской земли, Дажьбожий впуск толкуется как перифрастическое определение русского народа [4, 414—415]. Такое определение вызывает сомнение: мог ли автор Слова назвать целый народ, а не отдельного его представителя впуском? В самом Слове таких примеров нет. Лексема *внук* употребляется в единственном числе, когда речь идет об одном человеке (Боян Велесов внук), и во множественном числе, когда речь идет о многих (Стрибожьи внуци, внуци Всеслави). Сомнительно также, что автор Слова мог говорить о «достоянии русского народа». Формулировка выглядит очень современной. Конечно, впечатляет ссылка Д. С. Лихачева на приписку к псковскому Апостолу 1307, автор которой, подражая Слову, передал значение фразы «погибашеть жизнь Дажьбожа внука» как «губящие жизнь наша» [4, 415]. Вполне убедителен довод автора о том, что монах должен был, не упоминая имени Дажьбога, передать смысл этого выражения. Однако мы видели уже, сколь мало компетентными в вопросах языческой теологии были многие древнерусские авторы.

Другое место в Слове демонстрирует в явном виде иные возможности интерпретации: «Ярославл и вси внуци Всеслави. . . Вы бо своими крамолами начясте наводити поганя на землю Русскую и жизнь Всеслави. . .» [4, 25]. Прежде всего, «земля Русская» здесь сопоставляется с «Жизнью (достоянием) Всеслава». Иными словами не «достояние народа» имел в виду автор, а «достояние князя». Такое прочтение подтверждается вторым контекстом с упомянутым Дажьбожьего внука. Там речь идет «о силах Дажьбожьего внука», т. е. о княжеском войске, о княжьем дружине. Это место нельзя прочесть как «войско русского народа».

Из всего сказанного следует вывод: Дажьбожий впуск — это князь. В первом контексте речь идет об Олеге Святославиче (Гориславиче), во втором — об Игоре Святославиче. В обоих случаях квалификация Дажьбожий внук связывается с княжескими междоусобицами. Непосредственно после второго контекста следуют строки: «Усобица княземъ на поганя погыбе, рекоста бо братъ брату: «Се мое, а то мое же». И начяша князи про малое «се великое» мльвити, а самъ на себѣ крамолу ковати» [4, 17]. К тому же автор Слова Олега Святославича, родоначальника князей Ольговичей, называет прощески «Гориславичем» [4, 414]. Из всего сказанного следует, что имя Дажьбог используется для отрицательной характеристики, а Дажьбожий впуск определяется как «приносящий зло, горе» (ср. недавнюю попытку увидеть в имени Дажьбог имя реального исторического лица [31]).

Такое прочтение вступает в конфликт с летописной традицией,

согласно которой Дажьбог определяется как бог солнца, что, как мы стремились показать, противоречит другому, надежному имени бога солнца — Хорс.

Между тем в свое время В. Ягич обратил внимание на одну сербскую народную легенду, опубликованную в журнале «Вила» (11, 1866, с. 642). Начало этой легенды звучит следующим образом: «Био Дабог цар на земљи, а Господ Бог на небесима. На се погоде: грешне душе људи да иду Дабогу, а праведне душе Господу Богу на небеса. То је тако дуго трајало. Док се Господу Богу ражали што Дабог много преко мере душа прождире, на стане мислити како би силу Дабогову укратио. Да га убије, пије могао јер је Дабог, Боже прости, био силан као и Господ Бог на небесима. . .» (цит. по [32]).

Из контекста видно, что Дабог — владыка земли и противопоставлен Господу Богу — владыке небес, что они обладают равным могуществом, что злое начало искони противопоставлено доброму началу. Ягич видит здесь отражение вероучения богомилов, однако полагает, что богомильскому Сатаниелю должно было соответствовать божество, сохранившееся в народной традиции еще с языческих времен, и таковым считает Дабога [32, 13], имя которого возникло из *Дажьбог*, морфологически соответствовавшего старославянской форме *Дажьбогъ*. К этому можно было бы добавить, что выдержанный в дохристианской традиции Дабог должен был функционально отождествляться с богомильским «князем зла» и, следовательно, входить в систему мифологического дуализма. Наводит на размышление сделанное по другому поводу замечание Ягича о сохранении в сербскохорватской фразеологии словосочетаний *zъль bogъ* и *milъ bogъ* [32, 3]. Ср. «S milim bogom sve se može» и «Teško do zla boga» [33]. Очевидно, в народном сознании сохранились реликты гораздо более древних состояний, восходящих к дуалистической мифологии иранского типа.

Что касается формальной стороны, то сербскохорватский сохранил по крайней мере четыре варианта имени Дажьбога: *Дабог*, *Дажьбог*, *Дажьбог* и *Дабьба*. Последнее может быть объяснено как стяженная форма *Дабог*, которое возникло либо из *Дажьбог*, либо параллельно с ним (ср. подробно [34]). Что касается формы *Дажьбог*, то, как мы постараемся показать в дальнейшем, она не может быть выведена как вторичная. Характерен и ее контекст: «Штар га плете [Ивањско цвеће] те плете (Даје га даждом Дажьбогу) А Дажьбог баца на кућу» [35]. В этой цитате из «Песме и обичаји укучног народа српског» Милоша Милоевича содержится своеобразная «figura etymologica» «даждии Дажьбог», которая может навести на мысль о возможной гететической сопоставленности *даждь* и *Дажьбог*.

Если Дажьбог означает 'злое начало', то эта семантика каким-то образом должна быть представлена во внутренней форме имени. Выявление скрытой внутренней формы — задача этимолога, а этимологию этого слова вряд ли следует считать прозрачной. Раз-

нообразии вариантов, представленных в сербскохорватском, еще более затрудняет анализ. При этом складывается впечатление о непрозрачности, чужеродности первой основы, многократно подвергавшейся народной этимологизации, которая стремилась к ее преобразованию в известную сакральную формулу типа ст.-слав. *Боже даждь*. Под ее влиянием могли возникнуть формы типа серб.-хорв. *Дажбог* и др.-рус. *Дажьбогъ*. Форму *Дабог*, скорее всего, следует рассматривать как промежуточную стяженную (с выпадением *j*) [34], давшую впоследствии такие образования как серб.-хорв. *даба*, *дабо* 'дьявол'. Не исключено, что стяжению способствовали образования типа серб.-хорв. *дабогда*, употребляемого в пожеланиях и проклятиях. Ср. «... език ти отпао, дабогда»... [35]. Если мы все же примем точку зрения, согласно которой имена типа серб.-хорв. *Дабог*, *Дамир*, *Даслав* отражают древнюю, еще индоевропейскую модель «корень+имя» [36], это отнюдь не должно означать, что все остальные славянские формы развились из нее. По крайней мере равновероятно появление вторичного *Дабог* на основе индоевропейской модели, сохранившей еще свою продуктивность в некоторых славянских языках.

Серб.-хорв. *Дажбог*, как уже говорилось, не вписывается в анализируемую группу имен, поскольку для сербскохорватского не характерен императив, образованный, подобно ст.-слав. *даждь* от глагола *dati* с вторичным *d* (*dadъj*). Но если бы форма *dadъj* существовала в языке предков сербов и хорватов, она дала бы серб.-хорв. **daj-*, а не **даж-*. Таким образом, серб.-хорв. *Дажбог* несопоставимо с др.-рус. *Дажьбогъ*, и одно из них следует рассматривать как возникшее по аналогии.

Все эти соображения приводят нас к мысли о необходимости искать решение в области иноязычной лексики.

К таковым относятся, в частности, попытка возвести основу *daž-* к корню *dag-* (др.-ирл. *dag*, ирл. *deagh* 'добрый') и рассматривать Дажьбога как доброго бога [37]. Этот подход ведет свое начало от толкования Хорса как 'хорошего (бога)' на основании осет. *xorz* 'хороший' и приравнивания Дажьбога к Хорсу как «солнечному богу», о чем говорилось выше. Однако наиболее сомнительной оказывается здесь кельтская параллель, поскольку следов влияния кельтской мифологии на славянскую не обнаруживается, как, впрочем, и следов корня **dag* 'добрый' за пределами кельтских языков.

К таковым также относится старая этимологическая версия, возводящая первую основу слова Дажьбог к корню **dhegh-* 'гореть' (др.-инд. *dahāti* 'горит', др.-иран. *dažaiti* 'тж', лит. *dęgti* 'гореть' и т. д.) [38]. Версия *daž-* < **dagjo* основана на представлении Дажьбога как солнечного бога, что естественно связывало бы его с огнем и горением. Однако корень **dhegh-* не представлен в славянских языках, поэтому в случае принятия этой версии пришлось бы выводить имя Дажьбога из иранского источника, чего сторонники версии не делают.

Единственной попыткой восстановления в основе *daž-* следов иранского источника является возведение ее к иран. **dazdi* (= вед. *daddhi* 'дай') [14, 24]. В этой этимологии обнаруживается все то же стремление увидеть в Дажьбоге «дарителя, подателя». В таком случае формы *Дабог*, *Дажбог* следовало рассматривать как полукальки, не говоря уже о сомнительности реконструированной исходной иранской формы. Эта этимология не находит своего подтверждения в рассмотренных нами контекстах.

Поскольку славянская теонимия, кроме имен основных богов (Перуна и Велеса), обнаруживает иранскую ориентацию, попробуем все же реконструировать иранское название «злого бога». Понятие «плохой, злой» в сакральном смысле передается через др.-иран. *duš-* (или *duž-* перед последующим звонким согласным), и, следовательно, имя бога, представляющего «злое начало», восстанавливается как др.-иран. **duž-baγa* (ср. др.-иран. *duž-daena* 'еретик'). Обращаем внимание на древнеиранский тип слова. В аланском здесь произошли иновации, которые отразились в осетинском *fud-*, *jud* 'плохой, дурной, злой' (др.-иран. *pūti* 'гниль'), вытеснившие *duš-*, *duž-* (ср. осет. *fudonx* и др.-иран. *dušanhu* 'плохое существование' [28, 25]). То, что в скифском еще сохранились формы с *duš-*, *duž-*, свидетельствует прасл. *dъždъ* 'дождь, непогода' < иран. *duždiu* 'плохое небо' [2, 20].

Вероятность существования иран. **duž-baγa* 'злой бог' весьма высока, учитывая большую продуктивность образования древнеиранских слов с первым элементом *duš-*(*duž-*). Иран. **duž-baγa*, проникнув на славянскую языковую почву, должно было дать прасл. **dъž-bogъ*, которое точно соответствует серб.-хорв. *Дажбог*. Все остальные варианты имени бога являются результатом тех народно-этимологических процессов, о которых шла речь выше.

Уже обращалось внимание на то, что имя Дажьбога коррелирует с именем Стрибога [30, 23]. В списках божеств они постоянно соседствуют, имеют одинаковую словообразовательную структуру при общности второй основы. Эта дистрибутивная и формальная близость заставляет думать о их некоторой постоянной семантической соотнесенности.

В тексте «Слова о полку Игореве» имя Стрибога упомянуто лишь один раз: «Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣют с моря стрѣлами на храбрия плъки Игоревы» [4, 14]. Обычно это место однозначно толкуется как перифраза к *вѣтри* [4, 82], т. е. именно ветры названы внуками Стрибога, и, таким образом, только благодаря этому ганаксу Стрибог определяется как славянский бог ветров с множеством далеко идущих последствий. Мы считаем данную интерпретацию неверной. Вызывает сомнение название ветров (сил природы) внуками. Вряд ли это можно считать характерным. Поэтому мы склонны принять точку зрения тех исследователей, которые читают это место как обращение к внукам Стрибога, под которыми понимаются русские воины, дружина [9, 340; 38, 826; 39, 40]. В других (весьма многочисленных) местах автор Слова называет тех, к кому он обращается *братие*. Кого он при этом

имеет в виду, показывает следующий контекст: «А мы уже, дружина, жадни веселия» [4, 20]. Здесь местоимение *мы*, несомненно, включает автора и его слушателей, из чего следует, что и он, и они относятся к дружине. Автор Слова постоянно противопоставляет князей-крамольщиков, губящих Русь, воинам, ее охраняющим. Поэтому, называя дружинников внуками Стрибога, автор Слова противопоставляет их тем князьям, которые ввели к гибели Русь, называя последних внуками Дажьбога. Отсюда следует, что Стрибог в противоположность Дажьбогу — «добрый бог». В связи с таким заключением возникает необходимость этимологически подтвердить это.

Для имени Стрибога, как и Дажьбога, не предложено ни одной этимологии, которая бы стала общепринятой, что объясняется двумя кардинальными дефектами применяемых для решения этой проблемы методов исследования. Во-первых, оба имени, несмотря на их очевидную лексическую, словообразовательную и синтаксическую корреляцию, анализируются изолированно, во-вторых, по отношению к обоим делаются упорные попытки их славянской атрибуции, для чего используются народноэтимологические ассоциации.

Так, одна из этимологических версий устанавливает происхождение имени Стрибога от **pātēr bhagos* «отец-бог». Имеется в виду, что индоевропейская традиция предполагает противопоставление «неба-отца» «земле-матери» и что начальное славянское *st-* может восходить к *pt-* (ср. прасл. *strǫbъ* «брат отца», который якобы от и.-е. **pātrujos* «отцов» [41]). В чем очевидная слабость этой этимологии? Выше мы обратили внимание на то, что как раз на славянской языковой почве произошло снятие первичного противопоставления «небесный (бог)» — «земной (человек)», характерного для родственных языковых семей Европы. При этом признак «небесный», относящийся к верховному божеству, был утрачен. В рассматриваемой этимологической версии это нашло свое отражение: **pātēr dyēus* «отец-небо» заменилось как будто на **pātēr bhagos* «отец-бог» (sic!). В действительности на месте противопоставления «небесный» — «земной» у славян возникла корреляция иранского типа «добрый» — «злой».

Другие этимологические версии, также предполагающие исконно славянское происхождение, осмысливают основу *stri-* как образование глагольного происхождения. Сюда следует отнести этимологию, согласно которой *stri-* выводится из императива *stbri*, восходящего к *sterti* «рассеивать, распространять». При этом предполагается императивная форма и для *dažь* в *Дажьбог* [21, 272]. Дажьбог и Стрибог оказываются, согласно этому предположению, соответственно дающим и распределяющим блага, т. е. синонимичными эпитетами.

Сюда же относится этимология, в соответствии с которой основа *stri-* восходит к *strig-* (*strigti*). Семантическое обоснование видится ее автору как обращение к понятию «холодный ветер, который режет лицо» (приводится серб.-хорв. *studenti vjhor strižaše*

по образу») [42]. За этим толкованием легко разглядеть априорное принятие интерпретации Стрибога как «бога ветров», и в этом смысле оно близко к версии, согласно которой Стрибог — бог холода, холодных ветров (др.-греч. *ἄψρος*, лат. *frigus* «холод, стужа») [38, 826]. Тем самым Стрибог как бы противопоставляется «солнечному богу» — Дажьбогу.

Между тем уже достаточно давно была предложена иранская этимология имени Стрибога. С некоторыми модификациями эта этимология может быть представлена в следующем виде (см. [43; 22, 193—195]). Существует реальная возможность реконструкции иран. **sri-baγa* «добрый бог». Основа *sri-* (др.-инд. *śrī* «хороший, красивый, добрый») столь же продуктивна в качестве первого элемента сложений, как и *duš-* (*duž-*), и является антонимом последнего. Следовательно, в рамках иранского мифологического дуализма (согласно некоторым исследователям *sri-baγa* — эпитет Ахура Мазды) вполне реально противопоставление **duž-baγa* «злое божество» — **sri-baγa* «доброе божество», что тождественно противопоставлению Дажьбог — Стрибог. И это является еще одним подтверждением предложенной нами этимологии имени Дажьбога.

Одним из самых загадочных теонимов Слова является Троян. Как и другие теонимы, в поэме он представлен в виде производного слова, possessивного прилагательного *Троянь*. В таком виде он четырежды упоминается в Слове как божество, играющее особую и при этом чрезвычайно важную роль в жизни Руси. Приведем соответствующие контексты из «Слова о полку Игореве»: «. . . рица (Боян) в тропу Трояню чрес поля и горы» [4, 11]; «Были вѣчи Трояни, мишуга лѣта Ярославля, были плъци Ольгови, Ольга Святославича» [4, 15]; «Въстала Обида в силах Дажь-Божа внука, вступила дѣвою на землю Трояню. . .» [4, 17]; «На седьмом вѣцѣ Трояни врьже Всеславъ жребий о дѣвицу себѣ любу» [4, 25].

Как уже говорилось, вслед за авторами поучений против язычества некоторые современные исследователи склонны также считать Трояня мифологизированным отображением римского императора Траяна (ср. в последнее время [44]).

Последовательным выразителем этой концепции в ее чисто историческом варианте является Б. А. Рыбаков. Он полагает, что под Троянпвой землей подразумеваются римские владения в Северном Причерноморье, Троянпвыми веками — время после походов императора Трояна, т. е. II—IV вв. н. э., когда особенно оживилась торговля славян с Римом, седьмым веком Троянп — буквально время через семь веков, т. е. XI в., и, наконец, троной Троянп — путь мимо монумента в честь Траяна в Добрудже, по которому осуществлялись походы славян на Балканы в VI в. (сводку этих положений см. в [31]).

Мы не можем подробно рассматривать аргументацию в пользу этой концепции, тем более аргументацию, привлекающую исторические данные. Глубокое сомнение вызывает то, что автор Слова назвал Русскую землю именем римского императора независимо

от степени его обожествления, что автор Слова для датировки попытки Всеслава занять Киевский престол использовал конец эпохи славяно-римского сближения как точку отсчета. Недавно было обращено внимание и на то, что события, относимые к «векам Трояна», оказываются хронологически несовместимыми (II—IV вв. и XI в.), что нельзя себе представить, как Боян, воспевавший Ярослава, Мстислава и Романа Святославича, воспел также и события столь отдаленных времен [45].

Однако автор этих критических замечаний сам остается в плену той же традиции, связывающей мифологического Трояна с римским императором Траяном. Века Трояна он толкует как время процветания Русской земли (по аналогии с империей Траяна), походы Всеслава как сравнимые с победоносными походами Траяна. Очевидно, что ничего похожего на апофеоз Всеслава в Слове мы не находим. Автор Слова оценивает эту историческую фигуру скорее скептически. Тем более нельзя согласиться с Л. Миллером, что «землей Трояна» названа та часть Русской земли, где еще «царствовало относительное благополучие», а на «тропах Трояна» Боян искал следы былого процветания [45, 244, 247]. Если принять эту точку зрения, то прилагательное *троянь* следует понимать (по ассоциации с временами императора Траяна) как «процветающий, благополучный». Такое толкование решительно противоречит одному важному замечанию самого Миллера. Критикуя Р. О. Якобсона за рассмотрение слова *троянь* как производного от *Троя*, он заметил, что *-ъ-* суффиксация используется в древнерусском языке только для образования possessивных прилагательных от личных имен. Это весьма доказательное замечание, но ведь его принятие несовместимо с собственным толкованием Миллера прилагательного *троянь* как «процветающий».

Другая попытка исторического объяснения *троянь* — уже упомянутая попытка Якобсона связать события, описываемые в Слове, с событиями легендарной Троянской войны [46]. Как уже говорилось, была показана невозможность образования прилагательного *троянь* от *Троя*. Кроме того, Якобсону пришлось принять конъектуру Карамзина *сѣчи* вместо *вѣчи* для того, чтобы соотнести события Слова с Троянской войной. Впрочем, и в других отношениях увидеть сходство этих событий весьма затруднительно.

Мы полностью солидаризуемся с трактовкой Д. С. Лихачева темы Трояна [4, 385—386]. Прежде всего, в третьем контексте «земля Трояна» может интерпретироваться только как Русская земля. Следовательно, Троян — какое-то русское божество. Периодизация во втором контексте расщепливается как три периода истории Руси: дохристианский (века Трояна), первый христианский период, период государственного величия (лета Ярослава), второй христианский период, время междоусобиц (время походов Олега Святославича). В четвертом контексте речь идет о седьмом веке Трояновом, т. е. о последнем веке язычества, который, по мнению Д. С. Лихачева, связывается с последним

князем-язычником, князем-оборотнем Всеславом. И наконец, упоминаемая в первом контексте «тропа Трояна» трактуется переносно как поэтический путь Бояна, который обращается к языческим временам и творит свою поэзию как поэзию мифологическую. В заключение своего комментария к теме Трояна автор пишет: «Остается только вопрос: откуда могло явиться само название бога Трояна? Здесь возможны различные предположения. Однако вряд ли установление этого что-нибудь уяснит в самом тексте Слова: важнее, чем происхождение слова «Троян», его значение, последнее же, как видно из вышесказанного, более или менее ясно» [4, 386].

Соглашаясь с тем, что для Слова важнее всего значение имени Троян, мы в то же время склонны думать, что этимологизация его немаловажна и для комментария к поэме, ибо в противном случае версия о происхождении *Троян* от имени римского императора останется без альтернативы.

Имя Трояна отсутствует в списке кумиров, поставленных Владимиром на холме в Киеве, что само по себе еще ни о чем не говорит, ведь имя одного из двух богов первоначально славянского язычества, имя Велеса также не вошло в этот список. Однако о Велесе мы знаем гораздо больше из первоисточников. Мы знаем о нем как о «скотьем божестве», знаем, что его идол был низвергнут в Почайну. Подобная информация о Трояне отсутствует. Имя Трояна попало только в число божеств, упоминаемых в антиязыческих поучениях. Его южнославянские параллели ничем не дополняют наших знаний. Таким образом, Слово и здесь является наиболее информативным памятником. Трактовка Трояна как древнерусского божества недостаточна. Думается «земля Трояна» в смысле «Русская земля» уже указывает на большие возможности интерпретации. Земля, представляющая этнос, не может быть названа именем любого божества, а только родоначальника. То, что в данном случае речь идет о родоначальнике, видно и из других контекстов Слова. Хронологически Троян относится к древнейшим временам, и, судя по тому, что последующие периоды названы именами князей, он рассматривается как «первый (по времени) князь». Генеалогические мифы всегда предполагают героя — основателя этноса, прародителя, родоначальника. Таков, например, генеалогический миф о происхождении скифов, рассказанный Геродотом. Интересно, что Таргитай (*Tarγίταις*), прародитель скифов, соотносится с древнеиранским Траетаоной (*Θραεταονα*) и древнеиндийским Тритой (*Tritáḥ*, *Traitanaḥ*) [47]. Все они имели троих сыновей, которые представляли три сословия созданных ими социумов (земледельцев, воинов и жрецов). Поэтому иранский и индийский родоначальники получили имена, этимологически восходящие к прилагательным третий, тройственный. Прасл. *trojanъ* «некто тройственный» восходит к дистрибутивному числительному (формально прилагательному) *trojъ* «тройственный», к которому регулярно присоединяется суффикс существительного *-anъ* (ср. *bujъ* «буйный» > *bujanъ* «буян») с се-

мантическим переходом 'обладающий дащим качеством' > 'лицо, обладающее данным качеством'.

В связи с этим мы рискуем утверждать, что того же происхождения и имя родоначальника скифов. В самом деле, *Tarγítaios* может быть возведено к **Tr-gei-ta-os*. При этом следует учесть, что в осетинском четко выделяется суффикс дистрибутивных числительных *-gaei, -gaeita: aertygae(ta)* 'по три' [48; 28, 116]. Предположим, что имя *Tarγítaios* возникло до метатезы старой группы «согласный | г» (а это весьма вероятно для V в. до н. э.). Тогда скифскую форму можно восстановить как **Tr-gei-ta-os*. Естественно, что при греческой адаптации *r > ar, aei > i*. Если наше построение верно, то прасл. *Trojanъ* является точной калькой скифского имени, и связь с иранским генеалогическим мифом становится очевидной. Если мы ошибаемся, то во всяком случае остается в силе гипотеза о иранском происхождении Трояна, учитывая то, что древнеиранская и древнеиндийская параллели к нему имеют ту же внутреннюю форму («тройственный»). Таким образом, Троян — имя мифологического прародителя, родоначальника. Как и имена других божеств «второго ранга», оно иранского происхождения.

Что дает этимология имени Троян для интерпретации соответствующих мест Слова о полку Игореве? Прежде всего уверенность в том, что «на землю Трояню» означает 'на исконную русскую землю', что «были вѣчи Трояни» означает 'были века, когда возникала, рождалась Русь'. Имя Трояна используется для пространственно-временной стратификации Руси. Ее возникновение связывается с дохристианской языческой эпохой, поэтому остаточные явления язычества квалифицируются как возникающие «на седьмом вѣщѣ Трояни», т. е. как завершающие эпоху Трояна.

Специальный интерес представляет наименее ясный контекст с упоминанием Трояна: «Боян. . . рица в тропу Трояню чрес поля и горы». Как уже говорилось, это место Слова толкуется как полет воображения Бояна в те далекие века, которые названы веками Трояна. С этим толкованием следует безусловно согласиться, учитывая более широкий контекст, в котором описываются «мысленные» странствия Бояна. Но почему тропа, по которой следовало воображение поэта, названа тропой Трояна? Не следует забывать, что сам Боян квалифицирован как впуск Велеса, т. е. определенно указывается на древние народные дохристианские связи его поэзии, их языческие истоки. Не потому ли автор Слова оказался более компетентным в вопросах языческой теонимии, чем все другие древнерусские авторы, что хорошо знал поэзию Бояна?

Разумеется, здесь мы лишь эскизно представили то, что дает для прочтения Слова этимологический комментарий в сочетании с комментариями другого рода. Однако уже сейчас можно с определенностью утверждать, что сакральный мир Слова отражает наиболее адекватно славянскую языческую теонимию.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // ВСЯ. 1962. № 6.
2. *Мартынов В. В.* Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования, 1980. М., 1981.
3. *Мартынов В. В.* Готтогенез славян // ВЯ. 1985. № 6.
4. Слово о полку Игореве. М., 1950. С. 14.
5. Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 141.
6. *Иванов Вяч. Вс.* К этимологии балтийского и славянского названий бога грома // ВСЯ. 1968. № 3.
7. *Jakobson R.* The Slavic God Veles and his Indo-European cognates // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino, 1969.
8. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1962. С. 23, 41, 61.
9. *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь СПб., 1914. С. 311.
10. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 53—55.
11. *Барсов Е. В.* Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси. М., 1887. Т. 1. С. 370.
12. Былины. М., 1986. С. 7.
13. *Георгиев В.* Индоевропейский термин **deyvos* в славянских языках // To honor Roman Jakobson. Hague, Paris, 1967. Vol. 1. С. 735.
14. *Georgiev V.* Slawischer Wortschatz und Mythologie // Anz. slav. Philol. 1972. Bd. VI. S. 22—24.
15. *Нарп Е.* An Archaism in Slavic // Сборник за филологију и лингвистику. 1974. XVII/1. С. 242—243.
16. *Нарп Е.* On **deiwo*—in Slavic // Folia slavica. 1978. Vol. 2, N 1/3. P. 141—143.
17. *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 485.
18. *Мартынов В. В.* Славянские этимологические версии // Русское и славянское языкознание: К 70-летию чл.-корр. АН СССР Р. И. Аванесова. М., 1972. С. 185—188.
19. *Ворт Д.* Див-Simurg // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 132.
20. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 381.
21. La geste du prince Igor' Epopée russe du douzième siècle. N. Y., 1948. P. 355—356.
22. *Jakobson R.* Marginalia to Vasmer's Russian etymological dictionary (P—Я) // Intern. J. Slav. Ling. and Poet. 1959. I/II.
23. *Менгес К. Г.* Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». JL, 1979. С. 207—208.
24. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.; JL, 1949. Т. 1. С. 595—596.
25. *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965. С. 115—116.
26. *Абаев В. И.* Этимологические заметки // Studia linguistica Slavica Baltica Canuto-Olavo Falk sexagenario a collegis amicis discipulis oblata. Lund, 1968. P. 5—6.
27. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1962. С. 79.
28. *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку. М., 1965. С. 129.
29. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». JL, 1984. Вып. 6. С. 129.
30. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. И.* Славянские языковые моделирующие семантические системы. М., 1965. С. 18.
31. «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 146—151.
32. *Jagić V.* Mythologische Skizzen, II // AfSlPh. 5. 1881. S. 11.
33. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880—1882. D. 1. S. 477—478.
34. *Dickenmann E.* Serbokroatisch Dabog // ZfSlPh. XX. 1950. S. 341—346.
35. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1966. Књ. IV. С. 19.
36. *Ростовд С.* Структура и классификация древневосточнославянских антропонимов (имена) // ВЯ. 1965. № 3. С. 14.

37. *Абаев В. И.* Несколько замечаний к славянским этимологиям // Проблемы истории и диалектологии славянских языков. М., 1971. С. 13.
38. *Fisani V.* Il paganesimo Balto-Slavo // Storia delle religioni. Torino, 1965. V. 2. P. 820.
39. *Unbegaun B. O.* La religion des anciens slaves // Mana. Introduction a l'histoire des religions. P., 1948. III. P. 400.
40. *Brückner A.* Mitologia słowiańska. Kraków, 1918. S. 98.
41. *Вей М.* К этимологии древнерусского Стрибог // ВЯ. 1958. № 3. С. 96—97.
42. *Срепаяс L.* Zum slav. Stribog // Die Welt der Slaven. 1967. N XII. S. 19—20.
43. *Pirchegger S.* Zum altrussischen Götternamen Stribog // ZfSlPh. 1944. XIX. S. 311—316.
44. *Гаспаров Б.* Поэтика «Слова о полку Игореве». Вена, 1984. С. 168—173.
45. *Miller L.* Neue Bemerkungen zum Igorlied // ZfSlPh. 1986. XLVI. S. 234—235.
46. *Jakobson R.* Selected Writings. The Hague; Paris, 1966. V. IV. P. 106—110.
47. *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977. С. 81—86.
48. *Миллер В.* Язык осетин. М.; Л., 1962. С. 87.

СОКРАЩЕНИЯ

ВСЯ — Вопросы славянского языкознания

ВЯ — Вопросы языкознания

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

AfSlPh — Archiv für slavische Philologie

ZfSlPh — Zeitschrift für slavische Philologie

РИТУАЛЬНОЕ СОЖЖЕНИЕ КОНСКОГО ЧЕРЕПА И КОЛЕСА В ПОЛЕСЬЕ И ЕГО ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Вяч. Вс. Иванов

В Полесье в канун Ивана Купалы сжигали кости коней, коров и овец: «W noc świętojańska (nakanunie Iwana Kupały) zbierała się ludność (zarówno starzy, jak i młodzi, mężczyźni i kobiety) w najbliższym lesie, gdzie najstarsi wiekiem mężczyźni układali w kilku miejscach stopy z drzewa, obok których składali kości zwierząt (koni, krów i owiec), po czym stopy podpalano» [В ночь накануне Иоанна Крестителя (Ивана Купалы) собирались люди (старые и молодые, мужчины и женщины) в ближайшем лесу, где самые старшие из мужчин складывали в нескольких местах кучи веток, рядом с которыми клали кости животных (коней, коров и овец), после чего эти кучи поджигали] (Moszyński, 1928, s. B 82). Даже изнутри самой полесской традиции до ее сравнения с другими родственными выясняется, что сожжение костей домашних животных символизирует погребение «ведьмы» (Толстая, 1978, с. 143). При обосновываемых ниже более широких сближениях обнаруживается, что сожжение коней, коров и овец — необходимая составная часть общеиндоевропейского погребального обряда. В Полесье сохранился и тот обряд сожжения украшенного зеленой конского или коровьего черепа, который можно считать восходящим к глубокой древности: «Молодежь заблаговременно отыскивает лошадиную или коровью голову и, убрав ее цветами, венками из цветов и лентами, вешает на ближайший сук над костром. Когда огонь разгорится и сделается достаточно большим, то каждый из присутствующих тут бросает в повешенную голову чем ни поцало: камнем, палкою, комом земли и проч., стараясь при этом сбить ее с сука, но так, чтобы она непременно упала прямо в огонь, где должна сгореть дотла» (Шейн, 1890, с. 222). Как отмечает С. М. Толстая, «в с. Симоновичи хорошо сохранился мотив сжигания ведьмы: конский череп, называемый *видьма*, укрепляли на высокоом шесте над костром, называемом *купайло*, и сбивали в огонь, где он и сгорал; после чего молодежь веселилась, пела и плясала у костра. Рассказ об этом был записан нами в 1974 г. от А. А. Климчук: „Возьмы дрова в кучу, убивали на сырдыны такую пасылицу высоко, на пасылицу, навэрх чыпльды кыньску голову, такую кысть, и палылы тую кучу, ну и называли это купайло, купайлу палыты, ну и кидали в тую голову, шпурлялы кто чым, збывали йни, гэто называли йни видьмою тую голову, это ужé самá видьма и видьму ёту трэба збыты, збывали йни, збывали, погы зобьють, ужé и укыцуть йни у вогонь,

спать и всё, видя спалили, а сами гуляют, играют, коло костра, начинают в вѣчора и гуляют там вонь, кысть згорѣла, то ужъ видѣма, ужъ былъ нычѣга ны будѣ, вопѣ порчы робѣты ны будѣ, бо всё ж, вонѣ згорѣла» (Толстая, 1978, с. 133). Приведенные полесские данные, подкрепляемые и другими свидетельствами (ср. Moszyński, 1928), представляется возможным сопоставить с аналогичными индоевропейскими обрядами.

Сожжение черепов и костей коней и коров свидетельствуется хеттскими погребальными текстами. В описании хеттского царского погребального ритуала приводится архаическое метрическое (восходящее к индоевропейскому восьмисложнику, отраженному у славян) обращение к Богу Солица с обрядовым комментарием KUB XXX 24 Vs. II 1—6: ku-un-na-wa-aš-ši Ū.SAL^{LAM} dUTU-uš a-a-ra i-ia-an ḫar-ak nu-wa-ra-aš-ši-iš-ša-an šar-ri-iz-zi ḫa-an-na-ri le-e ku-iš-ki nu-wa-aš-ši-kán ke-e-da-ni A.NA Ū.SAL GUDU^LA UDU^UL.A-ya ANŠU.KUR.RA^{MES} ANŠU.GIR.NUN.NA^UL.A ū-še-ed-du nu SAG.DU^{MES} ANŠU.KUR.RA^{MES} SAG. DU^{MES} GUDU^LA ku-wa-pi wa-ra-an-da-at nu Ū.SAL^{LU} u-pi-ya pi-e-da-an-zi na-an-ša-an a-pi-ya še-er iš-ḫu-u-wa-an-zi «Солица Бог, ему по праву Приготовь ты этот луг. Луг пикто пусть не отпикет! Луг пикто пусть не отсудит! Пусть на том лугу пасутся Для него быки и овцы, Кош с мулами пасутся! Тогда туда приносят образ луга, где сожгли головы лошадей и быков, и там его (пепел) разбрасывают». Этот хеттский текст, согласующийся с археологическими данными о черепах ослов (более дешевой замене коней), найденных у хеттских мест кремации трупов (Otten, 1958, с. 138), можно считать реальным комментарием к полесскому обычаю сожжения конских и бычьих черепов. При этом хеттский текст входит в широкий круг таких индоевропейских, где тот свет представляется в виде пастбища, на котором пасется домашний скот (Vieuga, 1965).

Полесский обычай сожжения костей относится к тем категориям домашних животных, культовая ценность которых доказывается соответствиями между славянскими фактами и другими индоевропейскими, где обнаруживается тот же иерархический порядок жертвенных животных (Иванов, 1979). Сравнение восточнославянских (белорусских) обычаев освящения (сакрализации) нового дома (Zelenin, 1927) с иерархическим порядком жертвенных животных, в ведийских ритуалах, с одной стороны, с другой стороны, с полностью с ними совпадающими (в этом смысле отношении) жертвоприношениями у римлян (Dumézil, 1966), а также с аксиологическими (ценностными) различиями между теми же домашними животными в хеттских законах (Friedrich, 1959; Imparatti, 1964) приводит к выводу о том, что все эти традиции возводятся к общиндоевропейской. У индоевропейцев среди «четвероногих» домашних животных, «не умеющих говорить» (*ne-mei, отраженное в латынском, по гипотезе Я. Эндзеллиха, Mühlenbachs — Endzelins, 1932, II, с. 615—616,; mēmic как обозначение «немых» домашних животных) была установлена четкая иерархия по сте-

пени их близости к человеку, что фиксируется и в ритуалах (особенно строительств, как у славян, и погребальных), и в праве. Ближе всего к человеку был копь, далее крупный рогатый скот (быки и коровы), затем мелкий рогатый скот (бараны и овцы), потом могли идти выделяемые отдельно свиньи и собаки (Гамкрелдзе—Иванов, 1984, т. II, с. 471—599 и др.).

Многие детали славянских обрядов, в которых проявляется эта иерархия домашних животных, отражают общиндоевропейские их черты. В частности, обрядовая значимость конского черепа, сжигаемого, согласно полесским и хеттским ритуалам, свидетельствуется совпадением славянских традиций с древнеиндийской, где во время ритуала приношения в жертву коня — ашвамедхи передняя часть расчленяемого коня — его голова — посвящается богу огня Агни, отождествляется с утренней зарей, соотносится с одним из трех видов благополучия (tejas 'духовная энергия'), одной из частей трехчастного космоса и с одной из трех царей (Dumont, 1927; Puhvel 1970a). В связи с Ашвинами — божественными близнецами, названными от ašva 'копь' и манифестировавшимися конными символами (Иванов, 1974; O'Flaherty, 1981; O'Flaherty, 1982), рассказывается о легендарном мудреце Дадхьянче Атхарване (сыне Атхарвана, первым учредившем жертвоприношение огню, что отражено и в его имени, родственном слав. vatra). Поскольку бог Индра пригрозил лишит Дадхьянча головы, если он кому-либо передаст божественную «медовую» мудрость (madhni vidyā), Ашвины, хотевшие, чтобы он ей с ними поделился, поставили Дадхьянчу лошадиную голову вместо человеческой. Когда Индра лишил Дадхьянча, передавшего свою мудрость Ашвинам, конской головы, они вернули ему его собственную голову. . . , ср. в «Брихадараньяка Упанишаде»: atharva-ṇāyāśvinā dadhice ašvayāḥ śiraḥ praty airayataḥ sa vān madhni pra vocat itāyan tvāṣṭraḥ yad dasrāv api kaksyān vām iti [«Ашвины, Атхарвану, Дадхьянчу Вы поставили лошадиную голову. Выполняя обещание, он передал вам мед Тваштара (творца), чтобы вы, страшные, держали его в тайне»] (Б. У., II.5.17). Цитируемая часть «Брихадараньяка Упанишады» — одна из наиболее эзотерических. Она вся пронизана «конскими» символами. Вслед за самим именем Ашвинов, указывающим на ašva 'копь', следует удивительно звучащая фраза о том, что мед (знание) Дадхьянча Атхарвана передал им с помощью лошадиной головы (Б. У., II.5.16). После цитированного места говорится о конской символике Индры: «он и есть копь» (Б. У., II.5.19).

«Брихадараньяка Упанишада» чаще всего исследуется как религиозно-философский памятник, и это вполне закономерно. Но для историка древнеиндоевропейских культурных традиций не менее важно то, что это — текст, сохранивший весьма архаическую символику. Представляется, что в определенном смысле этот текст имеет ключевое значение для понимания некоторых из наиболее загадочных полесских обрядов. При этом в «Брихадараньяка Упанишаде» сохранены такие представления (в частности, о коне

как «мировом» животном, воплощающем в себе космос и его части), которые сравнение разных индийских текстов позволяет возвести к наиболее раннему этапу в истории индоарийской культурной и мифопоэтической традиции.

Для всего этого круга индийских текстов существенно соединение идеи «знания», в частности медицинского, обеспечивающего исцеление, с «медом», с одной стороны, и с символикой частей ритуального коня, с другой. Судя по некоторым ведийским текстам, уже в этот период особенно существенным был символ глаза (коня), в архаической знаковой системе соотносившийся с Солнцем.

В ранних ведийских текстах речь идет о том, как Сурья (Солнце = «глаз», согласно «Брихадараньяка Упанишаде» и другим аналогичным текстам) исцеляет людей посредством «медового знания, ведовства» (*madhu-vidhyā*, тот же корень, что и в полесском *vidьма*), ср. *sūrye . . . madhu tva madhulā sakāra* «О, Сурья! . . . мед сладкий тобой создан», Риг-Веда, I, 191, 10, а также сочетание *madhu-vāhana gātho aśvīno* «везущая мед колесница Ашвинов», трижды повторяемое в «Ригведе». Символика глаза-Солнца перешлетена с медом знания, который, в свою очередь, связывается, особенно в «Брихадараньяка Упанишаде» с образом коня как «мирового» животного.

Наиболее близкую параллель к полесским ритуалам, связанным с конем, его головой и глазами, дает начало «Брихадараньяка Упанишады», где конь описывается как мировое животное (а части его тела, в том числе глаза, кал — части мироздания): *sūryas cakṣuḥ* «солнце-его глаз» (Б. У., I. 1.4); *cakṣur . . . ādityo* *bhavat* «глаз . . . стал солнцем» (Б. У., I. 3.14); *cakṣur mānuṣaṁ vittaṁ, cakṣusā hi tad vindare* «глаз его — мирское богатство, ибо глазом он добывает его» (Б. У., I. 4.17); *ayam ādityaḥ sarveṣāṁ bhūtanām madhu; asyādityasya sarvāṇi bhūtaṇi madhu; yas cāyam asmiṇ āditye tejomayo* *ṛtṁamayāḥ riṅuṣaḥ, yaś cāyam adhyatmāṇi cakṣuṣas tejomayo* *ṛtṁamayāḥ riṅuṣaḥ, ayam eva sa yo yam ātmā, idam amṛtam, idam brahma, idam sarvam.* «Это солнце — мед для всех существ, все существа — мед для этого солнца. И этот блистающий, бессмертный пуруша, который в этом солнце, и этот относящийся к телу блистающий бессмертный пуруша, который [существует как] глаз, — он и есть этот Атман. Это — бессмертный, это — Брахман, это — все» (Б. У., II. 5.5); *cakṣur vai yajñasya adhvaryuḥ, tad yad idam cakṣuḥ, so' sāva ādityaḥ; so' dhvaryuḥ, sā muktiḥ satimuntīḥ* «Истинные глаз — адхварью жертвы. Этот глаз — то же, что и солнце; это солнце — адхварью, это освобождение, это — полное освобождение» (Б. У., III. 1.4).

Как представляется, в свете указанных древнеиндийских текстов можно попытаться раскрыть значение и следующего полесского текста, записанного в 1974 г. в с. Спорово Березовского района Брестской области С. М. Толстой, которая любезно предоставила в распоряжение автора сделанную ей записку: «Глаз коня. Это мбкэ ны трэба пшэаты. У мэпэ той кбнык був, чорный

той, монгблычк. И от, в ётой сусидки, от, ей мбкна привэсти, шўхля на ий напала — ёто гэта лихорадка. И напала так, шчо нийк юй ны могли пособиты гэты врачы. Понимаетэ? Хўпну, шчо вона ны робыла! А нхкто сказав юй, шчо трэба гэтого коня поцоловаты в ёко и пруйдэ ёта лихорадка. И прыхбдыть до мэпэ и просыть: «Дай кбныка!» — «Нашчо?» — «Я поцолую в ёчко ёго. Шчо кбнык посббиты». — «Трэба врачы, ны кбнык!» Вона кэже: «Я ужэ по врачэх ходыла, я ны дўжаю ходыты. Дай поцолую». Так вона мни росказвала, як цоловала, то такэ солбдэ тэе ёко було кбныское. А кунь, ёта лбшадь, то шэ й гблову пшдхлыла, шоб вона цоловала. И як поцоловала, то казала: «Так смачнэ вона було». И як зашла до дбму ўжэ, як зорвало (вымитоваты — это по-нашому блеваты), то выбловала пшвидомо шчо — и пэрэйшла. Пэрэйшла гэта болэзь од нй. О! Гэтэ сусидка Бачкырйха. Мбкно ей позваты. Бачкырйху. О!» Самый способ окончательного освобождения от болезни, типологически сходный с обычным в кругу шаманистских культур (Леви-Стросс 1983), не является специфическим, но толчок к освобождению приходит от соприкосновения с конским глазом, что достаточно близко к индийским представлениям, отраженным в цитированных текстах. Особенно обращает на себя внимание «сладость» и «вкушность» конского ока в полесском тексте, напоминающая о «медовой» символике знания (в том числе и медицинского), получаемого Ашвинами согласно текстам древнеиндийским.

Основы древнеиндийской медицины возводятся во всяком случае ко времени греческо-арийской общности (Esser, 1935; Kirfel, 1951), если не к еще более древней общиневропейской (Топоров, 1969; Топоров, 1971; Benveniste, 1945; Puhvel, 1970). Особенно далеко идущие выводы удается сделать при сравнении числа частей тела (обычно 12) в соотношении с болезнями в разных традициях, включая славянские (Иванов—Топоров, 1965), кельтские (Meid, 1974), хетто-лувийскую (Гамкрелидзе—Иванов, 1984, т. II, с. 812). Кажется вполне вероятным, что славяно-древнеиндийское соответствие в характере ритуала исцеления, связываемого с конским глазом, относится к числу медицинских обрядов общиневропейского происхождения. Обряды, относящиеся к конскому глазу, представляют собой частный случай ритуалов, связанных с головой коня п с конем в целом (иначе говоря, здесь можно видеть действие архаического принципа партиципации, или метопимического уподобления части целому).

Общиневропейский характер отраженного в полесском обряде ритуала сожжения конского черепа свидетельствуется согласием многочисленных аналогичных славянских данных (ср. Иванов—Топоров, 1965; Иванов—Топоров, 1974) с подобными древнеиндийскими, упомянутыми выше, и древнеирапскими, где тоже представлено в археологическом материале обрядовое отделение головы коня. В архаической римской обрядовой практике при ритуале *Equus October*, где многие детали, связанные с конем, совпадают с белорусским праздником *Ярилы* (Иванов 1969),

обете половины участвующих в этом дуалистическом обряде состояются за обладание *carut equi* 'голова коня'. Другие следы почитания конской головы сохранились в римских легендах.

Весьма близкие символы сохранены в кельтских обрядах, об исключительном архаизме которых свидетельствует символическое соитие царя с кобылой, потом убиваемой, при ритуальной инверсии ролей (O'Flaherty 1982), имеющее точное соответствие в обрядовом священный браке индийской царицы с конем, при коронации приносимом в жертву. След аналогичного обычая, возможно уходящего корнями в эпоху доместикации лошади, реконструируется и по древнеиспанским обрядам, и по хеттским законам. Для реконструкции общиндоевропейского символа конской головы важны кельтские иконографические данные, относящиеся к конной богине Эпоне, чьи руки покоятся на головах жеребцов. Ее можно отождествить с греческой конноголовой Деметрой и другими индоевропейскими конскими божествами (преимущественно женскими или инвертированными), такими, как хеттский Пирва, принадлежавший к числу двух главных божеств Несея (Кашша) — древнейшего (доисторического) центра хеттов (рубеж III и II тыс. до н. э.). Аналогичное божество представлено девушкой у коня в белорусском празднике Ярлы (Иванов 1969; Иванов 1974). В балтийской традиции, как и в славянской и в германской, отмечается роль индоевропейской конской стропильной жертвы (вероятно, археологически засвидетельствованной и на древне-новгородской территории, где возможность присутствия прибалтийско-финского этнического элемента не исключает и соотношения со славянским ввиду сходства роли коня в обряде долго контактировавших систематически). Можно думать, что эта жертва отражена в символике конских голов (двух — по числу индоевропейских, а позднее и славянских божественных близнецов, соотносимых или отождествляемых с конями или «копьями» на крыше дома). Значимость конской головы на трапезах мертвых у греков объясняется общиндоевропейским обычаем жертвоприношения коня при царском погребении (как и при коронации), что непосредственно отражено и в цитированном хеттском тексте царского погребального обряда. Обнаруживаемое при сравнении приведенного хеттского текста с полесскими не только позволяет говорить о хетто-славянском соответствии, но и соотносится с общиндоевропейским представлением о загробном мире как дуге, где пасется скот, и с ролью коней в индоевропейском погребальном обряде. Заметим, что роль коня в погребениях, восстанавливаемая по данным об отдельных захоронениях конских черепов, в том числе у таких народов с прапоязычными этнонимами, как авары, согласуется и с современными этнографическими материалами. Конская символика погребений у восточных пращев представлена осетинским обрядом *bæxfaeldisyn*, 'обряд посвящения коня покойнику', обоснованно сопоставляемым со скифским погребальным жертвоприношением коней. У западных пращев сходным

образом можно истолковать курдский обряд «котэль» (Руденко, 1982, с. 56—57, 65—67).

В полесских купальских обрядах сжигают как кости и череп коня, так и колесо (Толстая, 1978, с. 139). Понимание последнего как образа солнца свидетельствуется самими полесскими текстами, где речь идет об игре солнца. Эта интерпретация поддерживается как данными многих других славянских традиций, так и многочисленными индоевропейскими параллелями, в особенности индоиранскими: колесо с колесницей ведийского Бога Солнца Сурья, потерянное им во время состязания и подобранное конем Этапей; колесо Балсага в партовском эпосе, позволяющем подтвердить догадку Афанасьева о древности словацкой сказки, где герои обращаются колесами и катятся с горы. В том общиндоевропейском обряде кремации, который может быть восстановлен главным образом на основании далеко идущего соответствия между цитированным детальным описанием хеттского ритуала с гимнами «Атхарваведы» (в которых воспеваются Агни, сжигающий людей, коров и коней), существенную роль играла колесница, как и в перднесианском (древнеэопотамском) обряде, к которому, по видимому, восходит этот общиндоевропейский обряд. В хеттском ритуале «второго рождения» царя Мурсиллиса II вместе с быком, которого должны сжечь вместо царя (чтобы сохранить тому жизнь) к ритуальному месту сожжения отправляют и утварь царя (его неотчуждаемую принадлежность), и ту колесницу, на которой он стоял в день, когда его поразил Бог Грозы, отнявший у него дар речи, возвращаемый этим ритуалом второго рождения (имеющим ту же цель, что психоаналитические методы выведения из истерической немoty). В полесском обряде сожжения колеса могла отразиться как эта древнейшая традиция, так и характерный для многих народов Европы нового времени обычай сожжения колеса, имеющий в конечном счете те же истоки. Но общеславянское происхождение некоторых полесских мифопоэтических формул, относящихся к колесу и солнцу, скорее говорит в пользу того, что и обряд сожжения колеса в Полесье так же древен (или осознавался в связи со столь же древними обычаями), как и обычай сожжения конского черепа. В обоих случаях до нового времени дошла индоевропейская традиция, которая при мифопоэтическом характере кодирующих ее образов позволяет вместе с тем восстановить многие существенные черты (температурный потенциал, необходимый для кремации и сопоставимый с тем, который восстанавливается по данным истории гончарного дела и металлургии; роль одомашненных коней и колесных повозок, для изготовления которых опять-таки необходимы были орудия из металла), касающиеся как материальной культуры, так и духовной и социальной организации (царский конный ритуал, позднее воспроизводившийся на низших социальных уровнях).

- Б. У. — Брихадараньяка Упанишада / Пер. А. Я. Сыркина // Памятники литературы народов Востока. М., 1964. С. 69, 71, 77, 91, 93, 97.
- Гамкрелидзе—Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индо-европейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. II.
- Иванов 1969 — *Иванов Вяч. Вс.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1969. IV.
- Иванов 1974 — *Иванов Вяч. Вс.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* 'конь'. Культ коня и дерево *aśvattha* // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сб. ст. памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974. С. 75—138.
- Иванов 1979 — *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979. С. 150—154.
- Иванов—Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов—Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Леви-Стросс 1983 — *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983.
- Руденко 1982 — *Руденко М. Б.* Курдская обрядовая поэзия (похоронные причитания). М., 1982.
- Толстая 1978 — *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
- Топоров 1969 — *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. IV. Учен. зап. Тартуского ун-та. Тарту. 1969. С. 9—43.
- Топоров 1971 — *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Уч. зап. Тартуского ун-та. Тарту. 1971. С. 9—62.
- Шейн 1890 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб, 1890. Т. I, ч. 1.
- Benveniste 1945 — *Benveniste E.* La doctrine médicale des Indo-Européens / Rev. hist. relig. 1945. N 130. P. 5—12.
- Dumézil 1966 — *Dumézil G.* La religion romaine archaïque. P., 1966.
- Dumont 1927 — *Dumont P.-E.* L'*aśvamedha*. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Société Belge d'Études Orientales). P., 1927.
- Esser 1935 — *Esser A. A. M.* Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehung zur griechischen // Dt. Wochenschr. 1935. N 15.
- Friedrich 1959 — *Friedrich J.* Die hethitischen Gesetze. Leiden, 1959.
- Imparatti 1964 — *Imparatti F.* Le leggi ittiti. Roma, 1964.
- Kirfel 1951 — *Kirfel W.* Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Eine Medizingeschichtliche Studie. Walldorf-Hessen, 1951.
- Meid 1974 — *Meid W.* Dichtkunst, Rechtspflege und Medizin im alten Irland. Zur Struktur der altirischen Gesellschaft // Antiquitates Indogermanicae: Gedenkschr. H. Günter / Hrsg. M. Mayrhofer, W. Meid, B. Schlerath, R. Schmitt. Innsbruck, 1974. S. 21—34.
- Moszyński 1928 — *Moszyński K.* Zwyczaje świętojańskie na Zachodniem Polesiu // Lud słowiański. 1928. T. I, z. 1. S. 1382 и сл.
- Māhlenbachs—Endzelius 1932, II — *Māhlenbachs—Endzelina* Latviešu valodas vardnīca, II, Rīgā, 1932, l. 615—616.
- O'Flaherty 1981 — *O'Flaherty W.* The Indo-European mare and the kin // Slavica Hierosolymitana. 1981. Vol. V—VI. P. 23—33.
- O'Flaherty 1982 — *O'Flaherty W.* Women, androgynes and other mythical beasts. Chicago, 1982.
- Otten 1958 — *Otten H.* Hethitische Totenrituale. B., 1958. (Veröff. Dt. Akad. Wiss. Berlin, Inst. Orientforsch.; N 37).
- Puhvel 1970 — *Puhvel J.* Mythological reflexions of Indo-European medicine // Indo-European and Indo-Europeans / Ed. G. Cardona, H. M. Hoenigswald, A. Senn. Philadelphia, 1970. P. 369—382.
- Puhvel 1970a — *Puhvel J.* Aspects of equine functionality // Myth and law among the Indo-Europeans / Ed. J. Puhvel. Berkley, 1970. P. 159—172.
- Vieyra 1965 — *Vieyra M.* Ciel et enfers hittites (à propos d'un ouvrage récent) // Revue assyriol. et d'archéol. orient. 1965. Vol. 59, N 3.
- Zelenin 1927 — *Zelenin D.* Russische (ostslavische) Volkskunde. B.; Leipzig, 1927.

М. Матичетов

Славянская, а в ее рамках, конечно же, и словенская мифология еще в значительной мере недостаточно разработана, и литература по этой проблеме полна гипотез и противоречий. Поэтому тот, кто высказывается по этим вопросам, должен критически подходить к источникам и быть чрезвычайно осторожным.

Р. Нахтигал¹

В заголовке этой статьи мы намеренно избегаем громкого слова «мифология», чтобы уже внешне акцентировать внимание на более скромной, исключительно фольклорной отправной точке нашего исследования. Поскольку в Словении вплоть до переломного XVI в. неизвестны памятники письменности или археологические находки, свидетельствующие о верованиях наших предков, мы, конечно, не будем следовать за такими учеными, как Ложке, который в принципе отверг возможность привлечения фольклорных свидетельств для изучения мифологии². Если бы мы, словенцы, следовали этому примеру, нам печего было бы о себе писать, ведь в действительности нас выручает лишь фольклорный материал. Непосредственно на территории Словении нам неизвестны следы так называемых «высших божеств»; исключение составляет лишь Regün, имя которого сохранилось в устной традиции от Норабья примерно до Штуйской Горы как синоним грома и грохота: Regün bije, Parün je fčesnä и т. п.

Включить мифологию в описание словенских древностей в целом вслед за Вальвзором в Словении решился только Линхарт. В «Опыте истории Крайны»³ (1791) в разделе о верованиях наряду с ничем не ведающим единым Богом Гельмгольда («слишком возвышенный, чтобы заботиться об управлении миром, он сохранил лишь верховную власть при управлении делами небесными») появляются еще и Svantevid, Belibog, Černibog/Črt, перенесенные из Поморья вместе с некоторыми «добрými» богами, которых будто бы «знали и краинцы», однако и они, за исключением Воjčica и Kurenta, вероятно, тоже северяне (Živa, Radegost). Наоборот, все «божества, воплощающие свойства зла», — это хорошо нам знакомые обитатели словенских лесов: Vrag, Zlode, Hudič, Škrat, Mora. Отождествление Линхартом (и авторами более позднего времени) славянских божеств с античными (одни якобы

«был славянским Сатурном», другой — «славянским Прпапом» и т. п.) говорит о стремлении поднять престиж вымышленного общеславянского Олимпа, если уж невозможно допустить существование словенского пантеона. Такого рода попытки теплелись, разгораясь время от времени, в течение всего XIX в., их отголоски слышались вплоть до середины нашего столетия (И. Мал). Стимулом к этому наряду с греко-римской мифологией, постоянно присутствовавшей в сознании исследователей благодаря их классическому образованию, послужила работа Я. Гримма «Deutsche Mythologie» (1835), открытие священных книг древней Индии и связанное с этим формирование лингвистических представлений о индоевропейской языковой семье.

Другое направление, отличное от пути Линхарта и связанное не с «экспортом» богов, а основанное на полевых исследованиях, повольно указал Валентин Водник. Он служил в Рибнице в Долене (до конца 1792 г.), когда был опубликован «Опыт» Линхарта. Работа Линхарта о верованиях наших предков побудила его на месте выяснить, как обстоит дело с народными верованиями, и подготовить первый (до сего дня не опубликованный) список местных мифологических персонажей: Vukodlak, Vejdomes, Pogorni mož / Pogorna žena, Povodni mož, Torka, Mora / Morska noga, Rokalnik, Rojenice, Vrok⁴. Кошитар призывал собирать следы словенской мифологии; эту задачу среди прочих поставило перед собой Словенское общество (Societas slovenica) в Граце (1810); несколько ценных замечаний для словаря Водника собрал Фр. Вильц в районе Краса, Бркинов и Пивки; Ярник в письме к Римцу (1811) объяснял, что Torka — жена бога войны (*Tork), Kòrat — человек на луне — «часть учения о богах», в 1815 г. он сообщал (Воднику?), кто такой и чем занимается Vedomes. . .

Можно было бы еще и еще перечислять факты, показывающие, как росла коллекция имен и образов словенской мифологии, но лучше пойдём по кратчайшему пути и перенесёмся почти на столет вперед: бóльшая часть того, что когда-либо было издано в Словении в области мифологии до 1930 г., собрана — во всяком случае в виде библиографии — в книге Келемны «Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva»⁵. В этой книге, безусловно, представлена богатая панорама, но она вызывает сомнения, между прочим, из-за слишком уж щедрой мифологизации материалов — несенных, эпических, сказочных, в том числе и таких, в которых нет ничего мифологического (напр. Lera Vida, Martin Kranj, Miklova Zala и т. п.). Прежде чем ввести этот материал, собранный более чем за сто лет, в библиографию, его следовало бы подвергнуть строгому отбору. В особенности это касается материалов XIX в., когда зачастую данные скромных собирателей оказывались более надежными, чем материалы тогдашних ученых мужей, которые под влиянием различных модных заимствованных теорий (напр., астральной) почти со скоростью копвейера выпускали в свет свои «мифологические» измышления. Хочется верить, что у них не было

иных целей, кроме, как писал в 1870 г. Д. Третеняк в журнале «Triglav», желая «пролить свет на предысторию словенцев», однако нельзя забывать, что с подобными целями у других славянских народов подделывали не только «средневековые» поэмы (à la Краледворская рукопись) и мифологические глоссы, но даже вырубали каменных идолов.

Для составления систематического описания персонажей словенской мифологии было бы крайне необходимо основательное критическое изучение всех исторических и литературных свидетельств, относящихся как ко времени Лихарта, так и после него. Приведем лишь три примера. По поводу записи о Роженицах — Rojenicah («De Rojenicis . . . exstat fides et cantilena» — Цельская хроника, XVI—XVII вв.), вероятно, может возникнуть вопрос, куда девается cantilena-песнь, когда (во всяком случае обычно) сначала угасает fides-верование. Lada, Pleja и Poberia — три «краинских идола и божества языческого прошлого» (Idola et Dii antea Carniolae), упомянутые епископом Хреном в наброске проповеди при закладке фундамента монастыря ордена кануцинов в Любляне 25 апреля 1607 г., несмотря на всю серьезность критических замечаний Глонара и Безлая, заслуживают нового рассмотрения по оригиналу наброска, хранящемуся в архиве люблянского епископата. Глонар нам все же оставил возможность пользоваться этими сведениями, сказав: «Этот вопрос можно будет решить, подробно изучив упомянутый набросок и эпоху Хрена вообще»⁶. Предание о новорожденном в образе змеи, которое мы встречаем у двух писателей XVII в. (Бавчера и Вальвзора), в XIX в. получило неожиданное подтверждение и появилось неизвестным прежде именем этого ребенка: Duhovin. Примерно на той же территории, где впервые было зафиксировано это предание, уже в середине XX в. были найдены подлинные свидетельства, даже более полные и содержательные, чем старинные подробности, чем варианты XVII в.

Таким образом, прослеживающаяся непрерывность некоей мифологической традиции на определенном месте, установленная для Duhovina в Бркицах, по-видимому, не случайна; однако проверить, имеет ли этот факт какое-либо теоретическое значение, следовало бы и на других примерах, таких, как таинственный Rokalnik⁷ из Рибницы в Долеши у Водника (это слово не вошло даже в словарь Плетеринника), запись Цафа Ozia 'кошмар' из Буч в Штирии (Безлай дал только этимологическое толкование этому слову⁸), а также некоторые другие персонажи словенской мифологии, о которых нам ничего не известно, кроме имени. Здесь мы прежде всего думаем о целом ряде на первый взгляд очень сомнительных данных Третеняка. Чтобы проверить их надежность, нужно было бы искать им подтверждение в тех местах, которые указывает сам Третеняк: к своей родной Щавицкой долине он отнес, в частности, следующие мифологические персонажи: Varoda, Kulda, Rabolj, Svarda; к Похорью — Laber, Marant, Vetrih, Vouvel; без точной локализации остаются Dimek, Gestrin, Kom-

bal, Labus, Puga, Vancaš. Конечно же речь идет не только о сохранении имен, еще более важным кажется нам существование самой традиции как таковой на некоторой более или менее обширной территории. Здесь следует обратиться к истории о поединке двух мифических существ — лешего и водяного. Леший перед поединком подкрепляется человеческой пищей (жгандями или хлебом), но все равно проигрывает угольщику, накормившему его: на поверхности озера показывается не белая пена — предсказанный знак победы, а красная, кровавая пена. Это предание до недавнего времени было известно в двух вариантах: бохинском, который опубликовал в 1865 г. писатель Менцигер⁹, и бледском, записанном на магнитную ленту сто лет спустя во время съезда Союза обществ фольклористов Югославии на Бледе¹⁰. Сейчас в упомянутых выше материалах Коритко обнаружен еще и третий, неожиданный вариант с Бледа (1837). Только он дает нам возможность узнать настоящую причину поединка между водяным и лешим: они сражались из-за женщины¹¹.

Несмотря на то что в Словении нам известно по меньшей мере пятьдесят мифологических персонажей, все же нельзя сказать, что данные фольклорной традиции уже исчерпаны полностью. Ведь и в послевоенные годы нами в разных местах не только были найдены еще живые верования или по крайней мере память о тех персонажах, о которых мы располагаем лишь очень редкими свидетельствами (напр. Vesne, Vešče), но даже обнаружены совершенно неизвестные мифические существа, среди них Fidinje (Кал и Коритнице под Бовцем), Godovčičaci (Била), Čas (Нива), Dardáj' Dardák (Солбица в Резии).

Словенская территория окружена более крупными иноязычными этносами, поэтому понятно, что словенцы заимствовали некоторые чужие мифологические персонажи вместе с именем, или называли (переименовывали) по иноязычному образу какой-либо свой исконный персонаж, или же калькировали его имя (Karič, Skarifič)¹². Неудивительно, что в области демонологии при заимствовании некоторых имен из германских и романских языков мы встречаемся с табуированием. Такие имена — «результат примитивного верования в то, что духи не понимают чужого языка и при помощи заимствованного слова можно без опасений говорить о них»¹³. В связи с этим вспоминаются некоторые подробности практики изгнания злых духов в Клавжете (Klavžet — Clauzetto) в Каринии: там для изгнания злых духов прибегали иногда к помощи словенских и немецких знахарей — в тех случаях, когда бес, вопреки в какую-либо жертву, не принимал фриульского или итальянского языка и оттого не хотел ее покинуть. В прошлом столетии изгнанием возможных «словенских» злых духов в Клавжете занимались словенцы, чаще женщины, чем мужчины, нередко приходившие издалека, из Долеши.

В словенской демонологии в настоящее время хорошо исследованы лишь северные, германские заимствования слов и понятий:

Ajdje, Muja, Pehtra, Škopnik, Škrat, Žalke (см. работы Дюривирта, Келемшны, Кретценбахера, Лудвика), хотя и здесь есть что добавить: в Краньской Горе до недавнего времени были известны Jèbek žene (jèbek < нем. ewig 'вечный'; по форме и значению полная аналогия каринтийским Žalik žene), а Pehtra называлась также Pehta-krulja. Меньшее внимание уделялось романским влияниям, возможно, столь же многочисленным, как германские, но не прощкшим так глубоко, а оставшимся лишь в пределах пограничной зоны (исключением составляют лишь Štriga и Kurent): Balabanti / Malabanti / Benandanti, Kosobrin, Linčeva (фриульск. inciesine 'змея'), Vuorek / Órkljič / Lorgo / Largo borgo. Наконец, нечто подобное можно было бы ожидать и в соседстве с Венгрией, однако на сегодня нам известны лишь Taltoš. В районе протязнутой полосы словенско-хорватского пограничья — от моря и Рокавы в Истре до Муры — таких явлений нет и их нельзя ожидать, так как языковой границы там в прошлом никогда не было. Поэтому совершенно естественно, что существовавшие в фольклорной традиции таких персонажей, как Kr(e)snik, Duhovin, Volkodlak, на красско-истрийской территории можно и (если мы не хотим заранее себя ограничить) довольно проследить по обе стороны словенско-хорватской границы.

Пришествие христианства ни в жизни отдельного человека, ни в жизни более широкой (сельской, региональной, национальной) общности вовсе не являлось чем-то вроде замены старого источника света новым. В главных чертах процесс христианизации словенцев уже представлен нашими историками. О прощкшвенении христианских религиозных представлений в деятельность и мышление простых людей мы знаем очень мало, так как об этом нет надежных свидетельств. Если бы мы, например, судили об этом лишь по обилию нехристианских или внехристианских элементов в словенской повествовательной и песенно-обрядовой традиции и в народных верованиях, вероятно, можно было бы даже высказать еретическую мысль, что процесс христианизации у нас вообще не был завершен. В этой связи мы специально избегаем слова «дохристианский», ибо оно может привести к неспециалистов к необходимости отодвинуть в далекое прошлое, до VIII—X вв., явления, которые в действительности могут быть значительно моложе. Так, например, жители Кобарида в начале XIV в. несомненно уже не были «язычниками», хотя время от времени собирались у какого-то своего источника под деревом; к несчастью, на них кто-то донес, и в Чедаде появились ревнители веры, которых гнал в Кобарид рубить священное дерево и уничтожать священный источник не один лишь религиозный фанатизм. Действительно, в Словении еще существуют подобные источники, они дожили до наших дней в целостности и сохранности, возможно, потому, что кто-то из разумной предосторожности поставил над водой часовенку (Яковича под Плашной) или же направил воду так, чтобы она вытекала прямо из изображения Христа (источник «Божья нога» под Святыми горами).

Религиозный синкретизм проявляется у словенцев и в разного рода замечательных кошманиях. Типичным является предание о культурном герое, спускающемся в подземелье с целью достать огонь, чтобы люди не мерзли; его функцию в Репни и под Великой Плашной в Горенши неизвестно когда и каким образом позаимствовал у Прометея св. Антон-пустышник. Св. Штефан и его удивительная связь с конями отражается в песенной традиции и обычае: благословения коней, объезде церкви, дарения лошадок. При этом неясно, какая из составных частей этой традиции была первоначальной и какова была основа этого комплекса — христианская или нет. Святым вообще любят давать необычные атрибуты: в формуле заговора против тумана из Бркинов, например, во всем великолепии показывается «Мария-девица с двумя конями, двумя волами». Вообще имена, извлеченные из заговоров, апокрифических молитв, песен и т. п., наиболее трудны для объяснения. В заговоре от вывихов из района Горцы у св. Блажа есть сын по имени Kanih¹⁴. В песне из Зильской долины¹⁵ названы три женщины: Таša, Крора и Клера. Майя в примечании, предназначенном Вразу, пошутил, что только «бог, знающий все свое небесное семейство», мог бы рассказать что-нибудь о них. Почти сто лет спустя мы познакомились еще с некоторыми из их нотранских рождественцев — столь же таинственными «тремя девицами»: Kozma Kózmare, Žauba Žaubare. . . (имя третьей, к сожалению, осталось неизвестным¹⁶).

Примером того, насколько осторожным нужно быть при решении загадок имен, может послужить невдуманная история из Венецианской Словении. Время — август 1940 г., место — Фрадел на правом берегу Идрицы (Idrija — Judrio): в тексте заговора от змеиного яда, между прочим, было отчетливо написано «Sfeta Stopegna» (в современной словенской орфографии Sveta Stopenja). Сколько мук эта «святая» задала бы фольклористам и этномологам, если бы сам информант не рассказал, как она появилась. Этот человек диктовал текст заговора сыну, когда тот прибыл домой в отпуск с военной службы. Сын, активный унтер-офицер итальянской армии, не удовлетворился механической ролью писаря, а взялся за дело критически. Когда отец донес до «св. Шемпаса» (лат. S. Bassus), сын воспротивился этой «неправильности»: «Что, нем-нас? Нас, пассо. . . Ага, да ведь же наг, stopinja! Так и запишем лучше по-словенски: „Sveta Stopegna“!»

* * *

В заключение этого беглого обзора мы ставим перед собой неблагоприятную задачу разрушить хоть один из «воздушных замков», созданных словенской интеллигенцией за последние двести лет. Речь пойдет о Куренте, которого А. Г. Лихарт считал «богом кутежа» (Gott der Schwelgerei), У. Яришк — «пережитком язычества» (Überbleibsel des Heidentums), А. М. Сломшек — «идолом язычников прошлого», Д. Трстеник — «восстановителем силы плодородия», «богом пахоты», Я. Билец — «у древних славян (!)

весьма почитаемым богом», Я. Трдина — «подобным Бахусу римлян», К. Эрбен — «летним солнечным богом» (*letní bůh slunečný*), Ф. Илешич — «богом веселья и масленичной разнузданности» (*bog veselja i pokladne raskalašnosti*), И. Мерхар — «духовным отцом и покровителем всякого мирского веселья», Й. Келемина — «мифом о месяце, по имеющем черты характера Приапа», И. Графенауэр — «внесшим по происхождению и характеру: по-видимому, из божеств, связанных с луной, но преобразованным в патрона веселья», Н. Курет (1965, 1968) — «богом разнузданного веселья, аналогичным древнегреческому Дионису», «подобным Дионису божеством, которому посвящена виноградная лоза» (*eine dionysosartige Gottheit, welcher die Weinrebe geweiht ist*), Ф. Безлай — «маскированной персонификацией какого-то тотема». Куренту приписывали все, что только можно, но без опоры на подлинную фольклорную традицию.

Фантастическими сочинениями мы должны считать и серию историй о Куренте, рожденных в гимназии Риеки в головах поэтически и патриотически настроенных проф. Я. Трдины¹⁷ и его ученика Я. Бильца. «Сказка Курента» Бильца¹⁸, коллаж, неоправданно включенный в школьные хрестоматии, будто специально напоминает словеской фольклористике, что она не выполнила еще своих задач по критике текстов. Виноградная и всякая другая лоза (*trta*, этим.: *torta*, *part. perf.* от лат. *torquere*) сама требует опоры, она не «дереву», чтобы по ней мог кто-нибудь лазить! Буквально за волосы притянута и этнологическая легенда о хорошем вине «в Просеке» (ср. сообщение Плиния о виноградниках в Пуццшум около Триеста) и о крапшской гречихе (ее завезли в Европу в XIII в.).

Как говорится в лекциях Трдины, которые переписывались его риекскими учениками, одалживались друг другу и третьим лицам, в кругах словенской интеллигенции о Куренте бытовало следующее мнение. Когда славяне были еще язычниками, Курент был у них богом («каждая капля вина была . . . выпита во славу его, каждый праздник им начинался и кончался»); и позднее, после обращения в христианство, народ «не отрекся от него: поскольку он не мог славить его как бога, он включил его в число христианских святых» (запись Й. Зупана, 1869). Нам кажется гораздо более вероятным другой тезис, присутствующий, если не ошибаемся, и у Кретценбахера¹⁹: Пуст-Фашнек-Курент — дитя христианства; порожденный свойственной человеческой душе потребностью в конкретизации абстрактного, он является олицетворением подвижного христианского праздника (масленицы). Те его черты, которые не являются христианскими, могли спокойно появиться и в середине века и даже позже, почему бы и нет, ведь невозможно заглушить в народе склонность к мифотворчеству. Несколько заслуживающих внимания параллелей можно обнаружить у близких или более отдаленных соседей словенцев: *Wischi-gigo* на Кочевье (Келемина), баварский *Gore* (Кретценбахер), *Karimantran* франкоязычных ивейцарцев (Ролан). В этой связи

следует упомянуть также засвидетельствованное в Репни (дуалистическое?) предание о том, как Сатапа пришел к Богу и спросил: «Что же остается мне, когда все праздники в году уже поделены?» Бог дал ему три последних дня перед постом: малый, средний и великий *rust* (масленицу)²⁰.

В международном сказочном репертуаре есть группа сюжетов, которые переплетаются между собой, так что отдельные мотивы переходят из одного в другой; они относятся к международным сказочным типам Аарне-Томпсона № 330, 592, 785 (Гримм № 81, 82, 110); их главный герой — кузнец, старый солдат, мирной человек и т. п., обычно даже не имеющий имени. Словенская сказка из Чайны в Зильской долине не является исключением и начинается так: «Один курант (*kurant*), то есть молодой человек, работник, напялся на службу, и хозяин обещал платить ему ежегодно крейцер жалованья»²¹. Поскольку имя нарицательное *kurant* (в значении 'лакеев', 'курьер') не было понято, оно стало собственным, как, например, в варианте из Кобарида: «Давным-давно жил на белом свете Курент. . .»²². Если у героя, подобного нашему, есть имя, то оно, как правило, не совсем обычное, хотя в нем нет ничего божественного, например: *Bruder Lustig*, *Hans Lustig*, *Spielhansel*, *Pipetta* и т. д. В Словении у Курента есть двойник — Пуст (шпр., в мастерски рассказанном варианте из окрестностей Стичны в Доленши). В сказке, рассказывающей, «какпе номера умел откалывать Курент», особое восхищение слушателей должен был вызывать ее конец — о том, «как Курент проник на святые небеса и сейчас находится среди избранных в раю»²³. Устная традиция, поместившая его в рай, назвала его «святым». Поженцап, кажется, первый у нас написал, «как [Курент] на небеса попал и стал святым»²⁴. Сказку о «святом Коранте» в конце XVIII в. слышал у себя в Репнях Е. Коштар и в 1832 г. по памяти кратко пересказал ее Я. Гримму²⁵. «Св. Корант» был известен и в Менгеше²⁶, «св. Корент» — в Лашчах²⁷. Поскольку святых принято славить, не следует удивляться тому, что мать Валявца в вечер накануне Пуста (масленицы) включила в молитву «еще один „Отче наш“ и „Аве Марию“ в честь и во славу святого Коранта»²⁸. Как на это смотрели тогдашние представители церкви, можно понять из записок вузенишского приходского священника, которому, конечно, не по праву было, что Курента «глухие люди святым считают и дни Пуста (масленицу) отмечают», по приходилось волей-неволей снисходительно позволять людям немного развлекаться: «Курента славить не обязательно, но и хорошо повеселиться не запрещено»²⁹.

Иногда Курент, подобно, например, королю Матьяжу, замещает того или иного названного или не названного по имени героя. Церклянская сказка («*prajsa*»), записанная зимой 1872—1873 г.³⁰ и начинающаяся словами: «Жил однажды человек по имени Карант», является вариантом международного сюжета AT 513 A (-Гримм № 71). Случилось так, что Курент стал персонажем сюжета международной легендарной сказки о раз-

бойшке (трактирщике, воре), превращенном в быка (вола, осла). Когда через семь лет Христос и св. Петр на масленицу опять превращают его в человека, он, пристыженный, идет на покаяние, в то время как «люди пачали в день Пуста дурачиться». Ипую, новую мотивировку масленичного веселья дает нам доленская сказка об оставленном солдате «римской империи» — Пусте. Этот брат или двойник сказочного Курента за свою щедрость был одарен картами, в которые его нельзя было обыграть, и сумкой, из которой нельзя вылезти. Проведя ночь в проклятом замке, он за игрой в карты обыгрывает чертей и дает отколотить их (залезших в сумку) замковым кузнецам (для этой части ср. ЛТ 326. П. е), затем он отправляется дальше по свету, но до этого обещает: «Каждый год я буду приходить сюда. . . и мы будем здесь веселиться, потому что я выгнал чертей из вашего замка!» И когда он действительно пришел, «все отмечали Пуст, и такой обычай существует и по сей день: Пуст изгнал чертей из замка, поэтому и сегодня весь мир справляет этот праздник и веселится». Сам Пуст в конце концов устроился на небесах, правда, лишь пред вратами рая, на подаренном ему плаще (записано от сказочника Ресника из дер. Петруша Вас 28.04.1959).

Мы не будем здесь подробно говорить о Куренте как персонаже или маске масленичных забав на северо-востоке Словении, ведь нашей целью было лишь развешать «божественность» Курента, лишить его языческого ореола. Одним из наших предшественников был еще Ерней Коштар: его тонкое прощесское замечание о том, что «святой Корант (Курент) сродни святому Ойленшпигелю», говорит больше, чем целый трактат. Как бы смеясь над теми, кто возвеличивал Коранта, Коштар поставил его в один ряд с жуликом Ойленшпигелем, которому он очень удачно дал эпитет «святой!» Таким образом, уже в 1832 г. Курент приобрел статус сказочного героя; более ранняя публикация этого письма Коштара, которое пролежало среди корреспонденции Я. Гримма, не увидев света, вплоть до 1938 г., многих могла бы уберечь от бесилудных размышлений и блуждания по ложным путям.

Этимологией имени «Курент» занимались Линхарт, Коштар, М. Равникер-Поженчан, Третеняк, Миклошич, Штрекель, Бернекер, Брюкнер, Леже, Келемина, Подивка, Кретценбахер, Графенауэр и Безлай; Н. Курет же довольствовался констатацией, что дискуссия о происхождении этого имени еще не окончена. Таким образом, Курент (Корант и т. д.) еще ждет своего объяснения, которое, исходя из проверенных принципов школы Wörter und Sachen, одновременно критически учитывало бы языковые, фольклорные, обрядовые, культурно-исторические и другие данные, относящиеся как к Словении, так и ко всем соседним территориям, и не было бы плодом мимолетного энтузиазма или умозрительных построений.

* * *

Эта статья была написана в ответ на письменное приглашение московского слависта-фольклориста проф. П. И. Толстого, который на IX Международном съезде славистов в Киеве в сентябре 1983 г. также устно разъяснил мне свой замысел особого сборника, посвященного славянским древностям, в котором были бы представлены материалы из всех уголков славянского мира. Поскольку с тех пор об этом сборнике ничего не было слышно (может быть, эта идея вообще угасла, поскольку ею не вдохновились лица, приглашенные сотрудничать, кто знает?), мне стало жаль, что словенская часть останется неопубликованной. Я публикую ее* в том виде, в каком она была написана, местами полемически заостренной, с нескрываемым желанием побудить к исследованию подобных «несовременных» вопросов кого-нибудь из молодых. Настоящую статью я считаю своего рода «предварительным сообщением», потому что к этой теме я хотел бы еще вернуться в более спокойной обстановке. Учитывая цель написания этой статьи, я не привел много ссылок на литературу, как это принято в академических трудах. Этот недостаток я устраняю, приводя в конце список литературы, которой я пользовался при написании этой статьи. В списке не повторяются лишь те работы, ссылки на которые имеются в тексте.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Slavistična revija (Ljubljana). 1950. 3. S. 141.
- 2 Leger L. La mythologie slave. P., 1901.
- 3 Linhart A. T. Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs. Laibach, 1791. Bd. 2.
- 4 Mythen zu Ribniza geglaubt // Narodna in univerzitetna knjižnica (Ljubljana), Ms. 540. «Razno». № 12. Публикация М. Станоник при участии П. Ежа «Из наследия Эмиля Коротко» (Stanonik M., Jez N. Nekaj folklornih zapiskov iz zapuščine Emila Korytka v NUK // Traditiones (Ljubljana). 1985. 14. S. 109—121) проливает новый свет на историю этого списка. Поскольку невозможно представить себе, чтобы одни и те же мифологические персонажи

абсолютно в том же порядке, что и у Водника, независимо появились у Коротко (Ibid. S. 111 и 114), то, естественно, возникает мысль, что у обоих был общий источник — сведения рибницкого помещика Й. Рудежа. Поэтому приходится отказаться от предположения, что Водник собирал сведения о мифических существах уже будучи тамошним кашеланом (1791—1792).

5 Kelemina J. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje, 1930.

6 Ljubljanski zvon (Ljubljana). 1917. 37. S. 331.

7 Из материалов Коротко теперь видно, что rokačnik по существу лишь другое название или синоним к rokovnjač. Такие имена (наряду с rokomavh) обязаны своим появлением одному и тому же

* Имеется в виду публикация словенской версии данной статьи. См. Matičatov M. O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu // Traditiones, 14. Ljubljana, 1985. S. 23—33 (Примеч. ред.).

- суверенному представлению о «разбойниках-колдунах, которые отрезают детям руки, а пальцы их светятся в темноте, как свечи» (см.: *Stanonik M., Jez N.* Op. cit. S. 113). Но хорошо прижилось только слово *rokovnjač* (Корытко приводит форму *rakonazh* из окрестностей Смедуника), в то время как *rokačnik* не прижилось и было забыто, а *rokomavh* получило смысловой оттенок «вор».
- ⁸ *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1982. Knj. II. S. 264.
- ⁹ *Mencinger J.* Zbrano delo. Ljubljana, 1961. Knj. 1. S. 310.
- ¹⁰ *Matičec M.* Ljudsko pripovedništvo danes na Gorenjskem // Rad Kongr. folklor. Jugoslavije VI, Bled 1959. Ljubljana, 1960. S. 42.
- ¹¹ См.: *Stanonik M., Jez N.* Op. cit. S. 120—121.
- ¹² Кариć зафиксирован в окрестностях Толмина (*Rutar T.* Arhiv za povjestnicu jugoslavensku. Zagreb, 1854. Knj. III), Škarifić найден у терских словенцев Леа Д'Орланди (Škarifić, ок. 1950) и П. Мерку (Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji. Trst, 1975. N 380 a, 391, 447, 502, 519). То, что этот нечистик действительно был назван по головному убору (кара, škarifa — 'шапка' на терском наречье), подтверждает его фулранский брат Chapelon (*Mailly A. von.* Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen. Leipzig, 1922. N 38; *Idem.* Leggende dal Friuli e dalle Alpi Giulie. Gorizia, 1986.
- N 38). Красского «шкретля» (šketl) мы, дети, шестьдесят лет назад пытались вызвать из ямы, крича хором: «Cipi-capi — v rüsi kapi. . .»
- ¹³ *Bezljaj F.* Nekaj besedi o slovenski mitologiji o zadnjih desetih letih // Slovenski etnograf (Ljubljana). 1950—1951. 3/4. S. 342—353.
- ¹⁴ Slovenske narodne pesmi iz tiskanin in pišanih virov: Zbral in vredil K. Strekelj. Zv. I—IV. Ljubljana, 1895—1923. N 5171.
- ¹⁵ Ibid. N 451.
- ¹⁶ См.: *Kumer Z.* Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini. Maribor, 1968. S. 375.
- ¹⁷ Neven (Zagreb). 7. 1858.
- ¹⁸ Novice. 15. 1857. S. 67.
- ¹⁹ *Kretzenbacher L.* Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Graz, 1941.
- ²⁰ Slavistična revija (Ljubljana). 16. 1968. S. 227.
- ²¹ Публикация Маяра (M. Majar) в журнале «Slovenske večernice». 34. 1878. S. 84.
- ²² *Gabršček* 2. 1894. S. 48.
- ²³ *Valjavec M.* Sanje. Ljubljana, 1860.
- ²⁴ Slovenska Bčela. 3. 1852. S. 76.
- ²⁵ *Vasmer M.* Kopitars Briefwechsel mit J. Grimm. B., 1938. S. 95.
- ²⁶ Trdina. 1858.
- ²⁷ *Navratil J.* Slovenske narodne vraže in prazne vere // Letopis Matice Slovenske. Ljubljana, 1890.
- ²⁸ *Valjavec M.* Op. cit.
- ²⁹ *Slomšek A. M.* Blaže ino Nežica v nedelski šoli. 1842. S. 47.
- ³⁰ Arch. slav. Philol. (B., Leipzig). 8. 1885. S. 118.

ЛИТЕРАТУРА

- Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Knj. I—II. Ljubljana, 1976.
- Boškovič-Stulli M.* Istarske narodne priče. Zagreb, 1959. (Для нас особенно интересны персонажи: krsnik, kudlak, malik, mora, mrak, orko, а также соответствующие примечания).
- Boškovič-Stulli M.* Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slowenischen Volksüberlieferung // Fabula. 1960. 3. S. 275—298.
- Ciceri A.* Ancora sugli esseri mitici e sui personaggi della tradizione in Friuli // SLPF. 1970. 2. P. 114—128.
- D'Orlandi L., Cantarutti N.* Credenze sopravvivenuti in Friuli sugli esseri mitici // Ce fastu? 1964. 40. P. 17—41.
- Dürnwirt R.* Deutsches Element in slovenischen Sagen des kärntischen Oberrosenthalen // Ztschr. Volksk. 1891. 3. S. 201—207.
- Erben K.* Báje slovanská o stvoření světa // Čas. Musea království Česk. (Praha). 1866. 40.
- Gasparini E.* Il matriarcato slavo. Firenze, 1973.

- Ginzburg C. I.* Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento. Torino, 1966.
- Glonar J.* O «Poberinu» in euakih starih slovanskih «bogovih» // Ljubljanski zvon (Ljubljana). 1917. 37. S. 330—332.
- Grafenauer I.* Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah // Bogoslovni vesnik (Ljubljana). 1944. 24. S. 57—97.
- Grafenauer I.* Narodno pesništvo // Narodopisje Slovencev. Ljubljana, 1945. 2. (о сказках — с. 50—60), [отд. отр.]
- Grafenauer I.* Prakulturne bajke pri Slovencih // Etnolog (Ljubljana). 1942. 14. S. 2—40.
- Grafenauer I.* Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah—Sojenicah // Ibid. 1944. 17. S. 34—51.
- Hubad F.* Sitten und Gebräuche der Slovenen // Suman J. Die Slovenen. Wien; Teschen, 1884. S. 79—105
- Krek G.* Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. 2. Aufl. Graz, 1887.
- Krek G.* Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie. Wien, 1869.
- Leicht P. S.* Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV // SMSR (Bologna). 1925. 1. P. 247—250.
- Ludvik D.* Rezijska muja — grdina. (Pojav in etimologija). // Traditiones (Ljubljana). 10/12. 1981—1983. Ljubljana, 1984. S. 105—111.
- Mailly A. von.* Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen. Leipzig, 1922.
- Mailly A. von.* Leggende dal Friuli e dalle Alpi Giulie. Gorizia, 1986. (См. особенно персонажи: krivopete, mora, orcul, rojenice, škrat, vedomec, zlatorog и др., а также соответствующие примечания).
- Mal J.* Slovenske mitološke starine // Glasnik Muzejskega društva Slovenije (Ljubljana), 1940. 21. S. 1—37.
- Mal J.* Contributo alla mitologia slovena // SMSR. 18. 1942. Bologna, 1943 [отд. отр.; публикация работы 1940 года].
- Matičec M.* «Čas». Un essere mitico dalla Val Resia // Ethnol. slav. (Bratislava). 1975. 7. S. 221—226.
- Matičec M.* Duhovin v Brkinih // Traditiones. 1973. 2. S. 63—78.
- Matičec M.* Godovčičaci // Doua ethnologica. Beiträge zur vergleichende Volkskunde L. Kretzenbacher zur 60. Geburtstag. München, 1973. S. 309—320.
- Matičec M.* Il furto del fuoco a Resia, in Sardegna e nel mito prometeico // Studi in onore di Carmelina Naselli. Catania. 1968. 1. P. 165—191.
- Matičec M.* Koroško zvezdno ime «Škopnjekovo gnezdo» // Traditiones. 1972. 1. S. 53—64.
- Matičec M.* Uno scongiuro sloveno contro la nebbia e i suoi corrispondenti svizzeri // Alpes orientales. Basel, 1961. 3. S. 160—163.
- Pajek J.* Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Pleteršnik M.* Slovensko—nemški slovar. Ljubljana, 1894—1895. I—II.
- Schmidt J.* Perchtenglaube bei den Slovenen // Ztschr. Volksk. 1889. 1. S. 413—425.
- Trstenjak D.* Д. Трстеняк с 1855 г. до конца своих дней опубликовал в газете «Novice», журналах «Slovenski glasnik», «Letopis Matice Slovenske», «Vestnik». «Kres» и др. до 40—50 кратных сообщений (из одного из них не упоминает «Slovenski biografski leksikon»), которые затрагивают существенные вопросы мифологии и требуют серьезной критической оценки. Лишь после этого будет ясно, что из его работ может оказаться полезным для дальнейших исследований.
- Urban W.* Aberglaube der Slovenen // Ztschr. österr. Volksk. (Wien). 1898. 4. S. 142—152.
- Valvasor J. W.* Die Ehre des Herzogthums Crain. Laibach und Nürnberg, 1869. I—IV.

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Помимо тетради Ф. Бильца (Bilziana collectio vocabulorum pro Lexico Vodnikiano Exhibita ad diem 24. Novembris 1818 // Narodna in univerzitetna knjižnica, Ms. 430), я пользовался материалами из наследия Э. Корытко, М. Равникара-Поженчана, Я. Трдины и В. Водника, хранящимися в рукописном отделе NUK в Любляне. Кое-что я взял и из собственных полевых записей.

Перевод со словенского Г. И. Замятиной

СОКРАЩЕНИЯ

NUK — Narodna in univerzitetna knjižnica (Ljubljana)

SLPF — Studi di letteratura popolare friulana (Udine)

SMSR — Studi e materiali di storia delle religioni (Bologna)

ФОЛЬКЛОР КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕЙ СЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Л. И. Виноградова

При любой попытке изучения древней культуры, мифологии, языка, этнической культуры исследователь, оперируя разрозненными, разрушенными, фрагментарными фактами, вынужден так или иначе использовать приемы и методы реконструкции, тем более это касается славянских древностей, не нашедших сколько-нибудь целостного отражения в письменных источниках. Разного уровня реконструкции применяются в лингвистических, этнографических, фольклорных исследованиях: восстановление текста, жанра, обрядовой структуры, сказочной композиции, сюжетного фонда и т. п. При этом ведущим методологическим приемом оказывается выявление определенной инвариантной формы на основе анализа многочисленных вариантов (в том числе диалектных) изучаемого явления.

Если для целей реконструкции прототипа фактов материальной культуры может считаться достаточным их эволюционно-стадиальное распределение и сравнительно-историческое изучение, позволяющее определить предположительную первоначальную форму, то для большинства явлений духовной культуры принципиально важной является параллельная семантическая интерпретация (форм ритуального и бытового поведения, приемов магической практики, запретов, оберегов, гаданий, суеверных примет и поверий и т. п.), т. е. формальная реконструкция прямо зависит от выяснения глубинной мифологической семантики, стоящей за этими фактами культуры.

Для исследователей архаических культурных традиций все более очевидным становится факт, что в основе всех значимых компонентов этой культуры лежит единая семантическая система, сводимая к комплексу мифологических представлений об устройстве мира, присущих данному социуму. По-разному проявляясь в языковых стереотипах, фольклорных мотивах, обрядовых формах, в образах и символах народного искусства, эта идеологическая система в полном виде нигде эксплицитно не выражена, а восстанавливается лишь в сумме всех своих фольклорно-этнографических конкретизаций. Из этого следует, что решение сложной задачи реконструкции мировоззрения древних славян, признанной в настоящее время первоочередной и важнейшей, может стать успешным только при условии комплексного изучения всех компонентов духовной культуры в их взаимодействии. Но этой же причине для исследователя, нацеленного на изучение древностей,

фольклор представляет интерес прежде всего как элемент традиционной культуры, а это совсем иной объект исследования, чем фольклор как искусство слова. Для ориентации первого типа характерен семиотический подход к фольклорным фактам, учитывающий их внетекстовые связи, ритуально-магические и социально-бытовые функции и т. п., для второго аспекта изучения фольклора присущи методы, сближенные с литературоведческими (определение жанровых, сюжетных, композиционных, художественно-стилистических и поэтических особенностей фольклора).

Будучи продуктом традиционной культуры, фольклор не может не содержать определенной информации о ней. В какой мере эта информация может быть источником для реконструкции древней славянской культуры?

С одной стороны, фольклорные тексты могут содержать сведения об отдельных фактах бытовой и производственной деятельности, ритуально-магической практики, соционормативных установлений, о предметах материальной культуры и проч., т. е. на основе фольклорных данных можно восстановить некоторые архаические формы конкретного этнографического субстрата. С другой стороны, в фольклоре сохраняются и передаются во времени элементы архаического мышления, эмпирические знания, мифологические представления о мире, религиозные воззрения, т. е. отражается идеологическая и познавательная сфера человеческой деятельности, так называемое интериорное общественное сознание. Соответственно можно рассматривать возможности фольклора как источника для реконструкции определенных этнографических форм традиционной культуры и как источника для реконструкции содержательного идеологического уровня (т. е. архаического мифологического мировоззрения). Поскольку все многообразие этнографических форм культуры можно рассматривать как «определенные» результаты идеологического освоения мира, то очевидна необходимость тесной взаимосвязи формальной и семантической реконструкции для описания цельной системы славянского архаического мировоззрения.

Вместе с тем целесообразность разграничения «ритуального» и «мифологического» планов значений в фольклорном тексте вызвана назревшей в нашей науке потребностью различать реальные, связанные с обрядом и бытом, и мифологические истоки фольклорного образа. Скажем, поразительное единообразие повторяющихся в колядных зачинах мотивов «высокого дерева» — «горы» — «золотых столбов» или «колодца» — «реки» — «моста» во дворе хозяина, к которому идут колядники, символизирует для объектов первого ряда (дерево—гора—столб) связь «верха» и «низа», а для объектов второго ряда (колодец—река—мост) — идею преодоления водного рубежа и приравнивается, по народным поверьям, к способам установления контактов с «иным» миром, откуда ожидаются колядники. Прямо связаны с этими представлениями и другие колядные мотивы: «приход колядников изда-

лека», «переход через водные преграды или по мосту», «строительство моста для встречи колядников», «их намокшая одежда», «стонущие башмаки» и др. Бесполезно было бы (как это и делалось в ряде случаев) искать корни этих фольклорных образов в реальной этнографической практике, так как здесь мы сталкиваемся с планом мифологического значения.

На необходимость такого разграничения при анализе обрядового фольклора справедливо указывал Б. Н. Путилов, который отметил, что описание отдельных структурных элементов обряда в вербальном тексте — это лишь один, лежащий на поверхности, очевидный, но не исчерпывающий план значения, так называемый ритуальный план фольклорного повествования, соответствующий «шагу» конкретного обрядового акта; наряду с ним выступает — часто в скрытой, требующей особой расчистки форме — «мифологический» план значения, несводимый прямым образом к обрядовым действиям; на этапе же более позднего эволюционного развития обрядового фольклора происходит разрастание эмоционального плана, имеющего тенденцию к более тесной связи с реальной жизненной основой¹ (ср., например, тенденцию к разрастанию севернорусских причитаний до развернутых эмоционально насыщенных текстов, отошедших от ритуальной основы и максимально приближенных к образам реальных жизненных ситуаций).

Все это позволяет говорить о том, что связь песни и обряда несводима к прямым зацепностям и что кодовые системы обряда и обрядовой поэзии не всегда совпадают². Если к тому же учесть особенности бытования обрядовых жанров, испытанных процессе значительных трансформаций, разрушений, контаминаций, свободно втягивающих в свой состав случайные необрядовые тексты, то станет понятным, почему так сложно на основе фольклорных данных реконструировать этнографический субстрат в его конкретных и достоверных формах и почему многочисленные попытки на пути таких реконструкций оканчивались искаженными или упрощенными интерпретациями³. Специалистам хорошо известно, какие головоломки часто задает фольклорное творчество, «как бы избрета этнографический субстрат, подбрасывая нам мнимые указания на возможность реальных этнографических связей и вместе с тем уводя в сторону, предлагая множество дополнительных толкований»⁴.

Таким образом, раскрывается ряд особенностей фольклорного материала как историко-культурного и этнографического источника, главные из которых следующие:

— разные жанровые группы фольклора характеризуются неодинаковой степенью информативности для целей семантической и формальной этнографической реконструкции;

— большая степень «мифологичности» присуща стадияльно более ранним архаическим формам фольклора при усилении черт исторической и бытовой конкретности в позднейших эволюционных формах;

— фольклорное творчество основано на принципе многократного воспроизведения типовых архаических моделей, заново используемых в новых формах и трансформациях;

— ритуально-бытовую действительность и мифологическое восприятие мира фольклор отражает особым «языком», через посредство такой кодовой системы, которая требует дополнительной расшифровки.

Понятно, что для целей изучения соотношения вербальных текстов с архаическими народными представлениями требуется соответствующий жанровый отбор внутри фольклорного материала, при котором предпочтение отдается группам текстов, сохраняющих большую степень архаики, ритуально-мифологических признаков и характеризующихся онцидными внетекстовыми связями. Наиболее информативными с этой точки зрения традиционно считаются космогонические и культурные мифы, возлюбленные сказки, былички, ранние формы эпоса, загадки, ряд пословиц и поговорок, а также все многообразие обрядового фольклора.

Долгое время вне сферы внимания фольклористов оставались своеобразные «малые» фольклорные формы: благопожелания, просительные и благодарственные формулы обходных обрядов; формулы угроз и проклятий; магические приговоры и диалоги; ритуальные призывы и отсылки; краткие тексты, сопровождающие гадания, акты магической, знахарской и производственно-бытовой практики; формулы приветствий и заговоров, обезвреживающие воздействие неблагоприятных встреч; детские заклички, считалки, формулы словесной передачи птичьих голосов и др. Между тем ценность этих приговорных формул определяется не только высоким уровнем их внетекстовых связей, включенностью в контекст ритуального поведения, но и большой устойчивостью, клишированностью, позволяющей сохранять образные элементы архаических уровней культуры.

Особую группу составляют тексты, которые не имеют строго закрепленной языковой формы. Речь идет о таких стереотипах, которые бытуют как формы традиционных нормативных установлений, «закопов», правил, рекомендаций: суеверные и метеорологические приметы, запреты, мотивировки действий и обычаев, египтолкования, поверья и т. п. Их внетекстовые связи распространяются на обширную область народных знаний и представлений, а не ограничиваются конкретным обрядовым контекстом, как это было характерно для клишированных приговорных формул.

Таким образом, если оценивать значимость фольклорного материала для целей реконструкции духовной культуры, то следует привлекать, кроме традиционных фольклорных жанров типа сказок, быличек, эпоса, загадок, обрядовых циклов, еще две группы текстов: «малые» формы приговорных клише, представляющие собой вербальный компонент обрядовых ситуаций, и тексты, бытующие вне жестко закрепленных форм и функциони-

рующие как идеологические стереотипы в рамках традиционной культуры.

Важно при этом отметить, что каждая группа текстов характеризуется своим особым «языком» и содержит разный объем культурной информации.

Очень наглядно предстают различия характеристик одних и тех же понятий, описанных «языком» песенного фольклора и «языком» текстов других жанровых разновидностей в проблемном выпуске польского «Словаря народных языковых стереотипов»⁶. Показательна сама эволюция создания этого интересного труда. Первоначально его составители предполагали подготовить «Словарь языка польского фольклора», базирываясь на материале исключительно песенной традиции. Однако в ходе работы потребовалось уточнить, насколько семантические особенности песенной лексики подтверждаются в материале других фольклорных жанров. Расширение источников за счет сказок, быличек, преданий, загадок и других жанров привело к пониманию наличия разных семантических уровней фольклорной лексики в зависимости от жанровой разновидности текстов. Затем, стремясь максимально приблизиться к адекватному пониманию фольклорных стереотипов, авторы «Словаря» естественным образом подошли к необходимости включить в круг источников и диалектологические материалы, и этнографические описания ритуалов, магии, поверий и проч., все более приближаясь к охвату всего комплекса духовной народной культуры. В результате планируемый «Словарь народных языковых стереотипов» приобретает последовательную этнолингвистическую ориентацию. В словарных статьях проблемного выпуска видно, как с привлечением дополнительного разнопланового материала отдельное понятие или устойчивое выражение приобретает все новые и новые оттенки значений, включаясь в такие семантические комплексы, которые в конечном счете и составляют основной фонд традиционных идеологических стереотипов народной культуры.

Например, «копь» польской песенной лирики описывается набором поэтических мотивов, связанных с идеей героических достоинств молодца (чудесные свойства коня: «золотая грива», «чуткие уши», «хвост, заматающий след» и проч.), или с сюжетом встречи молодца с девушкой («напоят коня у реки, у колодца»), или предсказания беды («копь сиотыкается», «бьет копытом землю») и др. Сказочный образ коня чаще всего связывается с мотивом «дальних странствий» героя, в которых конь выступает чудесным помощником. Необычная символика раскрывается в загадках: сопоставление коня с медведем, с солпцем, с дубом. Материал быличек и поверий подключает новые пласты информации: мотив превращения демонологических персонажей в коня, заплетание конской гривы как функция персонажей «нечистой силы», способы гаданий по поведению коня и т. п. В ритуально-магической и знахарской практике показательное использование конского черепа⁶.

Для емкого и более или менее точного понимания народных культурно-значимых стереотипов важным оказывается учитывать все пласты традиционной культуры и фольклорного творчества, поскольку они содержат разноплановую информацию, передаваемую в категориях художественных символов, языковых клише, идеологических стереотипов. Исходя из этого можно заключить, что образ мира, условно воссоздаваемый на основе только фольклорных данных, отличается целым рядом своих особых характеристик и признаков, не совпадающих в полной мере с системой значений всего этнокультурного комплекса. Например, фольклорная модель описания ряда животных, птиц, растений (скажем, мифологема «волк», «лягушка», «аист», «верба», «береза» и др.) даст набор одних признаков, а данные ритуально-магической практики и мифологических поверий раскрывают дополнительные, новые, неизвестные фольклорной традиции (или не столь явные в фольклоре) характеристики. Кроме того, можно выделить целый пласт символов, мотивов, признаков, практически не нашедших своего отражения в фольклорных текстах, но чрезвычайно интенсивно функционирующих в ритуально-мифологическом комплексе (назовем его в отличие от фольклорного этнографическим пластом традиционной культуры): для сравнения можно упомянуть значение «хлебной лопаты», «веника», «обуви», «обутости — босоты», «подметания», «ритуального битья» и целого ряда других объектов, качеств и символических действий.

Именно в этом смысле можно говорить о том, что фольклор является не столько самостоятельным, сколько *дополнительным* источником для реконструкции архаического мировоззрения, и ценность его как источника такого рода зависит от умения соотносить фольклорные данные с общим этнокультурным контекстом. Методика такого соотнесения нацеливается исследователями чаще всего интуитивно, на основе поиска конкретных истоков и связей, в направлении от этнографической реальности к интерпретации фольклорного текста (реже — обратнопонаправленный поиск). Действительно, выявление внетекстовых связей вербальных форм традиционной культуры часто оказывается одним из наиболее продуктивных приемов в сложном деле расшифровки фольклорного мотива или мифологического символа.

Показательной в этом отношении нам представляется интересная статья Т. А. Агапкиной и А. Л. Топоркова, анализирующая песенные мотивы «выпровоаживания скоромной пищи» в масленичном фольклоре и «отправки на вербу сезонных песен, сложешных девушками в решето» в веснянках⁷. В первом случае авторам удалось установить связь между не вполне ясным фольклорным образом и конкретной ритуальной практикой сжигать или подвешивать на седьмой сучок дерева кринку молока, символизирующей «изгнание» скоромной пищи в последний день Масленицы перед началом Великого поста. Во втором случае анализировался цикл весенних песен с мотивом «отправки на дерево решета, пол-

ного песен» в связи с поверьями об окончании ритуального календарного периода, после которого исполнять веснянки уже запрещалось. Общей для обоих случаев можно признать семантику «отправки наверх (на дерево)», характерную для многих типовых мотивов и обычаев, приуроченных к заключительному («проводному») этапу определенного календарного периода: ср., например, поверья о «нечистом», переходящем в последний день святок из воды на дерево, или о русалках, которые в последний день Русальной недели собирались на высокий дуб и затем пропадали; тот же мотив в редких вариантах обряда «Проводов русалки», где ее «загоняли на грушу»⁸. В некоторых юмористических календарных припевах, исполнением которых обычно завершался праздничный цикл, формула «отправки на дерево» обозначала «проводы (изгнание) праздника»: «А калидочки, вы на дуб, на дуб. . .» (Зімов. п., с. 118, 137), «Коляда сидит на рябинке. . .» (ФАГУ, с. 18), «Ой, Масленица, потягився, ты за дуб, за колоду зацепися!» (Поэзия кр. пр., с. 268), «Ой, да бору, Юрья, да бору, ды пасадзім Юрка на хвою. . .» (Весн. п., 170, 171).

Таким образом, при соотнесении песенного мотива с этнографическим контекстом проясняется семантика фольклорного образа, а с другой стороны, на основе тех и других данных реконструируется общее значение культурного символа «отправки на дерево» как способа «выпровоаживания, изгнания в верхний мир» разного рода персонажей и символических объектов.

Такой метод семантической реконструкции предполагает соотнесение определенного знака (мотива, символа), включенного в один из этнографических комплексов, со всеми известными вариантами этого знака и его значениями, функционирующими в других комплексах: например, мотив «переправы через воду» и его интерпретации в свадебном обряде, в гаданиях, в поминальном цикле, в колядных песнях, в снотолкованиях и проч. Иной принцип реконструкции можно отметить при попытках обнаружения общего значения для разных кодовых систем внутри одного этнографического комплекса: например, актуализация мотива «приглашения к рождественскому ужину мифологических персонажей и последующего их изгнания» на уровне ритуальных текстов, терминологических выражений, обрядовых действий, локативных характеристик, состава ритуальных предметов, мотивировок и т. п.

Первый способ анализа опирается на многообразие интерпретаций одной формы, функционирующей в разных контекстах, для восстановления ее глубинной семантики. Второй — основывается на интерпретации разных форм (внутри заданного контекста) через одно, объединяющее их значение.

В обоих случаях фольклорный символ включается в широкий культурный контекст и сопоставляется со сходными ритуальными формами или с общим значением, объединяющим вербальные и этнографические тексты.

В предлагаемом ниже небольшом фрагменте, посвященном анализу купальских песен, предпринимается попытка установления внутренней логической связи между некоторыми фольклорными мотивами и общей сквозной семантикой «изгнания / обезвреживания ведьмы», присущей обрядовому купальскому комплексу. Выбор именно купальского цикла определяется тем, что о нем в фольклорно-этнографической литературе сложилось прочное мнение как о песенности, почти полностью оторвавшейся от обряда и отражающей преимущественно тематику любовной лирики⁹.

Начиная с прошлого века и до последнего времени основное содержание и смысл купальского праздника, по мнению специалистов, определялись значением периода летнего солнцеворота и связанными с ним культами солнца, воды, растительности. Кроме того, постоянно отмечался очистительный характер ритуальных костров и купаний, аграрно-производственная символика и любовная магия. Особняком стоит мнение Д. К. Зеленина о том, что в восточнославянском обряде Купалы нет ничего, что говорило бы о связи этого праздника с солнцеворотом или вообще с культом солнца¹⁰. Гораздо заметнее, по его мнению, проступают в купальском комплексе черты так называемых похоронных или проводных ритуалов (типа «проводов русалки», «похорон весны», «сожжения Масленицы» и проч.)¹¹. В ряде работ последнего времени этот аспект в изучении купальской обрядности стал признаваться ведущим, определяющим многие особенности ритуального, музыкального, вербального компонентов¹².

Наиболее обстоятельный анализ структурных особенностей ритуала возжигания купальского костра был предпринят в статье С. М. Толстой «Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена)». В числе основных выводов этого интересного исследования необходимо особо выделить следующий: «Исходная схема полесского ритуала возжигания купальского огня <...> описывается набором признаков, при котором глубинная семантика остается постоянной для всех вариантов ритуала — это мотив у н и ч т о ж е н и я (сжигания, реже — потопления) в е д ь м ы»¹³. Этот мотив может быть реализован в обрядовых действиях бросания в огонь (или в воду) символов или атрибутов «ведьмы» (чучела, конского черепа, колес, вешков, венков, цветов, старой обуви, плетеных корзины, костей животных, украшенного дерева), а также в определенных мотивировках этих действий, в обрядовой терминологии, в магических и игровых формах отпугивания пещистой силы и проч.¹⁴

Осмысление связи обрядности купальского периода с вредоносностью ведьм и необходимостью их изгнания // уничтожения — наиболее устойчивый элемент этого обрядового комплекса. Ср., например, следующие полесские данные:

«Жгли костер — в е д ь м у п а л ь л и. Чучело ведьмы раз-

рывали со словами: „Вот, больше не йди, не робіи шкѳды мне, бо я табѳ разорвѳ“» (ПА, Радчицк Столпнск. р-на Брест. обл.);

«На Купалу главное дело — вед ь м у с т е р е ч ь <...> В огне ведьму уничтожают, всех колдунов уничтожают» (Гавлай, с. 158 — Краснопольск. р-н Могилев. обл.);

«Некоторые на Купалу палили на дворі солѳму. Накладуть огѳньчык малѳ — чы мо какі вед ь м и й е, чы мо палілі ѳтих вед ь м е й» (ПА, Радчицк Столпнск. р-на Брест. обл.);

«Сабіраютца у жытнюю зьмену на выгнн п и л ь у т ь т а м в е д ь м а ў, раскладают тепло, играют, скачут, пьют гарѳлку, кричат — „п у ж а ю т ь а т д я р ѳ ў н и в е д ь м а ў“» (Романов, с. 209).

Подобные же мотивировки известны и в западнославянской обрядности свентоянских костров, которые в Чехии назывались «pálení čarodějnic»¹⁵. В Моравии к «сватоаянским» кострам приносили старые метлы, зажигали их от костра и, подбрасывая их высоко вверх, говорили: «Léscú čarodějnice», а спуская эти метлы к костру, приговаривали: «идем прогонять ведьму»; о скатываемых с горы зажженных бочках тоже говорили, что это «ведьмы летят»¹⁶.

Вообще большое многообразие поверий, запретов, примет, оберегов, связанных с Ивановым днем, соотносится, по народным представлениям, с семантикой опасности ведьм и необходимости их изгнания (обезвреживания, уничтожения).

В какой форме этот наиболее устойчивый для обрядовых действий и поверий мотив нашел свое отражение в купальских песнях?

1. Прежде всего прямо соотносится с этим мотивом тексты песен, построенные на призывах выполнить ритуальные обязанности купальской ночи: «огни палить», «купалу разложить», «жита пильнавать», «ведзьму спаймаці та й на вагонь пакласці» с последующим перечислением мотивировок этих действий:

Кладзіце агні вялікія — Божа наш!

Паліце ведзьму лятучую — Божа наш!

Каб яна на полі не лятала — Божа наш!

Каб яна заломаў не ламала — Божа наш! и т. д.

Песні нар. св., с. 134

Вариантам первой части песен этой группы выступают формулы с мотивами «почку не спаці», «жита (села, двора) пильнаваць», «глядзець, куды ведзьма пойдзець», «май паліць — ведзьму смаліць» и под. (КІП, с. 95—99). К ним присоединяются зачины, содержащие мотивы: «Купала (бог, святой) огонь разжигает или по полю ходит, жито сторожит», «отказывается идти на игрища, поскольку необходимо охранять поля от ведьм». Вариант второй части песен является перечисление разнообразных вредоносных функций ведьм: «каб па ночы не хадзіла», «хлеваў не адчыняла», «каровак не даіла», «козкам не шкодзіла», «сыру-масла не збірала», «па полі не лятала», «заломаў не рабіла»,

«куклаў не круціла», «жыта не ломала», «карэнія не капала», «спору не дбірала», «росы не збірала», «пражын не пражынала», «людзям ўрэду не рабіла», «красных дзевачак не чаравала», «ведзьмаў не пладзіла», «у печы не сушыла», «у жорнах не ма-лола», «малых дэтак не ўракала».

Иногда синонимам и заменой «ведьмы» выступают: «чараў-піца», «баба-заломпчыца», «русалка», «змяя», «змея-лятучий», «гад паўзучы», «вуж», «звер бягучый»: «... гэту ночку не усы-пайце, Змяю пільнуйце: Змяя ходзіць, кароў доіць, А вы яе ўлавіце, Ўлавіце, галаву дсячыце» (КШП, с. 100).

Переосмысление песенной модели этого типа обнаруживается во многих позднейших вариантах, демонстрирующих некоторый сюжетный «сдвиг» в сторону разработки лирической тематики:

.. Нада жыта пільнаваці, Каб дзевачкі не хадзілі, Маёго жыта не талталі І красачак не шчыпалі,	І выпочкі не звівалі, На галовцы не насілі, На вулачцы не хадзілі, Малойчыкаў не звадзілі.
---	---

Песні нар. св., с. 136

Особого внимания заслуживают краткие песенные формулы «изгнания ведьмы», близко смыкающиеся с обрядовыми приговорами: «Выйдзі, ведзьма, з нашага жыта, Ідзі, ведзьма, ў Альгоўскае, А то мы цябе агнём спякём, Агнём спякём, ружжом праб'ём» (КШП, с. 104); «Ни ходзи, ведзьма, ў наша жыта, Ни ходзи, а то будзешь бита...» (Зап. РГО, с. 426). Такого рода императивные формулы «изгнания» широко известны и в ритуальной практике купальского цикла, например, при разбрасывании горящих головешек из костра молодежь выкрикивала: «Не йди, ведьма, ў маё жыта! Я ведьму карчаўнёю, галаўнёю...» (Романов, с. 211).

2. Если в рассмотренной группе текстов обычно без особого труда восстапавливаются сюжетные связи с обрядовыми моментами и поверьями купальского обрядового комплекса, то цикл так называемых «юмористических» песен исследователи, как правило, относят к позднему творчеству, основанному на шуточных корильных перекличках между парнями и девушками, участвующими в игрищах возле купальского костра. Вместе с тем ряд мотивов этого цикла содержит определенные мифологические связи, раскрывающие идею «сожжения или изгнания ведьмы».

Широко известны, например, короткие припевки типа: «За річкою огонь горит, А у дівчини живот болит. Нехай болит, нехай знае, Нехай хлопцов не кохае» (Ходаковский, с. 110). Идентичные куплеты с заменой — «нашим хлопцам живот болит» завершаются такой же шутовой нравоучительной концовкой: «А няхай баліць-прыбаліваць, Было дзевачак не абмапываць» (КШП, с. 189).

При сопоставлении с другими вариантами этих припевок видно, что здесь использовано клише, основанное на формуле «в нашой відьмі живіт болить», вводимой чаще всего зачином «На Купайло вогонь горить», «На выгоні огонь горить» и завершаемой тради-

ционной концовкой: «Нехай болить, нехай знае — чужих коров не займае» («сыру не одбирае», «людей не лякае» и под.).

Такие куплеты входят в цикл обрядовых песен, цель которых — ритуальное высмеивание «ведьмы» (или другой «печистой силы»: русалки, черта, змея) для ее обезвреживания. Типичные припевки этого рода, содержащие угрозы и проклятья в адрес «ведьмы», характерны, например, для купальского песенного репертуара Вольни:

Ой на выгоні огонь горить, У нашой відьмі живіт болить, Ой на выгоні огонь тухне, У нашой відьмі живіт пухне. Наше Купайло до місяця, Юрковські відьмі повісяться, Нехайі повісяться, нехайі знають, Нехайі чужих корів не займають.	Ой в городі лопух, лопух, Юрковським відьмам живіт опух Нехайі пухне, нехайі знае, Чужих корів не займае. В нашом Купайлі кушчик бобу, Кинуло б відьму у хворобу. В нашом Купайлі кушчик м'яти, Щоб не переїшла відьма хати.
---	---

ZWAK, s. 177

Типологически многообразные ритуальные тексты подобного типа в разных этнических зонах объединяются мотивами обезвреживания, уничтожения или высмеивания опасной и вредоносной силы. Таковы, например, польские «собутковые» песни, записанные на территории Мазовии: «Niechaj ruta w ogniu trzeszczy, Czarownica z złości wrzeszczy. Niech bylicy gałąź pęka, Czarownica próżno stęka. Myśmy tu przyszły zdaleka, Popalili zioła święte, Nie zabiorą już nam mleka czarownice te przekłete»¹⁷ [Пускай ruta в огне трещит, ведьма со злости верещит. Пускай былицы ветка пылает, Ведьма дух испускает. Мы пришли сюда издалека, Пожгли травы святыя, Не отнимут теперь молока эти ведьмы проклятые]; «... Tylko nam jedną czarownicysko zławili, W tarpinowu ognie wsadzili, Goraj ze, goraj, czarownicysko, Za ludzkie krówki, za nase mlecko»¹⁸ [Только одну ведьмищу изловили, В терновый огонь посадили. Гори же, гори, ведьмища, за людские коровки, за наше молочко].

В северной Моравии фиксировались «янские» песни с припевом — «Hejsa-sa, hejsa-sa! Čert spálel půl vocasa!» [Гей-са-са, гей-са-са! Сгорело у черта полхвоста!], содержание которых варьировало мотив сожжения «чаровницы» или «черта»: «Vohej praská, čaroděnice jož mlaská, Škvíří se a vorékává...»¹⁹ [Огонь вспыхивает, ведьма всхлипывает, жарится и запекается...]

Широко распространенный в белорусской и украинской традиции мотив «у нашей ведьмы живот болит» обнаруживает очевидные связи с популярным поверьем о том, что если в купальскую ночь кипятить на костре «цецилку» или жечь предметы, считавшиеся символом или атрибутом ведьмы, то эти магические действия вызывают якобы у «ведьмарствующих» сельских женщин нестерпимые мучения, боли в животе, в результате чего они вынуждены

явиться к костру просить пощады. Поэтому сочетание мотивов «огонь горит» — «живот болит» в составе купальского репертуара песен было мотивированным, пока речь шла о ведьме. Однако в результате процесса распада ритуально значимых текстов эта модель стала использоваться для создания шуточных припевок развлекательного характера: «А на гарэ агонь гарыць, А ў Мачечкі жывот быліць. Ай, Колечка, ратуў, ратуў, Калысачку гатуў, гатуў!» (КШП, с. 190); «Ой на Купайла вогонь горить, А староміським хлопцям жывіт болить. Пехай болить, пехай знае, Пехай купайла не ламае» (Чубишский, с. 199); «За лэсам агонь гарыць, А ў бабы жывот балить: А мужык, ратуў, ратуў, Люличку гатуў, гатуў» (Романов, с. 258).

Подобного рода замены и подстановки обнаруживаются и в таких текстах, как «Цяпер Купайла, а заўтра Іван, Кідае чорт ведьму чэраз баркан» или «Купальныя ночы выпеклі ведзьме вочы» («навыколваем ведзьме вочка»), где свободно используются персонажные замены типа: «кідаў чорт х л о п ц а ў чэраз баркан», «выпеклі х л о п ц а м вочы», «каб павылазілі х л о п ц а м вочы» и под. (КШП, с. 159).

3. К группе юмористических относят также припевки с мотивом «ведьма (русалочка, купалочка) на дуб лезла, кору грызла. . .» Кроме купальского цикла, они исполнились в период троицкой, или русальной, недели при «проводах русалки», выполняя функцию ритуальных формул-насмешек типа: «Павесилася русалачка на белой березе» или «Навяду русалку от бору до бору, поставлю русалку униз головою», «Русалачкі, землячкі на дуб лезлі, кару грызлі, зваліліся, пабіліся — Тройца!» (Весн. п., с. 224).

На значительную близость «русальных проводов» и купальского обряда уже давно было обращено внимание исследователей (Карский, с. 169; Крачковский, с. 124; Зеленин, 1916, с. 212; Смирнов, 1981, с. 69; Тавлай, 1986, с. 14—15). О том, что взаимозаменяемость терминов «ведьма» и «русалка» как в русальных, так и в купальских поверьях, обрядах и песнях не случайна, мы упоминали в статье «Мифологический аспект полесской „русальной“ традиции» (СБФ, 1986, с. 88—135). Там же мы пытались реконструировать мифологическую основу мотива «на дуб лезла», привлекая материал поверий, раскрывающих функцию дерева как пути на «тот свет» (там же, с. 126—127).

В купальском комплексе тоже известны поверья о том, что ведьмы в купальскую ночь слетаются на высокое дерево: «Казали: усі ведьмы зліталіся на дрэвіну, на топілю веліку», «Ёсьце ведьмы на Купалнаго Івана злетаюца усе ў мэсто, на ту дарогу, дзе там стойла дзеравіна — тополя» (ША—84, Стодоличы Лельчыцк. р-на Гомельск. обл.). Ср.: «На Купало му русалку загопілі на грэшу» (СБФ, 1986, с. 188).

Выше уже упоминалось, что мотив «отправки на дерево» выступает в ряде календарных песен как знак «проводов» в заключительных моментах обрядового комплекса. В таком же значении воспринимаются и купальские припевки, в которых можно от-

метить также использование формул-насмешек в адрес изгоняемой «нечистой силы»:

Іване Купайло, іде відьма па вайло,
Па дуб лезла, кору грызла,
З дуба упала, зілля конала,
Чужкі корови чарувала.

Куп. п., с. 187

Купалочка-русалочка на дуб лезла,
Кору грызла, з дубу звалілася
На пень бокам, на сук ж. . .

Добровольский, с. 216

Подобно другим случаям, отмеченным выше, и здесь закономерно появляются случаи переделки текста, переводящие его из разряда ритуальных песен в состав шуточных корильных припевок:

Каліна! Свякрова мая шалёная — Каліна!
Каліна! На дрэва лезла, кару грызла — Каліна!
Каліна! Сукі ламала, у горла савала. . .

ПСВ, с. 421—422

Любопытной представляется замена «ведьма — коза» в некоторых вариантах припевок с мотивом «на дуб лезла»: «Чья жена, чья жена козой была, козой была? На дуб лезла, на дуб лезла — свалилася, Свалилася, свалилася, свалилася — забилася, Забилася, забилася, На пень боком, на сук оком, на сук оком» (Смоленск. обл., Поэзия кр. пр., с. 464).

Если учесть, что обрядность купальской ночи была направлена на выявление «ведьмы» и ее обезвреживание, то вопросные формулы «чья жена козой была?» могли содержать отголоски веры в оборотничество ведьм.

Подобного рода зачинные формулы «Чья гэта жонка на купаллі не была?» отражают один из широко известных способов определения — кто «ведьмарствует» из жительниц села. Таким, например, польские поверья: собравшись накануне дня св. Яна к общесельскому костру, хозяйки внимательно следили, все ли женщины села присутствуют на нем, — ту, которой нет, считали «чаровницей»²⁰. Таким же образом расценивалось отсутствие какой-нибудь из соседок на купальских игрищах в Белоруссии: «Сергеёва Матруна на купаллі не була. То-то ведзьма була, до Кыёва лятала. . .» (КШП, с. 34). Соответственно в их адрес посылались в текстах песен и приговоров ритуальные проклятия:

А сягоння ў нас купалле,
А хто на вулку не выходзіць,
Абярні, божа, калодаю,
Калодаю дубоваю,
А іконачку — барапою.

Бараною — лазоваю,
А дзетачак — цельпучкамі,
Цельпучкамі альховымі.

Песні нар. св., с. 137

4. Большая группа купальских юмористических припевок, содержащих мотивы «изгнания», «уничтожения» или «отправки на дерево» ж и в о т п ы х (козы, жабы, конки, собаки, мыши, зайца, лося, вепря и др.), может быть соотнесена с символической обезвреживания ведьмы через посредство поверий о ее оборотничестве. Напомним наиболее типичные из них: «Накапуе Ивана Купала ведьмы скидываются лягушками, сороками, кошками, свиньями» (Романов, с. 207); «Катэры на Пвана ведмакуе, дак тот скинеца чым хочэш» (СБФ, 1986, с. 123); «Ведьма перекидаеца в жабу, коняку, вужака» (ПА, Боровое Рокитновск. р-на Ровенск. обл.).

В этой связи показательна широко известная практика калечения лягушки или уничтожения кошки, собаки (воспринимаемых как ведьма): «Для „узнавания ведьмы“ в купальскую ночь старались поймать лягушку (т. е. ведьму, обратившуюся в лягушку) и нанести ей вилами какое-нибудь увечье» (СБФ, 1978, с. 135); «Так как колдуны и ведьмы могут превращаться в животных, то молодежь, находящаяся у купальских костров, бросает в огонь всякую тварь, которая появится вблизи» (Романов, с. 295); «За околицей сжигается тронцкая березка, борона. Если вблизи есть чаровник, явится к огню в виде лягушки, мыши и другого животного, — их ловят и убивают» (Шейн, с. 222); «На купальском костре варят до утра цецилку. . . Если появляется собака или конка, парни ловят их с криком: „ведьма пришла“ и забивают насмерть» (Крочковский, с. 129).

Таким образом, преследование животных в купальскую ночь оказывается равносильным уничтожению «ведьмы». В восточнославянской традиции купальского фольклора характерны песни с мотивом «погоня» («погоните конек ў поле», «козы ў поле», «сучак ў поле») и под.):

Сягонья Иван, заўтра Яп,
Будить лиха, мальцы, вам!
Будить лиха лихоя —
Пагоняць кошка у поля:
А псик, а псик, кошачки,
Павадиралі вочачкі. . .

Романов, с. 216

5. К этому мотиву примыкает формула «животное на дереве», которую исследователи обычно трактуют как образец использования абсурдных ситуаций для целей юмористического песенного эффекта²¹. Ср., например: «Сягонья Купала, а заўтра Яв. Пагоняць мальцы кошык пась, Кошкі на ёлкі скакалі, мальцы на кошык брехали. . .» (Романов, с. 217).

Между тем песенки этой группы отчетливо соотносятся с рассмотренным выше мотивом «отправки на дерево» и обнаруживают, таким образом, общую семантику «проводов», характерную и для других календарных песенных циклов. Подобного рода шуточные припевки известны, например, в колядном репертуаре: «У папа, у папа стаяла вярба — коляда! А на той вярбе дзікая каза — коляда!» (Зімов. п., с. 483, 434); «Була в попопья крива вербонька, вилізла на ню премудра коза» (Кол. та щедр., с. 519); «У канцы бору вярба стаць — каляда, каляда! На той вярбе кот сядзіць» (Зімов. п., с. 485); «Уж ты свая свинья, на дубу гнездо свила» (ФАГУ, с. 8) и др.

Особый интерес представляют тексты с мотивом «убиения жабы», поскольку сопоставление «ведьма — лягушка» — одно из наиболее устойчивых в контексте купальских поверий²². Весьма показательны и типичны, например, следующее свидетельство: «На Купалу жаб кідали ў касцёр, бо гэта ж в ё д з ь м а» (ПА, Оздамичи Столбнск. р-на Брестск. обл.). В контексте этих поверий не случайными выглядят песенные варианты с мотивом «убиения жабы»: «На Купалі огонь горить, панім хлопцям зивит болить, панім хлопці-жабокольці, скололи жабу на колодзі» (Чубинский, с. 221); «Да йшло Купало сялом, сялом, да забілі жабу калом, калом» (ЭО, 1891, т. XI № 4, с. 191); «. . . не панілі дзеўку, да й панілі жабку, да й палажылі на пяначку, да й разарвалі па кусочку» (КПП, с. 144); «Стралцы-байцы капцяўляне застралілі жабу ў вадзе, жабу ў вадзе, мыш па калодзе» (КПП, с. 191); «У нашым карагодзе забілі жабу па калодзе» (КПП, с. 143).

В формулы этого типа часто включаются и упоминания о других животных: «Забілі дзеўкі вепрыка», «забілі хлопцы конку», «забілі лося ў гаросе. . . мядзведзіцу ў лесе», «убілі дзевяць зайцаў», «забіў сароку сярод току» и под. (КПП, с. 143—191).

6. Следующая группа купальских песен, позволяющая в какой-то мере раскрыть их ритуально-мифологические связи, характеризуется включением вопросно-ответной формулы, вводимой зачином «Дзе ты была, Купалочка?» («где ночь почевала», «зиму зимовала», «лето летовала»). Наиболее типичными формами ответов выступают в белорусской традиции следующие: на вопрос «где была // почевала» — «ў ярым жыцечку», «ў густым жыце», «ў чыстым полі», «над першым снапочкам», «на зяленым дужочку», «ў зяленим садочку», «ў бару», «ў чыстым полі над бакаю», «ў зяленим лясочку», «за гарой», «за рекой», «ў занечку, па прынечку», «на покуце, па золаце» (КПП, с. 123—131), «ў сурпывке да в сурвалках, а в тростелках па качелках» (Поэзия кр. пр., с. 467). На вопрос «где зиму зимовала», «лето летовала»: «зимовала ў ў перейку, летаваць буду ў зелейку», «зимовала у крыніцы, летавала ў пшаніцы», «летовала в лесе, зимовала в стресе» (КПП, с. 127, КОПС, с. 248).

Поскольку устойчивые формулы этого типа широко известны в других песенных циклах и относятся к самым разным персонажам или персонафицированным праздникам (с вопросом «где

была // почевала // зимовала» обращаются, например, к веснянке, русалке, перепелке, Юрию), то можно предположить, что «Купалка» здесь олицетворяет лишь общее представление о празднике или о каком-то мифологическом персонаже, а не образ реальной участницы купальских игр. Определенные мифологические признаки этого персонажа проявляются в отдельных деталях его описания: закрытые глаза («пряром», «чубром», «красками», «шатром», «окропом»), неузнавание окружающими, удивление и опасение при виде Купалки, некоторые признаки ряжения (маски) — «окропом очи завинчала, рилою зубы затыкала», связь с мотивом прядения, локализация («за горами», «за рекой», «в жите», «на плоче», «на запечку», «на покуце»). В случаях использования вместо «Купалка» формы «Купало» — «Купалле» проясняются представления о растительной символике персонажа и его «изгнания»: «Ты Купалле, ты зялёнае, Дзе дасюль было? — За рекой расло. — А што рабіла? — Красавалася» (КПН, с. 134).

Де ты, Купало, зимовало?
Зимовало в ширьчку
Питоватыму в зильчку?
А мы прідемо зілья рваты,
Тобэ, Купало, выгоняты. . .

Зеленин, 1914, с. 452—453

Пытаясь представить песенные характеристики «Купалки» и места ее пребывания как обыденные функции реалистического женского персонажа и как реальные места проведения обряда, исследователи вставляли в тупик перед постоянно повторяющейся формулой «зимовала у крыніцы»: «Представить Купалку зимующей „у крыніцы“, даже допустив первоначальную мифологическую основу, трудно»²³. В этой связи предпринимается попытка объяснить этот мотив заимствованном из популярной песни о перепелке, которая «зимовала у крыніцы», хотя и такую ситуацию в ее реальном осуществлении понять трудно. Между тем мотив «зимования» в воде, в колоде, в море оказывается связанным, по народным представлениям, с поверьями о сезонных переходах из воды на дерево (или в травянистые растения) некоторых персонажей нечистой силы — шулкинов, русалок, чертей, водяного²⁴ — и характерен также для ряда песенных образов, олицетворяющих календарные праздники: ср., например, в западнославянской традиции «Nové latko», «Šarloniška», которые локализируются «u studánky», «pri studienke», а кроме того, типичным является соотношение мотива «зимования в воде» с поверьями о способе зимовки птиц.

Мотив зимнего пребывания в воде, в крышке и летнего пребывания в жите, «в зильчку» отчетливо проявляется в комплексе полесских поверий о русалках и раскрывает мифологическую основу представлений о сезонных переходах некоторых персонажей «нечистой силы», временно появившихся на земле и затем изгоняемых за пределы земного мира. Подразумевался ли в купаль-

ских песнях некий певучо описанный мифологический персонаж или это результат смешения с русалкой (или с более обобщенным образом вредоносной силы), — так или иначе песенные характеристики позволяют отметить черты «потусторонности», опасности купальского персонажа и мотивы его изгнания.

7. В заключение хотелось бы еще обратить внимание на группу текстов, содержащих мотив «чуда». По своей ритуальной значимости они выходят далеко за рамки купальского цикла и характеризуются ярко выраженной «отгонной» функцией.

В украинско-белорусском цикле купальских песен этот мотив реализуется в форме сообщения о «двойном чуде»: люди дивятся при виде Купалки, Купалка сообщает «дзіва дзівнейшае», раскрываемое обычно формулой «потешного ткачества»:

. . . ў балодзе на калодзе
Вясна-красна красны ткала,
А рац-сбарак цаўкі сучыў,
А плотачка скача, вітачкі вяжа,
А копчаўка ў лукачакі начыначкі ўе.

КПН, с. 120; Куп. п., с. 40

В качестве варианта «дивнейшего дива» может выступать мотив женитьбы: «Выйдзіце, жашкі, да дзівіціся, што едзе стары да жаніціся. Сам едзе на качарзе, а жонокку вязе на памяле» (КПН, с. 121).

Об «отгонной» функции текстов этого рода можно судить, сопоставив их с другими песенными циклами, содержащими мотив «чуда». Показательно, например, что он используется при изгнании «коровьей смерти» в обряде «опахивания», — в тексты, сопровождавшие обряд, включаются формулы «чудо виделл», «чудо слышалл», описывающие моменты ритуальной нахоты: «где это видано, где это слыхано, чтобы девушки пахалл, молодущки-девушки сеялл»²⁵.

Особенно отчетливо «отгонная» семантика этого мотива проявляется в сербских ритуальных текстах против градовой тучи, в которых отражается представление о несовместимости двух «чуд»: появления на земле потусторонних сил и душ умерших — и «чуда», описанного в тексте («девушка родила внебрачного ребенка», «девушка родила семерых детей, семьдесят пеленок выткала, пеленкам нас оградилла», «девочка-семилетка родила ребенка» и т. п.). Тематическая конкретизация «чудес» в разных локальных традициях бывает разной, но во всех случаях акцентируется внимание на «несовместимости двух чуд»: «Беги, чудо, от чуда чудного, вы не можете быть рядом!», «Не иди чудо на чудо! У нас больше чудо. . .», «Беги, чудо-юдо, беги, беги! У нас еще большие чудеса. . .»²⁶

В Полесье широко бытовали представления о наиболее надежном способе избавления от ходячего покойника, при котором стремились удивить его сообщением о женитьбе сестры с братом, матери с сыном, кума с кумой. По народным поверьям, близкий умер-

ший родственник начинал «ходить» по почам к тем из членов семьи, кто больше всех по нему тосковал. В этих случаях рекомендовали «тоскующему» при очередном посещении умершего изобразить подготовку к свадьбе, например, замесить тесто, чтобы спровоцировать следующий диалог: «А што ты, мамо, рббын?» — «Коровай месю». — «На што тоби коровай, кого ты жешин?» — «Хпба ж ты не чул, што сын із матерою жешина, да мене заставили, шоб я коровай неклá». — «А хпба ж мбáкна сыну з матерою жеши́нда?» — «А хпба ж мбáкно мёртвому челави́ку да по жывуй земли, да де жывых людей ходи́ть?» Считалось, что после такого ответа покойник больше не будет «ходить» (ПА, Озерск Дубровицк. р-на Равенск. обл.). Вариант такого «отгошного» диалога зафиксирован в Брестской обл.: «. . . куда ж ты пойдеш на весилле?» — «Врат с сестрою жешивея». — «Нигде не бу́ти, коб ўмер да ходив» (ПА, Лясевич Пшчк. р-на).

Можно допустить, что поверьями такого типа объясняется особая ритуальная значимость баллад об ищесте брата и сестры, исполнявшихся в опасный период купальской «ведьмарской» ночи как текстов «отпугивающей», обезвреживающей функции.

* * *

Таким образом, на основе анализа ряда песенных текстов, поверий, обрядовой терминологии, ритуальных действий и их мотивировок можно заключить, что мотив «изгнания-уничтожения», который реализуется в формах сожжения, потопления, растерзания, в фольклорных символах «убиения», «отправки на дерево», «погони-изгнания», «отпугивания» и т. п., — является для разных фрагментов купальского комплекса сквозным, и именно это ставит его в общий ряд с другими календарными обрядами типа «похороп-проводов».

Семантический параллелизм акционального уничтожения и вербальных форм проклятий, угроз в адрес вредоносной силы отчетливо проявляется во многих вариантах описаний ритуального поведения возле купальского костра. Например, в Гомельской обл. (с. Присно Ветковского р-на) заранее готовили соломенное чучело, называя его «Чучело» или «Чумá» («Платте адевали якó папáло пох руки, платок на галаве закрутили, брóви начертили — не як бáрышня, не па-челавéчы, а як Чуму́», т. е. не привлекательный, а устрашающий облик), затем в момент бросания чучела в костер или припевку: «Сидит Чучэла на пэчы, а Прайва на палу́, а я Чучэлу зарбжу́, а Прайву запалю́». На вопрос собеседника, что такое «чучело» и «прайва», был получен характерный ответ: «Прайва — нехарóбна вешч, яна́ як ву́ж — не ў хáте бу́де скáзано. . . А чучэла — гэдóбка. Прайва може утягну́ть, малéтву па́да чыта́ть» (ПА).

Существенным для понимания функционального значения купальских песен является и то, что одной из форм обезвреживания было ритуальное высмеивание изгоняемого персонажа (ведьмы,

русалки, купалы или образов позднейшей замены) и в этом смысле формулы-насмешки выполняют существенную магическую функцию.

Ср., например, типичную припевку:

Да купаўса Иван, да й с клáдки унаў — Купайла на Ивана!
Да купаўса Денне, да й с гóлья звис — Купайла на Ивана!
Да купаўса Мыкáта, да й унаў ў кары́то — Купайла на Ивана!
Да купаўса Модбэ́т, да й унаў ў овэс — Купайла на Ивана!

ПА, Верхн. Жары Брагинск. р-на Гомельск. обл.

В этой связи заслуживает специального внимания замечание исследователей купальской песенности о странном несоответствии между веселыми, шутливыми по содержанию текстами и грустными заунывными мелодиями²⁷. Как показал музыковедческий анализ, основной купальский напев, распространенный на большей части Белоруссии, обнаруживает несомненные связи с интонациями традиционных похоронных плачей (КПП, с. 41). Эти интонационные связи осознаются и самими исполнителями песен, которые характеризуют их следующим образом: «Ну íх, тыя песні: як па нябожчыку. . .» (КПП, с. 41); «У нас как плачут, поют такие мелодии. Купала — это жалобная песня, мученая песня. Как раз, как по покойнику, как „жалóба“» (Тавлай, с. 71).

Именно музыковедческий анализ позволил сделать проницательное наблюдение о том, что ядром купальского обрядового комплекса приходится признать сжигание или потопление купальского символа как имитацию ритуальных похорон, сопровождавшихся соответствующими причитаниями, и что в этом случае следует искать ключ к разгадке смыслового назначения наиболее распространенного типового купальского напева, который обнаруживает явные черты типичного белорусского голошения (Тавлай, с. 70—71).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Путилов Б. П. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 207.

² Там же. С. 205.

³ Примерами таких интерпретаций абилуэет книга румынского фольклориста И. Ребошанки «Народження символу. Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії» (Бухарест, 1975), в которой с большой долей натяжек раскрывается обрядовая основа таких типовых песенных мотивов, как «девица топчет в море, ее спасает милый», «девица стирает белье», «мостит мосты», «дает кошу овса и сена», «отказывается выходить из коморы» и проч.

⁴ Путилов Б. П. Указ. соч. С. 218.

⁵ Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny / Pod red. J. Bartmińskiego. Wrocław, 1980.

⁶ Ibid. S. 33—35.

⁷ Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 76—88.

⁸ Вишegradова Л. П. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Там же. С. 119, 188.

⁹ «Купальские песни решительно не истолковывают обрядности, как это бывает в других случаях. Большая часть их содержанием

- своим напоминает свадебные» (Киевская старина, 1890, т. 11, с. 325—326); «Купальські пісні дуже мало відобразили зміст обряду» (Куп. п., с. 11). См. также: *Сумцов Ш. Ф.* Культурные переживания. К., 1890. С. 139; *Ліс А. С.* Купальські пісні. Мінск, 1974. С. 57; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 246—247; Купальскія і петроўскія пісні. Мінск, 1985. С. 57.
- 10 *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. В., 1927. S. 370.
- 11 *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие естественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 212, 259—261, 281.
- 12 *Толстая С. М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Тр. по знаковым системам. Т. XV. Типология культур: Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982; *Тавлай Г. В.* Белорусское купалье: Обряд, песни. Минск, 1986.
- 13 *Толстая С. М.* Указ. соч. С. 83.
- 14 Там же. С. 83—84.
- 15 *Vančík F.* Kalendární obyčaje z Jihočeského Soběnova (Terénní uzkum z let 1962—1963). Pr., 1969. S. 51; *Horiácko: Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat.* Brno, 1966. S. 303.
- 16 *Tomáš J.* Masopustní, jarní a letní obyčaje na Moravském Valašsku. Strážnice, 1972. S. 94.
- 17 *Wójcicki K. W.* Pieśni ludu Białochrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu. Wr.-W.-Kr.-Gd., 1976. T. I. S. 253.
- 18 *Wisła.* 1892. T. 6. S. 231.
- 19 *Václavík A.* Výroční obyčaje a lidové umění. Pr., 1959. S. 151.
- 20 *Gloger Z.* Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // *Zygmunt Gloger — badacz przeszłości ziemi ojezycznej.* W-wa, 1978. S. 238.
- 21 *Ліс А. С.* Указ. соч. С. 136.
- 22 *Милошодов Ф. Ф.* Жаба и лягушка в народном мирозерцании преимущественно малороссов // Сб. Харьк. ун.-филос. о-ва. Харьков, 1913. Т. XIX. С. 358—400.
- 23 *Ліс А. С.* Указ. соч. С. 96.
- 24 *Виноградова Л. П.* Указ. соч. С. 99—100, 122.
- 25 *Померанцева Э. В.* Роль слова в обряде опаживания // Обряды и обрядовый фольклор М., 1982. С. 29—32.
- 26 *Толстые П. П. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 49—62.
- 27 *Ліс А. С.* Указ. соч. С. 15—16.

СОКРАЩЕНИЯ

- Весн. п. — Весняныя пісні: Беларуская народная творчасць. Мінск, 1979.
- Добровольский — Добровольский В. П. Смоленский этнографический сборник. М., 1903. Ч. 4.
- Зап. РГО — Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5.
- Зеленин, 1914 — Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива РГО. Пг., 1914. Вып. I.
- Зеленин, 1916 — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916.
- Зімов. п. — Зімовыя пісні: Калядкі і шчадроўкі. Беларуская народная творчасць. Мінск, 1975.
- Карский — Карский Е. Ф. Белорусы. М., 1916. Т. 3.
- Кол. та щедр. — Колядки та щедрівки: Зімова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965.
- Крачковский — Крачковский Ю. Ф. Быт западно-русского крестьянина. М., 1874.
- Куп. п. — Купальскія пісні // Вступ. ст. А. І. Дзя. К., 1970.
- КПП — Купальскія і петроўскія пісні: Беларуская народная творчасць. Мінск, 1985.
- ПА — Подлесский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР, проводимых под рук. П. П. Толстого.

- Песні нар. св. — Песні народных свят і абрадаў: Беларускі фальклор ў сучасных запісах / Укл. і рэд. Н. С. Гілевича. Мінск, 1974.
- ПСВ — Песні сямі вёсак: Традыцыйная народная лірыка Мішчычы / Укл. і рэд. Н. С. Гілевича. Мінск, 1973.
- Поэзия кр. пр. — Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост. и прим. И. Земцовский. Библиотека поэта. Л., 1970.
- Романов — Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8.
- СБФ, 1978 — Славянский и балканский фольклор: Генезис. Арханка. Традиции. М., 1978.
- СБФ, 1986 — Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Польесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Тавлай — Тавлай Г. В. Белорусское купалье: Обряд, песни. Минск, 1986.
- ФАГУ — Новые поступления в фольклорный Архив Горьковского гос. университета / Сост. К. Е. Коренева. Горький, 1982. Ч. I: Календарные обряды.
- Ходаковский — Ходаковский Э. Д. Украинские народные песни в записях Зоріана Долеги-Ходаковского. К., 1974.
- Чубинский — Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 3.
- Шейн — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. I, ч. I: Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях.
- ЭО — Этнографическое обозрение. М., 1889—1916.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. XI

СИМВОЛИКА ЦВЕТА В СЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ

Л. Раденкович

В традиционной народной культуре цвет — один из элементов, при помощи которых создается модель мира. В ней цвет приобретает постоянные символические характеристики, обычно дополняемые символическим значением реалий — носителей цвета, причем отделить одно от другого можно лишь с помощью абстракции. Без сомнения, можно говорить как о цветовой коде, реализующемся в текстах традиционной культуры, так и о возможности замены его каким-либо другим кодом (например, кодом растений, животных, предметов, металлов, пространственно-временным кодом и т. п.), несущим ту же информацию.

В настоящей работе речь будет идти о символических значениях цветов в славянских заговорах. Мы проанализировали материал, включающий 824 белорусских [61], 723 сербскохорватских — сербских, хорватских, черногорских и мусульманских [60, 35, 27], 250 болгарских [65, 31, 4, 9, 10, 15, 16, 17, 29, 34, 36 : 98—108, 38, 40 : 37—52, 41, 42 : 50—57, 51, 64, 77, 81, 83 : 202—206], 186 словенских [99] и 70 польских [96, 102, 93] заговоров. Также нами были использованы данные русских, украинских, чешских, словацких и македонских заговоров. Общее число использованных заговоров и описаний обрядов заговаривания — около 2100.

Следует сказать, что в некоторых случаях прилагательное, обозначающее определенный цвет, может выступать преимущественно в денотативной функции, т. е. для обозначения реального состояния (ср., например, обозначение воспалительных процессов на коже прилагательным *красный* или симптома желтухи прилагательным *желтый*). С другой стороны, связь некоторых цветов с определенными реалиями в заговорах есть часть общего фольклорного клише, встречающегося и в других жанрах устного народного творчества (напр., с.-х. *руса коса, беле руке, румяное лице, сине море, црна земля* и т. п.).

В нашей работе будет рассматриваться несколько вопросов: 1) характерный для заговоров прием, который можно назвать «напизыванием цветов»; 2) тип заговоров, в которых один цвет появляется как постоянный атрибут, повторяющийся со всеми существительными текста (сквозной эпитет); 3) круг символического употребления и значений для каждого цвета и 4) устойчивые комбинации цветов, которые можно анализировать как единое динамичное целое, т. е. комбинация нескольких цветов может нести особое символическое значение.

Функция приема напизывания цветов сходна с функциями формул счета (от одного до девяти и обратно) и перечисления частей тела. Она подходит под более широкое понятие классифицирующей функции. «Напизыванием цветов» достигается некая упорядоченность и конечность, свойственные вообще культуре и противопоставляющие ее природе. С помощью этого приема болезнь или какая-нибудь другая печальная сила осознается как элемент потустороннего мира, что равнозначно представлению о ее преодолении. Такая особенность сознания видна в широко распространенном заговоре от лихорадки, в котором перечисляют (а значит, раскрывают) имена демонических существ и тем самым их побеждают (т. е. они теряют силу сопротивляться тому, кто их изгоняет).

Цвета употребляются в классифицирующей функции (напизываются) в заговорах всех славянских народов. Например, в белорусских: «*Чорный* волосень, *красный* волосень, *белый* волосень, *русый* волосень, прошу я нябе, выходи с косыци. . .», «*Скула бялуха, скула краснуха, скула чарнуха, скула жавтуха, скула зелянуха, скула вишнюха* — вас дванацать скул, вас дванацать красот. . .» [61]; в болгарских: «*Бели църна* петрово, *бели бела* петрово, *бели сине* петрово, *бели жълта* петрово, *бели зелена* петрово, че те гоце *бели* рътове!» [70]; «*Блага, блага, благушка, / сина, сина, синишка, / жълта, жълта, жълтишка, / червена, червена, червенишка, / бяла, бяла, бялишка. . .*» [3]; в сербскохорватских: «*Црвена* смамка, / *алева* смамка, / *црна* смамка, / *зелена* смамка, / *морава* смамка. . .» [60 : 178, № 286]; «*Поће ветар да се жени, / Он поће, али му не даду; / Враћају га у планину, / у планину под зелени јелу! / Под њом седи расплетена (Мара), / све ветрове у сватове зове: / жуте, беле, црне, / црвене, суре, сиваве, / риђе, плаве, модре, / морасте, зелене: / горске, морске, пагажене, намерене. . .*» [60 : 81, № 110]; в польских: «*Czegoż się przelicza / I promienie rozpuściła* / — *Czerwone, / Zielone, / Białe / I białe?*» (96 : 251); в словенских: «*Bodi kača ali kačon, / bodi vipera ali viper, / bodi bel ali bela, / bodi črn ali črna, / bodi pirhast ali pirhasta, / bodi rdeč ali rdeča, / bodi zelen ali zelena, / bodi rus ali rusa. . .*» [99 : 294].

Этот прием встречается и в заговорах неславянских народов. Например, в румынском: «*Brâncă neagră, / Brâncă albă, / Brâncă turungie, / Brâncă cafenie. . .*» [Рожка черная, / Рожка белая, / Рожка оранжевая, / Рожка кофейная. . .] [90 : 117].

Повторение одного и того же эпитета на протяжении всего заговора создает особый вид (сакральной) речи, которая отличается как от песенной, так и от сказочной (речи прозаических жанров). Этим достигается и ритмизация текста. Помимо того, существует мотивированность выбора того или иного цвета в качестве повторяющегося эпитета. Так, в сербскохорватских заговорах чаще всего выбор падает на красный и черный цвета, в то время как остальные появляются лишь эпизодически. Подсчет показал, что красный цвет представлен 12 раз, черный — 12, желтый — 3,

зеленый — 2, синий — 1, белый появляется фрагментарно, не через весь заговор. Аналогично и в болгарских заговорах. Подобная архаичная ситуация наилучшим образом сохранена в болгарско-сербском ареале. Ни одного примера мы не нашли у белорусов, поляков и словенцев. Ср. болгарские: «Ко си червен динижики, / па червен баир да идеш, / червен пясък да гьтани, / червена вода да пнеш, / и червена трева да сееш» [9]; «Оздол иде църни чуден човек, та носи църна чудна секира, донесе я на чудна ковачница, та паточи църна чудна секира, та направи църни чудни кола, на църни чудни волове, отиде у църна чудна гора, набра църно чудно пружие и набра църни чудни колци, та загради църни чуден ягал, та пагара църно чудно стадо и падои църни чудни ведре. . .» [5]; сербские: «Пош'л орач на орање д' иде, / упрегнуа црвени волови, / црвени им рози, / црвене им коже. / Црвен човек, / црвена кожа, / црвена каша, / црвен јелек, / црвене чаране. / Извејал црвену пшеницу, / црвену вречу патоварила / па црвена кола, отишл на црвену њиву. / Поора црвену њиву, / посеја црвену пшеницу, ниче црвена пшеница. . .» [60 : 73, № 99]; «Пошли црни Аури; / у петак побоне, / запостили, омрешили; / ухватили црне волове, / упрегли у црна кола, / отишли у црну гору, / пасекли црно пружие, / саградили црни тор, / натерали црне овце. / помузли црно млеко, / измутили црно масло. / У петак помузоше, / у суботу штуче. . .» [60 : 220, № 362]; «Жут петак / лупнуо три пута / жутиим крилима / над жутом кокошком. / Жута кокошка / жутое годише, / жутог месеца, / жутое недеље, жутог дана, жуто јаје спела у жутој слами. . .» [60 : 182—183, № 291]; украинские: «Иде чоловік рудий, конь рудий, узда руда, удла руди, подпруга руда. И ты, руда, стій, не їди туд» [12 : 232]; «. . . Ехав Юрій на белом коню, белы губы, белы зубы, сам белый, в беле одягся, белым подиерезався, веде за собою три хорты. . .» [25]. Этот тип заговоров встречается и у славянских народов. Ср. латышские: «Sārkanī rati, sārkanī zirgi, sārkanā kučēris, sārkanā pātāga, sārkanā sul pakal tek. Laj iznikst kā vees mēnesis, kā vees rūpēdis» [Красная колесница, красные коши, красный возница, красный батог, красный пее позади бежит. Да исчезнет, как месяц под ущерб, как старый поздряк] [73 : 128, № 121]; «Mēlns vīrs ar sīvu jāj pa celu, atrakaļ acis. Mēlnam vīram mēlnas pastālas kājās, mēlnas zeķēs, mēlns kreklis, mēlnas bukšes, mēlni kaņzūļi, mēlna kakla drāna, mēlns zirgs, mēlni sedli, mēlni īmaukļi, mēlna patāga. . .» [Черный мужик с бабой едет по дороге, глаза позади. У черного мужика черные лапти на ногах, черные чулки, черная сорочка, черные штаны, черная куртка, черный ошейник, черный конь, черное седло, черная узда, черный батог. . .] [73 : 171, № 507]; румынский: «Bubă neagră, / Vacă neagră, / Bubă neagră, / Viñai negru, / Bubă neagră, / Scroafă neagră, / Bubă neagră, / Vier negru. . .» [Парыв (оспа) черный. / Корова черная, / Парыв черный, / Бык черный, / Парыв черпый, / Свинья черная, / Парыв черпый, / Кабан черный. . .] [92 : 161, № 318].

Повтор эпитетов *красный* и *черный* связан с сюжетами заговоров, изображающих разрушение и уничтожение, что должно оказать влияние на течение болезни. В сущности, за черным или красным субъектом действия может скрываться некий мифический хозяин болезней. Значение таких эпитетов проявляется при сопоставлении этих заговоров с другими сербскими и болгарскими заговорами, строящимися по той же схеме, но содержащими повторяющиеся прилагательные *чудан*, *леви* и *криви*. Ср.: «Пошал човек, / потерял низ поље / чудно стадо, / па направил чудни загови, / па помузал чудно млеко, / па подсирил чудно сирење. / Сабраше се чудни тиши, / па разјурнише чудног пастира, / разјуреше чудну стоку, / искључаше чудно сирење, / растурише почудништа, раччудништа, / урочишта, прирочишта; / (Петру) па живот и здравје» [60 : 349, № 564].

По частоте употребления в белорусских заговорах (сборник Романова — 82¼ примера) цвета могут быть расположены в такой последовательности: белый — 171 раз, черный — 134, красный — 129 (обозначается словами *красный* — 49 раз, *румяный* — 27, *рыжий* — 24, *русый* — 20, *червоный* — 5, *рудый* — 4), синий — 121, желтый — 80, зеленый — 37, серый — 32, сивый — 25, вороной — 14 и наиболее редко употребляются следующие тона: багровый, бурый, карий, буланый и вишневый.

В сербскохорватских заговорах (723 примера) частота использования определенных цветов следующая: красный — 65 раз (обозначается словами *црвено*, *алево*, *алено*, *румено*, *црљено*), белый — 61, зеленый — 59, черный — 47, синий — 28, желтый — 17, сивый — 5, серый — 4, рыжий — 4. По одному разу встречаются оттенки цветов: *беловиначто*, *врапо*, *кафено*, *розно*, *рујно*, *рујо*, *плавовиначто*, *седо*, *сизаво*, *смеће*.

Следует также особо указать существительные, требующие определенного прилагательного, т. е. характерные только для заговоров постоянные сочетания. Так, например, в белорусских текстах эпитет *синий* появляется 121 раз, но всего лишь при шести существительных: *синее море* — 92 раза, *скула синяя* — 13, *синий камень* — 6, *синий огонь* — 4, *синие жили* — 2, *синий гончек* — 1. Или наиболее частотный эпитет *белый* появляется всего в пяти разных случаях: а) для обозначения тела и его частей (*белое тело*, *белые руки* и т. п.), б) как постоянный эпитет при слове *камень* — целых 60 раз (*белый камень*), в) как эпитет болезни (*скула белая*), г) копия и д) в словосочетании *белый свет*.

В сербских и болгарских заговорах наиболее узким диапазоном употребления обладает зеленый цвет, он чаще всего используется для обозначения растительности (в сербских примерах из 59 случаев упоминания зеленого цвета в 40 он означает цвет травы и леса). Таким образом, клишированные сочетания *синее море* и *белый камень*, распространенные у белорусов, и *зеленый лес* и *зеленая трава*, встречающиеся у сербов и болгар, дают основание выделить из славянского ареала две зоны: северо-восточнее Карпат и южнее Карпат (Балканы) [59].

Особую и главную роль в заговорах и, судя по всему, в фольклоре вообще играют три цвета: белый, черный и красный [ср. 75 : 71—103].

БЕЛЫЙ цвет ассоциируется со светом и с производящей силой, воплощающейся в молоке, яйце и мужском семени. Воплощением белизны являются дещь и серебро (греч. λευκός 'белый' имеет еще значения 'светящийся, серебряный, ясный, светлый, чистый'). Поэтому одна из частых финальных формул в сербско-болгарско-румынских заговорах такова: «Ја буде чисто, као чисто сребро, / благо као материно млеко»: «Ѕi-i- rāminé curati, lā ĩivati, / Са aržinlu strecurat, / Са māieuța sū ti-o lāsat» [92 : 12].

Эпитет *белый* широко распространен в народных песнях и вообще означает чистоту и красоту: ср. болг. *бели порти, бела чесма, бели пшеница*; серб. *бела врата, бела чесма, бела пшеница, бело лице* и т. д. [55, IX : 3—17]. В свадебном обряде племени Кучи (Черногория) невесты надевают особый головной убор, к которому прикалывается белый платок — *дувак* [23 : 102]. То, что белый цвет связывается с невестой, видно и в современных европейских обычаях.

Весьма часто белый цвет упоминается при обозначении частей человеческого тела. В этой функции в белорусских заговорах он используется 50 раз (из 171 раза употребления прилагательного *белый*). В восточнославянской заговорной традиции также одно из наиболее часто употребляемых сочетаний, как уже сказано, — это *белый камень*. Оно появляется 60 раз.

Связь белого цвета со светом и земным миром прекрасно иллюстрирует сербский ритуал, известный как *откупывание роба од гроба*. Существует представление, что после смерти первого из близнецов должен умереть и второй, и он ритуально «откупается» от смерти. В западной Сербии (с. Губеревицы) этот обряд исполняется следующим образом: «Гроб с покойником ставится возле могилы. Слева в крышку гроба ложится его откупающий брат. Женщина цепью привязывает правую ногу живого к левой ноге покойного. Затем она дает первому большой белый цветок. Тот целует его и кладет на грудь мертвого брата со словами: „Ја теби *бели цвет*, / ти менш *бели свет*“. Затем он встает и с одним из соседей уходит домой, не оборачиваясь» [43].

Дистинкция тот/этот свет, принимая во внимание, что цвет играет роль оси мироздания, осуществляется здесь на фонетическом уровне (*цвет / свет*). Благодаря этому она приобретает особую стилистическую заостренность.

В сербской фразеологии сохранилось упоминание о *белом боге* (о первом ребенке в восточной Сербии, у Сврлига, говорят, например, что «од њега нема бели бог»), а у болгар *белый бог* упоминается в народной песне «Рождение и крышение на белого бога»: «Зъмнш съ Бука майкъ / уд игнажден ду коледъ / дъ си дубнш *балъ богъ*. Дубнлъ гу нъ коледъ. . .» [30 : 75—76, № 53].

Связь белого цвета с активным производящим началом (с мужской силой и, судя по всему, с громовержцем) можно наблюдать

в обряде врачевания в Сербии (с. Доле Спиковце возле Лесковца). Если подозревают, что на ребенка напали «бабице», его родители раздеваются донага (=природа) и отец поднимается на крышу (=верх), доходит до дымохода (=ось мироздания, трансформация мирового дерева), а мать с ребенком становится у очага (=горение, переход в иной мир). Затем отец через дымоход (разновидность широкого дымохода) спускает свою рубаху, и мать ее ловит. Он спускается с крыши и над ребенком возле очага они совершают половой акт (=оплодотворение), после чего мажут ребенку вокруг рта отцовским семенем. Этот обряд исполняется рано утром [20 : 433]. Подобные действия нашли отражение и в текстах заговоров: «Етовијо, вавије, / потерали те жути пси, / бели ртови, / баштина сила и материно млеко»; «Стра'ови, вражови, / тера ви баштина сила, / материно млеко»; «Завињш уроци, / белите по потоци! / Терају ви *бели* ртови, / баштина сила, / материно млеко» [60 : 245, 317, 337, № 110, 490, 532].

Выделение эпитета *белый* в отмеченном символическом значении, правда, в более широком плане, проясняет смысл обряда, исполняемого при начале пахоты во Врацком Поморавье в Сербии: когда пахарь первый раз отправляется на поле, он повязывал голову белым платком, а перед волами, идущими на пахоту, на землю клался такой же платок, чтобы они переступили через него вместе с плугом и телегой. В зерно клали белую серебряную монету [50 : 95].

К кругу обрядов, объединенных одним символическим значением белого цвета, относятся еще один сербский обычай, связанный с поведением роженицы: в течение семи дней после родов они днем выходят во двор, берут в правую руку вертел (=баштина сила), на который посажена головка чеснока и курпная нога, а голову обматывают белой повязкой [49 : 88].

В вышеприведенных заговорах упоминаются *бели хртоси* (пси). В сербских и болгарских текстах они выступают в роли противников нечистой силы, как и некоторые другие животные и птицы с эпитетом *белый*: *бела квочка* и *бели пилићи*, *бела птица*, *бели орао*, *бела патка*, *бела гуска*, *куја са белом итенади*, *бели змај*. В белорусских заговорах святые, также противостоящие нечистой силе, едут на белом коне (святой Юрій и Ягорый на *белом* кони, Сус Христос на *белым* коню, Господ Бог на *белом* коню). В сербских заговорах на белом коне едут святой Никола, святой Еврем, святой Јован, также прогоняющие или уносящие болезни.

В сборнике молитв Тверского музея, переписанном в 1853 г., есть молитва, в сущности представляющая собой сербский заговор, составленный по вышеописанному образцу: «Полеће *бели орао* из бела небеса и носи *бело* млеко у *белым* noktима, утече му *бело* млеко из *бели* noktи. . .» [84].

Мотив белого молока, которое проливает белая птица (или белая девушка) на камень, отчего камень раскалывается, появляется во многих сербских и болгарских заговорах, как правило, от сглаза (от разбившегося камня должен лопнуть дурной глаз).

Вместо белого молока может упоминаться белая пена. Взамен белой птицы появляется белое перо (в болгарском заговоре: «да ти побаяе с бело перце») или яйцо от белой курицы. Так, в любовной магии парень или девушка берет первое яйцо, снесенное белой курицей без пятен, варит его на поволушье до восхода солнца, очищает и косичкой, сизетешпой на голове сирава, разрезает. Затем эти половинки кладутся по обе стороны дороги, где должна пройти та (или тот), кого привораживают. Когда она (он) проходит между двух половинок яйца, положительный яйцо съедает его [47 : 82, № 164].

В одном хорватском лечебнике при болезнях горла рекомендуется помет белого пса [106 : 130].

Особое символическое значение белому цвету придает то, что он связывается с некоторыми ночными мифическими персонажами. Например, словенцы представляют себе мору в виде белой женщины. Кроме того, во многих описаниях встреч с печистой силой эти персонажи бывают одеты в белое: «Ншо сам са сестром на извор воде, Драговине се зове, она смо пашнли на воду и пашнли смо на једноме раскрпшу *бијела* девојка стоји у *бијелом* сва. . .» [87 : 43, № 394].

Можно предложить два объяснения этому отступлению от основного круга значений белого цвета в магических текстах. Во-первых, некоторые из упомянутых мифических персонажей связаны с так называемыми *белыми днями* (от Рождества до Богоявления), временем разгула печистой силы, когда запрещено предание [50 : 159]. Во-вторых, белый цвет, будучи связан со светом, вместе с тем соотносится и с бестелесностью, пустотой и поэтому может стать эпитетом бестелесных мифических сил. Вероятно, этим можно объяснить действия знахарки из окрестностей Лековца, которая во время заговаривания ложится и покрывается белой простыней [21 : 147]. Символика пустоты, которая тоже может быть связана с белым цветом, видна в обряде гадания у болгар. При поедании куриного мяса (обычно это петух, заколотый перед пахотой или по окончании ее) гадают по цвету его грудной кости (*кобилица*), будет ли в доме хозяина счастье и богатство: если эта кость красноватого оттенка — будет, если же бледная, хозяин будет бедствовать [72].

ЧЕРНЫЙ. Из всех цветов черный обладает наиболее конкретной и однозначной символикой. Он ассоциируется с мраком и землей. Первая связь видна в действиях, производимых женщинами в западной Сербии, когда они красят пряжу в черный цвет. В сумерки, прежде чем пряжа (канчело) опускается в kazan с краской, женщина должна зажмуриться и сказать: «*Прође црна поћ кроз црно село па се спустила у моје канчело*» [32].

Но представлениям многих народов, некоторые божества и зооморфные демоны черного цвета. Список таких мифических персонажей греков и римлян приводит Петрович [57]. Названия некоторых болезней также основаны на признаке «черный»: *болг. черна, черна чума, черна сипаница, черна мория, черна болест.*

чорна чарница; макед. црна кашлица; с.-хорв. црнац, црњ, црни пришт; русск. черная немочь и т. д.

Названия мест, куда изгоняется нечистая сила, тоже часто включают этот признак: *болг. черное море, черная земля; болг. чорна гора, църно море; с.-хорв. црна гора, црна земља, црно море, црно поле* и т. п.

Черный цвет может быть также особенностью и некоторых предметов, используемых при заговаривании: нож в черных ножнах (в Сербии детям часто кладут его под подушку от страха [82 : 140]; у словенцев такой нож кладется возле изголовья и охраняет от моря [99 : 111]; у сербов знахарка часто держит его в руке в процессе врачевания), черная бусина (в Кратове в Македонии больного коклюшем ребенка просовывают сквозь ручку котла, который получен в качестве приданого и наполнен свежей водой в полночь, при этом в него должна быть брошена черная бусина со свадебного наряда невесты [103 : 326]), черная шерсть (в Сербии она используется при лечении от *живака* — злого демона; чтобы прогнать его, просверливают грецкий или лесной орех, наполняют его ртутью, затем вываливают в воск и в черной шерсти, после чего заболевший носит это с собой [20 : 580]) и т. д.

В обрядах заговаривания у всех славянских народов используются животные (или части их тела) черного цвета. Славяне чаще всего в подобных случаях используют черную курицу. У болгар, совершая черную магию, ее закалывают со словами: «*църно, църно да остаеш*» [36 : 101]; при лечении от головной боли перо черной курицы бросают на три тлеющих угля, чтобы оно сторело [83 : 206]. У словенцев существует поверье, что вампиры мучат людей, обращаясь в мышь, крысу, жабу или черную курицу [99 : 108]; для защиты от хорька кладут в муравейник трижды вареное яйцо черной курицы, а от желтухи больному варят первое яйцо, снесенное такой курицей [99 : 222, 164]. У сербов при заговаривании часто используется перо черной курицы, которое само выпало из ее крыла [21 : 160], а в любовной магии, когда жена хочет присушить к себе мужа, она должна носить первое яйцо, снесенное черной курицей, окровавленное снаружи, на левой стороне груди в течение семи дней, а на восьмой зажарить вместе с другими и дать мужу съесть [47 : 94, № 204]. В Хорватии, если у кого-то заболевает скотина, хозяин должен отнести черную курицу священнику, чтобы тот снял порчу [86]; там же записано поверье, что если носить яйцо, снесенное черной курицей без пятен, за пазухой в течение девяноста дней, из него вылушится мифическое существо типтилин, которое будет приносить хозяину деньги [87 : 43, № 394]. В сербских и болгарских заговорах часто встречается мотив изгнания черной курицей с черными цыплятами нечистой силы (обычно глаза).

Словенцы считают, что для того, чтобы вылечить ребенка от эпилепсии, нужно разодрать над ним черного кота [99 : 327]. У сербов в целях любовной магии варят черного кота в котле вдалеке от дома [47 : 66, 80, № 114, 160].

В Словении, в окрестностях Велепя, для профилактики заболеваний накануне Юрьева дня мажут тело черной улиткой [99 : 229]. Она также может быть использована для лечения грибка [99 : 161]. В одном хорватском лечебнике черные улитки рекомендуются как средство от зубной боли: «Возьми черного слизняка, растолки его и привяжи к щеке у больного зуба» [106 : 427]. В Каринтии (Словения) считается, что зубы не будут болеть у того, кто держит во рту черного слизня [99].

Белорусы в черной магии используют лепешку, замешанную на молоке черной свиньи [61 : 152].

Коклюш (*црна кашлица*) в Кратове (Македония) лечится лепешкой, замешанной из муки, золы, дегтя и крапивы на молоке черной ослицы [103 : 325]. У того же автора описан обряд лечения детей от болезни яичек, в котором, в частности, используются почки черного ягненка [103 : 319].

В качестве средства защиты от эпидемий (*редњачина*) у сербов маленьким детям давали съесть сукровицу вороного жеребенка (мужского пола) без пятен, рожденного первожеребой кобылой [49 : 89]. В Сербии же для облегчения родов женщины носят на поясе хлеб, замешанный на крови из гребня черного петуха без пятен, на рождественских дрожжах и вине. Вместе с этим хлебом носят также серебряную монету и кусочек золота [49 : 28] (триада *черное — белое — желтое*). В восточной Сербии при лечении от русы (вид коросты на коже) используется навоз черного вола (для мужчин) или коровы (для женщин) [74]. Один из постоянных мотивов белорусских заговоров — змея на далеком острове, лежащая на черном руне или шерсти.

Часто в белорусских заговорах встречается и черный ворон, который обычно приносит вести с того света. В одном болгарском заговоре злым силам предлагается уйти с черным вороном и черным медведем.

Многие персонажи заговоров имеют эпитет *черный*: бел. *зидина чорная, чорный вовк, чорный пес, чорный рак, чорный вол, куры чорныя*; болг. *чърти ѓрапин, чоран чилек, девет чърни змиц, чорния бивол, черна фтица, черна крава*; с.-хорв. *црн пас, црни крава, црна квочка, три црна вука, девет црних кучака, црни човек, црни Аури*. Все эти персонажи связаны с нечистой силой, а поскольку они прожорливы и посят печать хтонизма, то представляют для нее опасность.

При описании человеческого тела эпитет *черный* чаще всего употребляется с существительными *брови* (бел. *чорныя брови*) и *печень* (бел. *чорная печень*). В сербских народных песнях брови описываются как *обрвице као пијавице* (брови как пиявки). В Словении считается, что черные глаза могут сглазить. Поэтому, когда снимают сливки, закрывают двери. Словенцы говорят: «Probiti maš črne oči» или «Roknule mi črne oči» [99 : 350, 411].

У сербов существует поверье, что вештицы, прежде чем полететь, должны намазаться черной мазью из глиняного горшка. Когда ребенок выходит из дома, ему от сглаза мажут лоб черной

мазью. Если ребенок много плачет, мать заворачивает его во что-нибудь черное и выносит вечером на крыльцо и, когда увидит какой-то свет, качает его в направлении этого света, произнося соответствующий заговор [49 : 198].

Растения, используемые при врачевании, тоже могут иметь эпитет *черный*. У македонцев лекарство от желтухи изготавливается следующим образом: толчется в ступе нижняя кора черного терна и варится на огне, затем смешивается с красным (*црним*) вином [103 : 142]. У сербов в Шумадии детям на шею вешали в качестве оберега так называемые *урочњаци* (морские ракушки, улитки, монеты) и *црни оман*, чтобы уберечь их от вештиц и людей с дурным глазом [24, см. также 103 : 341]. В любовной магии используется *црни дуд* (черная шелковица), а болезни могут изгоняться на *црно трње глогово* (черный глог, боярышник).

В сербскохорватском языке сохранилось выражение *ни бјеле ни црне* в значении 'ни да ни нет' [101 : 317], где, как явствует, белое связано с позитивным началом, а черное с негативным.

КРАСНЫЙ. Можно с уверенностью утверждать, что красный цвет наиболее важен для заговоров и, судя по всему, для традиционной культуры вообще. Он реализуется двояко: как член бинарной оппозиции *белое/красное*, причем в этом случае возможна замена последнего целым рядом оттенков, от желтого до коричневого, и как средний член триады *белое — красное — черное*, имеющей в заговорах особую символическую значимость. Промежуточная позиция красного цвета между белым и черным аналогична позиции тени в триаде *свет — тень — мрак*, где тень связана с обоими другими членами оппозиции — она противопоставлена свету, но в то же время не совпадает с мраком. В текстах заговоров (и не только заговоров) эта триада реализуется так: день — утро до восхода солнца, вечер после заката — ночь, где утро и вечер, гранича с днем и ночью, играют весьма важную роль медиатора (обряды заговаривания исполняются почти исключительно в это время суток). Семантика переходного времени просматривается и в выборе дня недели для окрашивания пряжи. У сербов это понедельник [32]. Переходный момент — это и Великая суббота, которую сербы называют еще *Црвена субота* [37], а белорусы — *Красна субота* [33]. В Сербии существует поверье, что родившийся в Великую субботу обладает способностью видеть болезнь *црвени ветар* и может показать место, где зарыт клад (ср. связь красного цвета с золотом).

В пространственном коде красному цвету соответствует порог дома, ворота, берег реки, гора, камень; в числовом коде числа три и девять; в коде животных — пес и петух; в коде растений — вьющиеся и растения с луковичками; в коде металлов — золото; в коде предметов — ложка; в коде тела — ногти, волосы (шерсть) и т. п. Это лишь некоторые члены парадигмы, значительно более широкой.

Прежде чем приводить примеры, иллюстрирующие способ реализации красного цвета, следует добавить, что красный цвет чаще

всего реализуется как амбивалентный, но, поскольку он может альтернировать с целым рядом темных цветов и оттенков, вплоть до черного, но никак не с белым, он входит в парадигму «окраинное (побелое)», «темное», противопоставленную парадигме «светлое», «белое». Поэтому красный цвет следует считать хтоническим, не принадлежащим этому миру.

Красный цвет ассоциируется с огнем, кровью и вульвой. В одной сербской загадке огонь называется *црвенко*: «Ће нав црвенко лези, он ће никад трава не шче» [101 : 853]. Некогда красный цвет ассоциировался с червями, что отражено и в названии этого цвета (с.-хорв. *црвен*, рус. *червоный* и т. п.). Ср.: «Чрвени како чрвак», «ако буду чрвени како чрвак. . .» [101 : 851]. Связь красного цвета с золотом видна и в названии, употреблявшемся среди алхимиков для этого металла, — «красная кровь».

Белое и красное может символизировать мужское и женское начало, а их связь — изменение состояния (брак, плодородие, исцеление, очищение и т. п.).

Для обозначения красных тонов существует целый ряд языковых средств, часто по несколько синонимичных. В сербскохорватских заговорах красное обозначается как *алево*, *алею*, *румено*, *црвено* и *црљено*, а его оттенки как *розно*, *ружно*, *ружо*, *русо*; в болгарских — *алево*, *црвено*, *црвено*, *црљено*, *червено*, *чрљено* и оттенок *русо*; в словенских — *rdeče*, *rudeče*, *rumeno*, *rušo*; в белорусских — *красный*, *рудый*, *рыжий*, *червоный* (сюда следует добавить обозначения лошадиной масти: *буланый* и *бурый*); в польских — *cerwone*, *czzerwone*.

Семантику красного цвета раскрывает и то, что само слово со значением 'красить' произведено от названия этого цвета: с.-хорв. *црвити* 'красить', *црвило* 'крашение' [101 : 851]; рус. *красный* и *красить*.

Эпитеты *румяный* для обозначения красного, здорового лица (*румено лице*) и *русый* для волос (*руса коса*) являются постоянными в славянском фольклоре (наряду с сочетаниями *белые зубы* и *черные брови*).

Красный цвет представлен в погребениях начиная с палеолита: охрой обычно посыпали покойников, погребенных в скорченном положении. Такой тип захоронения сопровождался неким обрядом с огнем — часто в захоронениях находят золу и угли. В связи с тем что смерть понималась как вторичное рождение (поза покойника напоминает положение ребенка в утробе матери), красный цвет соответствует крови [ср. 62], т. е. цвету утробы и вульвы. Красные тона преобладают в палео- и неолитическом искусстве (ср. азиатский археологический комплекс Чатал-Хююк).

Связь красного цвета с огнем, кровью и вульвой обуславливает его роль в свадебных, похоронных обрядах, ритуалах, связанных с рождением, обеспечением плодородия земли и скота, с защитой от нечистой силы.

В западной Болгарии покойнику связывали руки и ноги красной нитью [26], у сербов (в Левче и Темшиче, в окрестностях Май-

дашка и Горнего Милановца) после погребения многие *обуше руке*, т. е. мочат пальцы в красной краске, которая заранее приготавливалась из отвара травы *брош* [46 : 109]. *Брошење* производилось и когда сажали наседку на яйца, что делал хозяин перед началом сева [79]. У человека, который омывал покойного, не омыв предварительно руки в таком отваре, не берут зерно взаимы [79]. В восточнославянском обряде крещения и похороны кукушки обязательно используется красный цвет (платок, лента и т. п.) [7]. На Великий четверг (который связан с загробным миром) в южной Сербии из дому выносились все красное [76 : 97]. В этот день также красили яйца, обычно в красный цвет (ср. словен. *velikonobna rumenica*).

Важную роль играет красный цвет в свадебных обрядах. Например, во Враньском Поморавье в Сербии свекровь в красной юбке, с цветком, выглядывающим из-под платка, и с ситом, наполненным зерном и сахаром и покрытым белым платком, танцует обходит вокруг дома, посылая гостей зерном [50 : 437]. В Сербии был широко распространен обычай палевать невесте поверх платка красную фату или накидку [23 : 103].

В аграрных обрядах сербов и хорватов также можно встретить красный цвет: при первом выходе на пахоту (весной или осенью) волам обвязывают рога красной шерстяной нитью или правый вол в упряжке украшается красной шерстяной кисточкой [50 : 308]. Последний сноп, убранный с поля, который во Враньском Поморавье называется *на бога брада*, *рожьсвак* или *квачка*, связывают красной пряжей, украшают цветами и несут молча в амбар [50 : 308, см. также 76 : 100]. В вышеописанном болгарском гадании по грудной кости петуха красный цвет означает, что дом будет богатым.

В сербскохорватском фольклоре демонические силы часто появляются с каким-либо красным знаком. Обычно это красная шапка. Ее носят такие демоны, как *тинтилин* [87 : 27, № 394], *малик* [94], *малик* или *мольци* [100 : 169, 164], *Машић* [89 : 102], а у влавов, живущих в северо-восточной Сербии, существует поверье, что в воде и около воды живет дьявол (*драку*), который носит красную феску [14]. По народным представлениям, красная шапка — весьма существенный атрибут таких демонов, как *тинтилин* и *малик*, ибо, если человек украдет ее, они дадут ему в качестве выкупа за шапку столько золота, сколько он пожелает (связь красного и золота) [89 : 27, 100 : 169]. Согласно поверью, мифическое существо, называемое в районе Дубровника *лорко*, появляется в образе мужчины в красных штанах [87 : 2]. В быличке из Черногории *Света Неделья* предстала перед женщиной и запретила ей месить тесто и печь хлеб в воскресенье. Выглядела она при этом как женщина в красном и находилась по ту сторону огня [39]. Одна из апокрифических молитв изображает урок и урочицу (сглаз) в красной одежде: «Врвяха урок и урочица в червени ризи. . .» [52]. В болгарском заговоре у урочицы красные ноги [67]. Красные ноги имеет и демон из Синьской краины

[88]. По хорватскому преданию, вампир ходит в *чръеним кабинићу* — красной сукопной накидке [100 : 18], а по рассказу отца пезадолго до того умершего ребенка он почью видел его пляшущим в красной шапочке [89 : 110—111]. В Болгарии женщинам, страдающим болезнью *змеичев болес*, чюдятся змеи—сваты в телеге, запряженной красными лошадьми [42 : 52].

Красный цвет — частый признак предметов, используемых при заговаривании или защищающих от нечистой силы. Наиболее широко используется красная нить, красное пасхальное яйцо, красный камень, красная ткань, красные кораллы, красные цветы (цветы вообще могут быть альтернативой красного цвета [ср. 107]), растения красного цвета и т. д.

Красная нить (или лента) обладает весьма широкой символикой: как нить, полученная кручением шерсти, хлопка, шелка, конопли и т. п. и используемая для вязания, символизирует движение и изменение (ср. *вертеть/время*); она может означать ось или границу, может служить для измерения различных предметов, может быть связью и посредником между двумя коммуникаторами. Красный цвет делает нить хтоническим элементом, связанным с иным миром. Это видно, например, из обычая завязывать скотине [21 : 244] или класть жениху на шапку [23 : 142] красную нить от сглаза (по принципу «свой своего не тронет»). Символика границы (того и этого света), которую несет красная нить, проявляется в следующих примерах: в окрестностях Валева (Сербия) для исцеления от падушей болезни больной должен был пролезть сквозь расщепленный ствол шиповника, растущего на границе трех полей, причем концы расщепленного ствола связывались красной нитью [18]; в Герцеговине, если в саду слишком много гусениц, одну из них завязывают красной пряжей и пагая девочка тащит ее, держа за нить, и поет: «Иди гуса из купуса, водила те гологуза!» [104].

Измерение красной нитью (измерить понимается как овладеть) присутствует в следующих обрядах: в Драгачеве (западная Сербия) для лечения эпилепсии лежащему больному трижды связываются крест-накрест руки и ноги, после чего нить разрезается, сматывается в клубок на его пупке и произносится определенный заговор. Затем этот моток кладут в дырку, специально для того просверленную в кизиловом дереве, и она затыкается пробкой [95]. Цыганки, чтобы укротить своих мужей, измеряют их от темени до земли или только их половой член красной нитью [47 : 97—98, № 217].

О том, что посредством красной нити могут передаваться определенные свойства, свидетельствуют такие примеры: в Кратове (Македония) для защиты от лихорадки люди посят на руке красную нить, которая накануне Юрьева дня висела на розе или каком-нибудь другом садовом цветке или кусте [103 : 347]; также в Македонии, в окрестностях Малешева, при лечении от сглаза боб на красной нитке вешают в дымоход, чтобы он почернел, после

чего нить с бобом падо отпести в лес и привязать на куст шиповника [54 : 289]. В этой функции красная нить используется и в любовной магии [47 : 34, 39, 46, 106 и др.].

Красной нитью связывается пучок из трех куриных перьев, трех ржаных колосьев, метелки или веточки базилика, используемый при заговаривании [103 : 359].

Весьма важную роль в заговорах и в магии вообще играют растения. Один из элементов, на которых основана символическая функция растений, — их цвет. Помимо постоянных эпитетов *зелен* (*зелена трава*) и *шарен* (*шарено цвеће*), очень широко распространены и атрибут *црвен*. Так, например, о волшебной траве *расковник* (которая, по народным представлениям, может открыть любой замок) говорят, что у нее девять кор. стебель «красный, как кровь», а корень похож на человека. В легенде об этой траве просматривается связь красного цвета и золота: люди откапывали клад, и вдруг под ними загремела земля и выскочил черный человек, он как будто горел огнем и весь был окутан цепями. Этот человек просил найти ему брата Расковника. Люди пашли ему расковник (траву), черный человек вновь появился, цепи на нем лопнули, и он исчез, а там, где он стоял, остался полный котел червонцев [56]. В другом рассказе о расковнике говорится, что эту траву может найти дятел. Если, когда он вылетит из гнезда, закрыть гнездо красным платком, он, увидев, что не может влететь обратно, принесет расковник и откроет вход, но тотчас захочет траву уничтожить и бросит ее в красный платок, приняв его за огонь [78].

В заговорах упоминаются и другие растения, имеющие части красного цвета. Например, шиповник, описываемый в загадке так: «Сви царихи у *црвено*, сам цар у *зелепо*» [101 : 760], часто выполняет роль посредника, уносящего болезнь от человека. Поэтому на него вешают питки, находившиеся до того на руке больного. В окрестностях Беловара (Хорватия) считают, что красный (*црвени*) лук, если его положить в колыбель ребенка, будет отгонять от него нечистую силу [98 : 143]. В окрестностях Алексинца (Сербия) в магических целях используется дикая спаржа (*вилска метла*), имеющая красные семена, красный виноград и т. д. [2]. В районе Лесковца для тяжело больного трижды варят красную вербу и т. п. и поливают его этой водой до восхода солнца [21 : 220]. У подножья Фрушкой горы в Сербии при лечении болезни *добрац* (стреляющая боль в голове) знахарка держит в руке красную кукурузу, которую после окончания обряда закапывает [82 : 142]. В Черногории в племени Кучи считалось, что трава *зеце срце* — хороший оберег от сглаза (это красноватая трава, которую, как считают, изрыгнули вештицы) [23 : 201]. При заговаривании влахи в восточной Сербии используют красный перец [14]. При защите коров от инфекционных заболеваний в Темнице [Сербия], когда гонят скот через прокол в земле, держат в руках букет цветов и правый рог коровы украшают красным цветком [63].

При заговаривании используются и другие предметы красного цвета: в Славонии бросали в посуду красный камушек, который назывался *иширок*, а затем этой водой умывали ребенка от сглаза [105]; особые магические свойства красного камня отмечаются и в описании заговаривания в окрестностях Враца в Сербии [50 : 549]. На южном Кучае в Сербии красный камешек используется для защиты от змей. В день св. Мазаря (народный праздник *Врбица*) берут иглу и красный камень и до восхода солнца трижды колот камень иглой, произнося: «Не бодем тебе, но бодем змију». Затем исполняющий этот обряд кладет камень на место и поворачивается к солнцу. В этот же день разводятся небольшой костер на мусорной яме [19]. В Доленско (Словения) от укуса змеи лечились красным камнем, который назывался *рдеч камен Абеланове каче* [99 : 283]. В качестве оберега от сглаза маленьким девочкам вешали на шею или на запястье красные кораллы [23 : 213].

Достаточно распространено и использование красного полотна в качестве оберега от нечистой силы: в Охриде (Македония) сразу же после родов над дверью в комнату роженицы вешают кусок красной ткани [23 : 120, ср. 142]; в Македонии же, в Кратове, больного оспой кладут в постель и накрывают красной вуалью [103 : 317]. У болгар при лечении от укуса змеи знахарка покрывает укушенное место красной тряпкой [36 : 106], а при заговаривании страха больного ставили рядом с очагом и покрывали ему голову красным фартуком [36 : 107].

Для защиты от градоносных туч используются красные пасхальные яйца. У болгар, например, навстречу градовой туче выходит нагая старуха с зажженной свечой, сохрпленной от рождественского сочельника, с несколькими красными яйцами, крашенными на великий четверг, и с ситом [40 : 37—38; более обширный материал см.: 71].

В Македонии, в Кратове, если человека укусит змея, в качестве заговора произносится та песня, которая услышана и запомнена во сне, а затем знахарка добавляет: «Моји петли *црвена* јајца посет» [103 : 421].

В самих заговорах красный цвет появляется как атрибут 1) мифических персонажей, некоторых животных и болезней, 2) предметов, с ними связанных, и 3) некоторых частей пространства, куда изгоняется нечистая сила.

У белорусов девушка или девушки, выходящие из моря, имеют эпитет *красный*, хотя он может значить и 'красивый', например: *красная дзвявица, красная дзвявица Василиса, тридзевяць красных дзвявиць из синяго моря*. Тот же эпитет имеет и петух, сидящий на латырь-камне, и пес, который идет со св. Юрием или Христом (вместо слова *красный* может стоять *рудый* или *рабий*). Некоторые болезни также имеют эпитет *красный*: *скула краснюха — красная красавица, красная дзвявица, лишай красный, рожа красная, золотник — красный паничаньку*. . . У болгар аналогичный эпитет имеют животные: *црвен бивул, червен петел, червен рът, червени коне*. У сербов и хорватов некоторые действующие лица тоже мо-

гут быть красными — *црвена девојка, црвен јунак, црвен биров, црвен орач, црвен деда, црвен Раиђел*, или животные — *црвен петао, црвени пилићи, црвен коњ*. Тем же признаком могут обладать некоторые болезни: *црвенко, црвена наметка, црвени ветар*. Этот последний случай мы встречаем и у болгар — *црвен делинжик, червенушко-аленушко*; и у словенцев — *rosha ruderizha, prisad rudenj, madež rdeči*; и у поляков — *czerwona róża*.

Предметы, связанные с мифическими персонажами (как с нечистой силой, так и с ее противниками), также могут быть красного цвета. Например, бел. *червоное сукно, руны рыжия, шерць рыжая*, болг. *црвена вълна, црвено капе, червен конец, црвено яценце*, серб. *црвена свила, црвена вуна, црвена метла, црвен конац, црвена секура*.

Нечистая сила, помимо всего прочего, изгоняется у белорусов — *у червону сосну*, у сербов и хорватов — *у црвено море, у црвену гору*, у словенцев — в красные скалы (*rus skale*), у поляков — *na czerwone morze*.

ЗЕЛЕНЫЙ цвет ассоциируется с растительностью и тем самым с изменчивостью, поскольку растительность периодически исчезает и вновь появляется. Этот символический элемент поэтически реализуется во многих народных песнях, чаще всего через параллель зеленое (молодость) — отсутствие зеленого (старость). Так, в болгарской песне говорится: «Жали, горо, двете да жалиме, / тизе, горо, за зелена шума, / язе, горо, за млади години. / Тебе горо, шума че изкара / моя младост немя да се върне!» [44].

В заговорах зеленое рассматривается в наиболее широком смысле как атрибут природы или открытого пространства, в котором находится нечистая сила и где она властвует. Поэтому такое пространство представляет собой потенциальную опасность для человека. В узком смысле зеленый цвет связан с той частью пространства, куда изгоняется нечистая сила или где происходят некие мифические события, влекущие за собой изменение положения вещей (отделение нечистой силы от человека). В самом процессе заговаривания в болгаро-македонско-сербской традиции место, где оно происходит, символически подчеркивается наличием зеленой керамической миски с водой, которая является первым и необходимым условием при заговаривании (ср. «большой ангишой идет вечером к знахарке, та берет зеленую миску, наполняет ее свежей водой, ставит перед собой и, смотря на звезды, произносит заговор» [103 : 346]). Зеленую миску используют и в любовной магии [47 : 30]. В других случаях вместо миски берется котел, а пространство, разделяющее нечистую и человека, символизируется зеленой травой [66]. Любопытно, что в византийском искусстве зеленый цвет выполняет ту же роль: отделяет божественное (или царское) от земного [11 : 134—135].

У южных славян зеленый цвет обычно атрибут места, куда изгоняется нечистая сила (*гора зелена, трава зелена, ливада зелена, древо зелено*). В сербских заговорах из 59 случаев употребле-

ния эпитета *зелен* 27 приходится на эту функцию. У восточных славян (белорусский материал) этот эпитет чаще всего определяет место, по которому проходил Христос: «Ишов Христос у *зелёныя* луги», «Ехав Сус Христос чараз *зялёный* мост» и т. п. (из 37 случаев употребления этого эпитета — 12 в данной функции).

У сербов и болгар зеленый цвет упоминается в заключительной формуле заговоров, выражающей желаемое состояние больного, которая очень стабильна: «да ми заспи (Јова), / као јагње у *зелену* траву», «ко вькло јагне на *зелену* траву». Здесь зеленое ассоциируется с кормлением выменем, потому что описывается ягненок, который наелся и сытый заснул. Таким образом, эта формула приближается по значению к другой: «да буде благо, као матерно млеко» — и воскрешает прежнее состояние, время «начала».

СИНИЙ цвет ассоциируется с небесным пространством (с пустотой) и морем. Поле его употребления достаточно узко не только в заговорах, но и в народной поэзии: по подсчетам в болгарских народных песнях синий цвет по широте использования находится на последнем месте [55, VIII : 18]. В сербскохорватских заговорах синее обозначается словами *модро*, *мораво*, *морасто*, *плаветно* и *сиње* и встречается 28 раз. Из них всего 4 раза самостоятельно — в словосочетании *сиње море*. Наиболее часто синий цвет встречается в текстах как составной элемент формулы «наизывания цветов» (см. выше). В белорусских текстах из 121 упоминания синего цвета 92 приходится на словосочетание *синее море*, куда обычно пригоняется нечистая сила или где находятся хтонические персонажи заговоров.

Под турецким влиянием синий цвет в Македонии и части Болгарии приобрел функцию, в некоторых аспектах аналогичную функции красного. Поскольку синий цвет чаще всего связан с морем, а в нем обитает нечистая сила, он символизирует место обитания злых духов. Роль такой символики в заговорах заключается в нейтрализации оппозиции люди — нечистая сила, с тем чтобы смягчить враждебное отношение нечисти к человеку.

Так, в Джебджели (Македония) болезнь с турецким названием *салг'и* лечится нестираным куском синей ткани, намазанным овечьим павозом и посыпанным толченым тмином, которую кладут ребенку на грудь [69]. В Кратове в синее полотно, которое не мерено и за которое заплачено неслитыми деньгами, зашивается с краю свиное семечко, после чего тканью опоясывается беременная женщина и ходит так до родов [103 : 388]. Там же роженицы носят синее полотно с куском железа или капустным листом, который прилип к кадке после мытья [103 : 388]. Для лечения отеков к ним прикладывают синюю бумагу, продырявленную вязальной спицей и смазанную яичным белком [103 : 354], а от желтухи больной должен каждое утро в течение сорока дней мочиться на синюю доску, повернутую на восток [103 : 443]. Для защиты от глаза детям и детенышам скотины вешали синие бусы [103 : 426]. К заболевшему лишаем звали человека с синими глазами, чтобы он уколами иглы окружил больное место, перекрестил

и поколот. Затем больное место посыпают солью, которую перед тем держал пекарь во рту [103 : 369].

У сербов существует представление, что синяя жилка на лбу — плохой знак. В одной сказке невестка с таким знаком пытается отравить брата своего мужа [8].

Вышеприведенные выражения — нестираное полотно, мерное полотно, полотно, за которое заплачено неслитыми деньгами — могут пониматься как определения природы, которая в отличие от культуры не конечна и не упорядочена. Тем самым нейтрализуется оппозиция своего и чужого пространства.

В болгарской народной песне пастух, который по своему социальному статусу находится вне пространства дома, называется *синь зелен гайтан* [30 : 201, № 151].

ЖЕЛТЫЙ цвет преобладает в природе во второй половине года — это цвет зрелых колосьев и засыхающих растений. Это время — преддверие зимы, холода и мрака, поэтому желтый цвет может быть связан и с потусторонним миром. Этому способствует и желтизна кожи покойника. Вместе с тем желтый цвет — это и цвет золота, столь же постоянного и неизменного, как потусторонний мир (золотые монеты называются у болгар *жълтици*). Золото есть образ света, оно символизирует свет [1], приближаясь тем самым по семантике к иконе, которая являет собой отражение святости и связи с ней, но объект ее изображения находится вне реального мира. По многим преданиям, клады находят по пламени, которое видно ночью на месте, где они закопаны. В польской легенде говорится о женщине, каждая попытка которой взять горсть золота из кладовой, влечет за собой пожар в одном из ее сел [58]. Связь золота с огнем (у Пиндара [см. 1]: «золото — пламя, сияющее в ночи») говорит о связи желтого и красного, т. е. о том, что желтое может альтернировать с красным. Близость желтого и красного цветов просматривается и в девичьих гаданиях о замужестве: накануне Юрьева дня девушки выкапывают ямки в земле и на следующий день смотрят: если там желтые или красные муравьи, девушка выйдет за парня, если же темные — за вдовца. Если муравьев не будет вовсе, значит в этом году девушка замуж не выйдет [47 : 37]. На многих русских иконах, особенно новгородских XIII—XIV вв., красный цвет заменяет традиционный золотой фон [11 : 132].

Связь желтого цвета с потусторонним миром видна и в том, что мифические существа, которые водят души на тот свет, являются в желтых тонах [91 : 829]. Эта символика нашла отражение и в заговорах: в сербских — болезням уносят желтые собаки, желтый петух, цыплята с желтыми ногами, желтый человек, а в одном болгарском заговоре желтый человек без рук ловит рыбу и печет ее без огня, что представляет собой мифическую форму антиповедения.

Желтый цвет весьма распространен в заговорах. В сербскохорватских текстах он упоминается 17 раз (7 как эпитет персонажа, 8 в формуле «наизывания цветов», 2 для обозначения цвета пред-

мета). В белорусском материале из 80 упоминаний желтого цвета 61 приходится всего на три словосочетания: *жовтыя пяски* — 34 раза, *жовтыя косыцы* — 17 раз, *скула жовтая* — 10 раз. Часто словосочетание *жовтыя пяски* включается в триаду *жолтое — черное (серое) — белое*. Например: «Ты водзица царица, обмывала крутыя бяряжки и *жовтыя пяски*, *шэрое* каменя и *белое* коренья». Желтый песок хтонически отмечен, поэтому туда и изгоняется нечистая сила.

Связь желтого цвета с миром нечистой силы определяет его использование в обряде заговаривания: заболевший болезнью *сугреби* должен пойти в выноградник и вымазать желтой землей из-под айвы [21 : 124]; при заговаривании скотины от укуса змеи используют девять камешков и желтую пглу [53]; в Словении ребенка, больному желтухой, покрывают в колыбели голову желтым шелковым платком и пришивают ему к рубашке золотое кольцо [99 : 162]; чтобы у детей лучше росли волосы, после того как их первый раз постригут, относят волосы на желтую вербу [85] и т. п.

Одно из названий демонических существ, упоминаемое в апокрифических молитвах от лихорадки, — *желтея* [80].

В Европе желтый или желто-черный флаг означает карантин, а желтый крест — чуму [97].

СЕРЫЙ цвет ассоциируется с пеплом и тьмой. В сером живет новорожденный, и этот цвет становится для него центром спектра, точкой отсчета [91 : 596]. В сером цвете сливаются воедино два противоположных начала — черное и белое, вследствие чего он может служить медиатором. В белорусских заговорах поэтому святые чаще всего ездят на серых конях (из всех 32 случаев упоминания серого цвета 17 приходится на дашную функцию), хотя могут также на белых или вороных. У болгар серый цвет может альтернировать с белым в заговорах от слеза. Возможны параллельные формулы *сива птица фърчеше* и *бела птица фърчеше*. В белорусских же заговорах серый цвет более характерен для хтонических персонажей и нечистой силы. В типично хтоническом пространстве — на острове в море-океане — находится, помимо змея-царицы и других демонов, *сивый дзед*, упоминаемый в рассмотренных заговорах 7 раз, и *сивый чорт*, а также некоторые животные в качестве демонических существ — *сивый ворон*, *сивые хорты*. В сербскохорватских заговорах нечистая сила может изгоняться у *сиву сламу*, на *сиву кобилу*, на *сиво перје*.

В той же функции, что *сивый*, в белорусском выступает *серый* (всего 25 раз): *серый конь* Ягория или Богородицы, *серый чорт* Юрия, изгнание нечистой силы на *шеры боры* и т. п.

Аналогичную роль в болгарских и сербских заговорах играет эпитет *сур*. У сербов *сур орао* и *сури вуци* прогоняют нечистую силу, а в болгарских заговорах вместо *църна крава* может быть *сура крава*.

Прочие цвета и оттенки появляются в заговорах в незначительном количестве: в белорусских *вороний* — 14, *буланный* — 3, *ка-*

рый — 3, *бурый* — 2, *вишневый* — 2, *багровый* — 3; в сербскохорватских *риђ* — 4, *смеђ*, *сед*, *вран*, *плавовинаст*, *розан*, *кафен*, *беловинаст*, *рујан*, *рујо*, *сигав* — по одному разу. Появляется и слово *шарен* (бел. *рабий*), в основном совпадающий с *црвен* (в одном сербском заговоре *шарено песто* 'пегий пес' бежит без ног и ест солнце без зубов. т. е. характеризуются как демощечское существо).

Таким образом, весь спектр с точки зрения символики цвета образует определенную систему: одну сторону занимает *белый* цвет, противопоставленный *небелому*, прежде всего *черному* и *красному*. *Черный* цвет отличается наиболее однозначной символикой, а *красный* и *серый*, напротив, обладают ярко выраженной амбивалентностью. Поэтому они могут быть рассмотрены как пограничные или медальные. Через них проходит ось, отделяющая левую (небелую) часть круга от правой (белой), как это показано на схеме 1.

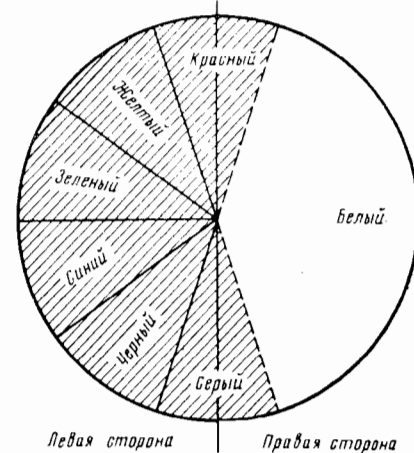


Схема 1

В заговорах можно встретить постоянные комбинации цветов, имеющие особое значение. Чаще всего это триада *красное (желтое) — белое — черное (синее)* или диада *белое — красное (черное)*. Трехчленная комбинация *белое — красное — черное*, в сущности, есть универсальный знак человеческой культуры и имеет, вероятно, нейролингвистическую основу [28]. Она играет большую роль в древних и в так называемых примитивных культурах. Так, обряд инициации в африканском племени икембу основан на символическом переходе трех рек: главной, или старшей, — белой, средней — красной и младшей — черной [75 : 76]. В славянских заговорах упомянутая триада может быть связана с разделением мира на этот мир (белое), гору / море (красное) и потусторонний мир (черное). Такая модель мироздания видна в финальной формуле словесного заговора, в которой нечистая сила изгоняется «*po etom belom sviti, / po čarnoj materi zemlji, / odite v püste gore*» [99 : 361].

Есть основания триаду *черное — белое — красное* независимо от последовательности понимать как символическую схему перехода (как и в описанном обряде инициации). Черный цвет при этом соответствует состоянию болезни или нарушению порядка вещей, белый — выздоровлению или возвращению к прежнему порядку, а красный — возвращению нечистой силы в ее обиталище. В этом случае мы имеем в триаде две бинарные оппозиции:

черное — белое и ее трансформацию красное — белое. Весьма часто реализуется последняя, включая в себя семантику всей триады. Это возможно благодаря способности красного цвета альтернировать с черным*.

Другая реализация этой триады — переход от *черного* (плохое) через *красное* (среднее, переходное) к *белому* (хорошее), т. е. отношение: исходное — переходное — постоянное.

Символику перехода, реализованную комбинацией цветов, можно увидеть и в амулетах. Так, по некоторым данным [45], у сербов в состав амулета входят сукровица из носа вороного без пятен жеребенка (мужского пола), которого родила первожеребая вороная без пятен кобыла, крестик из *черного глаза* (терновника) и др. (*черное*), носится он на груди (*белое*) на шнурке из белых и красных хлопчатых или шерстяных нитей (*белое — красное*).

Аналогично у словенцев при составлении «защитного письма», письма — оберега от ран, огня и несчастий используется белая бумага, до которой за два дня до написания дотронулась губами девушка (женское начало, знак изменчивости). Письмо пишется в полночь (мрак, *черный цвет*) при трех свечах чистого воска (огонь, *красный цвет*) красными чернилами. Это письмо носят на теле (*белое — красное*) на шнурке, сплетенном (вращение, кручение) из человеческих волос [99 : 245].

Символическое отделение чистой силы от человека с использованием указанной цветовой триады видно в следующем обряде: в Кратове (Македония) при лечении желтухи берут три ветки — черной шелковицы, белой шелковицы и желтой розы, ноги желтой курицы и золотую монету из приданого и все это варят в котле с водой на костре, сложенном из веток терновника, собранного на улице, после чего больной должен искупаться в этой воде. Затем вода выливается на перекрестке дорог так, чтобы никто не видел, а у больного остается монета и куриная пога. Человек, выливавший воду, возвращается домой не оглядываясь [103 : 441]. В этом примере место красного занял желтый цвет по ассоциации с болезнью (желтухой).

Желтое часто заменяет красное в триаде цветов и в некоторых обрядах. При гадаши, например, в окрестностях Беловара в Хорватии в кастрюле варят «мрачную», «ветреную» и «шуструю» траву. Затем в огне нагреваются три камня: черный (*мрачан камен*), желтый (*ветрени камен*) и белый (*камен на здравле*) и кладутся на землю, после чего их поливают водой: черный, потом желтый, потом белый [98 : 148]. Словенцы рассказывают о часовне в Горьянце, где хранился камень с множеством черных, белых и красных крапин. По преданию, на нем среди крапин появлялся лик св.

* На островах Брач и Хвар существует поверье, что, если ребенок родится в белой рубашке, он будет счастлив, если же в черной — станет вештицей (*штрига*), а в Зете считается, что родившийся в красной рубашке станет *здулцем*, а в белой — счастливым [ср. 23 : 206].

Динь с дочерью Марпей, которая исполняла женщинам их желания [99 : 307].

Комбинация трех цветов может быть представлена в обрядах и дискретно, посредством некоторых предметов. Так, при лечении от «бабиц» из девяти садов берут по три желтых цветка, немного травы и бросают в медный котел с водой (медь=красное). Туда же кладут какой-нибудь режущий предмет (=белое), котел покрывают рубахой больного и оставляют на ночь (=мрак, черное). Наутро (=день, белое) больной купается в этой воде возле столба от изгороди [49 : 196]. Здесь мы сталкиваемся с двойной оппозицией: *желтое (красное) — белое и черное — белое*.

Комбинации *черное — белое — красное* и *белое — красное* как символ смены одного состояния другим встречаются в славянской народной культуре и вне заговоров. Так, в Македонии в день весеннего равноденствия, который называется *летник*, детям делают *м.ьяци*: старые серебряные монеты нанизывают на красно-бело-синий шнурок (синее может быть вариантом черного) и вешают детям на шею. Парни и девушки носят такие шнурки на руке или ноге. Одна из монет выгнута в виде ложечки, и ею первый раз весной едят крапиву [68] (ср. пословицу: «гром не бьет у коприве»). У болгар весной, на Благовещение, девочкам прокалывают уши и вешают шелковую красную нить с серебряной (белой) монетой [40 : 14]. У сербов, когда священник разносил по домам святую воду, дьякон держал в руке две шерстинки — белую и красную [48].

Возможно, смену состояний отражают и обращения к болезням и чистой силе: болгарские «бял белушку — червенушку», «царвенушо ушо — бялушо», сербское «мори смамке, мори бела и црвена», словенское «Mrena! Če si ti ta bela, če si ti ta rdeča». В Охриде (Македония) вил называли *беле-црвене* [22]. Тем же объясняется и герцеговинское поверье, что если у ребенка один носок белый, а другой красный или какого-либо другого цвета, он будет защищен от сглаза. В окрестностях Джевджелиш (Македония) дети носили от сглаза красную шапку, штопаную белой ниткой [23 : 121, 151].

Дихотомия *красное — белое* может быть основой для динамичной структуры заговора. Так, у сербов встречается следующее ритуальное действие: воду наливают в миску, затем огнем ударяют о кремень пад водой и говорят: «Нитоми Јован креще дини огањ, / данас *краво (црвено)* / сјутра *бијело*, / про шјутра *цијело*» [6].

В белорусских заговорах трехцветная комбинация появляется шесть раз. Из них в трех случаях речь идет о масти пса, идущего со св. Юрием или Христом (*серый — белый — красный, рабый — красный — серый, белый — черный — рудый*), в одном — о масти пса на море-океане (*черный — рабый — белый*) и дважды о цвете руна на латырь-камне или дереве, на котором лежит змея (*черная — белая — рыжая*). В одном из болгарских заговоров Бо-

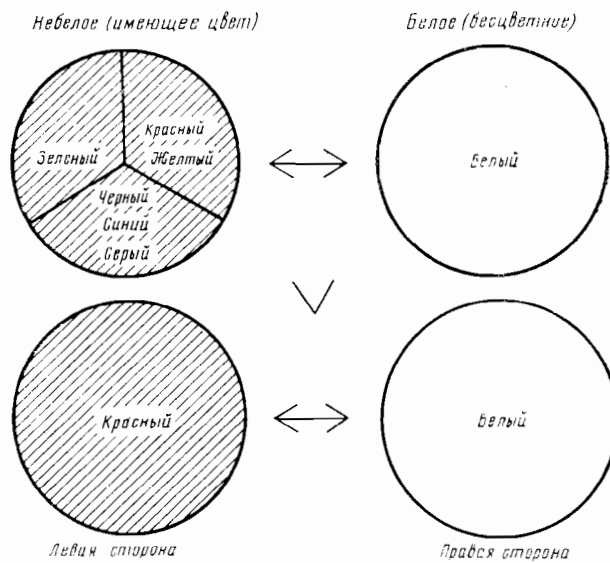


Схема 2

городица также идет в сопровождении трех псов: черного, белого и красного.

Постоянная формула белорусских заговоров («ёсь на свеццi три царя: царь ясьён месяц на небе, другой царь — чорный рак у мори, третцiй царь — серый вовк за морем») может интерпретироваться как комбинация трех цветов, выраженная другим кодом («космический код»), так же как и финальная формула типа «речка вымывала жовтыя пяски, белое камешня, чорное кременья».

В сербскохорватских заговорах три девицы (сестры) гонят болезнь белой, красной и черной метлой или чепут шерсть — темную, белую и красную. В некоторых примерах черное в триаде заменяется синим. Так, св. Никола едет на синем, красном и белом коне; появляются три девицы — черная, спящая и белая, три ветра — белый, синий, красный; три *издата* (болезнь) — белый, синий, красный. В некоторых случаях место красного занимает желтое или рябое. В одном случае вместо триады имеется четырехчленная комбинация, включающая еще зеленый цвет.

Триада цветов *черное — красное — белое* встречается и вне славянской традиции. Например, в грузинских заговорах: «Расколосась черная скала, вышел черный человек <...>; расколосась красная скала, вышел красный человек <...>; расколосась белая скала, вышел белый человек <...>» [13].

Сочетаемость цветов и их соотношение см. на схеме 2.

Перевод с сербскохорватского А. Мороза

1. Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Назарова. М., 1973. С. 46.
2. Антошицкай Д. Алексиначко поморавље // СЕЗб. Књ. LXXXIII. 1971. С. 247.
3. Атанасова Т. М. Студентски архив при Института за фолклор. София.
4. Баилки. (От Сборникът на Ц. Генчева) // Обшт труд. Повременно книжевно списание. Београд, 1868. II. С. 69—72.
5. Байрактаров Т. Баяния. От Драгоман (Царибродско) // СБНУ. Књ. XVI/XVII. 1900. С. 263—264.
6. Беговић Н. Живот и обичаји Срба-граничара. Загреб, 1887. С. 226.
7. Бернштам Т. А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // СБМАЭ. XXXVII. Л., 1981. С. 185.
8. Босан В. Народне приповетке. II // Народна књижевност Срба на Косову. Приштина, 1980. С. 61—63.
9. Бончев И. К. Баяния (с. Конуш, Хасковско) // Български народ. С., 1947. II, кн. 1. С. 17—18.
10. Бояджиева И. Кюстендилските полчани и техният говор // Изв. семинара слав. филол. ун-та София. 1931. Књ. VII. С. 276.
11. Бычков В. В. Эстетическое значение цвета в восточнохристианском искусстве // Вопросы истории и теории эстетики. М., 1975.
12. Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие способы народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907.
13. Гагулашвили И. Ш. О символике цвета в грузинских заговорах // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 212.
14. Гацовић С. П. О баяњу и врачану у Влаха источне Србије // Развитие (Зајечар). XXVI. 1986. Бр. 3. С. 89.
15. Герчев В. Ф. Вervation и обичаи в с. Шейтаново // Родопски преглед (София). IV. 1933. С. 138—139.
16. Гинчев Ц. Неколко думи за нашите народни баяния // Труд. Литературно-научно списание [В. Търново]. I. 1887. С. 286—289.
17. Дечева Л. Етнографски материали от с. Смедово (Преславско) // Известия на семинара по славянска филология при университета в София. Књ. VII. 1931. С. 424—428.
18. Дивляковић Д., Јанковић В. Етнопомедицина и етноветерина у неким селима на планинама Валевских планина // Туцаков Ј. и др. Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3. Београд, 1980. С. 170.
19. Дивляковић Д., Туцаков Ј., Милајлов М. Елементи етноветерине на јужном Кучају // Там же. С. 153.
20. Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗб. Књ. LXX. 1958.
21. Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
22. Ђорђевић Т. Р. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗб. Књ. LXVI. 1953. С. 58.
23. Ђорђевић Т. Р. Зле очи у веровању јужних Словена // Там же. Књ. LIII. 1938.
24. Ердељановић Ј. Етнолошка грађа о Шумадинцима // Там же. Књ. LXIV. 1951. С. 165.
25. Ефименко П. Сборник малоросийских заклинаний. М., 1874. С. 27. № 29.
26. Захариев П. Кюстендилско крайще // СБНУ. Књ. XXXII. 1918. С. 138.
27. Златановић М. Народна баяња из јужне Србије // Расковник (Београд). IX. 1982. Бр. 33. С. 221—237.
28. Иванов В. В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии // Балто-славянские исследования, 1980. М., 1981. С. 175.
29. Илиев А. Т. Български народни умотворения. По говора в село Радилово, Пещерска околина.

- Събрани от Петра Благовоев // Периодическо списание на Българското книжовно дружество (София). VI. 1888. С. 203—205.
30. *Илиев А. Т.* Сборник от народни умотворения, обичаи и др. С., 1889. Кн. 1.
31. Институт за фолклор, БАН (София). Архив на Института, № 30—II, 69, 83—VII. Фонотека на Института, 1982, 53.1, 10, 62.1, 41, 44, 45, 58, П.9, 10. Студентски архив при Института, 1978, 1979.
32. *Јовановић Д. Д.* Гатке уз бојење пређе // Градац (Чачак). XII. 1985. Бр. 66/67. С. 78.
33. *Кабакови Г. И.* Из географии и семантики полесских хрононимов («белые» и «красные» дни) // Полесье и этногенез славян: Предвар. материалы и тез. конф. М., 1983. С. 82—83.
34. *Каров Д. С.* Народни умотворения из Одринско и Родопите. Народни баяния (от с. Широка лъка) // Родопски напредък (Стагимака). VI. 1908. № 1. С. 30—32.
35. *Кнежевић М. Б.* Прельа на месецу. Нови записи народних умотворина. Београд, 1981. С. 29—34.
36. *Кошов С.* Магии от Разложко // Български фолклор. VI. 1980. Кн. 4.
37. *Кулишић Ш., Петровић Ш. Ж., Паителић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 278—279.
38. *Л.* Народни баяния и вервания из Широка-лъка // Родопски напредък. II. 1904. № 8.9. С. 263—264.
39. *Лакићевић Д.* Други вук и ајдук. Народне приповетке у новим записима // Расковник. VII. 1980. Бр. 23. С. 12.
40. *Любенов П. Ц.* Баба Ега или Сборник от различни вервания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
41. *Любенов П. Ц.* Сборник с разни народни умотворения из Кюстендилско. С., 1896. С. 1—3.
42. *Маджаров П.* Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на фолклор от източния дял на Странджа // Български фолклор. IV. 1978. Кн. 1.
43. *Маринковић Р. М.* Два народна обичаја из Драгачева // Градац. XII. 1983. № 66/67. С. 82.
44. *Масларски К.* Пякои обичаи и песни от село Ярлово // Български фолклор. VIII. 1982. Кн. 3.
45. *Мијатовић С. М.* Обичаји народа српског // СЕЗБ. VI. 1907. С. 161.
46. *Мијатовић С. М., Бушетић Т.* Технички радови Срба селјака у Левчу и Темнићу // Там же. Књ. XXXII. 1925. С. 109.
47. *Мијушковић М.* Љубавне чини. Београд, 1985.
48. *Милићевић М. Ђ.* Живот Срба селјака // СЕЗБ. Књ. I. 1894. С. 52.
49. *Миодраговић Ј.* Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој. Београд, 1914.
50. *Николић-Стојанчевић В.* Врањско поморавље // СЕЗБ. Књ. LXXXVI. 1974.
51. *Николова П.* Народна баяния. Из с. Югово, Стагимашка околина // Родопски напредък. VIII. 1910. № 1. С. 28—30.
52. *Поваковић С.* Примеры књижевности и језика. Београд, 1904. С. 601.
53. *Павловић Ј. М.* Качер и Качерци // Етнологшка истраживања. Београд, 1928. С. 116.
54. *Павловић Ј. М.* Малешеве и Малешевци // Там же. С. 289.
55. *Петканова Д.* За цветовите в българска народна песен // Български фолклор. VIII. 1982. Кн. 3. IX. 1983. кн. 1.
56. *Петковић Д.* «Дајте ми брата расковника» // Расковник. VII. 1980. Бр. 26. С. 6.
57. *Петровић М. Д.* Божанства и демони црне боје код старих народа. Београд, 1940.
58. *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914, с. 175 (приводится по работе С. С. Аверинцева, см. 1).
59. *Раденковић Љ.* Место истеривања нечисте силе у народним бајањима словенско-балканског ареала // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 50. 1987. С. 201—222.
60. *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
61. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Заговоры, апокрифы, духовные стихи. Витебск, 1891. Вып. 5.
62. *Рыбаков В. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 268.
63. *Савковић Д.* Један сточарски обичај — «говеја богомола» у Темнићу // Гласник Етнографског института САНУ. XXIV. 1975. С. 150.
64. *Савов В. Ц.* Ловчанските помаци и техният говор // Изв. на семинара по славянска филологија при универзитету в София. Кн. VII. 1931. С. 16—19.
65. СБНУ. Кн. I—LVII. 1889—1983.
66. СБНУ. Кн. VI. 1891. С. 95—96.
67. СБНУ. Кн. VIII. 1892. С. 155.
68. *Смиљанић Т.* Мијаци, Горна Река и Мавровско поље // СЕЗБ. Књ. XXXV. 1925. С. 57.
69. *Танковић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // Там же. Књ. XL. 1927. С. 232.
70. *Тенец Т.* Баяния. От Чипоровца // СБНУ. Кн. XVI—XVII. 1900. С. 262.
71. *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 44—120.
72. *Томов А.* Животните в българското народно творчество. С., 1945. С. 57.
73. *Трейланд Ф. Я.* Материалы по этнографии латышского племени // Тр. Этногр. отд. ИОЛЕАЭ. М., 1881. Кн. 6.
74. *Туцаков Ј.* Психосугестивни елементи у народној медицини Сврзничког Тимока // САНУ. Посебна издања. ССCLXXX. Београд, 1965. С. 33.
75. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
76. *Филиповић М., Томић П.* Горња Пчиња // СЕЗБ. Књ. LXVIII. 1955.
77. *Хайтов П.* Село Јаврово (Асеновградско). Софија, 1958. С. 172—175.
78. *Чајкановић В.* Мит и религија у Срба. Изабране студије. Београд, 1973. С. 15.
79. *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985. С. 262.
80. *Черепанова О. А.* Типология и генезис названий лихорадоктри-савиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1977. С. 49.
81. *Шишков С. Н.* Народни баяния. Из Ропчско // Родопски напредък. I. 1903. № 9—10. С. 381—382.
82. *Шкарић М.* Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком гором // СЕЗБ. Књ. LIV. 1939.
83. *Јанакиева Ж., Гаджалова П.* Лечение чрез баене в Сливенския край // Изв. на музеите от Югоизточна България (Пловдив). VII. 1984.
84. *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянских письменности // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. XVIII, кн. 4. С. 116.
85. *Bonižaić N. Rožin.* Folklorna gradja Mračaja i okolice. Rukopis // Zavod za istraživanje folklor. Zagreb. N 345.
86. *Bonižaić N. Rožin.* Hrvatski narodni običaji kotara Pule. Rukopis // Ibid. N 197. S. 55.
87. *Bošković-Stulli M.* Folklorna gradja iz Konavlj. II. Rukopis // Ibid.
88. *Bošković-Stulli M.* Narodne prirovijetke i predaje Sinjske krajine // Narodna umetnost (Zagreb), 1967—1968. Knj. 5/6. S. 391.
89. *Bošković-Stulli M.* Usmene prirovijetke i predaje s otoka Braća // Ibid. 1975. Knj. 14—12.
90. *Candrea I. A.* Folklorul medical român comparat. Buc., 1944.
91. *Chevalier J., Gheerbrant A.* Rječnik simbola. Zagreb, 1983.
92. *Cireș L., Berdan L.* Descintere din Moldova // Caietele arhiviei de folclor. II. Iași, 1982.
93. *Czernik S.* Trzy zorze dziewicze. Łódź, 1984.
94. *Jardaš I.* Ovčarstvo u Lisini na Učki // ZNŽO. 1962. Knj. 49. S. 219.
95. *Komadinić G.* Lečenje padavice. Poljoprivredni kalendar 1986. Beograd, 1986. S. 137.
96. *Kotula F.* Znaki praznoslovi. W-wa, 1976. S. 185, 189, 190—192, 196, 197, 199, 202, 239, 247, 288, 289—290, 336—337, 422, 423.

97. *Kuper Dž. K.* Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola. Beograd, 1986. S. 18.
98. *Lovrenčević Z.* Bilje kojim se gata i vraća u okolici Bjelovara // ZNŽO. 1967. Knj. 43.
99. *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.
100. *Oštrić G.* Folklorna gradja zadarskih otoka. Rukopis. Zavod za istraživanje folkloru, Zagreb.
101. Rječnik hrvatskoga ili sprskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880—1882. T. 1.
102. *Siarkowski W.* Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielec // ZWAK. Kraków, 1879. T. III.
103. *Šimić S.* Narodna medicina u Kratovu // ZNŽO. 1964. Knj. 42.
104. *Štjepčević M.* Dj. Samobor. Selo u gornjoj Hercegovini. Sarajevo, 1969. S. 204.
105. *Stojanović M.* Slike iz života hrvatskoga naroda po Slavoniji i Srijemu. Zagreb, 1881. S. 217.
106. *Ujević A.* Ljekaruša fra Šimuna Gudelja Imočanina // Kačić. Šibenik, 1973. Br. 5.
107. *Wisła (W-wa).* 11. S. 362.

О ВЗАИМООТНОШЕНИИ УСТНЫХ И ПИСЬМЕННЫХ ФОРМ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

(на материале полевых исследований старообрядчества)

С. Е. Никитина

Словесные и музыкальные тексты в народной культуре, как известно, по преимуществу устные. Не случайно термины «фольклор» и «устное народное творчество» употребляются как синонимы.

Многие фольклорные жанры складываются в дописьменный период. Возникновение письменности, появление и развитие книжной культуры существенным образом влияет на жизнь устного народного творчества: трансформируется фольклорная картина мира, появляются новые жанры, изменяются функции и сфера действия фольклора в обществе (Лихачев, 1973).

Для того чтобы рассмотреть некоторые стороны сложного взаимодействия устных и письменных форм в народной культуре, мы должны остановиться на понятиях, с этим связанных, а именно на понятиях стиля, традиции и формы фиксации текста.

Под стилем в широком смысле слова мы подразумеваем тип мировидения, формы художественного мышления, языковые средства, служащие для их реализации. По этим параметрам различаются книжный и фольклорный стили, или книжная и фольклорная культуры.

Под традицией применительно к предмету нашего описания понимаем способы хранения, передачи и регулярного воспроизведения определенного круга текстов, осуществляемые от поколения к поколению. Здесь, очевидно, противопоставляются устная и письменная традиции.

От традиции надо отличать способ, или форму, фиксации текстов, которая тоже может быть либо устной, либо письменной.

Вообще понятие устности, или устной коммуникации, включает в себя несколько признаков, противопоставляющих ее коммуникации письменной (Чистов, 1975; Гаспаров, 1978), но для текстов народной культуры наиболее существенными являются те свойства, о которых говорит внутренняя форма слова «устный»: выходящее из уст и воспринимаемое слухом, запоминаемое на слух (наизусть) и хранящееся во внутренней памяти, а не во внешних, отчужденных от человека знаках (Никитина, 1982). Это свойство определяет и главную форму реализации текстов народной культуры, и тип традиции (в одном из псалмов принципиально бесписьменной культуры духовоборов говорится: «запишите во сердцах, возвестите во устах»).

Очевидно, что члены триады «фольклорный стиль — устная традиция — устная форма фиксации» теснейшим образом связаны.

Действительно, устная традиция включает в себя устную (на память) передачу текстов между поколениями с соответствующими способами варьирования текстов, оставляющими простор импровизации, а также определенную манеру исполнения (певческую, сказительскую) со всеми присущими им нормами, т. е. в традиции определяется способ звукового воспроизведения текста. Тем не менее встречаются случаи (в настоящее время их достаточно много) письменной фиксации традиционных фольклорных текстов самими носителями фольклора, но письменная форма при этом не переходит в письменную традицию: передача текстов между поколениями осуществляется устным путем (так, духовные записывают псалмы «для памяти», но учат только «с голоса»).

Заметим, что перевод звуковой формы фольклорного текста в письменную никогда не является адекватным и сопровождается потерей информации, связанной с многоканальностью устной коммуникации: теряется информация, связанная с тембром, темпом, регистром, манерой звукозвучения, интонацией, и визуальная информация, сопровождающая слуховую (жесты).

Особенно очевидным становится это при письменной фиксации музыкальных фольклорных текстов.

Члены триады «книжный (литературный) стиль — письменная традиция — письменная форма фиксации» также тесно связаны между собой. Письменная традиция включает не только письменное воспроизведение текстов от поколения к поколению, но и сохранение существенных признаков письменной фиксации: для текстов духовных стихов, например, это тип письма (полуустав, скоропись, или современное письмо с сохранением отдельных знаков церковнославянской письменности), наличие или отсутствие книжного названия, крюковой нотации и т. д. Однако и здесь мы можем отметить относительную самостоятельность этих трех параметров. Так, существовала литература, имевшая только устную традицию (например, поэзия скальдов), известны книжные тексты, для которых прервались письменные традиции, но они продолжают существовать в устной — такова во многих старообрядческих регионах судьба крюкового пения. Можно говорить об устной традиции книжного произношения (например, для литургических текстов).

Наконец, в устной традиции могут воспроизводиться некоторые способы передачи текста, характерные для письменной традиции, например, воспроизведение текста без варьирования; текст при этом должен не бессознательно усваиваться, как это бывает при многократном слушании песен, а специально заучиваться наизусть. Такой способ передачи устным путем некоторых черт письменной традиции характерен для бытования религиозных текстов и некоторых духовных стихов. Так, богатейшая устная культура духовоборов Закавказья состоит из двух пластов: традиционного фольклора, которому никого не обучают, и псалмов — песенных и читных, которым детей обучали с раннего детства: ребенок пачи-

нал «твёрдить» псалмы, как только был в состоянии произносить первые слова.

Как известно, к славянским народам письменность пришла одновременно с христианством и была способом фиксации именно этой культуры. То же самое произошло и в Западной Европе. Народное языковое сознание, ассимилировавшее христианскую культуру, переплავило гетерогенные элементы обеих культур в единое мировидение, которое в русской культуре может быть названо народным православием (термин Н. Н. Покровского), а в средневековой европейской народной культуре А. Я. Гуревич предложил назвать «приходским католицизмом» (Гуревич, 1981, 24), и которое породило новые фольклорные и нефольклорные жанры (духовные стихи, легенды на христианские темы).

В отличие от Западной Европы, где языком письменных книжных текстов была непонятная народу латынь, и потому средством проникновения христианской культуры в народное сознание являлась устная речь на народных языках, в первую очередь проповеди (Гуревич, 1981), Русь получила в качестве церковного и книжного язык, близкий к древнерусским диалектам, овладеть которым не представляло большого труда. Диглоссия была характерной чертой древнерусского общества.

С XVII в. своеобразное соединение двух форм культуры — устной и письменной — продолжает жить и интенсивно развиваться в среде старообрядчества. Приведем примеры. Как показал Н. Н. Покровский, в следственных материалах по делу Тарского бунта (начало XVIII в.) значится показание казаков-старообрядцев, допрашиваемых «с пристрастием»: старообрядцы на дыбе цитировали христианских писателей целыми страницами (Покровский, 1986). Другой пример: в настоящее время в старообрядческом районе Предуралья (Верхокамье) на площади 40—60 кв. км зафиксировано около 1700 старопечатных и рукописных книг, находившихся в активном обращении, некоторая часть их — сочинения местных авторов (Поздеева, 1982).

До 30-х годов в старообрядческих регионах действовала система обучения церковнославянскому языку и необходимым религиозным текстам¹.

Несколько лет назад нам посчастливилось в перерыве соборной службы верхокамских старообрядцев поморского согласия сделать запись чтения Жития Иоанна Купника. Уставщица — одна из немногих грамотных «по-старинки», читала и переводила рукописный текст, одновременно комментируя его. Привожу отрывок: «И глаголаша ему блаженный Иоанн: Послушай отче мой помилуй мя. — *Иоанн-то говорит: Ты, говорит, послушай, я тебе чего расскажу.* — Родители вельми мя возлюбиста паче братия моя. — *Меня шибко ведь родители любят-уважают.* — Многим бо

¹ Мы не рассматриваем здесь интересного вопроса о взаимопроникновении церковнославянизмов и диалектных форм в бытовую речь и литургические тексты (Сморгунова, 1982).

граматами премудрым учаще мя хотяще веллий сан возвести мя: — *Хочут научить меня все-таки ко грамоте, чтобы я грамотный был, чтобы выучился как следует.* — Якоже глаголет господин мой отца боллий сан хочет мя поставити и своего стратилатства посем и брак сотворити хотя. — *Хочут вырастить меня, научить, а потом женить хочут, брак сотворить, вот видишь, а ведь равно не оженитсе, уйдт от них и все, не узнают они, где и взятъ.*

Чтение с переводом продолжалось около получаса. Затем возобновилась служба Петру и Павлу, а в следующий перерыв (старообрядческая служба гораздо длительнее «пиконианской» и требует перерывов для отдыха, совмещенного с «душеполезным» чтением или пением) звучали духовные стихи, которые запевала и «вела» также уставница, державшая в руках сборник с соответствующими текстами. Однако в отличие от Жития тексты эти она не читала, а пела наизусть, а в книге пуждалась как в психологической опоре. Более того — тексты, которые были спеты, и тексты из книги не были тождественными: в пении были отмечены вставные частицы, опущения непонятных для слушателей церковнославянизмов, синонимичная замена некоторых прилагательных и глаголов. Иными словами, устные тексты в пении отличались от своих письменных источников, при этом текст книжного и редко звучащего стиха о Борисе и Глебе, например, изменялся очень незначительно, а известный всем стих «Во миру жила девица» — «женская» версия стиха об Иоасафе-царевиче и пустыне — имел гораздо большее число расхождений с письменным текстом.

В первом случае (чтении Жития) на наших глазах создавался новый текст — перевод с языка книжных текстов на язык народных крестьянских представлений, перевод-пересказ, который, будучи несколько раз повторенным, может обрести самостоятельную жизнь подобно другим произведениям народной словесности, до сих пор живущим в старообрядческой среде: легендам об Андрее Критском, выросшим из известной повести, устному рассказу об Алексее — божием человеке, использующему текст Жития и соответствующего стиха, рассказам о патриархе Никоне, восходящим к нескольким книжным источникам.

Во втором случае (пение стихов) мы столкнулись с совмещением устной и письменной традиций в жизни одного и того же текста. В обоих случаях мы имеем дело с проявлениями непосредственного взаимодействия устной и письменной форм в народной культуре.

По-видимому, можно сказать, что подобно тому, как народная культура Полесья дает уникальные возможности для реконструкции общеславянской культуры, культура русских крестьян-старообрядцев тоже является уникальным материалом для решения проблемы взаимодействия устной и письменной форм культуры. При этом в описании этой взаимосвязи важны как содержание книжной культуры, так и сама ее форма — письменный текст.

Попытаемся рассмотреть своеобразие устной культуры старо-

обрядчества, а именно особенности жанрового состава и функционирования устного репертуара сквозь призму функций, которые по отношению к этой культуре выполняют книжные письменные тексты.

Рассмотрим четыре таких функции: генерирующую, консервирующую, регламентирующую и охранительную. Генерирующая и отчасти консервирующая функции носят более общий характер, выходя за пределы старообрядческой культуры; регламентирующая и охранительная функции являются специфически старообрядческими.

Генерирующая функция (или функция источника) наиболее очевидна и исследована на достаточно большом материале. Книжная культура дает фольклору целые готовые тексты или фрагменты текстов, сюжеты или фрагменты сюжетов, идеи и персонажи. В этом смысле функции литературы и фольклора симметричны: фольклор дает книжной культуре тоже самое. Причем книжные тексты, сюжеты и идеи сами могут иметь источником фольклор; таковы известные сюжеты и тексты Ветхого завета (Фрэзер, 1985).

Книжная культура является источником новых жанров. Например, жанр духовных стихов (или, вернее, область, поскольку трудно духовные стихи вместить в формы одного жанра) есть непосредственное порождение письменной культуры (Стихи покаянные) или ее проекция на формы народного творчества. В последнем случае мы имеем дело с духовными стихами, сходными в своей поэтике с быльями, лирическими песнями, жестокими романами, тюремными песнями, при этом основные отличительные признаки содержащих духовных стихов — религиозная тематика и обязательное эксплицитное или имплицитное присутствие дидактического элемента, этической оценки — являются типичными чертами книжной христианской литературы. Разумеется, книжными источниками духовных стихов могут быть очень различные по рангу и статусу тексты от Библии до отреченных книг, причем именно апокрифы давали материал для наиболее фольклорных стихов. О книжных источниках многих духовных стихов существует большая литература, прежде всего знаменитые «Разыскания» А. Н. Веселовского; здесь нас будет интересовать другое: как генерирующая функция книжной культуры и ее письменной формы проявляется в бытовании устных репертуаров старообрядческого населения. Пример этого мы привели выше (эпизоды с чтением Жития Иоанна Кушника и пением стихов).

Очевидно, в старообрядчестве духовные стихи по своей функции и количеству заняли одно из первых мест в устном репертуаре. На сегодняшний день известны сотни сюжетов, записано много сотен текстов, из которых большинство — созданные собственно старообрядческой культурой. Практически каждая экспедиция к старообрядцам открывает новые, до сих пор неизвестные тексты стихов.

Посителями и инициаторами расширения устного репертуара за счет письменного являются люди, грамотные «по-старички» и одновременно певцы с прекрасной памятью и творческим отношением к текстам. Поддерживая имеющийся круг поющих стихов и расширяя его путем приложения напевов-формул к «читным» стихам, грамотные певцы становятся центрами-личностями, от которых репертуар расходится в разные стороны. При этом оказывается, что территориальные границы устной и письменной традиции одних и тех же текстов не совпадают, а внутри одной старообрядческой традиции складываются и территориально распределяются мини-репертуары, различающиеся набором стихов и вариантами напевов, причем границы часто проходят по границам соборов, или старообрядческих общин, объединяющих в настоящее время несколько деревень, и не совпадают с границами устного «светского» репертуара (таково, например, положение дел в Верхокамье). Подобная ситуация наблюдается и не в старообрядческих районах, например в Полесье, где письменная форма стихов очень распространена.

Кроме духовных стихов, к формам, порожденным книжной культурой, относятся легенды и предания, толкования и комментарии к письменным текстам, содержащие переосмысление фрагментов Ветхого и Нового завета, пересказы апокрифов, т. е. своеобразная народная герменевтика. Несомненно влияние книжной культуры на содержание, структуру и выбор персонажей заговоров. Очевидно, что все эти формы присутствуют и не только в старообрядческой культуре, но здесь они приобрели значительно больший вес, причем некоторые индивидуальные тексты переходят в коллективные.

С книжной культурой непосредственно связана иконопись, и она выполняет ту же генерирующую функцию по отношению к устному творчеству. Известен устный жанр «чудес» с иконами. Но в старообрядческой среде появляются устные тексты, описывающие сюжеты икон, толкования их содержания, особенно икон с клеймами. Часто эти тексты представляют пересказы житий, в которых делается акцент на детали, присутствующие в иконах; последующие за пересказом рассказы о чудесах (например, о спасительной силе иконы Николая-чудотворца) являются уже не самостоятельными произведениями, а фрагментами общего рассказа об иконе. Такие тексты, обладающие определенной композицией, мы записывали от разных людей, их можно считать коллективными.

В целом распределение устных и письменных жанров в среде носителей народной книжности можно представить схематически в виде двух пересекающихся кругов. В общую часть входят духовные стихи, заговоры и молитвы. К непересекающимся частям в области письменной литературы относятся литургические тексты и внелитургические прозаические произведения: учительная литература, жития святых, сочинения отцов церкви, например, Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина, особенно ценимых в крестьян-

янской среде, старообрядческие догматические и полемические произведения, в том числе местная крестьянская литература, куда могли входить тексты конкретных запретов, соборных постановлений, споров между разными местными общинами. Разумеется, часть таких текстов может рассказываться и передаваться на память, может комментироваться и толковаться, переводиться весьма вольным способом с церковнославянского языка на русский.

Все эти вторичные устные представления письменных текстов, хотя и зависимы от письменного текста-источника, но не совпадают с ним, образуя свой особый слой в круге устных текстов, примыкающий к зоне пересечения.

По стилистике эти вторичные тексты достаточно близки к текстам традиционного фольклора в его прозаических жанрах — сказках, быличках, преданиях. Последние вместе с поэтическими фольклорными текстами — песнями, плачами образуют пласт, менее всего зависимый от книжной письменной культуры, хотя взаимодействие двух культур сказывается и здесь.

Вернемся к отношениям письменных и устных текстов духовных стихов в конкретных репертуарах. Существует четыре логических возможности соотношения объемов: совпадение, включение, пересечение и исключение. Экспедиционный материал, полученный в разных старообрядческих согласиях, хорошо иллюстрирует эти возможности. Первая ситуация — совпадение — теоретически возможна, но практически в настоящее время нигде не осуществляется. Она означает, что все стихи, имеющие письменную форму, поются, и нет ни одного текста в певческом репертуаре, который не был бы в письменной традиции. Анализ верхокамской традиции показывает, что эта ситуация была возможна в прошлом. В настоящее время там реализуется второе соотношение: тексты устного репертуара — читные и те, которые поются (назовем их песенными) составляют часть письменных текстов, и нет ни одного устного, который не был зафиксирован письменно. Возможно обратное соотношение: письменные тексты составляют только часть тех, что поются. Обычно это бывает там, где не было письменной традиции и тексты стали фиксироваться письменно с недавних пор. Есть пример и полного несовпадения устных и письменных репертуаров (исключение); такова, например, ситуация у старообрядцев Ветки—Стародуба: существуют остатки богатой устной традиции духовного стиха и есть записи в тетрадках поздних стихов, практически не исполняемых, а только переписываемых.

Наиболее распространено пересечение устного и письменного репертуаров, когда часть письменных текстов поется, но кроме них поют стихи, не зафиксированные письменно. Такая ситуация характерна, например, для культуры русских поселений в Туве, то же самое наблюдается в репертуаре нестарообрядцев — коренных жителей восточного Полесья: поют постовые стихи, существующие в устной традиции, поют также часть поздних псалмов, зафиксированных в тетрадках.

Итак, генерирующая функция книжной письменной культуры может быть рассмотрена в двух аспектах: во-первых, книжная христианская культура как стиль является источником жанров и сюжетов для устной культуры в целом, обогащая и изменяя фольклорную картину мира; во-вторых, письменные тексты, находящиеся в обращении в конкретной локальной культуре, благодаря деятельности грамотных певцов могут переходить в устный репертуар, уходить из него и снова появляться, создавая своеобразную пульсацию, правда со временем затухающую, т. е. письменная фиксация и письменная традиция стимулируют расширение устного репертуара.

Следующая рассматриваемая нами функция книжной письменной культуры — консервирующая — также имеет два аспекта рассмотрения. В старообрядчестве консервирующая функция связана с традиционализмом как доминантой старообрядческой культуры. «Живем, как деды и прадеды завещали, держим старину» — вот типичные высказывания представителей этой культуры. Архаика в старообрядческой среде сохраняется в самых разных сферах материальной и духовной жизни: от фопетики и лексики диалектной речи до форм медной рукомылки и покроя старообрядческого сарафана.

Выраженное в письменных текстах мировоззрение обращено к старине как к идеалу, а потому оно закрепляет в коллективной памяти наиболее древние тексты, в том числе и те, которые своей направленностью противостоят этому мировоззрению (например, заговоры), сохраняет древние, иногда дохристианские верования, с которыми сама письменная культура беспощадно борется в текстах. Так, все виды колдовства, не только порча, но и лечение безусловно порицаются, колдуньи живут вне старообрядческой общины, как бы вне общества, однако деятельность их до самых недавних пор была очень активной и за помощью к ним вынуждены были обращаться и сами «соборные», за что подвергались отлучению от собора на длительные сроки; тем не менее традиционный способ изгнания порчи считался меньшим грехом, чем лечение в больнице или употребление современных лекарств (данные экспедиции в Верхотамье).

Любопытно, что в одной из экспедиций на Урал письменные тексты заговоров были найдены... между страницами Евангелия.

Не случайно, по-видимому, и то, что лучшими знатоками древнего эпического жанра — былили были старообрядцы; напомним, что Т. Г. Рябинин был старообрядцем и что последние исполнители былили — печорские сказители В. И. Лагеев, Е. П. Чупров тоже принадлежали к этой культуре.

Консервирующую функцию выполняет и письменная рукописная традиция, закрепляющая в письменной форме местный инвариант текста. Если этот текст существует одновременно и в устной традиции, то его текстовые трансформации и варианты будут менее значительными, чем варианты изменения в текстах чисто

фольклорных или в текстах, живущих только в устной традиции. Так, в районе Верхотамья существует община, где уже три поколения не используют стиховники: письменная традиция стихов прервалась. Однако стихи поют, и записанные нами тексты довольно сильно варьируют даже внутри небольшого региона (5—6 деревень) и явно отличаются от стабильных текстов тех же стихов, записанных в общинах, где стиховники находились в активном обращении и где устная традиция вторична и зависима от письменной.

Известно, что признаками разрушения устной традиции в фольклорных жанрах являются случайные контаминации и пересказы стихотворных текстов, прежде всего былили и духовных стихов. Наблюдения над устным репертуаром нескольких старообрядческих регионов с различной сохранностью книжной традиции показывают: чем сильнее письменная традиция, тем меньше контаминаций и пересказов в духовных стихах даже при явном угасании устных форм бытования — это говорит о несамостоятельности устной традиции, о том, что ход эволюции и разрушения устных текстов духовных стихов определяется состоянием традиции письменной. Пока еще чувствуется власть книги, вольности по отношению к ней не допускается: если забыт напев и текст (при отсутствии книги под рукой), то стих не пересказывается. Пересказы же стихов мы записывали там, где угасла письменная традиция и, стало быть, связь с книгой потеряна (например, в Красновишерском районе Пермской области).

Итак, для духовных стихов зависимость устной формы бытования от письменной традиции очевидна. Такова ли эта зависимость для другого жанра, в старообрядческой среде (и не только в старообрядческой) также существующего в устной и письменной форме, — заговора? Здесь много зависит от происхождения заговора — письменного или устного, однако в целом можно сказать, что устная форма заговора является доминантной, а письменная форма ей сопутствует. Ведь заговор только тогда будет действовать, когда будет воспроизведен устно, в какой бы форме это ни было: шепотом, громко, про себя, но он должен быть проговорен; письменная форма является важным, но дополнительным подспорьем в акте заговаривания. И тем не менее функции письменных форм заговора и духовного стиха достаточно близки. Письменная форма заговора, до сих пор связанная с тайнописью², призвана усилить магическую функцию произнесенного слова. Сам факт переписывания заговора считается полезным для усиления его магического действия и приобщения пишущего к сакральной сфере. Переписывание же духовных стихов считается делом, приобщающим человека к сфере христианских ценностей. Существенным признаком того и другого текста считается его неизмен-

² По наблюдениям автора, в Вологодской области в нестарообрядческой среде до сих пор для отыскания пропавшего скота используются «статейки» на бересте, написанные «кривульками».

ность: только точное воспроизведение заговора является условием его успешного действия; в духовных стихах пропуск или замена слов при исполнении расценивается как грех. Итак, письменная форма и в стихе, и в заговоре закрепляет постоянство текста, необходимое для его правильного функционирования.

Рассмотрим следующую функцию книжной письменной культуры — регулирующую. Она состоит в том, что старообрядческая идеология в целом и идеология конкретного старообрядческого согласия дают в соответствующих текстах регламентации образа жизни члена общины. Запреты и ограничения налагаются на бытовое и социальное поведение практически во всех его проявлениях: пища, одежда, лечение, пользование современными видами транспорта и современными бытовыми приборами — все может быть регламентировано, в частности запрещено (такова, например, совокупность строгих запретов у старообрядцев Верхотамья — см. Письменные и устные традиции, 1982).

Запреты регулируют также и жизнь фольклора, предписывая, где, кому, что и когда можно или нельзя исполнять. Еще в начале века во многих старообрядческих регионах была запрещена игра на гармонии, не допускались молодежные весенние игры и хороводы. Хороводные песни не исчезали из репертуара совсем, но исполнялись в другой ситуации — в застолье, во время отдыха на помочах — и превращались в лирические протяжные песни, т. е. меняли жанр. Запрет на гармонию заставил обратиться к другому, гораздо более древнему инструменту — печной заслонке, на которой с помощью ножа выводились замысловатые ритмические узоры. В наших экспедициях записано было исполнение частушек «под заслонку» в различных старообрядческих регионах — на Урале и в Саратовской области.

Картина функционирования жанров становится ясней лишь при знании соответствующих социально-религиозных структур, складывающихся тоже в соответствии с письменными регламентациями. Так, общество старообрядцев так называемого часовенного согласия, живущих в Туве, разделяется на три слоя: иноки, проживающие в скитах и соблюдающие самые строгие запреты, «приобщенные», которые могут молиться вместе с иноками и также соблюдают запреты, но менее утеснительные, чем для иноков, и мирские, соблюдающие лишь элементарные запреты, связанные с постами. Разумеется, есть еще и четвертая категория — ничего не соблюдающих, но она в расчет не берется. Для каждой из этих трех категорий существуют свои запреты на песенные жанры, включая духовные стихи. Здесь нужно отметить, что духовные стихи имеют разный статус в различных старообрядческих согласиях. У беспоповцев поморского согласия статус их высок: они как бы частично компенсируют отсутствие священства и проповедей, разъясняющих суть христианского учения. Тексты стихов помещаются в рукописных сборниках рядом с литургическими или житийными текстами. У беглопоповцев-церковников и представителей часовенного согласия пение духовных стихов считается

«бабьим» занятием, а тексты их записываются в специальных стиховниках, отдельно от других религиозных текстов. Иноки никогда не могут петь песен, пение стихов тоже считается грехом (как сообщила одна из инокинь, за песню полагается 18 поклонов, за просмотр в зеркало — 15, за пение стиха — 12). Приобщенные не могут петь песни, но стихи им петь разрешено, если они живут в миру; для того чтобы спеть в скиту, они должны просить позволения у пастыриков. Мирские могут петь стихи и песни, последние за исключением постов. Не поощряются у старообрядцев и сказки, а колыбельные песни раньше довольно часто замещались стихами. Во многих регионах регламентированы по времени похоронные плачи-импровизации; отчасти их роль исполняют стихи, которые поются после отпевания.

Поскольку нормой жизни старообрядцев во второй ее половине был переход из мирских в соборные или приобщенные, то в течение жизни каждого человека происходила регламентированная предписаниями смена устных репертуаров.

Последняя функция, на которой мы остановимся, — охранительная. Она заключается в сознательном ограждении своей культуры от проникновения в нее элементов другой культуры, с которой неизбежно приходится вступать в контакт. Наблюдения показывают, что, чем больше культурные элементы связаны с книгой, т. е. старообрядческой доктриной и соответствующим миропониманием, тем меньше эти элементы подвергаются разрушению в условиях, способствующих распаду традиционных культур или при столкновении с более мощной культурой. Особый интерес представляет исследование взаимодействия старообрядческой культуры Ветки — Стародуба — Радуля, культуры «интровертного» типа с «экстравертной» культурой автохтонного населения Полесья в его восточной части, культурой яркой, хорошо сохранившейся и близкой по языку. Русское население в этих местах в настоящее время почти утратило русский необрядовый лирический репертуар — он вытеснен украинскими песнями, общими с полешуками. Свадебный обряд и круг свадебных песен сильно разрушен, но полесские свадебные песни не заимствуются: слишком различны песенные стили и структуры свадебных обрядов (кстати, заметим, что русские считают песни полешуков красивее своих). Однако похоронный обряд у русских остался неприкосновенным: он надежно охраняется книжной культурой. И здесь дело не только в различии обрядов отпевания, в частности в характере служебной музыки (здесь, наоборот, полешуки считают унисонное крестовое пение русских более торжественным и красивым, чем свое «церковное»), но и в сохранении каждой культурой своих верований и представлений, связанных с покойником. Так, русские опускают умирающего на пол, чтобы он умер не на перине и не на подушке, объясняя, что иначе покойник на том свете «будет отвечать за каждое перышко» или «все за собой тянуть будет». У окрестных полешуков такого обычая нет, но то же самое делают старообрядцы Верхотамья. Покойника, заверну-

того в саван, русские кладут в гроб на стружки, которые закрывают кисеей — для того, чтобы крепче был мост через огненную реку, которую надо будет «там» переезжать. Этого обычая и соответствующего объяснения у соседей-поleshуков тоже нет.

Интересно бытование в этом районе духовных стихов. У старообрядцев были обнаружены остатки очень богатой устной традиции (двадцать сюжетов). Этот жанр также находился под защитой книжной старообрядческой культуры и крепко противостоял натиску многочисленных мелодичных псалмов, распеваемых соседями-поleshуками.

Все эти ситуации, по-видимому, характерны и для музыкальных текстов. Действительно, генеративная функция церковной «книжной» музыки для музыкальной народной культуры старообрядчества очевидна, особенно в духовных стихах; письменная традиция крюковой нотации консервировала музыкальные тексты и охраняла связанные с ней музыкальные жанры от чужих влияний.

Рассмотренные четыре функции книжной письменной культуры принципиально неоднородны. Первая из них — генерирующая — прежде всего связана с генезисом многих устных форм и в этом смысле отлична по статусу от остальных функций, которые можно обобщить как функции управления репертуаром.

Регулирующая, консервирующая и охранительная функции связаны со стержневой оппозицией старообрядческой культуры — оппозицией «свое—чужое», которая реализуется чаще всего в форме противопоставления «старое—новое».

Функция же устной культуры — языковой и фольклорной — состоит в постоянном «прошивании» своими элементами практически всех жанров письменной книжной культуры. Так осуществляется адаптация книжной культуры народным представлениям. Особую роль в этом играют жанры, находящиеся на скрещении культур, в первую очередь духовные стихи.

Рассмотрение духовного стиха как медиатора между двумя мирами — дело отдельного исследования, здесь мы только приведем фрагмент из текста одного стиха, записанного в районе Стародуба в 1985 г. В стихе рассказывается о том, что Господь дает своим верным слугам «ключи пекельные», чтобы выпустить из ада все души грешные, за исключением одной. Повествуется о ее смертных непорочных грехах. В числе их то, что она

во среду золь зольла,
а во пятницу нить вывила.

Что это значит? Известный пятничный запрет не пряхать связан с опасением засорить глаза покойникам кострицу (Толстой, 1985) и восходит к дохристианским представлениям. Часть пятничных запретов могла перейти на другой постный день — среду (например, не стирать, не мыть для чего надо было варить щелок — «золь золь»). Итак, смертным непорочным грехом в глазах Бога народ считал нарушение языческих запретов. Это парадокс-

сальное соединение в духовном стихе двух миропоиманий — христианского и языческого, на наш взгляд, ярко иллюстрирует слияние двух культур, о которых шла речь.

ЛИТЕРАТУРА

- Гаспаров 1978 — Гаспаров Б. М. Устная культура как семиотический объект // Семантика поминания и семиотика устной речи. Тарту, 1978.
- Гуревич 1981 — Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.
- Лихачев 1975 — Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Л., 1973.
- Никитина 1982 — Никитина С. Е. Устная народная культура как лингвистический объект // Известия АН СССР, Серия: литературы и языка. т. LX, 1982. № 5. Письменные и устные традиции 1982 — Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.
- Поздеева 1982 — Поздеева И. В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982.
- Покровский 1986 — Покровский И. И. Книги Тарского бунта 1722 г. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986.
- Сморгунова 1982 — Сморгунова Е. М. Лингвистические проблемы в археографических исследованиях (языковые особенности русского старообрядческого населения) // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982.
- Толстой 1985 — Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Конференция «Балтославянские этнокультурные и археологические древности». Погребальный обряд. Тезисы докладов. М., 1985.
- Фрэзер 1985 — Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.
- Чистов 1975 — Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

ТРАДИЦИОННЫЕ ЮНОШЕСКИЕ СОЮЗЫ И ИНИЦИАЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ У ЗАПАДНЫХ СЛАВЯН

Э. Хорватова

Наступление зрелости — переломный этап в жизни человека, порождавший многочисленные обычаи и обряды. Формы этих обрядов и значение их отдельных компонентов исследовались главным образом на примере внеевропейских культур. В предлагаемой работе обобщаются данные об инициационных обычаях и традиционных союзах крестьянской молодежи у западных славян, причем за точку отсчета принимается словацкая традиция. Те скромные сведения, которыми мы располагаем в настоящее время, относятся преимущественно к последней трети XIX—первой половине XX столетия и лишь в незначительной мере выходят за рамки этого периода.

Крестьянский мальчик включался в трудовую жизнь взрослых, как только в свои четырнадцать лет окончивал школу. Его поведение сразу подчинялось целому ряду правил, несоблюдение которых грозило строгими санкциями. Помимо семейного надзора, мальчик оказывался под контролем старшей молодежи, следившей за тем, чтобы он не делал ничего такого, что старшие считали своей привилегией. Например, до известного возраста он не смел поставить перед окнами девушки майского деревца, ходить на свидания (*vohl'ady*) или каким-либо иным образом проявлять свой интерес к ней. Ему не полагалось также носить пера на шляпе, принимать участие в танцах, садиться, находясь в корчме, задерживаться по вечерам на улице и т. п. Если мальчик не соблюдал неписаных запретов своей среды, его ожидала кара со стороны старших ребят. Самым легким наказанием была оплеуха, более весомым — ремень. Например, в южных областях Гонта, застав мальчика-подростка с девушкой, парни считали своим долгом натереть ему пятки до крови и бросить в крапиву или в воду. Естественно, что, чем старше становился мальчик, тем сильнее было его желание стать полноправным членом взрослой компании.

Возраст, когда это могло произойти, не был установлен заранее. Обычно он колебался, однако, в диапазоне от шестнадцати до восемнадцати лет. Все зависело от степени физической зрелости и владения навыками сельского труда. Принимались в расчет также физическая сила и поведение. В некоторых местах взрослые парни, которые чаще всего назывались «парубки» (*parobci*), а в районе Зволена «децковья» (*deckovia*), сами приглашали

новичков, однако чаще мальчик должен был просить кого-либо из старших ребят передать остальным просьбу принять его в свою компанию. Если его кандидатура их не удовлетворяла, просьба отклонялась и прием откладывался. В противоположном случае ему позволялось явиться в назначенное время. Это могло причуриваться к ближайшим тащам, по обыкновению связывалось с определенным моментом календаря и происходило раз в году — после Рождества, после Нового года, в конце Масленой недели, на Пасху или на Троицу. Новичок обеспечивал выпивку водкой или вином (это называлось *vkupné* или *bykove*). Выпив, парни несколько раз подбрасывали его кверху с восклицаниями, смысл которых состоял в том, что новичок признавался своим.

Во многих местах, например в районе Топольчан и в других окраинных зонах, было принято, чтобы мальчик просил кого-либо из старших ребят стать ему во время обряда этого «молодецкого крещения» (*mládecký krst*) «крестным отцом». После Рождества, в день св. Стефана, все кандидаты со своими «крестными» (*krstní otcovia*) собирались в доме, где происходили вечеринки, и взявший на себя роль «писаря» (*notár*) парубок приветствовал новичков в специальной ритуальной речи как новых товарищей, желая им в заключение доброго разума, доброго здоровья, доброго роста, доброго имени среди людей. Затем он отливал на стол из рюмки немного водки, ударял по ней ладошкой и подавал руку новичку. После него то же самое делали остальные. Следовало пиршество, о котором тоже должны были позаботиться кандидаты. Когда оно близилось к завершению, «писарь» специальной формулой благодарил за обильное угощение и «крестные отцы» вели новопосвященных по домам девушек — на первое законное для них свидание (*na vohl'ady*). По дороге происходило обучение тому, как полагается себя вести во время таких визитов¹. Обычно «крестные отцы» становились наставниками и покровителями «крестников» (*krstniat*). Они сообщали им об их новых правах и обязанностях и заступались за них, когда это было необходимо. Местами в состав обряда входила клятва верности «крестному отцу», которому мальчик должен был поцеловать руку.

В окрестностях Леопольдова собравшиеся парни наглухо закрывали окна, чтобы посторонние, особенно женщины и дети, не могли наблюдать «крещения». Староста компании всячески поучал новичков, указывая им, что с этих пор они уже не мальчики и поэтому должны себя держать подобающим образом. Им строго-настрого запрещалось рассказывать о том, что они услышат от новых товарищей. По команде каждый из «крестных отцов» выливал на голову своего подопечного бокал вина. После общего веселия, завершавшегося демонстрацией танцевальных способностей новопосвященных, «крестные отцы» разводили их по домам избраниц². Согласно этикету девушка в этом случае должна была выйти и поговорить с мальчиком, даже если он ей не нравился. В противном случае на ближайшей же вечеринке ее ждала расплата — ее выставляли вон.

В восточной Словакии обряд посвящения совершался во время танцев³. После обычного угощения и ритуального подбрасывания претендента, последний выбирал себе одну из девушек и танцевал с нею свой сольный танец. Остальные вставали вокруг них и пели:

Keď nebudeš vedieť zat',
budeš pod stohom spať.
Keď nebudeš vedieť kosit',
budeš za chlapami vodu nosiť.

[Если ты не будешь уметь жать, ты будешь под стогом спать, а если ты не будешь уметь косить, будешь за взрослыми воду носить]. Как видим, в песне выражается обращенное к посвящаемым требование стать взрослыми работниками.

Во многих районах центральной Словакии во время обряда молодецкого крещения мальчики подвергались настоящей экзекуции. Например, им наливали полные стаканы п, приказав вытянуть поги, чтобы пятки не касались земли, вдруг выдергивали скамейку, на которой они сидели. Или, раскачав за руки и за поги, со всей силы швыряли об землю. Подзатыльники, ослухи, поджожи следовали по любому поводу. В южной Словакии такого рода испытания были еще более изощренными. Вечером, после крещения и пира, начиналось веселье, называвшееся *malá strkaná* и состоявшее в том, что старшие из всех сил толкали новеньких один на другого, после чего «крестные отцы» все же разводили своих подопечных по домам девушек (*na voňľady*). В Зеленой четверг на лугу за селом происходила та же забава, называвшаяся, однако, уже *veľká strkaná*. Принятые в течение года во взрослую компанию мальчики должны были встать в середине круга, который образовывали остальные. По знаку своего старосты старшие начинали руками и всем телом толкать новичков к стоящим напротив. Те в свою очередь точно таким же способом оттесняли их на место. Игра прекращалась, лишь когда все были изрядно потрепаны и окровавлены.

В некоторых местах компании парней не имели вожаков, так что в каждом случае все вместе решали, как распределить обязанности. Большей частью, однако, во главе компании стоял староста, называвшийся «стариком» (*stárek*) — как на юго-западе — или «главным», «первым» (*hlavný, prvý raňobok*) — как на северо-востоке. На эту роль выбирался один из старших парней, который пользовался авторитетом и обладал необходимыми организационными способностями. При этом он должен был быть родом из уважаемой и состоятельной семьи. Последнее условие особенно строго соблюдалось в плодородных районах центральной и западной Словакии, где новый староста за оказанную ему честь платил щедрым угощением, каждый раз вносил самый большой вклад продуктами и деньгами на общие пиршества, а также в случае необходимости мог предоставить в распоряжение компании дом своих родителей для вечеринок и танцев⁴.

Обычай, сопровождавшие избрание старосты, вобрали в себя

некоторые черты выборов старосты села и некоторые цеховые обыкновения. Например, в ряде сел Гонта выборы нового старосты происходили в доме прежнего, который в последний раз угощал приятелей. После угощения парни шумной процессией, порою с музыкой (прежде это была вольтынка, позднее — баян) и пением, шли по селу, неся перед повозибраным маленький сундук, где лежали общественные деньги и тетради, куда записывались имена вновь принятых, доходы и расходы. В Себехлебах сундук с общественным достоянием был довольно больших размеров, поскольку в нем хранилась отобранная у турок трофейная посуда, использовавшаяся по праздникам⁵. В маленьких провинциальных городах шествие непременно останавливалось у ратуши или возле дома сельского головы, чтобы представить ему нового предводителя. Оно завершалось в доме последнего, где всех ожидало богатое угощение и танцы.

Староста-предводитель обычно имел какой-нибудь отличительный знак — особое перо на шляпе или резную палку или, как в некоторых районах Земплина, широкий красиво выделанный пояс, переходивший от одного старосты к другому во время процедуры избрания в должность⁶. Староста оставался в своей почетной роли год или пока не женился. Это была высшая ступень, которую подросток мог занять в обществе. Старосте поручалось следить за порядком среди сверстников и за их поведением. Он заботился об устройстве танцев, организовывал традиционные забавы (рождественское и новогоднее колядование, масленичные шествия, пасхальные обливания водой, установку майских деревьев, трюкские развлечения) и некоторые общесельские предприятия, такие, как чистка колодезь, уборка костела, покос и т. п. Как правило, староста назначал себе помощников — заместителя, кассира, писаря и др. Он решал возникшие споры, вершил суд и расправу. Его распоряжения обыкновенно исполнялись беспрекословно. Считалось, что каков староста, таковы и ребята. Без разрешения старосты чужие парни не смели появляться на танцах или ухаживать за местными девушками. Если девушка выходила замуж в чужую деревню, то во время ее свадьбы староста непременно участвовал в ритуальном взимании выкупа с жениха, натягивая вместе с другими цепь перед свадебным поездом.

При всех региональных и локальных модификациях можно говорить о двух основных моделях юношеских союзов в Словакии. Первую из них, преобладающую, можно назвать системой принципата: молодежь выбирает из своей среды на год или на больший срок вожака, являющегося представителем ее интересов в сельском социуме и организатором ее социального поведения. Практически наиболее распространенными обязанностями такого предводителя были организация традиционных форм общественной жизни молодежи и упомянутых танцевальных забав — как в стадии их подготовки, так и в стадии проведения. К этому присоединялись другие виды деятельности, нацеленной всякий раз

на общие групповые интересы. Другая модель, более редкая, встречается главным образом в маленьких социумах, где не было формально выделенной личности предводителя. Его функция берет на себя те один, то другой — в зависимости от ситуации (обычно это функция распорядителя на танцах).

Видимо, к этому типу приближаются в Словакии и так называемые троицкие короли (*trúční králi*), первое свидетельство о которых относится к XVI столетию, когда в Гемере уже запрещалось на Русальной неделе играть в королей «по старинному обыкновению». В XVII в. игра была запрещена повсюду. За нарушение запрета взымались большие денежные штрафы, и в XVIII столетии она исчезла совсем. Сохранившиеся краткие свидетельства говорят о том, что в первый день Троицы парни выбирали себе так называемого короля (*kráľ'a*). На голову ему надевалась корона, а в руку давалась украшенная палка, изображавшая скипетр. На протяжении трех дней праздника сельское начальство лишалось своих полномочий и судебная исполнительная власть переходила в руки короля. Последний назначал себе «адъютанта» из своих товарищей, в обязанности которого входило передавать его повеления. Ликующая толпа вела избранника по улицам села. Устраивались танцы. Короля сажали на возвышение и подавали ему лучшие блюда. Когда он танцевал, его сопровождал адъютант, который держал королевский жезл. Время от времени король брал жезл и кидал одному из ребят. Если тот не успевал его поймать, его награждали тумаками. После Троицы власти короля приходил копец, но весь год затем он пользовался большим уважением со стороны односельчан. Лишь в некоторых районах юго-западной Словакии, возможно благодаря тому обстоятельству, что в XVI в. здесь осело много хорватских семей⁷, короля выбирали сразу после Рождества сроком на два года.

Нам не известно, как соотносились друг с другом троицкий король и молодецкий предводитель. Из сообщения, касающегося юго-западной Словакии, следует, что должность короля была почетной, в то время как функция предводителя — по крайней мере в данной местности — принадлежала «старейшине» (*starešina*). Материалы, касающиеся остальной части Словакии, не дают более конкретных свидетельств по этому вопросу. Известно только, что игра в троицких королей запрещалась властями с необъяснимой последовательностью и загадочной строгостью, в то время как юношеские союзы, руководимые выборными волжаками, не только не вызывали пареканий, но и всячески поощрялись. Особенно показательна в данном случае ситуация, имевшая место в г. Круппине (центральная Словакия), где в середине XVII в. юношеский союз распался из-за разногласий между детьми ремесленников и детьми крестьян. Как только это произошло, сразу участились драки и другие нежелательные инциденты, возникли сложности в организации работ, которые по традиции выполнялись молодежью, и т. п. В результате в начале XVIII в. городская рада вынуждена была официальным путем восстановить «молодецкий

порядок» (*mládenecký poriadok*), сославшись при этом на древность и превосходство обычая. Для того чтобы недоразумения не повторялись, был выработан письменный устав, во введении к которому указывалось, что он основан на законе предков. Вопреки последнему утверждению, однако, в нем сказывается влияние времени и цеховых ремесленных кодексов. В отличие от традиционных сельских, а может быть, и более древних городских молодежных уставов он имеет более жесткий, императивный характер.

В компанию взрослых парней принимался каждый, достигший шестнадцатилетнего возраста, за исключением дворянских детей, на которых это правило не распространялось. В течение первого года новички несколько раз оказывали помощь общественной кассе. Первый раз во время самого посвящения, в Новый год, затем на Пасху и на Иванов день. Особый взнос был установлен за обучение специальному танцу. Во главе парней находился так называемый танцмейстер (*tančmajster*), имевший заместителя для хозяйственных надобностей и переговоров, в частности с городской радой. Кроме того, в правление входило еще шестеро ребят. Во время регулярных поголовных выборов заботились о том, чтобы в каждой из должностей чередовались ребята разного социального статуса. По требованию города достигшие совершеннолетия должны были предоставлять вооруженное сопровождение странствующим господам, следить за порядком на ярмарках и базарах, охранять лес от огня, помогать при тушении пожаров т. п. За это они ежегодно получали определенное количество вина, полотна, сукна и денег из средств города. По праздникам с согласия сельского старосты они имели возможность устраивать танцы, этикет которых был достаточно строгим. За нарушение любого из правил существовал свой денежный штраф. В случае серьезного проступка провинившиеся должны были удалиться. В заключение подчеркивалось всеми признаваемое правило, что обсуждаемое друг с другом сохраняется в тайне⁸.

Аналогичную роль юношеские союзы имели и в других небольших городах. Об этом можно судить по сохранившимся счетам за угощение и другим документам о вознаграждении ребят со стороны общества. Из исторических источников и этнографических свидетельств следует, что в целом юношеские союзы в Словакии — опирались ли они на обычай или на письменный устав — имели воспитательную, социализирующую и интегрирующую функции. Они повышали активность общественной жизни молодежи, осуществляли этический контроль, облегчали организацию тех календарных праздников, главным действующим лицом которых являлась молодежь. Это была социальная группа, легко и быстро выполнявшая работы, необходимые для всего села. Особенно велика была их роль в тех маленьких городах, которые были не в состоянии содержать солдат, сторожей, пожарных, посыльных и т. п.

В эпоху феодализма по образцу традиционных союзов сельской молодежи строились непрофессиональные организации город-

ской молодежи. из них заимствовались правила и обрядность посвящения в рыцари, в студенты, в ученики, в шахтеры и т. п.⁹ С другой стороны, сельские товарищества испытывали влияние городских сословных и профессиональных групп и их кодексов.

В Словакии были распространены также наймы, связанные с сезонными полевыми работами. Каждый год молодежь предгорий отправлялась жать и молотить хлеб к богатым крестьянам и помещикам в плодородные области юга. Главным вознаграждением служило зерно, которое привозилось домой по окончании работ. Кроме того, к столу полагалось по 300 граммов водки на мужчину и по 200 — на женщину. На сезонные работы могли ходить и девочки и мальчики 13—14 лет. Вдали от дома, в трудных бытовых условиях возникали товарищества, связанные с так называемым полевым или бутылочным крещением, или кумлением (отсюда *strnískový, fl'áškový krstny, kmotry*).

Девочка, которая была на таких работах впервые, просила более опытную приятельницу, чтобы та стала ее «крестной» (*krstnou*), или «кумой» (*kmotrou*). В знак заключения договора они обменивались подарками (платки, материя, ленты и т. п.), причем подарок младшей девочки должен был быть дороже. Старшая девочка становилась наставницей и покровительницей младшей и помогала ей освоиться в новых условиях. Они называли друг друга «крестная» (*krstna*), и эта напоминающая отношения по-сестринству дружба сохранялась на всю жизнь.

У мальчиков посвящение новичков чаще всего связывалось с обычаем ставить выпивку (*vkup*). Они тоже просили кого-либо из старших парней, ходивших на жатву второй или третий год, «покумиться» с ними. В одно из ближайших к началу работ воскресений, когда кончалась работа, новички вместе со своими «кумовьями» сливали вместе сэкономленную водку и звали других косцов на «крестины». Функция «кума» была та же, что у девочек, но кумление мальчиков порождало дружбу, длившуюся всего сезон. У парней «крещение» часто провоцировалось старшими косцами. Через посвящение в косцы проходили все новички — как взрослые, так и совсем юные мальчики, выполнявшие более легкую работу женщин; они вносили половинную плату, т. е. получали лишь половину заработка¹⁰.

У чехов обычаи, связанные с изменением социального статуса взрослеющих парней, и соответствующие товарищества существовали только на востоке — в Моравии¹¹. В некоторых областях юго-восточной Моравии до четырнадцатилетнего возраста мальчики должны были стоять в передней части костела — перед лавками, на которых сидели женщины. Одновременно за ними присматривали церковные служители. Если ребята мешали службе, они наказывались подзатыльниками или каким-либо другим способом. После четырнадцати они переходили в заднюю часть костела — к взрослым парням, где присмотра уже не было. Тут в одних местах в течение первых трех воскресений, а в других лишь в первое из них они должны были молча вытерпеть от стар-

ших бесчисленные мучительства, состоявшие в дерганьи за волосы, щипках, уколах булавками и т. п. Защита своего места среди старших была первым условием, приближающим к статусу взрослого. Однако этого было недостаточно, чтобы стать полноправным членом взрослой компании. Например, в районе Готвальдова (Злин) мальчики этого возраста имели право приходить на танцы, но уже в девятом часу взрослые ребята устраивали им «улицу», встав в два ряда с ремнями в руках. Музыканты играли марш, и мальчишки разбежались по домам под сыпавшимися на них со всех сторон ударами. Это было тем более уничижительно, что происходило на глазах девочек, которые независимо от возраста могли оставаться здесь, сколько хотели.

В первой половине XIX в. мальчик, который хотел попасть в число «хасов» (*chasy*), как здесь собирательно называли взрослых ребят, должен был вступить в единоборство со «старпчком». Если он побеждал или добывал перо со шляпы противника, его принимали без каких-либо дополнительных испытаний. Если же ему это не удавалось, он должен был всех угощать. В том случае, когда он не был к этому готов, его бросали в грязную воду и он уходил с позором. Местами мальчики доказывали свою доблесть тем, что мучительно долго простаивали на одной ноге, держали во рту жвачку из курительного табака, двигали непомерные тяжести и т. п. В первой трети XX в. все это постепенно вышло из употребления, редуцировавшись до выпивки, устраниваемой, как правило, на Пасху, и установился возрастной норматив для вступления в товарищество старших парней — 18 лет.

В юго-восточной Моравии, как и в юго-западной Словакии, своего предводителя ребята называли «стариком» (*stárek*). В Словакии выбирался один, реже два старосты — «старика» («старший» и «младший»), а в Моравии четыре, реже два. Это происходило недели за две перед «годами» (*hody*). Каждый староста выбирал себе в партнерши «старуху». Роль «старика», а особенно «старухи» была обременительна в финансовом отношении, поэтому их могли взять на себя только дети из состоятельных семей. Во время танцев, которые на «годы» продолжались по три дня, староста непременно должен был быть в новом костюме, с полученным в подарок от своей партнерши дорогим пером на шляпе. У «старухи» к празднику должно было быть два новых платья, специальный головной убор и венок, причем этим ее расходы не ограничивались.

В функции старост входила установка высокого «мая» на месте сельских гуляний и организация ташцев — они должны были получить разрешение, договориться о музыке, пачать тапец, замедлить его темп, если это необходимо, вовремя направить партнершу к освободившемуся кавалеру — холостому или женившемуся в течение последнего года парню. Состоением с музыкантами они обходили дома, собирая деньги, из которых платили за музыку и покрывали некоторые общественные расходы. Они же добывали продукты — вино, хлеб, мясо и т. п. — для совместного ужина.

Старосты организовывали как заключительные (перед выборами), так и все прочие молодежные предприятия и танцы на протяжении всего года, а также отвечали за поведение ребят, поэтому считалось, что каковы старосты, такова и вся компания.

Из материалов, относящихся к XIV—XV вв., следует, что в Чехии посвящение парней приурочивалось к предиахальной неделе, которая, возможно, именно из-за этого называлась «дружбой» (*družbina*)¹². Более поздних свидетельств об этом не сохранилось. Очевидно, обычай исчез уже в средние века.

Что касается лужицких сербов, то здесь среди деревенских подростков было принято устраивать выпивку для взрослых ребят еще в период между двумя мировыми войнами¹³.

Этнографические сведения об инициационных обычаях поляков относятся к XIX, отчасти XX в. По материалам, обработанным в интересном исследовании М. Верушевской¹⁴, в Польше посвящением мальчиков занимались не парни, а взрослые мужчины, иногда пожилые. Это обуславливается тем обстоятельством, что оно имело форму посвящения в косцы, которое меняло социальный статус в целом. Обычай сложился в эпоху средневековья, когда в обязанности крестьян входило косить помещичьи луга. В XIX в. коса сменила серп в качестве орудия жатвы, и обряд посвящения в косцы стал приурочиваться к покосу хлебов. Новичка в той или иной работе — ремесленника, рыбака, косца — поляки называли «волком» (*vilk*), «нескором» (*neskor*) или «фрицем» (*fruc*), а сам обряд «фрицовинами» (*frucovina*). Начинаящие косцы приступали к работе лишь с согласия старших. Те показывали им, как следует точить косу и как с ней обращаться, одновременно проверяя их познания, касающиеся сельскохозяйственных орудий в целом. Затем «волк» («фриц») угощал компанию водкой. В других случаях испытывались способности и выдержка нового косца. Во время работы ему не полагалось даже отдыха, а косить приходилось в первом ряду, напрягая все силы, чтобы другие его не опередили, хотя старшие его все же обгоняли, что само по себе было достаточно унизительно. Во многих местностях имело место физическое испытание «фрица». Например, ему обжигали лицо крапивой, терли оселком по голому животу, били познами-«попшой» (*pošva*) на оселке так, чтобы на теле оставались знаки в виде заноз, так называемые печати (*pečiatku*), хлестали пучками соломы, после чего, как сообщает Кольберг (р-он Слупци), надевали ему новую рубашку.

Комический характер имело и «пострижение» с помощью двух оселков, а также «бритье», которое встречается в двух ситуациях, но всегда в одном и том же значении. Во время «фрицовин» самый старший из косцов «намыливал» новичка щеткой из чертополоха и «брил» шершавой деревяшкой. Другой случай, о котором сообщает Кольберг (Гваргово), интересен тем, что подобная имитация бритья предшествовала первому появлению парня на танцах. Старший из товарищей «намыливал» ему лицо сажеей, и затем «брил» оселком для точной кос¹⁵.

Формы «фрицовин» были разнообразны, но в своей заключительной части они сходились: новичок принимался в сообщество косцов лишь после того, как устраивал для них «выкуп» (*vkup*) — выпивку, а иногда и угощение. Стать косцом означало приобрести статус мужчины. В некоторых местах было принято, чтобы старший из косцов во всеуслышанье объявлял о событии с какою-нибудь возвышенного места — со сруба колодца, с крыши дома и т. п., — одновременно напоминая о значении нового положения новичка. С этого момента он прежде всего становится достойным всяческого уважения за свое трудолюбие и расторопность: ни одна девушка не отвергнет его на танцах; он может ходить на свидания-«вогляды» (*vohl'ady*), может жениться, получает мужскую долю пищи. Однако и там, где не было обычая оглашать новость, все село быстро о ней узнавало, и отношение к парню менялось.

Таким образом, в XIX—первой половине XX в. у западных славян существовали две модели инициационных институтов. В Словакии, Чехии и Лужице решающую роль играло возрастное, а в Польше — трудовое товарищество. В первых дело решала молодежь, а в последних старшие мужчины, в то время как молодежь лишь принимала их мнение к сведению. В этом отношении польские обычаи ближе цеховым, когда независимо от профессии в круг товарищей учеников вводили мастера. Со словацким обычаем жатвенных «крестин» они имеют лишь внешнее, ситуационное сходство. Значение тех и других различно, т. к. в Словакии возрастные и трудовые товарищества не зависят друг от друга. Каждый юноша заботился о том, чтобы быть принятым в компанию старших независимо от того, стал ли он уже членом профессионального товарищества или нет.

Именно в Словакии в своей активной форме традиционные товарищества деревенской молодежи сохранялись дольше всего: они встречаются здесь еще в середине нашего века, а иногда и позднее. Последний раз мы наблюдали это явление в средней Словакии (Грушов) в начале 70-х годов. Молодежные сообщества были здесь органическими образованиями, выполнявшими все свои исконные функции, о которых мы уже говорили. Вобрав в себя некоторые черты институтов сельского управления и цеховой корпорации городского типа, они не изменились в своей основе и сохраняли автономность. Они существовали до тех пор, пока преобладающая часть сельской молодежи наследовала трудовое поприще отцов и либо оставалась в родном селе, либо, хотя и покидала его для заработков, но лишь в одно и то же, вполне определенное, обычно летнее, время. Постепенная дифференциация инфраструктуры деревни и долговременное пребывание большинства молодых людей в чужих краях быстро лишило эту форму их организации ее актуальности.

Таким образом, наибольшим разнообразием характеризуются инициационные обычаи словаков и поляков. В той или иной форме здесь представлено большинство элементов этой обрядовой традиции, как она существует в целом ряде других культур. Вопрос

о необходимости перехода в пной, более высокий, социальный статус решала личность самого кандидата. Решающими моментами оказывались физическая зрелость (в обычном праве ее свидетельством являются борода, соответствующее телосложение, физическая сила) и внутреннее возмужание, выражающееся в формировании известных моральных качеств. Для вступления в товарищество необходимо было также заявить о себе как о человеке, справляющемся со своими делами и обладающем средствами для вступительного взноса (vkur).

Наиболее существенным элементом самого обряда является психологическое и в особенности физическое испытание (насмешки, унижения, побой, подножки, пощечины, подзатыльники, булавки, чертополох, крапива, дерганье за волосы и т. п.), куда отчасти можно отнести и шутовскую стрижку с бритьем, когда дергали за волосы и обдирали лицо, высмеивая перед собравшимися. С этим моментом обряда часто связывалось испытание силы, ловкости, отваги, практиковались, однако, также в качестве самостоятельного. Кроме того, в обряд входил своего рода инструктаж, касающийся работы и прав нового холостого существования. Распространенный в экзотических культурах обычай смены имени, в пережиточной шуточной форме бытующий в ремесленной среде, редуцируется здесь до смены названия, обозначающего групповую принадлежность человека (например, взрослый парень не должен позволять называть себя «хлопцем»). Обряд завершал ритуальное обливание новичка водкой, подбрасывавшие его вверх и общее угощение за его счет.

Юношеские привилегии состояли в праве демонстрировать новый социальный статус с помощью внешних знаков — пера на шляпе, кожаного пояса, местами пестрых декоративных элементов одежды. Этот статус давал право выполнять работы, по традиции считавшиеся мужскими, принимать участие во всех предприятиях взрослой молодежи и завязывать знакомства с девушками, следуя при этом определенным этикетным правилам. Если девушка при всех оскорбляла или высмеивала парня, ее бойкотировала уже вся компания (например, она была вынуждена покинуть танцы, условленное время с пей никто не танцевал, вместо зеленого «мая» ей ставили сухое дерево и т. п.). Основной привилегией юношеского состояния являлась жештьба, с которой связывался статус взрослого мужчины.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Žatko R.* Vianočné a fašiangové zvyky v Rybanoch // *Národopisný zb.* 1943. IV. S. 33.
² *Bednárik R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // *Slov. vlastiveda.* Br., 1943. II. S. 25.
³ *Václavík A.* Vyroční obyčeje a lidové umění. Pr., 1959. S. 109.

- ⁴ Обследование избранных населенных пунктов Гонта проводилось нами в 1968—1974 гг.
⁵ Согласно хронике села.
⁶ *Majtánová M., Majtán M.* K problematike mládeneckých organizácií na Slovensku // *Slov. národopis.* 1967. XV. S. 460.

- ⁷ Данные более древних источников обобщены Колларом. см.: *Kollár J.* *Národné spievanky.* 2-vyd. Br., 1933. II. S. 588 и далее. См. также *Cherová K.* *Staré doklady o l'he «kráľu» na Slovensku // Český lid.* 1896. V. S. 279 и далее.
⁸ *Majtánová M., Majtán M.* Op. cit. S. 461 и далее.
⁹ *Hovráthová E.* Remeselnícke zvyky v Kežmarku na počiatku minulého storočia // *Acta ethnol. slov. Br.*, 1974. I. S. 123 и далее; здесь же приводится остальная литература.
¹⁰ *Hovráthová E.* Zvyky a obrady // *Zo života a bojov ľudu Uhrovej doliny.* Br., 1977. S. 310 и далее.
¹¹ *Sebestová A.* *Lidské dokumenty.* Pr., 1947. S. 151 и далее; *Václavík A.* Op. cit.
¹² *Žitňák Č.* *Staročeské výroční obyčeje.* Pr., 1889. S. 50.

- ¹³ По успешным сообщениям из Будышпана.
¹⁴ *Wieruszewska M.* *Obředy recepcyjne wieku dojrzalego v Belchatowskiem // Łódz. stud. etnorg.* 1966. VIII. S. 25 и далее.
¹⁵ Потканский связывает этот обряд с «пострижинами». Нидерле, исходя из возраста, когда у славян производились «пострижины», исключал подобное мнение, см.: *Potkański K.* *Postrzyżyny u Słowian i Germanów // Rozp. Akad. Umiejętn. Wydz. Hist. Fil. Ser. II.* 1895. T. VII. S. 397; *Niederle L.* *Život starých Slovanů.* Pr., 1911. I. 1. S. 69 и далее. В Словакии шуточное бритье мужчин обычно встречается во время свадьбы и Масленицы. Возможно, это производное мужских инициационных обрядов.

Перевод со словацкого О. А. Терновской.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

З. Михаил

Возникновение в современную эпоху междисциплинарных научных направлений со своей особой методологией позволило различным областям гуманитарной науки выйти за пределы своего предмета и получить выводы, представляющие более широкий интерес. Необходимость сотрудничества этнографии, фольклора и лингвистики осознавалось еще в начале XX в., но на практике оно стало осуществляться лишь в последние четыре десятилетия. В рамках языкознания сформировалась отдельная дисциплина — этнолингвистика, выработавшая комплексную методологию и соответствующую проблематику¹. Это пограничная наука, в которой комплексное исследование материальной и духовной культур и их терминологии осуществляется с помощью методов обеих дисциплин — этнографии и лингвистики, а результаты используются также обеими науками².

В румынской специальной литературе наряду с термином «этнолингвистика» используется термин «лингвистическая этнография». Но во французской традиции, откуда заимствован термин «этнолингвистика», он употребляется для обозначения «анализа языкового сообщения во всей совокупности обстоятельств» (подчеркнуто нами. — *З. М.*), возникающих в процессе коммуникации³. Мы специально обращаем внимание на различие в терминологии, чтобы избежать возможных недоразумений относительно самого объекта исследования.

Междисциплинарное этнолингвистическое исследование черпает материал из обеих наук, а анализ должен проводиться последовательно в рамках языкознания и этнографии⁴. Исследователь, который должен владеть методами той и другой науки, все же исходит из фактов той, в которой он является специалистом или в русле которой он ведет исследование⁵. Мы считаем, что оптимальные результаты бывают получены, когда ученый, освоив комплексную методологию двух или более дисциплин, применяет ее к изучению действительности с тем, чтобы полученные результаты можно было использовать как для одной, так и для другой дисциплины.

Возможен вариант, при котором группа ученых — представителей различных наук изучает одну научную область, причем каждый ведет исследование под определенным, диктуемым спецификой его науки углом зрения. Такие исследования весьма плодотворно проводились в Румынии группами социологов под ру-

ководством проф. Д. Густы, осуществившими полное монографическое описание нескольких румынских сел в социологическом плане⁶. Однако лингвистический аспект учитывался при этом лишь косвенно. Ниже мы будем рассматривать проблемы именно с точки зрения лингвистики, в противовес этнографам, выдвигающим на первый план другие стороны той же проблематики.

Обратимся к традиционным обрядам, изучаемым в двойной перспективе — этнографии и лингвистики. Обряды являются одним из наиболее сложных компонентов информационного языка народной культуры, выполняя коммуникативную функцию и выступая как «текст в семантическом смысле слова». Обрядовый «текст» отличается от лингвистического текста субстанцией плана выражения, он включает и такие элементы, которые не могут быть переданы лишь с помощью языковых знаков, ибо в создании культурной информации участвуют и неязыковые средства выражения. Обряды принадлежат к категории культурных «текстов», поскольку они обладают дополнительной возможностью выражения⁷.

Для носителя традиционной народной культуры обряд, сохраняющийся до сегодняшнего дня в виде живой старины, — это тот инструмент, с помощью которого человек воздействует на некоторые пассивные жизненные процессы, управляя ими в своих интересах, противодействуя одним и стимулируя другие. Все типы обрядов — обряды «перехода» (связанные с рождением, свадьбой, смертью), обряды, обеспечивающие здоровье человека и животных, направленные на предупреждение и борьбу с болезнями, вызывание или ограничение действия стихий в определенные периоды года (защита урожая от засухи или обильных дождей, посевов от холода и заморозков), стимуляцию и обеспечение урожая; обряды, связанные с определенными занятиями и ремеслами (пастушеством, виноградарством, строительством), карающие за нарушение традиционных норм (оглашение па все село), как и обряды, призванные в определенные моменты создать благоприятную трудовую или праздничную (хоровод) обстановку, или обряды предвещающего типа (Новый год), — все они предназначены сохранять традиционный миропорядок, в котором лишь текст обладает силой истины.

Общество верит в эффективность текста, ибо согласно народному мировоззрению, тексты обладают разумностью, и порядок нельзя осуществить вне их⁸. Из обрядов, как показывает Михай Поп, складывается «активный механизм общественной жизни, творчески поддерживающий порядок и создающий культуру». Они, обряды, являются «актами коммуникации, осуществляемой на особом, акциональном языке; при чрезвычайной сгущенности информации действий в них больше, чем в любом устном тексте»⁹. В обрядовом тексте содержание передается и внеязыковыми способами, в которых художественные формы — литературные, кинематографические, жестико-лице-поведенческие, музыкальные — переплетаются со специфически обрядовыми формами или с языком риту-

альных предметов. Принято считать, что вербальные компоненты обрядов образуют вторичную семиотическую систему, поскольку они используются вне обычной языковой коммуникации и составляют один из кодов обряда и элемент стратегии «культурного текста». Это придает лингвистическому тексту синкретический характер. Однако в отличие от таких видов народного творчества, как, например, баллады или дойны, где синкретизм проявляется лишь в художественном плане посредством сочетания вербальных кодов с музыкальными, обряды в значительно большей степени «многоязычны», ибо они интегрируют художественные коды в специфических формах обрядов и ритуалов. Таким образом, комплексность обряда в плане выражения и заключается в этом специфическом способе реализации, в способности текста быть одновременно и художественным фактом, и ритуалом или обрядом с определенной функциональной значимостью. Вот почему исследование обрядов с учетом их отличительных черт должно включать многие аспекты, соответствующие разным категориям действительности и требующие разных методик анализа.

Большинство румынских этнографов не разделяют теорию, согласно которой обряды являются источником мифов, но и открыто не отрицают их взаимосвязи. Связь обряд—миф показала во многих отношениях.

Румынской мифологии в отличие от других сторон народной культуры и традиционной цивилизации посвящена весьма обширная литература. Например, в «Общей библиографии румынской этнографии и фольклора», включающей 8330 названий (очерков, статей, сборников и т. п.), более 30 % работ касается мифов (отраженных в легендах, сказках, представлениях), поверий, обрядов, суеверий. Ближкое к этому соотношение находим и в общей библиографии румынской этнографии и фольклора более позднего периода: Е. Дэнкуш. Выборочная библиография румынской этнографии и фольклора. 1944—1974¹⁰. Это дает возможность, используя сведения из источников прошлого века и сопоставляя их с более близкой к нашим дням ситуацией, с достаточной полнотой обследовать то, что называется духовным достоянием румынского народа. Наши знания обогащаются и новыми материалами, собранными более продуманно и организованно, особенно благодаря усовершенствованным методам исследования, позволяющим поставить уже известные факты в новые связи, уточнить их, предложить новую интерпретацию. В методологии следует, таким образом, различать две стороны: методы сбора материала и методы его интерпретации.

Чтобы представить объективную картину румынских исследований, использующих как этнографические, так и лингвистические данные, целесообразно рассмотреть их в хронологическом порядке. Еще в период становления двух наук, в последней четверти прошлого столетия, новаторскую концепцию выдвинул Богдан Петричейку Хашдеу. Он исходил из гипотезы о том, что фольклорное творчество — продукт определенного менталитета на определен-

ной исторической ступени развития. Утверждая, что «древние обряды вообще не сохраняются тем или иным народом в течение сотен лет с тем постоянством, с каким сохраняются языковые элементы, и нескольких столетий вполне достаточно, чтобы почти полностью изменилось общество»¹¹, он все же считает, что можно установить по крайней мере два пласта румынской традиционной культуры, и убедительно показывает это на обряде «побратимства». Первый пласт представляет собой наследие фракийско-ллирийского (балканского) братского союза, заключаемого символическим смешением крови, а второй — чисто христианское «крестное побратимство». Хашдеу вносит коррективы в методiku компаративизма, который в свое время выявлял лишь сходства. Он утверждает: «...обычно группируют сходное, а не различное, со всей крупулезностью выявляя степени сходства. При этом, с одной стороны, почти всегда перескакивают через промежуточные ступени, а с другой — нередко смешивают явления, связанные сомнительным или лишь кажущимся родством»¹². Стремление Б. П. Хашдеу объяснить происхождение обрядов, опираясь на документальные свидетельства, в том числе языковые, и достигнутые им блестящие результаты сыграли важную роль в развитии фольклористики и этнографии. Достоверными источниками, которые могут быть использованы учеными, Б. П. Хашдеу считает и результаты исследований, проведенных с помощью анкетирования. Почти одновременно в нескольких странах Европы были созданы фольклорные вопросники: у хорватов В. Богичичем, в России — П. С. Ефименко и П. А. Матвеевым, в Германии — В. Маннгардтом и Г. Венкером¹³. В Румынии Б. П. Хашдеу был первым, кто проводил полевые исследования как в одиночку, так и с привлечением большого числа сотрудников. В 1877—1878 гг. он составил вопросник по юридическим обычаям румынского народа, содержащий 400 вопросов, сгруппированных по трем разделам, на который были получены ответы из 773 пунктов.

Метод письменного анкетирования, как и прямой опрос, проводимый собрателем, предполагает запись материала на диалекте данного села. В обоих случаях используется вопросник. Успех письменного анкетирования, сохраняющего и по сей день свое научное значение, зависит от подготовки того, кто заполняет анкету (обычно это учителя сельских школ), и от точности поставленных вопросов. Этот метод не может устареть или дискредитироваться, так как он основывается на тех же принципах, что и прямой опрос. Предубеждения лингвистов, как и этнографов, к полученным таким образом данным связаны с тем, что заполняющий анкету, не имея специальной подготовки для проведения полевых исследований, может зарегистрировать, не отдавая себе в том отчета, языковые формы или пояснения к этнографическим явлениям, не свойственные данной традиции, а известные ему из других источников.

Собирая материал для *Magnum Etymologicum Romaniae*, Хашдеу снова применил этот метод, опубликовав в 1884 г. свою

«Программу по собиранию данных, касающихся румынского языка», содержащую 206 вопросов и снабженную инструкцией. Полученные ответы составили 19 томов in folio, т. е. 20 000 страниц, хранящихся в Библиотеке Академии СР Румынии¹⁴.

Другой историк — Николае Деспуншану последовал примеру Хашдеу и тоже составил вопросник для письменного анкетирования. В 1893 г., а затем в 1895 г. он распространил по стране «Вопросник об исторических традициях и древностях земель, населенных румынами». Ответы были получены из 1156 населенных пунктов и составляют 17 томов, насчитывающих более 15 000 страниц. Они также хранятся в Библиотеке Академии СР Румынии¹⁵.

Рукописный материал этих двух анкет, фиксирующий в первую очередь ответы хранителей традиционной культуры (женщин, особенно старшего возраста), служит основой для изучения процессов преобразования традиционного уклада жизни румын, он позволяет определить территориальное распространение некоторых этнографических или фольклорных явлений, так что, будучи перенесены на карту, эти сведения смогут составить настоящий фольклорно-этнографический атлас¹⁶, в котором отразится ситуация конца XIX в. Можно будет также выявить динамику явлений благодаря массовому характеру информации¹⁷.

Использование методики анкетирования ознаменовало новый этап в научном становлении самой дисциплины. Что касается второго аспекта — интерпретации материала, то для той стадии, на которой находилось развитие гуманитарных наук в XIX в., наиболее актуальным был вопрос о происхождении отдельных культурных явлений и отдельных этносов.

Интуитивно верно было понято, что для более точного знания необходимо как можно больший объем информации, на основании которого можно было бы судить об основных проявлениях духовной жизни народа. Румынская академия, учредив специальные премии, с самого начала своего существования стала поддерживать создание монографий по наиболее значительным местным фольклорным традициям. Было создано большое число ценных трудов, относящихся к наиболее важным этнографическим зонам страны¹⁸. Как и в случае анкетирования, авторы были хорошо знакомы с исследуемой зоной. У них была возможность в течение долгого времени собирать материал методом непосредственного наблюдения, в большинстве случаев без помощи вопросника, изучая различные явления народной жизни в их динамике, в их естественном бытовании. Такой метод позволяет зафиксировать множество деталей, которые могут быть упущены, если исследователь лишь короткое время находится в контакте с информатором. Разумеется, существует опасность спонтанного вмешательства исследователя. Ответы информаторов не всегда записываются точно, в виде цитат, так, чтобы отличить сказанное информатором от констатаций наблюдателя. Большие достоинства лингво-этнографических монографий начала XX в. объясняются тем, что

они были составлены без какой-либо предвзятости. Эти работы содержат огромный языковой материал, в силу чего все упомянутые нами в списках монографии входят в основную библиографию Словаря-тезауруса румынского языка, подготовленного Институтами языкознания Академии наук СР Румынии (в Бухаресте, Клуже-Напоке, Яссах).

Метод монографий в большой мере используется и теперь в практике этнографических исследований. Однако результаты этих работ сравнительно редко опираются на лингвистическую аргументацию, несмотря на четкое требование¹⁹ точно регистрировать подлинные этнографические факты или явления с учетом их языкового выражения, передающего местную этнографическую специфику. Одна из причин этого в том, что профессиональная подготовка румынских этнографов большей частью ориентирует их на социологический и историко-географический аспекты исследований²⁰. Когда языковеды начали заниматься этнографическими и фольклорными исследованиями, они стали использовать более строгие методы как сбора материала, так и его интерпретации. О хороших результатах, полученных Б. П. Хашдеу, говорилось выше.

Открывая в 1926 г. университетский курс лекций по этнолингвистике, Таке Папахаджи уточнил координаты этой особой дисциплины²¹. Он исходил из предпосылки, что три дисциплины — языкознание, этнография и фольклор — неотделимы, когда надо получить полную картину жизни народа. «Нелегко, — говорил он, — собирать материал по диалектной анкете, не зная местной действительности и не фиксируя соответствующих лингвистических терминов»²². В отличие от других специалистов²³ Папахаджи считал, что этнографические элементы в качестве характерных черт этносоциального склада народа значительно устойчивее языка, так как, помимо всего прочего, даже если народ так или иначе утрачивает свой язык, он не теряет полностью характерных особенностей своей «души»²⁴. Восстановление этих характерных особенностей осуществляется «на основе последовательного снятия пластов, вплоть до субстрата, единственно способного охарактеризовать изначальную духовную, собственно латинскую структуру румынского народа, а затем многовековую этносоциальную эволюцию»²⁵. Поэтому этнографин как науке об этносах и их истории принадлежит центральное место в рамках междисциплинарных исследований.

Ученый исходит из того факта, что в духовной культуре каждого народа есть явления разной древности и происхождения (автохтонные, заимствованные или результаты независимого развития), а их эволюцию следует воссоздавать как на основе исторических свидетельств²⁶, так и выявляя различные напластования. Т. Папахаджи в равной мере ценит как синхронные, так и исторические исследования, отдавая дань и компаративистике. Лингвистическая стратиграфия становится при этом эффективным средством проверки «относительной хронологии» в этнографии;

в качестве дополнительных свидетельств используются иконография, археологические материалы (предметы магического назначения, фетиши, амулеты и т. д.), привлекаемые при установлении соотношений между термином и предметом или явлением духовной культуры.

Так, одно из исследований Т. Папахаджи, посвященное новогоднему обряду «плугушор», может дать представление о комплексном характере используемых им методов. Т. Папахаджи детально описывает обряд, а также атрибуты колядныхов (чаще всего настоящий плуг, давший название обряду), приводит фольклорные тексты и используемую местным населением терминологию, устанавливает связь со сходными обрядами у других народов, исследует его генезис и распространение, рассматривает термины в этимологическом аспекте²⁷. Некоторые из его выводов актуальны и для современных исследований. Так, на проблему основного рода занятий румынского народа на протяжении столетий могут в определенной степени пролить свет обряды, связанные с сельскохозяйственными работами. Между латинскими праздниками *seventivae feriae* и плугушором автор устанавливает полную и неоспоримую преемственность как в содержательном, так и в формальном плане. «Это дако-румынское этнографическое и фольклорное явление — ясное свидетельство непрерывности латинской культуры в Дакии Децебала»²⁸. Исчерпывающий анализ языкового материала отдельных диалектов или диалектных зон, а также учет всех вариантов фольклорного произведения должны быть главной целью исследователя. Обобщая свои теоретические выводы, касающиеся обрядов, Т. Папахаджи утверждает, что «любой народ должен искать и изучать свои корни, накапливая информацию о своих традициях и рассматривая их на более широком фоне». Но, уточняет он далее, обильный материал не должен быть самоцелью, его необходимо анализировать еще в процессе сбора, поскольку только так он сможет стать показательным. Лучше располагать не очень обширным материалом, собранным настоящим специалистом, чем обильной информацией, собранной неспециалистом.

Такая максимальная профессионализация проповедовалась и румынской этнографией последних четырех десятилетий. Она требовала овладения всеми современными методами исследования, начиная с научной основы — диалектического и исторического материализма — неогъемлемого методологического компонента всех отраслей науки в нашей стране²⁹. Становление этнолингвистики как комплексной дисциплины происходит через распространение метода *Wörter und Sachen* (изучавшего слова изолированно, в отрыве от системы или микросистемы, в состав которой они входили) на ономастиологию³⁰ и семасиологию³¹. Эти лексические методы позволяют все более точно восстанавливать историю слов, поверяя ее экстралингвистической действительностью, что способствует воссозданию архетипов духовной культуры народа.

На VIII Международном конгрессе славистов 3—9 сентября

1978 г. румынской делегацией был представлен доклад по сравнительной славянской этнолингвистике. Остановимся на нем подробнее. Работа А. Ионеску³², как указывает само заглавие, посвящена славянским народным верованиям и их отражению в языке. Данная область была мало изучена, в том числе и со стороны лингвистической. Она привлекала интерес специалистов разных отраслей науки: истории религии, этнографии, социологии и др. Классификация мифологических персонажей основана на этнографических, мифологических и других критериях. А. Брюкнер считал, что они делились на «верховные» и «низшие» божества; К. Мошинский, как и в последнее время Эвел Гаспарини³³, подразделяет различные божества на «высшие» и «низшие», руководствуясь их функциями (лешие, водяные, демоны судьбы, демоны, связанные с культом солнца, огня и т. д.). Но если изучение мифологии с точки зрения генезиса религиозных представлений может объяснить историю данного круга верований, то лишь междисциплинарное и сравнительное исследование способно выделить специфическое для одного или нескольких народов, разграничить исконное и вторичное, более существенное и менее существенное.

Мифология, народные поверья — продукт развития общества в определенный исторический период. Перед исследователем-материалистом стоит задача объяснить реальные причины представлений, корни которых уходят в доисторические времена «бессилия дикаря в борьбе с природой». В отличие от других общественных, исторически обусловленных явлений народные верования продолжают существовать иногда и долгое время после того, как породившие их причины перестали функционировать. В силу данной особенности суеверия и магическая практика, которые ведут свое начало с эпохи первобытнообщинного строя, продолжают существовать и в наши дни. В области народной мифологии наблюдается стратификация особого рода: на древние поверья наслаиваются новые, не заменяя первые, а сосуществуя с ними. Этим объясняется столь разветвленная система демонологических поверий и магии. Хотя мы и считаем эту область «закрытой», предполагая, что наша эпоха не порождает новых верований, мифологическая лексика еще далеко не собрана и, следовательно, до конца не известна.

Изучение лексики современных славянских языков, относящейся к области народных поверий, с точки зрения этимологической и этнолингвистической помогло бы выявить происхождение и историю мифологических терминов. Масштабные ономастиологические работы, как, например, труды Н. И. Толстого, О. Н. Трубачева и других советских специалистов, служат прекрасными образцами и для исследований в области духовной культуры.

В лексике, унаследованной общеславянским языком из индоевропейского, особую и притом многочисленную группу составляют термины, связанные с мифологическими представлениями славян. Эти термины иногда изучались в более широких рамках

абстрактной лексики или включались в семантическое поле «духовная жизнь», но никогда не исследовались сами по себе. В докладе доказываются существование особой лексико-семантической группы терминов народных верований, выделяемой на основании экстралингвистических признаков. В современных славянских языках эти термины достаточно многочисленны, а поскольку речь идет о словах, отражающих духовную культуру, они могут дать ценную информацию для истории культуры славянских народов.

В этой лексической сфере действует закон табу, запрещающий произносить настоящее имя божества, духа (злого или доброго). Вместо него используется эвфемизм. Подобный запрет соблюдается и в других тематических областях, где не рекомендуется по тем или иным причинам называть понятия своими именами, так как первобытные люди наделяли слово магической силой («Помяни волка, а волк тут»). Классическим примером служит тот факт, что древним евреям имя Бога было неизвестно, вместо него употреблялся «псевдоним» Иегова. Так появились эвфемизмы типа «красавицы» (*frumosele*) для фей (*iele*), фонетические модификации для затемнения исконого облика слова (русское *буседка* вместо *суседко*), семантические сдвиги (*нечистые* вместо *дьявол*) и т. д. В. Гаверс³⁴, один из ведущих специалистов в этой области, в своем исследовании анализирует последствия такой позиции говорящего. А. Ионеску в упомянутом выше докладе в свою очередь рассматривает семантическую эволюцию терминов, появление «необъяснимых» значений, разветвление семантики однокоренных слов.

Основной метод ее работы — ономаσιологический анализ. Однако компоненты ономаσιологических полей рассматриваются и в плане их этимологического упорядочения или стратификации (с точки зрения так называемой лингвистической геологии). Изучение определенных категорий терминов в зависимости от их происхождения — наиболее надежный метод, хотя, надо сказать, он и не позволяет установить причины, порождающие лексические сдвиги в связи с экстралингвистическими изменениями, а лишь упорядочивает результаты процесса. Но когда лингвистика соединяется с этнографическим исследованием, комплексный метод помогает пролить новый свет на систему поверий и ее отражение в системе словаря. И в этой области использование принципов этнолингвистики предполагает учет всего поля наименований для исследуемых понятий в их связи с функционированием обряда. При изучении народных верований, как и других сфер традиционной культуры, обслуживаемых лексикой исконого пласта, единственно эффективным методом анализа может быть относительная хронология.

Наиболее значительным в количественном отношении и наиболее архаическим является общеславянский лексический фонд. Он включает индоевропейские слова, сохранение которых объясняется как очень широкой территорией распространения самих верований, так и тем, что общеславянский язык — потомок

индоевропейского. Как показали исследования и других ономаσιологических полей, дивергенция и увеличение числа наименований наблюдается прежде всего при обозначении отрицательных сторон действительности. В нашем случае множество терминов используется для названия демонов, злых духов, птицы, предвещающей недоброе, и т. п. Лексическое выражение получают все категории божеств дома, леса, воды, ряд животных, птиц, «нечистые» покойники и т. д. Дискуссии по поводу Чернобога выявляют внутреннюю причину появления атрибута «черный». А. Ионеску впервые дает толкование, которое, можно надеяться, будет принято специалистами.

Другой лексический пласт составляют термины, образованные от разных корней (и с помощью разных аффиксов), но конвергентных с семантической точки зрения. Предложенная автором классификация исходит из основных признаков помпации демонов: по месту их обитания, времени появления, характерным атрибутам, способам трансформации, типичным действиям, внешнему облику, родственным связям с другими демонами и колдуньями; учитываются также табуистические наименования и другие виды названий, в которых общеупотребительная лексика приобретает терминологическое значение. За разными терминами могут стоять одни и те же поверья, но сами термины, образованные от разных корней (иногда синонимических), в процессе дивергенции значительно удаляются друг от друга.

Займования, также составляющие значительную группу терминов, как правило, проникали в славянские языки в результате билингвизма, за исключением некоторых древних терминов латинского и греческого происхождения. Последние характерны для южнославянских языков, их анализ чрезвычайно важен для сравнительного этнолингвистического изучения Юго-Восточной Европы.

В связи с проблемой займований рассматриваются и некоторые румынские термины, проникшие в славянские языки. Существующие в настоящее время работы, посвященные этой теме, неполны и лишь между прочим касаются интересующей нас лексики. Анализ показал, что в болгарском употребляются займованные из румынского *калушар*, *ватаф*, *флоричика* (относящиеся к традиционному танцу на Троицу, которому предписывается целительная сила), как и *уикешь*, *бреза* — «ряженые, которые ходят по домам и танцуют в капут рождественских праздников, а иногда между Рождеством и Крещением». В работе приводятся аргументы, доказывающие румынское происхождение этих слов в болгарском. Из румынского языка в польский и словацкий проникли термины *striga* — «демонологическое существо в образе женщины, мучающее по ночам маленьких детей, отбирающее у коров молоко и т. п.», «колдунья» или то же, но в мужском роде *strigoj*; в украинский и сербско-хорватский — *драк* «черт» и *балагур* «дракон, змей». Большая литература посвящена последнему термину, обозначающему фантастическое чудовище (*balaur*),

изображаемое в сказках в виде огромной многоглавой змеи (этот термин, имеющий соответствие в болгарском языке, И. И. Руссу справедливо считает собственно румынским³⁵). Вклад А. Ионеску в установление происхождения терминов данного ономастического поля весьма важен для будущих исследований. Выводы сделаны со всей осторожностью, поскольку речь идет о столь широкой области, но в то же время и с творческой смелостью.

Исследования, в которых используются этнолингвистические методы, становятся практической проверкой теоретических принципов, сформулированных на VII конгрессе антропологических наук в Москве Романом Якобсоном, подчеркнувшим значение лингвистического фактора в восстановлении истории духовной жизни славян: «Что касается значимости славянских данных сравнительно-исторической мифологии индоевропейских народов, то становится все убедительней не раз повторявшийся за последнее время тезис о более фольклорном уровне славянской и балтийской мифологии по сравнению с более культивированными и ретушированными мифологическими системами индийского, иранского, греческого, римского, кельтского и германского мира. Именно отсутствие ученой, литературной обработки дало возможность более консервативным славянским и балтийским верованиям удерживать доисторические пережитки, с трудом дешифрируемые в мифологической традиции других индоевропейских народов. Синхронический подход к языку, пришедший на смену односторонне генетической концепции, бросил новый свет на основные проблемы сравнительно-исторического языкознания. В свою очередь, структурный анализ мифов и мифологических систем, творчески овладевший методами современной лингвистики . . . без сомнения, откроет возможности более целесообразного и систематического подхода к религиям отдаленного прошлого»³⁶.

Другой крупнейший исследователь духовной культуры и историк религий — румын Мирча Элиаде³⁷. Его работы стали основополагающими в этой области. Даже если в них отсутствует лингвистическая аргументация, эти работы служат важным источником для исследователей этнолингвистического направления. Следует также упомянуть философские труды К. Нойки³⁸, в которых значение лингвистических данных для культурной антропологии и культурологии в самом широком смысле слова признается в полной мере.

Привлекая для своих работ материал, заключенный в терминологии духовной культуры, ученые всегда учитывают различный возраст традиций и соответствующих названий. В одной из наиболее полных монографий о зимнем фольклоре и пастушеской поэзии Октавиан Бухочу пишет: «. . . лингвистический фактор не может превалять над остальными этническо-фольклорными факторами, такие слова, как *colindă*, *ceată*, *vătaf*, не объясняют своим происхождением ни обряд благопожелания, ни побратимство парней (во время зимних праздников), которые древнее терминов. Таким образом, важнейший вывод настоящего исследова-

ния заключается в том, что мы имеем дело с непосредственным дако-гетским наследием, переданным этническим путем, но выражаемым румынской лексикой»³⁹. Однако языковой факт, восходящий к субстрату, может способствовать выяснению проблемы: «Почему все же румыны сохранили и развили древние религиозно-магические формы? Ответ кроется в важнейшем для понимания традиции факте — непрерывности этноса в одной и той же географической зоне (ареале) и постоянстве отношений, поддерживаемых с природой» в силу отсутствия развитой городской культуры.

Условия становления и развития народных культур могут значительно различаться. Вот почему их исследование должно проводиться всякий раз дифференцированно. Данный принцип, высказанный Ирмгардом Селпоу и принятый многими этнологами, исходит из констатации, что почти каждая этническая культура руководствуется своим собственным «календарем».

Специфичность, однако, не исключает возможности сравнения, поскольку составные элементы сравниваемых систем относятся к одним и тем же категориям, подобно терминам, общим для нескольких этнических групп. В недавно опубликованной порумынски капитальной монографии «Колядование у румын, славян и других народов»⁴⁰ Петру Караман блестяще проанализировал происхождение данного обряда на основе лингвистических, исторических, фольклорных и этнографических данных. Весьма обширный материал, собранный на большой территории, позволил сделать чрезвычайно важный для понимания сущности обряда вывод: о латинском происхождении, изначально характере праздника как чествования весны и плодородия, о центральном месте румынского корпуса коляд в юго-восточной и восточной зонах Европы. В форме *corindă* (< *sărindă*) представлена нормальная эволюция латинского *calendae* (в выражении *calendae jenuarii*) в румынском языке. Следовательно, обряд назван словом, унаследованным из латыни. В результате многостороннего анализа румынский обряд предстает как модель, воспринятая соседними народами. Румынский и славянский корпуса коляд содержат значительное сходство, но наблюдаются и отличия, вызванные аккультурацией и внедрением обряда в новую систему. Румынский тип коляд оказывается ядром, вокруг которого формируется болгаро-румыно-украинский тип, характерный для всей зоны распространения коляд и наиболее совершенный с художественной точки зрения⁴¹. Этот тип охватывает территорию бывшей восточной Румынии, т. е. ареал непосредственного культурного влияния. По мере удаления от древнейшего ядра обряд встречается реже, репертуар беднее, стилистические неточности становятся все более явными, утрачивается функциональность и социальная мотивация данного обряда. Хотя из-за отсутствия полной типологии пока еще невозможно установить пути миграции фольклорных текстов, однако данные исторического характера подтверждают предположение о румынском влиянии. Работа профессора Петру Карамана отличается широтой охвата

материала, она продолжает служить эталоном подобного рода исследований не только в Румынии, но и за ее пределами.

Мы не будем здесь специально останавливаться на так называемой семантической этнографии, поскольку аналогичный метод исследования используется в другой междисциплинарной науке — в социолингвистике⁴².

Рассмотренные выше монографии, хотя и написаны авторами-языковедами, преследуют в первую очередь задачу построения этнографической типологии и лишь от случая к случаю анализируют параллельно реалии и соответствующие термины. Однако в совокупности они содержат уникальный лингвистический материал для будущих разысканий. Эти работы можно разделить на два типа в зависимости от того, какой лингвистический материал они используют: 1) материал, принадлежащий устной традиции: а) собранный самим автором, б) взятый из чужих собраний; 2) информация, почерпнутая из книжных источников. Преобладают работы первой категории, принадлежащие в большинстве случаев молодым ученым. Василе Тудор Крещу опубликовал глубокое исследование о фольклорном этносе⁴³, написанное на основе многолетней полевой работы. Автор убедительно показывает, что народная культура продолжает существовать, она способна к самовоспроизводству без вмешательства специалистов даже в условиях урбанизации. Сегодня можно наблюдать ту систему взглядов на мир и здоровые моральные принципы, которые были характерны для людей прошлого, хотя определенные изменения все же происходят под влиянием изменений в условиях жизни сегодняшнего крестьянина. Информаторы живут традиционными понятийными категориями, «неологизмы» практически не проникают в эту сферу. Поэтому некоторые ученые непосредственно из этимологии слова выводят происхождение и возраст того или иного явления народной культуры⁴⁴.

Сравнительно-исторические исследования в языкознании в той или иной мере касаются и этимологии терминов, связанных с народной духовной культурой, но поскольку эти работы носят чисто лингвистический характер, мы не будем их здесь рассматривать. Что касается работ, посвященных стратиграфическо-этимологическому анализу, как и тех, где проводится чисто этнографический или фольклористический анализ, то мы выбрали из них лишь такие, где используются данные двух дисциплин. Мы считаем, что увеличение количества строго лингвистических исследований позволит более точно судить о древности и происхождении терминов. Большое значение имеет издающаяся в Румынии серия региональных лингвистических атласов⁴⁵, содержащих немало лексики, относящейся к духовной культуре, а также хрестоматия диалектных текстов, записанных в ходе сбора материала для атласов.

Специалисты бухарестского Института этнографических и диалектологических исследований завершили крупнейший научный труд — Этнографический атлас Румынии (ЭАР). Вопросы

атласа ориентированы на два хронологических среза: 1900 г. и настоящее время. Анализ ответов проводится с учетом дифференцирования и стратификации объектов обследования, в результате чего карты отражают и сравнительную этносоциологию. В отличие от других атласов, ЭАР содержит специальный раздел, посвященный обрядам. Цель атласа — уточнение частотности, дистрибуции и интенсивности распределения этнографических явлений. Привлечение данных фольклорного архива открывает возможность использования богатого текстового материала.

Неизбежная редукция мифопоэтического мышления является результатом постоянной десакрализации мифологии и вытеснения ее ирелигиозным фольклором, утраты мифологического содержания ритуалов, сохраняющихся лишь в силу этнической преемственности. В этом смысле показательно, с одной стороны, большинство румынских мифов, превратившихся в легенды и сказки, а с другой — обрядность семейного и трудового циклов. Одна из задач ЭАР и состоит в том, чтобы выявить специфическое отношение к мифологии современного молодого и среднего поколения.

С 1970 г. в бухарестском Институте исследований Юго-Восточной Европы мы начали работать над изучением материальной культуры в сравнительном этнолингвистическом плане⁴⁶. Накопленные данные позволяют нам заняться составлением Ономастологической энциклопедии материальной культуры народов Юго-Восточной Европы. В дальнейшем мы предполагаем заняться изучением духовной культуры в сравнительном этнолингвистическом плане, исходя из того, что существующие энциклопедические словари освещают лишь этнологические аспекты⁴⁷. Лингвистическая сторона дела представлена довольно скупо, есть лишь некоторые сведения по антропонимии, топонимике, названиям действий и качеств.

Языковеды после спада интереса к формальному, трансформационному и структуральному методам исследования все больше сходятся на том, что необходимо всестороннее изучение «человеческого контекста»⁴⁸. Само учение о лексике претерпело эволюцию, в результате чего разного рода словари перестали быть только фактами письменного, книжного языка, благодаря которым они снискали себе славу *simitieri di parole*⁴⁹. Диалектные словари настойчиво требуют анализировать слово в контексте (лингвистическом и экстралингвистическом).

Диалектология выявляет все богатство и разнообразие проявлений человеческой культуры, а благодаря ее этнографическому аспекту удается воссоздать оригинальное и реалистическое понимание мира носителями того или иного диалекта. Одна из наиболее удачных работ подобного рода — «Словарь ароминского диалекта» Т. Папахаджи⁵⁰, соединяющий в себе толковый и этимологический типы словаря. Это настоящая энциклопедия народной жизни, кладовая знаний о материальной и духовной сферах жизни аромын.

Бухарестский Институт этнографии и диалектологии поставил задачу создания аналогичного словаря-тезауруса по всем румынским говорам. Эта работа предполагает составление полной библиографии существующих работ по диалектологии, фольклору, этнографии, демографии, социологии, истории, географии и т. д., посвященных каждой зоне, а также разработку программы по проверке и пополнению данных.

Разнообразие подходов и приемов, рассмотренных нами здесь, свидетельствует о больших возможностях комплексной этнолингвистической методологии. Этнолингвистическая интерпретация уточняется в зависимости от характера изучаемого материала, от задач и целей исследования⁵¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Необходимо, впрочем, учитывать и совершенно иное содержание этого термина у Ф. Боаса, Э. Сепира, Б. Уорфа. Н. П. Толстой все же рекомендует использовать термин этнолингвистика, поскольку он отражает синтез двух упомянутых дисциплин и точно выражает цель исследования, см.: Толстой Н. П. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983; Он же. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Изв. ОЛЯ АН СССР. 1982. № 5. С. 397—405; Он же. Предисловие // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983., в котором он излагает важные теоретические принципы исследования прошлого славян на основе комплексного подхода, сочетающего методы двух дисциплин — лингвистики и этнографии. См. нашу рецензию на этот сборник (Ethnologica. 1983. P. 168—170).
- 2 Mihail Z. Recherches d'ethnographie linguistique comparée du sud-est européen // Bull. Assoc. Intern. étud. Sud-Est Europ. XI. 1973. 1—2. P. 139—150; Eadem. Ethnolinguistics and «Linguo-Ethnology» // Ethnologica. 1978. 2. P. 35—39; Eadem. La méthodologie de la recherche comparée du lexique des langues sud-est européennes // Revue des études sud-est européennes. 1979. XVII, 1. С. 107—122. (Дальше: RESEE). См.
- 3 также главу «Ethnografia lingvistică, domeniu și metode de cercetare» в работе: Mihail Z. Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană. Buc., 1978. P. 34—37.
- 4 Martinet A. La linguistique. Guide alphabétique. P., 1969. P. 92. Ср. с определением, данным О. Дюкро, Цв. Тодоровым: «этнолингвистика — это познание другого элемента (духовного, культурного) посредством языка» (Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. P., 1972. P. 86).
- 5 «Этнолингвистика является самостоятельной отраслью знания, комплексной пограничной наукой... не конкурирует с лингвистикой и этнографией, с фольклористикой и культурологией или социологией» (Толстой Н. П., Толстая С. М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // Славянское языкознание. М., 1978. С. 364—385).
- 6 Теоретические дискуссии на эту тему проходили на XVI международном Конгрессе истории наук. Бухарест, 1981 (август).
- 7 См. работы румынской социологической школы: Nerej. Un village d'une region archaïque: Monographie sociologique. Buc., 1939; Clotova, un sat din Hațeg. Buc., 1940; Cristescu-Golopenția S. Drăgus, un sat din țara Oltului (Făgăraș). Buc., 1944.
- 8 См. предисловие Михая Поца в

ки: Lotman J. Studii de tipologie a culturii. Buc., 1974.

- 9 «Посредством рекуперационного слова мифы, как и продолжающие их ритуалы, влияют на физическое и моральное здоровье индивидуума» (из предисловия Иона Шейлину к книге Ionița M. Cartea vițelilor. Legende din Aruseni. Cluj-Napoca, 1982. P. 19). Анализ слов и здесь выявил два уровня коптоации: уровень метафорических и уровень символических значений. Весьма убедительная работа на эту тему принадлежит румынскому языковеду Ивану Ессеву (Cuvînt-simbol-mit. Timișoara, 1983).
- 10 Pop M. Obiceiuri tradiționale românești. Buc., 1976. P. 13.
- 11 Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc. I. 1880—1891. Buc., 1968. Bibliografia folclorului românesc pe anii 1944—1950, Revista de folclor. I. 1950. (Дальше: RF). Mușlea I. Bibliografia folclorului românesc între anii 1951—1955 // Ibid. II. 1957. P. 152—167; Fochi A. Bibliografia folclorului românesc pe anul 1958 // Ibid. V. 1960. P. 98—183; Bibliografia folclorului românesc pe anii 1959—1960 // Ibid. VI. 1961. P. 106—240; Bibliografia etnografică și folclorică românească pe anul 1962 // Ibid. VIII. 1963. P. 166—224; Dăncuș E. Bibliografia etnografică și folclorică românească pe anul 1963 // Folclor literar. I. 1967. P. 369—488; Bibliografia etnografică și folclorică românească pe anul 1964 // Ibid. II. 1968. P. 495—602 и т. д. См. также: Birlea O. Istoria folcloristicii românești. Buc., 1974.
- 12 Hasdeu B. P. Columna lui Traian. 1877. P. 8—11; Mușlea I., Birlea O. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu. Buc., 1970. P. 31.
- 13 Hasdeu B. P. Civinte din bătrâni. II. Buc., 1984. P. 357.
- 14 Markel H. Cu privire la ancheta lui W. Mannhardt (1865). Răspunsurile de la sași din Ardeal // Anu. Muz. etnogr. Transilvaniei. Cluj-Napoca, 1969. P. 411—436. Резюме, были опубликованы в Das Rheinisches Platt. Düsseldorf, 1877. См. также: Bogișiț G. Zbor-
- 15 nik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slavena. Zagreb, 1874.
- 16 Mușlea I., Birlea O. Op. cit.
- 17 Fochi A. Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu. Buc., 1976. Эта работа, как и цитированная работа Иона Мушля и Овидио Бырля, представляет собой синтез новой богатейшей информации, необходимой для восстановления румынской народной мифологии. Представление о народной мифологии как о диффузной системе объясняется прежде всего отрывочностью данных. В народных поверьях персонажи и их действия приобретают многозначность, иногда противоречивую, благодаря их происхождению из разных культурных пластов и постоянной адаптации и переосмыслению народной культуры. Лишь благодаря исчерпывающей информации и исходя из данных типологии можно будет разработать логически последовательную систему румынской народной мифологии.
- 18 Это мы осуществили для материальной культуры в упомянутой работе «Герминология румынской народной одежды в свете сравнительного этнолингвистического изучения юго-восточной Европы». Бухарест, 1978, в 38 приложенных к ней картах.
- 19 Cazan F. Tradition populaire — forme de manifestation de la mentalité collective // RESEE. XVIII. 1980. 4. P. 631—635.
- 20 Укажем несколько важных монографий: Ciușanu G. F. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă. Buc., 1914; Gorovei A. Credințe și superstiții ale poporului român. Buc., 1915; Idem. Descîntecele românilor. Studiu de folclor. Buc., 1931; Marian S. Fl. Legendele Maicii Domnului. Buc., 1904; Idem. Nașterea la români. Buc., 1892; Idem. Nunta la români. Buc., 1890; Idem. Inmormintarea la români. Buc., 1892; Idem. Sărbătorile la români. I—III. Buc., 1898—1901; Idem. Tradiții populare din Bucovina. Suceava, 1898; Idem. Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Buc., 1903; Niculiță-Voronica E.

- Batinile și credințele populare române. I—III. Cernăuți, 1903; *Pamfile T. Culegere de colinde, cântece de stea, vicleime, sorcova și plugușoare*. Buc., S. a.; *Idem. Sărbătorile la români. Crăciunul*; Buc., 1914; *Idem. Mitologie românească*. I. Dușmani și prieteni ai omului. Buc., 1916; *Idem. Mitologie românească*. II. Comorile, 1916; *Idem. Văzduhul*, 1916; *Idem. Mitologie românească*. III. Pământul Buc., 1924; *Rădulescu-Codin C. Legende, tradiții și amintiri*. Buc., 1910; *Șăineanu L. Ietele. Studiu de mitologie comparată*. Buc., 1887; *Idem. Basmele române în comparație cu legendele antice clasice și cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*. Buc., 1895; *Teodorescu G. Dem. Încercări critice asupra unor credințe, datini și moravuri ale popurului român*. Buc., 1874.
- ¹⁹ Напр.: *Tohăneanu Gh. Dincolo de cuvânt*. Buc., 1976; *Russu I. I. Etnogeneza românilor*. Buc., 1981; *Mușu Gh. Zei, eroi, personaje*. Buc., 1970; *Idem. Din istoria formelor de cultură arhaică*. Buc., 1974.
- ²⁰ Овидиу Бырля в своей работе *Metoda de cercetare a folclorului*. Buc., 1969 характеризует все методологические направления в румынской этнографии, особо останавливаясь на историко-географической школе, с. 130—142. Он цитирует Д. Каракостя, который под влиянием популярной в то время лингвистической географии Ж. Жильерона справедливо считал, что «точку опоры для интерпретаций следует искать в диалектных различиях, которые надо соотносить с географией распространения и рассматривать в хронологическом аспекте» (с. 137).
- ²¹ *Papahagi T. Etnografie lingvistică românească*, вторично опубликованная в книге *Grai, folclor, etnografie*. Buc., 1981. P. 3—34; *Idem. Dispariții și suprapuneri lexicale*. Buc., 1927. P. 35—73. См. также *Michail Z. La contribution de T. Papahagi à l'étude du sud-est européen* // *RÉSEE*. XI. 1973. I. P. 129—137.
- ²² *Papahagi T. Din mic dicționar folcloric. Spicuri folclorice și etnografice comparate*. Buc., 1927. P. 2.
- ²³ Как например, П. Г. Богатырев, скептически утверждавший, что «в большинстве случаев невозможно прийти до первоначального объяснения не только для доисторической индоевропейской эпохи, но и для эпохи более близкой» (*Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства*. М., 1971. С. 174).
- ²⁴ *Papahagi T. Paralele folclorice*. Buc., 1944. P. 11.
- ²⁵ *Idem. Dispariții și suprapuneri lexicale*. Buc., 1927. P. 1—2.
- ²⁶ *Idem. Etnografie lingvistică românească*. Buc., 1926. P. 61; *Candrea I. A. Privire generală asupra folclorului român în legătură cu al altor popoare*. Buc., 1935.
- ²⁷ *Concordances folkloriques et ethnographiques*. II. Buc., 1928. P. 27.
- ²⁸ Din epoca de formațiune a limbii române. *Probleme etnolingvistice*. Buc., 1924. P. 10.
- ²⁹ *Vulcănescu R. Introducere în etnologie (Bibliotheca antropologica et ethnologica Romaniae)*. București, 1980.
- ³⁰ Метод «Wörter und Sachen», впервые объясненный Р. Мерингером в: «*Germanische-Romanische Monatschrift*», 1909.
- ³¹ *Baldinger K. Semasiologie und Onomasiologie. Revue de linguistique romane*. 1964. P. 249—272.
- ³² *Ionescu A. J. Lingvistică și mitologie. Contribuții la studierea credințelor populare ale slavilor*. Buc., 1978.
- ³³ *Brückner A. Mitologia słowiańska i polska*. W-wa, 1980; *Moszyński K. Kultura ludowa Słowian*. W-wa, 1967—1969. T. 1—2; *Gasparini E. Il Matriarcato Slavo*. Firenze, 1973.
- ³⁴ *Havers W. Neue Literatur zum Sprachtabu* // *Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien. Phil.-Hist. Kl.* 223. Bd. 5. Abh. 146.
- ³⁵ *Russu I. I. Elemente autohtone în limba română*. Buc., 1970.
- ³⁶ *Якобсон П. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии* // VII междунар. Конгр. антропол. и этногр. наук. Москва, 1970. Т. 5. С. 618.
- ³⁷ Укажем лишь некоторые работы из обширной библиографии М. Элиаде: *Folclorul ca instrument de cunoaștere*. Buc., 1937; *Comen-*
- tarii la legenda Meșterului Manole*. Buc., 1943; *Insula lui Euthanasius*. Buc., 1943; *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. P., 1952; *Histoire de croyances et des idées religieuses*. P., I—III, 1976—1980. (Рум. изд. 1981—1986); *Aspects du mythe*. P., 1963. (Рум. изд. 1978); *La sacre et le profane*. P., 1965. *Mythes, rêves et mystères*. P., 1972. (Рум. изд. 1980); *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*. P., 1970. (Рум. изд. 1980).
- ³⁸ *Noica C. Rostirea filosofică românească*. Buc., 1969; *Eadem. Sentimentul românesc al ființei*. Buc., 1978.
- ³⁹ *Buhociu O. Folclorul de iarnă, ziorile și pocnia păstorească*. Buc., 1979. P. 10, 16. Селноу цитируются также по этой работе (с. 208).
- ⁴⁰ *Caraman P. Colindatul la români, slavi și la alte popoare*. Buc., 1983. (Пер. польского изд. 1929 г.).
- ⁴¹ См. также: *Rosetti Al. Colindele religioase ale românilor*. Buc., 1920; *Brătulescu M. Colinda românească*. Buc., 1981.
- ⁴² Новое в лингвистике. VII. М., 1975. С. 48.
- ⁴³ *Crețu V. T. Ethosul folcloric — sistem deschis*. Timișoara, 1981.
- ⁴⁴ *Ivănescu G. O influență bizantină sau slavă în folclorul românesc și limba românească: Caloianul* // *Folclor literar*. I. Timișoara, 1967. См. также: *Șăineanu L. Influența orientală asupra limbii și literaturii române*. III. Buc., 1900. (глава Elementul folcloric). См. также: *Fochi A. Coordonate folclorice în Carpații de nord*. Buc., 1984.
- ⁴⁵ *Noul Atlas Lingvistic Român pe regiuni*. Oltenia I—IV. Buc., 1967—1980; *Noul Atlas Lingvistic Român pe regiuni*. Maramureș. Buc., 1969—1973; *Noul Atlas Român pe regiuni*. Banat. Buc., 1982; *Noul Atlas Român pe regiuni*. Moldova și Bucovina. Buc., 1987. I; *Noul Atlas Român pe regiuni*. Transilvania. Buc.
- ⁴⁶ *Michail Z. Convergences sémantiques de la terminologie sud-est européenne du logement* // *Cahiers ling. et appl.* XVI. 1979. I. P. 93—101; *Eadem. Die süd-slawische Fachterminologie der Berufe* // *Analele universității București. Limbi și literaturi străine*. XXVI. 1977. P. 37—45; *Eadem. La terminologie de l'exploitation minière et métallurgique dans les langues du sud-est européen* // *Cahiers balkaniques*. P., 1981. 2. P. 33—56; *Eadem. Dezvoltarea tehnicii în sec. al XVIII-lea, в коллективном труде Istoria științei și a gândirii creatoare în România*. I. Buc., 1982; *Eadem. Din istoricul inventarului agricol din sud-estul Europei* // *Memoriile secției de științe istorice*. Seria IV. T. VI. 1981. Buc., 1983; *Eadem. South-East European Ethnolinguistic «Convergences» (in the field of Agricultural Implements)* // *RÉSEE*. XXIV. 1986. 2. P. 179—189; *Eadem. Aspecte de civilizație rurală românească în secolele XIV—XV pe baza cercetărilor etnolingvistice* // *Revista de istorie*. 1986. 9. P. 870—879.
- ⁴⁷ *Kernbach V. Dicționar de mitologie generală*, prefața Gh. Vlăduțescu. Buc., 1983; *Vulcănescu R. Mitologie română*. Buc., 1985. Наша статья была в редакции, когда появилась книга *Mihai Coman, Mitologie populară românească*. I. Buc., 1986.
- ⁴⁸ *Косеру Е. Современное положение в лингвистике* // *Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз.* XXXVI. 1977. 6. С. 514—521.
- ⁴⁹ *Migliorini B. Che cos'è un vocabolario?* Firenze, 1961. P. 2. См. также *Ray A. Le Lexique: images et modèles. Du dictionnaire à la lexicographie*. P., 1977.
- ⁵⁰ *Papahagi T. Dictionar dialectului aromân general și etimologic. Dictionnaire aroumain (macédo-roumain) général et étymologique*. Buc., 1963; 2^e éd. 1974.
- ⁵¹ Статья написана в 1985 г.

О ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ОСНОВАХ МОДЕЛИ МИРА

(на материале балканских языков и традиций)

Т. В. Цивьян

Идеи Сэмюэля-Уорфа о влиянии языка на формирование представлений о мире были подхвачены и развиты в достаточно разных направлениях. Проявления активности языка, как бы преодолевающего предназначенную ему роль «регистратора», и его возможности в этом плане получали повое освещение в связи, с одной стороны, с систематизацией картины мира, формируемой человеком, и, с другой стороны, с развитием исследований языка в философском, социологическом, прагматическом и других планах. Иными словами, мы обладаем теперь хорошо сформулированным и разработанным понятием модели мира (далее ММ) и новыми знаниями, или углубленными представлениями о структуре языка и о взаимоотношениях языка и мира. Приписывая миру логическую структуру, изоморфную структуре языка, Витгенштейн говорит о гармонии между языком и реальностью и о метафизическом соответствии между ними¹. Термин «логическая структура мира» в определенном отношении соответствует ММ, поскольку имеет в виду упорядоченные представления о мире. Изоморфность языка и ММ предполагает равноправные отношения между ними, но отношения особого рода. Прежде чем перейти к их анализу, целесообразно более или менее подробно остановиться на понятии ММ; здесь в основу положена соответствующая статья в энциклопедии «Мифы народов мира»².

«В самом общем виде ММ определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте. ММ не относится к числу понятий эмпирического уровня (посетели данной традиции могут и не осознавать ММ во всей ее полноте). Системность и операционный характер ММ дают возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциальными историческими развитиями (связь «логического» и «исторического»)». «Представляется, что это описание вполне приложимо и к системе языка, тем более что и ММ, и язык имеют одну внеположенную основу — мир.» Мир предлагается понимать как «человека и среду в их взаимодействии; в этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и о самом человеке, причем «человеческие» структуры и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропо-

центрических понятий». «Здесь усматриваются аналогии с языком, особенно учитывая его принципиальную антропоцентричность: одним, если не единственным в своем роде из основополагающих признаков, выделяющих человека в мире, является язык; о роли человека (человеческого тела) в языковых классификациях будет сказано далее.» «ММ реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, поскольку все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой они и подчинены». «Но для овладения этой универсальной системой должен быть и универсальный координатор, иначе на человека (на каждого человека) будет возложена непосильная задача приведения в соответствие разных фрагментов ММ, без чего невозможна ориентация в мире.» В содержательном плане ММ ориентируется на предельную космологизированность и предполагает прежде всего выявление и описание основных параметров вселенной — «пространственных [связь пространства и времени и соответствующие образы временного континуума. . . организация пространства и времени], причинных [установление общих схем, определяющих все, что есть в космологизированной вселенной, и все, что в ней «становится», возникает, изменяется, т. е. некоей меры. . .], этических [определение сфер хорошего и плохого, положительного и отрицательного, дозволенного и запрещенного, должного и недоляжного], количественных [числовые характеристики вселенной и отдельных ее частей. . .], семантических, определяющих качественную структуру мира, персонажных». «Эти параметры, как видим, либо совпадают с грамматическими категориями, либо могут быть приведены в соответствие с ними (см. хотя бы персонажный набор и субъектно-объектные отношения, категории рода, одушевленности и под.).» «В недрах мифопоэтического сознания вырабатывается система бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики в ММ и обычно включает 10—20 пар противопоставленных друг другу признаков, имеющих соответственно положительное и отрицательное значение». Это оппозиции, связанные прежде всего со структурой пространства и времени (*верх/низ, правый/левый, день/ночь* и др.), а также оппозиции, характеризующие природно-естественное и социальнокультурное начало (*мокрый/сухой, сырой/вареный, свой/чужой, внутренний/внешний* и др.). «На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения мира первобытным сознанием».

Универсальные знаковые комплексы ММ реализуются в разных кодовых системах. Разные фрагменты, персонажи, объекты мира могут служить основой различных кодов (т. е. «мифологизироваться»); так формируются астральный, вегетативный, антро-

поморфный, зооморфный, гастрономический, одористический, цветовой, числовой, музыкальный и другие коды. Падичие разных кодов приводит к проблеме иерархии, классификаторов и классификаций, которые закладывают основу для будущих содержательных интерпретаций. Весь этот сложный конгломерат на семантическом уровне е д и н, поскольку он описывает один и тот же объект — *мир*. Содержательное единство предопределяет возможность перекодировки, а на формальном уровне — выработку процедуры перехода от одного кода к другому.

Универсальный алгоритм перехода (А в коде 1 ≡ В в коде 2) прекрасно отработан в ММ. Приведем прежде всего два известных балканских сюжетных текста, которые по сути дела представляют собой списки соответствий для разных кодов. Первый — греческий, «Сад Харона»: Харон репает посадить сад, вместо лимонных деревьев у него девушки, вместо кипарисов — юноши, дети вместо роз, а старики вместо ограды —

Φύτεψει γιὰς τὰ λερμονιὰς, τοὺς γιοὺς γὰς κυπαρίσσια,
φύτεψε τὰ μισρὰ παιδιὰ τριαντάφυλλα προφύρω,
ἔβαλε καὶ τοὺς γέροντας φράχτη σὲ περιβόλι.³

Второй сюжет — южнославянский: самовила строит город (собственно, дом), вместо столбов — юноши, вместо перил — девушки, вместо окон — дети:

што д и р е с и м и р е д е ш е
еѐ ј у н а ц и о т б и р а н и;
што п а р м а ц и м и р е д е ш е
еѐ д е в о ј к и о т б и р а н и
што п е п ц е р и м и р е д е ш е
еѐ д е ч и њ а о т б и р а н и. . .⁴

(В дашом случае мы не будем разбирать более глубокие смыслы, лежащие за этими непосредственными соответствиями.)

Тот же прием обнаруживается в традиционных поэтических метафорах, в структуре паремий⁵, в гаданиях и приметах, в соотношении обозначаемого и обозначающего в загадке и т. п., что приводит вообще к текстам вопросо-ответной структуры, представляющим, как было показано в ряде исследований, наиболее архаический пласт мифопоэтического сознания.

Однако полный и однозначный переход от одного кода к другому заведомо невозможен (за одним исключением, о котором и будет говориться далее специально): само понятие иерархии кодов свидетельствует об их разной разрешающей способности — у каждого своя область, свой объем понятий и т. п. Наконец, нельзя забывать о синонимии и омоимии, ср. наиболее типичный пример — загадки, где один денотат загадывается по-разному, разные денотаты загадываются одинаково, и далеко не всегда удается реконструировать исходные семантические основания, т. е. привести коды, так сказать, к одному знаменателю⁶; ср. также семантическую многозначность, вплоть до полнотности зна-

чений, реализующихся по-разному в зависимости от ситуации, и т. п.⁷

Исключение представляет *естественный язык*, рассматриваемый в качестве лингвистического кода ММ. Уникальные свойства языка обеспечивают его уникальность и в этой функции. Прежде всего он у н и в е р с а л е н:

1) только язык может описать ММ в ее целостности и совокупности и с любой степенью подробности;

2) только язык может адекватно передавать любой другой код ММ;

3) язык может описывать не только «свою собственную», но и любую другую ММ.

Иными словами, в рамках ММ естественный язык является метаязыком по преимуществу и в этом своем качестве почти абсолютизируется, приобретает большую прочность и тем самым реальность, чем денотат.

Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus

«Остается роза прелней [лишь] по имени, удерживаем [лишь] нагие имена» — так оканчивает свой семантический роман-эксперимент «Имя розы» Умберто Эко⁸ и в автокомментарии пишет⁹: латинская строка принадлежит бенедиктинскому монаху XII в. Bernardo Morlacense («De contemptu mundi») и представляет собой вариацию на известную тему *ubi sunt* («где теперь. . .»), к которой Бернардо присоединяет мысль, что от всех исчезнувших *вещей* остаются только *имена*; к этому приводится и пример Абеяра *nulla rosa est* — о том, что язык может говорить как о вещах и с ч е з и у в ш и х, так и о вещах и е с у щ е с т в у ю щ и х. *Роза* выбрана Эко как символ, предельно обогащенный сигнификативными значениями¹⁰. Выбор между ними осуществляется применительно к контексту и к ситуации, и далеко не всегда он однозначен. В этих условиях имя, название, т. е. единица языка/лингвистического кода, становится наибольшей реальностью, опорой, точкой отсчета, необходимым условием для перехода к другим интерпретационным возможностям, т. е. к другим кодам.

Самодостаточность языкового знака, самодовлеющего слова приводит к известному постулату о творческой, демиургической роли слова в переходе от хаоса к космосу. Помещенное *в начале* слово называет=вызывает к жизни не только инвентарь, но и структуру мира. В этом изначально проявляется его двойная роль: слово — язык одновременно служит и орудием описания, и орудием творения. В таком двойном аспекте естественно рассматривать и отношение *язык—ММ*:

1) язык как м е т а к о д, своего рода lingua franca для всех прочих кодов ММ, а в определенном отношении и медиатор, «проявляющий» высшие смыслы конкретных действий, объектов и т. п.;

2) язык как с а м о с т о я т е л ь н ы й код ММ, код особого рода, символический по преимуществу.

Говоря о лингвистических основах ММ, следует иметь в виду специально эту вторую ипостась языка и пытаться показать, какие параметры ММ и каким образом выражает лингвистический код. Очевидно, что выбор и объем кодируемой информации зависят от специфики языка, от заложенных в нем возможностей. Но крайней мере два свойства языка могут наиболее эффективно служить его кодирующим функциям в рамках ММ.

1) **Первое свойство** — категориальность. Языковой материал организуется в систему на основе грамматических категорий. При общей высокой степени универсальности и общий набор грамматических категорий, и его членение на граммы варьируется от языка к языку. При этом существуют не только разные наборы категорий и грамм, но и разный экстенционал: одна и та же грамма в разных языках может обслуживать различающиеся количественно и качественно разряды языковых единиц. Предполагается, что подобные различия могут в определенной степени связываться со структурой соответствующей ММ (в этом смысле были бы весьма интересны сопоставительные анализы разного рода, например: английский и американский менталитет в проекции соответственно на английский и «американский»; языки; одна ММ, обслуживаемая разными языками (диалектами) и т. п.). Кроме того, следует учитывать, что категории языка являются не только собственно лингвистическими, но и семиотическими, и на этом основании могут быть непосредственно сопоставлены с набором семиотических оппозиций ММ (ср. категории времени, пространства, числа, рода, одушевленности и т. п.). Нельзя забывать и о том, что семиотические оппозиции ММ, в свою очередь, обладают разным экстенционалом.

2) **Второе свойство** — принцип организации лексического набора. Здесь имеется в виду отношение знака, т. е. языковой оболочки, к сигнификату, лежащее в основе разных способов кодирования семантики. Семантический уровень, очевидно, наиболее пронцаем и, может быть, наиболее непосредственно определен картиной мира, отраженной в соответствующей ММ¹¹.

Сложные отношения между ММ и языком-кодом предполагают в основе отношения между содержанием и формой, помещаемые в несколько иной контекст, предложенный Леви-Строссом для структурализма (в противоположность формализму): «...структурализм отказывается противопоставлять конкретное абстрактному и признавать за вторым преимущественное значение. Форма определяется в противопоставлении к чуждой ей материи, но структура не имеет обособленного содержания; она сама является содержанием, заключенным в логическую форму, понимаемую как свойство реальности. . . [для структурализма] форма и содержание имеют ту же природу и одинаково поддаются анализу. Содержание черпает реальность из структуры, а то, что называют формой, является „помещением в структуру“ локальных структур, из которых состоит содержание»¹². Это рассуждение тем более существенно, что язык в данном случае имеет дело с ММ, т. е. со

структурированной картиной мира, с «логической структурой мира» (см. выше). При постулировании в з а к л о с т и отношений ММ и языка (что и делается в данной статье), можно сказать, что в определенном смысле ММ структурирует язык, а язык структурирует ММ. Сказанное, конечно, нельзя понимать чересчур буквально, в плане обязательного «сплюснуттого» отражения обоих компонентов друг в друге (следует напомнить и о принципе бриколажа, по которому строится ММ и который, по определению, не допускает прямого пути, предпочитая ему окольный). В паре ММ — язык-код, где речь идет о взаимодействии на уровне категорий, спаянность обозначаемого—обозначающего укладывается в систему достаточно органично. Та же спаянность, предполагающая равноправное «сотрудничество» участников, сохраняется и для неязыковых кодов ММ, хотя механизм действия там несколько иной. См. хотя бы вегетативный код. Казалось бы, случай простой: есть реальный набор растений для данного региона, есть их реальные свойства, все это и только это переходит в ММ почти автоматически, приобретаая некую ауру «мифологизации». На деле оказывается, что формирование «мифологического гербария» происходит несколько более сложным путем. С одной стороны, ММ отбирает материал по требованиям своей схемы, и реальные растения должны «подтягиваться» под эту схему, заполняя соответствующие ячейки. С другой стороны, растения в своей реальности воздействуют на ММ, индивидуализируют начальную, более или менее универсальную схему. Это взаимодействие и определяет, как кажется, сходство (и возможность сравнения и сопоставления) и индивидуальность, неповторимость соответствующих фрагментов в разных ММ.

Отбор растений в мифологический гербарий происходит с учетом определенных ячеек ММ, а они, в свою очередь, выбираются так, чтобы обеспечить перекодировку, чтобы отразить разные фрагменты ММ в их взаимосвязи. Так, м и ф о л о г и з и р у ю т с я: растения, связанные с бытом и культурной деятельностью человека, растения, идущие в пищу, на изготовление одежды, утвари, на постройку жилища, на изготовление музыкальных инструментов и под.; растения, употребляемые в магической практике — медицина, гадания, разного рода ритуалы; растения, формирующие собственно мифологический фонд, связанный с сюжетами о творении мира и о его структуре: выделяется и особый, «операционный», отдел метаморфоз — растение превращается в X или X превращается в растения (этнологические легенды). Далее оказывается, что все эти многообразные требования удовлетворяются минимальным набором растений, поскольку одно растение обслуживает одновременно несколько ячеек ММ. Иными словами, реальность отходит в сторону, растения подбираются не по объективно им принадлежащим свойствам, а по каким-то иным основаниям, мифологическая нагрузка подавляет исходные, природные данные.

Исследования по этноботанике предоставляют богатый иллю-

стративный материал, ср. хотя бы *глагол* 'боярышник' в сербской традиции¹³: он входит в состав лекарственных снадобий от лихорадки, от сердечных болей; он связан с нижним миром, являясь анотропоническим ередством борьбы с вампирами и с вампиризмом, со змеями — его шипы выкалывают змеям глаза; ему поклоняются как сакральному растению, приносит ланенку, воду, вино, соль и т. п. для избавления от разного рода болезней и от бесплодия; боярышник называют «святым деревом»; он служит для приготвления «живого огня»; земля стоит на ветвях огромного боярышника, к нему привязан огромный черный пещ, который пыгается его перегрызть; когда он уже близок к этому, наступает землетрясение, но св. Петр крестит боярышник своим посохом, и он опять срастается. От микстуры до мирового дерева — таково досье боярышника, и вряд ли имеет смысл выяснять, насколько этому способствуют его природные свойства.

Более того, одни и те же функции и характеристики объединяют в мифологическом гербарии совершенно разные растения: в той же сербской традиции против вампиров употребляют марена, можжевелник, рогоз и др.; против змей — чеснок, бузина, орешник; для «живого огня» берутся кизил, ольха, липа и т. д. Можно сказать, что растения распределены между разными функциями таким образом, что, чем большую значимость имеет та или иная функция, тем большее число растений с ней связано и тем больший «мифологический вес» они приобретают. ММ отрывается от зеркального отображения реалити и другим способом: в гербарий вводятся несуществующие, т. е. собственно мифологические, растения типа напоротникова цвета, разрыв-травы и т. п. Происходят сдвиги и другого рода: например, в качестве мирового дерева выбирается более северный вариант соответствующего растения; меняются атрибуты растений и т. п. Одним словом, в ММ фигурируют и те, и одновременно не те растения, которые ее посетитель видит вокруг себя, и в этой амбивалентности и заключены динамичные процессы, характеризующие взаимодействие, взаимовлияние ММ и ее кода. Сказанное, разумеется, относится не только к растениям, но распространяется и на другие коды и, конечно, на «сверхкод» — естественный язык.

Но и язык-*langue*, система, которой приписывается исключительно парадигматический уровень, требует в этом случае некоего иного подхода. Переход от языковой компетенции к перформации может быть понят как реализация *текста* из элементов системы, представляющей собой правила+словарь. Тогда оппозиция *язык/речь* может быть представлена как оппозиция *не-текст/текст*.

Возникает вопрос, не существует ли возможность в определенных условиях рассматривать язык-*langue* как *текст* особого рода и в особом смысле. На протяжении своего существования система языка аккумулирует такую энергию (*energeia*, Пирс), что становится самостоятельной составляющей данной культуры (в нашем случае — ММ). Этот взгляд вы-

сказывался, в частности, в применении к санскриту, см. работу В. Н. Топорова «Санскрит и его уроки»¹⁴, основные положения которой приводятся далее. Автор предлагает отвлечься от понимания языка исключительно как средства коммуникации и от сведений культуры к чисто информационным параметрам, но обратиться к творческому аспекту языка и культуры в их высших и экстремальных состояниях: «В этой последней ситуации язык уже не может рассматриваться только как план выражения культуры, мыслимой как содержания, реализующееся в языке. Сам границы между языком и культурой становятся достаточно условными, поскольку язык начинает выступать уже как важнейший фактор самой культуры. . . каждый элемент языка перестает быть равным самому себе и обретает способность, моделируя мир, творить его заново (орудие, меняющее свои функции по мере того, как оно действует)» (с. 5). В мифопоэтическом сознании переход от аморфной множественности к организованному единству может быть приложен к творению мира, переходу из хаоса в космос и к созданию языка как к синтезу разъятых, безпорядочных частей в единое целое (с. 12—13). Анализ отношения к языку и пониманию языка в древнеиндийской традиции приводит автора к мысли, что язык моделирует мир не только через сложение своих элементов в текст, но и через свою иерардигму, через ее состав. Язык и культура связываются друг с другом в таком таинственном глубинном единстве, в котором «языковое» и «культурное» может быть отделено друг от друга лишь условно и отчасти (с. 15).

Итак, подход к языку (языку-коду) как к тексту особого рода и делает, как представляется, возможным установление лингвистического каркаса ММ. В данном случае нас будет интересовать только категориальный уровень, т. е. соответствие грамматических категорий языка парадигматической структуре соответствующей ММ, представленной иерархически организованным набором семиотических оппозиций. Конечно, не может быть и речи ни о буквализме, ни о полном максимальном совпадении набора оппозиций в языке и в ММ. И здесь по каким-то далеко не всегда установившимся критериям происходит отбор. Можно предположить, что он обусловлен, так сказать, обоюднои стратегией: язык воспринимает от ММ ту информацию, которую он в соответствии со своими индивидуальными возможностями выражает наиболее эффективно; будучи кодом особого рода, он преобразует полученную информацию в сторону абстрактности и тем самым как бы кодифицирует ее.

В самом деле, другие коды ММ действуют «на случай» и сохраняют эксплицитную связь со своей материальной основой. Например, основная оппозиция гастрономического кода *сырой/вареный* реализуется прежде всего в практических правилах приготовления пищи; отбор продуктов, способы приготовления, правила поведения за столом и другие составляющие гастрономического кода восстанавливаются из кулинарной практики дан-

ной традиции и верифицируются фольклорно-мифологическими текстами, т. е. с привлечением лингвистического кода.

Иное дело язык. Если в нем выявлена категория, соответствующая оппозиции или пучку оппозиций ММ, то она будет стабильна и независима от ситуации. Существовая в языке имманентно, в качестве грамматической единицы, она будет использоваться и для выражения соответствующих оппозиций в других кодах. Таким образом, получается сложное логическое переплетение различных функций языка, которое в итоге должно приводить к усилению и закреплению информации, заложенной в ММ.

Существует целый ряд наблюдений по отражению в языке различных фрагментов ММ: «антропоцентричность», когда на систему грамматических категорий проецируется структура тела¹⁵; оппозиция *мужской/женский* в связи с категорией рода и одушевленности и отражение этого в сюжетном, персонажном наборе ММ¹⁶; оппозиция *я/другой*, соответствующая той стадии развития самосознания, когда человек начинает ощущать себя отдельной личностью, и категория местоимения¹⁷; пространственно-временные оппозиции в связи с соответствующими грамматическими категориями и граммемами и т. д.

В данном случае мы приведем несколько предварительных наблюдений над балканской моделью мира (далее БММ). Следует оговориться, что, пользуясь термином БММ, мы попадаем в несколько сложное положение. Хотя понятие «балканцы» (обозначающее нечто иное, чем просто географическое определение места жительства) и тем более «балканский менталитет» употребляются достаточно широко, точной формулировки этих понятий, насколько нам известно, не выработано. Более того, первое же соприкосновение с отдельными балканскими традициями раскрывает глубокую индивидуальность каждой из них. Общее существует несомненно, но также несомненно и разное. В свое время это было показано на примере анализа синтаксической системы балканского языкового союза (далее БЯС)¹⁸. Речь шла о плодотворности оппозиции *похожий/непохожий*, где каждый член является поддержкой и гарантом другого: *похожесть* наиболее ярко проявляется на фоне *непохожести* и наоборот. Однако это сочетание имеет и другой семантический слой: амбивалентность, зыбкость, невозможность принять однозначное решение и принципиальный отказ от однозначности. Целый ряд «классических» балканских сюжетов несет на себе этот отпечаток недосказанности, неоднозначности, ухода от оппозиции *да/нет*. Загадочность таких сюжетов, как «Мнорица» (где герой выбирает смерть в ситуации, когда он может ее избежать), «Замурованная жена» (где у героев есть тот же выбор, и слова он оказывается неиспользованным), «Приход мертвого брата» (соблюдение клятвы приводит к наказанию невиновных, а не к восстановлению «бытовой» справедливости), вражда матери к сыну (мать-отравительница), сестры к брату и т. п., конечно, имеют глубинную мифологическую основу, связанную с архаическими традициями Бал-

кан, в частности, с их «мистериальным прошлым». Однако эта мифологическая подоплека не объясняет того ощущения незакопченности, открытости, т. е. амбивалентности, которая и заставляет исследователей биться над тем, чтобы найти ключ к соответствующему сюжету¹⁹.

Это может показаться чересчур буквальной спряжкой, но рефлексы амбивалентности, принципиальной неоднозначности, возможности нескольких решений и отказа от единственного выбора достаточно определенно просматриваются в системе БЯС, отражаясь в так называемом стремлении к аграмматичности: речь идет не только об утрате ряда грамматических категорий (падение склонения, замена инфинитива конструкциями с балканским конъюнктивом, который одновременно нейтрализует категорию модальности и теряет собственные показатели, совпадая по форме с индикативом), но и о неиспользовании собственных материальных ресурсов, которые привели бы к однозначному решению. Замена надежных конструкций предложными и предпочтенными и тем и другим оппозиции, т. е. простого соположения слов, естественно, предполагающего разные трансформы, т. е. разные содержательные решения; замена гипотактических конструкций паратактическими (союз *и* вместо *чтобы*, дающий вариант типа *я хочу и учусь* вместо *я хочу учиться*) и предпочтенными и тем и другим бессоюзного соединения; плеоназм клитик, их функциональная разветвленность и скудный материальный инвентарь, приводящий к многозначности²⁰, и т. д. — этими свойствами языка, как известно, виртуозно пользуется Сеферис; многозначность и неопределенность его стихотворений и в связи с этим множественность прочтений начинаются непосредственно на грамматическом уровне, ср.:

Δὲν ἔχει μάτια
τὰ φῶτα ποὺ κρατοῦσε
τῆς τῶν τὰ χεῖρα
Не имеет [он? она? не имеется?] глаз
змеи которых держал/а
ей едят руки

Стихотворение может быть понято, только если его название «Большая Эриция» будет включено в текст в качестве субъекта единственного (сложносочиненного? сложноподчиненного?) предложения, из которого это стихотворение состоит (впрочем, может быть, здесь и два независимых предложения; в этом случае нельзя считать недопустимым и прочтение *Нет глаз* — как некое общее утверждение).

В данном случае речь шла о некоей общей окраске, тональности БММ, поддерживаемой и некоторыми общими тенденциями, характеризующими языковую структуру, во всяком случае в пределах БЯС. Далее мы коснемся отражения в языке одной из оппозиций Б. I, представляющей весьма существенной, а именно — оппозиции *внутренний/внешний*, которая в коде со-

циальных отношений довольно легко из пространственной превращается в оппозицию *своей/чужой*.

Оппозиция *внутренний/внешний*, которая отражена и в других пространственных оппозициях (*закрытый/открытый, близкий/далекый, здесь/там* и т. п.), связана с ориентацией человека в пространстве, с освоением им пространства и с введенным понятием границы. Микрокосмос—мир человека представляет собой «пространство в пространстве» макрокосмоса; микрокосмос расположен *внутри*, отделен от *внешнего*, и это обособленное положение создает уверенность в безопасности, во-первых, и в ощущении *себя* и *своего* как самостоятельной и неповторимой личности, во-вторых. Таким образом, членение пространства актуализирует категорию посессиивности. В поле оценочной оппозиции *хороший/плохой* положительным оказывается *внутреннее, близкое, свое* и отрицательным — *внешнее, далекое, чужое*. «Морализация» является дополнительным акцентом, дополнительной поддержкой прочности разбираемой оппозиции.

Однако, как и другие пространственные оппозиции и особенно те, в которых точкой отсчета является человек, оппозиция *внутренний/внешний* является принципиально с у б ъ е к т и в н о й. Границы *своего/чужого* пространства могут смещаться, расширяться или сужаться. Соответственно этому меняются и границы владения (собственности): одно теряется, другое приобретает, *свое* становится *чужим* и наоборот (ср. в связи с этим столь важную категорию, как *дар/обмен*). Если выделение замкнутого пространства имело целью отделить *себя* и *свой* мир от нерасчлененного *внешнего* и сделать главной ценностной реальностью только *свое*, то в осознании возможности перемен границ заключается и признание *чужого*, которое в определенных условиях может стать *своим*. Оценка *внутреннего, своего* как *хорошего*, а *внешнего, чужого* как *плохого* теряет абсолютное значение; в зависимости от ситуации объект может быть и *хорошим*, и *плохим*.

В рамках ММ язык (язык-текст) рассматривается как самостоятельный пласт, как аккумулятор духовной культуры. Что же касается БММ, то здесь в силу исторических, социальных, географических, экономических и других условий развития язык приобретает совершенно особую значимость. Формирование менталитета в условиях многовековых би- и полилингвистических контактов, с периодически возникавшей угрозой подавления и потери родного языка определило и соответствующее отношение к языку²¹. С одной стороны, ситуация этнической и лингвистической неустойчивости способствовала выработке особенно острого чувства национального самосознания, патриотизма. Это нашло отражение прежде всего в особой ценности понятия *своего* (своего я, своей семьи, дома, «малой родины» и т. д.) и в том числе *своего языка*, который становится почти осязаемой субстанцией, материальным воплощением национальной сущности, той непреходящей и абсолютной собственностью, которая и становится наиболее сильным подтверждением прочности своего я. Но одновре-

менно с этим *чужой* воспринимается не только как враг, но и как партнер по контактам, прежде всего языковому; соответственно *чужой язык* осознается как необходимый инструмент коммуникации и тем самым признается не только в качестве равноправного своему языку (потому теряющего или ослабляющего оценку *плохой*), но и в качестве потенциально *своего* (ср. хотя бы ситуацию смешанных браков). Языковой уровень БММ сочетает, таким образом, повышенную бережливость и внимательность к сохранению и обогащению *своего* языка и гибкое отношение к *чужим* языкам, во всяком случае, признание не-единственности своего языка.

В этой ситуации положение индивидуума в пространстве (в том числе и в пространстве текста) требует особой детализации: очертить сферу *своего* и сферу разных градаций *чужого* означает подтверждение и сохранение (космического) порядка, которому угрожает хаос разнообразия.

Представляется, что в системе балканских языков во крайней мере в системе БЯС выработаны категории (или повышен экстенционал), достаточно непосредственно связанные с этой стороной БММ. Это прежде всего — категория дейксиса, которая позволяет человеку (говорящему, автору сообщения) при себе язык (пространство языка), обозначив себя как я и исходя из я как точки отсчета. Различные дейктические показатели организуют пространственно-временные отношения только в связи с автором сообщения, в соответствии с теми координатами, в которые он себя помещает; тем самым категория дейксиса реализует субъективность в языке, т. е. возможность перемены точки зрения=точки положения в пространстве в современном понимании этого термина²².

Система БЯС обладает чрезвычайно богатыми и разнообразными дейктическими ресурсами. На парадигматическом уровне нельзя не отметить своего рода мультипликацию соответствующих форм: система артиклей — кроме определенного, неопределенного и нулевого — препозитивный, связующий, посессиивный (албанский, румынский), тройной артикль с подчеркнутым пространственным значением (балкано-славянский); дублетные формы личных местоимений (клитики); сочетания предлогов и наречий для уточнения пространственных значений²³; фатические частицы, своего рода дейктические обращения (типа *бре, море*) и т. п. Это нагнетание дейксиса усиливается на синтагматическом уровне, где одновременно употребляются два артикля, артикль и посессиивное или указательное местоимение; где развито местоименная реприза или употребление местоименной клитики в качестве прямого объекта при переходном глаголе и т. п. Комплексы вспомогательных слов составляют цепи, объединенные семантически и акцентуационно, и эти цепи образуют как бы дейктический каркас, на котором крепятся полнозначные элементы текста.

В данном случае мы ограничимся одним примером употребления балкано-славянского тройного члена; особенность его в том,

что он вводит оппозицию *близко/далеко* только в зависимости от положения соответствующего объекта по отношению к автору сообщения. При этом *близкое* ощущается как *свое*, а *далекое* — как *чужое*, пространственные показатели органично сливаются с посессивными, и все вместе формирует пространство, в которое помещает себя субъект, его *собственное пространство*, обладающее при этом *динамичностью*, т. е. возможностью перемены границ при изменении положения субъекта в пространстве (реальном и метафорическом). Приведем пример такой «дейктической игры» в македонской народной песне на сюжет, достаточно хорошо известный в балкано-славянской традиции: жена подозревает мужа в неверности; тот произносит ложные клятвы; жена мастерски приводит его к фатальному выбору — гибели — чисто лингвистическими средствами, с помощью тройного члена (-*т* обозначает нейтральное, -*в* — близкое, -*и* — далекое положение в пространстве):

Да ми пукнат, несте, твоите очи,
ако љубам друго љубе. . .

Не колни се, Стојан, во очиве,
Очвие се само мое. . .

Море, заколни се што е твое. . .

Да ми пукнат, несте, машконо, дете. . .

Не колни се, Стојан, во детено,
Детето е мое твое. . .

Да ми пукнат, несте, моите очи. . .

Уште Стојан зборот не го дорекол
Му пукнале двете очи. . .²⁴

(Муж пытался поклясться *чужим* — глазами жены — или *обчим* — их сыном, но припужден был поклясться тем, что принадлежит *только ему* — своими глазами, что и привело его к гибели.)

Другим языковым проявлением этого же стремления определить свое место в пространстве (*здесь и теперь* или в прошлом) можно считать категорию пересказывающих (КП — балкано-славянский, албанский; категория КП выработана /актуализована/ под влиянием турецкого). Исходное значение КП — указание того, был ли автор сообщения свидетелем сообщаемого — и только. Иными словами, КП первоначально была нейтральной к сообщению и лишь потом обросла «эмоциональными» значениями (разная степень уверенности, сомнение, недоверие, предположение, неожиданность, проницательность и т. п.). Следовательно, в своих истоках КП может быть и не связана с оценочными критериями (проверка на *истинность/ложность*), но относится к тому, считает ли себя автор сообщения его участником или предстает как наблюдатель со стороны. Таким образом, речь идет о пространстве (с соответствующими временными признаками), а на лингвистическом уровне — о пространстве

статье текста. Говорящий помещает себя *внутри* текста, и тогда речь идет о сообщении в чистом виде, или *вне* текста, и тогда речь идет о «сообщении в сообщении», о «тексте в тексте», где КП служит рамочной конструкцией (тогда КП учитывает три факта: сообщаемый факт, факт сообщения и факт передачи сообщения, т. е. указание на источник сведений о сообщаемом факте²⁵).

Если учесть, что КП нередко возникает в зонах контактов (ср. ту же ситуацию для балтийских и финских), где оппозиция *своей/чужой* становится особенно напряженной, то можно предположить, что и здесь самоопределение в пространстве, ощущение границ, четкая фиксация противопоставления *я/другой* становится насущной задачей. На этом основании КП можно подключить к категории дейксиса и в связи с этим рассматривать в более широком плане категорию *определенности/неопределенности*, обычно привязываемую к артиклю и местоименным образованиям. Если считать определенность установленным *своего места* во временных рамках, а неопределенность — отсутствием такого рода установления, то можно считать, что эта грамматическая категория в рамках БММ (или вообще ММ) проецируется на оппозицию *внутренний/внешний*.

* * *

По разным соображениям в этой статье нам пришлось ограничиться выхваченными из контекста примерами, не проведя сколько-нибудь последовательного сопоставления и сознательно применяя эллипсис или переходы, которые могут показаться слишком резкими и буквальными. Дело не только в ограниченности места. Цель такого рода «неожиданных спрямлений» не только в перемене точки зрения на более или менее известное (т. е., оставаясь в пределах собственных рассуждений, перемена границ и освоение новых пространств), но и в том, чтобы попытаться еще раз обратить внимание на единство, цельность мира, на взаимосвязанность, взаимозависимость всех его частей и проявлений, какими бы далекими они нам ни казались.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Baker G. P., Hacker P. M. S. Scepticism, rules and language. Oxford, 1985. P. 124—125. Ср. к этому о языковой метафоре как средстве «структурирования понятийной системы и видов повседневной деятельности, которой мы занимаемся»: Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987. С. 143.

² Модель мира // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.

³ 'Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. 'Αθήναι, 1959. С. 251. № 84. В'.
⁴ Пенушлиски К. Македонски народни балади. Скопје, 1983. № 6; ср. еще № 7 и греческий вариант Нарон ('Ελληνικά... С. 251. № 85).

⁵ См. в связи с этим идеи и разработки Г. Л. Шермякова.

ТЕРМИНОЛОГИЯ АГРАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ СЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

(на польском материале)

М. Войтыла-Свежовска

Растущая урбанизация, индустриализация и вызванная этим миграция сельского населения в город, а также присущее нашему веку бурное развитие цивилизации — все это обусловило исчезновение прежних стабильных общественных структур, изменение или утрату давних, закрепленных традицией обычаев. На наших глазах исчезают не только древние обряды, но даже и их поздние рефлексy, имеющие зрелищный или игровой характер. О превращении обряда в зрелище можно говорить в том случае, когда он утратил свою основную, первичную функцию — магическую, функцию воздействия на силы природы или на сверхъестественные силы с целью вызвать желаемые для человека результаты. Поскольку нас интересуют прежде всего аграрные обряды, то речь будет идти о магических действиях, оказывающих влияние на вегетацию, на успешное осуществление сельскохозяйственных работ (сев, пахота, жатва) и т. п. Утрата обрядом своего магического характера привела к тому, что он стал пустым, сохраняющимся лишь в силу традиции обычая, а затем — развлекательным зрелищем, легко обрастающим различными добавочными орнаментальными элементами, семантически никак не мотивированными.

Обряд, являясь выражением пащной веры человека в силу магии, существовал у нас на протяжении веков в форме строго определенных коллективных ритуальных действий, а их генезис относится к эпохе глубокой языческой древности. Некоторые обряды сохранились в первоначальном архаическом виде почти до начала нашего столетия, а религия не только не смогла их искоренить, но даже поддерживала, придавая некоторым из них христианскую интерпретацию, в частности приспособлявая определенные элементы этих обрядов к христианской агнографии и к циклу церковного календаря. Ярким примером слияния этих двух элементов — христианского и исконно языческого — является наиболее богатое в польской культуре, особенно народной, зрелищно-бытовое (< обрядовое) оформление трех главных христианских праздников, составляющих единый цикл, — Рождества, Пасхи и Зеленьх святых. В обрядности этих праздников прежде всего обращает на себя внимание повторяемость и тождественность некоторых мотивов, объясняемая особенностями исконно весенних обрядов, расчлененных и поглощенных со временем этими тремя христианскими праздниками. К ним относятся по-

- 6 См., напр., в балканской традиции: дом загадывается через корову, лошадь, муравейник, тыкву, арбуз, огурец, пароход и т. д.; через дом загадываются яйцо, капуста, гриб, душа в теле человека, раковина улитки, панцирь черепахи и т. д.
- 7 Ср. хотя бы поливалентность зайца в славянской традиции — от любовно-брачной (т. е. положительной) символики до демонологических (оборотнических) свойств и функций: Гуря А. В. Заяц // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря: Предвар. материалы. М., 1984.
- 8 Eco U. Il nome della rosa. Milano, 1982. P. 503.
- 9 Idem. Postille a «Il nome della rosa». Milano, 1984. P. 7.
- 10 См. статью «Роза» в энциклопедии: Мифы народов мира. Т. 2.
- 11 Ср. значимость категории запаха (аромата) в балканской мифологической традиции и отражение этого на уровне дисгната в соответствующих языках: обозначение запаха восходит к др.-греч. ἀρωματίζω 'умасывать ароматическими веществами': Цивьян Т. В. Мотив суда / спора цветов в балканском фольклоре и «одристический код» в античной традиции // Античная балканистика. М., 1987. С. 128. Прим. 16.
- 12 Леви-Стросс К. Структура и форма // Зарубежные исследования по семiotике фольклора. М., 1985. С. 23.
- 13 Чајкановић В. Речник српских народних веровања о билкама. Београд, 1985. С. 75—80.
- 14 Топоров В. Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985.
- 15 Он же. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 156.
- 16 Burkhardt D. Die weibliche Dimension im traditionellen Weltmodell auf dem Balkan // Die Stellung der Frau auf dem Balkan. В., 1987.
- 17 Бенвенист Э. Природа местоимений // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
- 18 Цивьян Т. В. Синтаксическая структура балканского языкового союза. М., 1979.
- 19 См. вообще категориальную значимость резиньяции в балканской традиции и интерпретацию этого в связи с «Мнирицей» у Элиаде: Eliade M. L'agnelle voyante // De Zalmoxis à Gengis-Khan. P., 1970. Об этой же «étrange résignation devant la mort» говорит Ч. Погирк (Poghirc C. Les relations greco-thracées à l'époque préhistorique // Actes du Premier Symp. Intern. Thracol. Milan, 1978. P. 48).
- 20 Ср. хотя бы многозначность (при высокой частоте употребления) нпр. ποσ, так мучившую Лавифиса (Liddeil R. Cavafy. A critical biography. L., 1978. P. 206).
- 21 См. некоторые работы: Reichenkron G. Der Typus der Balkansprachen // Ztschr. Balkanol. 1962. Jg. 1, H. 1/2; Dimaras C. Th. Notes sur l'évolution du XVI^e au XIX^e siècle dans le domaine culturel grec sur les doctrines qui l'ont enregistrée // Ibid. 1967. Jg. 5, H. 2. S. 161 (oil s'agit... par le moyen du langage, d'accéder à la gloire ancienne); Reiter N. Die Balkansprachen i sozialer Sicht // Ibid. 1975. Jg. 11, H. 2; Idem. Sprache in nationaler Funktion // Ethnogenese und Staatsbildung in Südosteuropa. Göttingen, 1974 и др.
- 22 Бенвенист Э. О субъективности в языке // Бенвенист Э. Общая лингвистика.
- 23 О лексических элементах *антропиме* в сложных греческих топонимах см.: Μενάρδου Σ. Περί τῶν συνθετῶν ἀπὸ τοῦ ἔθω καὶ ἔξω τοπωνυμῶν // Μενάρδου Σ. Τοπωνυμικὴ καὶ λαογραφικὴ μελέται. Λευκωσία, 1970.
- 24 Текст любезно предоставил в наше распоряжение акад. П. Илленски.
- 25 Jakobson R. Shifters, Verbal categories and the Russian Verb. Harvard, 1957.

вторяющиеся от Рождества до Пасхи и далее до самой Троицы вождение по домам некоторых молодых животных (приобретение в дальнейшем форму обхода домов с поздравлениями, совершаемого мальчиками), мотив живой зеленой ветви или деревца, затем — осыпание зерном, орехами, обливание или кропление водой, катание по земле, эротика и многое другое. Все эти действия, обусловленные магическим характером первобытного мышления, отлившиеся в форму обряда и передаваемые затем по традиции от поколения к поколению, имели свой смысл и мотивировку лишь в весенний период, т. е. в то время, когда они совпадали с весенним пробуждением природы и началом хозяйственных работ. Упомянутые магические действия имели своей целью содействовать природе, сообщить ей жизненные силы и одновременно отогнать зло.

Другим важным в аграрном отношении временем года является конец лета и осень — время сбора урожая. Здесь также представлено множество обрядов, центральным моментом которых является жатва. Магические действия этого периода в первую очередь призваны обеспечить непрерывность вегетативного цикла, а потому они опять-таки обращены к своему исходному пункту — к весне. В них заключен мотив материальной quintэссенции, материального воплощения хлеба (последний сноп, дожиночный венок), который хранят до следующего сева для обеспечения плодородия земли (опахивание снопа, перекапывание по земле). В отличие от весенних обрядов, чрезвычайно растянутых во времени в соответствии с официальным церковным календарем, осенние обряды свободны от такой зависимости и поэтому обнаруживают удивительное единство.

Как же в свете изложенных этнографических данных выглядит языковой материал? Интересно выяснить, в какой мере в языке, в названиях отдельных интересующих нас аграрных обрядов сохранилась память о явлениях духовной культуры наших предков; насколько эффективно использование лексического материала для реконструкции первоначального смысла обрядов.

Прежде всего следует отметить, что среди всего лексического материала, собранного мною по источникам конца XIX — начала XX в.¹, удивительно цельно представлены названия жатвенных обрядов. Они образуют исключительно компактную и семантически прозрачную группу.

Так, для обрядов, связанных с окопанием сбора урожая, имеются следующие названия: *dożynki* (реже *dożyn*, *dożynek*), *obżynek* (*obżynki*, *wyżynek*), в некоторых местах *ograbek*. Эти названия (особенно *dożynki*) ясно указывают на основной, стержневой момент обряда — на завершение жатвы (*dożynanie*, *obżynanie* и *ograbianie*, т. е. подбор последних колосьев). Несмотря на то что *nomina actionis* с семантической точки зрения обычно не представляют особого интереса, в данном случае любопытно то, что мы имеем отраженную самим названием чрезвычайно существенную для народного сознания особую значимость последних

действий, завершающих один важный этап и предваряющих следующий. Ритуализованные действия, предшествующие срезанию последнего снопа, являются как бы воспроизведением или, скорее, повторением в сжатом виде всего вегетативного цикла в его оптимальном варианте.

Если *dożynki* и родственные им названия отличаются весьма обобщенным содержанием, то названия *wieńiec*, *perpek*, *osiiołek*, *plon*, *dziad* (*stawiać dziada*²) носят иной характер. Первые, как уже было сказано, обозначали действительные срезания последних колосьев без указания на сопутствующие обстоятельства, тогда как *wieńiec* и последующие, являясь первоначально названиями объектов, вокруг которых концентрировались магические действия во время дожжинок перед окончательным завершением жатвы, со временем распространились на весь обряд в целом.

Первое из этих названий — *wieńiec* (и производные *wieńcowa*, *wieńcowiny*, образованные по модели названий обрядов и ритуальных угощений) семантически прозрачно. Одновременно оно указывает на ключевую роль венка в обрядах дожжинок, а в более глубокой перспективе — на особое значение круга в магии и магической символике.

Perpek, *osiiołek*, *dziad*, *stary* первоначально обозначали последний пучок несжатых колосьев, которые воспринимались как реальная связующая нить с матерью-землей (*perpek* 'пучок') и с духами предков (*dziad*, *stary*; ср. поминальные обряды *dziady*). *Osiiołek* же объединяется с другими часто встречаемыми названиями последнего пучка колосьев или последнего снопа — зоонимическими (*przepiórka*, *koza*, *zając*), которые, однако, не распространяются на название дожжинок в целом.

Еще одним интересным названием дожжинок, семантически отличным от предыдущих, является *okęznie*, обязанное своим происхождением чрезвычайно архаическому магическому ритуалу, при котором одним из его участников (обыкновенно девишкой) «опахивают» последние пучки колосьев.

Полная глубинная мотивация всех этих названий возможна лишь на основе учета их связей с соответствующими этнографическими реалиями. Только на общем фоне антропоморфического восприятия природы и устоявшегося представления о непрерывности жизни и взаимопроизношении или, скорее, взаимодополнении мира живых и мира мертвых — и сами обряды и их названия получают свое объяснение.

Если учесть, что последние несжатые колосья хлеба воспринимались как живая связующая нить с породившей их землей, как естественное передаточное звено, посредством которого с помощью магии человек мог сообщить земле благотворные и поддерживающие ее силы (отсюда такие действия, как ритуальное опаживание этих колосьев, катание по стерне для придания земле плодородия; поливание, кропление водой, чтобы в достатке обеспечить землю дождем; помещение в колоски живой зеленой ветки, яиц, детенышей животных, олицетворяющих собой растущую

жизненную силу), то становятся понятными такие их названия, как *рер*, *ререк* 'пуп, пупок', употребляемые не как переносные, а вполне реальные и конкретные. Так же и *dziad* как обозначение последнего снопа, последнего пучка колосьев становится ясным лишь в контексте совершаемых по отношению к ним жертвенных действий (вкладывание в них жертвенной пищи, совершенно трапезы, имеющей поминальный характер; принесение их домой и, что особенно показательно, использование их в обрядах рождественского сочельника, т. е. обрядах *rag excellence* поминальных). Термин в данном случае является свидетельством отчетливо осознаваемой связи с предками, ощущения их постоянного физического присутствия среди живых.

Даже на примере терминологии животной обрядности, составляющей всего лишь небольшую фрагмент всей обрядовой лексики, можно заметить типичное для земледельческой культуры взаимопроникновение, переплетение аграрных мотивов с мотивами культа предков. Явление это особенно ярко представлено в рождественской обрядности, хотя наблюдается главным образом на уровне реалий и довольно слабо отражается в языке. Например, к Рождеству относятся *podfazy* — обычай, согласно которому несовершеннолетние мальчики, называемые *podfazykami* (позже название стало относиться ко всем посетителям), ходили по домам в период от сочельника до Нового года с поздравлениями, осыпая при этом хозяев зерном. *Podfazyk* или *podfazyniczka* встречается также и как название срезанной верхушки хвойного дерева, подвешенной к потолку острием вниз в рождественский сочельник.

Название *podfazy* кажется этимологически прозрачным и обнаруживает непосредственную связь с выражениями *podfazić kogo* 'идти в чью-либо хату в рождественскую ночь с поздравлениями', *dobrześ me podfazić* 'ты принес мне счастье', ср. также *podfazyń* 'первое ухаживание за девушкой' ². Однако такое объяснение кажется недостаточным. Во всяком случае оно не объясняет до конца структуры слова. *Podfazić*, *podfazić* значит 'идти, подлезть; пройти под чем-то крадучись' ¹, ср. напр. *kadzob*, *podfazić* 'подход к зверю во время охоты'. Для полноты картины приведем еще русск. *подлаза* 'лукавый лысонец' и *подлазник* 'разведчик, шпион' ³. В связи с этим возникает вопрос: не применялось ли первоначально интересующее нас польское название *podfazy* как обозначение проникновения в дом тихо, тайно, крадучись (для того, чтобы обмануть злые силы). Ведь такой «обман» злых сил практикуется в народе довольно часто и по разным поводам. На такой именно характер обряда «подлазки», возможно, указывает обычай, зафиксированный в районе Живца, где «подлазничку» вносят в дом и осыпают зерном при потушенном свете ⁴.

Обычай «подлазок» в том виде, в котором мы наблюдаем его сейчас на территории Малопольши ⁷ (поскольку лишь здесь он сохранился), т. е. хождение в гости и — в некоторых местах —

осыпание друг друга зерном, является лишь лишь отголоском древнего обряда, главной целью которого было введение (внесение) в жилище и в хозяйство того, что олицетворяло собой жизненные силы природы, сообщение зерну, которым осыпают, земле и людям этой животительной силы и плодородия. Сначала воплощением этих столь необходимых для земледельца сил считали молодых животных, которых и использовали в качестве полазников. В таком именно архаическом виде этот обычай выступает и по сей день в Сербии и Боснии, где во время рождественских праздников водят и осыпают зерном молодого козла или вола и называют их *полажешиками* / *полажајниками* / *полазниками* (ср. с.-х. *полазити* 'посещать кого-либо') ⁸. В этом следует видеть любопытное польско-южнославянское соответствие, касающееся как реалий обряда, так и его терминологии. К сказанному стоит добавить, что в других районах Югославии этот обычай, как и в Польше, предстает в своем трансформированном и позднейшем виде, где полазниками выступают уже люди.

«Подлазы», таким образом, генетически связываются с распространением в славянском мире обычая обрядового вождения ранней весной животных и птиц, известным также и в польской традиции. Так водили прежде всего маленького тура, называемого *turón*, *turoniek*. По своим свойствам это животное было наиболее пригодно для этих целей. Обычай вождения турона превращается со временем в зрелище, где эту роль выполнял сначала переодетый туропом человек, а потом рогатое чучело на палке, уже ничем не напоминающее свой прототип. В наше время уже только по этому чучелу, называемому *turoń* и являющемуся центральной фигурой рождественских и масленичных зрелищ (*chodzenie z turoniem*), можно судить о происхождении и первоначальной, вовсе не зрелищной функции этого персонажа.

Тур, вероятно, играл особую роль и в аграрной обрядности, связанной с весной и началом сельскохозяйственного года у древних славян, подтверждением чего может служить словацкое название *Turice* для Троицы и /мало/ польское *turzyce* для троицкого обряда с ганком (зеленой веткой) ⁹.

Вождение петуха — *obwożenie kurka* (*kuraszka*) — известно в великопольской традиции: в последний день Масленицы или на Пасху парни возили по селу выструганного из дерева петуха и на собрания во время обхода подаяния устраивали в корчме ширинку, называемую *podkurek* (см. ниже *podkoziółek*). Петух (как, впрочем, и аист) считался посылителем удачи: «*kur kogoś oriał*», — говорили о человеке, которому выпала неожиданная удача ¹⁰.

Мы опускаем здесь обычай хождения с другими животными и замаскированными их зооморфными персонажами, таким, как волк, аист и др., потому что эти обрядовые действия не вычленились в народном сознании настолько, чтобы получить специальное языковое выражение. Интересно, однако, отметить, что независимо от внешнего вида всякую зооморфную фигуру, использу-

мую подобно чучелу турона, часто называют в народе *koza* или *kobyła*, *kobyłka* (и, соответственно, обычай — *chodzenie z kozą*, *kobyłą*). Коза, безусловно, издавна использовалась как ритуальное животное, но любопытно, что именно название *koza* и *kobyła* (*kobylica*) нередко давались самым различным предметам повседневного обихода, причем не только зооморфным. Добавим, что не столько козе, сколько козлу придавалось особое ритуальное значение как жертвенному, обрядовому животному, что обусловлено его похотливостью. Чтобы полнее учесть сохранившиеся в разных местах языковые следы обрядовых функций этого животного, укажем не только на *chodzenie z kozą*, но и на великопольского *podkoziołka*. Это последнее название относится к весьма интересной масленичной обрядовой игре, главный персонаж которой — фигурка козлика с натуралистически представленными анатомическими деталями. Во время этой игры девушки подходят к нему и для того, чтобы «откупиться» должны спеть: «*Pod koziołek trzeba dać, dać*». Традиция приписывает именно этому рефрену название *podkoziołek*. Семантическое содержание термина *podkoziołek* довольно скудно, поскольку оно не передает существа обозначаемого обряда и в лучшем случае способно вызвать лишь определенные ассоциации с обрядовой функцией козла в античной традиции. Речь идет о ярко выраженном эротизме всего этого обряда — эротизме, символизирующем плодоносящие силы природы и воплощенном в образе козла.

Весь сценарий обряда и время его исполнения (ранняя весна) выявляют в нем множество зафиксированных этнографией и традицией магических действий, которые призваны ускорить приход весны, помочь природе перед ее весенним пробуждением и укрепить ее плодоносящие силы. Поэтому *podkoziołek* входит во все устраиваемые ранней весной игры типа краковского *comber* (название, правда, немецкое по происхождению¹¹).

Ритуалы «быстрого движения», такие, как езда, качание на качелях, имевшие целью прогнать надоевшую зиму и тем самым открыть дорогу весне, не оставили в польском языке сколько-нибудь выразительного следа. Существует, правда, хорошо известный обычай *kulig/kulik*, т. е. устраиваемые на масленицу санные поездки в гости с музыкой и ряжением, но значение в форма этого названия позднего и не народного происхождения — не ранее XVIII в. Однако уже с XVII в. встречается сочетание *kuliga gonie* «ехать санным поездом», на *kuliga jeździć* и народное *chodzieć z kuligiem*¹². В XVII в. (у Опалинского) *kulig* — это участник почивых масленичных обходов ряженных, ряженный на свадьбе (ср. у того же Опалинского: «*Do córki kiedy w poje przyjdą swawolnicy weselni, nosni kulikowie*»¹³). Если же сравнить польский материал с русскими данными (ср. напр., повг. *кулик* «один из ряженных на святках, лица которых закрываются платком как маской», ходить (приходить) *куликáми*, «ходить по домам в святки, завязав лицо платком»; диал. *куликáть* «вышивать, пьянствовать», влад. *куликáть* «ходить по селу из избы в избу в поисках вы-

пивки»¹⁴, то можно заметить, что первоначально этот обычай был связан с каким-то масленичным переодеванием, с играми и взаимными посещениями друг друга. Поездка на санях, по-видимому, вошла в этот обряд позже, но в конце концов стала главным его элементом, а термин *kulig* — его названием.

Что касается весенних обрядов, связанных с магией дождя (кропление, обливание водой), то укажем прежде всего на обычай обливания *śmigus dymgus* или *oblewany poniedziałek*, традиционно относящийся к пасхальным праздникам. Название *dymgus* старое, зафиксированное еще в XV в., но по происхождению немецкое (ср. ср.-в.-нем. *dinpus, dingus* «род выкупа, военная контрибуция»¹⁵). Очень редко встречается народное *polenie*, по *poleniu chodzieć* «обычай обливания водой в пасхальный понедельник»¹⁶ наряду с *polewanie* (< **po-lějati* и *nomen actionis* **po-lějanje*).

Выше уже упоминалось о важном, часто проявляющемся в народной обрядности мотиве живой зеленой ветви или деревца. Таков, например, старинный обычай хождения по домам, по деревне с веткой или верхушкой дерева. В качестве такого ритуального атрибута можно назвать «подлазничку» в рождественских обрядах, а также *gaik*, характерный главным образом для весенней обрядности (*chodzenie z gaikiem, chodzenie po gaju*) и известный также как *maik* или *powe latko*. Обряд состоит в том, что девушки ходят по деревне с зелеными ветками или елочкой, украшенной лентами и увешанной яичной скорлупой. Чаще всего эти шествия сопровождаются специальными песнями или же — на что следует обратить особое внимание — совершаются в полном молчании. Живая зеленая ветка (ср.: *gaj, gaik* в диалектах также «ветка», «растущее дерево», «куст») воспринимается как воплощение возрождающейся весны, обновляющейся жизни. Наиболее интересным представляется такое синонимическое для термина *gaik* название как (*nowe*) *latko* — демутив к *lato*, или *mafe lato*. Оно обозначает ветку или деревце, представляя их как физическое воплощение весны или, точнее, «малого лета». Не исключено, что здесь мы имеем дело с отдаленным эхом разделения года на два четких периода — зиму и лето, к последнему из которых относилась и весна¹⁷.

Выше, описывая жатвенные обряды, я уже упоминала о характерном для народной обрядности переплетении и взаимопроникновении мотивов жизни и смерти. Это хорошо заметно и в обрядах с зеленой веткой, деревцем, которые народная традиция считала обиталищем душ-птиц. Так отчасти можно интерпретировать рождественскую «подлазничку», а также метелку в последнем снопе и *gaik*, украшенный скорлупой яиц, служивших, как известно, пищей для душ. Таким образом, *gaik* наряду с известным по этнографическим данным обычаем сажать деревья на могилах (ср. краковск. *Rekawka*¹⁸) объединяется с весенними поминальными обрядами. Однако этот поминальный элемент выявляется путем этнологического, а не лингвистического анализа.

Рассмотренная здесь терминология аграрных обрядов, допол-

ненная необходимыми этнологическим комментарием, не исчерпывает, разумеется, всей проблемы: к тому же собранный словарный материал далеко не полон. Но даже поверхностное ознакомление с ним показывает, что лексических единиц и словосочетаний, являющихся названиями обрядов в полном смысле слова, сравнительно немного. В этнографической литературе они топят среди описаний реалий и фактов, а в словарных источниках теряются в огромной массе лексического материала. Но даже и в этом неполном материале заметны определенные закономерности, определенные этапы развития интересующих нас названий. Так, мы видим группу обычных афеллативов, функционирующих в определенных ситуациях в качестве названий: *per(ek), dziad, wieniec, gaik, kulig, podłaźniczka*. Им противопоставлены такие формы, как *dożynki, wieńcowiny, okrężne, podłazy, (dziady)*, в которых показателем перехода в класс собственно названий обрядов является плюрализация. Промежуточное место между этими двумя группами занимают аналитические образования типа *chodzenie z turoniem, kozą* и т. п., *chodzenie po gaju, gonienie kuliga*.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. прежде всего: *Karłowicz J. Słownik gwar polskich. Kraków, 1900—1911. Т. I—VI; Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. 2 wyd. Kraków, 1967—1968. Т. I—II (cz. 1, 2); Bystroń J. S. Zwyczaje żniwiarskie w Polsce. Kraków, 1916.*
- ² *Bystroń J. S. Op. cit. S. 98; Atlas językowy kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich. Wrocław, 1966. Т. III, cz. II. S. 76.*
- ³ *Karłowicz J. Op. cit. S. V. podłazy, podłaziny.*
- ⁴ *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. Słownik języka polskiego. W-wa, 1908. Т. IV. S. 371.*
- ⁵ *Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е изд. СПб., 1907. Т. 3. С. 463.*
- ⁶ *Wilkowski Cz. Doroczne polskie obrządy i zwyczaje ludowe. Kraków, 1965. S. 10.*
- ⁷ Малопольские *podłazy* можно сравнить с известным, например, на Мазовше обычаем *chodzenie po włóczębnem*, когда на Пасху молодежь обходит дома со святой водой и приговорами, за что получает крашенные яйца. Сущность обычая в обоих случаях одна и та же.
- ⁸ *Кулишук Ш., Петрович Н. Ж., Пантелух П. Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 238; Речник српскохрватскога књижевнор језика. Нови Сад, 1971. Књ. IV. С. 642.*
- ⁹ *Wojtyła-Swierzowska M. O pewnym święcie dawnych Słowian (pol. turzyce, słowac. turice) // Sławi-styczne studia językoznawcze. Wrocław, 1978. S. 479—482.*
- ¹⁰ *Karłowicz J. Op. cit. S. v. kur.*
- ¹¹ *Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1927. S. 57.*
- ¹² *Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1966—1969. Т. III. S. 350.*
- ¹³ *Linde S. B. Słownik języka polskiego. 2 wyd. Lwów, 1854—1860, s. v. kulig.*
- ¹⁴ *Словарь русских народных говоров. Т. 16. М., 1978. С. 66, 67.*
- ¹⁵ *Sławski F. Op. cit. Т. I. Kraków, 1952—1956. S. 186.*
- ¹⁶ *Karłowicz J. Op. cit. s. v. polenie.*
- ¹⁷ *Moszyński K. Op. cit. Т. II, cz. 1, S. 144.*
- ¹⁸ *Seweryn T. Tradycje i zwyczaje krakowskie. Kraków, 1961. S. 52.*

Перевод с польского Е. П. Жеруцкого

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ КАК ИСТОЧНИК РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

С. М. Толстая

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

Описания обрядов и верований, даже если они сделаны на языке наблюдателя, отличным от языка носителей традиции, как правило, включают в виде своеобразных цитат некоторые языковые эле-

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

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

так и — особенно — специфические свойства, выделяющие ее на фоне других языковых и культурных подсистем.

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

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

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

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

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

По отношению к культурной терминологии следует говорить

о нескольких парадигмах (рядах, системах), в которые входит каждый термин: 1. Совокупность всех названий, соотносимых с одной реальией и образующих лексическое поле данной реалии во всех последующих традициях, — аналог междиалектного синонимического ряда (напр., вся лексика названий дождя: *дождь, борода, рождественского сочельника, божьей коровки, радуги* и т. д.); 2. Совокупность терминов, соотносимых с рядом функционально однородных (межобрядовых) реалий в одной или нескольких традициях (напр., терминология обрядовых хлебов, терминология ряженых, названия ритуальных костров, исполнителей обрядовых действий и т. д.) — аналог лексико-семантической группы; 3. Совокупность терминов, соотносимых с одним обрядовым комплексом или кругом верований одной или нескольких традиций (напр., терминология свадебного обряда, погребального обряда, иватенных обрядов и т. д., народного календаря, демонологии, народной медицины и т. п.) — аналог лексико-семантического поля; 4. Совокупность всех значений, соотносимых с одним термином (лексемой, корнем) во всех его специальных и общезыковых употреблениях (напр., все значения лексемы *коляда* и ее производных, лексемы *дед* и ее словообразовательных и семантических дериватов и т. п.) — аналог семантического поля лексемы (корня, словообразовательного гнезда); 5. Совокупность терминов, объединенных общностью мотивирующего признака (напр., все культурные термины, имеющие ботаническую, зоологическую, цветовую, антропологическую и т. д. мотивировку) — мотивационный лексический ряд.

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

Анализ лексического поля одной реалии широко используется лингвистами в этимологических, лексикологических, семантических, лингвогеографических исследованиях. Результатом такого анализа является перечень лексем, соотносимых с данной реальией в исследуемых диалектах, карта их географического рас-

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

Удачную возможность сравнения лингвистического и этнолингвистического подхода к описанию одного и того же лексического материала дают имеющиеся исследования названий божьей коровки в славянских языках. Лингвистика предоставляет в распоряжение исследователя культуры лексический материал отдельных диалектных зон [Шаталава, 1968], общеславянскую сводку названий, карту их распространения и подробный анализ основных лексических и семантических типов названий на всей славянской территории [Утешены, 1977]. Но только исследователь культуры может свести все это огромное множество лексики в единый текст, в котором манифестированы древнейшие народные представления о божьей коровке. Обособленные с точки зрения лингвиста группы названий («солнечные», «растительные», «животные», «семейно-родственные», ономастические и т. п.) оказываются репрезентантами персонажей и реалий реконструируемого единого ритуального текста «свадьба Солнца» [Терповская, 1987], семантические доминанты которого (свадебная и солнечная символика) прослеживаются в народных представлениях, гаданиях, фольклорных песенках, связанных с божьей коровкой. Отличный от этого еще один «текст божьей коровки», включающийся в семантический круг «основного мифа», восстанавливается также в значительной степени и прежде всего на основе ее наименований [Топоров, 1980]. Основные типы названий оказываются прямо связанными с мифологическими мотивами «божьего скота» и «похищения его противником Бога», «небесной свадьбы» и др. Подобным образом могут быть прочтены лексические поля многих культурно

значимых реалий: в многочисленных диалектных названиях радуги (*дуга, веселка, тенча, пояс, смок, вино-жито, лисивка* и т. д.) отражаются основные мотивы народных поверий, гаданий, фольклорных текстов о радуге [Толстой, 1976]; в реконструкции культурного текста ласки, в частности ее брачно-эротической символики, немалую роль сыграли такие ее народные названия, которые мотивированы женскими терминами родства и другими женскими наименованиями, типа болг. *невестулка, булчица* и т. п. [Гура, 1981].

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

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

Большую связь с этнографической реальностью имеет обрядовая терминология, т. е. названия обрядовых реалий — ритуальных предметов, исполнителей обрядов, названия отдельных обрядовых актов, целых обрядов или календарных праздников. Значительная часть обрядовых терминов мотивирована обрядовой реальностью, причем эта мотивированность носит регулярный и системный характер. Например, названия действующих лиц могут мотивироваться совершаемыми действиями (ср. *засевальник, орач, полазник, благословник, наречник, кадяч, христослав, зависаль-*

ница, осыпальница и т. д.) или обрядовыми функциями (водач, главатар, отвевач, писар, каснер и т. д.), употребляемыми ритуальными предметами (ср. словц. šablári 'посящие сабли', klatníci 'ходящие с бревном, колодой', сербск. плужари 'ходящие с плугом'), собираемой или приготовляемой обрядовой едой (чеш. šiškáři 'собирающие шишки — вид обрядового хлеба', slanipáři, польск. sperciarze 'собирающие сало', болг. брашнар 'собирающий муку', водичарки 'собирающие воду', коровайница 'свадебный чип, пекущая коровай'), специальной одеждой и атрибутами убранства (сербс. машкаре 'ряженые в маскал', чеш. hrabovec, slaměňák 'ряженые в гороховую ботву, солому', хорв. zvončari 'ряженые с колокольцами' и т. п.), изображаемым персонажем (цыгане, невеста, царь, баба, Смерть, камила, камилар — персонажи ряженых), названнем праздника или обряда (колядник, коледар, василар, сурвакар — рождественские обходники-ряженые, весельиш 'участник свадебного обряда', словен. fašenki, pustjaki — масленичные обходники-ряженые) и т. п.

Названия ритуальных предметов также могут быть соотнесены с различными моментами обрядовой реальности. Так, термины рождественских хлебов могут мотивироваться названиями праздника или ритуала, ср. болг. божичник, вечерник, бадняк, кадильняк и т. п. [Седакова И. 1984, 81—82], словц. viljoví chlieb, krašun, krašuník, štedrák, novogočátka и т. п. [Гончаренко, 1987, 15], предназначенностью хлеба в качестве жертвы или дара, ср. болг. боговица, орач, коледник, наречник, благословник и т. п., ельцк. polaz, duše и т. п., магическим значением и символической функцией хлеба, ср. вост.-слав. «птичьи» термины весенних обрядовых печений (жаворонки, кулики, бусневы лапы и т. п.), болг. хлебные термины из области сельскохозяйственной лексики: нива, ливада, жътва, гумно; рало, плуг, воденица; лозя; волове, крава, свиня; говедарник, кошара, овчарник, пчеларниш и т. п. [Седакова И., 1984, 83]. Последний ряд терминов находит параллель в южнославянских текстах рождественских благопожеланий полазника, содержащих перечисление домашней скотины, возделываемых полевых культур и других хозяйственных и бытовых реалий, типа «Колико вариша, толико оваца, поваца, јариша, пилиша, класате пшенице, мушке дечице, телаци, сурпх свиња, црних коза, а највише живота и здравља!» [Гробиш, 1909, 89]. Один и тот же мотив благопожелания представлен, таким образом, средствами нескольких различных кодов: предметного (приготовление многочисленных хлебов с конкретным магическим предназначением и символикой), акционально-локативного (если эти хлеба раздаются скотине, относятся на поле, в виноградник, на пасеку и т. п.), образительного (когда хлеба выпекают в форме соответствующих реалий — плуга, коровы и т. д. или снабжают их символическими изображениями), терминологического (названия хлебов) и вербального (перечислительная конструкция в текстах благопожеланий). Наличие параллельных разнокодовых воплощений одного и того же содержания, составляющее характерный принцип

структурной организации традиционной культуры, не сводится тем не менее к простому дублированию сообщения — каждый код создает свой собственный «текст» и ставит свои акценты, и лишь все они в совокупности очерчивают семантическое поле обряда. Разумеется, в конкретной локальной традиции могут быть реализованы не все коды, поэтому только сравнительный анализ позволяет реконструировать все возможные способы воплощения содержания.

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

Вторая из выделенных выше парадигм, включающая термины функционально однородных реалий межобрядового характера, соотносится с текстом, стоящим за определенной, независимой от конкретного обрядового комплекса, суммой или областью реалий — предметов (напр., обрядовых хлебов вообще), действий (напр., возжигания огня), персонажей (напр., разного рода ряженых) и т. д. В составе конкретного обрядового комплекса (рождественского обряда, купальского обряда, масленичных обходов и т. п.) эти реалии могут занимать более или менее важное место, могут модифицировать свое содержание под влиянием других элементов обряда или его общей глубинной семантики. Но при этом они обладают своей собственной семантикой и своим «текстом», прочесть который можно только с учетом всех культурных контекстов, где встречается данный тип реалий. Так, семантика рождественского хлеба несет в себе семантику обрядового хлеба вообще, но не сводится к ней, модифицируясь и пополняясь за счет собственно рождественской семантики. Семантика купальского костра

как бы надстраивается над семантикой ритуальных огней вообще. Свадебное, майское, троичное, купальское и т. д. деревце имеют общее смысловое ядро, определяющее характер их обрядовых функций, но и специфические смыслы, воспринимаемые из своего особого контекста. Значение и символика белого, красного и т. д. цвета базируется на некоторой устойчивой системе признаков, но цветовая символика в заговорах, например, имеет и свои семантические координаты (ср. в данном сборнике статью Л. Радековича). Терминология отражает эти отношения неадекватно, случайно или вовсе не отражает.

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

Парадигмы третьего типа, по существу, представляют собой сложные, многоуровневые терминологические системы, обширные лексико-семантические поля, соотносимые с крупными фрагментами обрядности или верований. Уже сама заполненность терминологической сетки, т. е. оснащенность терминами той или иной культурной сферы, плотность или разреженность, детализированность или обобщенность терминологии могут быть показательны, ср. отмечаемую исследователями терминологическую бедность погребального обряда, имеющую свое объяснение (табуированность обозначений мира смерти и «безличность, безымянность» загробного мира) [Седакова О., 1983, 14—15], и, наоборот, терминологическое богатство рождественского или свадебного обряда. Для целей семантической реконструкции наиболее продуктивно выделение главных, сквозных тематических линий (и соответствующих лексико-семантических рядов), обозначающих основные координаты искомого текста. Напр., для «текста погребального обряда» такими семантическими координатами являются тема доли, воплощающаяся в семантическом спектре корней *vokъ (доля, век), *mьg/mog/mr- (смерть, умирать, *Мара* и т. п.), *bogъ (богатство, доля, *небожчик*); тема пути, закрепленная

в терминах типа болг. *пътник* 'умерший', производных от корня *pavъ с исконным значением 'корабль' (*навий, навки* и т. д.), полесск. *брод* 'агония', *дуб, колода* — 'гроб' и 'лодка' и т. п.; тема дома, жилища, отраженная в названии гроба и могилы: *домовина, хоромина, кѣща* и т. д. [Седакова О., 1983, 4—10].

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

Важнейшим источником реконструкции служит несовпадение терминологических систем разных ареальных областей. Сохранение термина в одной зоне при отсутствии его в другой или других может быть рефлексом прошлых состояний или инновацией, требующей объяснения и хронологического приурочения. Принадлежащие разным традициям терминологические парадигмы однотипных блоков культуры могут существенно различаться не только составом терминов, но и конфигурацией и структурой семантического поля. Один и тот же мотив может быть закреплен за терминами разного масштаба и функции, т. е. соотносен с разными элементами системы реалий. Так, мотив плодovitости домашней птицы, занимающий весьма значительное место в зимней (новогодней) обрядности, может быть в одном случае отражен в общем названии праздника, т. е. выделен как доминирующий, ср. серб. *Кокoшњи Божих*, болг. *пилеши празник* 'день св. Игната', в другом — в эпитете главного обрядового персонажа напр., серб. *кoкoшњи полаженик*, в третьем — в периферийном термине *пиле* ('цыпленок'), обозначающем кизилую веточку, с которой в день св. Игната входит в дом хозяин [СМР, 260; Седакова И., 1984, 60; Маринов, 1981, 719].

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

Четвертый тип парадигмы — система значений и депотативные ряды отдельных, наиболее семантически емких и символически нагруженных ключевых терминов, таких, как *Купала, Коляда, бадняк, полазник, сурва* и т. п. Благодаря своему ключевому характеру эти термины чаще всего выступают как общие названия

обрядового комплекса, его заголовки, конденсируя и концентрируя в себе его глубинную семантику. Одновременно каждое из этих слов служит мотивационным (и терминологическим) ядром всего обрядового комплекса, являясь основой семантической или формальной деривации частных обрядовых терминов. Так, напр., термин *коляда* может быть названием всего рождественского обрядового комплекса, хрононимом (обозначающим рождественский сочельник, любой из трех рождественских канунов — Рождества, Нового года и Крещения; первый день Рождества, весь период святок и т. п.), названием ужина (обычно в рождественский сочельник), праздничного блюда (напр. поросенка или рождественского каравая), даров, предназначенных обходникам, исполняемых ими песен, рождественской соломы, пучка колосьев, вносимых на Рождество в дом, названием праздничного огня, сжигаемого сакрального полена, именем мифологического персонажа (особенно в песнях, приговорах, заклинаниях, где это имя называет адресата обращения или некоего прибывающего и отбывающего персонажа). Его словообразовательные дериваты могут означать ритуал святочных обходов и исполнения благопожелательных песен (*колядовать, колядование*), персонажей (исполнителей) этих обходов (*колядник, коледар* и т. п.), различные виды обрядовых предметов (чаще всего хлебов).

Сходный семантический спектр имеют такие ключевые термины, как *купала, полазник* и др. Элементы такого рода терминологических рядов (гвезд) отличаются бедной, выхолощенной внутренней формой и характеризуются одним и тем же, достаточно абстрактным, мотивационным признаком: принадлежность к обрядовому комплексу, обозначенному соответствующим ключевым термином. Содержание же самого ключевого термина не вытекает из системы его обрядовых значений, а лежит вне их — в семантике самой обрядности и связанных с ней верований.

Иной характер и иную структуру имеют парадигмы межобрядовых и необрядовых ключевых терминов. Их семантический спектр более информативен. Так, напр., культурная (в отличие от общезыковой) семантика термина *дед* объединяет широкий круг реально засвидетельствованных значений (референций): *деды* — 'предки, покойники', 'поминальный обряд', 'поминальный ужин, угощение', 'поминальный день (или дни)' (хрононим); *дед* — 'первый или последний сжатый сноп', 'пожинальная борода', 'обрядовое блюдо, лепешка' и т. п., 'кладка снопов'; 'персонаж свадебного обряда', 'персонаж дружеской ряженых', 'ищий, старец', 'знахарь', 'черт', 'домовой', 'злой дух', 'туча', 'пугало, чучело на поле, огороде' и др. Формально-лингвистический анализ не в состоянии объяснить этот ряд как единую семантическую парадигму. Для того чтобы он мог быть прочитан как некоторый связный текст, должны быть привлечены многообразные культурные связи и контексты каждой из перечисленных реалий и соответствующий круг верований, ассоциаций, оценок и т. п. Этнолингвистический анализ позволяет выделить в качестве доми-

нантного семантического признака, объединяющего все элементы данной парадигмы, признак принадлежности к потустороннему миру, миру мертвых, послуживший основой мотивации, и связанные с этим признаком мифологические коннотации. В свою очередь, прочтение такого рода семантического поля одного слова углубляет интерпретацию каждого отдельного термина, будь то хрононим или название ритуального предмета.

Пятая парадигма объединяет ряды функционально разнородных терминов (значений), отличающихся, однако, общностью мотивировки, точнее, мотивирующей реалии или признака. Речь идет, например, о совокупности культурных терминов, словообразовательно или семантически производных от названий растений или животных, птиц, терминов родства, названий частей тела и т. п. Анализ всего круга однородных в этом отношении терминов, т. е., напр., всего растительного, антропологического, орнитологического и т. д. кода культуры имеет значение для характеристики как производных, так и производящих лексем и их денотатов, равно как и для понимания механизмов их символического соотношения. Как правило, номинация культурных реалий и понятий носит регулярный, системный, а не случайный, индивидуальный характер, и определенные семантно-символические мотивационные модели охватывают целые классы терминов. Ср., напр., «птичью» символику восточнославянских ритуальных весенних хлебов (*жаворонки, кулики, сороки, тетерки, снегурки, бусневы ланы* [Страхов, 1986, 16]) или «птичьи» символы и названия головных уборов, одежды, узоров тканей и вышивки (*сорока, кокошник, пава, птаха, курушки, петухи, цыпушки, орлики* и т. п. [Маслова, 1978, 67—70]) и др. Эти две сферы вторичного, символического функционирования орнитологической лексики независимы друг от друга и отражают разные стороны народных представлений о птицах. Нередко в таких вторичных употреблениях релевантные семантические признаки выступают даже более ярко, чем в непосредственных, первичных контекстах (в данном случае в поверьях о птицах), подобно тому как в производных словах может актуализироваться семантика, стертая в производящем, отнесенная на периферию или отражающая не значение, а коннотации производящего слова (ср. значение глагола *ищачить*, производного от *ишак*, и т. п. [Адресян, 1974, 67]). Совокупный «текст» подобной мотивационной парадигмы пропизан различными мотивами и темами, разнообразно взаимодействующими и пересекающимися между собой (напр., эротическая символика выявляется в орнитологической лексике одежды, с одной стороны, и в анатомических «птичьих» терминах, с другой). Каждая из этих тем так или иначе проецируется в семантическое пространство исходного (мотивирующего) «птичьего» текста и вывешивает его различные плоскости и грани. Точно так же из множества автономных, вторичных мотивационных рядов, тематически чрезвычайно многообразных, может быть восстановлен зооморфный, антропоморфный, цветовой и т. д. код.

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

Заключая обсуждение некоторых насущных проблем изучения метаязыка народной культуры, необходимо сказать, что значение терминологии как источника реконструкции культурных древностей определяется как общеязыковыми (номинативная, символическая), так и специально-культурными функциями термина, такими, как консервирующая (миф, поверье, обряд утрачены, а имя, термин остались), конденсирующая (термин — свернутый текст), архаизирующая (ритуальная неизменность термина) и сакрализирующая (ритуализация закрепленных термином реалий), интерпретирующая (термин мотивирует действие, его глубинный смысл), продуцирующая (термин, его культурная «этимологизация» порождает ритуал, повсере, запрет и т. д. [Толстой, Толстая, 1988]) и др. Эти культурные функции терминологии требуют особого обстоятельного рассмотрения.

ЛИТЕРАТУРА

- Апресян 1974 — *Апресян Ю. Д.* Лексическая семантика. Синонимические средства языка. М.
 Гончаренко 1987 — *Гончаренко М. М.* Терминология словацкой календарной обрядности. Курсовая работа, выполненная на Филологическом факультете МГУ под рук. Н. И. Толстого.

- Грбич 1909 — *Грбич С.* Српски народни обичаји из Среза Босевачког. // СЕЗб, књ. XIV, Београд.
 Гура 1977 — *Гура А. В.* Из севернорусской свадебной терминологии. Хлеб и пряники (словарь) // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.
 Гура 1981 — *Гура А. В.* Ласка (*Mustela putorius*) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М.
 Гура 1984 — *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. (Словарь: Б—М) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М.
 Гура 1986 — *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (Словарь: Н — Свапка) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.
 Маринов 1981 — *Маринов Д.* Народна яра и религиозни народни обичаи // Маринов Д. Избрани произведения, т. I. София.
 Маслова 1978 — *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки. М.
 Павлова 1988 — *Павлова М. Р.* Полесская ткацкая терминология на общеславянском фоне. Дис. . . . канд. филол. наук. М.
 Санникова 1986 — *Санникова О. В.* Польская мифологическая лексика в этимологическом и этнолингвистическом освещении. Дипломная работа, выполненная на Филологическом факультете МГУ под руководством Н. И. Толстого.
 Седакова И. 1984 — *Седакова И. А.* Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Дис. . . . канд. филол. наук. М.
 Седакова О. 1983 — *Седакова О. А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста (Погребальный обряд восточных и южных славян). Автореф. дис. . . . канд. филол. наук. М.
 СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Паптелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
 Терновская 1977 — *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами иатвенного цикла (Материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.
 Терновская 1984 — *Терновская О. А.* «Борода» // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря. Предварительные материалы. М.
 Терновская 1987 — *Терновская О. А.* Божья коровка // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Т. 1.
 Толстая 1984 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. А — Г // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М.
 Толстая 1986 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Д — И // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. М.
 Толстая 1986а — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. К — Н // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.
 Толстой 1976 — *Толстой И. И.* Из географии славянских слов: 8. Радуга // Общеславянский лингвистический атлас. 1974. М.
 Толстой, Толстая 1988 — *Толстой И. И., Толстая С. М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. Доклады советской делегации к X Международному съезду славистов. М.
 Топоров 1980 — *Топоров В. Н.* Божья коровка // Мифы народов мира. Т. I. М.
 Утешевы 1977 — *Утешевы С.* Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе // Общеславянский лингвистический атлас. 1975. М.
 Шаталова 1968 — *Шаталова Л. Ф.* Назва божај кароўкі (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках // 3 жыцці роднага слова. Мінск.

ВОРОБЬИНАЯ (РЯБИНОВАЯ) НОЧЬ В ЯЗЫКЕ И ПОВЕРЬЯХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков

Совокупное рассмотрение языковых фактов (лексикки, фразеологии) и относящихся к ним фрагментов духовной культуры (мифологии, поверий, обрядов) открывает особые перспективы для реконструкции как лингвистического, так и мифопоэтического плана. Пример, который будет рассмотрен в настоящей статье, характерен своей обращенностью, с одной стороны, к языку и, с другой, — к народным верованиям.

Выражения (фразеологизмы) «воробьиная почь» и «рябиновая почь» известны в русском, украинском и белорусском литературных языках: рус. *воробьиная почь*, укр. *горобина ніч*, блр. *рабінавая ноч*. Они имеют основное значение 'почь с сильной грозой или зарницами'. В диалектной речи представлены во множестве вариантов, в частности: рус. *рябиновая, рябовая, рябья, рабиновая*, укр. *вербиная, горобинья, горобья, грабиная, орабина, оребина, оробина, орабинова, оребинова, оробьева, рабинова, рабинова, рабова, блр. арабинова, верабиная, воробина, арабинова, рабикова*¹.

Общий подход к истории этих фразеологизмов намечен более 30 лет назад Ф. П. Филиным и А. М. Финкелем [91, с. 258—259; 92, с. 92—95]. Украинские названия воробьиных почей рассмотрены в кандидатской диссертации О. А. Могилы [49, с. 129—133]. Недавно специальную статью посвятил нашей теме В. В. Немчук [57]. Отдельные замечания встречаются и у других авторов [39, с. 26; 89, с. 535; 101, с. 323—324], однако ни диалектные материалы, ни этнографические источники до сих пор не привлекались в полном объеме, и бытование выражений представало в весьма обедненном виде.

К сожалению, еще менее исследованы поверья, связанные с воробьиными ночами. А. П. Афанасьев [2, с. 377—378], а в недавнее время Л. А. Тульцева [85, с. 97—98; 86, с. 173—174] поплы вслед за пародной этимологией: напрямую соотнесли «воробьиные» ночи с воробьями, а «рябиновые» — с рябиной. Такие связи действительно существуют, однако, как мы увидим ниже, они имеют вторичный характер.

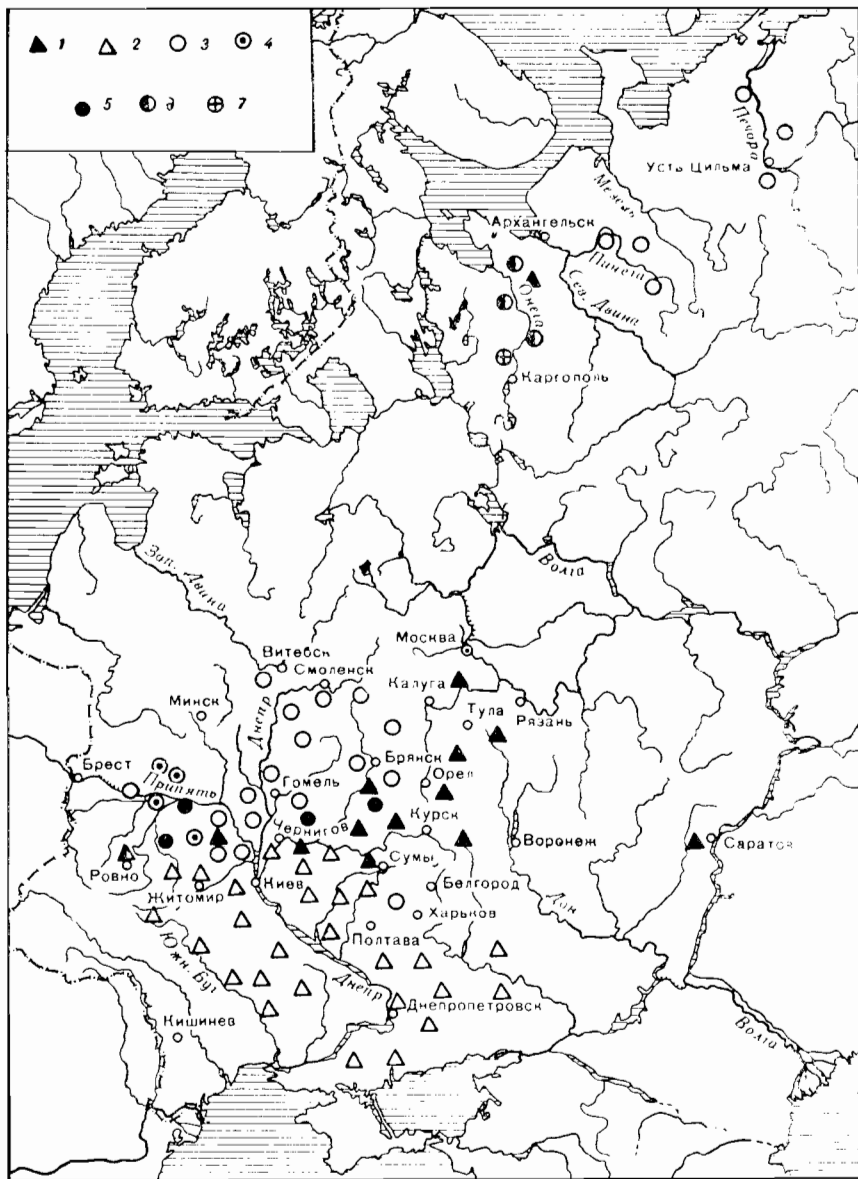
Нашей задачей является, с одной стороны, по возможности наиболее полное описание диалектных форм выражений, их географии, семантики и пародно-этимологических осмыслений, а с другой — определение круга наиболее архаических поверий, связанных с депотатом фразеологизмов, — самой воробьиной ночью

как определенным природным явлением. Таким образом, поставленная задача имеет двусторонний характер и относится, с традиционной точки зрения, к области двух дисциплин — лингвистики и этнографии, а с современной точки зрения, по-видимому, к единой области этнолингвистики [83].

Литературные названия. Наиболее ранние фиксации выражений «воробьиная» и «рябиновая почь» в русских словарях относятся к середине XIX в. Так, в «Опыте терминологического словаря сельского хозяйства, фабричности, промыслов и быта народного» В. П. Бурнашева (1844 г.) приведены как синонимические оба выражения: «Рябиновая почь. Так называется такая почь, которая бывает очень душна и жарка летом и сопровождается зарницами. Это бывает во время цветения рябины. Иначе ее называют *воробьиною почью* от того, что воробьи мечутся от света зарниц» [9, с. 186]. В словаре В. И. Даля даны оба фразеологизма: *рябиновая почь* 'душная, с зарницею, во время цвета рябины' [14, т. 4, с. 124] и *воробьиная почь* 'осеннее равноденствие' [14, т. 1, с. 242]. Ни В. П. Бурнашев, ни В. И. Даль не дают географических помет. Характерно, что первые фиксации фразеологизмов встречаются в словарях, ориентированных на диалектную речь. В дальнейшем словари литературного языка приводят только выражение *воробьиная почь*, в то время как *рябиновая почь* остается на диалектной периферии.

Лексикографическая история фразеологизма *воробьиная почь* в конце XIX и в XX в. отражает его проникновение в литературный язык [92, с. 92]. В академическом словаре современного русского литературного языка выражение *воробьиная почь* давалось с пометами «в просторечии и областное» [76, с. 672], в словарях под редакцией Д. П. Ушакова и С. И. Ожегова — уже без помет, ср.: «Воробьиная почь — короткая летняя почь, а также почь с непрерывной грозой и зарницами» [59, с. 90]. Примеры из художественных текстов также свидетельствуют о том, что во второй половине XIX в. фразеологизм *воробьиная почь* связывался с просторечием и диалектной стихией, ср.: «Молнии не прекращались ни на мгновение; была, что называется в народе, воробьиная почь» (И. С. Тургенев. Первая любовь); «Бывают страшные ночи с громом, молнией, дождем и ветром, которые в народе называются воробьиными» (А. П. Чехов. Скудная история).

Украинскими источниками выражение *горобина ніч* фиксируется тоже примерно с середины XIX в. Словарь Н. П. Белецкого-Носенко (составлен в 1838—1843 гг.) дает вариант *горобинна ніч* [4, с. 104], словарь А. С. Афанасьева-Чужбинского — *горобина ніч* [73, с. 78]. В обоих случаях приведены толкования народно-этимологического характера, ср.: «*Горобина ніч*, воробьиная почь. В продолжение лета бывает несколько бурных ночей, с градом, ливнем и грозой, и эти-то ночи называются воробьиными. Ливень бывает силен до такой степени, что выгоняет воробьев из их убежищ, и бедняжки летают целую почь, жалобно чирикают» [Там же]. Академический словарь современного украинского



Карта 1: Названия воробьиной почвы у восточных славян

1 — воробьиная; 2 — горобина; 3 — рябиновая; 4 — арабиновая; 5 — рябина;
6 — рябовая; 7 — рябья

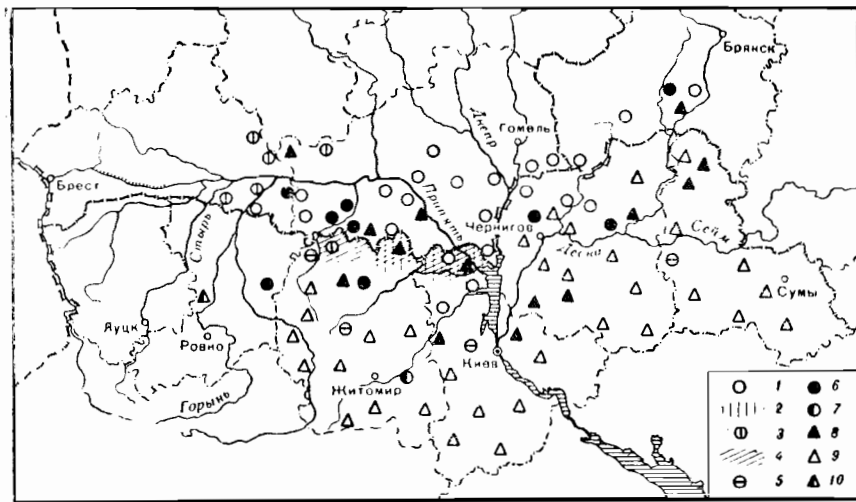
языка дает выражение *горобина ніч* со значением 'почь с сильной и продолжительной грозой' [77, с. 135].

В толковом словаре современного белорусского языка приведены оба фразеологизма: *рабінавая поч* 'темная летняя почь с громом, молнией, проливным дождем или только с непрерывными зарницами' [80, т. 3, с. 416] и *вераб'іная поч* 'то же, что *рабінавая поч*', 'самая короткая летняя почь' [Там же], однако изучение диалектных и этнографических источников показывает, что основным для Белоруссии является выражение *рабінавая поч* (см. ниже).

Диалектные названия воробьиных почей образуют два основных ареала (карта 1). Для первого из них основным являются варианты с прилагательными, имеющими значение 'воробьиный', для второго — прилагательные со значением 'рябиновый'. Первый ареал охватывает главным образом южнорусские области и значительную часть Украины. В форме *воробьиная почь* выражение бытовало на южнорусской (Орловская, Тульская, Курская обл.), а также на примыкающих территориях: в Тарусском р-не Калужской обл., Глуховском р-не Сумской обл., Трубчевском и Рогнединском р-нах Брянской обл. и в Саратовской обл. [19, с. 317; 20, с. 105; 30, с. 182; 54, л. 58 об.; 66, с. 39; 72, с. 49; 74, с. 105]. На окраинах южнорусского массива, в районах, пограничных с западнорусскими областями и Украиной, фразеологизмы типа «воробьиная почь» и «рябиновая почь» сосуществовали. Так, например, если в Поочье, в Тарусском р-не Калужской обл., отмечено выражение *воробьиная почь* [30, с. 182], то на западе Калужской обл., в Мосальском у., на территории, примыкающей к Смоленщине, — уже *рябиновая почь* [2, с. 377]. Сходная ситуация в Сумской обл.: в Глуховском р-не, на границе с Курской обл., — *вереб'іная поч* [20, с. 105], а в расположенном несколько южнее Ямпольском — *рябінная почь* (Орловка Ямп. С. [63])². Для Брянщины в целом характерен фразеологизм *рябиновая почь*, однако в Трубчевском р-не встречалось и выражение *воробьиная почь*: в Рогнединском р-не они зафиксированы как синонимические [72, с. 49]. Варианты с прилагательными *вараб'іная*, *вереб'інова* отмечались также спорадически в Украинском и Белорусском Полесье (карта 2)³.

К южнорусскому ареалу примыкает украинский с основным вариантом *горобина ніч*, характерным для юго-восточного наречия и смежных с ним юго-западных диалектов. В такой форме выражение бытует в ряде волыньских, подольских, восточно- и центрально-попелесских говоров [49, с. 129—130; 57, с. 238], см. также [1, с. 219; 5, с. 204; 28, с. 245; 40, с. 255; 46, с. 72]. Согласно наиболее полному собранию украинской фразеологии, выражение бытовало в форме *горобіна ніч* (Слободы, южная часть Украины) и *горобинія ніч* (Левобережная Украина) [58, с. 13, № 577]. На западе и юго-западе Украины фразеологизм не известен [49, карта № 12, с. 276].

Второй ареал с основным выражением «рябиновая почь» охватывает главным образом восточнорусские и западнорусские



Карта 2: Названия воробьиной ночи в Полесье

1 — рабинова; 2 — рабинова (по П. С. Лисенко); 3 — арабинова, орабинова; 4 — орабинова (по Н. В. Никончуку); 5 — орабина; 6 — рабина; 7 — рабова; 8 — веребинова; 9 — горобина; 10 — горобяча

области, а также восточную и центральную часть Белорусского Полесья [10, с. 379; 11, с. 1; 16, с. 93; 17, с. 807; 34; 35, с. 261; 51, с. 163; 53, с. 252; 65, с. 30; 91, с. 259; 96, с. 239; 100, с. 300]. Для запада Белоруссии фразеология такого рода в целом не характерна. Редкое свидетельство из Волковысского у. Гродненской губ. фиксирует вариант *рабикова ночь* [102, с. 159, № 480]. Приведенное толковым словарем белорусского языка *вераби́ная ноч* по диалектным данным отмечено только в Белорусском Полесье [87, с. 141]; Вербовичи Прв. Г. [63].

Помимо основных ареалов, можно выделить два особых подареала, где представлены варианты и типа «воробьиная ночь», и типа «рябиновая ночь». Первый расположен в Полесье, на стыке двух основных ареалов, другой, имеющий маргинальный характер, — на Русском Севере. В Полесье наиболее широко распространена форма *ра/е/би́/и/новая ночь* [40, с. 181; 49, с. 130]. Она известна главным образом на Гомельщине (по Припяти и Днестру и в их междуречье), а также на западе Брянщины и в прилегающих к Гомельской обл. районах Житомирской, Киевской и Черниговской обл., отмечена и в песочных населенных пунктах Брестской обл. (карта 2). Кроме этого, значительно распространены были и некоторые другие диалектные формы. Так, вариант *раби́н/ная* имел в Полесье два основных ареала: во-первых, на востоке — брянско-черниговско-сумское пограничье и, во-вторых, на западе — пограничье Гомельской, Брестской, Ровенской и Житомирской обл. Варианты *араби́новая*, *ораби́новая* широко из-

вестны на Туровщине, а также на севере Житомирской и Киевской обл. [8, с. 180; 40, с. 145; 50, с. 221; 55, с. 261; 69, с. 48; 70, с. 10; № 50, с. 148, № 1534; 105, с. 157, № 249]. По мнению Н. В. Никончука, эта лексема проникла в правобережнополесские говоры Украины в результате нового влияния белорусского языка [55, с. 261]. Для Украинского Полесья наиболее характерны формы с прилагательными *горобина* или *вараби́на*, *вереби́нова*. Последние отмечались в Полесье спорадически, главным образом на севере Украинского Полесья, вдоль границы с Белоруссией. В форме *горобина* *ни* выражение известно в основном в южной части Украинского Полесья: в Ровенской, Житомирской, Киевской и Черниговской обл. (см. карту 2).

Переходный характер полесской зоны проявляется, в частности, в том, что здесь в ряде населенных пунктов сосуществовало несколько названий, например: *граби́ная*, *гроби́на*, *ряби́нна*, *рби́нова*, *рби́на* (Вышевичи Рдм. Ж.), *раби́нна*, *раби́нова*, *взрби́нна* (Журба Овр. Ж.), *раби́на*, *раби́нна*, *вираби́нна* (Стодолячи Ллч. Г.). Воробьиные ночи имели также в Полесье многочисленные названия более локального характера. Их можно объединить в несколько групп. Во-первых, это названия, близкие к основным: *раби́ноўка* (В. Теребежов Стл. В.), *ряби́на* (существительное!) и *ряби́нна* *ни* (Дягова Мнс. Ч.), *ороби́ная* (Тхорин Овр. Ж. [82, с. 211]), *ораби́на* (Забридзе Жтм. Ж. [38, с. 109]), *ороби́на* (Бочечки Кпт. С., Ясногородка Мкр. К. [49, с. 130]), *ороби́ва* (Ласицк Пнс. Б. [82, с. 211]), *горобяча* (Ровенский у. [84, с. 431]), *рабова* (Ситовка Ж. [49, с. 130]), *рабу́ўа* (Хильчицы Жтк. Г.), *вэрби́на* (? (Присно Втк. Г.)⁴.

Во-вторых, формы фонетически близкие основным названиям, которые возникли в результате их переосмысления и трансформации (как правило, они сосуществуют с более распространенными и даже встречаются в одних и тех же текстах): *гроби́ная* *ничь*, якобы от *гроби́на* 'папоротник' в связи с поверьем о том, что в эту ночь цветет папоротник (Вышевичи Рдм. Ж.), ср. там же вариант *граби́ная* *ничь* [81, с. 197]; *раби́нова* *ноч*, якобы от *раби́н* 'равнин', что отражает сближение воробьиной ночи с еврейским праздником Куцей (Рясно Емл. Ж.). Сохранилось свидетельство 1840-х годов о том, что украинцы Суджанского у. Курской губ. (на границе с нынешней Сумской обл.) каждое лето ожидали *зроби́ной*, или *горобьиной*, ночи, «в которую преимущественно бывает сильная гроза. В это время зажигают страстные свечи и лампады и молятся: некоторые же делают это и во всякую ночь, сопровождаемую грозой» [15, с. 50]. По предположению наблюдателя, название *зроби́ная* «можно произвести от слова *зроби́*, куда полагают убитых молнией. . . и кладбища называют *зроби́вица*» [Там же].

В третью группу можно объединить названия с корнем *сух-*, производные от названий зарниц: *сух́а* *ноч* (Дягова Мнс. Ч.), *ноч* *сухавэй* (Радутинио Трб. Бр.), ср.: *сух́а* *мблния* (Дягова Мнс. Ч.) 'молния, которая не сопровождается ни грозой, ни дождем', *сухавэй* (Челхов Клм. Бр.), *сухавэйка* (Яриловичи Рпк. Ч.) 'то же'.

Эта группа названий локализуется в районе брянско-черниговского пограничья⁵.

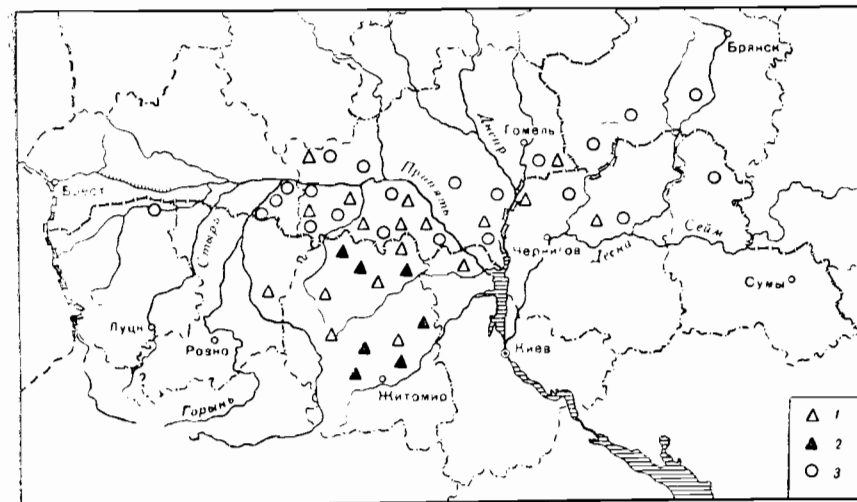
К четвертой группе можно отнести названия, тождественные названию молнии: *зихавица* (В. Жары Брг. Г.), *бл'скавица* (Хоромск Стл. В., Ч. Волока Лгн. Ж.), ср.: *з'говица* 'молния (в основном без грома)' [40, с. 83], *бл'скавица* 'бурное ненастье с громом и молнией' [56, с. 103]. С названиями воробьиной ночи может также сближаться слово *х'л'ена*, ср.: *х'л'ена* 'плохая, дождливая погода; ненастье' [40, с. 222], *х'л'ена* 'мокрая, сырая, с затяжными дождями погода' [56, с. 107]⁶.

Пятая группа — названия с прозрачной внутренней формой, образованные по той же модели или прикрепленные к воробьиным ночам вторично: *л'инова н'ич* (Гаевичи Овр. Ж. [49, с. 133]), *мур'ашкова н'ич* (Паранипо Емл. Ж., Дюксин Кст. Р. [Там же]), а также *варфолом'евска поч* (Ветлы Лбш. В.) и *соловийная поч* (Хоромск Стл. В.)⁷.

Вне перечисленных групп остается окказиональное название *осан'итова п'удоч* с неясной этимологией (Васьковичи Крс. Ж. [40, с. 145]).

Обратимся ко второму ареалу, где также сочетаются выражения типа «воробьиная ночь» и «рябиновая ночь», — к территории Русского Севера. Здесь зафиксированы формы *рябиновая ночь*, *рябовая ночь*, *рябья почка*, а также *воробьиная ночь*. Они встречаются в Поонежье, на Пинеге и на Печоре (см. карту 1) [21, с. 272; 32; 33; 34; 44; 62, с. 151; 74, с. 105]. В Поонежье (Онежский и Каргопольский р-ны Архангельской обл.) основным был фразеологизм *рябовая ночь*, отмечен также вариант *рябья почка*⁸ и выражение *воробьиная ночь* [74, с. 105]. На Печоре (Усть-Цилемский р-п Коми АССР) и Пинеге было известно выражение *рябиновая поч* с основным значением 'ночь со вспышками молний без грома (с зарницами)'⁹. По сообщению И. С. Ефименко, «рябиновой ночью» называется «та одна из темных ночей в году, бывающих в июле, августе или сентябре, в которую от вечера до утра почти беспрестанно сверкает молния, озаряя небо и землю страшным светом. В 1870 году они были между днями 17—18 и 23—24 июля» [21, с. 272].

С е м а н т и к а. На всей территории бытования вне зависимости от конкретной формы выражения «воробьиная ночь» и «рябиновая поч» они имели основное значение 'ночь с сильной грозой или зарницами'. Такая поч часто сопровождалась сильным ветром или бурей, она характеризовалась как темная, страшная, душная, бесконечная. Можно отметить некоторые различия в территориальном распределении семем 'ночь с сильной грозой' и 'ночь с зарницами'. Так, диалектные формы, отмеченные на Русском Севере, имели в основном денотат 'ночь с зарницами', в единичной записи — 'ночь с северным сиянием'¹⁰. Выражение *рабиновая поч* в Восточной Белоруссии и на Смоленщине обозначало 'ночь с сильной грозой', в Мстиславльском р-не Могилевской обл. — 'ночь, когда сверкает молния без грома и туч' [40, с. 379]. Основ-



Карта 3: Значение

1 — ночь с сильной грозой; 2 — ночь с обычной грозой; 3 — ночь с молниями без дождя или грома

ное значение фразеологизма *горобина н'ич* на Украине — 'грозовая поч' или 'ночная гроза' [49, с. 129]. Судя по материалам Полесского архива, по всей территории центрального и восточного Полесья довольно равномерно распределено значение 'ночь с сильной грозой'; для Белорусского Полесья и примыкающих к нему районов Брянщины и Черниговщины характерно в основном значение 'ночь с зарницами', а для Украинского Полесья — также и 'ночь с грозой (обычной, а не очень сильной)' (карта 3).

В южнорусских говорах выражение «воробьиная поч» обозначало не только 'ночь с непрерывной грозой или зарницами', но и 'самые короткие летние ночи около 10 июня' [19, с. 317; 30, с. 182]. Учитывая локальный характер этого значения, можно предположить, что оно развилось вторично в результате совместного действия двух факторов: во-первых, сближения времени воробьиных почей с периодом летнего солнцестояния, во-вторых, под влиянием семемы 'маленький, крошечный', связанной с образом воробья, ср. фразеологизмы *короче воробьиного носа*, с *воробьиный нос*, *воробьиный шаг*, а также следующий литературный контекст: «Батюшки, скоро рассветать станет! Ишь ты, почи-то пыщце короче воробьиного носа» (А. Н. Островский. Воспитанница) [76, с. 671—672]; ср. [39, с. 26]. Поскольку в русский литературный язык выражение «воробьиная поч» вошло с теми же двумя значениями, с которыми оно известно в южнорусских говорах, можно предположить, что эти говоры послужили его непосредственным источником.

К указанным значениям можно прибавить еще одно, перепосное: 'беспокойная, бессонная, страшная почь'. Оно характерно для фразеологизмов *воробьиная ночь* и *рябиновая почь* в брянских говорах и *рябиновая почь* в восточнополесских белорусских говорах [31; 72, с. 49; 100, с. 300], ср. смоленское: «Рябиновые ночи делают бязсошницю» [16, с. 95]¹¹. В литературном тексте: «Ей казалось, что петербургская жизнь — все эти воробьиные ночи — отошла навсегда, и Бессопов, непонятно чем запозивший ее воображение, — забыт» (А. П. Толстой. Хожение по мукам).

Н а р о д н а я э т и м о л о г и я. Выражение «воробьиная почь» («горобина піч») в русских и украинских источниках осмысливается как «почь, выгоняющая воробьев из гнезд» [75, с. 511]¹². Внутренняя форма фразеологизма «рябиновая почь», как правило, связывается с образом рябины. Эта связь может отражать фенологические наблюдения («рябиновые почь» бывают, когда рябина цветет и когда созревают ее ягоды — Ручаевка Лоев. Г.)¹³ или основываться на визуальной ассоциации: «Это как рабина цветёт красю, так это ўсе красюе п'бо» (Хоромск Стл. Б.). Одним из наиболее развернутых является сообщение из Калужской губ., опубликованное А. Н. Афанасьевым: «В Мосальском уезде существует поверье, что в каждом году непременно бывают три „рябиновые“ почь: одна — в конце весны, другая — в середине лета, а третья — в начале осени или первая — когда цветет рябина, вторая — когда начинают зреть на рябине ягоды и третья — когда ягоды эти совершенно поспеют» [2, с. 377]¹⁴.

Рябиновая почь могла также осмысливаться в связи с наблюдениями над поведением рябчиков. Так, в Смоленской губ., «по приметам охотников, рябцы, распуганные грозами рябиновых почей, разбиваются на мелкие стайки и скликаются, почему отлично идут на пшеничку. . . делаются легко добычею» [17, с. 808], см. также [16, с. 93]. Приведем интересное сообщение Ч. Петкевича из Речицкого Полесья: «Рябиновая почь бывае між Прэчыстымі (15.08—8.09 ст. ст.) и не дай Божэ, штоб еп'а ў л'есі засьцігла хрышч'опага чалавэка. Перуны б'юць адзін за адным, страляюны л'вунь л'е и схав'ацца п'куды, а бліскавіца блісь да блісь, здаецца, што ўвесь сьвет гарыць. У ётую почь рабкі як паразлетаюцца па ўсему л'есу, то ўжэ так и жывуць па адзіночцы. Затым-то ёгая почь зв'яцца рабінавая» [108, с. 56].

Особый случай народной этимологии встречаем в ряде сообщений с Украины [2, с. 377—378; 67, с. 172; 84, с. 431; 106, т. 1, с. 131, т. 2, с. 132—133; 107, с. 272; 110, с. 99]. На Украине было широко известно поверье о том, «буцім то в осени буває така одна піч дуже бурлива, з громами і блискавицями, і тоді злий дух збирає всіх воробців, пасинає їх повні чвертки і тільки згортає долонею чуб: що в чвертці, те забирає собі, а що згорнено, те линається і плодить ся далі» [93, с. 257—258]. Это поверье часто призывалось ко дню Симеона Столпника (1.09)¹⁵ [26, л. 15; 94, с. 254—255]. Оно могло ассоциироваться и с «воробьиной почь»¹⁶; ср. сообщение 1851 г. из Киевской губ.: «В самую полночь Се-

мена черт меряет воробьев. . . Сперва соберет всех воробьев в полу своей свитки, потом высыплет в четверик, после осиновым прутом счеркнет тех, которые выше краев его, а наконец оставшихся в четверике убивает; те воробьи, которых черт сбросит с четверика, улетают благополучно в гнезда и заботятся о размножении своей породы. Трудно найти истинное начало этого страшного верования, хотя нельзя сомневаться в том, что гибель воробьев, нередко случающаяся около этого времени от осенних непогод, могла дать повод к такому вымыслу. Самое название бурных осенних почей *горобиньими* подтверждает нашу мысль» [67, с. 172].

Поверье о том, что осенью черт забирает часть воробьев, было широко распространено на Украине, причем территория его бытования не полностью совпадает с ареалом фразеологизма «горобина піч»; оно известно, в частности, на Юго-Западной Украине [93, с. 257—258], а также в Польше [104, с. 195—196], где фразеологизм, кажется, не фиксировался¹⁷. По-видимому, поверье и фразеологизм первоначально существовали независимо друг от друга и сблизились лишь позднее, причем на ограниченной территории. О том, что «воробьиной» называют ночь на 1 сентября, когда черт меряет воробьев, или одну из ночей около этого времени, сообщают А. Новосельский (псевдоним Я. А. Марцинковского) и Е. Руликовский [106, т. 1, с. 131, т. 2, с. 132—133; 107, с. 272; 110, с. 99]. Место записи они не указывают, однако на основании косвенных данных можно предполагать, что эти материалы относятся к территории Киевщины.

Количество и сроки воробьиных почей, к сожалению, редко фиксировались наблюдателями¹⁸. Выше уже приводилось свидетельство из Калужской губ. о том, что в году должно быть три воробьиных почь; сходное поверье отмечено и в Полесье: «Тры п'чы е такі, п'рэд Пётром, п'рэд другою Прэчыстаю, п'рэд Спасом» (Ширки Бр. Г.). Бытовало также представление о том, что в году непременно бывает хотя бы одна воробьиная почь (Вербовичи Ирв. Г.; Жаховичи Мэр. Г.; Хильчицы Жтк. Г.); ср. сообщение с Русского Севера: «Жыв'от одна тол'ко почь така, с'хо / т'б'ло / ш'анко п'е гром'йт / а з'еј з'ејет / молон'ја х'д'ит / одна тол'к'п почь така ос'ен'ју // р'еб'ипова почь назыв'аецца» (Усть-Цильма Усть-Цилемского р-на Архангельской обл., 1959 [32]).

В слободе Пикольское Старобельского у. Харьковской губ. считалось, что воробьиная почь бывает раз в семь лет: «Во время сильной грозы, а в особенности „горобьиной ночи“, которая бывает в Спасовку, в семь лет один раз, зажигают перед иконами страшные свечи и молятся Богу» [28, с. 245]. По поверью Суджанского у. Курской губ., она случается раз в шесть лет: «Есть предание, что через каждые шесть лет, в Спасовки или около этого времени, бывает жесточайшая буря, но без дождя, продолжающаяся всю ночь до рассвета. Сильный порывистый ветер ломает деревья, нередко вырывая молодые деревца с корнем, срывает крышу, разрушает плетни, заборы и т. п. Люди проводят эту ночь

без сна в молитвах перед зажженными восковыми свечами, с которыми были у заутрени Светлого Воскресенья и которые для воробьиной ночи тщательно сберегают» [54, л. 58 об.].

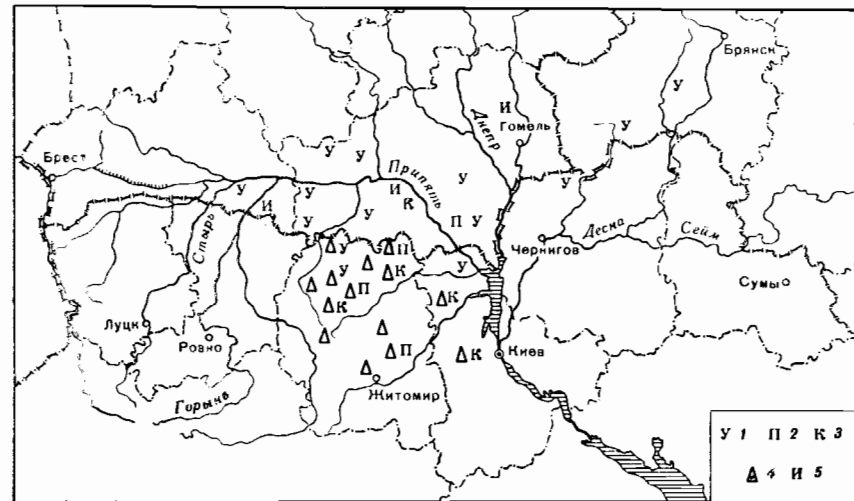
Согласно редкому сообщению с Черниговщины, *рябіна*, или *рябінина ноч*, представляет собой исключительное явление и отнесена в далекое прошлое: «Калісь была рябіна. Гадбў мо пьсяят. Рябіна — гром, мольня, дош так идэ. Стаяла клўня, схватыла и па другэ мэста паставіла. Така рябіна була — гразд ліхд. Рябінина ноч» (Дягова Мис. Ч.).

Временная привязка воробьиных ночей тоже значима для связанных с ними поверий (карты 4, 5). На Житомирщине и Киевщине они приурочивались, как правило, к одной из июньских ночей накануне Ивана Купалы (24.06) или Петра (29.06), причем здесь же бытовало поверье, что в это время цветет папоротник: «Орабіна п'ич, то тоді, в тую бўру — бліскавицю — папороть цвїтэ» [38, с. 109]. В ряде описаний из Полесского архива просто указывается, что воробьиная ночь — это время, когда цветет папоротник (без конкретной календарной привязки)¹⁹. На Житомирщине отмечены также рассказы о том, что человек, который нашел папоротник в воробьиную ночь, приобрел способность понимать язык растений и животных (такие былички обычно приурочены именно к купальской ночи)²⁰.

В Белоруссии, в частности в Белорусском Полесье, воробьиные ночи нередко приурочивались к Илье (20.07)²¹, их ожидали также в период от Ильи или Бориса (24.07) до Успения Богородицы (15.08) [6, с. 144; 53, с. 252—253, № 1991], через три дня после Успения [8, с. 180], между Успением и Рождеством Богородицы (8.09) [17, с. 807—808; 108, с. 56]. В западных районах Гомельщины, в прилегающих к ним северных районах Житомирщины и Киевщины, а также в Суджанском у. Курской губ. и Старобельском у. Харьковской губ. воробьиные ночи обычно прикреплялись к Успенскому посту (*ї Спдсоўку*).

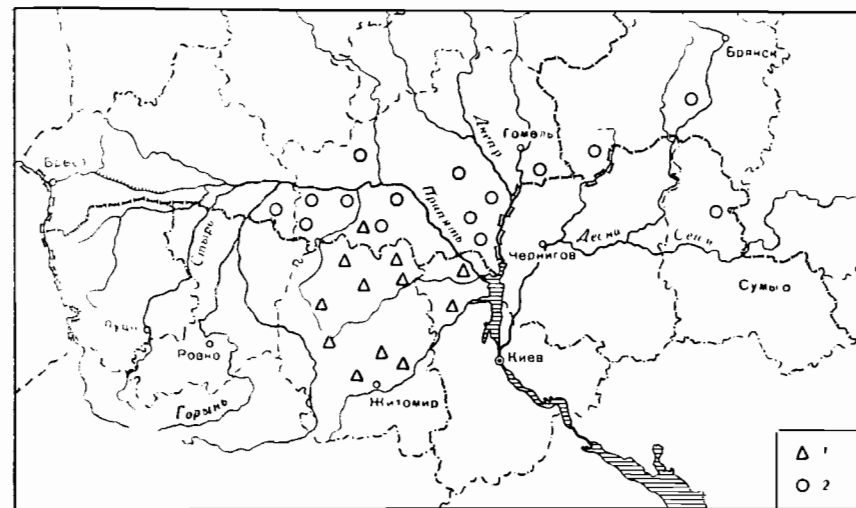
Особый интерес представляет сообщение из Пинского у.: «Орабиновы день и ночь бывают после Успения, на третий день. Народ в этот день ничего не делает в ожидании грома, молнии и дождя. Всякий опасается какого-либо несчастья. Другое название этому дню — *Варовытый день*» [8, с. 180]²². Это единственное известное нам свидетельство о существовании «орабинового дня». Связью между воробьиной ночью и грозой объясняется одно из ее белорусских названий — «громовая ночь» [6, с. 144]²³. В Васильковском у. Киевской губ. «горобинна ніч» (темная, страшная ночь с грозой, которая якобы всегда бывает в поле) в середине XIX в. связывалась с днем св. Пантелеймона — «Пантелеймоной». В этот день не работали в поле, чтобы гроза не подожгла дома и копы [109, с. 161]²⁴.

Выше уже приводились сведения о том, что на Киевщине, а возможно, и шире «воробьиной» считалась ночь с 31 августа [110, с. 99—100] или одна из бурных осенних ночей около этого времени, когда черт якобы меряет и забирает себе воробьев [106,



Карта 4: Календарные сроки воробьиной ночи в Полесье

1 — в Успенский пост или около Успения; 2 — перед Петром; 3 — перед Купалой; 4 — в ночь, когда цветет папоротник; 5 — около Ильи



Карта 5: Поверья о событиях воробьиной ночи в Полесье

1 — цветет папоротник; 2 — молния сжигает орехи и т. п.

т. 1, с. 131. т. 2, с. 132—133; 107, с. 272]. В Ровенском у. Восточной губ. это поверье относилось к ночи накануне Козьмы и Демьяна (1.11), которую называли «горобьяча пучь»: «В этот день вы не встретите ни одного воробья, которые до сих пор летали огромнейшими стадами. Жители Полесья говорят, что в ночь пред этим праздником черти отмеривают для себя десятицу. На другой день, действительно, вы едва встретите воробья, как будто выруганного, с наеженными перьями и постоянно страхивающего крыльшками» [84, с. 431].

В восточной части Белорусского Полесья и на Туровщине, а также на юго-западе Брянщины и в ряде районов Черниговской и Сумской обл., расположенных на правом берегу Десны, бытовало поверье о том, что в «рябиновую ночь» молния (без грома) сжигает ядра орехов или цвет на растениях: грече, яште, льне, картофеле, клюкве (см. карту 5). Впрочем, такое представление существует и вне связи с «рябиновой почью» [3, с. 86—87; 15, с. 52; 20, с. 105; 48, с. 68; 49, с. 121, 257].

Белорусские поверья имеют особое значение для реконструкции мифологической семантики воробьиной ночи. В материалах Полесской экспедиции отмечено представление о том, что в «рябиновую ночь» гуляют черти: «Вёрбна (?) — сама тёмна ноч, рабінавая ноч. Это чэрты гуляють» (Присно Втк. Г.); «Рабінавая ноч — ноч, кагда чэрты гуляють, пбсле Ильі. И спать нельзя никак. И гразаь бальшая бываеть. Адна — в августе, другая — в сентябрё. Шкбду зделают: чы дэрэво звальты, чы убё кабё» (Там же). Сходное поверье неоднократно приводилось в старых белорусских источниках, причем в более развернутом виде. Так, по сообщению Н. Я. Никифоровского, повсеместно в Витебской губ. полагали, что в промежутке от Ильи или Бориса «ю „Больший Прячиств“ дольна пройти «Рябпновая ночь» — буря с громом и молнией. Так как за протекшее летнее время много расплодилось нечистой силы и она достаточно навредила людям, то все стихии соединяются для преследования и истребления человеконенавистников. Всякий убитый или пострадавший в эту ночь от буря и «пируна» есть непременно чаровник, который посему и боится «Рябпновой почы». Для защиты дома и других строений полезно вывешивать в эту ночь пасхальную скатерть, если только она не вымыта» [53, с. 252—253, № 1991]. Согласно записи А. Е. Богдановича, опубликованной П. В. Шейном, главный шабаш ведьм «происходит один раз в году, в самую бурную ночь, между Ильей и Успенъем. Такая ночь называется *громовою*, а также и *рябиною*. Страшный гром, непрестанная молния отличают ее от других почей. В эту-то ночь нечистая сила слетается на свой годовой праздник» [97, с. 262—263]. По материалам М. Федоровского, в Волковысском у. Гродненской губ. полагали, что каждое лето бывает так называемая «рабинова ночь», когда вся нечисть выходит для игр из пекла на белый свет; в такую ночь бывает страшный вихрь с грозой [102, с. 159, № 480].

Особый интерес представляет описание «арабиновой ночи», зафиксированное А. К. Сержпутовским в дер. Колки Слуцкого у. Минской губ. От приведенных выше текстов его отличает то, что оно отражает конкретное восприятие воробьиной ночи, ср.: «Арабінавая пучь. . . Яна хоць бывае куджнае ліето, але не ў ваднў пору: та раней, та пазней, а будыш усяго кала Ільлі, аб кала Барыса. . . Та там, та сям бліскае зарніца. Бачу я, што гэто змійей лўнае вачыма, перахрысьціўса гэто да й чакую, што будзе далей. . . Маланка паліць раз па разу. . . Там бы ў гаршкў кіпіць, так таўкўца хмары, а маланка крышыць іх да рве на куска. . . Маланка паліць, небо равё, стогне да так грымаціць, бы там цісяча гармат смаліць, а дажджў нема. Бачно, што гэто не навальніца, што гэто не град пасылае будг, каб пакараць людзей за грахі, а што гэто хтось папавеліў пёкло, патурбаваў нечыстую сілу, бы хлапчўк ражнóm гнездó вўдс, і яны закружыліса, заснавалі туды-сюды да рынуліса ва ўсіе бакі, ці чорт вёдае куды. Так міўсяцца хмары, таўкўца абалакі, грукаціць грывоты, гарыць небо бы ў гўце, ліс схіляецца чужь не да землі, трашчыць да стогне, а земля спалохаласа, схаваласа пад расьліну, лежыць ціхенько й не дыше, жджэ-паджжэ, недажджэцца, пбкуль засьвёціцца на ўсходзе да не брызнуць аттуль ясныя пісхы-стрыэлы сонейка да не разбоняць нечысьць ці не запрўць яе зноў ў пёмнае пёкло таўчыса кала смалы. Дак от якая арабінавая пучь» [70, с. 10, № 50].

До сих пор наше исследование строилось на материалах, зафиксированных в XIX—XX вв. Теперь можно дать им историческую интерпретацию.

Летописное свидетельство фиксирует интересующее нас выражение в форме *рябинная ночь* (варианты: *рябиная, рабиная, рабийная, рабино*) [91, с. 258]. Имеется в виду описание битвы между дружинами Ярослава Мудрого и его брата Мстислава, которая произошла в 1024 г. под Лиственом, урочищем близ Чернигова: «И поиде Ярослав с Якуном на Мстислава к Чернигову; Мстислав же слышав, изыде противу их на сечю к Листвену, и бяше осень, и ту ся сретоша. . . И бывши ноци рябинной, бысть тма и гром бываше и молния и дождь. . . И бысть сеча зла и страшна, яко посветяше моления, тако блестяшеся оружие их, и еликоже молния осветяше, толико мечи ведяху, и тако друг друга секаше, и бе гроза велика и сеча силна» [79, с. 144—145]²⁵. Выражение *рябинная ночь* имеется в Тверской, Новгородской IV, Софийской I, Воскресенской и Типографской летописях. В древнейших Лаврентьевской, Ипатьевской летописях оно отсутствует, описание грозы дается в менее развернутом виде, например, в Лаврентьевской летописи: «И бывши ноци, бысть тма, молонья и гром, и дождь. . . И бысть сеча силна, яко посветяше молонья, блестяшеся оружие, и бе гроза велика и сеча силна и страшна» [61, с. 77]. Встает вопрос: более полный или более краткий вариант следует считать первоначальным, и если

более краткий, то когда и где именно было внесено в летопись слово *рябинный*?

Ф. П. Филип предполагал, что оно могло входить в архаичные «сказания» о листовенской битве и было опущено в ряде редакций «Повести временных лет» как «одиозно языческое» [91, с. 259]. Как мы полагаем, Ф. П. Филип справедливо связал поверья о «рябинной ночи» с языческими представлениями, однако значительно удревнил возраст этого выражения. Во всяком случае, соотношение списков, в которых оно встречается, не подтверждает предположения Ф. П. Филипа. Софийская I летопись и Новгородская IV восходят к несохранившемуся своду 30-х годов XV в., с этим же сводом связаны опосредованно более поздние Типографская (XV в., рукописи не ранее XVI в.) и Воскресенская (XVI в.) летописи. Свод 30-х годов XV в. имел ряд источников, в частности, также несохранившийся Тверской свод начала XV в. Выражение *рябинная ночь*, по-видимому, попало в свод 1430-х годов именно из Тверского свода; на это указывает тот факт, что оно встречается в Тверской летописи XVI в., которая имеет сложный состав и также восходит к Тверскому своду. Таким образом, наиболее вероятно, что выражение *рябинная ночь* во всех списках «Повести временных лет», в которых оно встречается, восходит к Тверскому своду начала XV в.²⁶

Древнерусское свидетельство представляет интерес в нескольких отношениях. Во-первых, оно позволяет установить нижнюю хронологическую границу обозначения воробьиной ночи: не позднее начала XV в. Во-вторых, дает возможность установить исходную форму выражения и, в-третьих, позволяет приблизиться к пониманию мифологической семантики воробьиной ночи.

Правомерным представляется предположение о том, что первоначально фразеологизм мог возникнуть именно в той форме, в какой он зафиксирован в летописном тексте [91, с. 258—259; 92, с. 94]. Вариант *рабинная ночь* сохранился до сих пор — в основном в западнобрянских и белорусскополюсских говорах, где его семантические связи вполне прозрачны, ср. западнобрянское *рѣбѣнная ночь* при *рѣбѣть* 'пестреть' [64, с. 233], белорусскополюсское *рабѣнная ночь* при *рабѣвы*, *рабы* 'рябой, пестрый' [45, с. 139—140]. Учитывая, что западнобрянские и восточнобелорусские полюсские говоры занимают центральное положение по отношению к основному массиву распространения выражений «воробьиная ночь» и «рябиновая ночь» в языках восточных славян, можно предположить, не настаивая, впрочем, на этом, что именно на территории этих говоров и возникла первоначально их праформа.

Этимология др.-р. *рябинная ночь* наиболее полно рассмотрена в специальной статье В. В. Немчука [57]. По его мнению, др.-р. *рябины* образовано от ориготермина *рябъ/рябь* (праслав. **reǫьbь*) 'куропатка' с помощью суффикса *-ин(ы)* (ср. *голубины*, *зверины* и под.). Праслав. **reǫьbь* этимологически связано с праслав. **areǫьbь* (или **ereǫьbь*, **eǫьbь*); восточнославянские памятники фиксируют фонетически закономерное продолжение праславянской

формы **reǫьbь* — *орябъ* и ее дериват *орябка*; не исключено, что в древнерусских говорах функционировал и вариант *орябины*. Со временем в большинстве говоров восточнославянских языков ориготермина *ряб*, *оряб* вышли из широкого употребления, выражение *рябиная (орябиная) ночь (ніч)* стало ассоциироваться в первую очередь с деревом рябиной. Украинская литературная форма прошла, вероятно, следующий путь развития: *орябина* > *орабина* > *горабина* > *горобина* (а заменено на *о* под влиянием названия птицы — *горобець*), соответственно и (*о*)*рябина ніч* заменилось на *горобина ніч*. Аналогичную историю могли иметь старые названия фразеологизма в русском языке: *рябинная ночь* > *рябиновая ночь*, *орябиная ночь* > *воробьиная ночь*.

Принимая в целом концепцию В. В. Немчука, хотелось бы сделать два замечания. Во-первых, вызывает сомнения предложенная исследователем семантическая интерпретация др.-р. *рябинная ночь* — 'бурная грозовая ночь, которая приводит к массовой гибели куропаток', более вероятной представляется другая интерпретация др.-р. *рябины* — 'пестрый как куропатка, рябчик'. В таком случае можно предположить, вслед за Б. А. Ларным, что др.-р. *рябинная ночь* имело значение 'рябая, пестрая ночь', т. е. 'ночь со вспышками молний (с грозой или без нее)' [39, с. 26]. В летописном тексте речь также идет о темной ночи, освещаемой вспышками молний. Суффикс *-ин(ы)* мог появиться в результате старой связи со словом *рябина*. В любом случае кажется оправданным предположение, что др.-р. *рябины* «связано в конечном счете с *рябой* и родственными индоевропейскими названиями цвета» [89, с. 535]. В конечном счете не так даже и важно, образовано ли слово *рябины* от названия птицы (рябчика или куропатки) или рябины, поскольку значение 'рябой' является общим для всех этих названий [99, с. 74].

Во-вторых, хотелось бы особо подчеркнуть роль народной этимологии в образовании современных форм фразеологизмов. В качестве промежуточного звена между формами со значением 'воробьиная ночь' и 'рябиновая ночь', как это предполагал еще А. М. Филкель, могли выступить омонимичные формы типа укр. *горобѣнна* 'воробьиная' (от *горобець*) и 'рябиновая' (от *горобѣнна*). Хотя названия рябины и воробья в восточнославянских языках не связаны этимологически, в украинском и белорусском они близки друг другу в формальном отношении, ср. блр. *верабѣй* 'воробей' и *верабѣна* 'рябина' [80, т. 1, с. 477], укр. полес. *верабѣй* и *верабѣна*, *орибѣй* и *орабѣна* [40, с. 41]. Превращению «рябиновой» ночи в «воробьиновую» могло также способствовать то, что номинативные определения типа «воробьиная ночь» передки в народной метеорологической терминологии, ср. укр. *кўр'ячий дощ* 'кратковременный дождь в солнечный день', *свин'ячий дощ* 'то же' [88, с. 217—218].

Мифологическая семантика воробьиных ночей проявляется при сопоставлении летописного свидетельства с белорусскими данными. Напомним, что в Белоруссии «рябиновая ночь»

осмыслялась одновременно и как время разгула печисти, и как время, когда буря и удары молнии уничтожают чаровников и нечистую силу. Особенно важно описание, опубликованное А. К. Сержантовским: в нем четко противопоставлены гроза как божье наказание, посланное людям за грехи, и «арабиновая ночь» — время разгула нечистой силы. Если гроза осмыслялась в христианском ключе, то «арабиновая ночь» связывалась с языческими представлениями.

В летописном тексте отчетливо проведен параллелизм между битвой на земле и грозой на небе («и бе гроза велика и сеча силна»); вообще он отличается замечательной выразительностью: когда вспыхивала молния, то подобно этому блескело оружие воинов, и когда молния освещала происходящее, тогда войны «познавали» (в Тверской летописи) или «видели» (в других летописях) мечи и так секли друг друга. Параллелизм между битвой и грозой можно было бы понять и в сугубо литературном ключе — как одно из общих мест (топосов) древнерусской письменности [60, с. 177—179, 191—192]. Однако сопоставление летописного известия с белорусскими данными XIX в. приводит к мысли о том, что с «рябиновой ночью», по-видимому, действительно связывалось представление о своеобразной небесной битве. Связующим звеном между внутренней формой термина *рябиновый* (в нашей интерпретации — «рябой, пестрый») и мифологической семантикой *рябиновой* (рябиновой) *ночи* могла быть связь пестроты, мигания с мотивами полустороннего мира, мрака, слепоты, смерти [52]. Архаичность белорусских данных согласуется с тезисом об их особой значимости для реконструкции славянского язычества [23]²⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

- Здесь и далее орфография дается в соответствии с орфографией источника. Ударение отсутствует в тех случаях, когда его нет в источнике. При цитации материалов, записанных латиницей, восточнославянские термины передаются в транслитерации буквами русского алфавита. В записи, принятой в материалах Полесского архива, украинское *i* передается через *и*, украинское *и* — через *ь*.
- Материалы Полесского архива Института славяноведения и балканистики АН СССР (записи 1980-х годов) далее даются в тексте с указанием населенного пункта и сокращенно — района и области. Ссылка на архив (картотеку) при этом опускается. Сокращенные обозначения районов и областей раскрыты в конце статьи.
- Карты № 2—5 составлены на ос-

нове материалов Полесского архива [63], а также других источников.

- Приведем также украинские варианты, опубликованные без указания места записи: *горобиньянич* (возможно, с территории Киевщины) [106, т. 1, с. 131, т. 2, с. 132—133; 107, с. 272], *оробинанич* [4, с. 246]. В с. Корытна Ярмолинского р-на Хмельницкой обл. отмечен вариант *нич рабині* [49, с. 130].
- По наблюдениям О. А. Могилы, двусоставные словосочетания, состоящие из сущ. + прил. *сух́а, т́иха* (*сух́а малáнка, сух́а мига́йка*), употребляются для обозначения молнии без грома в восточнополесских говорах. Происхождение этих названий связано с представлением о том, что «молния без грома чаще всего бывает перед жарой,

после нее наступает сухая, теплая, солнечная погода» [49, с. 120]. Отметим, что аналогичные названия зарниц известны в Рязанской обл.: «Есть сухая молния, а есть с дождем» (Секирино Скопинского р-на); «Сухая молния — это когда рожь поспевает: без грома сверкает всю ночь» (Княжое Кораблинского р-на) [24].

- «Гримить і блискає — це гробніи п'ючі абб „халепа“» (Дивреч Жтм. Ж., 1923—1926 гг. [25, л. 110]). «То майський дощ, як буває, то саме «Микільська халепа», всі різні квітки цвітуть і есьць зілья папороть, то цвіте в ту пору — в глуцую ніч перед півнями. Це — *горобіна* *нич*. Хто рано встане і піде по гриби чи по губ'яки, то він може пайти квітку (цвіток) іє папороті, то буде щасливий чоловік, він буде все знати» (Там же [27, л. 151]).
- Говорят, что в такую «соловьиную» ночь «ўсе пташкі хваіаюцца» (Хоромск Стл. Б.).
- Приведем материалы картотеки «Словари русских говоров Карелии и сопредельных областей»: «А то вот бс'а'и у м'ол'ніа бл'е'щ'ет / а гр'ома п'ет / р'абова ноц'» (Мянтино Онежского р-на Архангельской обл.); «Н'е м'олн'іа / а так св'ерк'ат // п'д'бш / вдрут расс'в'ет'ит так / р'абовы п'оч'и» (Там же); «Ну / р'абовы п'оч'и уш в а'вгуст'е то б'удут / гроз'и п'ету / а фс'о св'ерк'ает» (Там же, Хачема); «Феп'ышк'п н'б'ч'и у б'ез гр'ому / св'ерк'ает с'ыл'но / это в р'абову ноц б'ыв'ает» (Там же); «А бс'ен'і у м'ол'ніа х'д'ит / а гр'ому н'ет / это назыв'ает'а р'абовы п'оч'и» (Там же, Пляпа); «Сп'б'лох'п: / св'ерк'ает / но б'ез гр'ому // н'ц'б' эт'и сп'б'лох'и назыв'ают р'аб'и н' п'оч'к'ю» (Каргопольский р-н Архангельской обл., Лядины) [33]. Ср. также: «*Рябовые ночи* — ночи, когда небо то и дело освещается зарницей, в последних числах августа» (онезжское [34]).
- «*Рябиновая ночь* — летняя ночь, когда показывается так называемая зарница (молния, при которой за отдаленностью не слышно грома)» (нижеское [62, с. 151]). *Рябиновая ночь* — душная темная

ночь с зарницами: «Гроз'и н'ету / а м'олн'іа — вот р'еб'иновы п'оч'и» (Усть-Цильма р-н Архангельской обл., Замелное, 1953); «Р'аб'иновы п'оч'п / т'оп'лот'а така / м'олн'іа п' х'д'ат' / а н'е гр'ом'ит / дожд'ик б'ывает» (Там же, Усть-Цильма, 1953 г.) [32].

- «Код'а с'п'іаєт фс'о б'ез гроз'и н'оч'у / назыв'ают с'в'ерноіє с'п'іан'іє / а мы / стар'ик'и / зов'ом р'абова ноц» (Онежский р-н Архангельской обл., Хачема [33]).
- В с. Юхны Мри. К. *горобиньянич* также имело переносное значение «состояние человека, когда его что-то волнует» [49, с. 130].
- Ср. выше примеры из словарей А. С. Афанасьева-Чужбинского и В. Н. Буриашева, а также [1, с. 219; 5, с. 204; 33, с. 15; 47, с. 121; 94, с. 224; 95, с. 63]. Попытки объяснить выражение в связи с поведением воробьев встречаются и в литературных текстах, например, в рассказе А. С. Серафимовича «Воробьиная ночь», в повести К. Г. Паустовского «Героический юго-восток». См. также [90, с. 16]. Явно вторично объяснение, отмеченное в с. Скуносолов. С.: «Великий гр'им і бл'искаўка, стар'і св'іт'ат' лампаді, м'б'лат'с'а, св'іт'ат' по вороб'іному, зв'і деи назва» [49, с. 132].
- «Р'еб'інова п'уч'я, кол'і цв'іте кал'іна і реб'іна, гр'ом гр'ем'ит, мал'анки нем'ає» (Савинки Крк. Ч. [49, с. 132]).
- Сообщение А. Н. Афанасьева использовано в главе Т. Г. Габбе «Авдотья Рязаночка», написанной по мотивам русского фольклора [12, с. 331]. В рассказе Т. А. Гончаровой «Рябиновая ночь» (действие происходит в Сибири): «В такую-то ночь рябина горько пахнет. Жметса к земле-матери, стелется по ей, обнимает. Горьки соки ее пьет, слезы вдовьи, матерински, кровь горячую, что капает в ее со слезой из бабьего сердца. От того, слышь ты, ягоды рябиновы горьки да алы» [13, с. 5].
- Здесь и далее дамы приводятся по старому стилю.
- В с. Солотвины Житомирского у. существовал особый демонологич-

чешский персонаж — «горобьевый», «старший над воробьями», который «осенью в день св. Симеона. . . меряет их меркой, причем 8 мерок берет себе, а 9-ую отпускает на волю» [36, л. 9]. При публикации этот текст подвергся некоторым сокращениям, см. [37, с. 33].

¹⁷ Наиболее близкую аналогию выражению *горобина ніч* находим в сообщении из городка Долина в предгорьях Карпат: «*Orowia-daję, że na św. Szymona zbierają się wróble po wsiach i odlatują w ciemnych nocach wśród dlewnych deszczów i grzmotów do lasów i tam nad czemś radzą. Około 1 września wracają gromadnie do wsi. . . Nocy te zowią wieczorami wróblów*» [103, с. 173—179]. [Рассказывают, что на св. Симона собираются по селам воробьи и темными ночами под проливным дождем и раскатами грома улетают в лес и там над чем-то хлопочут. Около 1 сентября скопом возвращаются в село. . . Такие ночи называют вечерами воробьев.] [103, с. 173—179].

¹⁸ Особняком стоят сообщения И. П. Сахарова о том, что «семицкие ночи называются воробьиными» [71, с. 192] и свидетельство В. И. Дая: *воробьиная почь* «осеннее равноденствие» [14, т. 1, с. 242]. Ср. отдельные замечания: [22, с. 236; 49, с. 130].

¹⁹ В с. Карпиловка Ивн. К. полагают, что таких ночей в году бывает 12, причем обязательно в *ребінаву нуоч ц'отіе піпарат* [49, с. 130].

²⁰ В ряде сообщений из Украинского Полесья намечается связь между цветом папоротника, который якобы распускается на одно мгновение и имеет огненную природу, и молнией, вспыхивающей во время его цветения. ср.: «Цвіт її жовтенький, дуже вогнистий, дрібненький, цвіте він тільки один момент і зараз же обспається. . . Підчас його хвилювого процвітання буває грім, дощ, блискавиця, але цієї ночі, тоб-то 23 червня, грім нікого не забиває і нічого не палить» [29, с. 21]. Сближением воробьиной ночи с купальской обусловлено, возможно, ее укр. диалектное название *мурашкова ніч* (Паранино Емл.

Ж., Дюксин Кст. Р., Дацки Явр. Л. [49, с. 133]), ср. поверье о том, что в купальскую ночь муравьи забивают масло и оно выходит на поверхность муравейника, в с. Выступовичи Овр. Ж. это поверье приурочено к воробьиной ночи [63].

²¹ «Спусти месяц после „Купалы“ в Полесье обыкновенно ожидают грозы, или, как говорят здесь, „Рябиновой почь“, „Ильяшева вечера“» [11, с. 1]. Ср. не совсем ясное сообщение со Смоленщины: «20 июля, день, посвященный памяти св. пророка Ильи, крестьяне считают большим праздником и не работают в этот день, чтобы не было пожара от грозы; и так как большую частью в июле бывает сильные грозы ночью, то такие ночи называют *рябиновыми*» [51, с. 163].

²² Ср. «варовитый праздник» «праздник, несоблюдение которого угрожает бедой людям и скотине» [81, с. 188].

²³ Сообщение А. Е. Богдановича, опубликованное также П. В. Шейном [97, с. 262—263], впоследствии не раз воспроизводилось в сводных трудах по этнографии белорусов [48, с. 292; 98, с. 170].

²⁴ Ср.: «27 июля — день св. муч. Пантелеймона слывет у народа *Паликопом* — сожигателем хлебных копен. . . тогда оставиваются все самые необходимые работы и народ празднует этот день, страшась, чтобы в противном случае Паликопа в гневе не сжег домов и хлеба (Полтавская и Харьковская губ.)» [68, с. 27—28].

²⁵ Цитируем по тексту Тверской летописи, по-видимому, наиболее близкой к протографу.

²⁶ См. генеалогическую схему летописей [42, с. 196], а также [41, с. 49—53]. Предположение о том, что выражение *рябиная *ночь* могло попасть в Тверскую летопись из свода 30-х годов XV в. минуя Тверской свод, маловероятно, поскольку его нет в Ермолинской летописи, которая, очевидно, выступала в качестве посредника между ними.

²⁷ Особого внимания заслуживают литературные описания воробьиной ночи. Некоторые из них апел-

лируют к тем же мифологемам, что и этнографические тексты, ср., в частности, «. . . здаёцца, што ўвесь сьвет гарыць» у Ч. Петкевича и следующее описание: «. . . в саду, за открытыми окнами, все шумело, трепетало, и меня все чаще и ярче озаряло быстрым и в ту же секунду исчезающим зелено-голубым пламенем. Быстрота и сила этого безгромного света все увеличивалась, потом комната озарялась вдруг до неправдоподобной видимости, на меня понесло свежим ветром и таким шумом сада, точно его охватил ужас: вот оно, загорается земля и небо!» (И. А. Бунин. Наталл). Литературные тексты интересны и тем, что воссоздают состояние человека в воробьиную ночь и тем самым вскрывают психо-физиологическую основу мифологических представлений. И в литературных, и в этнографических описаниях переживание воробьиной ночи сопряжено с чувством страха, даже ужаса, с ощущениями духоты и жара: «Сказать по правде, это было ху-

же грозы. . . Мне было странно» [78, с. 70]; «Тихо да тёмно, тёмно да душно, словно в могиле. . .» [12, с. 331]. В «Скучной истории» А. П. Чехова воробьиная ночь дается и как фон, и как метафора ночи, когда разных людей независимо друг от друга охватывает чувство ужаса (ср. также рассказ В. А. Каверина «Воробьиная ночь»). Некоторые детали чеховского текста перекликаются с поверьями о воробьиной ночи, главным образом в наиболее архаической белорусской традиции; ср. рассказы о преследовании колдунов в «рябиновую ночь» в чеховское: «. . . я задыхаюсь, и мне кажется, что за мной что-то гонится и хочет схватить меня за спину». Ср. также в «Скучной истории»: «. . . душу мою гнетет такой ужас, как будто и вдруг увидел громадное зловещее зарево» и литературные описания воробьиной ночи, типа: «пылало все небо» (С. Т. Григорьев. Кругосветка), «все небо горело» (К. Г. Паустовский. Геронический юговосток).

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. *Арандаренко Н.* Записки о Полтавской губернии. Полтава, 1849. Т. 2.
2. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2.
3. *Бадаланова Ф. К.* «Ореховая маланка» (К интерпретации поверий, связанных с орехом и молнией) // Полесье и этногенез славян: Предварит. материалы и тез. конф. М., 1983. С. 86—87.
4. *Білецький-Посенко П.* Словник української мови. Київ, 1966.
5. *Богданович А. В.* Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877.
6. *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мифосозерцания у белорусов. Гродна, 1895.
7. *Бразина А. А.* Ягода рябина // Рус. яз. за рубежом. 1987. № 1. С. 6—9.
8. *Булаковский Д. Г.* Пичуки: Этногр. сб. СПб., 1890.
9. *Бурнашев В.* Опыт терминологического словаря сельского хо-

- зайства, фабричности, промыслов и быта народного. СПб., 1844. Т. 2.
10. *Бялькевіч І. К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мн., 1970.
11. *Вологовский М.* Очерки Полесья // Рус. мир. 1875. № 220. С. 1—2.
12. *Габбе Т. Г.* Город Мастеров: Пьесы-сказки. М., 1961.
13. *Голчарова Т. А.* Рябиновая почь. Новосибирск. 1966.
14. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.
15. *Дмитрюков А. Д.* Еще замечания о праздниках и поверьях у малороссов // Маяк. 1844. Т. 13, кн. 25, отд. 3. С. 49—58.
16. *Добровольский В. И.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Т. 3.
17. *Добровольский В. И.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

18. *Довнар-Запольский М. В.* Исследования и статьи. Киев, 1909. Т. 1.
19. Долоповне к ошыту областного великорусского словаря. СПб., 1858.
20. *Дорошенко С. І.* Матеріали до словника діалектної лексики Сумщини // *Діалектологічний бюлетень*. Київ, 1962. Вип. 9. С. 101—122.
21. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Т. 2.
22. *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Изд. 1916.
23. *Иванов В. В., Ткачев В. П.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
24. *Ивлева Л. М.* Полевые материалы (устное сообщение).
25. Институт искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР. Архив. Ф. 15—3. Ед. хр. 248.
26. Там же. Ед. хр. 249.
27. Там же. Ед. хр. 250.
28. *Калашниковы Г. А. и А. М.* Слобода Пшкоськое // Харьковский сборник. Харьков, 1894. Вып. 8, отд. 2. С. 173—343.
29. *Каминский В.* Свято Купала на Волинському Поліссі // *Етнографічний вісник*. Київ, 1927. Кн. 5. С. 11—23.
30. *Кардашевский С. М.* Курско-орловский словарь // *Учен. зап. МОПИ*. 1956. Т. 48, вып. 4. С. 135—358.
31. Картотека Словаря брянских говоров. Словарный кабинет при кафедре русского языка ЛГУИ им. А. Н. Герцена.
32. Картотека Словаря говоров шизоидной Печоры. Архив межкафедрального словарного кабинета им. Б. А. Марина ЛГУ.
33. Картотека Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей. Архив кафедры русского языка ЛГУ.
34. Картотека Словаря русских народных говоров. Словарный сектор ЛО ИЯ АН СССР.
35. *Касьярович М. Г.* Віцебскі краёвы слоўнік. Віцебск, 1927.
36. *Коробка Н. Н.* Описание поезда по Житомирскому уезду Волынской губернии // *Арх. ИР АН СССР*. Ф. ОЛЕАЭ. Оп. 1. Ед. хр. 49.
37. *Коробка Н.* Восточная Волянь // *Живая старина*. 1895. № 1. С. 28—45.
38. *Кравченко В.* Звичай в селі Забрідді. Житомир, 1920.
39. *Ларин Б. А.* История русского языка и общее языкознание. М., 1977.
40. *Лисенко П. С.* Словник польських говорів. Київ, 1974.
41. *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1975.
42. *Лурье Я. С.* Генезислогическая схема летописей XI—XVI вв., включенных в «Словарь книжников и книжности Древней Руси» // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Л., 1985. Т. 40. С. 190—205.
43. *Маркевич Н.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссии. Киев, 1860.
44. Материалы Большой картотеки словарного сектора ЛО ИЯ АН СССР.
45. Матеріали для диалектнаго слоўніка Гомельшчыны // *Беларуская мова*. Мн., 1980. Вып. 7. С. 138—175.
46. *Метлинский А.* Дополнение к замечаниям о праздниках у малороссии // *Маяк*. 1843. Т. 11, кн. 21, отд. 3. С. 71—74.
47. *Мигельсон М. И.* Русская мысль и речь: Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. СПб., 1903. Т. 2.
48. *Могила О. А.* Полесские регионализмы в метеорологической лексике // *Полесье и этногенез славян: Предварит. материалы и тез. конф.* М., 1983. С. 67—68.
49. *Могила О. А.* Метеорологическая лексика украинских говоров (лексико-семантическая, ареальная и генетическая характеристика): Дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1984.
50. *Мяцельская Е. С., Камароўскі Я. М.* Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі. Мн., 1973.
51. *Неверович В.* О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, заселяющих Смоленскую губернию // *Памятная книжка Смоленской губ. на 1859 г.* Смоленск, 1859. С. 123—232.
52. *Невская Л. Г.* Лит. *postagaz* (семантические связи постоянного эпитета) // *Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте*. М., 1984. С. 130—136.
53. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
54. *Пиколов А.* Записки о Суджанском уезде Курской губернии // *Арх. Геогр. о-ва СССР*. Разряд 19. Оп. 1. Ед. хр. 2.
55. *Пикончук М. В.* Житомирсько-поліський-білоруські лексико-семантичні ізоглоси (на матеріалі лексики природи) // *Праці XIII Респ. діалектологічної наради*. Київ, 1970. С. 258—267.
56. *Пикончук М. В.* Матеріали до лексичного атласу української мови (Правобережжя Полісся). Київ, 1979.
57. *Німчук В. В.* До історії її етимології давньоруського *рибанаї* *ночь* // *М. А. Булаховский и современное языкознание*. Киев, 1987. С. 236—246.
58. *Номис М.* Українські приказки, прислів'я та таке інше. СПб., 1864.
59. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М., 1972.
60. *Перетц В.* Слово о полку Игоревім. Київ, 1926.
61. *Повесть временных лет* // *Повести Древней Руси: XI—XII века*. Л., 1983. С. 24—123.
62. *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
63. Полесский архив Института славяноведения и балканистики АН СССР, картотека.
64. *Расторгуев П. А.* Словарь народных говоров Западной Брянщины. Мн., 1973.
65. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1892. Вып. 4.
66. *Сахаров А. И.* Язык крестьян Ильинской волости, Волховского уезда, Орловской губернии // *Сб. ОРЯС*. СПб., 1900. Т. 68, № 5. С. 1—48.
67. *Семеновский А.* Заметки о народных праздниках Киевской губернии // *Киев. губ. вед.* 1851. Часть. цеофиц., № 22. С. 171—173.
68. *Семеновский Н.* Замечания о праздниках у малороссии // *Маяк*. 1843. Т. 11, кн. 21, отд. 3. С. 1—45.
69. *Сергеевский А. К.* Грамматический очерк белорусского наречия дер. Чудина, Слуцкого уезда, Мнвской губ. // *Сб. ОРЯС*. СПб., 1912. Т. 89, № 1. С. 1—66.
70. *Сергеевский А.* Примкі і забавоны беларусаў-палішукіў. Мн., 1930.
71. Сказания русского народа, собранные П. Н. Сахаровым: Народный дневник: Праздники и обычаи. СПб., 1885.
72. Словарь брянских говоров. Л., 1983. Вып. 3.
73. Словарь малорусского наречия, составленный А. С. Афанасьевым-Чужбинским. СПб., 1855. Т. 1.
74. Словарь русских народных говоров. Л., 1979. Вып. 5.
75. Словарь русского языка, составленный Вторым отделением имп. Академии наук. СПб., 1895. Т. 1.
76. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1951. Т. 2.
77. Словник української мови. Київ, 1971. Т. 2.
78. *Тарковский А.* Воробьиная ночь // *Знамя*. 1987. № 6. С. 70.
79. Тверской сборник // *Полное собрание русских летописей*. М., 1965. Т. 15.
80. Глазмачальны слоўнік беларускай мовы. Мн., 1977. Т. 1; 1979. Т. 3.
81. *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю (А—Г) // *Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте*. М., 1984. С. 178—200.
82. *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю (К—П) // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1986. С. 178—242.
83. *Толстой Н. И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // *Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз.* 1982. Т. 45, № 5. С. 397—405.

84. *Труевич Н.* Праздничные обряды // Киевлянин. 1865. № 109. С. 431.
85. *Тульцева Л. А.* Рибина в народных поверьях. Сов. этнография. 1976. № 5. С. 88—99.
86. *Тульцева Л. А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 163—179.
87. *Тураўскі слоўнік*. Мн., 1982. Т. 1.
88. *Усачева В. В.* Из наблюдений над метеорологической лексикой Полесья и Карпат. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 217—225.
89. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3.
90. *Федоров В.* Воробьиная ночь: Повесть, рассказы. Л., 1967.
91. *Филин Ф. П.* Лексика русского литературного языка древнерусской эпохи (По материалам летописей). Л., 1948.
92. *Финкель А. М.* Материалы для фразеологического словаря русского языка (воробьиная ночь) // Вопр. языкознания. 1956. № 4. С. 92—95.
93. *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки. Т. 1, вип. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1905. Т. 16.
94. *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872. Т. 3.
95. *Шанский П. М., Зимин В. И., Филинков А. В.* Краткий этимологический словарь русской фразеологии (Дополнение) // Рус. яз. в школе. 1981. № 4. С. 61—72.
96. *Шатэрык М. В.* Краёвы слоўнік Чэрвеньчыны. Мн., 1929.
97. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.
98. *Шендрюк Д. В., Довнар-Запольский М. В.* Распределение населения Верхнего Поднепровья и Белоруссии по территории, его этнографический состав, быт и культура // Россия: Полн. геогр. описание нашего отечества. СПб., 1905. Т. 9. С. 126—226.
99. *Этимологический словарь славянских языков*. М., 1978. Вып. 5.
100. *Яськова Т. С.* Дialectны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982.
101. *Яскоўскі Ф.* Роднае слова. Мн., 1972.
102. *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
103. *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 1. Zwierzęta // ZWAK. 1881. Т. 5, cz. 3. S. 102—186.
104. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Kraków, 1962. Т. 3: Kujawy, cz. 1.
105. *Moszyński K.* Polesie wschodnie. W-wa, 1928.
106. *Nowosielski A.* Lud ukraiński. Wilno, 1857. Т. 1—2.
107. *Nowosielski A.* Badania zwyczajów ludu ukraińskiego // Tygodnik powszechny. 1878. N 18. S. 272—273.
108. *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. W-wa, 1938.
109. *Rulikowski E.* Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym. W-wa, 1853.
110. *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // ZWAK. 1879. Т. 3, cz. 3. S. 62—166.
- Лоев. — Лоевский р-н
Мэр. — Мозырский р-н
Нрв. — Наровлянский р-н
Ж. — Житомирская обл.
Емл. — Емльчинский р-н
Жтм. — Житомирский р-н
Крс. — Коростенский р-н
Лгн. — Лугинский р-н
Овр. — Овручский р-н
Рдм. — Радомышльский р-н
Кв. — Киевская обл.
Иви. — Иванковский р-н
Мкр. — Макаровский р-н
Мри. — Мироновский р-н
Л. — Львовская обл.
Явр. — Яворовский р-н
Р. — Ровенская обл.
Кст. — Костопольский р-н
С. — Сумская обл.
Квт. — Конотопский р-н
Птл. — Путивльский р-н
Ямп. — Ямпольский р-н
Ч. — Черниговская обл.
Крк. — Корюковский р-н
Мнс. — Менский р-н
Рпк. — Репкинский р-н
Щрс. — Щорский р-н

СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ ОБЛАСТЕЙ И РАЙОНОВ

- Б. — Брестская обл.
Пнс. — Пинский р-н
Стл. — Столинский р-н
Бр. — Брлянская обл.
Клм. — Климковский р-н
Пчи. — Почепский р-н
Трб. — Трубчевский р-н
В. — Вольнская обл.
Лбш. — Любешовский р-н
Г. — Гомельская обл.
Брг. — Брагинский р-н
Втк. — Ветковский р-н
Жтк. — Житковичский р-н
Ллч. — Лельчицкий р-н

О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАЗВАНИЙ НЕКОТОРЫХ СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫЧЕСКИХ БОЖЕСТВ

А. А. Потебня

А. Начнем с самых неопределенных свидетельств об обожании солнца у славян.

В «Слове о полку Игореве»: «Ярославна рано плачеть въ Путивлѣхъ забралѣ, аркучи: „Свѣтлое и тресвѣтлое слыще! всѣмъ тепло и красно еси: чему, *господине*, простре горячую свою лучю на ладѣ вои? въ полѣхъ безводнѣхъ жаждею имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче»¹.

Слово «господине», обращенное к солнцу, следует понимать в буквальном смысле. О важности правила принимать известия о поверьях, нравах и обычаях сначала в прямом, непереносном, а потом уже в переносном смысле см. соч. Кавелина, IV, 55 (рецензия на «Быт русского народа» Терещенко)². Хотя «Слово о полку Игореве» не может быть отнесено к произведениям народной поэзии, но оно так пропитано духом этой последней, так близко по языку, что нет возможности предполагать в нем бесцельную игру словами. Если даже сам певец, как христианин, и не считал солнце господином, владыкою мира, то употребленное им слово тем не менее свидетельствует, что его предки, а может быть, и современники, были именно такого мнения.

Менее ясны свидетельства двух старинных проповедников, из коих один, Кирилл, обращаясь к своей полуверной, «двоеверной» (по старинному выражению) пастве, говорит: «Не нарицайте собѣ Бога . . . ни въ солнци, ни въ луиѣ»³, а другой, неизвестный: «Луце же ли поклонитися лучю мръкнущему, нежь лучю безмертному и богу сътворенну, а не Богу все сътворшу?»⁴. Предположивши, что эти люди не выдумывали себе тем для упражнения в красноречии, а простым словом боролись с действительно существовавшими заблуждениями, мы согласимся видеть в приведенных местах доказательство, что Древняя Русь считала богом солнце, луч меркнувший.

В малорусских загадке и песне солнце прямо названо богом:

«Одно каже: *світмай*, боже!
Друге каже: не дай, боже!
Трете каже: мені все одно.

(Окно, двери, сволок)

Ой пі́йду я темным лугом:
Оре милий своїм плугом,
Чужа мила поганя,
Ік сонечку промовляє:
«Поможи, *боже*, чоловіку,
Щоб так орав покіль віку».

(Метлинский, 57)⁵

Без сомнения, в песнях других славянских племен найдется несколько подобных свидетельств.

В. Гораздо важнее древние письменные свидетельства, по именам называющие языческие божества. Здесь обратим внимание только на то, что относится к солнцу.

ХОРС. По Нестору (Лаврентьевский список) при Владимире стояли в Киеве кумиры: Перун, *Хорс*, Дажьбог и пр.⁶

В старинном прологе, находящемся в библиотеке Московской духовной типографии, в кратком известии о крещении Владимира говорится: «и прииде къ Киеву» (из Корсуни) «изби вся плоды: Перуна, Хрота (т. е. Хорса, Хреса), Дажьба, Мокошь и прочая кумиры»⁷.

В «Слове некоего христолюбца», найденном Востоковым в рукописи Румицкевского музея, писанной в 1523 г., по гораздо более древней по содержанию, есть, между прочим, следующее важное место: «Иже суть крестиянѣхъ въруще въ Перуна и въ Хорса, и въ Мокошь, и въ Сима, и въ Ръгла, и въ Вили, иже числомъ тридевить сестреницъ глаголють оканнии невѣгласы. То все мнѣи боги и богынями. И тако покладывають имъ требы и короваи имъ домати, и куры имъ рѣжуть»⁸.

В «Сказании о Мамаевом побоище» Хорс (Хурс=Гурс=Рус) стоит в числе божеств, которым поклонялся Мамай и которые, впрочем, почти все славянского происхождения и известны по Нестору⁹.

«Слово о полку Игореве»: «Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады ридяше, а самъ въ ночь влъкомъ рыскаше; изъ Києва дорискаше до курь Тмутороканя, великому Хрѣсови влъкомъ путь прерыскаше. Тому въ Полотекѣ позвонили заутренюю рано у Святыя Софеи въ колоколы, а онъ въ Києвѣ звонъ слыша»¹⁰. Волк в славянской и германской мифологии есть враг солнца, а потому Хрѣс=солнце¹¹.

Предполагают, что *Хрѣс*, слово известное только по русским памятникам, — западнославянскому *Кърт*^{12*}. О последнем: Словарь Вацерада (1202): «*Radhost wnikk Kirtow*»¹³. Радагаст, как увидим, есть солнечное божество, а потому и его предок имеет отношение к солнцу и свету. Срезневский говорит, что в хорутанском и хорватском наречиях есть слово *кърт*, огонь, свет¹⁴. Срезневский: «. . . именем *K'rtowa dežda* (область Къртова) называют хорутане небо или рай и говорят: „*Ne wsi gremo w K'rtowo, marsikteri w ěrtowo*“ (не все идем в рай, иные и к черту), или же: „*wsi gremo w K'rtowo*“ (все умрем)»¹⁵.

Относительно происхождения сл[ова] *Хрѣс*: Преис сравнивал *Хорс* с повоперидским именем солнца *Хор* или *Хур*, с именем царя персидского *Кореш*=*Хореш*, означавшим также солнце, как о том знали и греки¹⁶.

Бодянский ищет корня сл[ова] *кор*, *корши* в санскритском *kr* (*кри*) делать, производить, *крѣ*, то же, наполнять, отделять, *крш* (*криши*) и *крс* (*крисс*), то же, родить, давать, кроить, крошить и т. п.; отсюда *кара*, делаящий, делатель, творец, податель, рука (как делающая), *карас*=литовскому *карас*, война, спор, крик¹⁷. Несмотря на то, что корень *kr* и ветви его есть и в славянских, Бодянский думает, что, судя по названию *кореш*, поклонение зикждительной силе солнца занято славянами от народа зендского, вероятно, во время перехода из Индии через Арию и общения с арийскими племенами

* Здесь и далее у Потебни *Кърт*. (Примеч. публ.)

жизни русичей», которые видели в Дажьбоге «податели и виновники всего живущего, следовательно, и самих себя, своей жизни и, не смея величать себя, по известному религиозному чувству славянских племен, прямо чадами этого бога, назывались только внуками»²².

В подтверждение приводит Бодянский место в приписке к рукописному пергаменному аястолу Синодальной библиотеки, где перефразируются и применяются к своему времени слова «Слова о полку Игореве»: «При сихъ князехъ (Миханле Тверском и Юрье Даниловиче Московском) съяжется и растъе уособицями. Гыляше жизнь наша, въ князехъ которы . . . и вѣди скоротншася челоуѣкомъ»²³. Здесь вместо «жизнь Дажьбожа внука» — жизнь *наша*, т. е. Новгородской Руси XIV ст.; следовательно, «жизнь Дажьбожа внука» — жизнь Южной Руси XII ст.

Второе место понимается согласно с этим: «пустыни силу прикрыза» = «пустынные обитатели, т. е. половцы, как сыны пустыни, стени, накрыли, одолели силу, войско русское, часть сна того народа, который называл себя внуком Дажьбога. «Встала обида в силахъ Дажьбожа внука» = «силы, могущество, слава и могущество внуков, племени Дажьбожья, обижены, опозорены этим поражением»²⁴.

Оставляя в стороне мелочи (например, неверное, как кажется, понимание слов *жизнь, пустыни, сила*), выставляем на вид главное положение, что «внук Дажьбога» = русь*.

Срезневский под именем внука Дажьбога понимает «Владимира, известного и в народных песнях, и сказках под именем „Красного солнышка“: Певец мог его назвать внуком бога солнца, как назвал и Баяна внуком такого же бога солнца, Велеса»²⁶ («въспѣти было, вѣщей Бояне, Велесовъ внуче»).

Почти так и Буслаев: «Под внуком Дажьбога обыкновенно разумеют русь или русских вообще, но, судя по определенности эпических форм, следовало бы ожидать не мужеский род *внук*, а женский *внуца*, если бы разумелась *русь*, или же множественное число *внуци*, если бы разумелась *русские*. Гораздо вероятнее под Дажьбожним внуком разумеет князя вообще и в особенности какого-либо известного русского князя. Если певец стоит в родственной связи с божеством, то и тем более князь, родоначальник своего рода-племени и предводитель дружины» (Очерки, I, 383).²⁷

Не отвергая вероятности такого объяснения, мы думаем, однако, что оно не может совсем вытеснить и подобного тому, какое предложено Бодянским**²⁸. «Судя по определенности эпических форм», певец недаром употребляет отечественную форму *русичи* вместо собирательной *русь*. *Русичи* XII в. = потомки Руса; мы знаем наверное (из песни о Суде Любуши²⁹), что

* Бодянский идет еще дальше и на основании только что приведенного объяснения не хочет понимать в буквальном смысле места «Хрьсови влькомъ путь прерыскаше»: Хорс (как увидим ниже) = Дажьбог, следовательно, внук Дажьбожъ = внук Хорсов, следовательно, Дажьбожа земля (Южная Русь) и Хорсова — все равно. Следовательно, «Великому Хрьсови влькомъ путь прерыскаше» = с быстротою волка пробежал (путь прерыскаше) великого Хорса, т. е. владения, земли Хорса, землю русскую. Это уже слышком вольно. (Примеч. А. А. Потебни)²⁵.

** Например (кроме Бодянского), Соловьев [С. М.] «История России [с древнейших времен]. М., 1851], т. I, с. 65: «Русские называются внуками Дажьбога». (Примеч. А. А. Потебни.)

Чес., мифический родоначальник чехов, есть действительно лицо народного эпоса, и можем думать, что и Лех, и Рус также не вымышлены позднейшими летописцами, как не выдуманы Пестором Радим и Вятко. Так думает и Буслаев (ibid., 367, след.)³⁰.

Можно колебаться в намерении приписать честь быть божьим внуком какому-нибудь одному исторически известному князю, потому что земле этого внука, по-видимому, придаются певцом обширные размеры: она заключает в себе Синее море и Дюп.

Кто бы ни был внук Дажьбога, но сам этот бог есть, как мы видели, солнце. О тождестве его с Хорсом заключают, кроме того, что Хорс по слово-производству есть солнце, еще по следующим обстоятельствам: а) Пестор между этими именами не ставит союза *и*, как между именами других богов³¹: [Володимеръ] «постави кумпры. . . Перуна . . . и Хьрса Дажьбога, и Стрибога, и Смарьгла, и Моковь»³², в других местах, где бы рядом с именем Хорса можно было надеяться найти и имя Дажьбога, есть только имя Хорса, или же, напротив, одно имя Дажьбога без имени Хорса: первое в «Слове мристолюбца» и в «Сказании о Мамаевом побоище», второе в «Слове о полку Игореве»³³.

Относительно значения самого слова *Дажьбог* трудно согласиться со старинным словопроизводством (которому следует Бодянский) от *Дажь*, *Дай-бог*.

Вернее (Срезневский и Буслаев, Очерки, I, 364): *Дажь* — прилагательное притяжательное от *даг*, которое могло иметь значение дня, света, огня, потому что санскр. корень *dag* = гореть, литовское *deg-u*, горю (откуда *деготь*), готское *dag-s*, немецкое *Tag*, день³⁴. Срезневский указывает еще на среднее с *даг* хорутанское (в Карантии) *дѣж-ница*, ранняя заря, где *ѣ* ирregularно могло образоваться из дославянского *a*³⁵.

СВАРОГ. Так как Дажьбог — сын Сварога, следовательно Сварожики, то здесь соберем все, что известно о Свароге. Словом *Сварог* славянский переводчик Мазалы поясняет темное для него слово *Феогт*, то есть «*Phaetón, Vulcanus*». В Хронографе мнixa Георгия Амартола, по славянскому переводу, говорится о египтянах же: «Боги египтѣне первѣе Солнце и Луцу именоваше, нарекоша убо Слънце Оспринъ, Луцу же Изинъ. . . и Огнь убо Ифеста, Димитру же Землю. . . положише»³⁶. *Ифест* есть греческий перевод имени египетского божества огня *Фтас*. Отсюда можно уже заключить, что Сварог имеет связь с огнем или светом вообще.

Слово *Сварог* объясняется следующими сближениями: санскритское *свар-га* = *coeelum Indri, aether*, также зпнет бога солнца³⁷; *свар* (санскр.) = небо, свет от корня *сур*, светить, метать копье (Солнце и у индусов, как Аполлон у греков, мечет стрелы; в славянских языках стрела сближается с лучом), откуда санскр. *сурис сар-яс, сар-ис* — солнце; *га* = хождение, ходищий, следовательно, *свар-га* = хождение, ходищий по небу. В чешском *сваре Mater verborum Вацерада svar = zodiacus*, путь солнца, звезды или вообще небо; корень этого слова должен быть тот же, именно *sur*. Быть может, к тому же корню «относится» встречаемое у Вацерада *stvor* (*t* может быть вставное): «*Osiros rex fuit egipti et interpretatur pauper, stvor*»³⁸. *Stvor* = Озирис = Солнце очень может быть одного происхождения со *свар* = *zodiacus* = небо; но если *stvor* (= *Osiris*) = литовскому богу *Sotvaros* (бог дневного света, пастухов, поэт, лекарей = Аполлон)³⁹, то первоначальная форма

славянского твор будет *створ*, причём уже будет в вставных, а существенно важным для корня. Во всяком случае Сварог имел много общего со своим сыном, Дажьбогом.

Возвращаемся к *Сварожичу*. Это слово действительно употреблялось и у руси, и у западных славян. В «Слове Христороубца» вслед за приведенным выше местом говорится: «и огневи молятся, звать его Сварожичем»⁴⁰. Огонь-Сварожич мог быть = Солнце, потому что огни, зажигаемые в известные поры года, изображали Солнце, но это мог быть и земной огонь, отличный от солнца, олицетворяемый в особом мифическом существе, хотя во всяком случае огонь небесного происхождения.

Титмар Мерзебургский (ум. 1018) в своей Хронике пишет: «В области редарей (Riedirierun, т. е. Redariorum, балтийских славян) есть город по имени Riedegost. . . в нем нет ничего, кроме храма. . . а внутри храма стоят руковорные боги. . . Первый из них называется Zuarasici и почитается всеми язычниками более прочих»⁴¹. Zuarasici = Сварожич — Дажьбог.

Адам Бремениский, писавший свою Historia ecclesiastica через полстолетия после Титмара (именно между 1072 и 1076), говорит о тех же славянах: «Славянские народы живут и между реками Эльбой и Одрой. . . Из них средние и главнейшие суть ратари, а знаменитый их город Ретра — столица идолопоклонства. В городе воздвигнут большой храм, посвященный демонам, из которых первый Редигост. Его идол украшен золотом, а ложе пурпуром»⁴². Срезневский полагает, что упоминаемый Титмаром город редарей Riedegost есть собственно Радагащ, т. е. город Радагаста, и тождествен с Ретрою Адама Бремениского, а Сварожич Титмара = Радагаст Адама. Доказательства — по Титмару, главный бог редарей Сварожич, а по Адаму — Радагаст; и тот, и другой был покровителем войны, имел священного коня⁴³.

Это предположение несколько запутывается свидетельством Вацерада: «Mercurius, Radihost, wnukk Kirtow»⁴⁴. Если чешский Radihost тождествен с Радагастом редарей, то этот последний не может, по-видимому, быть одним лицом со Сварожичем: Сварожич — сын Сварога, а Радагаст — внук Кръта = Хорса, следовательно правнук Сварога.

Однако у полабян, и чехов, и других славян могли быть различные имена одних и тех же богов. Такое различие не простиралось, как видим, далеко: общий родоначальник и Радагаста и Хорса = Дажьбога — Сварог.

Родство Радагаста * с Хорсом Срезневский думает подкрепить словообразованием. Обыкновенно производят имя Рад[агаста] от рад и гость и называют его богом гостеприимства и, на основании Вацерадова сближения с Меркурием, — торговл. Соединение в одном лице покровительства торговле и гостеприимству вероятно и потому, что в старинном языке гость значит вместе и купец. Но Срезневский полагает, что ра в слове Ра-даг-аст есть такая же частица, как в слове ра-дуга, а -аст — суффикс, означающий интенсивность качества (например, зубаст), а корень даг, тот же, что в слове Дажь-бог⁴⁵. Если это правда, то значение имени Радагаста потеряно очень давно, потому что не только немецкие летописцы пишут это имя Riedegost, Радегост, но и славянин Вацерад, верно передающий звуки своего языка, пишет Radihost. Изменение а в и довольно странно⁴⁶.

СВЯТОВИТ. Саксон Грамматик (писавший свою Историю Дании около

* Здесь и далее у Потебни: «Радегаст». (Примеч. публ.)

1208) говорит о божестве балтийских славян Святовите, главный храм и четырехголовый идол которого находим в замке Аркопе на острове Рюгене. Святовит имел свое священное оружие и своего белого коня. От него зависело изобилие плодов земных и военное счастье⁴⁷. Гельмольд (Chronica Slavorum, между 1160—1170) прямо говорит, что под Святовитом славяне разумели солнце, бога богов⁴⁸.

У Вацерада «Ares, bellum. Suatouyt. Mauors, Zuatouit. Mavortem, Suatouit»⁴⁹. Книтлинга Сага называет его Svaraviz⁵⁰, т. е. Svarasiz, Сварожич. Кроме этого, в тождестве его с Радагастом и другими солнечными божествами убеждает значение самого имени: немецкие летописцы пишут Svatvout, чему внешне соответствует Вацерадов Svatovit, где а из д. Корень sedm = свят, sanctus, которое может быть родно с svēt (зандское sveinta = превосходный, а так как зандское n = санскр. v, то по-санскритски было бы сванта, но в санскритском есть только svēta, белый, с. . . ., светл * корень sui (Буслаев, О влиянии христианства) . . .⁵¹, окончание = vut, как в само-vut. Словопроизводство от свят и vid, а тем более предлагаемое Саксоном Грамматиком и Гельмольдом от Свят и Vut (Sanctus Vitus) остается совсем в стороне.

Яровит или Рувит, подобно Святовиту, сравнивается с Марсом и имеет отношение к Солнцу. «Именем Яровита называли его гаволяне и вольгастяне; именем Рувита — кореничаны»⁵². -vit здесь тоже окончание, а корень в первом яр (яр-тур = буи-тур, яр-вит), во втором — руи (чешское rujnost = buj-nost, Brunst, Hitze⁵³, сербское ruj-no вино = желтоватое, желтое вино). Оба имени могут, стало быть, относиться к Солнцу. Притом Яровиту был посвящен щит, который мог быть символом небесного свода и солнца. В жизнеописании св. Оттона Бамбергского, обращавшего в христианство балтийских славян (с 1124 по 1128), составленном в половине XII ст., жрец, выдававший себя за бога Яровита (Barovit — описка), говорит: «Я тот, который одевает поля травой и леса листьями; в моей власти плоды пив и дерев, приплод стад»⁵⁴ и пр.

ВОЛОС-ВЕЛЕС. В договоре Святослава с греками: «Да имъемъ клятву отъ бога въ его же вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса, скотья бога»⁵⁵. Согласно с этим у Вацерада: «Pan, ymago hircina. Velles; Pan, curat oves quinque magistris, Veless»⁵⁶. В «Слове о полку Игореве»: певец — внук Велеса. Согласно с этим отождествление с Паном, изобретателем музыкального инструмента зръкъ: «Pan primus calamos cera coniungere plures instituit» (Вацерад)⁵⁷.

Впрочем, Волос имеет отношение к земледелию, как видно из сохранившегося в Малороссии обычая «завивать бороду Волосу», т. е. оставлять на ниве пук песчатых колосьев, покрывать их тканями и класть в них хлеб и соль⁵⁸.

Сближение Волоса с Хорсом основывается на том, что а) тогда как у Нестора первое место после Перуна занимает Хорс и нет Волоса, в договоре Святослава с греками первое место после Перуна занимает Волос и нет Хорса⁵⁹; б) что преданию хорутан о Крътовой стране и чехов о заморском царстве: Солнца соответствуют чешские же предания о заморской стране Велеса⁶⁰. Юнгманн, Slowjnk: «Swé žené by přál, aby diwokaň hysj byla, a někam k Welisu za moře zaletěla». В другом выражении (ibid.) Велес становится рядом с чер-

* Перазборчиво. (Примеч. публ.)

том: «Jakýť jest črt, aneb ký weles, aneb ký zmek tē proti mně zbudil a navedl. Tkadl.»⁶¹.

«О Велесе, — говорит Срезневский, — напоминает и хорутанско-каринтийское слово „wletka“, . . . дождь, идущий в то время, когда светит солнце, и польское . . . „włodek“, . . . детская стрелка с пером⁶², и обрядная песня чешская: «Wele, Wele! dubec stojí prostřed dvora», упоминаемая Пельцелем (*Kronika Česká*)⁶³. Можно прибавить еще несколько подобозвучных слов: а) Сербское *власи*, колос, курское *влошь*, верхняя оконечность хлебного снопа с колосьями, вятское — охапка сена, костромское *волотка*, верх снопа, малорусское *волоття* — колосья (?): «Ой просо, просо волоття». б) Тулякое *волбт*, богатырь. Конечно, *т* в этих словах не мешает их сближения с *волос* (ср. переход с *в* в *т* в *Хорс* и *Крът*). в) *влас*, *волос*, *pilus*.

Но, сколько до сих пор известно, полногласие (т. е. русские формы *оло*, *оро*, *ере*, *сле*, соответствующие формам других славянских наречий *ла*, *ра*, *рѣ*, *лѣ*, обыкновенно с предшествующей и последующей согласной) составляет исключительную принадлежность русского языка. Если бы имя бога *Волоса* было одного происхождения с хорутанским *wletka*, нашим *волоть* или *волок*, то в других славянских наречиях это имя должно было бы иметь форму *Влас* или *Влѣс*, тогда как в чешском встречаем: *Veles*. Поэтому слово *voles*, разложивши его на корень *vel-* и суффикс *-es* (ср. рязанское *вел-ес*, распорядитель, указчик, — употребляется в пасмешку: «ишь велес какой!»), можно скорее всего сблизить с литовским *wel-nas*, черт. Если такое сближение верно, оно наведет нас и на другое: *крът* и *чрът*, впрочем, не поясняя этимологического значения самого слова *Велес*.

Подготовка текста В. Ю. Фрагчук

Вопросы, касающиеся славянского языческого пантеона и, в частности, этимологии имен славянских языческих божеств, живо интересовали ученых первой половины XIX в. Ко времени написания А. А. Потебнией публикуемой выше статьи вышло в свет несколько исследований по этой теме, принадлежавших перу таких ученых, как И. И. Срезневский, О. М. Болдырев, И. И. Шафарик, Ф. И. Буслаев. А. А. Потебня в своей статье как бы подводит итог этим работам, сопоставляя их выводы, выявляя некоторые, как он считает, ошибки и неточности, подчеркивая мысли, с которыми он согласен, а иные положения развивая и дополняя. Особое влияние на молодого ученого оказала статья Срезневского «Об обожании солнца у древних славян». Отдельные отрывки работы Потебни выглядят как «замечки на полях» этой статьи. Потебня не только пользуется источниками Срезневского, но иногда следует и за логикой его рассуждений, попутно высказывая свои соображения. Можно предположить, что, заинтересовавшись этимологией названий славянских солнечных божеств, Потебня обнаружил, что вопрос этот достаточно разработан в современной ему науке, поэтому работа его ограничилась сопоставлением и обобщением того, что было написано до него. Таким образом, у Потебни в основном не было необходимости обращаться к первоисточникам, и материалы для своих примеров он также черпает из работ вышечисленных авторов.

Статья Потебни не была окончена и не предназначалась для печати. Вероятно, одной из причин этого могло быть и то, что он посчитал свою работу несколько вторичной. Для нас же она представляет несомненный интерес как образец творческого прочтения материала и вдумчивого пропихивания в суть вопроса.

Все библиографические отсылки под номерами даны составителями.

¹ Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков / Сост. Ф. И. Буслаевым. М., 1861. С. 592.

² *Кавелин К. Д.* «Быт русского народа» соч. А. Терещенки. СПб., 1848 // Собр. соч.: В 4-х т. Т. 4, М., 1859. С. 55—57: «Наконец, одна из главных путеводных нитей в изучении народных обрядов, поверий, обычаев есть их непосредственный, прямой, буквальный смысл. Это положенные мы высказываем здесь не в том общем смысле, что всякое историческое исследование должно быть основано на положительных данных: оно само по себе очевидно и не требует доказательств. Напоминал общеизвестную истину, мы имели в виду ее особенное, чрезвычайно обширное приложение в исследовании древнейшего народного быта. Там, где пред историком одна нестройная груда разновременных и разнохарактерных, большею частью отрывочных, фактов, и нет никаких известий, как и когда они появились, изменялись и сменялись другими, — буквальное истолкование весьма часто замечает до некоторой степени хронологию и исторические доказательства и ведет к открытию не только порядка, последовательности, в которой сменялись одни формы быта другими, но даже причины, вследствие которых они сменялись именно в той, а не в другой постепенности. Целью отживший и давно исчезнувший мир, с его понятиями и историческим значением иногда вдруг оживает в ярких красках от одного устранения переносного значения двух-трех старинных обычаев, которое вкладывали в них исследователи, и от возвращения им их буквального, непосредственного, прямого смысла. . . . Плачет ли невеста по воле, выражает ли свадебная песнь ее неохоту, страх ехать в чужую, незнакомую сторону, — эти символы были тоже в старину живой действительностью и в этом значении являются одним из самых богатых исторических источников. Думает ли народ, что на распутьях водится лихой человек, — верно, когда-нибудь это было в самом деле так. Какая

драгоценная черта для древнейшей общности! Словом, ищите в основании обрядов, поверий, обычаев — былей, когда-то живых фактов, ежедневных, нормальных, естественных условий быта, и вы откроете целый исторический мир, которого тщетно будем искать в летописях, даже в самих преданиях; ибо народ иногда и не помнит, как он жил в отдаленной старине, и не понимает следов этой жизни в настоящем.

Конечно, эта точка зрения на обычай, поверья и обряды не может и не должна одна исключительно руководить археолога. Едва ли нужно доказывать, что ею не только не разрешить всех трудностей дела, можно даже изуродовать факты, отдалиться от их истинного смысла, прилагая ее без разбора и не у места. Вообще, где можно и где нельзя, как можно и как нельзя, — решает здравый смысл; заметим только, что в исследовании семейного, домашнего, общественного и юридического быта эта точка зрения все чаще находит прямое приложение; в исследовании религиозных верований — редко прямое; они должны быть подвергнуты особенной критике, основанной на законах развития и изменения религиозных верований у младенческого народа».

³ Цит. по: *Срезневский И. И.* Об обожании солнца у древних славян // *ЖМНП*. СПб., 1846. Ч. 51. № 7. С. 38. Источник: Святого отца Кирилла Слово о злых духех // *Иубл. К. М. Обознского* // Москвитини, 1844. № 1. С. 243.

⁴ Цит. по: *Срезневский И. И.* Указ. соч. С. 38. Срезневский дает источник: «Рукопись XVI в. Повѣдания душоспасителя».

⁵ *Метлинский А. Л.* Народные вилпорусские песни. Издание Амвросия Метлинского. Киев, 1854. С. 57.

⁶ Лаврентьевская летопись // *ИСРЛ*, т. 1. Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846. С. 34.

⁷ Цит. по: *Бодянский О. М.* Об одном прологе библиотеки Московской духовной типографии и тождестве славянских божеств Хорса и Дажьдбога // *ЧОИДР*. М., 1846. № 2. С. 8.

- ⁸ Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея, составленное А. Востоковым. СПб., 1842. С. 228.
- ⁹ Слегка измененная цитата из работы И. И. Срезневского, указанной выше, с. 49. Срезневский дает источник: Русский исторический сборник. Т. III. <М., 1838>. С. 60.
- ¹⁰ Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков / Сост. Ф. И. Буслаевым. М., 1861. С. 591.
- ¹¹ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 50.: «Мы видели предания о бесах, обгоняющих солнце: волк, как бес ночи, также известен в народных преданиях славянских, и Grimm сравнивает даже слово «враг», означающее у некоторых славян черта, со старонемецким *warg*, что значит волк (Grimm <Jakob> Deutsche Mythologie). 2-e Ausg. Göttingen 1844. II. 948).
- ¹² Имеется в виду И. И. Срезневский. Указ. соч. С. 50: «Вацерадов Кърт (Kirt) есть тот же Хорс: «Radhost wnukk Kirtow».
- ¹³ Šafařík P. J., Palacký F. Die Ältesten Denkmäler der Böhmischen Sprache. Libuša's Gericht, Evangelium Johannis, der Leitmeritzer Stiftungsbrief, Glossen der Mater Verborum. Praha, 1840, P. 223. «radhost vnuk kr'tov, radhost wnukk kirtow».
- ¹⁴ Срезневский И. И. Указ. соч. С. 51: «Заметим еще, что между областными словами хорутанскими и хорватскими есть *кърт* — огонь, свет».
- ¹⁵ Срезневский И. И. Указ. соч. С. 50.
- ¹⁶ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 50. Источник: *Прейс И. И.* Доносение г. министру народного просвещения из Праги от 26 декабря 1840 г. // *ЖМНП*. 1841. Ч. 29. Отд. IV. С. 35.
- ¹⁷ Бодянский О. М. Указ. соч. С. 10: «Хорса и Дажьбога . . . считаю одним и тем же лицом. Причина тому — следующая. Хорс, Хърс, Хръс, Хрос есть слово чужое, именно, зендское (древнеперсидское) *кор*, *Кореш*, солнце, коего корень в санскритском *кри* (कृ) творить, делать, производить; *кри* (कृ) производить, наполнять, отделять; *криш* (कृि) и *крисс* (कृि),

то же, родить, давать, кроить, крошить и т. п.; отсюда *кара* (करा), делатель, творец, податель . . . , *кара* (कर) . . . делающий, творящий, *sub.* рука, *manus* (हस्त), *карас*, прусск. *kariaus*, литов. *karas* латыш. *karš*, война, спор, крик; глагол литов. *karāuti*, латыш. *karrot*».

- ¹⁸ Бодянский О. М. Указ. соч. С. 11: «Славяне, подобно древним персам, грекам и т. д., тоже поклонялись этой зиждательной силе, солнцу. Поклоение ей, судя по упомянутому названию, вынесено было ими из Азии, именно, занято от народа зендского, вероятно, во время перехода из прародины своей, Индии, через Арию и общения с ее племенами (аретскими, т. е. сарматами: язгытами или ятвягами, аланами, роксаланами и т. д.), или же оно было общим с этими племенами, как поклонение Перуну обще с греками, латынянами, скандинавами и др. (касательно того, что он выражал собою). Но название этого божества было, очевидно, чужое, т. е. персидское, в коем звучало, как я сказал уже, *кор*, *Корес*, *Кореш* и означало именно *солнце*».
- ¹⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ, изданное Археографическою комиссиею. СПб., 1843. Т. 2. С. 5. Цит. по: Шафарик П. И. О Свароге, боге языческих славян / Пер. с чеш. О. Бодянский // ЧОИДР. Год 1-й. № 1. М., 1846. С. 31—32.
- ²⁰ Цит. по: Шафарик П. И. Указ. соч. С. 32. Источник: Malalas Joannes. Joannis Antiocheni, cognomento Malalae, Historia chronica, e Ms. Cod. Bibliothecae Bodleianae primum edita cum interpret. et notis Edmundi Chilmeadi. Ed. 2. Venetiis. 1733. P. 8—9.
- ²¹ Историческая хрестоматия . . . С. 586—587.
- ²² Бодянский О. М. Указ. соч. С. 14.
- ²³ Цит. по: Бодянский О. М. Указ. соч. С. 15. По словам О. М. Бодянского, рукописный пергаменный апостол, писанный в нач. XIV ст. и данный Псковскому монастырю св. Пантелеймона игуменом его, Изосимом, хранился в Синодальной библиотеке под ч. 19.
- ²⁴ Бодянский О. М. Указ. соч. С. 15—16.
- ²⁵ Бодянский О. М. Указ. соч. С. 17:

«Хорс, как мы видели доселе, есть русский Дажьбог, следовательно, всё, относящееся к последнему, относится также и к первому, следовательно, внуки Дажьбожи будут вместе внуки и Хърси, Хръсовы, следовательно, жизнь, сила Дажьбожих внуков (племени) есть жизнь и сила Хорсовых внуков, следовательно, земля и народ Дажьбожь — земля и народ Хърсов, следовательно, наконец, Киев, Киевское В. княжество, Южная Русь Дажьбожа или Хорсова — все равно. А потому: «Великому Хърсови влькомъ путь прерыскаше» значит: Все-слав, словно волк, волком (с быстротой, рысью волка) пробегал (путь прерыскаше) Великого Хорса, т. е. владения, земли В. Хорса, Дажьбожь, В. княжества Киевского, землю Русскую».

- ²⁶ Срезневский И. И. Указ. соч. С. 51.
- ²⁷ Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 383.
- ²⁸ Ср.: Бодянский О. М. Указ. соч. С. 18—19: «Название себя по имени бога — вовсе не редкость в истории, т. е. это имя усвоится народом в смысле, большею частью, религиозном, как последователей, читателей, исповедников, племени, чад и т. п. Припомним только себе афиняне по Афине, коей посвящен был город Афины, браман по Брамме, тевтонов по Тевту, как говорит Тацит и др. Да и почему бы народам не носить имени того бога, коего они в особенности почитают, если они же носят часто имя какого-нибудь знаменитого лица, как виновника верования, усвояемого этим народом, напр., магометане, ариане, лютеране, иудеи, даже христиане? Стало быть, в названии предков наших себя внуками (племенем, родом, народом, языком, gens) Дажьбога или Хорса нет ничего необыкновенного, невероятного».
- ²⁹ Суд Любуши — памятник, составление которого приписывается В. Ганке, опубликованному его в 1846 г. в «*Sazopis Českého Musea*» как памятник первой половины XIV в.
- ³⁰ Буслаев Ф. И. Исторические очерки . . . С. 367: «Давно уже исто-

рики занесли народные песни и легенды в перечень исторических материалов и источников. Немецкие ученые отлично пользуются всеми этими поэтическими национальными сокровищами и для истории народа вообще, и еще больше того, для истории его словесности и в особенности поэзии. Богатые развитием и народною, и искусственною поэзией, они не пренебрегают, однако, ни одною местною сагою, ни одним баснословным, вымышленным сказанием, внесенным в летопись. Народная словесность русская и вообще славянских племен доселе еще не получила прав гражданства в науке. Еще следуя устарелому взгляду Шлецера на историю и народность, что сказали бы критики-поданты, если бы историк поэзии вздумал серьезно распространяться о племенных сказаниях, о Чехе и Лехе, о баснословном Крое, о нашем Кле с своими братьями и сестрою? — А между тем немцы своего народного родоначальника внесли в историю не только мифологию, но и поэзию».

- ³¹ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 51.
- ³² Лаврентьевская летопись // ПСРЛ . . . т. I. СПб., 1846. С. 34. Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 51.
- ³³ См. Срезневский И. И. Указ. соч. С. 51.
- ³⁴ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 52: «Само собою разумеется, что слово Дажьбог нельзя объяснить, как иные делали стари, посредством «Дажь бог», или «дай бог», хотя кое-где в России и говорят «дажба» в значении «дал бы Бог», как «спасибо» вместо «спаси Бог». «Дажь» есть прилагательное от «даг» (сравни ст. герм. *dag*, исланд. *dagr*) — день, свет». Буслаев Ф. И. Очерк . . . С. 364: «Слово Дажьбог происходит от *даг* — санскр. гореть, жечь, литов. *degu-* горю, отсюда *degot*, гот. *days-* день, *tag* следовательно и Дажьбог — бог солнца, как и Сварожич».
- ³⁵ Срезневский И. И. Указ. соч. С. 52.
- ³⁶ Цит. по: Шафарик П. И. Указ. соч. С. 32. П. И. Шафарик поль-

- зовался славянским переводом «Хроник» Георгия Амартола по пергаменному списку 1389 г., с. 22, на что указывает он в своей статье. Это был один из списков так называемого «сербского» перевода. Наряду с «сербским» переводом существовал еще «болгарский Амартол», бытовавший исключительно в русских списках, вошедший в «Повесть временных лет» и составивший главное содержание исторических частей таких древнерусских памятников, как «Еллинский и Римский летописец», «Хронографические (Толковые) Палев» и др. В конце 40-х годов XIX в. О. М. Бодянский намеревался издать оба перевода — болгарский и сербский, но издание не осуществилось. Старшая рукопись *сербского* перевода Хроник Георгия Амартола, писанная в Хилендарском монастыре инокami Романом и Василием в 1386 г., хранилась в Московской Синодальной библиотеке. Рукопись той же редакции, писанная в 1389 г., находилась у П. И. Шафарика, а также в Румянцевском музее (по описанию А. Х. Востокова под № 42).
- ³⁷ Ср.: Шафарик П. И. Указ. соч. С. 33: «Древнеславянское *Сварог*, без сомнения, по своему происхождению и образованию одинаково, а по значению весьма близко, к санскритскому *сварга* (coelum Indri, aether), употребляемому также и в смысле *прозвания бога солнца* [Bopp Glossar. Sanscr. P. 198: svar coelum Indri (aether)].»
- ³⁸ Sajařik P. J., Palacký F. Указ. соч. С. 226.
- ³⁹ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 54—55; Шафарик П. И. Указ. соч. С. 33—34.
- ⁴⁰ Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей. . . С. 228.
- ⁴¹ Неточная цитата из: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 55. Латинский текст дан по: Шафарик П. И. Указ. соч. С. 31.
- ⁴² Цит. по: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 56.
- ⁴³ См.: Срезневский И. И. О языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 40; *Он же*: Об обожании солнца у древних славян. С. 56—57.
- ⁴⁴ Sajařik P. J., Palacký F. Указ. соч. С. 223.
- ⁴⁵ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 57: «Подтверждения единству Радагаста и Дажьбога Сварожича едва ли не должно искать и в самом слове «Радагаст», производя его от *даг*— день, небо».
- ⁴⁶ Во время создания этой статьи Потетни еще не знал, что глоссы в слове *Matet Verborum* подделаны. Но интуиция ученого, как видно, подсказывала ему, что в них кроется какая-то «странность».
- ⁴⁷ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 57—58.
- ⁴⁸ Ср.: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 57—58.
- ⁴⁹ Sajařik P. J., Palacký F. Указ. соч. С. 226.
- ⁵⁰ Цит. по: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 57.
- ⁵¹ Ср.: Буслаев Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию, написанный на степень магистра кандидатом Ф. Буслаевым. М., 1848. С. 124—125: «Понятие о святости относится к древнейшим, доисторическим временам, равно как и происхождение самого слова. Мы находим его уже в знд., под формою: *спѣнта* превосходный: знд. *n* соответствует скр-му и слав-му *v*: напр., знд. *спаѣта*, скр. *свѣта* — белый, наше *свѣт*. Следственно знд. *спѣнта*, по замечанию Биорнуфа, в санскрите было бы: *сванта*; но такого слова в нем не находим: оно является в нашем: святой, по древнейшему в О. Е. начертанию: *свдтъп*».
- ⁵² Срезневский И. И. Указ. соч. С. 58.
- ⁵³ Jungmann J. *Slownjk česko-německý*. Djl. 3. Praha, 1837. P. 951: řugnost, bugnost, wilnost — Вгшт, Hitze.
- ⁵⁴ Неточно цит. по: Срезневский И. И. Указ. соч. С. 59.
- ⁵⁵ Лаврентьевская летопись. // ПСРЛ. . . Т. I. С. 31.
- ⁵⁶ Sajařik P. J., Palacký F. Указ. соч. С. 229. Ср. Срезневский И. И. Указ. соч. С. 53—54.
- ⁵⁷ Там же. С. 229.
- ⁵⁸ Ср. Срезневский И. И. Указ. соч. С. 53. Источник: *Сабиния С. К.* Волос, языческое божество славяноруссов, сравненное с Одином скандинавов // ЖМНП. СПб.,
1848. Ч. 40. № 10. С. 48: «В Воловеж. губ., в Нижнедевицком у., старушки, пред жатвою, завивают Волосу бороду, т. е., собрав горсть колосев и не вырывая их из земли, перегибают и завязывают узел, в знак того, чтоб рука жинцы уже не касалась до них». А. А. Потетни приводит соответствующий этому материалу свой пример.
- ⁵⁹ Ср. Срезневский И. И. Указ. соч. С. 52.
- ⁶⁰ Там же. С. 52.
- Примечания составлены П. Е. Афанасьевой и В. Ю. Франчук
- ⁶¹ Jungmann J. Указ. соч. Djl. 5. Praha, 1839. S. 57.
- ⁶² Срезневский И. И. Указ. соч. С. 53. Источник: *Gołębiowski Ł.* Gry i zabawy Różnych stanów w kraju sątym, lub niektórych tylko prowincyach. W-wa, 1831. S. 304: «włodek, strzałka dziecinna z piórem».
- ⁶³ Срезневский И. И. Указ. соч. С. 53. Источник: *Pelcel F. M.* Nowá kroyuka česká. . . Djl. 1. Praha, 1791. S. 70.

О РАБОТЕ А. А. ПОТЕБНИ,
ПОСВЯЩЕННОЙ ПРОИСХОЖДЕНИЮ
И ЭТИМОЛОГИИ НАЗВАНИЙ
СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫЧЕСКИХ БОЖЕСТВ

Рукопись публикуемой работы А. А. Потебни хранится в фонде учебного в Центральном государственном историческом архиве СССР в Киеве (ф. 2045, оп. 1, ед. хр. 247, лл. 1—19). Она не имеет заглавия, вместо которого стоит римская цифра (I). Далее с абзаца после буквы А следует вводная фраза: «Начнем с самых неопределенных свидетельств об обожании солнца у славян».

Наблюдения над происхождением названий славянских языческих божеств и их этимологией занимают девять с половиною листов, написанных мелким убористым почерком (13 стр. машинописи). Лист 10 об. открывается новой рубрикой: римская цифра (II), и под нею заглавие «Рождество». На листах 10 об.—19 следуют материалы, почти дословно совпадающие с началом первого раздела «Рождественские обряды» в книге А. А. Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (М., 1865).

Никаких указаний, позволяющих судить о судьбе рукописи, ее текст не содержит. И можно лишь догадываться, что по замыслу учебного статья под цифрой I открывала работу, которую он намеревался представить как докторскую диссертацию. Сходное мнение высказывает и известный исследователь научного наследия Потебни О. П. Пресняков: «Судя по наброскам, сохранившимся в архивах А. А. Потебни, его докторская диссертация начиналась с рассмотрения образов-мифов „Слова о полку Игореве“. Потебня считал эти образы (Пресветлое Солнце-Даждь-Бог, Стрибог, Хорс и др.) органичными для славянского фольклора и писал, что они рождены прямо из народного быта, что такое могучее творение, как „Слово о полку Игореве“, не могло бы возникнуть, если бы в памяти народной не было богатейшей поэтической традиции образов-мифов»¹.

О причинах, по которым статья о названиях славянских языческих божеств была исключена из окончательного варианта работы А. А. Потебни, дают возможность судить лишь косвенные данные. Опубликована была работа «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» в «Чтениях Общества истории и древностей российских» за 1865 г. (кн. 2, 3 и 4). В том же году она вышла в Москве отдельным изданием (310 с.). В конце книги, однако, указана другая дата — 1863 г.

¹ Пресняков О. П. Поэтика познания и творчества. Теория словесности А. А. Потебни. М., 1980. С. 25.

О том, что этот год, свидетельствующий о времени окончания автором своего труда, поставлен не случайно, позволяет судить неопубликованное письмо А. А. Потебни к редактору «Чтений» О. М. Бодянскому от 2 октября 1865 г.:

Милостивый государь, Осип Максимович!

Покорно благодарю Вас за присылку 2-х книг «Чтений общества» и за тот труд, который Вы приняли на себя при печатании моей статьи. Против принятого Вами сербского и малорусского правописания я ничего не имею. Просьба моя к Вам: 1) в конце последней статьи, если как надеюсь, она будет напечатана в последующей книге Чтений, обозначить, когда получена Вами эта статья. С тех пор появились книги и статьи, которые тогда или не вышли, или не могли дойти до меня. . .²

Из письма от 21 ноября 1864 г. узнаем, что к этому времени работа Потебни пролежала у Бодянского около года и автор просил вернуть ее для доработки:

Милостивый государь, Осип Максимович!

Около году назад были мною посланы к Вам статьи по мифологии о Бабе-Яге, Змее, волке и ведьме, а еще раньше статья о рождественских обрядах. Теперь эти статьи нуждаются в исправлениях и дополнениях. Если печатание их еще не начато или же начнется в скорейшем времени, то покорнейше прошу вернуть их. По моей просьбе один из моих здешних знакомых поручает получить их Карлу Карловичу Герцу.

Честь имею быть Вашим, милостивый государь, покорным слугою.

А. Потебня³

Обращает внимание, что автор специально выделяет статью о рождественских обрядах, отосланную в Москву раньше, чем другие. Из его неопубликованного письма в Департамент Министерства народного просвещения удалось установить, что это произошло в мае и что завершалась работа над нею в Праге:

Честь имею доложить, что с 2/14 апреля я нахожусь в Праге. Время пребывания здесь я употребил частью на знакомство с некоторыми сборниками произведений славянской народной поэзии, которых до сих пор у меня не было под рукою, частью на приготовление к печати статьи «О мифическом значении некоторых рождественских обрядов» (96 страниц in 4^{mo} majori). Так как статья эта только на днях препровождена мною в редакцию «Чтений Общества истории и древностей российских», то извещения об том, будет ли она напечатана, я еще получить не мог.

Адъюнкт Харьковского университета

Прага, 3/15 мая 1863⁴

А. Потебня

Установление факта, что статья о рождественских обрядах окончена в Праге и отсюда была отослана О. М. Бодянскому, имеет важное значение.

² Отдел рукописей Института литературы им. Т. Г. Шевченко АН УССР. Ф. 99. Ед. хр. 90. Л. 208.

³ Там же. Л. 206.

⁴ ЦГИА СССР (Ленинград). Ф. 733. Оп. 5. Д. 264. Л. 18.

Дело в том, что именно здесь и именно в это время А. А. Потебни познакомился и сблизился с двумя учеными — чехом А. Матерой и словаком М. Гатталой. Оба они разделяли убеждение, что чешские глоссы в открытом В. Гапкой памятнике Mater verborum⁵ были подделаны. В связи с тем что многие положения статьи Потебни о происхождении названий славянских языческих божеств строились на данных этих глосс, ему, по-видимому, и пришлось отказаться от ее публикации в тот момент. Позже некоторые положения статьи были использованы ученым при подготовке труда «Слово о полку Игореве. Текст и примечания», опубликованного в 1877 г. в «Филологических записках» и в 1878 г. отдельной книгой. Ссылок на чешские глоссы в этом труде Потебни нет.⁶

Труд Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» был резко и не во всем справедливо раскритикован П. А. Лавровским⁷. С этого времени наблюдается решительный поворот Потебни к вопросам языкознания. Значение его труда было понято, однако, еще при жизни ученого⁸. Определенный интерес к, казалось бы, забытым произведениям А. А. Потебни наблюдается и в наши дни⁹. Неопубликованная статья по вопросам мифологии может быть использована исследователями его научной деятельности как еще одно свидетельство его обширных познаний и глубокой эрудиции в этой области.

В. Ю. Франчук

⁵ Опубликован в издании: *Safařík P. J., Palacký F. Die ältesten Denkmäler der böhmischen Sprache*. Pr., 1840.

⁶ Любопытен оттенок сомнения в труде 1876 г.: «В чешском *lu* — *ъ* в начале XIII века уже существовало, но не во всех словах, в коих оно теперь: у Вагнерада — *dillu*, ныне *dluh*». (К истории звуков русского языка. Воронеж, 1876. С. 62).

⁷ *Лавровский П. А. Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов» А. Потебни*. М., 1865 // ЧОИДР. 1866. С. 4—102.

⁸ *Записки Академии наук*. 1876. Т. 27, кн. 1. С. 93—94.

⁹ *Присяжков О.* Указ. соч. С. 24—26; *Толстой П. П.* О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни // *Потебнянські читання*. Київ, 1981. С. 68—81; *Лукинова Т. Б.* О. О. Потебня як дослідник слов'янського язичництва // *Наукова спадщина О. О. Потебни і сучасна філологія*. Київ, 1985. С. 54—65.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. И. Толстой</i> Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры	7
<i>Б. И. Топоров</i> Об иранском элементе в русской духовной культуре	23
<i>В. В. Мартынов</i> Сакральный мир «Слова о полку Игореве»	61
<i>В. В. Иванов</i> Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели	79
<i>М. Матичетов</i> О мифических существах у словенцев и специально о Куренте	88
<i>Л. И. Виноградова</i> Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры	101
<i>Л. Рабенкович</i> Символика цвета в славянских заговорах	122
<i>С. Е. Никитина</i> О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре	149
<i>Э. Хорватова</i> Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян	162
<i>З. Михаил</i> Этнолингвистические методы в изучении народной духовной культуры	174
<i>Т. В. Цивьян</i> О лингвистических основах модели мира (на материале балканских языков и традиций)	192
<i>М. Войтыла-Свежовска</i> Терминология аграрной обрядности как источник изучения древней славянской духовной культуры	207
<i>С. М. Голстая</i> Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры	215
<i>Г. А. Агапкина, А. Л. Топорков</i> Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян	230
<i>А. А. Потебня</i> О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств. Подготовка текста <i>В. Ю. Франчук</i> . Примечания <i>Н. Е. Афанасьевой</i> и <i>В. Ю. Франчук</i>	254
О работе А. А. Потебни, посвященной происхождению и этимологии названий славянских языческих божеств (<i>В. Ю. Франчук</i>)	268

Научное издание

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

*Реконструкция
древней славянской
духовной культуры:
источники и методы*

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики
Академии наук СССР*

Редактор издательства *Г. П. Максимовская*
Художник *Э. Л. Эрман*
Художественный редактор *М. Л. Храмцов*
Технический редактор *Л. И. Куприянова*
Корректор *Р. С. Алимova*

ИБ № 33065

Сдано в набор 12.10.88
Подписано к печати 13.02.89
А-09824. Формат 60 × 90^{1/16}
Бумага офсетная № 1
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 17,0. Усл. кр. отт. 17. Уч.-изд. л. 19,5
Тираж 1650 экз. Тираж зак. 950
Цена 3 р. 90 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
190034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

3р. 60к.



1989 СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР