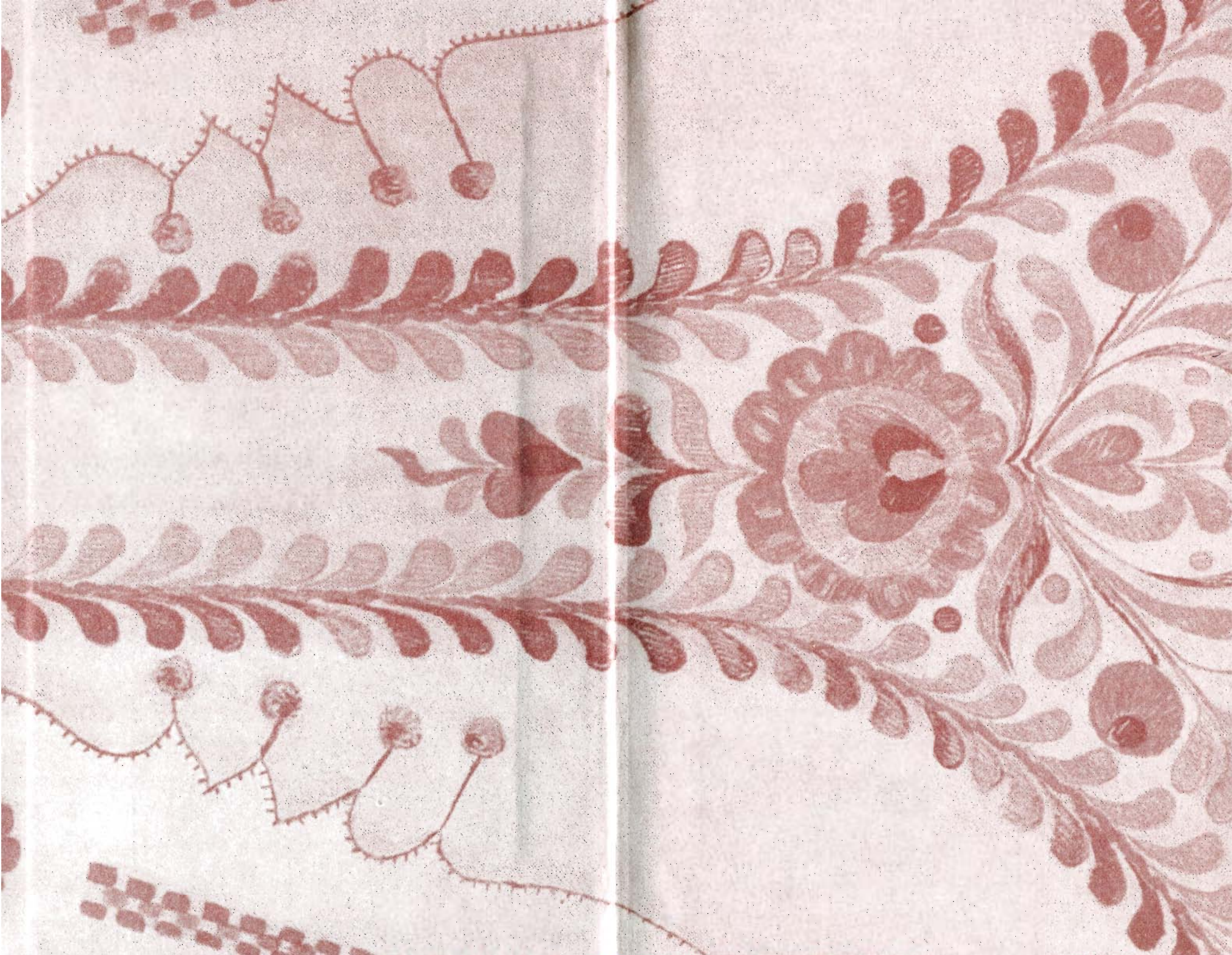


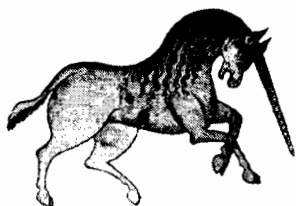
СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

2006





СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

СЕМАНТИКА И ПРАГМАТИКА ТЕКСТА


ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2006

УДК 398
ББК 82
С 47

*Издание выполнено и осуществлено
при финансовой поддержке Программы ОИФН РАН
«История, языки и литература славянских народов
в мировом социокультурном контексте»
(проект «Сравнительное изучение мифологии и фольклора
славянских народов»)*

Ответственный редактор
С. М. ТОЛСТАЯ

Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. — М.: Издательство «Индрик», 2006. — 560 с.

ISBN 5-85759-370-0

Очередной (десятый) выпуск серии посвящен тексту как категории культуры, его семантической структуре, функциям и прагматическим характеристикам (запретам и предписаниям, связанным с исполнением, хранением, передачей текстов). На материале текстов разных жанров (быличек, мифологических текстов, легенд, заговоров, приговоров, паремий, игр) из разных славянских традиций исследуется структурное и функциональное соотношение элементов разных кодов в рамках одного «разнокодového» текста (например, обряда, игры), с одной стороны, и семантические взаимоотношения между субстанционально разными текстами — с другой. Особое внимание уделяется верованиям и мифологическим представлениям как единому семантическому субстрату архаических культурных текстов, минимальной содержательной единице фольклора — мотиву, а также роли языковой семантики, внутренней формы слова и языковых клише в конструировании фольклорных текстов.

© Коллектив авторов, 2006
© Институт славяноведения РАН, 2006
© Издательство «Индрик», 2006

ISBN 5-85759-370-0

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Прагматика текста	
<i>Т. А. Агапкина.</i> Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте	
1. Заговоры от детской бессонницы и крика	10
2. Заговоры от кровотечения и раны	59
<i>О. В. Белова.</i> Славянские библейские легенды: вербальный текст в контексте обряда	124
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> Прагматика мифологического текста	150
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев	214
<i>С. М. Толстая.</i> Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале	236
Текст и обряд	
<i>А. В. Гура.</i> Соотношение и взаимодействие акционального и вербального кодов свадебного обряда	268
<i>В. В. Усачева.</i> Вербальная магия в аграрных обрядах славян	280
<i>А. А. Плотникова.</i> Весенние заклинательные формулы «изгнания» гадов у южных славян (в ареальной перспективе)	319
Лексика и фразеология и их роль в порождении текста	
<i>М. М. Валенцова.</i> Календарные паремии западных славян	373
<i>Е. Л. Березович, К. В. Пьянкова.</i> Пищевой код в тексте игры: <i>каша и квас</i>	425
<i>А. В. Гура.</i> Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста	460

О. В. Чёха. Языковой и культурный образ лунного времени в полесской традиции (<i>молодой и старый месяц</i>)	485
Е. С. Узенёва. Соотношение хрононима и легенды (праздник св. Трифона в ареальной перспективе)	501
Несколько народных христианских легенд из Закарпатья (Публикация М. Н. Толстой)	522
Владимир Николаевич Топоров и его тексты (<i>С. М. Толстая</i>)	538

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий, десятый выпуск серийного издания «Славянский и балканский фольклор» посвящен проблемам текста, его семантике и прагматике. Эта тема в том или ином ракурсе рассматривалась и в каждом из предыдущих выпусков серии; специальное внимание в теоретическом плане ей было уделено на шестых Толстовских чтениях 2002 года¹. Если в языкознании текст стал предметом особой дисциплины — лингвистики текста или теории текста; в традиционной фольклористике, литературоведении, филологии в узком смысле слова он является предметом текстологии, включая и критику текста, и историю текста, и герменевтику текста, то в этнолингвистике и культурной антропологии понятие текста остается недостаточно разработанным. Спецификой культурных текстов, в отличие от языковых (вербальных), является их разнокодовость, гетерогенность, допустимость совмещения в пределах одного (например, обрядового) текста единиц (знаков) разной субстанциональной природы — предметных, акциональных, вербальных, музыкальных, изобразительных и т. д. Это ставит перед исследователем задачу определения роли (структурной и содержательной) элементов каждого кода и анализ их соотношения и взаимодействия (дополнительное распределение, дублирование, интерпретация одного кода другим и т. п.) применительно к текстам разных жанров и типов. Этнолингвистика рассматривает текст прежде всего как семантическое целое, как поле смыслового напряжения, в котором актуализируются значения, заложенные в каждом отдельном компоненте текста, а разные по своей природе знаки «поддерживают» друг друга и взаимно усиливают свой семантический потенциал. Смысловое единство текста обеспечивается и его структурой (композицией, повторами, конфигурацией мотивов, перекличкой с другими текстами и т. д.), и — в первую очередь — его функцией, его коммуникативной задачей,

¹ Толстовские чтения проводятся ежегодно с 1997 г. отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН и посвящаются вопросам теории и метаязыка этнолингвистики; подробнее см.: *Толстая С. М.* Толстовские чтения в Институте славяноведения РАН // *Славяноведение*. 2006. № 6 (в печати).

характером его отправителя (автора) и получателя, временем, местом, манерой и прочими условиями исполнения — всем тем, что по аналогии с языковой (речевой) прагматикой можно назвать прагматикой культурного текста.

Коммуникативная цель и «диалогичность» текста как высказывания, «отправленного» кем-то и адресованного кому-то, конституирующая роль которых впервые была теоретически осмыслена и раскрыта в известных трудах М.М.Бахтина, одинаково присуща как краткому приветствию, ритуальному приговору или бытовой реплике, так и крупным, многоплановым художественным полотнам, будь то поэма или роман. Этот подход находит прямое соответствие в лингвистической прагматике — дисциплине, изучающей вербальные тексты не как абстрактные продукты (единицы) языка, а как акты речевого поведения человека, имеющие определенную цель — воздействие на положение дел в мире. Применительно к фольклорным текстам коммуникативный подход до недавнего времени применялся, можно сказать, стихийно, без теоретического осмысления значения прагматической стороны текстов. Всегда так или иначе обращалось внимание на обрядовый контекст фольклора, на те или иные регламентации исполнения (касающиеся времени, места исполнения, социального или возрастного статуса исполнителя, запретов и предписаний, связанных с исполнением, и т. п.), однако до недавнего времени эти наблюдения носили скорее внешний и случайный характер, касались только некоторых, наиболее коммуникативно маркированных видов текстов и не оказывали существенного влияния на содержательную интерпретацию фольклора в целом. Тем не менее некоторые работы заслуживают быть отмеченными здесь. Это прежде всего работы Б.Н.Путилова² и коллективные труды из серии «Фольклор и этнография», издававшиеся под его редакцией; доклад К.В.Чистова на загребском съезде славистов 1978 г.³; статья сербского фольклориста Д.Айдачича об «апеллятивных» жанрах фольклора⁴; несколько публикаций С.М.Толстой⁵; работы польских исследователей Ежи Бартмин-

² См. прежде всего: *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

³ *Чистов К. В.* Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникативный аспект // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978.

⁴ *Ajdačić D.* Apelativni žanrovi usmene lirike // Narodna umjetnost. Zagreb, 1991. Knj. 28.

⁵ *Толстая С. М.* О семантическом единстве обряда // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Всесоюзная научно-практическая

ского⁶ и Анны Энгелькинг⁷; наконец, недавно вышедшая монография петербургской фольклористки С.Б.Адоньевой, в которой впервые прагматический подход последовательно применен к анализу нескольких традиционных фольклорных жанров — заговора, похоронных причитания и частушки⁸.

Исключительное значение проблемам изучения текста как ключевой категории культуры придавал Владимир Николаевич Топоров. В его работах мы находим блестящие образцы анализа конкретных текстов разных традиций и жанров (от древнеиндийских гимнов до русских заговоров и детских игр) и глубокие теоретические обобщения, касающиеся смысловой природы текста, его связи с онтологическими категориями пространства и времени, типологии текстов в мировой культурной традиции. Памяти Владимира Николаевича мы посвящаем этот том.

Внимание к концептуальной стороне текста, его функциям и прагматике ни в коей мере не означает пренебрежения вопросами структуры и поэтики конкретных фольклорных текстов. Постоянно актуальным остается изучение отдельных речевых и фольклорных жанров с точки зрения их формальной, семантической и прагматической специфики, изучение географии текстов и мотивов, их типологии; соотношения речевых и фольклорных жанров и т. п. Многие из этих тем затрагиваются в статьях настоящего сборника.

С. М. Толстая

конференция. тезисы. М., 1988; *Она же.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — I. М., 1992; *Она же.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994.

⁶ См. серию статей о тексте в кн.: *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.

⁷ *Engelking A.* Rytuwały słowne w kulturze ludowej: Próba klasyfikacji // Język a kultura / Pod red. J. Bartmińskiego i R. Grzegorzczkovej. Wrocław, 1991. T. 4.

⁸ *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004. См. рец. С.М.Толстой на эту книгу в журнале «Живая старина». 2005. № 2.

Т. А. Агапкина

СЮЖЕТИКА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРОВ В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ АСПЕКТЕ

Предлагаемая ниже работа посвящена сюжетному составу двух функциональных групп восточнославянских лечебных заговоров: заговорам от детской бессонницы и крика и заговорам от кровотечения и раны. Формальное соположение двух этих исследований в рамках одной публикации преследует цель показать различия как в «устройстве» конкретных сюжетов и мотивов лечебных заговоров, так и в еще большей степени — в организации самих этих функциональных групп и в их прагматике. Кроме того, представленные группы заговоров заметно отличаются друг от друга своей «историей и географией», что позволяет сквозь призму рассматриваемых здесь текстов увидеть гетерогенную природу всей восточнославянской заговорной традиции.

1. ЗАГОВОРЫ ОТ ДЕТСКОЙ БЕССОННИЦЫ И КРИКА

Славянские заговоры от детской бессонницы за последние два десятилетия не раз обращали на себя внимание исследователей традиционной культуры и фольклора. Их интересовала прежде всего мифологическая составляющая и система персонажей этих заговоров, тесно связанные с демонологическими представлениями местных традиций, а также тот факт, что фрагментарный пересказ заговора от детской бессонницы с упоминанием одного из таких персонажей входил в состав так называемого «Каталога магии» — свода поучений для священников по вопросам тайной исповеди, датируемого серединой XIII в. и хранившегося в монастыре цистерсов в Верхней Силезии; материалы «Каталога магии» находили соответствие как в польских, так и в немецких материалах более позднего времени (см. подробнее: Karwot 1955; Budziszewska 1982; Виноградова 1983; Агапкина, Топорков 1990; Виноградова 1993/2000).

Задача настоящего исследования видится нам иначе. Мы предполагаем заниматься прежде всего самими заговорными текстами и проанализировать восточнославянские заговоры от детской бессонницы, сосредоточив внимание на:

1) выявлении максимально широкого корпуса заговоров в их вариативности с целью исследования истории заговора (заговорного сюжета или мотива) в реальном географическом пространстве¹;

2) описании топики (сюжетов, мотивов, формул и «общих мест») этой обширной группы заговоров;

3) сопоставлении основных сюжетов и мотивов восточнославянских заговоров с западно- и южнославянскими, а также на

4) тщательном «прочтении» этих заговоров в контексте их окружения (внутрифольклорные связи, ситуативный и мифо-ритуальный фон), поскольку многие элементы, относящиеся к внетекстовому окружению заговора, так или иначе отражаются, обыгрываются и осмысливаются в нем самом.

В конечном счете нам хотелось бы увидеть и понять, как заговоры от детской бессонницы вписаны в восточнославянскую фольклорную традицию и, вместе с тем, как с помощью этих заговоров формируется и сам заговорный универсум, его топики, образность и мифология.

Названия детской бессонницы и ночного крика. По нашим наблюдениям, у восточных славян обозначения детской бессонницы и ночного крика, а также имена демонов, вызывающих эти расстройства у детей (фигурирующие как в разговорной речи, народных верованиях и описаниях обычаев, так и в самих заговорных текстах), объединяются в несколько лексико-семантических групп, каждая из которых представлена значительным количеством словообразовательных вариантов и синонимически парных терминов. Основные термины зачастую находят соответствия в других славянских языках. Наиболее многочисленную группу составляют термины, производные от синонимического ряда слов со значениями '*кричать, орать, производить шум голосом*', таких как:

— *кричать (крик)*: *крик* (РЗЗ, № 130; Булушева, с. 47; ПЗ, № 99, 194), *крикун(ы)* (*крикун нашел; сажать крикуна*) (РЭМ, № 649, л. 12, нижегор.; БВКЗ, с. 130, владимир.; Романов, с. 33, № 114, гомел.), *покрикушки* (Науменко 1998, с. 208, воронеж.); *крики (kryki)* (Kolberg 31, 177, Покутье), *криксица* (РЗЗ, № 231), *криксы(и)* (*крьксы, крьксэ, крэкэ*) (ПЗ, № 35, 41, 47, 49, 62, 66, 67, 70, 74, 76, 92, 93, 96, 139, 161; Еф. СМЗ, № 7), *крикухи (крькухи)* (ПЗ, № 38), *крикушечки* (ПЗ, № 37),

¹ Всего нам известно более 550 восточнославянских заговоров от детской бессонницы, записанных в Европейской части России, на Украине и в Белоруссии, в т.ч. порядка 320 русских, 80 белорусских, 65 украинских и 85 собственно полесских. Заговоры от детской бессонницы в большей или меньшей степени известны западным и южным славянам.

крикушки (Проценко, № 22), *крыкоты* (Таямн., № 582), *крыксуны* (ПЗ, № 103), *крычы* (ПЗ, № 45), *крычышча* (ПЗ, № 43), *крэксэвіцэ* (ПЗ, № 76), *крыкніцы* (Зам., № 1135), *крыкливицы* (*крыкливицы*, *крыкльвыцы*) (ПЗ, № 38, 40, 46, 71, 72, 78, 83, 89, 197; ПЗам, № 27; Чуб., с. 142), *крыкливици* (Короленко, с. 276), *крыксы(и)-плаксы(и)* (ПЗ, № 18, 36, 73; Зам., № 1133), *крыкльвици-плаксьвици* (Иванов 1885, с. 738), *крыксы-начніцы* (Зам., № 1137), *крыкси-ночници* (Слов. маг., с. 73), *крыкльвицкы-ночныцкы* (ПЗ, № 71), *крыкливици-нудливици* (Слов. маг., с. 71), *крыкливици-тирливици* (Слов. маг., с. 72); ср. пол. *krzyki*;

— *плакать, плач*: рус. *плаксы, ночная плакса* (Логинов 1993, с. 72), *плаксица* (P33, № 231), *плакуношки* (P33, № 98), *плаксивицы* (*плаксьвыцы*, *плаксьвыци*) (ПЗ, № 40, 46, 78; Чуб., с. 112), *плаксивици* (Короленко, с. 276) *плаксы* (ПЗ, № 41, 74, 92), *плаксы-крыксы* (ПЗ, № 75), *плаксы-реўсы* (ПЗ, № 81), *плаксэвіцэ* (ПЗ, № 76), *плакушечки* (ПЗ, № 37), *плачы* (ПЗ, № 45), *плачышча* (ПЗ, № 43); ср. серб. *плакати, плач* (как основной термин), болг. *плач* (основной термин), пол. *placze* (AKE, A 25), *placzki* (Kotula 1976, s. 189; Wasilewski 1889, s. 228), *placzni-ce* (Biegeleisen 1927, 312; Piątkowska 1889, s. 511, sieradz.), *placzenie* (Wasilewski 1889, s. 228), *plakanie* (Skalski 1901, s. 313), чеш. *pláč*;

— *верещать*: *крыксы-вараксы, крыксы-вариксы* (P33, № 225), *верески* (Курец, № 135), *писки-верёски* (Мансикка, № 30); *крыксы-вараксы* (курск.), *крыксы-вириксы* (смоленск.) (Виноградова 1993/2000, с. 305), *вяраксы* (ПЗ, № 74); бел. *варыксы* (Романов, № 115), *крыксы-варыксы* (Зам., № 1182; Таямн., № 599), *крыксы-вярыксы* (Зам., № 1163), укр. *верекси, ворекси* (Зорі, с. 204, 201, житомир., киев.);

Вост.-слав. термин *ва(я/яло)ра(е/ы/и)ксы* как одно из названий детского ночного крика связан, вероятно, со значениями ‘болтать, кричать, орать, шуметь и др. под.’ (так, у Куликовского олонезкий термин *варакоса* означает ‘врун, болтун’, хотя в севернорусских материалах аналогичного термина со значением ‘детский ночной крик’ нам не встретилось, ср. также рус. диал. *варакать* ‘плакать’, *вереснути* ‘взвизгнуть’). В серб. заговоре от «бабиц» (демонических существ, нападающих на роженицу и новорожденного в течение первых 40 дней после рождения): «*Што ти је... те варачеш, те лелечеш?..*» (Что ты... плачешь, что ты стонешь?..), где *варачеш* Л. Раденкович определяет как производное от глагола *варакати* со значением ‘плакать, причитать’ (Раденковић, № 168), ср. также серб. *вриска* ‘детский крик’ (Ђорђевић В. 1872, с. 29), ср. также комм. Юдина (с. 232).

— *реветь, рев*: рус. *плаксы-ревсы, рев* (P33, № 196), *рев* (Крашенинникова 2001, № 21); *ревун, ревуношки, ревуна сажать* (P33, № 98; БВКЗ, с. 130, владимир.), ср. серб. *ровати, рованье* (Раденковић, № 405), болг. *рев* (Петрова 1990, с. 226);

— *вопить, вопль*: рус. *вопун, ночной вопль* (Логинов 1993, с. 72), *воп ночной* (P33, № 96; Курец, № 122, 135);

— *зычать*: бел. *зыксы* (от *зык, зикати, зыкать, зыкнуть*) (ПЗ, № 70), *зыкi* (Зам., № 1149); укр. *крык и зык* (Шарко 1891, с. 173);

— *пищать*: *писк* (P33, № 226), *писки* (Курец, № 135), *виски-писки* (Онищук 1912, с. 98–99), *писк* (Виноградова 1993/2000, с. 314, карпат.); ср. серб. *писка* (Милојевић-Радовић 1958, с. 252);

— *рычать*: *рык* (Крашенинникова 2001, № 22); *денная рыкушка* (Виноградова 1993/2000, с. 307, рус.), *рык денной* (P33, № 96; Курец, № 135; Мансикка, № 52);

— а также некоторые другие, аналогичные по значению: *рокотуха* (P33, № 88), *лепехуха* (P33, № 95), *визг* (P33, № 226), *ворчухи; ночной вой* (Курец, № 130), *глас* (Проценко, № 134), *голосовицы* (кубан.); *ночная кликушка* (Виноградова 1993/2000, с. 307, рус.), ср. серб. *вик*.

Следующую группу названий детской бессонницы составляют термины, производные от слов со значением ‘*время суток, когда ребенок не спит и плачет/кричит*’. Это прежде всего, конечно:

— *ночь*: *ноченько-полуноченько* (P33), *ночница-переночница* (Дмитриева, № 7, архангел.), *ноченка-полуноченка* (Адоньева, Овчинникова, № 352), *ночьнуха* (Мансикка, № 59), *ночнушки* (Романов, с. 33, 118, гомел.), *ночники* (Науменко 1998, с. 207, смоленск.), *ночницы* (ПЗам, № 22; Еф. СМЗ, № 7; Иванов 1885, с. 738), *ночницы* (*начныцы, нашицы, ночныцы, нучныцы*) (ПЗ, № 38, 43, 44, 50, 52–54, 60, 62, 63, 68, 69, 73–75, 77, 79, 80, 82, 84, 85, 88, 93–95, 97, 98, 100, 102, 429, 645), *ночнички* (ПЗ, № 38, 51, 55, 56), *начнице* (ПЗ, № 57), *ночные* (ПЗ, № 64, 79, 435); *ночнэ* (ПЗ, № 41, 65), *начное* (Зам., № 1148), *ноч* (Зам., № 1150), *нашнікі* (Зам., № 1155), *начнікі* (Зам., № 1157), *вотначы* (Зам., № 1162), *водначы* (Таямн., № 580), *начнічышчэ-плаксівішчэ* (Зам., № 1173), *ночной батько, ночная matka* (Мансикка 1912, № 32, архангел.), *ночнии ночници* (Балагур 1847, с. 267–268, Галиция); ср. пол. *posnice* (SGP PAN 3, s. 332; Baranowski 1981, s. 79–80), серб. *ноћници*, болг. *начници*;

— *полночь*: *полуночница* (P33, № 232; Дмитриева, № 18), *полуночницы* (ПЗ, № 98), *полунишныци* (Talko-Hryniewicz, s. 137, № 4), *полуночная matka* (Мансикка 1912, № 30, архангел.), *полуношник* (Виноградова 1993/2000, с. 302, сев.-рус.); ср. пол. *przyposnicy* (Rokosowska 1900, s. 460);

— *день, полдень*: *полуденница* (P33, № 133, 88); ср. с.-рус. *денна денца полуденница, деннии денници* (Балагур 1847, с. 267–268, Галиция), *денная рыкушка, рык денной*, а также *дневная полуношница, утренна полуношница, полуденна полуношница* (Крашенинникова 2001, № 18).

Третья по численности группа — названия, объединенные значением *‘отсутствие сна и покоя’*, такие как:

— *несанота* (Зам., № 1161), *нисонливиці* (Зорі, с. 197; Иващенко 1876, с. 16); ср. пол. *niesen* (Biegeleisen 1927, s. 313); *неспяха* (Логинов 1993, с. 73), *несплюхи* (ПЗ, № 38), *несплячки* (Чуб., с. 110), *ныспывци* (Стороженко 1894, с. 36), *нидримливиці* (Зорі, с. 197; Иващенко 1876, с. 16), *недрамота* (Зам., № 1161), *бездремотница* (Живое слово, № 116), *бессоньё* (Мансикка, № 53, онеж.); *бессонья-бездримотница* (УНМ, с. 94); *бессонница-полуночица* (РЗЗ, № 80), *бессонници* (Короленко, с. 276), *неутеха* (Логинов 1993, с. 73), *неугомонница* (РЗЗ, № 232), *неугомон* (РЗЗ, № 196), *безугомонница* (Еф. МЭА, с. 199, № 6; Науменко 1998, с. 208, волгоград.); *безугомоньё* (Мансикка, № 53, онеж.); *беспокойна* (РЗЗ, № 95), *беспокойница* (РЗЗ, № 114, 117, 128), *беспокойство* (РЗЗ, № 113); *неспокійниці* (Зорі, с. 206), *неспокіїниці* (Лоначевский, с. 197, № 28, Буковина); *ныспывка* (Стороженко 1894, с. 36, харьков.), болг. *безсъние*, серб. *несаница*.

И, наконец, в четвертую группу входят термины со значением *‘щекотать’* (почти исключительно севернорусские и, как правило, обозначающие не собственно бессонницу как недуг, а именно ночного демона, напускающего на детей бессонницу): *щекотуха*, *щекотка*, *щекотунья* (РЗЗ; Пыщуг., № 151), *щекотуха-будиха* (Науменко 1998, с. 213, владимир.), *щекотурница* (Дмитриева, № 7), *щекотурница* (РЗЗ, № 143), и некоторые другие, со значением *‘тревожить, беспокоить’*: *переполошница* (РЗЗ, № 115), *егозуха* (РЗЗ, № 117), *стрепетуха-полуночица* (РЗЗ, № 94).

Помимо них, в восточнославянских заговорах встречаются единичные наименования детской бессонницы, такие как: *ночная грёза* (Курец, № 130; Мансикка, № 41, олонеч.), *крылышча*, *крылыска* (ПА); *мышиньци* (укр., Иванов 1885, с. 738), *марудивци* (Зорі, с. 190, винниц., ср. пол. *Marudy-marudziska*, Biegeleisen 1927, s. 308), *morzenie*, *morzyczki*, *morzysko* (*krzyczcy z morzyska*), *morzenie*, *morzyczki* (Skalski 1901, s. 75; Biegeleisen 1927, s. 313), *серливиці* (Зорі, с. 191), *syrytywyci* (Talko-Hrupcewicz, s. 136, № 1), *насишниця* (Курцанко 1891, S. 393; Лоначевский, с. 197, № 28, Буковина), *тирливиці* (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98–98об.).

Причины и источники недуга. Причиной детского плача и плохого сна традиционно считалось неблагоприятное воздействие на ребенка неких демонических существ (полудницы, лесной матери и др.). По-видимому, что названия детской бессонницы и ночного крика и наименования ее персонифицированного образа-источника часто не различались (Виноградова 1993/2000, с. 302), что вело к появлению

устойчивых пар значений у таких слов, как с.-рус. *воплъ* ‘крик, в том числе детский ночной’ и ‘мифологическое существо, вызывающее детскую бессонницу’, пол. *posnice* ‘детский ночной крик’ и ‘духи, вызывающие детскую бессонницу’, с.-рус. *щекотуха* ‘беспокойное поведение ребенка ночью’ и ‘мифологическое существо, тревожащее ребенка по ночам щекоткой’, и мн. др.

У болгар в качестве причины детской бессонницы часто называется испуг, провоцирующий различные физиологические и психологические нарушения; по-видимому, это связано с исключительной ролью «страха» как одного из основных концептов болгарской народной медицины.

Вместе с тем помимо демонологической известны и другие мотивации детской бессонницы. В самих заговорах, а также в сопутствующих им верованиях и магических практиках содержатся внятные указания на то, что детская бессонница и крик провоцировались вполне рациональными обстоятельствами. В качестве источника бессонницы чаще других, пожалуй, в заговорах упоминаются свет и световые природные явления.

Об этом говорят, в частности, обращения к этим явлениям природы, содержащиеся в самих заговорах. Так, в Заонежье к луне-девице и светлomu месяцу обращались с просьбой вернуть отобранный у ребенка сон (Логинов 1993, с. 75). Зори (световые явления при восходе и заходе солнца) получали в заговорах имена собственные, а в одном саратовском тексте эти имена указывали на их связь с детским криком, — *Заря Волска* и *Заря Крикса* (Майков, № 57). Для белорусских заговоров и вовсе была типична терминологическая и понятийная идентификация зорь и ночниц, ср. обращение *начницы-зарницы* (Зам., № 1174; Таямн., № 592) с таким, например, фрагментом заговора, в котором перечисление названий детской бессонницы плавно перешло в перечень зорь: «*Прашу цябе, бабка... забяры з мае Мані крыкі, зыкі, начницы, полуначницы, начныя-палуначныя, вячэрняя-палувячэрняя, дзяняшнія-палудзяняшнія*»², после чего исполнительница заговора уточнила: «*якія зоры ёсць, усе так успамяні*» (Зам., № 1149). Аналогичные перечни зорь характерны для русской и польской традиций, ср. пол. «*...zorzycki, trzy was je: jedna porankowa, druga południowa, trzecia wieczorowa*» (Wasilewski 1889, s. 228).

Среди заговорных мотивов (особенно севернорусских) также можно найти немало подтверждений подобному восприятию света

² Здесь и далее курсивом и в кавычках даются цитаты из заговоров; курсивом и без кавычек передаются отдельные слова и формулы; в кавычках прямым — пересказы заговоров и переводы с других языков.

вообще и прежде всего зари. Чаше других в заговорах встречается мотив «заря, возьми свое бессонье»: «Заря, возьми свое бессонье» (РЗЗ, № 107; Логинов 1993, с. 75); «Заря, возьми свою бессонницу» (Логинов 1993, с. 75); «Заря, возьми свое нездоровье на свое низголо-вье» (Курец, № 132); «Заря... возьмите свой крик» (Майков, № 57, саратов.); «Заря... возьми свои почницы» (Novikovas 1997, № 47) и под. Заре приписываются также действия, тревожащие ребенка и мешающие ему спать, в то время как заговор призван воспрепятствовать этому: «Заря, не задевай мое дитячко ни за руки, ни за ноги...» (Адоньева, Овчинникова, № 332); «Заря, не мучь, не мотай, не позорь мое дитя; отстань» (РЗЗ, № 131–134, 137–140, 162). Несовместимость сна и покоя с бодрствованием и светом, источником которого была в т. ч. и заря, провоцирует дальнейшую сюжетную разработку этого образа-персонажа, в результате чего «зарю» приписываются родственные отношения, эмоциональные состояния, привычки и занятия, что в итоге приводит к известной мифологизации этого типично фольклорного образа, ср.: «Заря, твоему дитяти гулять хочется, моему дитяти спать хочется» (РЗЗ, № 135); «Ты (заря) плачешь — гулять хочешь, а я плачу — спать хочу» (Адоньева, Овчинникова, № 332); «Заря-заряница, вот тебе, заря, перо да бумага: пиши да читай, а нашего младеня не беспокой» (Курец, № 129).

В мифологии детского плача и в практиках, окружающих чтение заговоров, также можно обнаружить немало данных, связывающих свет и огонь с темой детской бессонницы. Устойчивое и, заметим, вполне естественное восприятие света как источника бессонницы и беспокойства привело, как нам кажется, к развитию особого мифологического механизма, который можно было бы определить как «возвращение детского плача его источнику». Обратим внимание на то, что популярным у всех славян являлась практика чтения заговоров от бессонницы на вечерней или утренней заре, т. е. при заходе и восходе солнца. «Если ребенок кричит на заре, то говорят, что это от зари пришел „ночной воп“. Для успокоения ребенка его три дня на заре выносят на улицу, показывают зарю и говорят: „Заря... возьми свое ночное беспокойство, отдай покой младенцу“» (Курец, № 133).

Тот же механизм, как нам кажется, просматривается в болгарских и гуцульских обычаях направлять (передавать) детский плач на некий светящийся объект: мать ребенка или знахарка, увидев вечером в чужом окне огонь, в направлении этого света читает заговор и выливает воду после купания больного ребенка, ссылая на этот огонь болезнь: «Вібираю від свої дитини, намитую на твій огонь!» (Шухевич 5, с. 248, гуцул.); «Досега плачот, што беше во Бориса (и. р.), отсега во огнон да биди» (СбНУ 1900/16–17/2, с. 270, болг.). Возможно, подобной знахарской практикой объясняется украинский запрет держать открытыми

оконные ставни в тех домах, где есть маленькие дети, по вечерам, после того как зажигают огонь: «Бабы уверяют, что в вечернее время болезни эти [плаксивицы и бессонница] путешествуют и, где завидят в окнах огонь, туда входят и там остаются» (Соколов, л. 24–25). Заходящее солнце, так же как огонь и заря, могло негативно влиять на детский сон. В Покутье следили, чтобы ребенок не заснул на заходе солнца, иначе он всю ночь будет плакать («бо якбы заспала сонци в заході, то вже цілу ніч ни даст спокою в хаті!») (Kolberg 31, s. 177).

В меньшей степени выражено в восточнославянских заговорах представление о шуме как о причине детской бессонницы и ночного крика (хотя, как мы видели при обзоре названий детской бессонницы, тема шума как нельзя более актуальна для рассматриваемого фрагмента фольклорной культуры). Обычно склонность к шуму и громким звукам атрибутируется посредникам и противникам человека, к которым обращаются с просьбой избавить младенца от недуга. Так, в полесских заговорах действия, обозначаемые глаголами *крячат* и *верэчат*, приписываются лесным деду и бабе (ПЗ, № 48); в русских заговорах крик и шум приписывается курам, дверному скрипу, полуночнице: «Куры, возьмите свой крик/свои криксы» (РЗЗ, № 212, 215, 220, 224); «Куры... а вы рано не спевайте, девочке спать давайте» (Novikovas 1997, № 46); «Куры... не кричите, не цекочите, нашего сыночка не будите» (Науменко, с. 207, смоленск.); «Скрип (воротный, сенной, избной, дверной), сними с и. р. крик» (РЗЗ, № 109, 204–211); ср. также популярное русское «Собаке — ав, кошке — мяу, а ребенку — сон и покой». Даже заря, и та потенциально рассматривается как источник шума, см. редкий заговор, в которой детский крик фактически называется сыном зари: «Заря-зарничка... у тебя семь сыновей, семь дочерей, возьми с нас восьмой — крик с раба Божьего и. р.» (РЗЗ, № 130). Сопутствующие лечению детского недуга поверья также отражают мнение, согласно которому шум может стать причиной бессонницы. На Волыни рассказывали так: «О то, кажуть, ек дытына малая, нэ монно крозь окно крячыть ў хату — на дытыну чыпляюца кряксы. Плаче, плаче, занэдужуе, станэ поганое. Ек хто ў нocy крякнэ, то то, кажуть, ночныцы, а ек ў дэнь — кряксы» (ПЗ, № 62). В данном контексте *кряксы* — это неосторожный чужой крик, громкий голос, который прицепился к ребенку, как дурной взгляд (*сглаз*), недоброе слово (*намовка*) или мысль. Фактически то же значение отмечается у термина *зыксы*, который может обозначать как сам детский крик, так и одновременно — способ насылания криксов на ребенка (порча по зыку, громкому голосу), ср. рус. *озык*.

Персонажи заговоров и их имена. Персонажи восточнославянских заговоров от детской бессонницы тяготеют к двум полюсам. На од-

ном располагаются сами дети, страдающие от бессонницы, а также их матери и знахарки, стремящиеся избавить детей от бессонницы; на другом же антагонисты — персонажи, воплощающие детскую бессонницу, те, кто, как считается, насылают на детей этот недуг; это персонажи, которые, как и дети, никогда не спят, но в отличие от детей — не страдают от этого, а скорее стремятся к бодрствованию и веселью. Несмотря на существование в заговорах этих двух полюсов, статус многих персонажей неоднозначен. С одной стороны, некоторые персонажи заговоров выступают не столько как антагонисты человека, сколько как персонажи-посредники, к которым обращаются с просьбой забрать недуг и дать ребенку сон. С другой — те же персонажи в определенных контекстах предстают как существа или явления, насылающие бессонницу на детей. В таких случаях к ним уже не обращаются с просьбой о посредничестве, а чаще заключают договор об обмене крика на сон. Естественно, что такое разделение не имеет абсолютного характера, и очень часто текст заговора не содержит четких ориентиров, позволяющих причислить тот или иной персонаж/природный объект к посредникам или «вредителям».

Ни мать, ни знахарка специально никак не описываются в заговорах от детской бессонницы. Что же касается детей (и человека, и мифологического существа), то они, как правило, называются в заговорах по имени: дети человека — по своему собственному (то же характерно и для других славянских традиций), а и те и другие — по родовому. Так, девочек обычно называют *Мария* (*Маша*, *Маня* и др.) и *Ева*, а мальчиков — *Иван* и *Адам* (ср. «У мяне сынок Адамко, у цябе Еўка дочка», Зам. № 1173); популярной парой имен в украинских заговорах являются *Одарка* и *Василь* (Короленко, с. 276). Родовой характер *Марии* и *Ивана* объясняется тем, что это первые имена в традиционном именовании. Что же касается *Адама* и *Евы*, то они часто встречаются в полесских и белорусских заговорах (Зам., № 685, 1111, 1173). Имя *Ева* используется и в других контекстах, связанных с детьми: в частности, повитуха дает это имя всем новорожденным девочкам при рождении, и оно сохраняет актуальность до крещения. Имена первых людей также присваивали новорожденным в тех семьях, где умирали дети (подробнее см.: Кабакова 1999; Юдин, с. 70).

Для описания существ, воплощающих бессонницу, таких как севернорусская полуночица или белорусские ночницы, заговоры используют два основных приема.

Во-первых, в заговорах обязательно называется имя болезни или ее мифологического воплощения, однако, в отличие от человека, бессонница или существо, сс персонифицирующее, редко получает имя собственное, чаще же — родовое (*бессонница*, *ночницы*) или видовое.

В качестве видового имени болезни в интересующих нас заговорах появляются перечни ее наименований, указывающие на различные по симптоматике и этиологии варианты детской бессонницы и крика, ср.: «*Чи крикиси, чи плакиси, чи зикиси, чи ворекиси, чи ноцниці, чи полуночиці, чи бабиці...*» (Зорі, с. 201); «*...тиски да верески, ночной воп, дневной рык*» (Курец, № 135). Во-вторых, в состав этого имени (родового или видового) входят эпитеты и определения, характеризующие недуг по времени проявления и продолжительности (что вполне логично, учитывая восприятие этого недуга как безостановочного детского плача в любое время суток), ср.: «*крыксы начныя, дзённыя, вячэрнія і пасляночныя*» (Таямн., 568); «*крыксы-вярыксы начныя, палуначныя, дзянныя і палудзянныя*» (Зам., 1163) и др. Так, в собрании пудожских заговоров В. Мансикки приводится следующее свидетельство: на вопрос собирателя о количестве «ноцнух» исполнительница, указав именно на темпоральные варианты детского крика, ответила: «их много, есь вецерюха и утрениця, полуночиця, дённуха» (Мансикка, № 59, олонец.). Смысл названия всех видовых имен равнозначен смыслу любого аналогичного перечня в заговорах: называя все имена болезней, заговор тем самым вытесняет и сами эти недуги за пределы человеческого пространства.

Тем не менее при наличии общих принципов описания духов бессонницы основные персонажи, их воплощающие, характеризуются в заговорах по-разному. Так, полуночица — образ вполне законченный: иногда у нее даже появляется имя собственное (*полуночица Анна Ивановна*, Еф. МЭА, с. 199, № 8; *Ночница Анна Ивановна*, Науменко, с. 214, брянск.), чаще же — видовое имя (*полуночица-бессонница*, *полуночица-щекотунья*, *щекотуха-рокотуха*, *щекотуха-лепетуха*, *стрепетуха-полуночица*, РЗЗ); полуночице приписывают разнообразные действия и занятия (например, склонность к потехам и играм; умение прясть), что в конечном счете указывает на достаточно высокую степень персонификации и даже мифологизации этого образа. У западных и южных славян существа, которым приписывается способность насылать на людей бессонницу, выступают как полноценные персонажи местных мифологических систем: таковы «лесная мать» у сербов и болгар (*горска мајка*, *горске*, *Баба Гора*, *горска вештица*, *шумска мајка*, *шумина мати*), дивожены у чехов, полудница у поляков.

В то же время *ночницы* и *криксы*, несмотря на отдельные мотивы, указывающие на особенности их поведения (неспанье, склонность к веселью и гулянию), практически лишены персональных характеристик и воспринимаются скорее как нечленимое множество (ср. использование преимущественно формы мн. ч. — *ночницы*, *криксы*), а не как собственно мифологические персонажи.

Посредники и те персонажи, кого иногда считают причиной бессонницы, обнаруживают наибольший уровень персонификации. Таких персонажей, как мы уже говорили, довольно много: это *дед*, *дед* и *баба*, *заря* (*зори*); *куры* (*петухи*), *лес*, *дуб*, а также *животные* (*волки*, *овцы*, *лисы*, *зайцы*, *птицы*) и природные объекты и явления (*береза*, *верба*, *солнце*, *месяц*, *звезды*, *ветер*, *свет*) и др. Основные персонажи этого ряда часто наделены именем собственным или характеристическим определением, которое выполняет функцию видового имени и служит для выделения конкретного объекта из ряда однотипных. Приводимые ниже примеры демонстрируют разнообразие этой части заговорного ономастикона.

— Имена собственные:

заря *Мария* (ПЗам, № 30); *Марья*, *Дарья* (Соколов 1994, с. 73; Мансикка, № 60), *Марья*, *Дарья*, *Катерина* (Адоньева, Овчинникова, № 332), *Марья*, *Дарья*, *Пеладья* (Адоньева, Овчинникова, № 333), *Ульяна* и *Маримьяна* (Курец, № 131; Мансикка, № 56), *Мария* — *Еремья*, *Мария* — *Катерина*, *Мария*, *Дарья*, *Маврея*; *Марья*, *Маремьяна*, *Татьяна* (РЗЗ), *Вопска* и *Крикса* (Майков, № 57, саратов.) и мн. др.;

дед *Каритото* (Зорі, с. 201);

петушки-Мацьвейкі (Таямн., № 566), *Матвей пивень* (Чуб., с. 142), *пеўнікі Мацьвейкі* (Таямн., № 596);

куркі *Аксінкі* (Таямн., № 596); *куркі* *Матрункі* (Таямн., № 566);

солнце *Максим*, *Месяц* *Трофим* (Зам., № 1175).

— Характеристические определения:

*лес ліс-лебедін*³ (Таємна сила, № 5), *лес Лебедін* (Зорі, с. 206), *Лес-лебедзін* (Таямн., № 593), *лісе Лебедине* (Лоначевский, с. 197, № 28, Онищук 1912, с. 98–99); *ліс недобори* (М.Б. 1867, с. 694); *лес-гаспадзін* (Таямн., № 576); *ліса*, *праліса* (Кривошапкин, л. 335, волын.)⁴;

дуб лебядін (Романов, № 115), *дуб галенаты* (Таямн., № 591), *дуб нелень*⁵ (Зорі, с. 201), *дуб нэдобору*⁶ (ПА, Озерск Ровенской обл.);

грушко-золотушко (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98об., житомир.);

сад-гаспадзін (Таямн., № 589);

³ *Лебедін*, *лебедик* — народно-поэт. 'лебедь', ласк.-разг. 'голубчик, казачок' (СУМ 4, с. 457; УРС 2, с. 433).

⁴ *Праліс* — нетронутый, вековечный, густой лес (СУМ 7, с. 515).

⁵ *Дуб нелень* — дуб, с которого зимой не опадают листья (СУМ 5, с. 331).

⁶ *Дуб недобору* — возможно, одиноко растущий.

дед *гаявой*, *дед* *воровой* и пр. (ПЗам, № 24), *дид* *дикий* (Talko-Hryncewicz, s. 137, № 4), *did* *Zaliskij* (Talko-Hryncewicz, s. 136–137, № 3), *верасовы* *дзядок*, *верасовая* *бабка* (Зам., № 1168) и др.

При обращении к этим персонажам как к посредникам в заговорах обычно используются формулы приветствия: *Добры́й* *вечер*, *курки* (Таямн., № 566, 568); *Здрастуй*, *лес-гаспадзін* (Таямн., № 576); *Добры* *вечар*, *дзевачки-сестрычки* (Таямн., № 599), *День добрый* *тоби*, *дубе* (Шарко 1891, с. 173), *Драстуй*, *дубе* (Стороженко 1894, с. 36). Персонажам-посредникам приписываются родственные отношения между собой и с человеком: *курки*, *сестрицы* (Таямн., № 567); *куме* *дубе* (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98–98об.), *заря-зарничка*, *родима* *сестричка* (РЗЗ, № 130), *у тебе* *дубочки-браточки* (ПЗам, № 19), *ночница-матушка* (Науменко 1998, с. 211, архангел.). Заря даже получает в заговорах от детской бессонницы возрастной статус. Так, при обращении к заре суточное время переводится в ее возрастную характеристику: в Карелии утреннюю зарю называли *заря-заряница*, *красная* *девица* (Курец, № 122, 123, 128 и др.), а вечернюю называли *престарелая* (Курец, № 135). Функция посредничества в лечении позволяет придать этим персонажам сакральный статус: «*Куры-кура́ницы*, *Божья* *памошніцы*, *памагалі* *Богу*, *памагіте* *і* *мне*» (Таямн., № 586); «*Зара-зара́ница*, *усяму* *свету* *памачніца*» (Таямн., № 600).

Модели действия. Подавляющее большинство сюжетов и мотивов, фиксируемых в заговорах от детской бессонницы, может быть объединено в шесть достаточно простых и потому почти универсальных моделей действия (или стратегий), отбор которых в заговорах обусловлен прежде всего восприятием самого недуга, на излечение которого он направлен⁷. В заговорах от детской бессонницы мы встречаем:

I. Уничтожение недуга;

II. Изгнание, удаление недуга от ребенка;

III. Просьбу к посреднику забрать недуг (и дать ребенку сон);

IV. Предложение об обмене с мифологическим посредником/вредителем или природным явлением;

V. Навязывание болезни запретов и других поведенческих предписаний;

VI. Навязывание ребенку правильного поведения/сна.

⁷ Л. Н. Виноградова называет такого типа модели «тематическими группами» (Виноградова 1993/2000, с. 313); Е. Е. Левкиевская — моделями действия (Левкиевская 2002). Мы пользуемся последним термином.

Таким образом, первая модель подразумевает уничтожение недуга как физического объекта; вторая — его изгнание, удаление от ребенка; третья — просьбу о его устранении, адресованную посреднику; четвертая — ситуацию, в результате которой сон и плач меняются местами и сон оказывается у ребенка, а плач — у другого существа; пятая регламентирует поведение болезни или демонов, ее олицетворяющих, по отношению к ребенку, а шестая моделирует такое поведение ребенка, которое обеспечит ему крепкий и спокойный сон⁸.

I. «Уничтожение недуга». У восточных славян эта модель малопопулярна.

I.1. Среди заговоров от детской бессонницы она проявляет себя прежде всего в текстах, построенных как ритуал-диалог⁹: два человека (мать и знахарка, мать и соседка и др.) совершают некие действия над ребенком, обычно имеющие символический характер, и обмениваются репликами, раскрывающими смысл этих действий: уничтожение недуга или нанесение ему ущерба либо его изгнание, удаление. Общая схема этих заговоров такова. Один из участников диалога спрашивает второго: «Что ты делаешь?», на что получает ответ: «Секу (варю, парю, прогоняю и т. д.) ночницы/плач», после чего первый произносит закрепительную формулу заговора: «Секи (вари, парь, гони и т. д.), чтобы его никогда не было». Чтение заговора сопровождается действиями, воспроизводящими или имитирующими описываемые в заговоре (ребенка слегка «пашут» помелом, подносят его к устью печи или держат над котлом с кипящей водой). Заговоры от детской бессонницы, построенные как ритуал-диалог, фиксируются в севернорусской, белорусской и полесской традициях, ср.: «*Что царапашешь? — Полуночну царапашю. — Царапаш-царапаш, чтобы ввек не было...*» (Адоньева, Овчинникова, № 335, архангел.); «*Цёго ты делаши над младенём? — Я... у этого младеня отбиваю и отжыгаю и отсикаю ноцной биссоной...*» (Мансикка, № 55, онеж.); «*Добры вечор! — Дай, Божэ, здоровье. — Шо ты, Лено, робышь? — Ночныцы Оксани вару. — Вары, вары, да шчэй добрэ*» (ПЗ, № 88, житомир.).

⁸ Для удобства изложения, а также чтобы избежать путаницы, по тексту статьи модели обозначаются римскими цифрами, а мотивы арабскими, с отдельной нумерацией внутри каждой модели (I.1; I.2; I.3 и т. д.).

⁹ См. об этом: Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5–72; Он же. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82–110.

Ср. варианты описываемых действий: *варить криксы* (ПЭС, с. 147, гомел.); *ночныцы парить* (ПЗ, № 89, брест.); *ночныцы крутить* (Зам., № 1186); *полуночницу курить* (РЗЗ, № 95) и др. Близкие заговоры известны и полякам: «*Sq tu nocnice? — Sq. — Niech zgina, niech przepadna*» [Есть тут ночницы? — Есть. — Пусть они сгинут, пусть пропадут] (Baranowski 1981, s. 79–80)¹⁰.

I.2. Помимо ритуала-диалога эта модель воплощается в отдельных, мало связанных друг с другом мотивах и формулах. Обычно в заговорах упоминается о рубящих или колющих действиях, направленных не только на саму болезнь, но и на самые разные объекты, ср.: «Некто рубит дрова»: «*Ішли майстрэ праз трое дзвярэй, сухога дуба рубалі, на пералесак клалі, сабе на прыбытак, а Івану на пажытак. Тай спіць да гуляе, да цела прыбувае*» (Зам., № 1154); «За морем зарезали семь баранов: готовили, играли, ночницы снимали» (Зам., № 1155); «Богородица просит послать с неба ангелов с мечами и ножами поколоть ночницы» (Зам., № 1176); «*...Ехал дворнік на вороним коне... Сабляю рассекае... адначы одгоняе... Если не будзеце покідаць, буду вас сеч і рубіць...*» (Таямн., № 580); «Заря, дай сон, а не дашь — голову срублю, под угол сложу» (Курец, № 132); «*Шшекомуха-ропотуха, полуношница, не ходи к рабу Божьё. Я тебе руки-ноги отсеку, буіну голову ссеку, серце на булаце выну*» (Востриков 5, с. 76); «*Matko Boza, nie daj mi zadnej przynocnicy... na wodzie potopić, na ogniu popalić, siekierami porqbać, nozem pokłóć, od dzieciny Iwanka odstapić*» [Божья Матерь, не дай мне никакой ночницы... на воде потопить, на огню пожечь, топорами порубить, ножом поколоть, от дитяти Иванка отступить] (Rokosowska 1900, s. 460, киев.).

¹⁰ Иногда, как уже упоминалось, ритуал-диалог преследует цель прогнать недуг (о модели изгнания недуга см. ниже), и тогда в заговоре появляются мотивы *полуночницу чапать* (РЗЗ, № 152–154), *полуночницу снимать* (РЗЗ, № 232, 233) и т. п. Так же у болгар: какой-нибудь человек гонит из дома мать с плачущим ребенком на руках, и мать бежит, а затем останавливается, и между ней и тем, кто ее преследует, происходит следующий диалог: «*Како гонишь? — Плач гоня. — Гони, да го изгониши*» [Что гонишь? — Плач гоню. — Гони, чтобы прогнать] (Попов А. 1889, с. 87). См. II. Наконец, конкретные цели, преследуемые такого рода диалогами, могут быть и совсем иными. Так, поляки считали, что при бессоннице надо отыскать сон, который кто-то забрал у ребенка; тогда старшему ребенку завязывали глаза и велели ходить по комнате, ища сон, и при этом спрашивали его: «*Czego szukasz?*» [Что ищешь?] Ребенок изображал, что хватает сон и несет его к колыбели, говоря: «*Szukam spania, ażeby brat (siostra) spał do jutra, do świtania*» [Ищу сон, чтобы брат (сестра) спал до утра, до рассвета] (Kotula 1969, s. 97–98).

В отличие от восточнославянской традиции в сербских и болгарских заговорах (причем в заговорах от самых разных болезней, не только от детской бессонницы) модель «уничтожение недуга», во-первых, очень популярна и фиксируется в массе текстов, а во-вторых, гораздо более тщательно разработана. В сербских и болгарских адресатом уничтожения всегда является сама болезнь, а ее уничтожение представлено не каким-либо одним действием (*сечь, рубить* и т. п.), а целым набором действий, в дополнение к которым в заговоре называются и орудия, с помощью которых эти действия совершаются. Ср. несколько фрагментов южнославянских заговоров от «лесной матери»: «...Горска мајко, горска вештице, горска мамападуру, доста си очи бучила, доста си зубе церила, доста си моју децу пудила. Ја имам златне ножеве — очи ћу ти извадим, зубе ћу те полозим...» (Пауновић 1968, с. 104, Тимок); «Горска мајка, што си отуд пошла, те мом детету не даш, да мирно спава?.. Сан си моме (Милану) употпудила. Ја хоћу с огњем да те изгорим, с тамњаном да те окадим, с водом да те удавим...» (Раденковић, № 412); «Ти, горска мањо... Бегај, не плаши детето, че имам сито, че те пресејем!» (Сталийски 1895, с. 144, Ломско).

Отметим еще несколько мотивов: «Богородица пускает криксы на море; на мори — ведмеднице, крикливици пожерице» (Слов. маг., с. 73), и «Птица уничтожает недуг всеми частями своего тела (птицы крыльями болезнь забили, ножками загребли, клювом заклевали и т. д.)»¹¹, являющийся полифункциональным и широко известным в лечебных заговорах, читаемых как над людьми, так и над больной скотиной, ср. в заговоре от детской бессонницы: «...У цёмном лесе пташка / Шырака-лапа, / Шыркадзюба: / Шыраканоса. / Лапами разграбу, / Крыльями размету, / А дзюбами расклюю. / Плаксы и криксы (имья) атжэну / И сон наганю» (ПЗ, № 92, гомел.).

Наконец, в олонецких заговорах встречается мотив угрозы, адресуемой бессоннице и ее роду-племени, ср.: «Ноцьнуха... я тибя зацокочю с родом и с племенем твоим, не тронь и не шевели моёго младеня» (Мансикка, № 59).

II. «Изгнание недуга» реализуется через целый ряд мотивов (как правило, обращенных к самой болезни или читаемых от 1-го лица), значительная часть которых входит в состав лечебных заговоров так называемого универсального типа, в заговорах от детской бессонницы достаточно популярного¹². Особенно много заговоров от детской бес-

сонницы, основанных на этом сюжетном типе, среди южнорусских, украинских и белорусских записей. Ср. такой, например, белорусский заговор: «*Ідзіце крыксы, плаксы, ў лес, купіну разграбіце, на купіне пасядзіце, там вам краскі-пралескі, гулянне-красаванне, а тут вам не буяць, косці не ламаць, сну не адбіваць, крыксам, плаксам не бываць. Датуль вы буялі, гулялі, пакуль майго духу не зналі*» (Таямн., № 600, гомел.) с полесско-украинским: «*Ношницы, ношницы, / Да ййдите ў корницы, / Ў корницях-то хороши светлицы, / А там вам спати, / Там вам гуляти, / Сопочыночки мати, / А Вали сну не сбивати. / Обедеиные, ранеиные, полуночные ночницы знаю, / Од Вали одмовляю, одговораю, / Ў лес на гишлой колоде ссылаю, / А як глице на пне не шумети, / Так ношницы николи у Вали не болети, / Ёй сну не сбивати, / И крови не изльмовати. / Маком россыпся, / Горошком роскатись, / Од Вали боль отчэпись...*» (ПЗ, № 69).

Мотивы, входящие в универсальный тип лечебных заговоров, являются межжанровыми и потому по-разному проявляют себя в рамках исследуемой функциональной группы. Некоторые такие мотивы достаточно мобильны, т. е. тем или иным образом «откликаются» на конкретную функцию заговора (лечение детской бессонницы), тогда как другие более нейтральны и их содержательные элементы практически не подвержены влиянию извне.

Если обратиться к приведенным выше текстам, то легко заметить, что даже эти достаточно типовые заговоры (которые, если подставить в них название другой болезни, могли бы использоваться для лечения любого недуга), и то включают отдельные детали, указывающие на их конкретную функцию, ср. *а тут вам не буяць... сну не адбіваць; Вали сну не сбивати*. Чаще же проекция функции заговора (лечение детской бессонницы и ночного крика) на такой полифункциональный сюжет еще более ощутима. Посмотрим, как ведут себя в заговорах от детской бессонницы некоторые из названных выше мотивов.

ражен одним-двумя словами (типа *иди, уходи*); в большинстве же случаев семантика изгнания воплощается посредством ряда более сложных мотивов и формул, среди которых: «Изгнание недуга из частей тела» — перечень частей тела и органов, из которых изгоняют болезнь; «Пусть недуг не мучает человека и его тело (тут тебе не быть, тела не мучить, костей не ломать...)» — недугу возбраняется причинять вред, ущерб и беспокойство отдельным частям тела; «Недугу не быть никогда» — перечисляются временные отрезки, на протяжении которых болезнь не смеет досажать человеку; «Отсылка недугов в далекие, пустынные места» (отсылка недуга на животных); «Отсылка недугов туда, где ничего не происходит» («ветер не веет» и под.); «На „том“ свете / там, куда отсылают недуг, его ожидают в гости, там пир, отдых и веселье»; «Обратная отсылка недуга на того, кто его наслал» и ряд др.

¹¹ Вар.: Зам., № 1156; ПЭС, с. 147.

¹² Обязательным элементом универсального типа лечебных заговоров является мотив «удаление или изгнание болезни», который может быть вы-

II.1. В заговорах от детской бессонницы одним из наиболее частотных является мотив «На том свете, там, куда отсылают недуг, его ждет отдых, пир и веселье», который не остается равнодушным к прагматике заговора и по-своему адаптируется к его функции, в результате чего в рамках этого мотива появляются детали, разыгрывающие несколько сюжетных тем.

Во-первых, это детская тема, актуализация которой приводит к тому, что «тот свет», куда изгоняют ночниц, обрастает предметами, предназначенными детям: «[Криксы-плаксы!] Там вам калыскі залатыя, пелюшкі шаўкавыя. Вы ж пелюшкамі адзявайцеся, а калыскамі ўзмахвайцеся» (Зам., № 1133); «Ночницы, идите туда, дзе люльки, зыбки, разныя напіткі» (Зам., № 1137); «Выгыварваю з младзенца Івана крыксы-вяраксы на будаванныя калыскі, на мяккія падушкі» (Зам., № 1163).

Таким образом, в заговорах происходит частичная идентификация ночниц с детьми, которая получает дальнейшее развитие в мотивах «бессонья ночниц» и «насылания сна на ночниц»: «Дубе, возьми соби нишныцы, ниспывцы, шо ны сплять денно и ношно, я их изсылаю на очерета и на болота» (Стороженко 1894, с. 36, харьков.); «Няхай каты крычаць, сабакі брэшуць, куры кудахчуць, а начніцы спяць, маўчаць» (Зам., № 1183); «Криксы, идите на желтые пески... там 12 колісок, 12 сповувачов. Будемо сповивать, і коліхатъ... и.р. спокуй даватъ» (Зорі, с. 201–202); «Ночныцы, сэстрыцы, лэтитэ в цырые боры, на высокіе горы, дэ пивнуй голас нэ заходыть. Там будутъ вам матки и няньки, будутъ вас там сповиваты и колыхаты. Дайтэ мой дытыны споконо спаты» (ПЗ, № 68); «...поди, биссоньё, в цисто полё, там ти кровать тисова и перина пухова и мякко золовьё и тёпло одияло, там тебе место, там тебе прикрасно» (Мансикка, № 53, онеж.). Близкие мотивы, разыгрывающие тему пира «ночниц» и их «сладкого сна», встречаем и в болгарских заговорах от «ночниц»: «...Идете в пусти гори, поди диви лески! Там да ядете бело месо, там да пиете ясни кърви... Идете у пусти гори! Там има свилени постелки да си постелете и свилени завивки да се завцете» (Тодорова-Пиргова, № 490). Уподобление ночниц детям и погружение ночниц в сон обусловлено прагматикой заговора, ибо уснувшие, угомонившиеся ночницы (независимо от того, воспринимаются ли они как духи бессонницы или сама болезнь) больше не могут причинить вред ребенку.

Во-вторых, это тема шума как источника бессонницы. Заговор нацелен на то, чтобы перенести производимый ночницами шум подальше от ребенка, туда, куда отсылают его бессонницу, ср. фрагменты украинских и белорусских заговоров, обращенных к ночницам: «Там табе піці, гуляці, шумаваці» (Зам., № 1159); «Там глуміте і кричиті, от и.р. отченітесь» (Слов. маг., с. 72–73); «...няхай там пи-

цать, а мойго чур храцонаго» (Романов, № 113); «Там вам скрыпки, дудкі, грайце, гуляйце...» (Таямн., № 582); «Там ім гуляць, крычаць, вішчаць...» (Таямн., № 599) и др.

II.2. «Отправление бессонницы на гуляние / на вечерницы» — еще один мотив, посредством которого в заговорах от детской бессонницы реализуется модель изгнания недуга. В рамках данного мотива (близкого предыдущему) ночницы описываются как существа беспокойные, шумные, склонные к веселью, которых безопаснее всего отправить гулять куда-нибудь подальше, ср.: «Крикльвици... Пидитъ на вечерныци, де огни горять, де бесиды творять, там и гуляйте!» (Иванов 1885, с. 738); «Чи є ваші вдома крикльвици? Посилайте їх на вечорниці. Там не стоять, не дрімають...» (Слов. маг., с. 72, волын.); «На сіням моры сталы засціланые, кубкі наліваные. Там вам, начніцы, піць, гуляць! Там вам свадзьбы спраўляць» (Зам., № 1157); «Плаксы-реўсы у вас? — У нас. — Дак сабирайтеся на ўечорки до нас» (ПЗ, № 81, чернигов.); «Куры... возьмите крикушки к девкам на вечерушки...» (Проценко, № 22, донск.) и др. В дополнение к отсылке ночниц на вечерницы (в гости, на гуляние) в заговорах может появляться мотив пропевания болезни: «Зори, одберить крыкльвици... понесить на вечерныци, де дивыци гуляють. Там их проспивають» (Милорадович 1897, с. 34). Способность к «пропеванию» болезни приписывается не только человеческому голосу, но и птичьему пению, ср. в ю.-рус. заговоре: «Левны-петушочки... пойте, распевайте, криксу-плаксу вынимайте» (СРНГ 15, с. 255); «Курици... крильцями розмахайте, головками отспивайте» (Семенцова, с. 285).

Модель изгнания недуга может реализовываться также через «отсылку бессонницы на чужих» (чаще всего инородцев), ср.: «Дзячок з доўнаю пугаю крыксы паганяе, крыксы, плаксы панянятам у падушку» (Зам., № 1151); «Ночницы, ночницы, порвице жыдам подушки. Жыдом спаць не давайце, а мою Лёньцу спатъ давайце» (ПЗ, № 50, гомел.).

II.3. В карпатской и восточнобалканской традициях (у восточных славян редко) в заговорах от детской бессонницы встречается мотив «Перенос бессонницы на другой объект» (Пусть плачет некто), который по многим параметрам сближается с балканославянскими заговорами, рассматриваемыми ниже, в рамках группы IV.1.1. Показательно в этом смысле, что в заговорах, о которых сейчас пойдет речь, фигурируют те же объекты, на которые переносится плач. Это лес, ср.: «Гората да плаче, детето да не плаче!» (Петрова 1990, с. 224, с.-вост.-болг.); «Нахвъргам рев у гората, да не реве Иван» (Тодорова-Пиргова, № 502), огонь: «Мое дитя писк най иде на той блиск!» (Виноградова 1993/2000, с. 314, карпат.); «На ти, ога-

ню, плач, как нам да дойде мир» (Шишков 1890, с. 171, Ахы-Челебийско, в направлении света) и животное: «*Мойто дети ни плачи, на мечката детито плач*» (Димкова 1997, 103); «*Хайде на кучето! На кучето да върви плачо!*» (Петрова 1990, с. 224, с.-вост.-болг.), а также демонические существа: «*Досега детето плачеше, сега самодивите да плачат!*» (Тодорова-Пиргова, № 497, Шуменско).

Зачастую такие заговоры произносились в соответствующих их содержанию местах. Болгары клали ребенка туда, где ходили овцы, коровы или катались по земле ослы, и говорили: «*Та плачът да отиде с овцете (говедата)*», «*Та ревът да отиде в магарето!*» (Петрова 1990, с. 226, с.-вост.-болг.), а македонцы, взглядом находя дом, где виден огонь, поворачивали ребенка к свету и трижды произносили: «*Досега плачот, што беше во Бориса [имя ребенка], от сега во огнон да биди*» (Цепенков 1900, с. 270, Прилеп).

II.4. В рамках модели изгнания недуга назовем также мотив «Некто приглашает на свадьбу N; на свадьбу вместо N посылают/отправляют детский плач». Мотив широко известен восточным и южным славянам (причем в заговорах от самых разных болезней), однако среди заговоров от детской бессонницы у восточных славян встречается редко, см. один из немногочисленных его примеров: «*Добрий вѣчор, дорогая свахо, ѱ тѣбѣ дочка Ева, ѱ мѣнѣ сын Коля (чи як). Як буду женить, то приду на вѣсылля просить; то я виддам своего сына ночници, нудници, крикливици...*» (ПЗ, № 38, Польша). Вместе с тем данная версия мотива приглашения на свадьбу очень популярна среди заговоров от детской бессонницы, известных в Сербии и Боснии, ср.: «*Вила сина жени и мог Марка зове на свадбу. Ја не шиљем Марка, него шиљем његов плач*» (Ђорђевић В. 1872, с. 29; читается в направлении огня в чужом доме); «*Овамо ватра, а тамо свадба, онамо вила сина жени, па зове Н. у кумство. а ја га не дам, него јој шаљем главицу лука и Н. плач*» (Петровић 1948, с. 358, Груза; читают в направлении света); «*Мене вила на свадбу зове. Нит' ја идем, нити дите шаљем, нег' јој шаљем мога сина (кћери) плач*» (Наги 1990, с. 108–109; обращаются туда, где горит огонь); «*Ено онамо [читающий заговор показывает рукой на свет] удаје се вила. Моју Милицу зову у сватове. Ја не могу да је пратим, већ место ње праћам њен плач, заједно с главицом белог лука и овим угљеном*» (Мијатовић 1909, с. 290, Левач и Темнич).

Мотив «Приглашение в гости/на свадьбу» встречается в разных восточнославянских лечебных заговорах, где он также имеет значение магического выпроваживания (изгнания) нежелательных «гостей»-недугов (их приглашают в другое место и они уходят / их отсылают повеселиться). Например, в укр. заговоре от эпилепсии: Адам и Ева играют

свадьбу и приглашают к себе падучую. Она уходит, покидая больного ребенка (Зорі, с. 143); в бел. заговоре от болезней скота: царь-грызище горилку гонит, свадьбу играет, кубки вина наливает, слуг (= болезни) к себе призывает; идите по доброй воле (Романов, с. 193–194, № 25).

В целом же мотив приглашения на свадьбу имеет значение магического выпроваживания (изгнания) нежелательных «гостей»-болезней. Фактически тот же мотив «приглашение как изгнание, выпроваживание» определяет семантику традиционных славянских ритуальных формул-приглашений зверей, предков, стихий на рождественский ужин, в свое время исследованных Л. Н. Виноградской и С. М. Толстой¹³.

II.5–7. Почти универсальными по своей прагматике являются еще три мотива, реализующие модель изгнания недуга: «Отсылка недуга в далекие, пустынные места»: «*Криксы, варахсы! Идуть вы за крутыя горы, за темнаи леса ат маладенца и р.*» (Халанский 1904, с. 81, курск.); «*Matko Boza, nie daj mi zadnej przynocnicy, plaksynyci, kryklywyci, i mówię to i wymawiam, i rzucam na błota, na trzciny, na głębokie wody posyłam*» (Rokosowska 1900, s. 460, киев.); «*Матушка Присвята Богордиця, нареди своих верных слуг за тридивить поль, за тридивить морь, за тридивить озёр...*» (Мансика, № 57, онеж.); «Отсылка недуга туда, где ничего не происходит» («где ветер не веет» и под.): «*Начніці-палуначніці... Юѣтъ ві на тие леса, на шчіріє болота, де люде не ходять, де собаки не брешуть і ангельські голос не заходе*» (ПЗам, № 22, чернигов.); «Изгнание недуга из частей тела»: «*Денные, ночные, полуденные, полуночные... выступайте от раба Божия младенца (имярек), из костей, из горячей крови, из плотного живота, из железного сердца, из буйной головушки*» (Попов, № 46, орлов.) и т. п. Эти мотивы более нейтральны, нежели вышеперечисленные, и почти не испытывают на себе влияния функции заговора.

Мотив «Отсылка недугов в далекие, пустынные места» широко представлен в других славянских традициях, ср. польский, сербские и болгарские заговоры: «*Marudy-marudziska! Idźta na psiska i żyjta, idźta i zabawiajta, a temi dziecku spać dajta*» (Biegeleisen 1927, s. 308); «*Горска мајко, горско вештице, горска мамападуго, доста си очи бучила, доста с зубе церила, доста си моју децу нудила!.. Сад се ти плаши од мене*

¹³ О них см. подробно: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197; Они же. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–81.

и моје дече, па, бежи у гору, у воду, ту места више немаш!» (Пауновић 1968, с. 104); «В пусти гори, балкани зелени да иде!» (Петрова 1990, с. 223, с.-вост.-болг.); «Нека ова писка иде иза горе» (Милојевић-Радовић 1958, с. 252); «Да върви в гората!» (Петрова 1990, с. 224, с.-в.-болг.). Отсылка может быть и косвенной: «Ти, горска майко, ти си грозна, омразна, зъбеста, глава ти като на бик, очите ти Като на бивол, да не дойдеш да уплашиш ноцеска детето» (Сталийски 1895, с. 144, Ломско).

Наконец, в восточнославянских заговорах встречаются и более простые тексты, где модель изгнания бессонницы выражена лишь при помощи соответствующих глаголов в императиве, адресованных бессоннице или ее мифологическим воплощениям. Так, на Русском Севере подобны короткие заговоры обращены обычно к полуночнице, которую изгоняют оборотами типа: *убегай* (P33, № 86); *убирайся* (P33, № 136); *катись* (P33, № 80); *улетай* (P33, № 156); *подите прочь* (P33, № 98); *отвяжись* (P33, № 79); *отступись* (P33, № 79); *отстань* (P33, № 134); *поди* (P33, № 141); *уйди* (P33, № 146) и др.

III. «Просьба к посреднику забрать недуг (и дать ребенку сон)».

В отличие от других данная семантическая модель реализуется фактически через один-единственный мотив: «Пусть посредник забрет бессонницу/крик (и даст ребенку сон)». Заговоры, основанные на этом мотиве, необыкновенно популярны и встречаются у восточных славян повсеместно. Некоторое разнообразие в такого рода заговоры вносит лишь то, что отдельные региональные традиции отдают предпочтение разным посредникам.

Чаще всего в качестве посредника в заговорах фигурирует заря (зори), т. е. свечение на горизонте при восходе и заходе солнца. Обращение к конкретному природному явлению провоцирует исполнение всего заговорного ритуала за пределами дома, преимущественно утром или вечером, а заговор читается в направлении света зари. Тексты, адресованные зорям и основанные на мотиве «Пусть заря забрет бессонницу (и даст ребенку сон)», наиболее широко известны на Русском Севере и в центральной полосе России, хотя встречаются также в южно-русских областях, в Белоруссии и изредка на востоке Украины¹⁴.

¹⁴ Вар.: Адоньева, Овчинникова, № 354, 356; Логинов 1993, с. 75; Еф. МЭА, с. 199, № 6 (архангел.); Попов, № 41 (саратов.), № 42 (орлов.); Крашениникова 2001, № 19–22 (архангел.); Майков, № 56 (енисей.), 57 (саратов.), 58; Новг. ф-р, № 414; Мансика, № 56; Курец, № 122–124, 126–127, 132, 133, 136; P33, № 85, 99, 101–141, 196, 198; P33, № 130; Успенский 1895, с. 78; Науменко 1998, с. 208, волгоград.; Виноградова 1993/2000, с. 308 (рязан.); Соколов 1994,

Просьба об устранении недуга присутствует в этих текстах как бы на двух уровнях: на уровне текста в целом (уважительные обращения к посреднику, просьбы о даровании сна и мн. др.), а также на уровне собственно просьбы-приказа, выраженной обычно одним или парой глаголов в императиве: *возьми бессонницу и (от)дай сон; приди и возьми* (P33, № 123); *приди и унеси* (P33, № 128); *рассей, развей* (P33, № 123); *приди и принеси* (P33, № 123); *сбавь (избавь) от крика* (Курец, № 136); *сними* (P33, № 115); *забери* (P33, № 238); *вынь и выложи крик* (P33, № 122); *уймите и уговорите* (Еф. МЭА, с. 199, № 7), *унисите и принесите* (Крашениникова 2001, № 19, архангел.) и т. п. Ср. русские заговоры: «Заря-зареница, красная девица, возьми криксы-плаксы, ночные, дневные, полуденные. Дай раб Божьей (имя) покой По сей день, по сей час, по мой приговор» (Новг. ф-р, № 414); «Заря-заряница, красна девица, иди ты к нам из-з темных лесов, из-за быстрых рек, неси рабе Божьей Татьяне сон со дремотою, возьми у ней бессонницу-беспокойницу, полуночницу...» (P33, № 114, архангел.); «Заря Марья, заря Дарья, заря зареная, заря утрення, Возьми крик младенца и. р.» (Соколов 1994, с. 73, саратов.). В южнорусской традиции известен вариант этого мотива: «Заря, собери сон с четырех сторон, завяжи в узелок, положи в уголок младенцу» (Проценко, № 25).

В белорусских и украинских заговорах мотив «Пусть заря забрет бессонницу и даст сон» присоединяет к себе ряд мотивов универсального типа лечебных заговоров, рассмотренных выше (мотивы отсылки недуга в пустынные места; на «том» свете, куда отсылают недуг, его ожидает отдых; пусть недуг не мучает больного и др.), и в итоге сюжетная схема заговора (в инварианте) выглядит следующим образом: «Зори, заберите с ребенка ночницы... и отнесите их за синее море..., где золотые колыбельки...; тут ночницам не быть, ребенка не мучить...», ср.: «Зора вечірняя, зора рання, зора полуночна, зора Марія, зора Дарія, зора Марина, зора Мандилина, зора Оксінья, зора Афросінья. Возьміте базсоніци... хрещчоноі, молитвеноі, занесіте за крутії гори, за бистрій води, за темній ліси, принесіте їй сон з усіх сторон» (ПЗам, № 30, ровен.); «Ой, зоркі ви, зарнічкі, ви родненькія сястрычкі, а катора з вас найраднейша, а катора з вас наймілейша? Збярьце етай (імя) крыксы-плаксы, занясіце на сіняе мора, на крутыя

с. 73 (саратов.); Булушева, с. 48; РЭМ, № 649, л. 12, нижегород.; КЗСЛ, с. 399, орлов.; Малыгин 1861, с. 297, воронеж.; Скрыбин, л. 290б., воронеж.; Проценко, № 23, 27, 133, 134 (донск.); Novikovas 1997, № 47, 48; Таямн., № 600; Зам., № 1131, 1133–1135 (Зара-зарыца... вазьміця... худобиц...; зарэ краснець, (и. р.) здаравець); Романов, № 116 (вам, зори, светить, а младенцу поспать); ПЗам, № 18, 30; ПЗ, № 73, 74; Милорадович 1897, с. 34, полтав.

горы, на Васіянськую гору. Там вам калыскі залатыя, пелюшкі шаўковыя. Вы ж пеляшкамі адзхавайцеся, а калыскамі ўзмахвайцеся» (Зам., № 1133) и др. Наконец, в некоторых случаях заговор может разворачиваться по иной сюжетной схеме, а обращение к зорям за помощью сохраняется в тексте в качестве вступительной формулы, такой, например: «Зоры-заранічкі, божыя памашнічкі, памагі Богу, памажыце і нам крыксы, плаксы ўгавараці, умаўляці» (Зам., № 1170).

Аналогичные заговоры, обращенные к зорям, известны и полякам, ср.: «*Zorze, zorzycki, wieźcie od mego dziecka płaczenie, oddajcie mi spanie*» (Wasilewski 1889, s. 228, седлец.); «*Zorze, zorzycki, odejmcie mojemu dziecku morzyczki, odejmcie od niego płkanie, wzdychanie, a dajcie mi dobre wyspanie*» (Skalski 1901, s. 75, piotrkow.); «*Zorze, zorze, u ciebie jest sen, u mnie niesen, przyjdź, zabierz go, a sprowadź sen!*» [Заря, заря, у тебя сон, у меня несон; приди, заведи его и приведи сон] (Biegeleisen 1927, s. 313)¹⁵.

Вариант мотива, обращенный к курам («Пусть куры заберут бессонницу (и дадут ребенку сон)»), широко представлен в Полесье, на Украине (преимущественно на востоке), в Белоруссии, в южнорусских областях, но фактически отсутствует на Русском Севере и в центральной России¹⁶. При лечении ночного крика с помощью заговоров, основанных на этом мотиве, детей действительно носили в курятник: на Киевщине там читали заговор и после этого ждали, как поведут себя куры. Если они вскакивали и начинали шуметь, это предвещало выздоровление; если сидели и молчали — значит, ребенок был серьезно болен (Слов. маг., с. 14).

Варианты заговоров, включающих этот мотив, не слишком разнообразны. Простейшие записи фактически идентичны инварианту, ср.: «*Куры серы, куры белы, возьмите крик с собой*» (РЗЗ, № 214, Поволжье); «*И кульки, маей сестричке атберице сваи начнички (от имярек) и нашла ти на ее сон, каб ана спала, не нудзилася, худо засынала*» (ПЗ, № 56, гомел.); «*Куры белые, куры рябые, куры желтые, куры пестрые, куры черные, возьмите свои ночницы, а младенцу и.р. дайте доброе здоровье и сон*» (Попов, № 47, смоленск.) и т. п.

¹⁵ Вар.: Piątkowska 1889, s. 511 (серадз.); Wisła 5, s. 511.

¹⁶ Вар.: РЗЗ, с. 212–231 (калуж., рус. села Татарии); Успенский 1895, с. 78 (тульск.); Попов, № 46 (орлов.), 47 (смоленск.); Майков, № 59 (курск.), 60 (енисей.); НЗ, № 10; Науменко, с. 206–208, воронеж., смоленск., белгород.; Булушева, с. 48; Проценко, № 21, 24, 26, 28. 135; ПЗ, № 52–57; Драгоманов 1876, с. 28; Боцяновский 1895, с. 501; Соболев 1893, с. 145; Сорокин 1890, с. 17; Зорі, с. 203 (кировоград.), 207 (Кубань); 208 (днепропетр.); Чуб., с. 142; Иванов 1885, с. 738; Семенцова, с. 285; Зам., № 1139–1142, 1149; Романов, № 112, 117, 118; Таямн., № 568, 586, 596, гомел.

Как уже упоминалось, в таких заговорах крик, который кур просят забрать у ребенка, одновременно атрибутируется самим курам, в силу чего в заговорах появляется формула «Куры, возьмите свой крик»: «*Куры рябые, куры белые, куры серые, разноперые, возьмите свои криксы у младенца Марии*» (РЗЗ, № 2190, калуж.). Кроме того, ситуации «ребенок спит» ~ «куры поют» мыслятся соотносимыми друг с другом: «*Курочки-сокотушки, возьмите от младенца ночнушки; вам, курочки, спевати, а младенцу спати*» (Романов, с. 33, № 118, гомел.) (см. ниже, в разделе V.7).

В такого типа заговорах обращение к курам может контаминироваться с обращением за помощью к зорям: это происходит на тех территориях (обычно в южнорусских областях), где сосуществуют оба мотива, ср.: «*Заря Дарья, заря Марья, Дневная, полуденная, ночная, полуночная. Куры, кочеты! Снимите с младенца крик*» (Булушева, с. 48, саратов.). На тех же территориях ношение больного ребенка в курятник может сопровождаться чтением заговоров, обращенных не к курам, а к зорям.

Другой случай контаминации — когда обращение за помощью к курам соединено с мотивом «Птица уничтожает недуг крыльями и лапами». Гармоничность таких вариантов обусловлена общей для обоих мотивов птичьей темой, см.: «*Добрій вечор, курици! Возьміть от нарожденнаго, хрищеного раба Божія (имярек) ношныци, полуношныци, плакси, криксы — наслани, наговорени, крільцями розмахайте, головками отспивайте, а нарожденному, хрищеному рабу Божому и.р. сон дайте*» (Семенцова, с. 285, чернигов.); «*Добры вечур вам, куры, куречки, возьмите у моего больного ребенка плачки, ножками растопчите, крыльышками разметите, а моему ребенку принесите сон со всех сторон*» (Шухевич 5, с. 323–324).

Помимо зорь и кур, заговоры такого типа обращены к самым разным посредникам: к деду и бабе, сакральным персонажам (прежде всего к Богородице, которую просят не только забрать бессонницу, но также просто помочь, прогнать, вылечить и т. п.), а также к птицам (сорокам, например), деревьям (дубу, вербе), углам дома, дверному скрипу, разным животным. Появление каждого из этих посредников внутренне мотивировано топикой заговоров от детской бессонницы.

Так, обращение к деревьям: «*День добрый тобі, дубе! На тобі, дубе, крыкльывець и плаксывець; ты крыкльывець соби, дубе, заберы, а сон крипкій прыделы!*» (Шарко 1891, с. 173, чернигов.); «*Верба-вербица, заберы у (имярек) ночницы*» (ПЗ, № 50, чернигов.)¹⁷; «*Ой ти, грушко-золотушко, візми од неї крикливици, а нашла сонливици, дрімливоці*» (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, д. 98 об.) — связано с сохранявшейся до

¹⁷ Вар.: ПЗ, № 50 (верба); ЭО, 1891, № 1, с. 173 (укр.).

самого последнего времени, например в Полесье, практикой носить больного ребенка под разные деревья, в том числе дуб, и читать там заговоры от бессонницы¹⁸, тем самым символически перенося болезнь на это дерево, ср. такое полесское свидетельство: «Я сына годовала, а вин малэньки быў плохэй, то вин вэльми крычал, то тут жэншына была, то позовэм ту жэншыну, и вона бэрэ того хлопца и до дуба гэтого нэсэ... да й ходить кругом гэтого дуба, шось вона прымоўлае и трохэ поспойнэ на яких пару дэнь, то, мабуть, вона якую-нибудь прымоўку знала до того дуба» (ПА, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.). Хождение специально под дуб, возможно, объясняется отношением к дубу как к дереву, символизирующему силу и крепость.

Что касается обращения к углам («*Куточки-браточки, возьмите от того младенца ночнички да нашітите на его сонички*» — ПЗ, № 51, гомел.), то оно соотносится с лечебной практикой поить или обмывать ребенка водой, слитой с углов дома или стола (см.: Адоньева, Овчинникова, № 363; РЗЗ, № 189), а также с тем, что углы традиционно считались местом обитания демонических существ. В Полесье заговоры от детской бессонницы обращены иногда к «кутковой бабе» (т. е. к бабе, живущей в углу). О молениях и требованиях «кутному богу» упоминается в Слове св. Григория Богослова (по списку XVI в.) (Гальковский 2, с. 34). Заметим, что аналогичные обращения есть в польских заговорах, ср.: «*Kątki, kątki, przywróć spanie mojemu dzieciątku*» [Уголок, уголок, верни сон моему ребенку] (Kotula 1976, s. 183).

С демонологическим аспектом этиологии детской бессонницы связаны, как нам кажется, многочисленные деды и бабы¹⁹, которых в заговорах от детской бессонницы просят забрать болезнь и дать ребенку сон, ср.: «*Дед гайові, баба гаявая! Забереть начніци, дайце <...> сон*» (ПЗам, № 24, чернигов.; читают под березой); «*Трубоиный дедушка, трубоиная бабушка, дайце моему (имя) угомону да спокою, да крепкого сна*» (РЗЗ, № 97, калуж.; читается под печной трубой); «*Лесовые деды и бабы, ого! Баба-яга, угу, угу, угу! Беріце криксы и несіце в лес, а моей Каце сон принесіце*» (ПЗ, № 49, гомел.).

У западных славян заговоры с просьбой забрать бессонницу и дать сон бывают прямо адресованы тем демонологическим персонажам, которые напускают на ребенка бессонницу, а именно — полуднице: «*Południco, południco! Weź te płacki z myj dzieciny I zaniēs na krańce świata* [Полудница, полудница! Забери эти плачки от моего ре-

¹⁸ Ср. свидетельство о чтении заговора под вербой, в котором указывается, что если у ребенка на самом деле были криксы, то после чтения заговора эта верба обязательно высыхала на корню (ПЗам, № 23, чернигов.).

¹⁹ Вар.: ПЗ, № 49, 70; Таямн., № 594.

бенка и отнеси их на край света] (Kotula 1976, 189, пол. тарнобжег.); дивоженам: «*Dej Pán Bůh dobrej den, černý lese! Nevidím tam nic jiného než divé muže a divé ženy. Vy, divé ženy, mému dítěti jeho rozený pláč dejte a svůj divoký si vemte*» [Дай (тебе) Господь Бог добрый день, черный лес! Не вижу там ничего, кроме диких мужиков и дивоженок. Вы, дивоженки, моему ребенку его рожденный плач дайте, а свой дикий себе возьмите] (Вельмезова, № 118, чеш.) и др.

Обращение к сакральным персонажам: к святым, Богородице, Иоанну Крестителю²⁰ — обусловлено той ролью универсальных помощников и целителей, которая приписывается им в традиционной медицине: «*Киеўская, Пячерская, ўся силы нябеская, / Станьце на помач (имярек), / Вазьмице яго криксы / Падуманная, пагаданная, / Вячерняя, ранняя, полуранняя, / И дзенная и полудзенная, / Бяріце, нясіце яго криксы на ніцья лозы, / Там йих будуць калыхаць, / И. р. шаптаць, / А и. р. будзе спаць*» (ПЗ, № 67, гомел.).

Заговоры с упоминанием сакральных персонажей иногда строятся иначе, так что пожелание крепкого и спокойного сна выражено в них не прямо, а имплицитно, см.: «*Свят Майсей, / Буў ты пад зямелью, / Хадзіў ты ў паднібесью, / Бачыў ты сон сласны, ясны. / Рабу Божаму Саіку / На спання, на гуляння, на лёгка прыяцця уздыхання. / Каб он туй і еў и спаў и целу прыбуваў*» (ПЗ, № 48, гомел.).

В Поволжье заговоры с просьбой забрать бессонницу и дать сон бывают адресованы дверному скрипу: «*Воротний скрип, возьми робячий крик*» (РЗЗ, № 205, рус. села Татарии)²¹, что, вероятно, связано с представлением о шуме как причине детской бессонницы и крика. Шумовым аспектом детской бессонницы объясняется и обращение к собачкам-бrehунам (Романов, № 114). Среди других адресатов такого рода заговоров: *воротный крюк* (Булушева, с. 48); *овиная яма* (Булушева, с. 47); *ясные звезды* (Живое слово, № 116); *ветер* (РЗЗ, № 238); *пташки, зайки, лиски* (Таямн., № 593); *волк* (Зам., № 1146) и др. Обращения к животным и природным объектам и явлениям встречаются в заговорах от бессонницы, построенных по разным семантическим моделям: животных и природные явления могут просить забрать недуг с ребенка и дать ему сон; могут переносить на них детский крик; могут, наконец, вступать с ними в более сложные отношения ради избавления ребенка от плача.

Наконец, избавление ребенка от плача с помощью посредника может описываться в заговорах как уже свершившийся факт, что, несомненно, имеет магический смысл, ср. мотив «Сорока-щекотунья летала, у младенца полуночицу отнимала» (Курец, № 125).

²⁰ Вар.: РЗЗ, № 149; Зорі, с. 190; ПЗ, № 54, 76.

²¹ Вар.: РЗЗ, № 204–211; Виноградова 1993/2000, с. 309 (рязан.).

IV. «Предложение об обмене с мифическим посредником/вредителем или природным явлением». Эта модель представлена в восточнославянских заговорах наибольшим количеством мотивов, которые условно могут быть поделены на две неравные группы (IV.1; IV.2).

IV.1. Первая группа — мотивы, в которых предлагается **обмен между человеком и его ребенком**, с одной стороны, и **мифологическим персонажем и его ребенком** — с другой. Таким образом, в заговорах моделируется ситуация с двумя относительно равнозначными полюсами (человек и его ребенок ↔ мифологический персонаж и его ребенок), между которыми и осуществляется обмен или заключается некий договор. Рассмотрим основные сюжеты и мотивы этой группы.

IV.1.1. «Обращение к лесу, лесным существам, отдельным деревьям (дубу); указание на наличие у них и у человека детей противоположного пола; предложение породниться и обменять крик ребенка человека на сон ребенка мифологического персонажа» (отдельные мотивы в рамках этого сюжета могут опускаться и заменяться другими). Сюжет²² известен фактически по всему Полесью, в Белоруссии (в основном на Гомельщине, окказионально — в Витебской и Минской обл.) и широко на Украине²³. Приведем характерные примеры таких заговоров: «*Дзень добры табе, верасовы дзядок, дзень добры табе, верасова бабка! У цябе сыночак Захарка, у мяне дочачка Наталка, твайму сыночку Захарчы по лесу крычаці ды веращачаі, маей дочачцы Наталцы ў калысацы спаці, да гуляці, да прыбуваці*» (Зам., № 1167); «*На синим море стоить дуб гулятый, / Пид тим дубом дед волохатый, / Добрый вечер тебе, деду, / Посватаемось, побратаемось, / У мене донька, у вас сынок, / Возьми своему сыночку / Крикушечки и плакушечки, / А моей дочці спакоенько и гуляенько, / И на тело пребыва-*

²² Сюжет подробно рассмотрен А.Л.Топорковым и автором настоящей статьи в совместной работе (Агапкина, Топорков 1990).

²³ Вар.: ПЗам, № 19, 23, 27; ПЗ, № 35–37, 40, 43–46, 48, 49; ПА, Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.; Виноградова 1993/2000, с. 310, Розтоки Кременец. р-на Тернопол. обл.; Романов, № 110, 115; Зам., № 1166, 1167, 1168, 1170, 1173; Таямн., № 576; Зорі, с. 190, 195, 201; Еф.СМЗ, № 7; Балагур 1847, с. 267–268; УЗ, № 65; Курцанко 1891, S. 393, № 28; Гринченко 1897, с. 36; Номис, № 25; Иващенко 1876, с. 16 (=Зорі, с. 197); Лоначевский, с. 197, № 28; Онищук 1912, с. 98–99; Кривошапкин, л. 335; Стороженко 1894, с. 36; М.Б. 1867, с. 694; Talko-Hryniewicz, s. 136–137, № 3, 4, 8; Слов. маг., с. 71–72; Тасмна сила, № 5; ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98–98об. (житомир.); ед. хр. 158, л. 186 (житомир.).

енько. / Дай Бог помоч» (ПЗ, № 37, киев.); «*Лісе, лісе лебедино, по-сватаймо сі, покумаймо сі, / У тебе син (або шо є), ў мене дочка; / Ти мені дай супокій-спане, / А я тобі виски-писку!*» (Онищук 1912, с. 98–99, гуцулы).

Похожие заговоры изредка встречаются в восточнопольской традиции, ср. текст, произносимый от имени ребенка: «*Dobry wieczór tobie, dębie, ja jestem córka Anastazja, a syn Adam. Dobry wieczór tobie, dębie, ja jestem syn Adam, a córka Anastazja. Ja tobie oddam te swoje płacze i krzyki*» [Добрый вечер тебе, дубе, я дочка Анастасия. а сын Адам. Добрый вечер тебе, дубе, я сын Адам, а дочка Анастасия. Я тебе отдам эти свои плачи и крики]; при этом ребенка кладут на кусок дубовой коры, который после чтения заговора выбрасывают туда, где никто не ходит (АКЕ, А 25, хелмск.).

Помимо вышеперечисленных персонажей, заговоры такого типа могут быть обращены к дикому деду и дикой бабе (Talko-Hryniewicz, s. 137, № 4); деду и бабе из дымняной горы (Номис, № 25); бабке-секирке (ПЗам, № 27); дыму (Talko-Hryniewicz, s. 136, № 1); ночке (Зам., № 1173); ночнице (Романов, № 110); крикливицам (Слов. маг., с. 71); девочкам-сестричкам (Таямн., № 599); старшему домовому (Зам., № 1174); безымянному персонажу (Слов. маг., с. 72); сове (Зорі, с. 191; = Talko-Hryniewicz, s. 137, № 8); змиевне (Иванов 1885, с. 737; = Ветухов 1907, с. 363). В единичных случаях такого типа заговоры ориентированы на лечение других детских болезней — сглаза, уроков, волоса и т. д.²⁴

Основу восточнославянских заговоров рассматриваемого сюжета составляет тема противопоставленности, противоположности человека и посредника, к которому он обращается. Эта тема проходит практически через все основные мотивы данного сюжета, затрагивая также его образность и систему персонажей.

В начале заговора — мотив установления родства (*посватаем-ся*²⁵, *побратаем-ся*) между персонажами противоположного пола, которое предполагает обменные отношения, в данных заговорах — обмен между детьми их плачем и сном. Тема сватовства/родства тщательно разработана в образной системе заговоров. Многочисленные варианты рассматриваемого сюжета обыгрывают поло-родовые различия, на которых основан мотив сватовства/родства и которые создают условия для последующего обмена между его участниками, к чему, собственно, и сводится смысл заговора. Порой эти поло-родовые различия

²⁴ Вар.: Чуб., с. 112; с. 132–133; Talko-Hryniewicz, s. 214–215, № 24; Драгоманов 1876, с. 24; Кривошапкин, л. 335; Романов, с. 35, № 125, 126; ПЗ, № 175.

²⁵ Ср. др.-рус. *сватати ся* 'породниться'.

задаются в самом начале заговора обращением к разнополой паре посредников, деду и бабе, ср.: *дзед лясавы, баба барава* (Зам., № 1166), *верасовы дзядок и верасовая бабка* (Зам., № 1167), *лесавы дед, лесавая баба* (Зам., № 1168), *did dykuj, baba dyka* (Talko-Нгунцевич, s. 137, укр.), *воровой дед, воровая баба* (ПЗ, № 40); *дэд-лесовик, баба куткова* (ПЗ, № 41); *лисавой дзед, лисавая баба* (ПЗ, № 48) и др.

Однако в еще большей степени поло-родовой фактор проявляется в образах детей (человека и посредника), между которыми осуществляется обмен. Статус человека и статус посредника (существа или объекта, с которым устанавливаются обменные отношения) постоянно соотносятся друг с другом — в том, что касается их поло-родовой принадлежности и их имен. При упоминании имени конкретного заболевшего ребенка в заговоре сразу же моделируется персонаж противоположного пола (ребенок посредника), также снабженный личным именем: *сын Максим — дочь Катерина* (Романов, № 110); *сын Борис — дочь Галя* (Виноградова 1993/2000, с. 310, Розтоки Кременец. р-на Тернопол. обл.); *сын Герасим — дочь Катерина* (Слов. маг., с. 71–72) и др. В других случаях у ребенка посредника имя как таковое может отсутствовать и в его функции выступает видовое обозначение, в то время как у ребенка человека собственное имя сохраняется, ср.: «У тебя сын клен и у меня дочь и. р.» или «У тебя дочка липочка и у меня сын и. р.» (Гринченко 1897, с. 36). Наконец, иногда у имени ребенка появляются «говорящие» определения или приложения, впрочем, сохраняющие родовую специфику: «*Драстуй, дубе, в тебе сын Максымко, в мене доч (имярек) ныспывка...*» (Стороженко 1894, с. 36).

Статус посредников-родителей также включается в эту образную игру, благодаря чему в заговоре моделируется несколько пар персонажей, противопоставленных по поло-родовому принципу. Если бессонницей страдает девочка, то в заговоре в качестве посредника появляется березка с сыночками-дубками: «*Березе, березе зеленая! Масишь дубки, сынки, а я маю дочку Марину*»; если же болеет мальчик, то — дуб с дочками-березками: «*Дубе, дубе зеленый! Масишь дочки, березки*» (Балагур 1847, с. 267–268, галиц.).

Поло-родовой статус иногда оказывается единственным, что отличает человека и посредника. В приводимом ниже примере человек и посредник теряют видовые различия, сохраняя лишь поло-родовые: «*Добрий вечір, куме дубе, побратаймось, посватаймось — у тебе дубок, а в мене берізка, у тебе синок, а в мене дочка; візьми собі крикливиці... а дай мойй дочці сонливиці-дрімливиці*» (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98–98об.).

Противопоставленность детей человека и мифического посредника по поло-родовому принципу акцентирует присутствующую в заговорах этого типа оппозицию человек–нечеловек, см. типовую для

восточнославянских заговоров разработку этого мотива: «*Didu, didu Zaliskij... u tebe syn Zaliskij, kostianuj, derewianuj, a u mene doczka roždena, chreszczena, mołytwena u.p.*» (Talko-Нгунцевич, s. 136–137, № 3), где дети человека и посредника-нечеловека противопоставлены и по поло-родовой принадлежности, и по своей природе (костяной, деревянный — рожденная, крещеная), и по имени (у ребенка посредника «дикое» имя *Zaliskij*, а у ребенка человека обычное, человеческое). Более того, именно принадлежностью ребенка к человеческому, христианскому миру в заговорах мотивируется необходимость передачи ребенку сна и покоя, ср. в белорусском заговоре: «*Дед лесовой, баба борова, идемте посватаемса, побратаемса. Возьмите Наташины криксы... Наташе в колыбель сон принесите. Шоб Наташка спала й гуляла, у сну прыбувала. Бо яна крышчэна, бо яна свяшчэна. А воны не крышчэны, а воны не свяшчэны. Шоб воны крычалі, вішчалі...*» (Зам., № 1166).

IV.1.2. В рамках оппозиции человек–нечеловек моделируются другие отличия между человеком и посредником, в частности — указание на то, что у посредника много детей, а у человека — всего один, когда многодетность едва ли не становится приметой иномирности персонажа, его нечеловеческой природы: «*Пусть у тебя, луговая баба, будет 7 колыбелек, 7 нянек и 7 кукол, а у меня — 1 колыбелька, 1 нянька и 1 лялька. Пусть ребенок спит*» (Слов. маг., с. 73); «*Вы, начніцы... у вас дочак сем, а ў мяне адна*» (Таямн., № 565); «*Заря-зареница... у тебя есть три дочери, твои дочери гулять хотят, а моя дочка хочет спать*» (Новг. ф-р, № 413). Часто и в рамках этого мотива дети противопоставляются не только по их количеству, но также и по поло-родовому принципу: «*У вас дзевяць дочушак, а ў мяне адзін сыночак*» (Таямн., № 599); «*Бабочко-секірочко, посватамса, побратамса... У тебе 9 синов, у мене 10-я дочка...*» (ПЗам, № 21, ровен.).

Наконец, то, чем обмениваются между собой дети человека и мифологического посредника, и то, что каждый из них должен приобрести в итоге, т. е. сон и плач, также частенько описываются в заговорах как система противопоставлений: «*...я табе прінэсла кріксы, а ти з усех гор дай на мос дитя спокій*» (ПЗам, № 23); «*...шоб Наташка спала й гуляла, у сне прыбувала — шоб воны крычалі, вішчалі*» (Зам., № 1166); «*...твоім дубочкам-браточкам листьми шевеляти — мосму онучку спати, одпочівати*» (ПЗам, № 20, брест.); «*...твайму сыночку Захарчы по лесу крычаці ды верашичаці, мойй дочцы Наталцы ў калысьцыцы спаці, да гуляці, ды прыбуваці*» (Зам., № 1167); «*...няхай твайей дочачы крыксы-крыксавіцы і плаксы-плаксавіцы, а майму сынку сspanне-прыбыванне*» (Зам., № 1169); «*...там вам (криксы) піць і буяць, а майму маладзеньцу спаць і гуляць*» (Зам., № 1171); «*...нэхай твая дочка даст сонливыцы, а мій сын віддасть плаксывыцы*» (Кривошап-

кин, л. 335); «...на тобі плаксивці, недрімливці, нисонливці, а дай мойї дотини сон зо всіх сторон» (Иващенко 1876, с. 16) и мн. др.

IV.1.3. В рамках рассматриваемой семантической модели проигрываются и другие варианты обменно-договорных отношений между двумя сторонами — человеком и посредником и их детьми. Так, в русской фольклорной традиции известны заговоры, в которых также упоминаются дети человека и посредника, но в них, как правило, нет мотива сватовства/родства; кроме того эти заговоры обращены к «зарю» как к мифологическому посреднику, более характерному для русской заговорной традиции²⁶, ср.: «Заря-заряница, красная девица, у тебя дочь Марья, у меня сын Сергей, возьми с него криксы и воксу...» (ГЛМ, ОРФ, ф. Н. И. Лебедевой, инв. 15, к. п. 3095/15, л. 479, калуж.).

Специфику этой группы заговоров определяет мотив «Противопоставление человека и посредника и их детей по отношению ко сну/бодрствованию». Человеческое дитя — то, которое спит, дитя же мифологического посредника/противника — то, которое никогда не спит, а только гуляет и веселится. Такое различие в поведении вписывается в оппозицию человек–нечеловек, ведь склонность к веселью и гулянию традиционно расценивается как примета иномирности персонажа (ср. хотя бы подменьша — постоянно бодрствующего и орущего), ср.: «Заря-заряница... твоему дитяти гулять хочется, моему дитяти спать хочется» (РЗЗ, № 135, архангел.); «Заря-заряница, красная девица, по саду гуляла, ключи потеряла, твои дети плачут — гулять хотят, мои дети плачут — спать хотят» (Новг. ф-р, № 411, ср. также № 410, 412, 413); «Ночная полуночица, ходи, гуляй, бессонницей страдай» (Науменко 1998, с. 211, архангел.); в украинском заговоре детям мифологического посредника/противника и человека соответственно желают: «...нихай ні спить, ні дрїмає, нихай по лісі гуляє, а моя хрещена порожена нихай спить, як день, так ніч» (М. Б. 1867, с. 694, укр.-подол.), что, кстати, напоминает о мотиве сна-смерти (см. ниже VI.3). Тем самым поведение детей мифологического посредника/противника описывается так же, как поведение самих ночниц и крикливиц, которых отправляют гулять и веселиться на «тот» свет (см. выше).

Аналогичная ситуация моделируется в белорусском заговоре, противопоставляющем детей человека и мифологического персонажа по целому ряду характеристик, классифицируемых на основе оппозиции человеческое–дикое: «У полі стаіць дуб галенаты, на том дубе сідзіць Фёдар з дзіяткам, тое дзіятка ні раждзёнае, ні крышчонае, ні мірам намазанае, яму няма ні калыскі, ні пялюшкі, ні цёплае мяккае

²⁶ Вар.: ПЗам, № 18; Романов, № 113, 114; Зам., № 1172; Короленко, с. 276; Новг. ф-р, № 409; РЗЗ, № 130; Науменко 1998, с. 209, Краснодар, архангел.

падушкі, яму ні спаць, ні гуляць, ні прыбываць, а маё раждзёнае, крышчонае, мірам намазанае, яму спаць і гуляць, і маміны грудзі пасасаць» (Таямн., № 591).

И хотя заговоры с этим мотивом в большинстве случаев не содержат прямого посыла к обмену веселья и гуляния на сон, но тем не менее констатация этой интенции имеет магический смысл (как он хочет, так и будет), ср. в заговоре: «Зорька... Ты ревишь-плачешь, гулять хочешь, а у меня дитя плачет, спать хочет. Возьми бессонницу, дай нам сонницу!» (Науменко 1998, с. 209, архангел.).

IV.1.4. Другой вариант предложения обменно-договорных отношений реализован в мотиве «Мифологическому посреднику предлагают поженить детей и поделить/забрать криксы»²⁷. Мотив свадьбы детей встречается очень редко, и его можно, видимо, рассматривать как логическое развитие мотива установления родства/сватовства, ср.: «Сасна-красна, у цябе сын, а ў мяне дачка. Давай мы іх пажэнім, крыксы-плаксы падзелім» (Зам., № с. 559, комм. к № 1173, гомел.); «Заря-заряница, красная девица, у тебя жених (имярек), а у меня невеста (имярек). Давай их положим вместе спать до белой зари, до красного солнца» (РЗЗ, № 199, калуж.); «Дубе-неленю, В тебе сынок Иванко, В мене донька Оленка, Посватаемо, побратаемо И зробим веселье (т. е. свадьбу. — Т. А.). Озьми з моеї Оленьки криксы, плаксы, Подуманія, погаданья...» (ПЗ, № 36, киев.).

К этим примерам примыкают редкие заговоры с мотивом венчания бессонницы на ком- или чем-либо, смысл которого состоит в переносе болезни на посторонний объект, см. в украинском заговоре: «Выйшов дид з дымняной горы, вийшла й баба. Не быймося й не лаймося, посватаймося, побратаймося: возьми мои крикливицы за своего сына (як хлопец — то за дочку)» (Комаров, с. 112, № 24). Наконец, в отдельных случаях «детей», которыми как бы обмениваются две семьи, собирающиеся породниться, подменяют «крикливица» и «дремливица»: «Луговые деды, лесовые бабы. Посватаемся, поберемся, вы возьмите нашу крикливицу, голосовицу, а нам дайте сонливицу, дремливицу» (Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. С. 149, Кубанская обл.).

Этот мотив встречается и в ритуальной практике: у южных славян, например, «венчание болезни» на дереве заключалось в том, что вещи больного относили к дрсеву или помещали на него (СД 1, с. 332).

IV.1.5. Рассматриваемая модель, подразумевающая установление обменно-договорных отношений с мифологическим посредником или

²⁷ Зам., 1169; Зам., с. 559, комм. к № 1173; ПЗ, № 36; Слов. маг., с. 72–73, волын.; ИИФЭ, ф. 15-3, ел. хр. 158, л. 186, житомир.; Таямн., № 593; РЗЗ, № 199.

противником, представлена также мотивом «Посреднику предлагают обменять больного ребенка на здорового», см.: «Зоря... отдай нам хорошего, возьми себе худого — младенца такогото» (Курец, № 128, с.-рус.)²⁸; «Дед-лесовик, баба куткова, полюбемся, и познаемос, и детками помыняемос. На тебе крикливо, плаксиво, а дай мне сонливо, дремливо, шоб в ночи спало, день гуляло и у теле прибывало» (ПЗ, № 41, житомир.).

В данном случае речь идет не об обмене плача на сон ребенка, а об обмене самими детьми («на тебе крикливо, а мне дай сонливо»), что указывает на сюжет «подмена человеческого ребенка на ребенка демона (так наз. подмесьша)». Согласно материалам П. Г. Богатырева, в Закарпатье аналогичный заговор, обращенный к месяцу, читали над подмесьшем, надеясь таким способом вернуть себе свое человеческое дитя: «Абрагаме, сватайме, братайме ся, тоби діўка, мені хлопчице. Берит собі своє, а мені предай моє» (Богатырев 1971, с. 252).

IV.1.6. Отметим в заключение редкий мотив «Человек и посредник не будут причинять вред детям друг друга»: «Ой ти, дубэ, нздобору, поговоримо с тобою, посватоимоса, побратоймоса. Моя дочка так зовэтса, а твуй сын так зовэтса. Я твово сына нэ бэру (подразумевается обещание не рубить дуб и не ломать его ветки), а своей дочки нэ даю» (ПА, Озерск Дубровицкого-р-на Ровенской обл.).

Сербам и болгарам широко известны заговоры от детской бессонницы, близкие по сюжетному замыслу к рассмотренным выше. Эти южнославянские магические тексты так же, как и восточнославянские, обращены к мифологическому посреднику/противнику человека. Такие укладываются в три основные группы. Это:

1) лесные персонажи, лес и деревья: чаще всего заговоры адресуются лесной матери, которая, согласно поверьям, и напускает на детей бессонницу (серб. *горска мајка, шумина мати, горска вештица, горска мамападура, горнуова мајко* (от *горун* 'дуб'), болг. *горска майко, Баба Гора, Горица, безсьница*), а также горному лесу, хозяину гор (о лесной матери см.: Раденковић 1996, с. 40);

2) световые явления, прежде всего солнце и месяц;

3) издающие звуки домашние животные (овцы, куры и др.).

Как и у восточных славян, обращение к мифологическому адресату заговора предусматривает чтение текста в направлении того объекта, который соответствует адресату заговора или мыслится как его аналог. Если в заговоре упоминается лесная мать, то заговор произносят, гля-

дя на дерево или ближайшую покрытую лесом гору; если в тексте упоминается солнце, то заговор читают на восходе, подняв ребенка к солнцу; если в тексте речь идет об овцах, то читают в том направлении, где горит пастушеский костер. Вместе с тем, часто, вне зависимости от того, к кому обращен заговор, его читают, повернувшись туда, где виден свет, что, как нам кажется, связано с восприятием световых явлений как первопричины детской бессонницы.

В отличие от восточнославянских в южнославянских заговорах нет мотива установления родства между двумя сторонами. Инвариант сюжета этих южнославянских заговоров может быть сформулирован так: «Лесная мать (лес/солнце/др.), довольно (до настоящего момента) плакал мой ребенок по твоему ребенку /за (из-за) твоего ребенка, пусть теперь твой ребенок плачет по моему ребенку / за (из-за) моего ребенка». Заговоры такого типа достаточно широко известны на востоке Сербии, в разных регионах Болгарии, а также в Румынии (об этом см.: Раденковић, с. 415). Ср.: «Добро вече, горска мајко, доста је моје дете плакало од твојега, нека сада плаче твоје од мојега...» (Пауновић 1968, с. 104, Тимок; при чтении смотрят на самое высокое в округе дерево); «О, шумина мати, до сад плача моје дете за твојим дететом, а од сад нека плаче твоје дете за мојим!» (Грбић 1909, с. 124, Болевацкий окр.; читают вечером в направлении дома, где зажегся свет); «Горице, сестро-о-о, мойто момиче плаче за твойто момиче...» (Тодорова-Пиргова, с. 396, Сакар); «Дето ите плаче моето дете за слънцето, нека слънцето плаче за моето дете» (Попов А. 1889, с. 87, Хаджиелеска околия; читается рано утром в направлении восхода солнца); «Нека офцете бляят за моето дете, а не то за офцете и офчаровия огън» (там же; читают в направлении пастушеского костра).

Однако чаще в этих текстах, так же как и у восточных славян, констатируются поло-родовые различия между детьми человека и мифологического посредника/противника: «Слунце, слунце, доста је плакаја мој син за твоју ћерку, а с'г она да плаче за мојега сина» [Солнце, солнце, довольно плакал мой сын по твоей дочке, а теперь пусть она плачет по моему сыну] (Раденковић, № 402, серб. лесковац.); «Горане, бане, до с'г ровала моје девојче за твоје момче, од с'г нек рове твоје момче за моје девојче» [Горец, господин, до этого моя девочка плакала по твоему мальчику, после этого пусть твой мальчик плачет по моей девочке] (Раденковић, № 407, вост.-серб.); «Бабо, Горро, на... Мойто момче да не плаче за твойто момиче, а твойто момиче да плаче за нашето момче» (Капанци, с. 174); «Нашто хлане да не плаче, хорското да плаче!» (Петрова 1990, с. 225, с.-вост.-болг.);

²⁸ Ср. также: Мансикка, № 51.

«Горо ле, горо ле, да не плаче мойто момче (момиче) за твойто момиче (момиче), ами да плаче твойто момче (момиче) за мойто момиче (момиче)» (Петрова 1990, с. 225, с.-вост.-болг.); «Горска майко, ти имаши сина, аз имам дъщеря, не лъжи ми дъщерята за твоя син, на ти плач, дай ѝ сън» [Лесная мать, у тебя есть сын, а у меня дочь, не мани/не прельщай мою дочь твоим сыном, на тебе плач, дай ей сон] (Ватев 1905, с. 54); «Досъга мойо син плачеше за твойата черка, месеце, а отсъга твойата черка да плаче за мойо син, месеце» (Захариев 1918, с. 127; читается в направлении луны)²⁹.

Благодаря констатации принадлежности детей к противоположным полам (у тебя сын, у меня дочка, и наоборот) в болгарских и сербских заговорах возникает тема любовного томления, плача, в результате чего конфликт приобретает личностно-эмоциональный оттенок и разрешается не через обмен плача на сон (как в восточнославянских заговорах), а через передачу этого томления и плача от человеческого дитяти к ребенку мифологического посредника/противника (пусть твой сын плачет по моей дочке, и наоборот).

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что при наличии общей основы соответствующих восточно- и южнославянских заговоров (обменные отношения между детьми человека и его мифологического противника) внутреннее развитие самих сюжетов шло совершенно самостоятельно, что привело к тем существенным различиям между ними, которые мы констатировали выше (модель обмена в восточнославянских заговорах, модель переноса болезни — в южнославянских).

Проанализированные здесь восточнобалканские заговоры имеют много общего с заговорами группы II.3 (Перенос бессонницы на другой природный объект, см. выше). Отличие между ними состоит лишь в том, что в текстах группы II.3 у ребенка, который является объектом магического лечения, отсутствует персонажная пара — ребенок противника, вследствие чего из заговора уходит и тема любовного томления. В остальном же эти мотивы можно рассматривать как версии одного сюжета, о чем говорят и формальные совпадения, ср. в болгарских заговорах двучленную формулу «досега... от сега...», которая встречается в заговорах обеих групп.

В целом же рассмотренный сюжетный тип охватывает значительные территории, соединяющие Восточные Балканы — через кар-

²⁹ Ср. аналогичные формулы, произносимые в другой ситуации, но также являющиеся реакцией на плач и писк, как в заговорах — на плач ребенка: в Габрово, когда «пищит» или «свистит» вода, подогреваемая для купания младенца, говорят: «Так будут пищать парни/девушки из-за N» (имя ребенка, которого собираются купать) (СБНУ 1891, кн. 5, с. 112).

патское посредство — с южной частью восточнославянского ареала, т. е. территории, на долю которых приходится основная часть восточно-южнославянских схождения в области традиционной культуры (см. об этом: Толстой 1995, с. 141).

IV.2. Вторая группа в рамках рассматриваемой семантической модели представлена ограниченным числом записей. Она включает два мотива, описывающих **обмен пищи на сон**.

IV.2.1. «Пусть куры возьмут хлеб и дадут ребенку сон»³⁰ тесно связан с мотивом III.1 «Пусть куры возьмут бессонницу и дадут сон» и, по всей вероятности, соотносится с известной ритуальной практикой кормить кур хлебом при лечении детской бессонницы, ср.: «Курачки, рьячки, вазьмите хлеб-соль, а Мариночке отдайте сон» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.); «Кури серый, кури белый, / Кури сероватый, кури беловатый, / Кури-курницы, вазьмице у Сцепана начницы, / Наце вам хлеба да соли, / А мому Сцепану дайце сну до воли» (ПЗ, № 60, гомел.).

IV.2.2. «Кормление ночниц»: «Вам, ночницы, хлиб и сьль, а для мэнэ крепкий сон» (ПЗ, № 63, брест.); ср. также: Слов. маг., с. 71; Романов, № 107; Таямн., № 576.

V. «Навязывание бессоннице или персонифицирующим ее мифологическим существам запретов и других поведенческих предписаний». Данная модель представлена значительным числом мотивов и вариантов, большая часть которых имеет полифункциональную природу. В заговорах такого типа преобладают императивные и аналогичные им конструкции типа *не делай того, делай то, пусть будет так* и под. В дополнение к таким запретительным конструкциям в заключительных строках заговора иногда появляются формулы испрашивания доброго сна, типа *Дай ему сну и покою, Дай нашей Лене покою и угомону* и под. Хотя в заговорах данной модели легко вычленивается несколько основных мотивов, тем не менее они редко встречаются сами по себе (что называется «в чистом виде»); чаще они сопутствуют друг другу и комбинируются в рамках одного текста. Тем не менее рассмотрим эти мотивы последовательно.

V.1. «Полуночнице/заре/др. запрещается мучить ребенка». Мотив представлен почти исключительно в севернорусской традиции. Запрет мучить ребенка обращен в заговорах не к самой болезни, а к олицетворяющим ее персонажам (полуночнице, щекотухе,

³⁰ Вар.: Слов. маг., с. 71; Таямн., № 566, 567, 596; Novikovas 1997, № 46; Зам., № 1139.

ночному вою и др.)³¹, иногда к заре, ср.: «Пресвятая полуночица, не имай мого дитю, не позорь мого дитю, в глаза не гляди, очи ясны не ломи» (РЗЗ, № 145); «Щекотуха, полунощица, владечица! Не щекотай, уходи» (РЗЗ, № 146); «Ночная полуночица, в изголовье не стой, ясных очей не дерь, белого лица не щипай у раба Божься младенца» (Науменко 1998, с. 210, архангел.).

Формальная жесткость этого запрета — глагол в ед ч. повелительном наклонении с отрицательной частицей *не* — сочетается с лексическим разнообразием глаголов, существенно расширяющим представление как о возможных вредоносных действиях этих мифологических существ, так и о накладываемых на них ограничениях: *не беспокой, не задевай, не задевай ни за руки, не май, не хватай, не тронь, не шевели, не тереби, не тормози, не щепли, не щекоти, не цапай лицо, не щипай, не тронь, не задевай, не буди, со сна не сбивай, не мучь, не позорь; не май, не мотай, до моего младенца тебе дела нет*.

Среди сербских заговоров (правда, не от бессонницы, а от другой детской болезни — «од ограме») мы обнаружили мотив, очень близкий к севернорусскому: демоны нападают на оставленного без присмотра ребенка и начинают играть частями его тела, после чего ангелы задабривают демонов, и те оставляют ребенка в покое: «Заспала мајка код (Јована), заспао отац код (Јована), па притискоше његова анђела. Анђео се расрди и одлете од (Јована). Кад то видеше доњоземци, истрчаше и почеше му кидати дирку по дирку [кусок за куском]: од срца, од трбуха, од главе, од уста, од језика, и играти се тим. То видеше божји анђели па слетеше с небеса, и почеше да отимају и да моле, да им дамо да једу и да пију благо, слатко, хубаво. Одобрвољише и дадоше: дирку од срца, дирку од трбуха, дирку од уста и дирку од језика» (Раденковић, № 408). С севернорусскими заговорами этот текст роднит и мотив «играть ребенком = мучить ребенка», и телесная тема (ведь демоны мучают именно тело ребенка и забавляются им).

V.2. В текстовой фактуре заговора рассмотренный мотив часто переходит в другой, связанный с такой важной для лечения бессонницы темой, как время: «Бессоннице / мифологическому существу запрещается мучить ребенка во всякое время». Мотив разрабатывается как в связи с фазами лунного месяца (что типично

³¹ Ср. об этом у Л. Н. Виноградовой: «...обращения к вредоносным персонажам, вызывающим бессонницу, часто сочетаются с последующими формулами отгона, представленными в виде императивов или оптативных (запретительных) конструкций со значением 'уйди, убегай, перестань ходить, сюда не ходи, не буди...» (Виноградова 1993/2000, с. 307).

для разных групп заговоров, не только от детской бессонницы): «Пресвятая Богородица, госпожа полуночица, в изголовье не стой, через голову не гляди, белого лица не цапай у раба Божься Ивана ни на ветху, ни на новцу, ни на перекрой месяцу» (РЗЗ, № 142), так и в отношении к суточному циклу, что примечательно именно для заговоров от детской бессонницы: «Щекотка... моего младенца не тронь ни в день, ни в ночь, ни в какой час и ни в какие минуты» (РЗЗ, № 81); «...госпожа полуночица, не мучь меня... ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней» (Дмитриева, № 18); «Заря-зарница, заря — красна девица, заря-полуночица, не мучь мое дитя, не позорь мое дитя ни в каку пору, ни в како время, ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней» (РЗЗ, № 162).

В ряде текстов вместо указания на временные периоды, когда бессоннице запрещается мучить ребенка, заговор прибегает к перечислению характеристических определений полуночицы, основанных на темпоральных значениях, достигая тем самым нужного результата: «Я отказываю денную, ноцнюю, утряну, вецеровую, полуденную, полуноцную полуноцницу, вы не ходите ко младеню играть, щыкотать и не давать спать» (Мансикка, № 50, онеж.).

Следующие несколько мотивов объединяет одна общая интенция: стремление занять бессонницу неким делом (работой, игрой и т. д.). Мотивы эти тесно связаны между собой, и попытка рассмотреть их изолированно сопряжена с известными издержками.

V.3. «Пусть тот, кто мешает ребенку спать, будет занят работой/игрой (и не мучает ребенка)». Мотив широко известен в севернорусской традиции и в единичных случаях фиксируется в Полесье³². В качестве заключительных строк в заговорах такого типа используется мотив V.1 (не мучай ребенка, дай ему спать), логически связанный с рассматриваемым. Упоминаемые в этих заговорах виды деятельности четко дифференцированы по половому принципу: так, если болеет мальчик, то в заговоре речь пойдет о топоре, рубке дров и клиньях, о луке со стрелами, если девочка, то о прялке, кудели, веретене, берде и кроснах, ступе и песте, щетке, ветоши и венике. Таким образом, заговоры как бы участвуют в ранней половой идентификации ребенка³³. В дополнение к чтению

³² Вар.: ПЗ, № 94, 95 (волын.); Логинов 1993, с. 73–74; РЗЗ, № 161, 163; Еф. МЭА, с. 199, № 8 (архангел.), 10, 11 (5); Мансикка, № 52 (олонец.); Курец, № 119–121, 129, 133, 134; Дмитриева, № 18; Астахова 1928, с. 58; Науменко 1998, с. 210, 212–214.

³³ Приобщение новорожденного и даже еще не родившегося ребенка к будущей деятельности с помощью орудий труда, подобранных сообразно его полу,

заговора родители подвешивали к колыбели ребенка, а также под матицу, где, по поверьям, могла обитать полуночица или другой демон, «ответственный» за сон ребенка, те предметы, которые упоминались в тексте, или их уменьшенные копии: девочке — игрушечную прялочку, мальчику — лук со стрелами, старый валенок и шило с дратвой³⁴. Ср. подборку пермских свидетельств об этой магической практике: «В зголовье девочки кладут пресенку, чтобы полночица пряла, а не маяла ребенка. Парню топор, вот полночица тюкат, рубится пусть. Это если ребенок и день и ночь плачет, день и ночь смешал, отец девке пресенку делал, а парню топорик»; «В изголовье пресенку под подушку положишь ребенку, только чтобы мать не знала, на палочку кудельку привяжешь»; «Ребенок не спит, какая-та полнощица его мает. Сделают лапоточек, маленькой-маленькой заплетут только, не доплетут, его и коточик положат в зыбку: „Занимайся де ты, полнощица, этим, а ребенка не трогай! Не трогай, а плети лапоточек!“ Вот ребенок и спит»; «Не спит когда, топорик парню сделать из щепочки маленькой и положить в зыбку, в изголовье, девочке дак пресенку маленькую, скажешь: „Прядь, привыкай-де!“» (Юрлинский край, с. 135).

Тема навязывания полуночице работы представлена и в карельской традиции; карелам также известны мифологические персонажи «полуночица» и «полуночник» (вне зависимости от вектора влияния такое сходство объясняется активными контактами живущих на Русском Севере в непосредственной близости друг к другу русских и карел). Так, у тунгудских карел в колыбель к страдающему бессонницей мальчику клали шило, дратву, большую иглу и кусочек кожи или ружье, говоря при этом: «Господи, благослови, это ему для работы, а дитя пусть спит», «Вот твоя работа. Ты делай свое дело, вот ружье, а дитя оставь в покое. Пусть ребенок спит, а ты делай свое дело, играй с ружьем» (Тунгудские карелы, № 185, 186).

Ср. севернорусские заговоры и украинский: «Денна денница полуденница, ночна ночница полуночица, возьми вехоть да голик, мой

практиковалось и в других семейных обрядах: у русских рядом с брачной постелью клали орудия крестьянского или ремесленного труда, чтобы в семье рождались трудолюбивые сыновья; соблюдали гендерный принцип, отрезая пуповину на соответствующих полу младенца предметах; на Дону при первом купании младенца повитуха приказывала родственникам как можно быстрее класть на стол инструменты согласно с полом ребенка (ножницы, нитки — для девочек, молоток, плоскогубцы — для мальчика), чтобы он вырос мастеровитым (Власкина 2001, с. 73).

³⁴ См. свидетельства об этом: Еф. МЭА, с. 199, № 8, Адоньева, Овчинникова, № 353; Курец, с. 178; Логинов 1993, с. 73–74.

да наши, а раба Божьего Настю не тормоши» (зап. М. М. Валенцовой в 2001 г. в Архангел. обл.); «Вот тебе, ночью рык... клин и топор, ходи и тешишь день и ночь и не задевай р. Б. младеня» (Мансикка, № 52, олонец.); «Криксы... если придете, себе работу найдете: венки берите, избу метите, младенца раба Христова не будите!» (Науменко 1998, с. 210, архангел.); «Ночная полуночна, утрення полуутрення, вечерня полувечерня, не тешишь моим младенцем, на тебе прялку; сиди да пряди, от моей девушки отойди» (Еф. МЭА, № 116, с. 199, архангел.); «Ночницы-сэстрыци, / Нэ спитэ, нэ дрэмлитэ, / Кроснамы стучытэ, / Вам на ныты бёрды накыдаты, / Ну а Васылёвы всю ноченьку спаты» (ПЗ, № 94, волын.).

Иногда же демону предлагали заняться делом днем, а на ночь просили, наоборот, угомониться и не мешать ребенку спать: «Днем пряха, ночью спяха. Днем пряди и сучь, а ночью младенца имярек не мучь!» (Логинов 1993, с. 74).

В записях позднейшего времени адресат описываемых действий меняется, и ночную работу предлагают уже не полуночице, а самому ребенку, стремясь занять его делом и тем самым избавить родителей от крика: «Вот я помню, вот у меня первый сын... такой был неспокойный, водливой, как у нас говорят. Водливой — водиться надо с ним. Отец сделал ему топорик. Деревянный. Деревянный сделал топорик, вот ложат под подушку. Ложили... Вот тебе топорик, руби, но нас не беспокой, не шевели. А девке, как девка, так делали прялку. Из лучины топориком он делал... Вот ты пряди, а не беспокой, не шевели» (КА РГГУ, Никола Белая Каргопольского р-на Архангельской обл., 1997).

В самих заговорах часто подчеркивается исключительно игровой характер навязываемой демону работы, в который раз указывающий на детскую тему рассматриваемых заговоров: «Госпожа полуночица... под матицей есть прялка и веретенышко, играй, веселись; тебе до моего дитя дела нет» (Дмитриева, № 18). Иногда, наконец, предлагаемые демону предметы оказываются просто игрушками для забавы: «Ночные ночнички, в куклы играйте, р. Б. Анне спокой дайте» (Новг. ф-р, № 416); «Денная полуночица... от тебе игрушка, вот тебе забава вся» (Крашенинникова 2001, № 17, архангел.). Таким образом, существа, ответственные за детскую бессонницу, частично идентифицируются с детьми по возрастной характеристике. Аналогичную ситуацию мы наблюдали и раньше, говоря о мотиве «сна ночниц»: ночниц заманивают в иной мир, где для них приготовлены колыбельки и мягкие подушки, где их будут пеленать и укачивать (см. выше в разделе II.1).

Аналогичный мотив «Пусть демоны займутся работой» встречается в сербских заговорах от «бабиц» — демонов, доставляющих беспокойство роженице и ребенку, причем в них также подчеркивается

дифференцированность видов деятельности в зависимости от пола больного ребенка: «[Девять баб ударили Марка в сердце и в голову, поломали ему ноги и руки.] *Не бой се, (Марко)* [говорит Богородица], *ако су женске — нек узимају крошиње и кудеље, ако су мушке, нек узимају свирке и товаге (тојаге)*» [Не бойся, Марк, если они женские, пусть возьмут кросна и кудель, если мужские, пусть возьмут свирель и посох, т. е. атрибуты пастуха]» (Раденковић, № 138, вост. Сербия). Этот сербский заговор в сравнении с восточнославянскими наводит на мысль о том, что мифологические существа, насылающие болезни на младенцев, те самые, которым в заговорах навязывают работу или игру, чтобы отвлечь их от детей, могли отчасти идентифицироваться с детьми и по поло-родовому признаку, ведь это им, а не ребенку предлагали в заговорах заняться мужской и женской работой соответственно.

V.4. «Пусть тот, кто мешает ребенку спать (полуночица/заря/др.), не играет/не тешится/не смеется над ним, а играет/тешится/смеется над чем-то другим (в другом месте)». Мотив, известный, как кажется, только в севернорусском регионе³⁵, близок предыдущим (V.1 и V.3), а иногда даже бывает трудно с уверенностью говорить, о каком именно мотиве идет речь. Однако отличия все же есть. Прежде всего: если в рассмотренных выше мотивах речь шла о мучениях, доставляемых ребенку полуночицей или зарей, то в данном случае акцент сделан на том, что полуночица или другой мифологический противник человека смеется над ним, играет с ним. Отсюда и изменение в лексике, обслуживающей этот мотив, ср.: *не тешься* (P33, № 82; Мансикка, № 58); *не шути* (P33, № 78); *не галься* (Дмитриева, № 7); *не глумися* (Вел.-устюж. сб., л. 43об.–44); *не играй* (Адоньева, Овчинникова; P33); *не дейся* (Крашенинникова 2001, № 18, архангел.), *не смейся, не галься* (Науменко 1998, с. 211) и т. д. Второе отличие состоит в обязательной двучастной структуре этого мотива, построенного по схеме «Полуночица / не смейся над ребенком, смейся над...». Тем самым вместо ребенка противнику подбрасывают другую игрушку, занятия с которой должны отвлечь его внимание. Об игрушке мы упомянули неслучайно, ибо чаще всего в такого рода текстах противнику могут предлагать не инструмент или его копию, а игрушку или нечто совсем бесполезное. Ср. в заговорах: «*Полунощица-бессонница, не теши, не*

³⁵ Вар.: Вел.-устюж. сб., л. 43об.–44; P33, № 79, 80, 81, 82, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 93, 132, 137, 138, 148, 159; Крашенинникова 2001, № 17, 18, 21, 22 (архангел.); Мансикка 1912, № 32; Мансикка, № 58–59 (олонец.); Дмитриева, № 7, 18; Логинов 1993, с. 75; Адоньева, Овчинникова, № 352, 353, 355, 358.

потешайся над малым ребенком. Теши-потешайся над жарком, над парком да над третьим — угольком» (P33, № 84); «*Щитуха-бытуха, полунощица, не играй с моим мальшом, а играй с ветрами, с мышами за печкой*» (P33, № 93); «*...Все двенадцать полунощиц, не дейтесь над р. Б. и. р., дейтесь над переченьками, над оконенками*» (Крашенинникова 2001, № 18); «*Ночной батько, ночная матка, не тешься моим детишшом, а тешься ножом и ножичком*» (Мансикка 1912, № 32); «*Зорька... Не играй младеничкѣм, играй парным венчикѣм*» (Науменко 1998, с. 209); «*Полунощица-шутиха, не смейся, не галься над моим родным дитятком. Смейся, где недобрые люди живут*» (Науменко 1998, с. 211); ср. в рукописном заговоре XVIII в.: «*Враг окаяной, не глумися нашим дитятем, глумися осиновым колом, да оловом, да луком, да стрелюю*» (Вел.-устюж. сб., л. 43об.–44).

V.5. «Пусть тот, кто мешает ребенку спать, займется чем-то бессмысленным и бесконечным — стучит, пересыпает песок, гремит, считает иголки, срывает листья и др.», ср. в заговорах: «*Заря Марья, заря Дарья, заря Катерина, / Не задевай мое дитятко / Ни за руки, ни за ноги, / Ни за буйную головушку. / Поди, заря, в лес, / Сядь на елку, / Считай себе иголки, / Там тебе дело, / Там тебе работка...*» (Адоньева, Овчинникова, № 332); «*песками пересыпать, водой переливать, камышами крутить*» (Зорі, с. 197, волын.); «*Крыксы, идытэ на восьну, / Идытэ на клёныну. / Восьну грызты, / А клёныну мотаты, / И на воду пускаты...*» (ПЗ, № 96, волын.).

Мотив sporadически встречается в русских и украинских заговорах от детской бессонницы³⁶, и, кроме того, он широко представлен в славянских мифологических рассказах: демону поручают некую работу (часто бессмысленную или бесконечную), тем самым отвлекая его от злокозненных действий; а также в сказочном репертуаре³⁷. В украинской традиции этот мотив встречается также в заговорах от боли, ревматизма и др., см.: Зорі, с. 23, 28, 33, 151; Слов. маг., с. 33–34 («песком пересыпай»), с. 35 («с дуба листья срывай»). В «черных» заговорах демоны сами приписывают себе подобные бессмысленные действия, см. в рукописном заговоре XVIII в.: «*Иду я, лысой бес, в чистое поле пеццер зажигать, песок пересыпать, пеплом перевивать*» (Смилянская 2002, с. 168).

Известен этот мотив западным и южным славянам. У болгар он входит в состав заговоров, обращенных к «горской майке», которой

³⁶ Вар.: Адоньева, Овчинникова, № 332, 333, 341; Зорі, с. 197; ПЗ, № 74, 96; Talko-Hrupcewicz, s. 137, № 4.

³⁷ «Трудные задачи нечистой силе»: СУС, № 1175, 1176, 1178, 1180.

предлагается до самого утра (до пения петухов) считать корни, ветки и листья на девяти деревьях: «*Че ти дадем девет дърва: додека петлите пропоят да преброиш върховете, кореньете, клоньките и дискъето... Като свършиш работа, да дойдеш, детето ис постилъките да дигнеш*» [Дам тебе девять деревьев. Пока петухи не пропоют, будешь пересчитывать верхушки, корни, ветки и листья... Когда закончишь, тогда придешь, ребенка из постельки поднимешь] (Сталийски 1895, с. 144). У чехов тот же мотив встречается в заговорах от лихорадки, сухот, прострела и др. Основные мотивы (по: Вельмезова): «дрова колоть», «камни ломать» (№ 66), «песчинки считать» (№ 67), «взвешивать воду и считать песок» (№ 85), «песок пересыпать, воду переливать» (№ 161, 164, 198, 203), «деревья и скалы ломать» (№ 181) и др., плавно переходя в мотив занятий недуга «там, на том свете».

V.6. «Пусть противник оставит ребенка в покое, а мать сама вылечит его (исправит/сделает все, что нужно)». Акцент в нем сделан на материнской теме и апеллирует к материнскому праву, ср. в заговорах: «*Денная полуденница, ночная полуночница, не май мое дитя, не май, не мотай. Я сама, мати, намаю, сама намотаю...*» (РЗЗ, № 79); «*Бессонница-полуночница, не май моего дитятка, не май, не позорь. Я сама его мою и сама пеленаю...*» (РЗЗ, № 80); «*Утренняя заря и вечерняя, ночная и полуночная, не мучь дитя, не позорь, я сама, мати, мучаю, и сама позорю*» (РЗЗ, № 131).

Этот мотив находит широкие параллели в других группах детских лечебных заговоров, где мать принимает на себя обязанность излечения ребенка. Так, пытаюсь избавить ребенка от падучей, мать садится на лицо ребенка детородным органом и произносит характерный текст: «Сама родила, сама и отходила», тем самым символически имитируя перерождение ребенка. Ср. аналогичные мотивы в заговорах от грыжи и порчи: «*Сама мати родила, сама мати носила, сама грыжу загрызала и заговаривала*» (Курец, № 164, олонец.); «*Сама несла, сама родила, сама тягость приняла. Сама мою, сама избавляю все приты, все призоры, все людские разговоры...*» (Курец, № 98, олонец.).

Иногда, впрочем, мать принимает на себя всю ответственность за болезнь ребенка, полагая эту болезнь результатом ее оговора собственного ребенка, невольно вырвавшегося плохого слова или недоброй мысли; в этом случае мать сама берется исправить содеянное, ср.: «*Сама я осудила, сам я оговорила, сама я избавлю младенца*» (Курец, № 107, олонец.); «*Сама подумала, сама свою думу ем и заедаю*» (Курец, № 108, олонец.). Тем самым заговоры как бы легитимизируют материнское право наказывать и прощать ребенка, вплоть до насылания на ребенка сна-смерти (см. ниже).

Актуальность материнской темы в детских заговорах (в том числе восприятие матери как одного из возможных источников детской бессонницы) находит подтверждение в терминологии недуга. Обращает на себя внимание, что в севернорусских и южнославянских названиях существ, олицетворяющих собой бессонницу, или тех, кто ее насылает, часто встречаются составные наименования с опорным словом «мать»: *горска мајка, шумина мати, ночная матка, матушка-полуночница, полуночная матка, матка каменка, заря-матушка вечерняя* и др. Это еще раз наводит на мысль о том, что два мира, присутствующие в заговорах от детской бессонницы, — мир людей и мир недугов — моделируются как параллельные (и там и тут есть дети и матери).

V.7. «Пусть некто шумит, а ребенок спит». Мотив встречается среди украинских и белорусских заговоров³⁸. Смысл его сводится не столько к прямому обмену плача и крика на сон ребенка (что позволило бы, в частности, отнести эти заговоры к предыдущей, IV-й, семантической модели), сколько к утверждению, что человеческое дитя должно спать, а мифологический посредник/противник или его ребенок — шуметь и кричать, хотя намек на отношения обмена или на перенос недуга на другой объект присутствует здесь несомненно. Отношение к сну/плачу становится, таким образом, своего рода классификатором, позволяющим определить принадлежность того или иного персонажа к обоим полюсам оппозиции человек–нечеловек. Кроме того, мотив, как уже бывало, обращает наше внимание на тему шума как причины детской бессонницы и ее основного симптома: пусть ворота скрипят / дуб и береза шумят / совенята кричат и верещат / волчица кричит / пташки щебечут / куры сокочут / змеенята кричат / лесные дед и баба кричат и верещат / чужой ребенок кричит / дети лесных деда и бабы кричат... а мой ребенок спит. Ср. в заговорах: «*Głuchy dębie, poswatajmy się, pobratajmy się, twoje dąbki, a mój synaczek; twoje dąbki rąbią i one szumią, a mój synaczek niechaj śpi...*» (Rokosowska 1900, s. 460, киев.); «*Вам, пташачкі, ишчабятаць, сака-таць, а у.р. расці і буяць... а мацеры спакой дабываць*» (Таямн., № 593, гомел.); «*Нехай лучше ворота скриплят і день, і вночі, нехай наша дитина спить*» (Зорі, с. 192); «*За рэкою дуб, / А ў том дубе совенята. / Йім крычаты і вэрэічаты, / А дытыне трэба спаты*» (ПЗ, № 83, ровен.); «*За морем волча, а у меня медвеча. За морем кричит, а у меня молчит*» (Горбанев 1893, с. 184, майкоп.).

³⁸ Вар.: Зорі, с. 192; Еф.СМЗ, № 7; Rokosowska 1900, s. 460; ПЗ, № 42, 82, 83; ПЗам, № 19, 27; Зам., № 1147, 1160, 1166, 1167, 1169, 1183, 1134; Таямн., № 593; Романов, № 112, 114, 118.

Иногда мотив принимает форму проклятия, адресованного виновнику детского недуга: «...*А тыя, каторыя наслаі, шоб оны крычалі, вішчалі, а мае дзіця шоб прысыпалі*» (Зам., № 1134).

VI. «Навязывание ребенку правильного сна/поведения». В рамках этой модели мы рассмотрим мотивы и формулы, имеющие иную прагматику, нежели те, о которых шла речь раньше. Все они — прямо или косвенно — адресованы ребенку и нацелены на то, чтобы обеспечить ему спокойный и крепкий сон. Эти формулы, как правило, несамостоятельны и на правах фрагментов входят в более пространственные заговорные тексты, состоящие из мотивов, адресованных противнику человека или направленных на его нейтрализацию. Тем не менее рассматриваемые мотивы и формулы не теряются в тексте, а напротив, благодаря своей инаковости, создают интенциональную полифоничность заговора, каждый «голос» которого подчинен достижению общей цели.

VI.1. Формулы спокойного/крепкого сна. Эти формулы более всего известны на Русском Севере, хотя спорадически встречаются и в других местах. Взятые в совокупности, они определяют те модели поведения/действия, которые навязываются ребенку для обретения им сна и покоя. Согласно этим формулам, ребенок должен *крепко спать, молчать, лежать, не плакать, быть тихим и смиренным* и уподобляться в этом своем состоянии в основном неодушевленным предметам. Формулы представляют собой развернутый сравнительный оборот типа *как что-то тихо, спокойно, молчаливо, так бы и ребенок крепко спал/лежал, молчал, был тихим...*

Ср. формулы: *как поросенок спит, так...* (P33, № 161; ср. обычай класть в колыбель к ребенку немного навоза или соломы из хлева, где спят свиньи, Skalski 1901, s. 75, piotrkow.); *как заря спит, так...* (P33, № 115); *как ветер ночью спит, так...* (Усол. древн., с. 121, перм.); *как эта матица спит и молчит, никогда не кричит, не ревет, так...* (Еф. МЭА, с. 199, № 9; Науменко 1998, с. 211); *как мешок молчит, никогда не ревет, так...* (Крашенинникова 2001, № 23); *как куры спят, так...* (Романов, № 111; ПЗ, № 58, 59; Зорі, с. 199; Проценко, № 24); *Земелька спит, вада спит, куры спят і штобы сыночак спал да дня* (Таямн., № 599); [образа], *вам хороше стояты, нашей дытыноци крипко спаты!* (Шарко 1891, с. 173); *как эти постилки лежат и молчат, так бы и...* (Новг. ф-р, 417); *как лапоть, камень, порог молчит, так...* (P33, № 173–175, 201, 202); *как камень лежит, так...* (P33, № 188, 235); *как эти камешки спят и молчат, никогда не кричат, не ревят, так...* (Еф. МЭА, № 4г, с. 198, архангел.); *как кукла спит, так...* (Усол. древн., с. 121, перм.; кладут куклу в колыбель); *как порог спокоен, так...* (P33, № 200); *как полено не ревет, чтоб...* (Усол. древн.,

с. 122, перм.); *как стол стоит не шелохнется, не воротнется, спокойна так, так и...* (Крашенинникова 2001, № 27); *как эта пеленочка спокойна, угомойна, не требует ни титьки, ни зыбки, ни песту* (Крашенинникова 2001, № 24); *как печка не плачет, так...* (P33, № 203); *коль крепко ступаю на ногу, столь крепко спи, дитя* (P33, № 74); *как эта тяга крепка, чтобы так спал ребенок крепко* (Курец, № 137; при этом моют ребенка через тягу, т.е. в дверях); *тоби, дубе, крипко стояты, а нашей дытыноци крипко спаты* (Шарко 1891, с. 173); *сколь царь Давид кроток и тих и смирен, столь...* (P33, № 171); *как лягушки-турушки кричали и замолчали, так и имярек замолчал* (Проценко, № 133) и др.

Популярность формул спокойного сна в севернорусской традиции подтверждается тем, что они известны и карелам: «Спи, словно матица, лежи, словно бревнышко» (Тунгудские карелы, № 33).

VI.2. «Пусть ребенок спит, растет и будет здоров». Мотив отражает популярное представление о том, что дети растут во сне, и потому встречается исключительно к заговорам от детской бессонницы, см. в текстах заговоров: «*Шоб спаў и прыбываў. Спи и прыбывай. Сам Господа Бога не забывай. Шоб спало и прыбувало*» (ПЗ, № 254); «*А мойй дочки спакоенько и гуляенько, и на тело пребываенько*» (ПЗ, № 37); «*Шоб спало и хотіло, росло й не боліло!*» (Семенцова, с. 285); «*Хай спиць да гуляе да цела прыбувае*» (Зам., № 1146). Кроме того, этот мотив популярен и в колыбельных песнях, ср.: «*Уж ты спи по очам, ты расти по часам*» (Головин 2003, с. 269). В заговорах встречается пожелание ребенку сна и здоровья: «*Дай рабу Божью сну и здоровья!*» (P33, № 110); «*Дай покой и доброго здоровья!*» (Новг. ф-р, № 413), переходящее в молитвенные формулы: «*Дай, Господи, моим детоцкам доброго здоровья...*» (P33, № 169).

Пожелание ребенку расти во сне — популярный мотив колыбельных песен (Мартынова 1997, с. 7–8), что как частный случай подтверждает общую закономерность, а именно близость сюжетики и образности заговоров от детской бессонницы и колыбельных песен, и в частности использование колыбельных в качестве заговоров³⁹.

VI.3. Нам уже приходилось говорить о полифункциональном мотиве «Бессоннице / мифологическому существу запрещается мучить ребенка во всякое время», который в разных восточнославянских традициях разрабатывается в связи с фазами лунного месяца и в отношении к суточному циклу. В заговорах от детской бессонницы, причем преимущественно севернорусских, мотив принимает форму позитивных установлений: «Пусть ребенок спит всю ночь»: «...*прине-*

³⁹ О соотношении колыбельных и заговоров см. подробно: Головин 2003.

сите р. Б. и. р. сну и покою с вечера до утра, до красного солнца, до белого дня» (РЗЗ, № 127); «...принеси ему сну и покою на всю ночь Христову» (РЗЗ, № 128); «...а моя хрещена порождена нихай спит, як день, так ніч» (М.Б. 1867, с. 694, укр.-подол.); «Пусть ребенок ночью спит, а днем бодрствует»: «...шоб вон ночно спау, а днём гуляу, радасна пражывау» (Зам., № 1178); «...каб яно крэпенька спала, лёгенька ўстала» (Зам., № 1176); «Сну и угомону быть всегда»: «...принеси р. Б. и. р. сну, и покою, и угомону, чтобы спала наша и. р. от света до света, от зари до зари, от белого дня до красного солнышка» (РЗЗ, № 123), «...чтоб мой младенец спал от свету до свету» (РЗЗ, № 115), что усиливается заключительными формулами заговоров типа «во веки веков» — *отныне и до веку* (РЗЗ, № 232); *век по веку и отныне до веку* (Еф.МЭА, с. 199, № 7) и т. п.

Восприятие сна как смерти, вычитываемое, пусть и не без оговорок, из такого рода формул (ср. формулы «Днем живи, а ночью спи!» — Науменко 1998, с. 213, архангел.; «Спи и не просыпайся!» — Там же, с. 211; «...дай моему младенцу спать и молчать, уснуть, умереть» — Еф.МЭА, № 11а, с. 199, архангел.), по-видимому, неслучайно, особенно если вспомнить мотив насылания на ребенка сна-смерти в русских колыбельных песнях (Мартынова 1997, с. 8–9).

* * *

Мы рассмотрели сюжеты и мотивы восточнославянских заговоров от детской бессонницы, убедившись, что их основу составляют шесть основных семантических моделей. Эти модели определяют общую прагматику (т.е. в данном случае стратегию излечения) входящих в текст сюжетов и мотивов, а поскольку таких мотивов в заговоре обычно несколько, то в рамках текстового поля заговора отдельные модели и воплощающие их мотивы пересекаются, накладываются и взаимодействуют друг с другом, создавая картину одновременно мозаичную — благодаря разнообразию мотивов — и цельную — благодаря единству установки заговора как лечебного ритуала.

Большая часть этих моделей (первые пять из шести) отвечает мифологическому восприятию болезни как самостоятельной и чужеродной силы, происходящей извне и оказывающей на человека негативное воздействие, и вместе с тем — силы, которую при необходимости можно рассматривать как партнера и вести с ней диалог (заклучать договор, требовать, изгонять, просить, навязывать адекватное поведение и т. д.).

Представленные модели прописывают общую стратегию поведения по отношению к недугу или больному ребенку, и потому эти мо-

дели потенциально полифункциональны и вполне применимы при лечении других болезней. В то же время параллельно с ними в заговорах присутствует несколько сюжетных тем, которые в свою очередь соотносены с конкретной функцией заговора и указывают на то, что данный текст нацелен на лечение именно детских болезней и специально — бессонницы. Среди них: детская тема (детская одежда и предметы быта, игрушки и игры и т. д.), родительская (и специально материнская) тема, тема шума и света как источников бессонницы, тема времени, тема сна и др. На пересечении семантических моделей и сюжетных тем и возникает то множество и разнообразие мотивов, которое, как мы видели, и формирует конкретику восточнославянских заговоров от детской бессонницы.

Рассмотренные здесь заговоры от детской бессонницы, помимо всего прочего, дают некоторый материал и для более общего взгляда на образ мира, представленный в восточнославянском заговорном универсуме. Прежде всего это относится к противопоставлению сна и бодрствования, а также к некоторым другим соотносимым с этой оппозицией концептам.

Что же есть сон и бодрствование с точки зрения заговора? Надо признать, что заговор достаточно последовательно моделирует концепт сна, подробно прописывая его основные составляющие и корреляты. Как мы уже видели, сон соотносится с ночным временем, тьмой (отсутствием света), тишиной, прекращением деятельности и неподвижностью и тем самым фактически приравнивается к смерти, только к смерти как временному состоянию, в которое еженощно погружается человек. За бодрствованием же закреплены противоположные характеристики (день, свет, звуки, деятельность, подвижность), которые в свою очередь концептуально соотносены с жизнью, так же регулярно возвращающейся к человеку с проблеском зари и первым криком петуха. Показательно в этом смысле белорусское верование, гласящее, что ребенок, впервые положенный в колыбель и сразу заснувший, все равно не жилец, а тот младенец, который будет кричать и плакать, прежде чем заснет, напротив, будет долго жить (Никифоровский 1897, с. 24).

Распорядок жизни новорожденного, в силу пограничности его статуса и особой уязвимости неспособного самостоятельно отрегулировать свое «поведение», корректируется заговором в соответствии с этой нормой. По сути дела заговор борется с ночным бдением ребенка, пытаясь нормализовать суточный цикл, в котором день отведен для бодрствования, а ночь — для сна. Так же как и многие другие ритуалы и магические практики первого года жизни ребенка, заговор направлен на доочеловечивание новорожденного, он помогает ему пре-

одолеть маргинальность, в данном конкретном случае — в отношении восприятия времени. Возвращая сон ребенка в ночное время, а бодрствование — в дневное, заговор тем самым способствует идентификации новорожденного как представителя человеческого сообщества.

Такова данность «этого мира». Вместе с тем, как мы уже не раз говорили, в восточнославянских заговорах от детской бессонницы в равной мере представлен и «иной» мир, мыслимый парным «этому» и одновременно ему противопоставленный. «Иной» мир воплощают демоны (прежде всего демоны бессонницы — ее персонифицирующие и насылающие). Их поведение — постоянная тема заговоров от бессонницы, как бы оттеняющая нормальное поведение человеческого дитя, которому хочется *спать, дремать, во сне прибывать*. Ночницам же, им подобным существам и их детям приписывается устойчивое стремление *гулять, играть, шуметь, визжать, верещать, плакать, кричать, вопить, пищать, беспокоиться, не дремать, не спать денно и ночью, свадьбы справлять, петь, пить, буйать* и т. п. Однако все, что приписывается демонам (ночницам и др.), само по себе не является чем-то аномальным. Неестественность заключена не в их поведении как таковом, а в неправильном соотношении этой деятельности и суточного времени. Поэтому заговор стремится лишь привести поведение демона и человека в соответствие с нормой: человеческому ребенку он навязывает по ночам сон и покой, а ребенку демона — «ночное беспокойство», шум, веселье, игры, забавы и даже работу. Такая операция по упорядочиванию поведения ребенка сообразно суточному циклу снимает видимое в заговорах противоречие между восприятием бодрствования, с одной стороны, как естественной формы человеческого бытия, сопряженной с деятельностью, воспроизводством и в конечном счете с самой жизнью, а с другой — как неправильного и болезненного для ребенка состояния.

Вместе с тем в восточнославянских заговорах такая модель соотношения «того» и «этого» миров, когда «иной мир» похож на «этот» с точностью до наоборот, оказывается не единственно возможной. Как и в целом в народной мифологии, заговор часто формирует свое представление об «ином» мире как о параллельном «этому». Заговор создает демонов и духов бессонницы по образу и подобию человека, и потому в заговорах от детской бессонницы дети демонов во многом напоминают детей человека. Им свойственны детские формы поведения, они любят игрушки, им нужны пеленки, колыбели и мягкие постели, и в конечном счете их сон и успокоение обеспечивают сон и человеческому дитяти.

Между этими двумя мировоззренческими моделями соотношения «того» и «этого» миров и располагается мир восточнославянских заговоров от детской бессонницы.

2. ЗАГОВОРЫ ОТ КРОВОТЕЧЕНИЯ И РАНЫ

Заговоры, предназначенные для лечения кровотечения и раны (носового кровотечения, увечья любой части тела, сопровождаемого кровотечением, пореза, а также отчасти от травмы вообще), распространены на всей восточнославянской территории, хотя и не совсем равномерно. В русской традиции нам известно около 380 заговоров от крови, причем две трети этих заговоров зафиксировано в севернорусской традиции; в белорусской записано более 140 текстов, в украинской — порядка 100. В отличие от большинства других лечебных заговоров заговоры от крови были распространены в русской рукописной традиции по сборникам XVII–XVIII вв. (Топорков 2005, с. 313–333), а также в древнеславянской книжности (см.: Яцимирский 1913, кн. 4).

Заговоры от кровотечения достаточно широко известны западным славянам и в Западной Европе, откуда, как мы увидим в дальнейшем, они частично и были заимствованы восточными славянами. В то же время в балканославянских традициях заговоров от кровотечения практически нет. Встречающиеся здесь заговоры от раны (серб. *подљуте*, болг. *подљута*) — это заговоры от воспаления (от гнойных и покрасневших ран), а не собственно от кровотечения, и потому скорее могут быть сопоставлены с восточнославянскими заговорами от кожных болезней (от опухоли, «ятрости»), нежели с заговорами от крови (ср.: Раденковић, № 182–192; Тодорова-Пиргова, № 306–406).

Исследуемые заговоры — именно в силу того, что в Европе они были наиболее популярны среди лечебных заговоров, — достаточно подробно исследованы. К числу основных работ в этой области относится исследование О. Эберманна 1903 г. — о типологии североевропейских заговоров от кровотечения и раны⁴⁰, в котором исследователь установил и описал около полутора десятков основных типов (сюжетов) заговоров от крови (и других повреждений: вывиха, ударов, ран), а также работа В. Мансикки, где эти же сюжетные типы рассмотрены применительно к русской заговорной традиции⁴¹.

Восточнославянские заговоры от кровотечения — достаточно обширное по разнообразию и объему поле текстов (более 600 известных нам записей), в котором прослеживаются три основные стратегии отношения к недугу (кровотечению, ране), группирующие вокруг себя многочисленные темы, тексты, сюжеты, мотивы и формулы (причем как массовые и общераспространенные, так и единичные). Каждой из

⁴⁰ Ebermann O. Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin, 1903 (Palaestra, Bd XXIV).

⁴¹ Mansikka V. J. Über russische Zaubersprüche. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. T. 1).

трех этих стратегий соответствует свой особый способ лечения (который, применительно к текстам заговоров, мы будем называть моделью действия).

В первом случае имеет значение восприятие крови как движущейся материи, которую следует остановить (эта стратегия находит выражение в заговорах, основанных на модели «останавливание крови»), во втором — восприятие раны как разорванной плоти, цельность которой должна быть восстановлена (этой стратегии соответствует модель «закрывание раны»); в третьем — кровотечение воспринимается как нечто несуществующее, невозможное, нереальное, алогичное, наконец, и потому не требующее специальных целительских действий (это модель «отрицание недуга»).

I. Повторимся: в первом случае кровотечение воспринимается как движущаяся материя, которая должна быть остановлена. Поэтому в заговорах первой группы (объединенных нами темой «**Останавливание крови**») сам этот недуг передается через целый ряд образов, символизирующих непрерывно текущую кровь. Это образы, которые включают в себе прежде всего сему 'движение', такие как вода/река или движущиеся объекты (человек, животное, разворачивающаяся стихия, всходящее/прорастающее растение/семя), а также сему 'протяженный, непрерывный (= длинный)', такие как нить или тростина.

Останавливание крови — первая и, пожалуй, главная тема заговоров от кровотечения. И дело, видимо, не только в том, что эта тема воплощается в целом ряде вполне самостоятельных и цельных сюжетов и мотивов восточнославянского заговорного универсума, а прежде всего в том, что останавливание крови представляет собой ключевую прагматическую доминанту всего корпуса заговоров от кровотечения и раны. Иными словами, если для части заговоров от крови «останавливание крови» — это сюжетная тема, то для всего корпуса этих заговоров — общая прагматическая установка. Среди европейских заговоров от крови значительное место занимают тексты, объединенные О. Эберманом темой «Она не течет» (Ebermann 1903, раздел V)⁴².

Эта установка реализуется в заговорах как на уровне сюжета в целом, так и более простым способом, а именно вербальной экспликацией цели лечебного ритуала. Если в тексте заговора действует мифологиче-

⁴² Об и.-евр. корне *+st(h)a-*, имеющем значение 'стоять' и выражающем ключевую идею большинства заговоров от крови («чтобы кровь остановилась»), в др.-герм., др.-индийск. и в.-слав. заговорах см.: Топорова 1996, с. 121–122; Топоров 1996. О том же писал Г. Стормс, комментируя публикуемые им заговоры на латыни из англо-саксонских рукописей XI в. («The seven preceding charms are all based... on the force of the word *stand* or *stop*» — Storms 1948, p. 293).

ский персонаж (или знахарь), то он *становляет, останавливает, постановляет, устанавливает кровь* (или же ее *заговаривает*), что в контексте заговора имеет по сути ту же семантику останавливания крови. Если же заговор имеет императивную модальность, то тогда самой крови предписывается *стать, стоять (на месте), встать, остановиться, перестать*, или те же значения передаются рядом функциональных синонимов, таких как: *не течь, запечься, уняться, не капать / не кануть, воротиться/повернуть назад* и т. п. В некоторых случаях интенция останавливания крови подкрепляется действиями, которые сопровождают произнесение заговоров. Так, на Смоленщине при чтении заговора «*Шел Иисус Христос на Иордань, а ты, кровь, перестань*» следовало очертить порезанное место суставом большого пальца (Попов, № 142).

I.1. Наиболее репрезентативны в этом отношении короткие заклинательные формулы, известные всем восточным славянам, но особенно широко — в русской (севернорусской) традиции. Заклинания крови могут функционировать и самостоятельно, как отдельные единицы заговорного универсума, ср.: «*Кровь, течь у р. Б. и. р. остановись*» (Крашенинникова 2201, № 30, архангел.); «*Кровь рудная жильная — остановись! Назад воротись*» (Новг. ф-р, № 455); «*Ты, руда, стань, более не капь*» (Курец, № 239); «*...у меня р. Б. и. р. стань, руда, и не кань, руда, и буди то место железным*» (Еф.МЭА, № 69*)⁴³; «*Ты, мать-руда жильная, телесная, остановись, назад воротись*» (РЗЗ, № 1580*–1582*, архангел., калуж.); «*Стань, руда, не капь*» (РЗЗ, № 1586, архангел.); «*Руда, стань, кровь, не кань*» (РЗЗ, № 1666, казан.); «*Кровь, стой на месте*» (РЗЗ, № 1677, архангел.), а также входить (обычно на правах заключительной формулы) в более пространные заговорные тексты, ср.: «*Ишли шляхим тры браты. Секлись, рубались, на имя назывались: адзин — Ян, други — Иван, треци кроў сунимаў. Сунимись ты, брацця кроў. А ты, кроў, сунимайся, затинайся и ў сярэдзине аставайся*» (ПЗ, № 306, гомел.).

Заклинательная тенденция этих текстов особенно заметна в калужских заговорах, где кровь персонифицирована в образе красной девицы, которой и предписывают остановиться (такая персонификация возможна на основе общего для девицы и крови эпитета *красный* и жен. р. обоих имен существительных), см.: «*Кровь-кровица, красная девица, уймись!*» (РЗЗ, № 1668*, калуж.); «*Кровь-кровица, красна девица да ленточкой красной перевязана, остепенись и отвязись*» (РЗЗ, № 1669, калуж.)⁴⁴.

⁴³ Знак * указывает на контаминированные тексты.

⁴⁴ Ср. также о крови = красной девице: «*Кровь-яровица, красная девица, поиграла, пошутила на белом камушку*» (ФКГ, № 2*); «*Красная девица устоялась, красная руда унялась*» (Курец, № 255).

Заклинания среди заговоров от крови имеют давнюю традицию, отложившуюся в средневековых европейских заговорах от крови, ср. один из древневерхненемецких заговоров от крови: «*Genzan und Jordan keiken samemt sozzon, / tô versoz Genzan Jordane te sîun / tô verstont taz plot, verstande tiz plot*» [Генцан и Иордан пошли вместе стрелять, тогда Генцан прострелил Иордану бок. Тогда остановилась кровь, остановись, кровь] (Топорова 1996, с. 104), или заключительную формулу в другом Страсбургском заклинании: «...*verstande thiz pluot, stande pluot fasto*» [...остановись, кровь, стой, кровь, крепко] (там же, с. 131–132). Еще более близкую параллель к рассматриваемым восточнославянским формулам на останавливание крови (типа *стань, кровь, не кань*) находим в древнеславянских молитвах «От течения крови» («От крови текущей носом и устами»), по материалам А. И. Яцимирского, зафиксированных в рукописях XIV–XVIII вв., ср.: «*a ти кровь стани не кани ж не кани*» (из лечебника XVII в.), «*стани крѣви, стани да не въскаплеши* (вар. *канешу*)» (из сборника XVII в.) (Яцимирский 1913, кн. 4, с. 22–23).

Как и любые другие тексты заклинательного типа, эти формулы широко используют возможности магического слова. Пожалуй, наиболее популярным приемом магического текста становится синтаксический параллелизм, ср.: «*Ты, булат, отстань, а ты, кровь, течь перестань*» (Курец, № 253*); «*Ты, тело, держись, а ты, рана, крепись, а ты, руда, уймись*» (Майков, № 142*, владимир.); «*Тело, не боли, кровь, не теки, остановись, не щеми*» (Адоньева, Овчинникова, № 425), а также конструкции, основанные на простейшей рифме: «*Конь, карь, кровь, не кань*» (РЗЗ, № 1588–1589, калуж.); «*Первый конь рыж — руда не прыжь, второй конь карь — руда не кань, третий конь гнед — руды нет*» (Харламов 1904, с. 12, Майкоп) и др. Чтобы не отягощать текст множеством цитат, приведем перечень рифм, встречающихся в подобного рода текстах, где собственно заклинание крови всегда перенесено в самый конец текста, и именно последний глагол (в форме повелительного наклонения) является заклинательной доминантой формулы: (*дед*) *стар* — (*конь*) *карь* — (*кровь*) *не кань* (Проценко, № 156*; Майков, № 157, новгород.); *царь* — (*конь*) *карь* — (*кровь*) *не кань* (Майков, № 160, новгород.; РЗЗ, № 1668*, калуж.); (*конь*) *карь* — (*руда*) *перестань* (Романов, № 82); (*конь*) *карь* — (*кровь*) *стань* (Курец, № 240*); (*конь*) *карь* — (*старик*) *стар* — (*кровь*) *стань* (Курец, № 246*, 247; Novikovas 1997, № 14*); (*конь*) *гнед* — (*крови*) *нет* (Таямн., № 150; Минёнок 2000, № 6*, калуж.); (*конь*) *рыж* — (*кровь*) *не дышь* (Минёнок 2000, № 6*, калуж.); (*конь*) *рыж* — (*кровь*) *не брызжь* (Майков, № 151*, тул.); *Иордань* — *перестань* (Попов, № 142*, смоленск.); (*нил конь*) *сталь* — (*кровь*) *перестань* (Новг. ф.-р, № 456); (*дед*) *стар* — (*кровь*) *стань* (Таямн., № 150; Курец, № 255; Мансикка, № 99*); *царь* — (*кровь*) *стань* (Попов,

№ 135*, орлов.); *пастол* — (*кровь*) *постой* (Таямн., № 158*; Зам., № 483); (*стану*) *на киртич* — (*кровь*) *закитись* (НЗ, № 7; Майков, № 155*, перм.); *стань* — (*кровь*) *не кань* (Еф. МЭА, № 57, 74*; Майков, № 156, архангел.; РЗЗ, № 1666, казан.); (*по камню*) *ляп* — (*кровь*) *не кап* (Романов, № 81); (*ворон*) *не каркни* — (*кровь*) *не капни* (Таямн., № 154; Романов, № 91, 9*; Попов, № 138*, новгород.); *ворон, не крякай* — *кровь, не капай* (Харламов 1901, с. 31, Ейск); (*нитка*) *перервьсь* — (*кровь*) *уймись* (Попов, № 139*, орлов.); (*нитка*) *оборвьсь* — (*кровь*) *уймись* (Еф. МЭА, № 58; ФКГ, № *2, калуж.); (*нитка*) *не рвьсь* — (*кровь*) *уймись* (Булушева, с. 51–52); (*нитка*) *урвьсь* — (*кровь*) *уймись* (РЗЗ, № 1599, архангел.); (*нитка*) *оборвьсь* — (*кровь*) *запекись* (Майков, № 144*); (*булат*) *отстань* — (*кровь*) *перестань* (Курец, № 253*); *устойся* — (*кровь*) *застойся* (Булушева, с. 51); *крепись* — (*кровь*) *уймись* (Слов. маг., с. 55); (*кобылка*) *верньсь* — (*руда*) *остановись* (НТКПО 1, № 11, с. 595) и др.

I.2. «Стань, кровь, в ране, как вода (Иисус Христос) в Иордане» — заклинательная формула заговоров от крови, которая встречается в белорусской, украинской и в меньшей степени южнорусской традициях⁴⁵, но совсем неизвестна в центре и на севере России, см.: «*Стой, кровь, в ране, как Иисус Христос на Иордане*» (РЗЗ, № 1674, калуж.); «...*Стань, кровь, в ране, как вода в Иордане, и не больше истечи, как сквозь игольные уши*» (Мажников 1893, с. 130, Ейск).

Средневековая апокрифическая легенда о том, как при крещении Иисуса Христа воды реки Иордан остановились⁴⁶, лишь частично восходящая к евангельскому сюжету о крещении Христа, положила основу группе широко известных в Европе заклинаний, останавливающих кровь. Старейшая латинская формула (рубежа IX–X вв.). «*Christus et sanctus Johannes ambelans ad flumen Jordane, dixit Christus ad sancto Johanne: „restans flumen Jordane“. Commode restans flumen Jordane, sic restet vena ista in homine isto. In nomine patris et filii et spiri-*

⁴⁵ Вар. в заговорах от крови: Зам., № 478*, 481*, 507, в комм. к этому тексту приведены ссылки на более полутора десятков белорусских вариантов исследуемого мотива; Таямн., № 139*, 156 (= Зам., № 507); Еф. СМЗ, № 43; РЗЗ, № 1672–1674 (калуж.); ПЗ, № 283*, 286*, 288*, 290*, 293*, 294*, 297*; Podbereski 1880, s. 79 (бердичев.); Rokosowska 1900, s. 460.

⁴⁶ По замечанию О. Девиса, эта легенда нашла, в частности, отражение в апокрифической *Chronicon Paschale*, где утверждалось, что во время крещения Христа «The Lord said unto John: „Say unto Jordan, stand! The Lord hath come to us“. And at once the waters stood» [Господь сказал Иоанну: «Скажи Иордану, встань! Господь пришел к нам!» И тотчас же воды встали] (Davies 1996, p. 21).

tus sancti. Amen» [Христос и святой Иоанн подходят к реке Иордан, и говорит Христос: «Остановись, река Иордан». Как остановилась река Иордан, так пусть остановится кровь у этого человека. Во имя Отца и Сына и святого Духа. Аминь] (Арнаутова 2004, с. 288–289; об этой формуле в европейской перспективе см: Ebermann 1903, раздел II). К числу наиболее древних фиксаций этого мотива относится и древневерхне-немецкое заклинание крови XI в. (так наз. Бамбергское), где этот мотив выглядит так: «Так же *остановись* ты, кровь, как *остановились* воды Иордана, когда святой Иоанн крестил в них Христа Спасителя» (Топорова 1996, с. 133), а также Мильштетское заклинание крови: «Святой Христос родился в Вифлееме, оттуда он направился в Иерусалим. Тогда он был крещен Иоанном в Иордане. Тогда *остановила* река Иордан свое течение. Так же *остановись* ты, кровотечение, ради любви святого Христа: ты *остановись* по необходимости, как сделал Иордан, когда добрый святой Иоанн крестил святого Христа» (там же)⁴⁷. В англосаксонских заговорах XIII в. этот мотив претерпел некоторые изменения, достаточно далеко отойдя от эпизода крещения Христа. В этих заговорах мотив крещения присутствует лишь в форме упоминания реки Иордан (а также соленых вод моря), куда был «брошен» Христос, а фигуры Иоанна Крестителя нет вообще, ср.: «*God, also wisly as þu was in Betlem borne and hoven in flom Jordan and made þo salt watur in þo see to stande, so wisly stanche þo blode of þis N.*» [Господи, так же мудро, как ты был рожден в Вифлееме и брошен в реку Иордан и заставил соленую воду в том море остановиться, так же мудро останови кровь N.] (Hunt 1990, p. 93, № 55); «*God þat was boren in Bedlem and follet in flem Jordan, he steined þe flod, he steine þis blod N.*» [Господь, который был рож-

⁴⁷ Английские и немецкие параллели к мотиву «Стань, кровь, в ране...» см.: Познанский, с. 61–62, 219. Ср. также английский заговор начала XIX в. из Shropshire: «*Our Saviour Jezus Crist was borne in Bethalem was Bapsed of Jon in the river of Jordan. God commanded the water to stop & it stoped So in his name do I command the blood to Stop that run from this orrafas vain or vaines as the water Stopped in the River of Jordan wen our Saviour Jezus Crist was baptized in the name of the Father. Stop blud in the name of the sun stop blood in the name of the Holeygst not a drop more of blud proceduth*» [Наш Спаситель Иисус Христос родился в Вифлееме, был крещен Иоанном в реке Иордане. Бог приказал воде остановиться, и она остановилась, так же во имя Его я приказываю крови остановиться, которая бежит из этой вены или вен, как остановилась вода в реке Иордан, когда наш Спаситель Иисус Христос был крещен во имя Отца. Остановись, кровь, во имя сына остановись, кровь, во имя Святого Духа ни капли крови больше не вытечет] (Davies 1996, p. 20, № 4, ср. там же № 3).

ден и Вифлееме и упал в реку Иордан, он остановил поток, он остановит эту кровь N.] (там же, p. 87, № 25). Для нас в данном случае важны не столько трансформации этого средневекового сюжета в европейской заговорной традиции, сколько тот факт, что уже в ней в полной мере отражена основная интенция этих заговоров на *останавливание* крови, которая выразилась в обязательном повторении глаголов со значением ‘встать, стоять, останавливаться’ в разных грамматических формах⁴⁸.

В дальнейшем же мы увидим, что крещение Иисуса Христа — отнюдь не единственный эпизод христианской истории и христианского предания, который нашел отражение в заговорной традиции — как западноевропейской, так и славянской.

Мотив «Стой, кровь, в ране, как вода в Иордане» известен также у поляков (в основном на литовских территориях), среди заговоров от крови: «*Święty Janie, boży kapłanie, chrzciliś Pana Jezusa w rzece Jordanie. Zatrzymałeś wszystkie wody, zatrzymaj i ta moja krew*» [Святой Иоанн, Божий пастырь, ты крестил Господа Иисуса в реке Иордане. Ты остановил все воды, останови и эту мою кровь] (Zowczak 1994, s. 15, Виленщина); «*Chrzcił się Pan Jezus w Jordanie, wstrzymaj Panie Jezu Chryste krew w tej ranie...*» [Крестился Господь Иисус в Иордане, удержи, Господи Христе, кровь в этой ране...] (Zowczak 2000, s. 297, Солечницкий р-н), а также у чехов, где он переосмыслен и используется для решения иных прагматических целей — от укуса змей: «Змей, стой со змеицей, как стояла вода в Иордане, когда св. Иоанн крестил Господа Иисуса!» (Вельмезова, № 221); от чехотки (Вельмезова, № 178, 183), от пожара: «...я тебе, огонь, приказываю... чтобы ты так стоял, как стоял Господь Иисус Христос в Иордане, когда его святой Иоанн крестил» (Вельмезова, № 248). Подобную функциональную динамику мотива можно усмотреть и в польском заговоре от рожи, ср.: «*Stać spokojnie różo, jako Pan nasz Jezus stawał w swojej godzinie*» [Стань спокойно, рожа, так Господь наш Иисус вставал в свой час] (Kolberg 39, s. 388, пол. Поморье). Кроме того, этот мотив получил широкое распространение у литовцев и латышей (см. подробно: Завьялова 2005). Западнославянские версии мотива очень близки западноевропейским и, в частности, сохраняют двучастную структуру заговора: эпическое начало (евангельский эпизод крещения Христа) плюс заклинательная формула.

По мнению М. Зовчак, специально занимавшейся этой формулой, последняя тесно связана с одним из общих мест известных в Европе средневековых апокрифов, получивших широкое отражение в фольк-

⁴⁸ См. об этом у Ханта: «In the Middle English versions there is frequently a play of word *stande*» (Hunt 1990, p. 81).

лорной традиции, а именно — с мотивом останавливания вод (в том числе вод Иордана) и вообще замирания мира при соприкосновении с сакральным или в моменты наиболее значительных событий земной жизни Христа (Zowczak 2000, s. 301–304)⁴⁹.

В глаголической рукописи из хорватского Приморья (чакавско-екавский диалект, рукопись датируется XV–XVI вв.) приведена заклинательная формула «Ustaviti krv» (Остановить кровь), развивающая тему «стояния Христа» в контексте стратегии останавливания крови, но уже в рамках другого мотива (Христос устойчив в своей вере), ср.: «Ustavi, krv, ustavi v tebi krv. Stoj kr̃epko krv v svojej žili, v tvojej, kako i Isus v svojej veri, amen...» [Остановись, кровь, остановись в тебе кровь. Стой крепко, кровь, в своей жиле, в твоей, как и Исус в своей вере, аминь...] (Strohal 1910, s. 124).

Ареальная картина распространения этого мотива у восточных славян (в украинско-южнорусско-белорусско-полесской традиции) дает основание считать этот мотив заимствованным из европейской традиции через западнославянское посредство. Остается лишь неясным, почему мотив, получивший широкое распространение в Европе, в целом известный и западным славянам, тем не менее в польской традиции сохранился лишь на территории Литвы, в то время как в других регионах, кажется, не зафиксирован.

У восточных славян сюжет представлен рядом довольно однотипных текстов, представляющих собой заклинательную магическую формулу останавливания крови и практически не дающих сюжетных версий. Единственное отличие состоит в том, что во второй части сравнительного оборота, лежащего в основе этой заклинательной формулы, состояние покоя приписывается не только водам Иордана (как в западноевропейских заговорах), но и самому Христу, ср.: «А ты, кроў-крыніца, стань у ране, як вада на Рдані» (Таямн., № 139*, гомел.) и «...Кроў, кроў, стань на ране, / Як Исус Хрыстос на рацэ Іярдані» (Зам., № 481*, гомел.). Заметим, что в приведенных выше чешских заговорах мы уже встречались с таким изменением содержания средневековой легенды («Приказываю тебе, огонь, чтобы ты стоял тихо... как тихо стоял в Иордане Христос, когда святой Иоанн его крестил водой» — Вельмезова, № 246). Заклинательная по своей сути, эта формула одновременно представляет собой и прецедент-сюжет, в котором текущей крови приписывается следовать поведению некоего

⁴⁹ О западноевропейском происхождении мотива говорит и тот факт, что восточным славянам этот апокрифический мотив в связи с темой крещения Христа и Иорданом, кажется, остался неизвестен (ср. отсутствие легенд о крещении Христа в репрезентативном собрании: Белова 2004).

сакрального лица (Христос) или сакрального объекта (вода и Иордан) (о прецедент-текстах см. подробнее ниже, в разделах III и III¹).

Издredка три элемента этой формулы — мотив прекращения движения, Христос и Иордан — объединяются в рамках одного текста, будучи связаны несколько иными отношениями: «Ишов Христос до Ордани реки, и Ангел ишов; Христос став, и Ангел став, и Ордань река стала, а котора не стала, неблагословенна стала...» (Еф.СМЗ, № 43, укр.), «Шел Исус Христос через Иордань и стал: и ты, кровь, стань и не капь из р. Б. и. р.» (Харламов 1901, с. 31, Ейск), хотя, заметим еще раз, это скорее исключение из правил. Сюжетное единообразие мотива вполне согласуется и с его монофункциональностью, ибо у восточных славян этот мотив в других функциональных группах почти не встречается (ср. редкое исключение: «Ишоў Хрыстос чэраз раку Іардань, сказаў раке Іардань: стань, а ты, зуб, балець перастань» — Зам., № 632, от зубной боли, могилев.).

Отличие восточнославянской версии этого мотива от ее европейских (в том числе западнославянских) аналогов состоит, как мы уже говорили, в отсутствии у восточнославянских заговоров эпической части (евангельского сюжета о крещении Христа), аналогичной той, что присутствует в латинском тексте (Христос и святой Иоанн подходят к реке Иордан), в западноевропейских и западнославянских заговорах. Дефицит эпической части, мотивирующей появление заклинательной формулы останавливания крови, явно ошутим заговорной традицией и в какой-то мере компенсируется тем, что исследуемая формула на правах мотива часто вводится в более пространственные заговоры, образуя контаминированные тексты. Появление такого рода контаминаций мотивировано наличием у соединяемых в один текст мотивов некой общей составляющей, в данном случае — элемента 'река' (река вообще и река Иордан), ср. несколько таких случаев: «Ишло тры сестрыцы, / Цикло тры рэчэньки. / Первая рэчэнька водзяная, / Другая рэчэнька огневая, / Трэця рэчэнька кровавая. / Водзяную закидаю гольем, / Огневую затушу, / Кровавую замовлю. / Стань, кров, ў ране, / Як свьят [т. е. покойник] ў яме, / Стань, кровь ў ране, / Як Сус Хрыстос у Ярдане» (ПЗ, № 283, гомел.); «Ехаў Исус Хрыстос ракою, / Паганяў валы мятлюю. / Астанавіся, кроў, у рани, / Як Исус Хрыстос у Іардані» (Зам., № 507, минск.); «Шлы калыкы / Чэрс тры рыкы, / Лозу ломалы / И (имярек) кроў замоўлялы. / Стань, кроў, на раны, / Як Сус Хрыстос на Іорданы» (ПЗ, № 297, ровен.).

Другим способом мотивации формулы «Стой, кровь, в ране...» является своего рода посткомментарий, когда объяснение следует за самой формулой, ср. украинский заговор (в переводе с польского): «Стань, кровь, в ране, как встала вода в реке Иордане, когда св. Иоанн крестил Иисуса» (Rokosowska 1900, s. 460). Справедливости ради заметим,

однако, что восстановление евангельского сюжета, полностью утраченного в восточнославянских заговорах, в такого рода текстах можно отнести на счет польского влияния (эти вставки встречаются лишь в заговорах, опубликованных по-польски в польских источниках). По мнению М. Зовчак, влияние католичества и польского языка заметно и в других заговорах с этим мотивом, записанных у восточных славян (прежде всего у белорусов) (в качестве доказательства автор ссылается на целый ряд такого рода текстов, опубликованных в собраниях Шейна, Романова и Талько-Гринцевича) (Zowczak 2000, s. 298–299).

І.3. «Остановись, кровь, а если ты не остановишься, тебе будет так же плохо, как тому, кто работает в праздник». Этот мотив также реализован в виде сюжетно развернутых заклинательных формул, известных преимущественно на Украине. Как и рассмотренная выше формула «Стой, кровь, в ране, как вода в Иордане», исследуемый мотив представляет собой прецедент-сюжет со значением угрозы. Текущей крови угрожают наказанием, аналогичным тому, которое получают люди, нарушающие традиционные запреты, см.: «*На Сиянских горах тэкло тры рэки. Одна мэдова, друга водяна, трэця кровэна. Ты, мэдова, іды. І водна іды. А кровяна стань і остановыса, бо будэ тоби, як чоловіку, — ў нэдлію дрова рубав напроці поньдзілка*» (ПЗ, № 277*, ровен.); «*Стань кровь каменем, а як не станеш каменем, то будэ тобі те, як тому чоловікові, що до службы дрова руба*» (Чуб., с. 127, № 6*); «*Бігло тры річки: ідна водяна, друга смоляна, третья кривава. І кажу тобі: стань кривава, а як не станеш, то будэ тобі тес, що тому чоловікові, що в неділю до службы Божої в гаї дрова рубає, що тій жінці, що в неділю на городі до службы Божої моркву копає*» (Чуб., с. 127, № 10); «*Стій, кров, запинись, не йди, бо тобі так будэ, як тій молодиці, що в неділю до обіда хліб пекла*» (Зорі, с. 80*, киев.); «*...Як не станеш ты, крове, на тим мисти, то будеш ты проклята, як той чоловік, що з дочкою в Киев идее, то вин и другого в грех уведе*» (Сорокин 1890, с. 15, херсон.); «*Стань, кровь, камнем... А не станеш, будэ тебе — тот, кто в воскресеньє работает, тот отца-мать проклинает*» (РЗЗ, № 1610, киров.); «*Кровь, стань у р. Б. и р. Если не станеш, то тебе будэ, кто в воскресеньє дрова рубит*» (Novikovas 1997, № 14*, русские в Литве), ср. также фрагмент редкого заговора от лихорадки (*пропасниці*), включающий такой же мотив: «*И як ты не зойдешь [пропасниця], будэ тоби те, шо тій жени, шо в святу неділю хліб пече, и те, шо тому мужу, шо в пятницю сіе та оре*» (Иванов 1885, с. 740).

Некоторые заговорные тексты с мотивом угрозы противопоставляют нарушителей традиционных запретов и пациентов, тех, кто является объектом заговорного ритуала: нарушителям заговор угрожает

кровотечением, а объекту ритуала он обещает защиту и исцеление, ср.: «*Хто ф пятницю и васкрисенью хлеп пячэть, у тава алая крофь тячэть. А у р. Б. и р. ни тячэть*» (Проценко, № 149); «*Кров, не йди, не течи, нехай з того кров тече, хто в п'яницю плаття залить, а в неділю хліб пече*» (Зорі, с. 89*, киев.).

В восточнославянской традиции других параллелей к мотиву угрозы наказанием мы пока не встретили, зато неожиданно параллель к нему обнаружилась в древнеславянских молитвах (правда, не имеющих отношения к лечению кровотечения). Так, в Требнике № 622 (Народная библиотека Кирилла и Мефодия, София, XVII в., сербская редакция, л. 146) содержится молитва «от грижевь» (от червей, которые портят виноградные листья), читаемая в первые дни марта в винограднике; в начале этой молитвы червям предписывается убежать из виноградника, а если они этого не сделают, им угрожают, приводя в пример грех другого человека: «*Вь име отца и сна и свго дха, бежи погани зверу из мой вино гра(д). Ако некешь бегать да имать судь како и кумь кои влива вода у кумова вина...*» [Во имя Отца и Сына и Святого Духа, беги, поганный зверь, из моего винограда. Если не будешь убежать, будет тебе суд, как куму, который вливает воду в кумово вино] (Цонев 1923, с. 137)⁵⁰.

Таким образом, хотя у нас и нет оснований считать мотив угрозы наказания, адресованной текущей крови, заимствованным из книжной традиции, тем не менее мы не должны рассматривать его и как восточнославянскую инновацию, а скорее — как фольклорно-литературную универсалию, параллели к которой, хочется надеяться, еще будут найдены.

В основе значительного числа восточнославянских заговоров на останавливание крови лежит семантическая оппозиция динамики (движение воды) и статики (остановившаяся кровь): *вода разлилась (текла, двигалась) — кровь остановилась (должна остановиться)*.

По наблюдениям Ю. Е. Арнаутовой, многочисленные средневековые европейские заговоры, направленные на то, чтобы остановить кровь, апеллируют к теме распятия и ран Христа. Поскольку, согласно евангельскому сюжету, из ран Христа вытекли кровь и вода (ср. в Евангелии от Иоанна: «...один из воинов пронзил Ему ребра, и тотчас

⁵⁰ Здесь и далее при цитировании текстов, принадлежащих древнеславянской книжности, используется облегченная форма передачи оригинала: яти, юсы и некоторые другие церковнославянские буквы передаются буквами современного алфавита; титлы не раскрываются, выносные буквы помещаются в строку в скобках; ударения и другие надстрочные знаки опускаются; пунктуация и границы слов даются по оригиналу.

истекла кровь и вода» — Ин 19: 34), эти два элемента обычно и фигурируют в заклинаниях и часто противопоставляются друг другу: крови предписывается остановиться, а воде — продолжать течь (Арнаутова 2004, с. 283)⁵¹. О теме «кровь и вода» в европейских заговорах от кровотечения см.: Ebermann 1903, раздел VI.

I.4. Одной из основных реализаций этой модели у восточных славян стал мотив «Вода разлилась, кровь остановилась/унялась», который встречается в белорусских и украинских заговорах, а в России крайне редко⁵², см.: *«Ишла дівка понад морем, несла води цебер повен, цебер упав — вода розлилася, дай, Господи, шоб у мене, народженого, хрещеного и.р. кров остановилася»* (Слов. маг., с. 54, киев.); *«Шла девица, несла три ведра водици. Водица пролилася — кровь унялася»* (РЗЗ, № 1575, вятск.); *«Ишов красный пан, нес воды збан, пан повалився, збан розбивсь, вода розлилася, у старого коня кровь унялася...»* (Еф.СМЗ, № 46*, от крови у коней).

I.5. Мотив «Три (две) реки; последняя кровяная; она остановилась/запеклась; ее заговорили/остановили», реализующий ту же семантическую модель, известен на Украине, в Белоруссии и южнорусских областях⁵³. Заговоры эти достаточно однотипны, и только в их зачинах, дающих локативную характеристику разворачивающейся картины, наблюдаются некоторые отличия, см.: *«На камені, на острові, на Осіянській горі бігло три ріки: одна водяна, друга медяна, третя кровава. Я водяну вилию, а медяну вип'ю, а кровавою кров замовлю»* (Зорі, с. 71, харьков.); *«Пльля рака морам, а у той раце три жили: одна молошная, а другая водяная, а третья кровавая. Водяная протячи, молошная протячи, а кров горучая запячися и сунимися»* (Романов, с. 65, № 68, гомел.); *«Ишли три сестрыци, / Цикло три рэчэньки. / Первая рэчэнька водзяная, / Другая рэчэнька огневая, / Трэця рэчэнька кровавая. / Водзяную закидаю гольем, / Огневою катушу, / Кровавую замовлю»* (ПЗ, № 283, гомел.). Примеча-

⁵¹ О теме распятия в заговорах от крови подробнее речь пойдет ниже.

⁵² Вар.: Зам., № 461–463; Романов, № 68, 70, 84; Таямн., № 130, 133, 143, 145*, 151, 163; Чуб., с. 127; Семенцова, с. 286; ПЗам, № 141, 142; ПЗ, № 271–275, 292*, 299*, 302*; Слов. маг., с. 54 (херсон., киев.); Зорі, с. 73*, 77; Еф.СМЗ, № 45; Тасмна сила, с. 28 (2 вар.; черкас., чернигов.); РЗЗ, № 1575 (вятск.).

⁵³ Вар.: Зорі, с. 71; Чуб., с. 127, № 10*; Еф.СМЗ, № 46; Тасмна сила, с. 28; Зам., № 475*, 480; Романов, № 68, 88, 90; Таямн., № 138*, 164–166; ПЗ, № 277*, 278, 279, 282, 283*; Попов, № 155 (орлов.); Проценко, № 154, донск.; Гладких 1996, с. 39, кубан. Ср. также ссылки на варианты: Кляус, с. 327–328.

тельно, что некоторые заговоры с этим мотивом прямо апеллируют к теме распятия Христа, лежащей, как мы уже говорили, в основе этого мотива: *«С Иисуса Христа три рэки тэкло: / Водяныи, камэныи, крывляныи, / Водяны побиглы, / Камяны покатылысь, / У раба Божого крывляны зустанавылысь»* (ПЗ, № 281).

В некоторых случаях — при сохранении общей темы трех рек — несколько меняется содержание мотива, и всем трем рекам предписывается остановиться, ср.: *«На Черном море билось три брата, с них потекли три реки кровавые, и потекла одна на одну, какие текли, и те затекли... Святая Пресвятая Богородица созвала их, обмыла и обтерла»* (Проценко, № 154, донск.); *«Шли три реки: первая — кровяная, вторая — водяная, третья — каменная. Кровяная запеклась, водяная — остановилась, каменная — камнем сделалась»* (Попов, № 166, орлов.); *«На Сиянских горах тэкло три рэки. Одна мэдова, друга водяна, трэтя кровэна. Ты, мэдова, иды. И водна иды. А кровяна стань и остановыса...»* (ПЗ, № 278, гомел.).

Близкий мотив известен полякам, см.: Kolberg 39, s. 418; Тоеррен 1892, s. 403. Встречающийся в одном из южнославянских заговоров от воспаления раны (*подбутье*) мотив трех рек (текло три реки: *Льутана, Огъана, Благана*, две исчезли, третья осталась — Раденковић, № 184) — при формальном сходстве с исследуемым восточнославянским мотивом — едва ли может быть признан прямой параллелью к нему, хотя, по мнению В.Л. Кляуса, этот мотив относится к числу общеславянских сходжений (Кляус 2000, с. 125). Об образе «река крови» см.: Топоров 1969, с. 22, с параллелями из латышских заговоров.

В чешских заговорах от разных болезней — прострела, кожных заболеваний, сглаза и др. — известен мотив «Три колодца (источника), в первом и втором — пиво/вино/вода/яд/мёд/мясо/молоко, в третьем кровь». Эти три колодца находятся на «том свете», куда ссылают болезни, ср.: *«...Máte tam tři studnice, v jednu medu, v druhý jednu a v třetí krve. Tam pite a hodujte, tomu tělu pokoj dejte, a víc se nevracejte!»* [...Там у вас три колодца, в одном мед, в другом яд, в третьем кровь. Там пейте и пируйте, этому телу покой дайте и больше не возвращайтесь!] (Вельмезова, № 203, от всех болезней). Эти заговоры никак не связаны с останавливанием кровотечения. Мотив трех источников, один из которых — кровавый, встречается и в немецких заговорах от крови: *«In Gottes Reich stehen drei Brunnen. Der eine giesst, der andere fließt, und der dritte steht still. So soll auch dieses Blut stehen»* [В Божьем царстве стояли три родника: первый льется, второй течет, третий стоит. Пусть так же остановится кровь у и.р.] (Познанский, с. 62).

Наконец, в единичных случаях у восточных славян зафиксирован мотив «Три сосуда с жидкостями; в третьем кровь, ее заговариваю»:

«Ишла пани, несла три итакани, в одном итакани — горилка, в другому — кроў, в третьем — вода. Горилку я вишлю, воду я вишлю, а кроў зопеню» (ПЗ, № 284, ср.: 285, 286*). В качестве параллели к нему укажем мотив «Сосуд с кровью жертвенного Агнца», широко известный в польских народных молитвах: «...*Siedzi Panna na stoliku, / Trzyma kielich w prawym ręku, / W tym kielichu krew niewinno, / Co z Baranka wypuszczona*» [...Сидит Богородица на стуле, держит стакан в правой руке, в том стакане невинная кровь, выпущенная с Агнца], имеющих общеапокроепические функции (Kotula 1976, s. 78, ср. s. 72, 75, 82, 117, 265, 310, 387).

Таким образом, рассмотренная нами модель «вода течет, а кровь остановилась» явно имеет параллели в европейской традиции и, судя по географии рассмотренных мотивов, тяготеет к западу восточнославянского ареала, что косвенно указывает на факт заимствования этих мотивов (вероятно, через западнославянское посредство).

1.6. Другая популярная в заговорах от крови семантическая модель, напротив, базируется не на противопоставлении, а на параллелизме: «Нечто остановилось/встало — кровь остановилась». Эти действия приписываются в заговорах лицам, животным и явлениям природы, которые, как мы уже говорили в начале, обладают свойством двигаться, тянуться, не прекращаться. Прерывание их движения и составляет символическую параллель к остановливанию крови, является магическим образцом для последнего. Примечательно, однако, что при этом подобный параллелизм не приводит к образованию сравнительных конструкций (типа *как прервалось/остановилось нечто, так остановилась и кровь*), столь популярных в заговорах в целом.

Для общей характеристики заговоров, представляющих эту модель, отметим и их географию. В отличие от рассмотренных выше, эта модель известна на всей восточнославянской территории и даже, пожалуй, с явным перевесом в сторону собственно русской (северно- и центрально-русской) традиции, что позволяет считать заговоры, реализующие эту модель, аутентичными восточнославянскому заговорному универсуму.

Как нам кажется, именно логическая простота этой модели стала причиной мультипликации мотивов, на ней основанных. Назовем лишь некоторые, представленные наибольшим количеством записей.

— «Кобыла/корова/курица (другое животное) двигалась, затем споткнулась/встала, и кровь остановилась» встречается в русской, белорусской и в меньшей степени украинской традициях⁵⁴, ср.: «*Ехал Макарий на лошади карей, лошадь*

⁵⁴ РЗЗ, № 1562 (собака стала), 1563, 1585 (Жонь, встань, кровь, встань, архангел.); 1577–1578 (архангел.); Мансикка, № 83 (собака запнулась, кровь

остановилась, кровь приостановилась» (НЗ, № 100); «*Йехал дед стар, пад ним конь карый стал. У рабы (и.р.) крофь стала*» (Проценко, № 153*, донск.); «*Ехаў Данила на сивай кабылцы, кабылка прыстала, у р.Б. и.р. кроў перастала*» (Таямн., № 145*); «*Баба шла, собаку вела, собака запнулась, и крофь заткнулась у раба Божья*» (Мансикка, № 83, олонец.); «*Курушка ряба по улушке брела, курушка запнулась, и кровь замкнулась!*» (КА РГГУ, Казаково).

— «Нечто (нечто) встал, и кровь встала», ср.: «*Ишов Бог, ишла кров, Бог став — кров стала*» (Романов, № 97); «*Ишли старці трьома потоками. Старці стали, кров перестала*» (УНМ, с. 95); «*Шла старушка по морю. Шла — приустила. На камешек встала, кровь перестала*» (НЗ, № 98); «*Шел царь по крыльцам, а царица по новым, царь, остановись, — кровь, запекись! Ехал Ефимка на пягаченькой кобылке, кобылка стала — кровь перестала*» (Новг. ф-р, № 458).

— «Стихия прекратилась, и кровь остановилась», ср.: «*Ишла граза, / Бегла й вада, / Граза сунялася / И вада сунялася, / У Людочки и кроў сунялася*» (ПЗ, № 295*); «*Бегла кабылка із Ірдані, спыніла вадзічку капытамі, вадзічка стала пад капытамі, у маёй р.Б. и.р. кроў перастала*» (Таямн., № 168); «*Ходыць Сус по небу, трисочки збірае, огонь раскладае; огонь не горыць, кров не бежыць*» (Малинка 1902, с. 229); ср. также: «*Лецели кукареки цэрэз три реки / Ёзликими тупорами / Цэркоў станоўици. / Цэркоў стала, / Кроў перестала, / Церковь встала, и кровь перестала*» (ПЗ, № 290)⁵⁵.

Развитием этой семантической модели в отношении неодушевленных объектов можно считать большую группу мотивов, основанных на параллели «Нечто (длинное, тянущееся) сломалось/разорва-

заткнулась), 84, 85 (курица запнулась, кровь заткнулась); Попов, № 128 (конь стар и стал), 148 (собака стала), 152 (кобыла устала и стала); Романов, с. 66, № 72 (Ехал Данило на сивой кобыле, кобыла встала и кровь перестала); Таямн., № 135*, 136, 145 (Ехал Данила на сивой кобыле, кобылка стала, у р.Б. кровь перестала), 148*, (кобыла споткнулась/встала); Романов, с. 66, № 72 (Ехал Данило на сивой кобыле, кобыла встала и кровь перестала), № 77*, 93 (корова); Зам., № 459 (кобыла встала); ПЗ, № 290, 291* (кобыла), 308 (кобыла); Слов. маг., с. 55 (корова стала).

⁵⁵ Остановливание стихии как прообраз остановливания крови вычитывается из древнеславянской молитвы об архангеле Урииле, остановившем водные источники, и архангеле Михаиле и его чуде в Хонях (см.: Яцимирский 1913, кн. 4, с. 20–22). Вместе с тем разработка этой темы в древнеславянских молитвах отличается от той, которая представлена в устной заговорной традиции.

лось (Некто что-то разорвал/сломал) — кровь перестала течь/остановилась», где это «нечто» символизирует текущую кровь и специально жилы, сосуды:

— «Нитка порвалась (нитка, порвись), кровь остановилась/унялась (кровь, уймись)». Поразительно однотипные формулы, выражающие основную идею этого мотива, могут предваряться разнообразными зачинами. В целом этот мотив известен в русской традиции повсеместно, а в белорусской и украинской — единичными записями⁵⁶, ср.: «Сидит девица на стуле, шелкову нитку прядет. Шелкова нитка, порвись, У р.Б. и.р. кровь, уймись» (Новг.ф-р, № 453); «Ты, нит, порвись, А ты, кровь, остановись, у р.Б. и.р.» (Новг.ф-р, № 454*), «Шла девка по речке, вела быка на нитке, нитка урвалась, у и.р. кровь унялась» (Адоньева, Овчинникова, № 448); «Шел мужик по угору, вел быка за обору. Оборва порвалась, кровь унялась» (Подюков 2004, перм.). Часто этот мотив выступает в контаминации с мотивом зашивания раны и шитья/прядения вообще: «Божья мать... шелковые нитки мотает, кровавые раны зашивает; нитка оторвалась, руда унялась» (Майков, № 149*, пензен.); «На мори, на кияни, на вострови на буяни стоиць дуб, на том дубу дванатцаць кокотов, на тых кокотох нитка. А ты, нитка, уворвись, у раба божяго кров увоймись» (Романов, № 89, с. 68) и др.

— «Мост/тростина сломался (ась), кровь остановилась»⁵⁷, ср.: «Ехав Данило на сивой кобыли, мост обломав и кров замовляв» (Романов, № 86, с. 68); «Ишов Христос, ступив на трость: трость уламалась, кров угамувалась» (УНМ, с. 95, кировоград.).

— «Некто ломает растение (пусть ломается растение) и унимает кровь (унимается кровь)»; мотив известен

⁵⁶ Булушева, с. 52* (шелковина порвалась); Попов, № 139* (девица прядет; ниточка, перервись...), 145* (как нитка порвется...), 150 (нитка сорвалась...); 151 (то же), 156 (летел ворон, нес нитку; нитка, оборвись...); Пыщуг., № 129 (веревка порвалася); Востриков 5, с. 79 (нитка рвется); ФКГ, № 2 (= Майков, № 158) (нитка, оборвись); Шахматов 1916, с. 157 (нитка. оборвись; воронез.); веревочка урвалась (Адоньева, Овчинникова, № 450); Еф.МЭА, № 58; Майков, № 144* (нитка, оборвись; саратов.), 146* (шелковина оборвется), 149* (нитка оторвалась), 155* (нитка порвалась); РЗЗ, № 1549, 1551–1557, 1559–1561, 1579, 1599*, 1600*, 1663* (архангел., киров., казан., калуж.); НЗ, № 88*, 96*, 97*; Слов. маг., с. 54; Зорі, с. 83; УНМ, с. 95; Таямн., № 142*, 162; Романов, № 89, 8*.

⁵⁷ Майков, № 163; ПЗ, № 303* (очеретинка сломалась); Таямн., № 146 (трос калинов), 161; ПЗ, № 276 (коромысло сломалось); Романов, № 65*, 66; Еф. СМЗ, № 42.

преимущественно в украинской и белорусской традициях⁵⁸, ср.: «Ишла баба мостом, / Опыралась косам, / Калыну ламала, / Кроў замаўляла» (ПЗ, № 303*, чернигов.); «Ишли калекі цераз чатыры рэкі. Лозу (чарот) уламалі і кроў замаўлялі...» (Зам., № 477).

Продолжают эту сюжетную линию довольно разнообразные единичные мотивы, развивающие более общую модель «Нечто случилось (внезапно, неожиданно) — кровь остановилась». К этой группе примыкают и частично с ней пересекаются многочисленные короткие заговоры, основывающиеся на синтаксическом параллелизме и простейшей рифме: Зам., № 485 (*мост наклонился, дед упал*); Романов, № 11 (*дуга разогнулась, вода разлилась*); Дмитриева, № 15 (*кобыла приустала, кровь перестала*); Новг.ф-р; № 457 (*собака занялась, кровь запеклась*); Адоньева, Овчинникова, № 433 (*девка усталась, баба усралась, кровь унялась*), 434 (*Баба шла усралась, девка шла уссалась. Там кровь по старым местам разошлась*), 446 (*собака урвалась, кровь замелась*); РЗЗ, 1571–1574 (*баба уссалась, кровь унялась*), 1567 (*животное сорвалось, кровь унялась*), 1591 (*курица споткнулась, кровь унялась*); 1591 (*старуха запнулась, кровь замкнулась*), 1576 (*кобыла опристалла, кровь перестала*), 1593 (*мышка с шесточка оборвалась, кровь унялась*); Таямн., № 131 (*книжка упала, кровь перестала*); Романов, № 13 (*трость упала, кровь перестала*); Слов. маг., с. 53 (*баба упала, кров перестала*); Попов, № 136 (*шелку не стало, кровь перестала*); Проценко, № 152 (*девица шелком шла, шелку не стало, у и.р. кровь перестала*); Соболев 1893, с. 145 (*печенка стеклась, кровь улеглась*); Слов. маг., с. 55 (*шить перестала, кровь остановилась*).

Приведем еще несколько примеров типовых рифм из заговоров, принадлежащих описанной выше модели (второй член рифмы всегда относится к крови): *не прянет — (руда) не канет* (Еф.МЭА, № 59*); *не грядет — не канет* (Булушева, с. 48*); *рвется — (кровь) печется* (РЗЗ, № 1600*); *оборвалася — унялася* (Еф.МЭА, № 60, шенкур.); *рвется — уймётся* (Востриков 5, с. 79); *рвалась — унялась* (Крашенинникова 2001, № 29*); *(курица, собака) запнулась — (кровь) заткнулась* (Курец, № 83–85); *изломилась — утаилась* (Майков, № 163); *не рвется — не льется* (Булушева, с. 51*); *(курица) пала — (кровь) стала* (Курец, № 250); *не стало — перестала* (Попов, № 136); *розцвілася — запілася* (Слов. маг., с. 55); *підняв — уняв* (Еф. СМЗ, № 41*); Гаврилов 1892, с. 283).

⁵⁸ Зам., № 481*; ПЗам, № 54–55 (житомир., черкас., киев.); ПЗ, № 296, 297*, 304*; Романов, № 71*, 77*.

1.4, 1.6. Наконец, в дополнение к двум описанным здесь логико-семантическим моделям — противопоставления (вода разлилась — кровь остановилась) и параллелизма (нечто прекратилось/сломалось/оборвалось/случилось — кровь остановилась) — назовем еще два мотива, в которых кровь последовательно сопоставляется с растением, а ее течение — с прорастанием или расцветанием этого растения. Само по себе такое уподобление основано на известной метафоре «роза (цветущее растение, особенно красное) — кровь», имеющей хождение в самых разных культурных текстах и традициях.

— Основанный на параллелизме мотив («Некто сажает растение); растение (роза, лоза, репка) не взошло (не принялось), кровь не пошла/остановилась/унялась» встречается в украинской, белорусской, а также отчасти южно- и западнорусской традициях в довольно значительном количестве записей, ср: «*Сеяла деўка рожу, рожса не ўзышла, штоб з и.р. жылькі кроў не пайшла*» (Зам., № 501); «*Плылі калекі цераз рэкі, пасеялі рож, а рож не ўзышла, кроў не пашла...*» (Таямн., № 150*); «*Ишли калекі чэрэз три реки, / Лозу копали, лозу сажали, / Лоза не принялася, кроў занялася*» (ПЗ, 299*, гомел.); «*...тая рожса ня ўзышла, штоб у р.Б. кров ня пошла*» (Романов, № 73); «*Як тая роза не прынялася, так и ты, кров, не зьявляйся, угамуйся...*» (Чуб., с. 127, № 9, волын.); «*Ишло три калікі через три ріки, рубали рожу, рожса не зійшла, крив червона не пішла*» (Драгоманов 1876, с. 28, харьков.); «*Сіяла баба на камені рожу. Як та рожса зійде, тоді у и.р. кров піде*» (Зорі, с. 72, полтав.), «*Рута не зійшла... у народженого и.р. кров не пішла*» (Зорі, с. 76, киев.); «*Божса цариця рожу садила. Рожса не зійшла, кров не пішла...*» (Зорі, с. 79, полтав.), «*Їхав Ісус Христос на сивому коні, посіяв він рожу, поставив сторожу. Щоб тая рожса не зійшла, щоб цяя кров не пішла*» (Зорі, с. 84, житомир.), «*Щоб ця рожса не зійшла, щоб з меї рани кров ни йшла...*» (Зорі, с. 87*, житомир.); «*Та рожса не зійшла, щоб так у р.Б. и.р. кров з руки не йшла*» (Слов. маг., с. 55); «*Посіяла дівча рожу на камені, рожса не зійшла, в р.Б. хрецоної моленої и.р. кров не пішла*» (Тасмна сила, № 10*, сумск.); «*Рожса не принялася и кровь унялася*» (Еф. СМЗ, № 39); «*Вакрух Чернава моря дева хадила, розу садила. Роза ни взашла, у рабе Божьей и.р. крофь стала, ни пашла*» (Проценко, № 151); «*Едет Юра в карете, переяжжая через реку, он переяжжая, розу ламая, штобы роза не взашла, штобы в Катярины кровь не пашла*» (НТКПО 1, № 34, с. 402, псков.).

— Модель противопоставления или расподобления лежит в основе небольшой группы текстов с мотивом «Роза/рассада/капуста цвела/поднималась/принималась/взошла, а (чтобы) кровь не шла», где кровь, рана, в целом уподобляясь растущему или цве-

тущему растению, в то же время противопоставляется ему по состоянию: растение цветет, а кровь — нет: «*Ишла девка семилетка калиновым мостом... калину ломала и кров замовляла... Калина раствилася и кров сунялася*» (Романов, № 71); «*Рожса цўэце, / И кроў не цўэце*» (ПЗ, № 290, гомел.); «*...садзілі рожу, рожса паднімалася, а ў р.Б. и.р. кроў сунімалася*» (Таямн., № 140); «*Расада, прымайся, кроў, замаўляйся*» (Зам., № 478); «*Капуста, прымайся, кроў, замаўляйся*» (Зам., № 482); «*Рожса розцвілася, а у р.Б. и.р., народженого, хрецоного, кров запеклася*» (Слов. маг., с. 55, черкас.); «*Молодая дывыця Уляна все поле порорала, розу посіяла; роза зойшла, шоб у крецоного и.р. кров не шла*» (Малинка 1902, с. 229, чернигов. = УНМ, с. 95, кировоград.).

В рассмотренных заговорах от кровотечения, помимо базового мотива, огромное значение приобретает семантическая структура заговора — противопоставление зачина и концовки, выраженное оппозицией «идти — стоять». Это противопоставление пронизывает всю функциональную группу заговоров от крови.

Как мы уже говорили, основная прагматическая интенция такого типа заговоров обычно задана устойчивыми формулами «*кровь остановилась/стала/запеклась/унялась/перестала течь*», которая завершает и заговор в целом, и каждый входящий в него мотив (в контаминированных текстах). В значительной части заговоров эта прагматическая интенция концовки усиливается за счет зачина, в котором сообщается о движении субъекта действия (сакрального лица, человека, животного, природного объекта), ср. лишь некоторые зачины и концовки, отвечающие этому принципу: «*Шел сам Исус Христос... А ты, кроў, унямись!*», «*Їхав Ісус Христос... шоб цяя кров не пішла*», «*Шла Мати... кровь запеклась*», «*Шла девка по воду... кровь остановилась*», «*Текло три реки... кровяная, стань*», «*Ехала пани... кровь замкнулась*», «*Ишла девка... кров сунялася*», «*Ехал человек стар... ты, мать-руда, остановись*», «*Ехал всадник на коне... кровь, встань*», «*Шла баба... кровь, стала*», «*Едет Юра в карете... в Катярины кровь не пашла*», «*Ехал Данило... кровь перестала*», «*Ишли иляхым тры браты... А ты, кроў, сунимайся, запинайся и ў сярядзине аставайся*», «*Вакрух Чернава моря дева хадила... крофь стала, ни пашла*», «*Плылі калекі... кроў не пашла*», «*Шла баба... Руда, остановись*», «*Ишла граза, бегла й вада... кроў сунялася*», «*Тэкла рэчушка краваўая... Кроў запэнылась*», «*Бегла мурашечка... кровь унялась*», «*Летели кукареки... кровь перестала*», «*Бегла кабылка... кроў перастала*», «*Курица рябая бежала... кровь замкнулась*», а также в рукописных заговорах: «*Ехал царь, конь под ним карь, у меня, раба Божья Петрепе (?), тот час крови не кане*» (Смилянская 2002, 1740 г., № 4).

Не менее внятно это противопоставление зачинов и концовок (идти — встать // встать — идти) выражено в небольшой группе заговоров (преимущественно русских), зачины которых сообщают о том, что некий субъект *встает/останавливается*, а концовки — о том, что кровь *перестает идти/течь*. Эти заговорные тексты (в которых важную роль играет рифма) напрямую лишены заклиательной интенции, но тем не менее — заключая в себе интонацию констатации, утверждения — они также направлены на останавливание крови, ср. популярную формулу *встань(встану) на камень — кровь не канет*⁵⁹ и ее варианты: *стану я на камень — кровь не канет, встану я на железо — кровь не ползет* (РЗЗ, № 1603, Киров.; Майков, № 162, вятск.); *сяду на ночь — кровь не потеет, сяду на камень — кровь не канет* (РЗЗ, № 1561, архангел.).

II. В заговорах от кровотечения, реализующих вторую стратегию отношения к недугу, кровоточащая рана осознается как разрыв материи, нарушение целостности тела. Этой стратегии в лечебных заговорах соответствует модель «**закрывания/заделывания раны**», объединяющая большой корпус сюжетов и мотивов. Установка на закрывание, заделывание раны воплощается в заговорах через ряд синонимических действий, таких как зашивание, закрывание, затягивание, затыкание, запираение.

II.1. Наиболее широкое распространение в рамках второй стратегии получил сюжет «Некто идет/несет/берет иголку зашивать кровавую рану/сидит и зашивает рану, чтобы не болело/не щемило/чтобы не было ни крови, ни раны, ни щипоты, ни ломоты»; то же в форме императива или просьбы (к персонажу обращаются с просьбой принести иглу, зашить рану и т. д.). Этот сюжет известен всем восточным славянам, однако в белорусской и украинской традициях он встречается значительно реже, нежели в русской⁶⁰. Столь массовое распространение этого мотива,

⁵⁹ Таямн., № 141; Елабуга, № 22; Крашенинникова 2001, № 29*; Майков, № 155*, перм., 162, вятск.; РЗЗ, № 1600*, 1601*, 1602, архангел., Киров.

⁶⁰ Романов, № 80, 96, 8*; Зам., № 472; Таямн., № 138*, 144, 155; ПЗ, № 292, 295*; Чуб., с. 127; Семенцова, с. 286; Зорь, с. 90, 92; Еф.СМЗ, № 41*; Проценко, № 148, 150, 155, 156*, 157*; Мажников 1893, с. 130, Ейск; Харламов 1901, с. 31, Ейск; Селиванов 1886, с. 98, воронеж.; Булушева, с. 48*, 50, 50–51, 53; РЗЗ, № 1640–1646, 1648, 1651–1654, 1656; ФКГ, № 8*; Елабуга, № 21; Майков, № 139*, 143; 149*, 150*, 151*; НЗ, № 89*, 90, 91; Еф.МЭА, № 59*, 60*, 61, 62, 66, 68; Адоньева, Овчинникова, № 440, 443, 447; Дмитриева, № 3; Крашенинникова 2201, № 29*; Курец, № 244*, 245, 246*, 248, 249, 252,

безусловно, связано с медицинской практикой, с тем, что зашивание раны — не только и не столько мотив заговоров, сколько реальное действие, широко практикуемое в медицине. В восточнославянской заговорной традиции, пожалуй, ни один другой заговорный сюжет не связан столь непосредственно с практической медициной, как этот. Поэтому неудивительно, что произнесение соответствующих заговоров часто сопровождало само действие — зашивание раны, и в качестве магического сопровождения заговора практикующая знахарка совершала некоторые специальные действия над иглой, которой предполагалось эту рану зашивать. Так, на Нижегородчине, перед тем как зашить рану, надо было повернуть иголку острием ко рту и в таком положении произнести формулу «зажытия иглы»: *«Игла, иголка, стальное твое тело, знай свое дело, ползай в мое тело...»* (Попов, № 157, нижегород.; подробный коммент. см.: НЗ, с. 91–94).

Мотив целительского рукоделия подробно рассмотрен Л. В. Фадеевой в работе «Заговоры с мотивом целительного рукоделия: традиционные образы и их книжно-религиозные параллели», где автор описала образ Богородицы в заговорах от крови и раны как результат влияния сюжетов апокрифической литературы (прежде всего апокрифического Первоевангелия Иакова, где среди прочего рассказывается о том, как Мария прядет нити для храмового занавеса и в этот момент получает благую весть о том, что родит Иисуса)⁶¹ и иконописи (имеются в виду благовещенские богородичные иконы, на которых Богородица изображалась внимающей Архангелу Гавриилу с веретеном в руке) (Фадеева 1997). Мотив зашивания раны в большом количестве встречается среди рукописных заговоров (ср. в сборнике Срезневского 1913 г., № 12, 13, 93, 96, 99, 101).

При том что количество вариантов этого сюжета довольно велико, тем не менее большинство из них однотипны. Как правило, субъектом действия выступает женский персонаж: Богородица, святая Анна, царица (Настасья, Марья и др.), царица (три царицы), красная девица (одна, две, три), *девица шить мастерица* (с.-рус.), *девица златое лицо* (архангел.), девушка на золотом стуле в шелковом платье (архангел.), *птица-девица*, девица, выходящая из птицы, баба, реже мужской персонаж — Иисус Христос, царь, дед, старик. Преобладание женских образов в этом ряду неудивительно, учитывая, что шитье (основное действие), как и другие их действия, является традиционно женским

253*, 254; Мансика, № 71, 72*, 86, 99*, 100–105; Попов, № 130, 135*, 138*, 140*, 141*, 144*, 146; Новг. ф-р, № 454*; Воскресенский 1905, с. 43, новгород.; Востриков 5, с. 79.

⁶¹ См.: Новозаветные апокрифы, с. 19–20.

занятием⁶². Субъект действия часто находится в мифологическом центре (море — остров — камень/дерево и т. д.), причем обычно (в соответствии с приписываемым ему занятием — шитьем) этот персонаж описывается сидящим.

В связи с поставленным Л. В. Фадеевой вопросом о связи апокрифических и иконописных образов с заговорными мотивами и образами возникает проблема трансформации одних образов в другие. В нашем случае фактически речь идет о том, как из апокрифическо-иконописного образа прядущей Пресвятой Девы появился заговорный образ Богородицы, зашивающей кровавую рану. Логично предположить, что:

— во-первых, образ Богородицы занял место других женских персонажей, традиционных для мотива зашивания раны, прежде всего красной девицы, причем такой перенос был возможен по двум основаниям: по принципу пола — оба образа женские, и по принципу статуса — девица в заговоре ~ Дева Мария в апокрифе и на иконе;

— во-вторых, приписывание Богородице определенных целительских действий (зашивания раны) произошло под влиянием естественного для традиционного сознания объединения разных действий ткацкого цикла, т.е. прежде всего прядения, которым Богородица занималась в апокрифическом рассказе и на иконе, и шитья. Входящие в одну «производственную» парадигму, эти действия (а также вышивание, мотание ниток и др.) стали восприниматься как единое целое, и потому Богородице, и без того наделенной в традиционной культуре широким спектром целительских, заступнических и охранительных функций, стала приписываться и функция зашивания раны, при том что сам мотив зашивания раны в целом архаичнее, чем образ Богородицы в этом мотиве.

Целительские действия, приписываемые названным персонажам, представляются в заговорах как:

1) совершаемые в отношении больного имярек в настоящем времени или совершенные в отношении его же в прошлом: «*На этом камне сидит красна девица, держит в руках иглу булатную, вдевает нитку шелковую, зашивает раны кровавые...*» (Курец, № 253), «*...на синем мори — синей камень. На этом камени — Изоп-птица. Из Изоп-птицы выходит красная девица, выносит шелковую нитку, булавчатую иглу: у р. Б. рану зашивает*» (Курец, № 254, олонец.); «*Доставал царь шелковую нитку, зашивал он мою рану*» (Попов, № 135, орлов.), причем эти действия могут описываться не только от 3-го, но

⁶² Среди немецких заговоров от крови встречается мотив рукоделия (три Марии должны прясть шелковую нить, крепкой веревкой связать каждую болезнь, см.: Ebermann 1903, S. 84), однако мотив зашивания раны, кажется, там неизвестен.

и от 1-го лица: «*Несу иглу зашивать рану, кровавую, топорную там, ножовую там...*» (Адоньева, Овчинникова, № 440);

2) намерение того же персонажа, которое должно быть осуществлено в ближайшем будущем: «*...шла сама Пресвятая Богородица, шла по золотому блюду, несла золотое перо, тем золотым пером помажет, рану зашивает, кровь постановляет, цитоту-ломоту отнимает у р. Б. и р. из белого тела, из ретивого сердца, из костей, из мозгов и из суставов*» (Курец, № 246); «*Ишла Мамка Божья шелковой нитачкай, залатой иголачкай раны зашиваць, криви замаўляць...*» (ПЗ, № 292, гомел.);

3) просьба, призыв или приказ, исходящие от 3-го лица и обращенные к субъекту навязываемого ему действия: «*Иди, Тихон да Платон, неси нитку шелковую. Зашивай рану золотую...*» (Адоньева, Овчинникова, № 443); «*...зашей, Матерь Божья, у р. Б. и р. эту кровь и руду, чтобы нет ее и не было*» (Попов, № 130); «*Вставайте, красные девицы, от сна поскорее. Берите иглы булатные, вдевайте нитки шелковые, зашивайте раны кровавые у р. Б. и р.*» (Булушева, с. 49);

4) просьба, обращенная к сакральному персонажу-помощнику от 3-го лица, выполняющего собственно целительскую, знахарскую функцию, помочь ее исполнить: «*Дай ты, Мать Пресвята Богородица, золоту иголку да шелкову нитку тело зашить и руду укрепить*» (Майков, № 139); «*Матушка Мария, и дай мне шовкову нитку и булятьню иголицку зашить и уговорить у р. Б. на белом тили, чтобы у этого человекька никогда не шла матушка крофь из бела тела, не знал бы он никакой устали, ни пристали*» (Мансикка, № 104).

Теперь о самих действиях, которым приписывается целительская функция. Поскольку объектом лечения рассматриваемых заговоров является, как мы уже говорили, не собственно кровотечение, а разорванная плоть, т.е. рана, основным действием, могущим это исправить, выступает, конечно же, зашивание. Иными словами, ключевой формулой этих заговоров будет «зашивать рану/тело», в которой синонимами основного действия *зашивать* (*сшить, шить*) оказываются *затягивать, зажимать, растирать*, ср.: *зашей, заживи рану; зашивает и затягивает, растирает и разглаживает ударну и уразну рану; зашивает семьдесят семь жил и семьдесят жил суставов; зашивает ножовые порезы, топорные посеки; кровавую рану зашивает, заговаривает; шьет-зашивает всякие раны: топорные, ножевые и щели; раны умывала и зашивала; зашивает, замыват у р. Б. кожу с кожой; руду жоутую замывае, раны кривавыя зашивае; кости вместе шишаю, рану зашиваю, первая иголички держит, другая ниточки делает, а третья девица кровавую рану зашивает* и др.

Вместе с тем лечебный ритуал обычно не ограничивается зашиванием раны, и в дополнение к нему появляется заговаривание или

останавливание крови: «...загуваривали вопухи, ядрось и зашивали рану и замувляли кров» (Романов, № 96); «...тыя раны зашивала, кривы не пускала» (Романов, № 80); «Шоў Исус Хрыстос... нёс іголку і шаўковую нітку раны зашываць, р. Б. и. р. кроў сунімаць» (Таямн., № 138); «рану зашивала, кров замовляла. Рану зашила і кров зупинила» (Зорі, с. 92, то же: Чуб., с. 127); «...шис вона шовком криваву рану; шовку не стало і кров перестала» (Зорі, с. 90); «Богородица раны умывала и зашивала и кровь останавливала» (Мансикка, № 72*).

Набор действий, совершаемых неким мифологическим персонажем, может расширяться и дальше, в результате чего в заговоре возникает образ лечебного ритуала с широким спектром целительских действий и функций. Такое мультиплицирование действий особенно характерно для эпического стиля севернорусской (особенно олонечкой) заговорной традиции, ср.: «...шла сама Пресвятая Богородица, шла по золотому блюду, несла золотое перо, тем золотым пером помажет, рану зашивает, кровь поставляет, щипоту-ломоту отнимает у р. Б. и. р. из белого тела, из ретивого сердца, из костей, из мозгов и из суставов» (Курец, № 246*); «...вышивает, свежи раны зашивает, щипоту вынимает и кровь останавливает» (Курец, № 249); «...Олёна царевна шьёт, пошиваёт... зашивают и затягивают свежую рану и становит горящую крофь, унимают щипоту и болезнь» (Мансикка, № 100); «Кости вместе сшиваю, рану зашиваю, кровь останавливаю» (РЗЗ, № 1659, каргопол.).

Помимо зашивания в заговорах, как мы видели, упоминаются и другие работы ткаческого цикла (вышивание, прядение, мотание ниток), которые либо выступают в паре с собственно зашиванием раны: «Богородица с двумя сестрицами прядет и сучит шелковую кудельку. Пресвятая Дева, бери нитку и иголку, зашей, и запри, и уйми, и зажми порезную рану и посечную рану» (Майков, № 150*, перм.); «...Красная девица самоцветные шелки мотает, раны зашивает, руду унимает» (Еф. МЭА, с. 63*, рукоп.); либо фактически отождествляются с ним, ср. *вышивать* = *зашивать*: «две девицы шовковыми нитками вышиваюць, у р. Б. кров замовляюць» (Романов, № 8, с. 161); «Красная девица шьет шелком, вышивает, опорезанную рану заговаривает» (Майков, 142*, владимир.). Упоминаемое же в заговорах прядение, которое напрямую связано с производством нити, приводит к некоторой деформации сюжета, в силу чего в заговорах появляется мотив «нитка, порвись, кровь, уймись», ср.: «...две девицы, родные сестрицы. Они прядут пряжу. Пряжа-от, рвися, кровь-от, утолися» (РЗЗ, № 1658, архангел.).

Впрочем, часто заговор, как бы оттолкнувшись от образа нити, не развивает в дальнейшем тему шитья или вышивания, а просто вводит в текст мотив «нитка рвется, кровь уймется», ср.: «...Мать Пресвятая

Богородица... Шьет она, вышивает золотой иглой, ниткой шелковую. Нитка, оборвись, кровь, запекись, чтоб крови не хаживати, а тебе телу не баливати» (Майков, № 144*, саратов.); «На море на Океане, на острове на Буяне сидит девица. Она шьет, пошивает, золотые ковры вышивает не ниткою, шелком; шелковинка оборвется, и кровь уймется» (Майков, № 146*, воронеж.); «На море, на океане шьет девка золотой ковер; у девушки золотая ниточка порвися, а у р. Б. и. р. кровь бежать уймися» (НЗ, № 88*); «Матушка Пресвятая Богородица шьет косыночку шелковой ниточкой. Ниточка оборвалась — кровь унялась» (РЗЗ, № 1647, казан.).

II.2. Сюжет «Ворон (другая птица) приносит иглу (другой магический предмет) зашивать/лечить рану» (вторая версия мотива целительского рукоделия) встречается в русской (повсеместно) и белорусской традициях⁶³, причем практически только в заговорах от кровавой раны (фиксации его в других группах лечебных заговоров единичны), ср.: «А цэрэз мора лецеў ворон, нёс голку залатую рану зашываці, кроў замаўляці» (ПЗ, № 294, гомел., от крови); «В чистом поле стоит дуб, на дубу сидит черный ворон. Держит в зубах шелковую нитку, булатную иглу. У меня, р. Б. и. р., эту рану зашивает, затягает, заговаривает» (РЗЗ, № 1660, архангел.); «На море, на океане, на острове Буяне растет дуб кверху коренями. Слетались разные птицы, они думали, гадали, старшего выбирали. Выбрали дятла; Дятел полетел на море, привел трех девиц. — Девицы, девицы! уймите кровицы» (Булушева, с. 49, саратов.); «...Литит из-за синёго моря орёл, потфатил иголку бизушку, понёс цирес синёе морё, обронил в синёе морё, потфатили морьские раки, унесли в морьскую поцинку зашивать и затягивать свежую рану, становить горящую крофь, унимать щипоту и болезнь у р. Б.» (Мансикка, № 100); «На синем море лежит Хитряк, стальную иглу держит в когтях. Стальная игла, шелковая нитка, пригодица — кровь — унимаца» (РЗЗ, № 1650, калуж.)⁶⁴. Ср. в рукописной традиции, где *вышивание* так же, как и в

⁶³ ПЗ, № 294*, 295*; Романов, № 67, 71*, 74; 77*, Таямн., № 142*, 162; Майков, № 153* (орлов.); Булушева, с. 50; Селиванов 1886, с. 98 (воронеж.).

⁶⁴ Другие варианты см. в (Кляус, с. 294) и в нашей нижеследующей подборке (где заговоры приводятся в пересказе): «Летит ворон зашивать рану» (РЗЗ, № 1661, архангел.); «Летит ворон, несет нитку, нитка, оборвись, кровь, уймись» (Еф. МЭА, № 58); «Чистое поле; дуб; черный ворон зашивает рану» (РЗЗ, № 1660, каргопол.); «Чистое поле; дуб; черный ворон с ниткой; я рану зашиваю» (РЗЗ, № 1659, каргопол.); «Летел жоров с золотой шпилькой рану шивать» (Романов, с. 65, № 67, 71, гомел.); «Через синее море летел ворон,

приведенных выше примерах, выступает синонимом *зашивания раны*: «*За морем за синим стоит дуб сыр матер. Взлетывает орел за синее море, в ногтях носит золотую иглу, в крыл(ь)ях шелкова нит(ь), вышивает и заговаривает всякие уразы деревянные и железные, и щепоты, и уразы*» (Срезневский 1913, № 17, с. 486, заговор от ран).

Как и в заговорах предыдущей версии, собственно *зашивание раны* дополняется здесь *заговариванием крови, униманием щипоты* и другими действиями, составляющими развернутый лечебный ритуал.

Близкий мотив встречаем иногда и в сербских заговорах, ср. такой пример: «*Летела бела тица преко белог поля; у кљуну је носила бело млеко, на га у лету испустила. Бело млеко је пало на бео камен. По њему се траг познао ко је нашега Стевана урекао*» (Раденковић, № 519, от урока).

В подавляющем большинстве случаев в рамках исследуемого сюжета фигурирует именно ворон (обычно черный), выступающий в роли чудесного помощника (ср. в белорусском заговоре от скулы: «*Ты, чорнай воран... прынясі і.р. вады напіцца, памыцца... ад скулы...*» — Зам., № 683, могилев.). Подобная функция ворона (точнее — последовательное появление в данном мотиве именно ворона, а не какой-либо иной птицы), по всей вероятности, связана с широко известной в фольклоре и мифологии славян связью ворона с миром смерти, «тем светом», с поверьями о том, что ворон обладает сокровищами, сторожит клады и прячет в своем гнезде богатство и чудесные предметы (Гура 1997, с. 536–540).

Говоря об обоих сюжетах, включающих мотив зашивания раны («девица зашивает рану» и «ворон приносит иглу зашивать рану»), хотелось бы обратить внимание на образы иголки и нити, фигурирующие в рассматриваемых заговорах. Во многих случаях упоминание этих предметов сопровождается эпитетами, формально указывающими на материал, из которого они изготовлены, но по сути — на особый статус этих инструментов как принадлежащих сакральным персонажам и всему сакральному миру. Так, игла описывается как *золотая, золоченая, медная, огненная, булавчатая, булатная, железная, стальная, маленькая*, ср. также *игла линевая, иголка-безушка*; *пьяльцы*, на которых вышивают, — как *золотые пняла, пняльшки точеные; три золотые пняла*, и, наконец, нити: *чистый шелк; шелковая нитка, само-*

нес иголку и нитку рану зашивать» (Романов, с. 66–67, № 74, 77, гомел.); «*Летит ворона через черное море, несет нитку; нитка, оборвись, кровь, остановись*» (Таямн., № 162, гомел; то же, № 142); «*Летит ворон, несет нитку, заговаривает щепоту*» (РЗЗ, № 1395, архангел., от болезни ушей).

цветные шелки, медные нити. Заметим, что, во-первых, многие из этих предметов — золотые (что само по себе свидетельствует об особом статусе их владельцев, прежде всего Богородицы, конечно), во-вторых, значительная их часть — это предметы блестящие (золотые, медные, булатные и огненные иглы и пняльцы, шелковые нити), что также указывает на связь со сферой сакрального (светом, солнцем, сиянием, блеском и пр.). По наблюдениям А. В. Коровашко, обычная *стальная игла* появляется в таких заговорах крайне редко, причем преимущественно в тех контекстах, когда речь идет не о мотиве традиционного заговора, а о магической формуле лечебного ритуала, близкого медицинской практике (ср. приведенную выше формулу «заклинания иглы»), в которой и на самом деле использовалась настоящая игла (НЗ, с. 91). В остальных же случаях, когда субъектами лечебного ритуала, описываемого в заговоре, становились мифологические персонажи, а не обычные знахари, в дело «пускались» золотые иглы и шелковые нити, что, среди прочего, повышало статус заговора как сакрального текста.

П.3–4. К двум сюжетам, связанным с «зашиванием раны», при- мыкают еще два мотива, разрабатывающие тему «закрывания» раны, но представленные фактически единичными записями. Это «завязывание крови», ср.: «*Пресвятая Мати Богородица на златую пряслицу пряла, нитку атарвала, кроу завизала*» (Добровольский 1891, с. 201), и более известное «замыкание тела/крови»: «*...Зэмля замок, а нэбо ключ, замкны цэ тело, шоб нэ болело, шоб чирвоная кроу ны йшла*» (ПЗ, № 307*), «*...Есть во святом море лежит Латырь камень; на том камню стоит Иоанн Креститель, подпершись железным посохом, и уговаривает у раба Божия (имя рек) кровавую рану, посеченную, порезанную; и уговаривает в белом теле щипоту и в костях ломоту; и уговаривает у раба Божия (имя рек) семдесят жыл, станивых три жылы; уговаривает и замыкает ключем Божиим*» (Майков, № 161); «*На раце на Ирדани там калиновый мост; по тым по калиновым мосту ишов Сус Христос. Спасицель святыи, вярницеса, замкниця кров у р. Б....*» (Романов, № 9*, с. 161).

В связи с «закрыванием раны» как мотивом лечебных заговоров логично указать на сопутствующие чтению заговоров действия, которые надлежит совершить читающему заговор или пациенту, над которым заговор произносится. Во многих публикациях говорится о необходимости во время чтения заговора, а также до или после него зажать или закрыть рану пальцем или рукой (Попов, № 129, 150, 153, 156). Иными словами, и этот мотив (как и рассмотренное выше зашивание) является продуктом самой народно-медицинской практики, а не собственно заговорной традиции.

II.5. Еще один мотив, связанный с исследуемой сейчас темой «закрывания раны», — это «запирание/зашивание водных источников и крови», в котором описывается запирание водных источников, по аналогии с которыми «запираются» и человеческие раны, см.: «...*Есть в чистом поле океан море, в океане море есть алатырь камень, на алатыре камне сидит красная девица и шьет золотой иголкой и шелковой ниткой, а зашивает всякие моря и реки и всякие мелкие источники, так же бы и у меня, р. Б. и. р., зашивала кровавую рану и кровь горячую...*» (Еф.МЭА, с. 211, № 62, онежск.); «*Летіла ворона через море, ключі загубила. Божжа Мати йшла, ключі знайшла, море замкнула, кров замовила*» (Зорі, с. 78).

Подобные космологические мотивы встречаются и среди заговоров от вывиха, но более популярны они все-таки в заговорах от крови, что, возможно, объясняется мифопоэтическим уподоблением водных потоков и источников кровеносным сосудам. В этих заговорах целительство, а именно зашивание ран и соединение разорванной плоти уподобляется запиранию проточных вод: рек, морей, источников, а также запиранию небесной влаги, т. е. действиям, подвластным исключительно высшим сакральным силам, которые в конечном итоге и призываются на помощь страждущему человеку. Такое уподобление основано на представлении о глубинном родстве макро- и микрокосма, являющемся отличительной чертой архаического сознания. Ср.: «...*как истинный Христос шел через огненную реку, запирал, замыкал, заговаривал, так бы у раба Божья (и. р.) кровь запирал, замыкал, заговаривал*» (Адоньева, Овчинникова, № 424, вологод.), «*Встану я благословясь, лягу я перекрестясь, и лягу во чисто поле, во зеленое: стану благословясь, пойду перекрестясь, во чисто поле, во зеленое поморье, погляжу на восточную сторону: с правой, со восточной стороны летят три врана, три брательника, несут трои золоты ключи, трои золоты замки. Запирали они, замыкали они воды и реки, и синия моря, ключи и родники; заперли они, замкнули они раны кровавые, кровь горячую. Как из неба синяго дождь не канет, так бы у раба Божьяго (имя рек) кровь не канула. Аминь*»⁶⁵; «*Шел Господь с небес со вострым копьем; ручьи, протоки запирает, руду унимает стрельную, ручейную, ножевую, топоровую*» (Еф.МЭА, № 63*, с. 211, рукоп. старообр. = Майков, № 148); «...*Илья Пророк катается на огненной колеснице, на горе Хориве. Он сходит с горы Хоривы, заключил небо и землю, все моря, реки, ис-*

⁶⁵ Майков, № 154, б/м, со ссылкой на В. Даля; очень близкий вариант, возможно, восходящий к публикации Л. Майкова, записан А. Шлюбским в Велижском у. Витебской губ. в начале XX в., ср.: Зам., № 512.

точники, наточники и ключевники, на три года, на шесть месяцев. И я прошу, Илья Пророк, иди ко мне на пособь и на помочь, заключать, унимать у р. Б. и. р. кровь, и руду, и рану...» (Попов, № 131, вологод.).

Такие заговоры встречаются прежде всего на Русском Севере в рукописной традиции; по этим признакам, а также по составу персонажей (Иисус Христос, Илья Пророк), пространности этих текстов и их книжной стилистике можно предположить, что своим происхождением мотив «запирания водных источников и крови» обязан именно рукописной заговорной традиции.

В связи с космологическими мотивами обращает на себя внимание и тема железа. В заговорах от кровотечения и раны ее появление вполне оправданно. С одной стороны, железо выступает как враг человека, как источник большинства ран и увечий (как бытовых, так и военных, см. ниже о теме поединка), и отсюда в заговорах появляются мотивы удаления железа, возвращения его в родную стихию, т. е. уже знакомого нам по заговорам от вывиха восстановления мира в его изначальной «дискретной целостности», ср.: «*Ты, булат, отстань, а ты, кровь, течь перестань*» (Курец, № 253); «*Тело — к телу, железю — к железу разойдись, кровь, разойдись по белому телу у р. Б. Ивана*» (РЗЗ, № 1617, ср. 1616, архангел.).

С другой же стороны, как и камень, железо, будучи символом крепости, воспринимается как прообраз того тела, каким бы его хотел видеть человек. Отсюда в заговорах мотивы, апеллирующие к единству микро- и макрокосма, мотивы установления родства с природными стихиями и элементами, в частности с железом, ср.: «*Ты, земля-мать, ты, небо-отец, железю-брат, не пей кровь, не тощи человека*» (Курец, № 251*) — единство микро- и макрокосма (близко к теме битвы); «*Земля мне — матери, железю мне — брат, не неси моей крови и не точи моего сердца, р. Б. Ивана*» (РЗЗ, № 1615, мезен.).

Мотивы эти единичны и встречаются исключительно в севернорусской традиции, куда они скорее всего попали из карело-финского фольклора с его известными заклинаниями железа, культом железа и кузнечного дела вообще.

II.6. Наконец, рассматриваемая тема «закрывания раны» представлена в восточнославянском заговорном универсуме еще одним мотивом: «(Пусть) некто заткнет/перевяжет рану шерстью/палкой/копьем/ризой». По своему происхождению мотив, скорее всего, связан с раннесредневековым европейским заговорным сюжетом, повествующим о «трех добрых братьях», которые

отправились в страну обетованную за целебными травами для остановки кровотечения. Там они встретили Спасителя, который посоветовал им смочить оливковым маслом только что состриженный клок овечьей шерсти и приложить его к ране (Hunt 1990, p. 82; Davies 1996, p. 22; Ebermann 1903, раздел III; Арнаутова 2004, с. 282).

Восточнославянские заговоры дают несколько конкретных точек соприкосновения с этим раннесредневековым европейским сюжетом. Это и собственно закрывание раны шерстью, и указание именно на овечью шерсть, и то, что субъектом действия выступает обычно либо сам Христос, либо Богородица. Ср.: «...Сам Сус Христос из барана руно знимая и жароло затыкая и кров сунимая» (Романов, № 75*); «Ляцеў ворон чараз мора, нёс ён вовны [шерсти] кров замовляць и рану затыкаць» (Романов, с. 68, № 87, могилев.); «Ішоў Гасподзь із небеса, баран із-за мора. Сустрэліся на калінавым масту. Зняў Гасподзь із барана руно і затыкаў крывавае жарало» (Зам., 504, гомел.); «Баран бежець, на ём овна дражжыць. Прачыста даганяя, рану овной затыкая и крывь замавляя» (ПЗ, № 311, гомел.); «...Іде Ісус Христос, несе баранця, с цього баранця знімем руно, мойі рани заткнем джэрело» (Зорі, с. 87*, житомир.); «Ехав Ісус Христос — поймав овцу, зняв рунце, заткнув жрелце, нехай красна и горяча кров не тече» (Семенцова, с. 286, чернигов.); «...Св. Яков, хватай копыя, затыкай, замыкай раны: не пухло бы, не болело бы, не цемило бы, не шла бы руда и сукровица» (Воскресенский 1905, с. 43, новгород.). Возможно, отдаленную аллюзию к этому мотиву можно усмотреть и в рукописном заговоре от зябели (дрожание от холода) XVII в. из собрания Срезневского, ср.: «...возми щепоту (и болезнь из сей раны, и положы болезнь в над плотной, и в золото веко, и в ягняч(ь)ю шерсть...» (Срезневский 1913, № 102).

Мотив «затыкания раны шерстью» известен исключительно в белорусских и украинских заговорах. Его фиксация на западе восточнославянского ареала позволяет квалифицировать мотив как заимствованный (вероятно, через западнославянское посредство, см. ниже).

Вторая тема раннесредневекового сюжета, а именно траволечение, также присутствует в восточнославянской традиции, хотя смычек между сюжетом о трех добрых братьях и восточнославянскими заговорами от крови, кроме самой темы траволечения, мы не наблюдаем, ср. соответствующие фрагменты восточнославянских заговоров: «...Ишла Мать Прачистая по полю чистому, золотою тростиною попиралася, траву рвала, рану затыкала...» (Романов, № 65*); «Ехав сам Ісус Христос на чыстаму полю, травы рваў, раны засыпаў. Рана, гойся, а кроў, у р. Б. и. р. сунімайся» (Таямн., № 167); «Ішоў Бог цераз вялікі роў, парэзаў нагу аб жорсткую траву. Божая Мацер прыбя-

жала, парадак ране давала, рану шаўковай травіцай перавязала...» (Зам., № 495*)⁶⁶. Кроме того, мотив траволечения встречается и в восточнославянских заговорах от вывиха и удара. Скорее всего, мотив закрывания раны травами обязан своим появлением народно-медицинской практике, а не сюжетному заимствованию. Характерно в этой связи, что сама по себе тема траволечения весьма широко известна заговорной традиции, и восточно-, и южнославянской (см. ссылки на эту тему в указателе Кляуса, с. 217–220).

В западнославянской традиции есть тексты, близко повторяющие упомянутый выше средневековый европейский сюжет. В частности, он явно отложился в чешской заговорной традиции, ср. заговоры, повествующие о том, как Господь советует трем братьям закрыть рану шерстью и лечить ее травами: «Svatých pět ran, poslouchejte tuto šestou, št'astní, št'astní tři bratří jednou št'astnou cestou šli, i potkal je tu chvíli náš Pán Jezus Kristus. I řekl jim: „Kde jdete št'astní bratří tři? — Hledáme koření, ježto by ke všem ranám dobře bylo“. I odpověděl jim Kristus: „Klekněte na svá kolena, přísahněte na rány Boží, že před žádným nezapřete, aniž ukradnete, aniž zato které mzdy vezmete. Jdětež na horu Sinai, vezmětež oleje z dříví, a vlny z ovce, položtež na ránu...“» [Святых пять ран, послушайте эту шестую, счастливые, счастливые три брата шли одной счастливой дорогой, и встретил их в эту минуту наш Господь Иисус Христос. И сказал им: «Куда вы идете, три счастливых брата? — Мы ищем целебные травы, чтобыгодились ко всем ранам». И ответил им Христос: «Опуститесь на колени и поклянитесь ранами Божиими, что ни перед кем не утаите (этого знания), и не украдете, и не возьмете платы. Идите на гору Синай, возьмите масла с (лесных) деревьев, и шерсти с овцы, положите на рану...»] (Вельмезова, № 134, ср. также № 44–45)⁶⁷.

На восточнославянской почве исследуемый мотив развивался еще в нескольких направлениях, ср. тему затыкания раны острым предметом (копьем, палкой): «Біглы тры дівчыны, вырвалы тры очеретыны, та заткнулы тры жерели р. Б. и. р.» (Чуб., с. 127, № 8); «Святой Яков, хватай копыё, затыкай рану...» (Булушева, с. 52, саратов.); «Святой Яков, хватай копыя, затыкай, замыкай раны: не пухло бы, не болело бы, не цемило бы, не шла бы руда» (Попов, № 133, орлов.). В польском Поморье мотив затыкания раны известен в виде магической лечебной практики: из четырех ножек стола (взятых крест-накрест) вытесывают

⁶⁶ См. ссылку на варианты, использующие мотив траволечения, в коммент. к: Зам., № 545.

⁶⁷ В польском фольклоре встречается мотив засыпания песком раны от укуса змеи, см.: Кляус 2000, с. 122.

четыре небольших клинышка, которые обмакивают в текущую из раны кровь, после чего втыкают клинышки в те же места в ножках стола, откуда они были вытесаны, тем самым символически затыкая раны (Kolberg 39, s. 389).

И, наконец, в этом мотиве нашла отражение и тема Покрова Богородицы, закрывающей им страждущих и обездоленных: «Пресвятая Мати Божья Богородица, укрывай меня р. Б. Н. своими нетленными ризами, закрывай ты мою кровавую рану...» (Еф. МЭА, № 67, с. 212, архангел.), ср. в рукописном заговоре «от всяких ран и ударов»: «...Пречистая Богородица, укрой меня, раба Божия имярек, своею честною ризою и святою от всяког(о) древа... как пробьютъ мою святую и нетленную ризу, и молю Сына своего и Бога н(а)шег(о): И буди покровен десницею вышняг(о) Бога вовеки» (Срезневский 1913, № 76, с. 498). Мотив «покрывания» (как целительского и апотропеического действия) известен в восточнославянском заговорном универсуме очень широко и не ограничен, конечно же, заговорами от крови (см. ссылки на мотив покрывания ризой в: Кляус, с. 318–320). Вместе с тем в соответствии со спецификой исследуемого мотива сема ‘покрывание’ в заговорах от кровотечения периодически уступает место ‘затыканию’, ср.: «...Мать Пресвятая Богородица... своими ризами рану затыкает, чтобы не было ни скорби, ни болезни, опухоли, чтобы бело тело не болело, кости не ломило, раны не щемило» (Еф. МЭА, № 67, с. 212, рукоп. онежск.), об этом см. подробнее: Фадеева 2001.

III. Наконец, третья стратегия отношения к недугу, реализуемая в восточнославянских заговорах от крови, заключается в том, что кровотечение воспринимается как нечто несуществующее, невозможное, нереальное, алогичное, наконец, и потому не требующее специальных целительских действий. Такое отношение к недугу провоцирует появление особой модели действия — «отрицания недуга», ср.: «Фу ты, Боже мой, ни крови, ни раны... ни синей опухоли. Ни пожом не секлось, ни топором и никаким инструментом. И нет у р. Б. и. р. ни щипоты, ни ломоты, ни синей опухоли» (Еф. МЭА, № 55, мезен.).

Значительная часть восточнославянских заговоров от крови, относимых нами к этой третьей стратегии, основана на принципе прецедента. В своей эпической части эти заговоры описывают нечто, происходящее с третьими лицами (обычно сакральными или фольклорными) в сакральном мире. Эти события, о которых повествуется во вступительной части, трактуются как образец (*pattern*, прецедент, прототип), по аналогии с которым заговор моделирует события конкретной человеческой жизни (а именно — судьбу страждущего, его недуга). Так, Т. Хант полагал, что «наиболее распространенным ти-

пом заговора является нарративный заговор, обычно полностью христианский, с ясной двучастной структурой, иначе говоря, „эпический прецедент“ или история, касающаяся слабости или страданий Христа или одного из святых, прецедент, за которым следует сравнение и молитва, соответствующие формуле „Так же как... в прошлом, так и сейчас может быть... в настоящем“ (Just as... in the past, so now may... in the present)» (Hunt 1990, p. 81). По мнению В. Бонсера, «считалось, что рассказ о том, что однажды произошло с богами, должен привести к тому, что то же самое событие случится опять, но уже во благо человечества. Сверхъестественное происшествие было, таким образом, нацелено на то, чтобы сформировать прецедент» (Bonser 1963, p. 241).

Применительно к заговорам от крови у объекта, описываемого во вступительной части, моделируется отсутствие кровотечения, ран и других сопутствующих симптомов (*опухоли, боли, щипоты, ломоты*), что и становится основанием для такого же состояния страждущего человека.

Об архаическом характере принципа прецедента и его органичности для славянских заговоров от кровотечения свидетельствует и такой факт. В древнеславянских молитвах от крови (в так называемых «словах», представляющих собой расположенные в определенном порядке буквы), известных в значительном количестве рукописей, приведена рекомендация, адресованная тем, кто не верит в действенность молитвы. Эта рекомендация представляет собой акциональное воплощение принципа прецедента и звучит следующим образом: «Аще ли не веруешь, напиши сия слова на ножь и прободи що годе живо и кровь не потечеть» (Дуйчев 1954, с. 552)⁶⁸.

Описываемые в заговорах от крови прецедент-ситуации разрабатывают разные темы и сюжетные линии. Рассмотрим их последовательно.

III.1. Одним из наиболее известных в заговорах этой стратегии является мотив распятия Христа. В севернорусских заговорах, последовательно разрабатывающих модель прецедент-события, теме распятия отведено особенно заметное место. Крестные муки Христа описываются достаточно подробно — как перечень злонамеренных действий, среди которых преобладают режущие и колющие: *убивали, били, тинали, гвоздье колотили, кололи, железом кололи, всекии раны давали, распинали*. Эти действия, совершаемые над Сыном Божиим, абсолютно вопреки евангельскому рассказу, якобы оставляют Его тело неуязвимым: *Он не знал боли, не пустил из себя руды, У Христа не было ни раны, ни крови ни боли, ни щипоты, не была кровавая рана, что собственно и воспринимается заговором как прецедент, дающий*

⁶⁸ Об этих «словах» см. подробно: Яцимирский 1913, кн. 4, с. 16–19.

основание надеяться, что и у человека, подвергнувшегося физическим испытаниям, тело останется таким же неуязвимым, ср.: «Стану благословесь и пойду перекрестись из дверей дверьми, из ворот воротами. Пойду я, выйду я в чистое поле. В чистом поле стоит дерево. У этого дерева Христа убивали, в руки, в ноги гвоздье колотили. Буйну голову шатром проломали. У Иисуса у Христа не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щепоты, ни ломоты и ни синей опухоли. И так у р. Б. и. р. чтобы не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щипоты, ни ломоты, ни синей опухоли» (Дмитриева, № 14, архангел.); «...На восточней стороны всекии жыдовья колья тесали, истинного Христа кололи, пинали, всекии раны давали. У истинного Христа не крофь не бижала, ни щипота и ни грыжа. Так жо у р. Б. и. р. крофь не бижала, ни щипота и ни грыжа» (Курец, № 79, то же № 74, 79, 97); «Жида Христа распинали, на крест расковали, в руки, ноги гвоздье колотили, в ретивое сердце железом кололи. Как у истинна Христа не была кровавая рана и щипота и ломота и опухоль... так бы у меня р. Б. и. р. кровь и рана утихала и переставала...» (Еф. МЭА, № 71, холмогор. = Майков, № 169); «Били Иисуса Христа, колотили Иисуса Христа — не было у Иисуса Христа ни боли, ни крови, ни опухоли. Так же и не быть у р. Б. Ивана ни боли, ни крови, ни опухоли» (РЗЗ, № 1634, то же № 1630–1633, архангел.); «...како жидовья Иисуса Христа распяли, и Он не знал боли, тако же бы раб Божий не знал никакой боли, ни щипоты, ни ломоты, ни опуху, ни отягу...» (Майков, № 150*, перм.); «Как истинной Христос пошел на распятиё, ни боялся Ён ни щокоты, ни ломоты, и ни пустил ис сибя руды, так бы р. Б. не боялся ни щокоты, ни ломоты, и ни пустил ис сибя руды» (Курец, № 94). Ср. близкий заговор из рукописной традиции: «И как распинали жидове на Синайстей горы самог(о) государя царя Иисуса Христа небеснаго, не могли добыти ни крови, ни раны, ни уразу, ни болезни, ни щепоты, ни ломоты, ни пухоты; так бы мои супостаты на мне, на рабе Божии имярек, не могли добыти ни крови, ни раны, ни уразу, ни болезни, ни щипоты, ни ломоты, ни пухоты» (Срезневский 1913, № 124).

Тема распятия, или, как писал А. И. Яцимирский, «прободения Христа», широко представлена и в древнеславянской книжности в виде многочисленных списков известной молитвы «над кровью и язвою» (списки XIV–XVIII вв.), сохранивших «редкую устойчивость ее текста» (Яцимирский 1913, кн. 4, с. 27). Приведем пример молитвы, названной «Молитва от крови текущи носомъ или усти человеку»: «Источьникъ крови истекъ язвою изъ ребарь твоихъ Христе Боже нашъ пресушилъ еси васе источьники неприяние и недужные и победилъ еси васу силу неприяную и недужную. Ти и владику васхоци, ниня пресушити источьникъ крови сие. И победити васу силу неприяную

и недужную. И дати рабу твоему имярекъ здравие и спасение волею и благодетию отца твоего небеснаго прославашаго те и святаго духа твоего и ниня и присно и ва веки векомъ аминь» (Яцимирский 1913, кн. 4, с. 28, по рукописи Народной Библиотеки Кирилла и Мефодия, № 555, из сборника XVII в.).

Несложно заметить, что в данном случае эта популярная в древнеславянской книжности молитва развивает искупительную тему крестных мук Христа, при том что тема искупления практически не нашла отражения в устных заговорах, которые мы приводили выше. Вместе с тем можно, видимо, признать, что и тема распятия, известная исключительно в севернорусских заговорах, т. е. в регионе с развитой рукописной традицией, теоретически могла прийти в устную традицию из рукописной (хотя следует заметить, что в известных нам сборниках рукописных заговоров, например у Срезневского или Ефименко, зафиксирован, кажется, всего один прецедент-сюжет на тему распятия Христа).

Тема распятия Христа, как мы уже говорили выше, хорошо известна в европейских заговорах, хотя разрабатываться она может по-разному. Часто распятию и ранам Христа придается традиционное для христианской традиции значение искупительной жертвы. Вспомним уже цитированный выше фрагмент Евангелия от Иоанна: «...один из воинов пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19: 34). Заговорные тексты с использованием этого эпизода, широко распространенные в европейской традиции, составили так называемую «Longinus formula» («Longinussegen»), содержание которой заключается в следующем: воин Лонгин своим копьем проткнул Христу бок во время распятия, и из этой раны вытекли кровь и вода⁶⁹; дальнейшее же развитие формулы имеет апокрифический характер: после этого Лонгин протер свои глаза (причем иногда — кровью Христа) и узрел истинного Бога, уверовав в Него (см.: Ebermann 1903, раздел IV). Полные и краткие записи этой формулы (как на латыни, так и на европейских языках) известны во множестве вариантов, и тема крови Христа как искупительной жертвы активно присутствует в них, ср. в англо-саксонских заговорах XIII в.: «*Longius lancea latum domini perforavit et inde exivit sanguis et aqua, sanguis redemptionis et aqua baptismatis*» [Лонгин копьем протыкает тело Господа и оттуда выходит кровь и вода, кровь искупления и вода крещения] (Hunt 1990, р. 93, № 55); «*Whan Oure Lorde Jesu Criste was done on þo croys, þan com Longius thider and stong him wit þo spere in þo side. Blode and watur*

⁶⁹ Ср. в апокрифическом Евангелии от Никодима, где у этого воина появляется имя — Лонгин: «Один из воинов, Лонгин имя ему, взяв копье, пронзил Ему ребро, и истекла кровь и вода» (Новозаветные апокрифы, с. 144).

com out at þo wound. He wiped his yne and saw anoone thorow þo holi vertu þat God did þere. I conjure þe, blod, þat þu come not out of the christen man N.» [Когда Наш Господь Иисус Христос был распят на кресте, тогда пришел Лонгин воин и ткнул его копьём в бок. Кровь и вода вышли из раны. Он протер свои глаза и увидел... что Господь там. Я требую, кровь, чтобы ты не шла из крещеного человека] (Hunt 1990, р. 93, № 52). В этом же значении искупления человеческих недугов и грехов тема распятия представлена и в средневековых исландских заговорах от кровотечения: «Да остановится кровь у тебя... / Да остановится кровь у того, кто истекает, / Кровь падала с Божьего распятия, / Всемогуший испытал страх, / Дух они болезненно мучили, / Встань пред дверьми там, где хлещет кровь, / Кровь Сына Божьего да услышит, / Ран жидкости там пугающее море, / Ради нас был ты распят на кресте» (Кораблев 2003, с. 208).

У славян эта «Longinus formula» с ее искупительным смыслом встречается в чешских заговорах в почти неизменном по сравнению с латинскими текстами виде, ср.: «*Longin Páně bok otevřel, odkudž vyšla krev, jest vykoupení, voda jest krěst. Ve jméno Boha Otce, Boha Syna, Boha Duchu svatého*» [Лонгин Господу бок otvoril, оттуда вышла кровь, это искупление, вода — крещение...] (Вельмезова, № 58). Искупительный смысл имела, видимо, и первая фраза другого чешского заговора: «*Svatých pět ran, poslouchejte tuto šestou, št'astní, št'astní tři bratři jednou št'astnou cestou šli, i potkal je tu chvíli náš Pán Jezus Kristus...*» [Святых пять ран, послушайте эту шестую, счастливые, счастливые три брата шли одной счастливой дорогой, и встретил их в эту минуту наш Господь Иисус Христос...] (Вельмезова, № 134), где *пять святых ран* — это раны Христа на Кресте, а *шестая* — это рана пациента, воспринимаемая как продолжение Его ран и излеченная Его крестными муками⁷⁰. Представление о том, что всякая рана человека — это шестая рана Христа, омытая и искупленная Его кровью, изредка встречается и в восточнославянской традиции, ср. фрагмент белорусского заговора: «...У Спасіцеля было 5 ран, а шостую я загаварывал...» (Таямн., № 148*).

Этот эпизод христианской истории, легший в основу «Longinus formula», был хорошо известен в русской рукописной традиции, о чем свидетельствуют его многочисленные пересказы в апокрифических текстах, см., например, в «Сне Богородицы»: «...И к столбу тебя привязаша и бияша всяким оружием и дрекольми, и повеле Пилату вести тебя, Сына Божия, на распятие на гору Голгофу, на кресте древе ки-

парисе, певге и кредре (!) тебя Сына Божия, распяша, руце и нозе гвоздием пригвоздиша, и повеле назад лицом зрети, и един от воин Рах родом Логин Фрязинин приступиша к тебе, Сыну Божию, и копием ребра твоя прободоша, и абие изыде из ребр твоих Христовых кровь и вода на спасения роду христианскому» (Смилянская 2002). Однако, как мы могли убедиться, следов «Longinus formula» в самих русских заговорах (как рукописных, так и устных), кажется, пока не обнаружено.

Тема неуязвимости Тела Христова во время распятия присутствует и в более поздней европейской традиции. Так, у чехов встречаются прецедент-заговоры на тему неуязвимости Христа во время распятия, в этом смысле близкие рассмотренным выше восточнославянским, ср. в чешском заговоре от ран: «*Ta rána bud'to sečená neb kláná neb zastřelená neb kterakkoli vražená. Tak se jí staň, jako se stalo té ráně, jižto Longin našemu Pánu Jezu Kristu pravý bok proklál, aby též ta rána nebolela, ani se zhoršila, ani potila, ani zjitřila, ani se které nečistoty k tomu přivrhlo*» [Эта рана, резаная, или проколота, или застреленная, или вонзенная. Пусть будет с ней то же, что стало с той раной, которой Лонгин нашему Господу Иисусу Христу правый бок пронзил, чтобы эта рана тоже не болела, и не ухудшалась, и не потела, и не растравлялась, и не прилипали к ней нечистоты] (Вельмезова, № 134).

В англосаксонской традиции также есть заговоры, в большей или меньшей степени восходящие к теме распятия Христа и также апеллирующие к неуязвимости Тела Господня, проецируемой на тело страждущего. Так, популярные заговоры от занозы в теле и подобных ран по сути представляют собой тексты о короновании Христа терновым венком, восходящие к Ин 19: 2–3: «И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и одели Его в багряницу. И говорили: радуйся, Царь Иудейский. И били его по ланитам», ср. заговор, где присутствует эта тема коронования: «*Our Saviour Christ was of a pure virgin born, and He was crowned with a thorn; I hope it may not rage nor swell...*» [Наш Спаситель Христос был рожден девственницей, и Он был коронован шипом, колючкой. Я надеюсь, что ей не быть рваной и не опухнуть...] (Davies 1996, р. 27, № 3, Sussex), ср. англ. *thorn* 'шип, колючка'. Вместе с тем в других текстах, обращаясь к этой же теме, мотив коронования, а с ним и весь эпизод распятия, как бы отсутствует: «*Our Blessed Saviour Came Down from heaven, was pricked with a thorne, his Blood went up to heaven again, his flesh neither Kankered, Rankled, nor fusrured, Neither shall thine N.*» [Наш Благословенный Спаситель спустился с небес, был уколот колючкой, его кровь поднялась к небесам опять, его плоть не была ни уязвлена, ни истерзана, ни гноилась, — так же не будет и у N.] (Davies 1996, р. 27, № 6).

⁷⁰ Мотив пяти ран Христа также встречается в европейских средневековых заговорах (Hunt 1990, р. 87, № 26; Storms 1948, р. 294).

У восточных славян представление о неуязвимости Тела Христа находит развитие и вне темы распятия, при этом продолжая тему ран, заноз, колючек, заданную эпизодом с коронаванием терновым венцом, ср.: *«Ішоу Ісус Хрыстос цераз калінавы мост, скалоу ножачку на свізе́ну іголочку, вярнуўся назад — ні крыві, ні ятрасці»* (Зам., № 503); *«Шел истинный Христос путем-дорогою, проколол тросточкой левую ногу, не боялся ни щепоты, ни болезни, ни кровавой раны. И так же рабу Божьему и.р. не бойся ни щепоту, ни болезни, ни кровавой раны»* (Адоньева, Овчинникова, № 442, архангел.); *«...шел сам Исус Христос, шел, треской ногу проколол. Не болело, не щитело и кровь не шла..., так у р.Б. и.р. кровь бы не шла...»* (РЗЗ, № 1636, архангел.). Отходя внешне от темы распятия, заговор моделирует обыденную ситуацию с участием того же сакрального лица (Христос протыкает ногу тростиной), тем самым максимально сближая сакральное с повседневным и проецируя сакральность в обыденность⁷¹.

III.2. Тема битвы/поединка/ранения/просто режущих и колющих действий широко известна в заговорах от кровотечения и раны, ибо является логической мотивацией этого недуга. Мотив встречается в ряде древневерхненемецких заклинаний крови: в частности, он открывает Бамбергское заклинание крови (XI в.): «Христос и Иуда играли копьем. Тогда святой Христос был ранен в бок»; «Христос был ранен на земле...» (Топорова 1996, с. 133)⁷²; тема ранения входит в Страсбургское заклинание крови: «Генцан и Иордан пошли вместе стрелять, тогда Генцан прострелил Иордану бок» (там же, с. 131). В русских заговорах самыми распространенными вариантами этой темы являются мотивы «Двое (трое) бьются, а крови нет» и «Некто сечет/рубит кого-то / наносит ему ущерб, а крови нет».

Большая часть сюжетов, основанных на принципе прецедента и разрабатывающих тему битвы или поединка, а также просто рубящих, колющих и режущих действий, совершаемых некими сакральными

⁷¹ Вместе с тем мотив тростины, занозы, колючки, нанесшей ущерб Христу, возможно, навеян тем же самым евангельским эпизодом глумления воинов над Христом перед распятием, но уже в версии Евангелия от Матфея, ср.: «И, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь иудейский! И плевали на Него и, взявши трость, били Его по голове» (Мф 27: 29–30).

⁷² Возможно, эти мотивы продиктованы в конечном итоге все той же темой распятия.

или фольклорными персонажами, известна преимущественно в севернорусской традиции. В качестве такого прототипического действия нередко выступает поединок между двумя братьями, вызывающий вполне мотивированные аллюзии к тексту Священного Писания (заговоры от крови на тему поединка двух братьев широко известны в европейской заговорной традиции). Иногда в восточнославянских заговорах прямо упоминаются Каин и Авель, хотя чаще — просто два брата; героями заговора, что вполне естественно, оказываются и другие библейские персонажи, ставшие жертвами насильственной смерти. Вместе с тем особенный интерес, проявляемый заговорной традицией к теме Каина и Авеля, вполне оправдан, ибо убийство Авеля и в самом деле является прототипическим — как первое убийство, совершенное от Сотворения мира и тем самым открывшее череду всех последующих кровопролитий, на предотвращение которых и нацелен заговорный ритуал. Апелляция к этому «первому» убийству, которое, по логике заговора, так и не закончилось кровопролитием, должна пресечь и все последующие кровопролития, а главное — помочь страждущему, излечить его от раны и крови.

См. примеры заговоров с этим мотивом: *«...У этого камня жили два брата — Каин и Авель: ножами кололись, — кровь не шла, так же у нас, у рабы Божьей Агне и Якове, кровь, не иди...»* (Курец, № 237, то же, № 240*, олонец.); *«На море-океане, на острове Буяне секутся-рубятся два молодца. На них нет никаких ран, а ты, руда, не кань»* (НЗ, № 103); *«В чистом поле два братца-румянца, дерутся, колются, порются, не слышат ни крови, ни боли, ни опухоли. Так бы и р.Б. и.р. не слышал ни крови, ни боли, ни опухоли»* (РЗЗ, № 1623, архангел.); *«Ехал старец по крутой горе, срубил трость, ударил коня в кость — кровь не шла, не канула. Так у р.Б. Прасковьи кровь не шла»* (РЗЗ, № 1584, казан.); *«Іхало три браты: Петро, Павло і святий Гурій, ще іде сам Господь на сивый кобылі. Бог кобылу мечем січе, кров не тече — так и ты, руда, нейды. Запикайся, кров, заговори-ся...»* (Чуб., с. 128, № 11 = Зорі, с. 95; ср. Чуб., с. 127, № 10*); *«Ехали братаны — зарезали барана: ни крови, ни раны, ни опухоли»* (РЗЗ, № 1564, архангел., то же более подробно № 1596, архангел.); ср. с рукописным заговором: *«...Святый отец Ануфрей зарезал борана, ни крови, ни раны, ни отеку, ни щепоты, ни коея болезни, ни в камени раны, ни в раны крови»* (Срезневский 1913, № 100).

За пределами севернорусской традиции обычно наблюдается сужение этой темы до вступительной части, даже до формального начала заговора. Занимая позицию в начале текста, такие мотивы (разыгрывающие тему битвы) намекают на причины недуга, тем самым косвенно вводя мотив ущерба, причиненного человеку, а затем заговор

переходит к теме лечения или заговаривания крови у участников этого поединка: «*Ишли иляхм тры браты. Секлись, рубались, на имя назывались: адзин — Ян, други — Иван, треци кроў сунймаў. Сунимись ты, брацяя кроў. А ты, кроў, сунимайся, запинайся и ў сярэдзине аставайся*» (ПЗ, № 306, гомел.); «*Було три брати, та всі Кіндрати. Вони бились і рубались і назад не оглядались. Прийшла їхня мати — кров замовляти*» (Зорі, с. 83*, черкас.); «*Ишли два браты, секліся, рубалися. Трэцяя сястра ўмяшалася, іх разбараняла, и.р. кроў замаўляла*» (Таямн., № 129); «*Ходили три брата на войны, сіклись-рубались, кровь проливали; пришла Божья Мати кров замовляты*» (Семенцова, с. 286, чернигов.); «*Ехали св. Юрий и Егорий на белых конях, в белых мундирах и с белыми ружьями, и стали они сердиться и рубиться и кровь заговаривать...*» (Мажников 1893, с. 130, Ейск)⁷³.

III.3. Тема тесания/рубки камня/дерева/земли встречается в основном в украинской и белорусской традициях и напрямую не связана со стратегией «отрицания недуга». Здесь еще в большей степени, чем в описанных выше заговорах, проявляет себя тенденция к отрыву темы зарубания, тесания (острыми и режущими предметами) от лечения раны или кровотечения. Кроме того, приводимые ниже заговоры никак нельзя назвать прецедент-текстами. Тема тесания/рубки задается в начале заговора (некто что-то рубит или сечет), после чего заговор приписывает тому же персонажу и функцию заговаривания крови. См.: «*...Ишли три брати дуба рубати. Не пойдём дуба рубати, а пойдём гарячу кров зливати...*» (Слов. маг., с. 56); «*Ишоў Сус Христос з нябьёс / З залатым капьём / Камня рубьяци, / Кров замавляци...*» (ПЗ, № 280); «*...Ишло три браты и уси три Кондраты, / Одын тэше, а други рубает, а трети кроў замовляе*» (ПЗ, № 305); «*Ехав Святы Петро на белом коне, конь бежить, аж камень сече; да буде проклята кровь, котра потече!*» (Еф.СМЗ, № 44* = УНМ, с. 95–96); «*Ишло с вышняго неба дванатцать молотцов и нясли дванатцаць топорусов — секли, рубали и р.Б. кров замовляли*» (Романов, № 98); «*...Ишло тры дзявіцы, секлі, вырубалі, кроў замаўлялі*» (Зам., № 483); «*Ехал всадник на коне, сабля острая в руке. Конь, встань, кровь, встань*» (РЗЗ, № 1585, архангел.). О мотиве «сечь камень, из которого не течет вода/кровь» см. также ниже в формулах невозможного.

III.4–7. Среди заговоров, реализующих стратегию отрицания недуга, большое место занимают тексты, в основе которых лежит прин-

⁷³ Ср.: Зорі, с. 87, 89*; Rulikowski 1879, s. 112; ПЗ, № 307, 293*; Чуб., с. 127 (№ 10); РЗЗ, № 1623–1625; Проценко, № 154.

цип прецедент-состояния (свойства). Сначала в заговоре появляются некие объекты, обладающие искомыми большим человеком свойствами, а затем эти свойства как бы проецируются на имярек, над которым совершается ритуал заговаривания: «*...стану бить по Окьяну каминю. У Окьяна каминя нет ни крови, ни руды и не щипоты, так штобы у р.Б. не было ни крови, ни руды, ни щипоты*» (Мансикка, № 92, то же № 88). В приведенном тексте на человека переносятся свойства камня как объекта, который не может изойти кровью.

Подобные заговоры с развитой эпической частью, построенные по принципу прецедента и в полной мере реализующие модель «отрицания недуга», известны почти исключительно на Русском Севере и изредка встречаются в белорусской заговорной традиции, также не чуждой эпического стиля, но при этом практически неизвестны в украинской.

Среди таких объектов, актуальных для заговоров от кровотечения, преобладают, разумеется, те, что нечувствительны к боли, не могут пострадать от раны и кровотечения. Это покойник и объекты мертвой природы (прежде всего, камень, а также земля, дерево, железо, трава). Подобного типа заговоры, активно реализующие принцип прецедент-состояния, как уже не раз упоминалось, известны преимущественно в севернорусской традиции.

Приведем примеры основных мотивов.

III.4. «Сечь мертвое тело»: «*...в синём мори биллатарь каминь, на этом камини сидит старой старець, тощит вострую саблю... Этот стариць... сикёт и рубит мёртвые тилиса. С этих тилёс кроф не тикёт и не канёт, так у раба Божья кроф станёт...*» (Мансикка, № 87, то же, № 98); «*Йидё ангел на кони, сикёт и рубит мёртвое тело и серой каминь, в мёртвом тили души нет, в камни воды нет, так у р.Б. руды нет*» (Мансикка, № 80).

III.5. «У мертвого нет крови»: «*...и попрошу Ивана-Отсечения честные главы: как у него, когда палачи отрубили св. голову, не было ни крови, ни руды, так бы и у этого раба и.р. кровь унялась...*» (Попов, № 132, вологод.); «*Конь карь сам пал, нет ни раны, ни руды, ни болезни, ни щипоты, так бы у р.Б. не была ни рана, ни руда...*» (Мансикка, № 91).

III.6. «У мертвого святого ничего не болит»: «*...между раем и престолом есть убит святой Захарий, у того святого Захария не было ни раны, ни боли, ни крови, ни опухоли, ни отеколи, кости не болели, жилы не шипели, бело белое не скрипело. Так же бы у р.Б. не было бы ни раны, ни боли, ни крови, ни опухоли, ни отеколи...*» (РЗЗ, № 1629, архангел.); «*Во Цареграде, во городе Иерусалиме убили святого Макария. Не было ни щипоты, ни ломоты, ни крови, ни раны, ни синей опухоли. Тако же у р.Б. и.р. не было ни щипоты, ни ломоты, ни*

крови, ни раны, ни синей опухоли» (РЗЗ, № 1627, ср. также № 1626, 1628, архангел., также с упоминанием *Макария*); «*Есть две церкви, есть два алтаря. Меж теми алтарями лежат два преподобных. И лежит святой Макарий. Как у тебя, святого Макария, нет ни раны, и ни синей опухоли, так же у р. Б. и р. не было бы ни крови, ни раны, ни синей опухоли...*» (Дмитриева, № 4, архангел.).

Этот последний мотив заслуживает особого комментария. Дело в том, что рассказ о пророке Захарии (который был убит, как сказано в Евангелии от Матфея, «между храмом и жертвенником», Мф 23: 35), вошедший и в апокрифические евангелия, положил основу молитвы от кровотечения, известной в древнеславянской книжности, ср. в рукописном сборнике XVI–XVII вв. из Народной Библиотеки Кирилла и Мефодия (№ 321): «Захарии убиень бис въ храме божи. и кровь его съсирисе. яко камень»⁷⁴. Совершенно очевидно, что эта древнеславянская молитва, известная в русской рукописной традиции (ср.: «*Как Артемий праведный между церковью и олтарем разрублен и рассечен, не подаецца не кровь, не руда, не из жиш, не из суставов; так бы не подавалась у р. Б. и р. не из жиш, не из суставов, на нови месяце, не на уцериби месяце, не на ветхи месяцы...*» — Еф. МЭА, № 73, рукоп., то же № 72), из нее и попала в устную традицию Русского Севера (нигде на пределах этого региона данный сюжет не зафиксирован). При этом устные заговоры сохранили целый ряд черт древней молитвы, в частности, форму мужского имени на *-ий* (*Захарий*, а также *Макарий*, *Артемий*), а также почти обязательное упоминание об особом месте, где был убит Захарий, месте, находившемся между двумя сакральными локусами (*между раем и престолом, между двумя алтарями*) или просто в сакральном центре (*в Иерусалиме, за святым престолом*), хотя тема окаменения крови в устную заговорную традицию, кажется, так и не попала.

Сам интерес славянских заговоров и молитв от крови к убийству Захария, возможно, обязан своим происхождением именно Евангелию от Матфея: «*Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии*», — говорит Христос, осуждая книжников и фарисеев за убийство пророков (Мф 23: 35). В этих словах Христа убийство Захария поставлено в один ряд с «первым» убийством (убийством Авеля), которое, как мы уже видели, также было воспринято заговорной традицией и активно ею использовалось.

⁷⁴ Мотив затвердения крови в камень явно восходит к «Протоевангелию Иакова», где говорится о том, что после убийства «кровь его образовала в преддверии храма глыбу, подобную камню» (Новозаветные апокрифы, с. 29).

III.7. «У природных объектов (земли, камня, дерева, железа, травы) нет крови»: «*...этот дуб мужики рубят стальными топорами, булатными ножами. У этого дуба нет ни руды, ни крови... так бы у рабы Божьей (и.р.) ни руды, ни крови...*» (РЗЗ, № 1608, каргопол.); «*...Я эту белую березу ссек топором булатным. Чтобы у этой березы руда не шла и тоска не брала, так у р. Б. и р. кровь не шла...*» (РЗЗ, № 1609, вологод.); «*Ишов Сус Христос через калиновый мост, нёс сякирку с собою; при дорожцы стояла калинка, ён тую калинку цюк-цюк-цюк! Як с тыя калинки кров ня канула, так каб и з р. Б. кровь ня канула*» (Романов, № 95); «*По этому камню ударю я вострой саблей — и не подается ни кровь, ни руда. И так бы у р. Б. не подается ни кровь, ни руда*» (РЗЗ, № 1649, архангел.); «*В чистом поле сам Иисус Христос ездит на белом коне и сечет руду и камень, и из этого камня нет ни руды, ни крови. У р. Б. и р. нет ни крови и ни руды*» (Попов, № 129, вологод.); «*В чистом поле стоит сухое древо. Сухой мужик сухим топором рубит сухое древо. Щепь не летит и кровь не течет — и так же у меня, у р. Б. и р., — ни крови, ни раны, ни опухоли*» (РЗЗ, № 1607, архангел.); «*Ляциць з дванацыци гылавами, з войстрыми носами — цюкнула у камень. Як с камени кров не канець, каб из руки ня канула*» (Романов, № 78 = Таямн., № 159).

Структура прецедент-сюжетов. Рассмотрев основные мотивы, составляющие корпус заговоров, построенных по принципу прецедент-действия и прецедент-состояния и реализующих модель «отрицания недуга», хотелось бы несколько слов сказать о структуре подобных заговоров, тем более что это понадобится нам для дальнейшего изложения.

Две представленные выше модели прецедент-сюжетов (прецедент-действие и прецедент-состояние) строятся практически по одной и той же схеме, которая сама по себе допускает довольно значительное варьирование. Начнем с наиболее полного варианта этой схемы, оговорившись сразу, что этот полный вариант ни в коей мере не оценивается нами как исходный и изначальный. Мы лишь придаем ему значение наиболее формально полного варианта.

Итак, этот наиболее полный вариант состоит из трех последовательных сегментов. Первый сегмент этой схемы — вступительная (или, как ее еще называют, эпическая) часть, где описывается некая конкретная ситуация: в ней действует сакральный или фольклорный персонаж (или объект), у которого подразумеваются требуемые свойства (нечувствительность к ранам, порезам, оружию вообще): «*В чистом поле лежит мертвое тело. У мертвого тела не было ни крови, ни*

раны»; «Этот дуб мужики рубят стальными топорами, булатными ножами. У этого дуба нет ни руды, ни крови» и т. п. Второй фрагмент — полный двучастный сравнительный оборот *как..., так и...* С его помощью искомые свойства персонажа, действующего в эпической части, переносятся на объект заговорного ритуала, на «человека страдающего».

Таков полный вариант прецедент-сюжета, см. его пример: «...в чистом поле едет человек стар, под ним конь кар, в руках держит саблю вострую и сечет тело мертвое. Как не слышит тело мертвое ни грыжи, ни щепоты, ни ломоты, ни уразу и ни кровавой раны, так бы не слышал р. Б. и. р...» (Еф. МЭА, № 74*).

При этом отдельные сегменты схемы могут опускаться и видоизменяться. В рамках представленных выше заговоров такие изменения затрагивают обычно лишь второй фрагмент и касаются сравнительного оборота. Наиболее распространенным вариантом является следующий: в эпической части описывается некое событие, которое, несмотря на свою воинственную и опасную природу, тем не менее заканчивается благополучно для его участников; второй фрагмент, относящийся к повседневной ситуации, спровоцировавшей ритуал заговаривания, проецирует это событие (точнее, его последствия) на конкретное лицо (т. е. на конкретного человека — с почти регулярным упоминанием его имени). В таких заговорах формально присутствует только второй член сравнительной конструкции, а именно *так и...* При этом отсутствующая первая часть этого оборота (*как...*) подразумевается содержанием вступительной эпической части, ср.: «Выйду я в чисто поле; в чистом поле лежит мертвое тело. У мертвого тела не было ни крови, ни раны, ни боли, ни осокори, ни щепоты, ни ломоты ни в жиле, ни в суставах, ни в костях и ни в мозгах. И так бы вот у р. Б. и. р. не было ни крови, ни раны, ни боли, ни осокори, ни щепоты, ни ломоты ни в жиле, ни в суставах, ни в костях и ни в мозгах» (Адоньева, Овчинникова, № 441, архангел.); «Легит на Сивоньской горе змей. Он подъедает, подгрызает свою мерзкую⁷⁵ траву. У этой травы нет ни крови, ни раны, ни грыжи, ни щипоты, ни опухоли. Так бы и у р. Б. не было ни крови, ни щипоты, ни опухоли» (РЗЗ, № 1612, архангел.).

Известны, впрочем в единичных вариантах, тексты, где сокращение и содержательно затрагивает первую часть сравнительного обо-

⁷⁵ Мерзкая — возможно, мерзлая. Ср. в текстуально близком рукописном заговоре от ран из сборника Срезневского: «...на Синаиских горах лютой змий под(ъ)едает мерзлое древо. Как в мерзлом дре(ве) нет руды, ни пены, ни щепоты, ни болезни, так бы не было у раба Божия имярек ни руды, ни пены, ни щепоты, ни болезни...» (Срезневский 1913, № 9).

рота. В них прецедент-событие (поединок, например) описывается как происходящее в ином мире с участием сакральных или фольклорных персонажей, однако отсутствие его негативных последствий испытывают на себе не эти сакральные или фольклорные персонажи, а сразу же — объект заговорного ритуала, сам «человек страдающий». Такую редукцию трехчастной схемы можно объяснить стремлением заговора достичь желаемого результата максимально быстро и «экономно», ср.: «...на сером камне сидит красна девица с вострым ножом. Эта красна девица ударит вострым ножом, и не будёт и ни крови и ни руды и ни щипоты у р. Б. и. р.» (Мансикка, № 75, олонек.); «Едет Адам на белом коне, держит Адам саблю на голову, сечет Адам по мертвым телам, чтобы кровь не шла и щепота не была у р. Б. и. р.» (Курец, № 242, то же № 243, 244*). В данном примере сокращение достигается за счет полного — и формального, и содержательного — «изъятия» первой части сравнительного оборота (*как...*). Иными словами, если бы этот заговор был «полным», он бы мог, например, выглядеть так (реконструируемый фрагмент заключен в квадратные скобки): «Едет Адам на белом коне, держит Адам саблю на голову, сечет Адам по мертвым телам. [Как кровь не шла и щепота не была у мертвых тел, так] чтобы кровь не шла и щепота не была у р. Б. и. р.».

С другой стороны, известно и немало заговоров, где прототипическое действие формально вообще не доводится до модели прецедента: в этих текстах полностью отсутствует сравнительная конструкция (*как..., так и...*), и с чисто формальной точки зрения искомого проецирования результатов прототипического действия на ситуацию лечебного заговора не происходит, см., например, такие заговоры: «Сидели два брата на камне: Кавель и Авель — они ножиками резались, копьями кололись, иголками тыкались... у них ни одна капля крови не текла» (РЗЗ, № 1625, архангел.); «...били святого Макария, нету ни раны, ни пены, ни щепоты, ни ломоты, ни синей опухоли» (РЗЗ, № 1628, архангел.); «На синьому морі стоить білий камінь. На тім камені два брата січуться, рубаються, великі рани завдають — і кров не йде...» (Зорі, с. 81, полтав.); «...Сидят два брата — крови не видят, раны не слышат...» (Паунова 2000, № 4, астрахан.)⁷⁶; «...едет из чистого поля богатырь, везет вострую саблю на плече, сечет и рубит он по мертвому телу, не течет ни кровь, ни руда из етвого мертвого тела» (Еф. МЭА, № 53, Кемский у. = Майков, № 159 = Курец, № 241); «Из Господнего гроба камень выпадает. Из этого камня — ни кровь

⁷⁶ Ср. также: «Кузьма и Демьян рубились, у и. р. кровь не шла» (Зорі, с. 76*); «Два пана секутся, водяные реки плывут» (Семенцова, с. 286).

не каплет» (РЗЗ, № 1655, архангел.); «У серого камня нет ни раны, ни крови, ни синей синевицы» (РЗЗ, № 1637, архангел.); «...На чистом поле стоит железный муж и держит он булатный нож, сам себя колет, а руда не канет» (Попов, № 147, новгород.); «...По етоё рики йидё зарезанной муж. У этого мужа нету ни руды и не щипоты» (Мансикка, № 93, то же № 90, 76, 70).

Заметим вместе с тем, что, на наш взгляд, такие «сокращенные», или одночленные, варианты заговоров совсем необязательно являются результатом редукции полных. Судя по количественному фактору, традиция практически в равной мере оперирует и теми и другими (отдавая некоторое предпочтение полным). Заговор часто довольствуется лишь прототипическим действием, полагая, что для требуемого терапевтического эффекта достаточно лишь одного сакрального образа.

III.8. Среди заговоров от крови, известных восточным славянам, встречаются и такие, в которых прецедент-ситуация описывает определенное состояние природы (природную аномалию, например), по аналогии с которым моделируется искомое состояние страждущего (а фактически то, как должна «вести себя» кровь). Самый известный случай — это восходящий к Библии сюжет о засухе, случившейся в Израиле во время правления царя Ахава (3 Цар 17: 1). Вот примеры немногочисленных севернорусских заговоров: «Доселева было при Агарене царе небо медно и земля железна и не дали плоду от себя. Как утихнулись и ужахнулись реки и ручьи и малые источники, так бы утихнулись у р. Б. и р. кровь горячая и щепота и ломота» (Еф. МЭА, № 54, архангел.); «У Пресвятой Богородицы было три года: небо меденно, земля железна, небо светится, у рабы Божьей Анны кров утолися тёмные и жильные во веки веков, аминь» (КА РГГУ, Ухта, каргопол.).

Сюжет о царе Ахаве имеет книжное происхождение, ср. его примеры из рукописной традиции: «Звявочи во дни Агафа царя не бысть на земли дождя 3 лета и 3 години и 6 месяц; земля же омеденела, а небеса, они же источники, замкошася, тако же и ты кровь стани ни кани» (Новомбергский 1907, с. 204); «Во дни Ахава царя не бысть дождя на землю три години и шесть месяц, земля же измедела, небеса ожелезнеша, источники замыкашася, — и ты, кровь, стани, а не кани» (Майков, № 170, из лечебника XVII в.); «При цари было Ахаве, н(е)бо было меденно, земля была железна, небо не дас(ть) росы, земля не дас(ть) плоду; так бы кровянные раны руда стала по сей час у раба Божия имярек, чтоб не было в раны ни щепоты, ни болезни, ни крови сего нова месяца и ветха, на всяк день и на всяк час, отныне и до века» (Срезневский 1913, № 81); «При цари при Асафии, при Аказе

небо примедело, земля прижесточала, ни от неба дождя, ни от земли росы, ни от человеческого помаху, ни от древа щипоты, ни болит, ни крови нет у раба Божия имярек» (Пигин 2002, с. 248, от ударов и от ран). Комментируя последний текст, А.В. Пигин писал: «Аказ — искаженный вариант имени библейского царя Ахава (царствовал в 925–903 гг. до н. э.). Во время его царствования земля Израиля была поражена засухой и голодом (3 Цар 17, 1). Умер Ахав от кровотечения из ран (3 Цар 22, 34–37). Его имя часто используется в заговорах от кровотечения из ран (см.: Юдин, с. 140–141)». Молитвы с именем Ахава царя, подобные вышеприведенным, были широко известны в древнеславянской книжности (см.: Яцимирский 1913, кн. 4, с. 22).

В отличие от приведенных выше заговоров устной традиции, широко использующих сюжеты древнеславянской письменности и русской рукописной традиции, но сильно трансформирующих их в духе фольклорной традиции, заговоры о царе Ахаве явно сохраняют устойчивую связь с первоисточником сюжета (имена, детали, двучастную структуру) и потому с полным основанием могут считаться вторичными по отношению к книжной традиции. Другое дело, что со временем в ходе бытования в устной традиции эти тексты подверглись изменениям, и на основе относительно развитого прецедент-сюжета появились короткие формулы невозможного, из которых исчезло имя Ахава и упоминание о «омеденевшей» земле: «Из-под небы железного дождь не идет. У меня, у р. Б. Опросиньи, кровь не пойдет» (Новг. ф-р, № 460). В результате последовательных искажений исходного текста формула утратила даже мотив железного неба: «Как из неба синяго дождь не канет, так бы у р. Б. и р. кровь не канула» (Майков, № 154*, б/м).

III¹. До сих пор мы рассматривали прецедент-сюжеты, объединенные моделью «отрицания недуга», с более или менее развитой эпической частью, в которой излагалась некая конкретная ситуация и действовали сакральные или фольклорные персонажи. Это были и сакральные лица (ветхо- и новозаветные персонажи, пророки, святые, иерархи церкви, цари: Адам, Захарий, Каин и Авель, Христос, Богородица, Иоанн Предтеча, св. Петр), и типовые фольклорные персонажи (три брата, два брата и сестра, 12 молодцов, красная девица, старый дед, мужик), а сама ситуация разворачивалась, как правило, в некоем сакральном пространстве (часто в мифологическом центре — на острове Буяне или у Алатырь-камня, в Иерусалиме, на горе Сион, у Гроба Господня или Крестного древа, в храме), иногда — в сакральное время и именно потому воспринималась как сакральный прецедент, по образцу которого в ходе лечебного ритуала может быть выстроена

или скорректирована человеческая жизнь. На «человека страдающего» проецировались либо последствия неких сакральных событий и состояний (неуязвимость Христа во время распятия или неуязвимость участников братоубийственного поединка), либо естественные свойства неких объектов, находящихся в сакральном мире (покойника, камня или дерева, из которых, даже если их сечь и рубить, не может вытечь кровь). Эти прецедент-ситуации предполагали определенное сюжетное развитие, и потому построенные на их основе заговоры обладали более или менее развитой эпической частью, с которой заговор и начинался.

Вместе с тем в заговорном универсуме не меньшую популярность получила и иная прецедент-ситуация. В отличие от эпической конкретики, свойственной рассмотренным выше заговорам, в текстах, о которых пойдет речь ниже, моделируются (точнее сказать, задаются) ситуации, наоборот, абсолютно универсальные, и потому, даже если такого рода формулам и предшествует эпическая часть, она максимально лишена ситуативной конкретики, и описываемые в ней события возведены в ранг типических (характерное отличие этих текстов от рассмотренных выше в том, что в них обычно отсутствуют персонажи как субъекты действия), ибо справедливы для любой ситуации, в каком бы месте и в какое бы время она ни происходила. Такой тип ситуации мы бы назвали прецедентом-универсалией. Вместе с тем универсальность этих ситуаций отнюдь не означает, что сами ситуации обязательно заимствованы из области «повседневного». Скорее наоборот, в формулах часто фигурируют действия и события из области невероятного и алогичного, и потому эти формулы получили в литературе название «формул невозможного». «Невозможность» передается в них в форме положительного или отрицательного сравнения (при том что общий смысл высказывания остается тем же), ср. типовые формулы: *Как не достать луну с неба, так не быть крови ~ Когда достанешь луну с неба, тогда пойдет кровь; Как не взойдет посеянный песок, так и не откроется рана ~ Когда взойдет посеянный песок, тогда откроется рана; Как не распустится срезанная ветка, так и не вернется болезнь ~ Когда распустится срезанная ветка, тогда вернется болезнь.*

Однако помимо собственно формул невозможного (с их фантастичностью или даже алогичностью, доходящей до абсурда), в большом количестве известны и другие формулы, которые апеллируют не к фантастике, вымыслу и абсурду, а к вполне естественным нормам и законам бытия, и даже к повседневности, и тем не менее — в силу универсальности, аксиоматичности содержащихся в них утверждений — также могут считаться прецедент-универсалиями (*Как не идет*

вода из сухого дерева, так не польется кровь; Как нет крови у земли, так нет крови у и.р.), ср.: «*Как на бревнышке ни сучка, ни трещинки, на мне ни ушибу, ни порезу*» (РЗЗ, № 1606, киров., перед произнесением заговора надо найти целое бревно); «*Как нет в стени коню воды напиться, так тебе нужно, кровь, остановиться!*» (Новг. ф-р, № 455*); «*Как на чугушной сковороде кровь раскипается, так бы у р.Б. кровь унималась*» (РЗЗ, № 1664, архангел.).

Имея в виду и те и другие формулы, мы предпочитаем их называть формулами небытия недуга.

Большинство этих формул широко известны в фольклоре и книжности разных народов мира, и многие из них имеют свою историю (вспомним не раз обыгранный в литературе и фольклоре мотив расцветающего посоха). Значительная часть этих формул построена по двум хорошо известным моделям. Первая представляет собой двучастную сравнительную конструкцию (при этом само сравнение может быть как положительным, так и чаще отрицательным: это так называемые *quotodo* и *quotodonon* формулы), вводимую союзами *как...*, *так и...*; *когда...*, *тогда и...*; *сколько...*, *столько и...* и т. п.: *Как с камня кровь не капает, так и с и.р. не капает.*

Другая модель строится как последовательное отрицание неких качеств или атрибутов у разных объектов. Условную схему такой формулы можно представить себе следующим образом: *А не имеет х, Б не имеет у, значит, С не имеет z*, при том что последний элемент (*С*), означающий субъекта заговорного ритуала или его недуг, в тексте формулы может отсутствовать и лишь подразумеваться: «Нет в камне воды, нет у утки молока, (нет в ране/у имярек крови)».

При наличии двух этих основных моделей количество их вариантов, разумеется, значительно больше (варьирование осуществляется главным образом за счет опускания или, наоборот, мультиплицирования отдельных элементов этих формул, а также их перестановки).

Помимо композиции важное значение в исследуемых формулах имеет их логико-семантическая структура, которая зависит от того, что именно в каждом конкретном случае включается в определение невозможного. Это, во-первых, невозможность какого-либо качества или свойства (*у камня нет воды*); во-вторых, невозможность какого-либо события (*песок не может взойти/прорасти*) и, в-третьих, невозможность совершения какого-либо действия (*луну с неба не достать*).

В заговорах от крови записей формул небытия недуга (в том числе и формул невозможного) довольно много, однако большая их часть использует лишь несколько базовых тем и мотивов. Эти темы и мотивы в некоторой степени уже известны нам, поскольку входили в состав рассмотренных выше прецедент-сюжетов. В основном они ра-

зыгрывают тему нечувствительности (неуязвимости) мертвой природы (земли, камня, дерева), а также мертвого тела.

III^{1.1.} — «У земли нет крови»: «*На мать сырой земли нет ни крови, ни боли, ни раны, ни жару, ни опухоли, ни кровавого обтеку; ни в руках, ни в ногах, ни в буйной головы, ни по кощу, ни по жилью, ни по споям, ни по суставам*» (Адоньева, Овчинникова, № 459, архангел.); «*Как мать сыра земля не боится ни крови, ни резаний, ни опухоли, ни синей синевицы, так же и р. Б. и. р. не боится ни крови...*» (P33, № 1618, архангел.); «*От дерна, земли и камня нет ни крови, ни руды, ни щипоты, ни ломоты и ни болезни. Тоже и в р. Б. и. р. не было бы ни крови, ни руды, ни щипоты, ни ломоты и ни болезни*» (Попов, № 153, вологод.).

III^{1.2.} — «У дерева нет воды/крови»: «*Как из этой трости вода не бежит, так из (такой-то части тела) кровь не бежит*» (Попов, № 143, смоленск.); «*Не из камня вода, не из дерева руда, не из ноги кровь...*» (Адоньева, Овчинникова, № 431, вологод.).

III^{1.3.} — «У покойника нет крови»: «*Как мертвому не встать, так крови не быть*» (см. комм. к ПЗ, № 232); «*Как у мертвеца кровь не текет и не капет, так бы и у р. Б. и. р. кровь не текет и не капет*» (P33, № 1621, карел.); «*Не от камня воды — не от мертвого руды. Нет крови ни капли*» (P33, № 1620, архангел.).

III^{1.4.} — Другие варианты к теме: «У А нет х...»: «*Сколько у быка молока, столько у тебя крови*» (Новг. ф-р, № 461); «*Как от утки молока и от камня крови — чтобы у р. Б. и. р. не было ни крови, ни руды*» (Майков, № 139*, перм.); «*Нет у камня яиц, нет у утки молока... Ты, тело, держись, а ты, рана, крепись*» (Майков, № 142, Владимир.); «*Так стой, руда, в раны, ни от камени плоду, ни от мертвого крови*» (Срезневский 1913, № 96, XVII в.); «*У рыбы молока нету, так и у р. Б. Олега чтобы крови не было*» (P33, № 1597, коми); «*Не с зайца яйца, не с камня плоды*» (Попов, № 144*, смоленск.); «*Не от папоротного цвету, не от камени воды, от меня, от р. Б., ни крови, ни руды...*» (Майков, № 165, вологод.).

III^{1.5.} — «У камня нет ни воды, ни крови»: «*Как из белого латыря камня кровь не капет, так и с и. р. не канула*» (НЗ, № 92*); «*Как нет из Латыря камня воды ни капли, так же бы у раба Божия не было руды и краски*» (Майков, № 150*, перм.); «*Как у камня ни жшок, ни сердца, ни биения не бывает, так у р. Б. и. р. кровь истекла, перестала*» (P33, № 1605, архангел.); «*Сколько с камня воды, сколько с мертвого руды, столько бы с р. Б. Митрофана вытекло крови*» (Курец, № 254*); «*Нет в камне воды, нет в ране руды, нет на небе щели, нет в ране щипы у р. Б. и. р.*» (Еф. МЭА, № 60*); «*Нету в камени руды, нет, нету, так у р. Б. Дмитрия нет ни крови, ни щекоты...*»

(Адоньева, Овчинникова, № 439, архангел.); «*Не от камня вода, не от кости руда*» (Попов, № 154, новгород.); ср. в рукописном заговоре: «*...Ты, земля, камень! Что я ис камня воды, так бы из них раб Божии руд*» (Смилянская 2002, XVIII в.).

О теме камня стоит сказать особо. Во-первых, надо отметить, что мотив *у камня нет воды/крови, у и. р. нет крови*, является, пожалуй, самым репрезентативным (в количественном отношении) из всех рассмотренных выше. А во-вторых, очевидно, что тема камня не сводится в заговорах только к представлению о нетекучести камня, его противопоставленности воде и крови (такое представление явно преобладает в севернорусской традиции, где в основном и бытуют рассмотренные выше прецедент-сюжеты и приведенные здесь формулы небытия недуга).

Не менее, по всей вероятности, важно и то, что в камне заговор видит идеальный образец человеческого тела, которое должно быть крепким, как камень, и потому неуязвимым для раны, удара, урза, боли, опухоли, ломоты, щипоты и других недугов, сопряженных с кровотоком. Наверное, поэтому заговорная традиция (украинская по преимуществу) создает целые тексты, пронизанные темой камня и потому заметно выделяющиеся на общем фоне (кстати сказать, такие сквозные темы в восточнославянских заговорах на самом деле достаточно редки).

Некоторые из этих заговоров, развивая тему камня, логически завершаются уже знакомой нам формулой невозможного, и сам моделируемый в этих заговорах «каменный мир» как нельзя лучше отвечает этой идее невозможности, нереальности в нем происходящего, в том числе и кровотока: «*На Осіянській горі там стояв колодязь каменний; тудя йшла дівка, каменна, камені й відра, каменний коромисел, каменна коса, каменна вона вся; коли вона відтіля води принесе, тоді з р. Б. и. р. кров потече*» (Драгоманов 1876, с. 28 = Зорі, с. 75); «*Йихав соловик по каменю, каменю оратаи каменными сохами, каменными волами и наорав каменю, и насіяв роженьки. Як роженьки не зойты, так из мого сустава крови не пойти*» (Малинка 1902, с. 229, чернигов.); «*...Шла дявица с каминнай тямниці каменную карову даить. С каминнай каровы малако — ни идёт*» (Проценко, № 153*, донск., явно опущено окончание формулы, что-то типа «с и. р. кровь не течет»). Другие же заговоры, наоборот, своими заключительными словами как бы игнорируют тему камня, оставляя ее фактически неразвитой, незавершенной: «*Дівка йшла, кам'яні відра несла, до кам'яного колодязя пішла, відра упустила, вода розлилась, а у р. Б. кров обнялась*» (Зорі, с. 73, кременчуг.); «*Йшла кам'яна баба з кам'яною дішницею на кам'яну гору кам'яних корів доїть. З молока масла наробиша*

та до ани приложила, щоб з р. Б. и. р. кров застигла» (Зорі, с. 74, полтав.); «...Пресвятая Богородица с камяною дѣйницею, до каменой коровы, коровы не доіла, р. Б. и. р. кров перебила у жилах...» (Короленко, с. 280); «Йшла баба камінна з камінною дитиною, з камінною палицею через камінний міст. Баба впала, й кров у и. р. їти перестала» (Слов. маг., с. 53, житомир.); «Іде Ісус Христос на кам'яну гору. На камінь ступає, кров замовляє р. Б.» (УНМ, с. 95, кировоград.). Эта незавершенность, неразвитость темы, так выпукло задаваемой в начале заговора, наводит на мысль о том, что тема камня совсем не обязательно должна относиться в этих заговорах к лечению недуга (раны и кровотечения), а может проецироваться на самого человека как носителя искомого, вводимых этой темой качеств (крепости, устойчивости, неуязвимости).

III¹.6. Среди формул, которые апеллируют к невозможности каких-либо событий и совершения неких действий, выделяется мотив «Песок не может взойти/прорасти», см.: «За морам дзеўкі гулялі, зямлю аралі, пяском засыпалі. Как этаму пяску не ўсхадзіць, так і р. Б. и. р. крыві не выхадзіць» (Зам., 479, могилев.); «Вецер веіць — / Пясок сеіць; / Пясок ня ўзойдзіць — / Кроў ня пойдзіць» (Таямн., № 160 = Зам., 514 = Шлюбскі 1, с. 32, № 7, витеб., детский заговор, ср. также: Зам., № 502, витеб.); «Кров-кравица, красная дявица, по полюшку бегыла, пясочик сеіла. Па этаму пясочку травы ни растать, р. Б. Ирины кровь ни праливать» (НТКПО 2, № 17*, с. 338, псков.); «Сеял мужик пясок на курицы. Как этому пяску не всхаживать, так у и. р. крови не хаживать» (Новг. ф-р, № 459).

Нам известны всего несколько фиксации этого мотива в устной традиции, причем в рамках достаточно ограниченного новгородско-псковско-витебско-могилевского региона (что еще ждет своего объяснения). В то же время мотив зафиксирован в древнеславянской книжности, также среди заговоров от крови, причем сама формула невозможного очень близка устным текстам, ср.: «Тоура и оленя ораста въ мори. хотеста писокъ сеяти. коли тотъ писокъ изыидеть, тогда кровь потечеть семоу рабоу бию имркъ» (Яцимирский 1913, кн. 4, с. 19, сборник конца XVI в.).

Вероятно, такое сочетание признаков — общность самого мотива и функции текста, в котором он зафиксирован (заговоры от кровотечения), в устной и книжной традициях — дает определенные основания считать и сам этот мотив пришедшим в устную традицию из рукописной.

Из других мотивов, обращенных к невозможности неких действий, отметим несколько одиночных: «Солнце да луны с неба не бывать, крови да руды с тела не текать» (Курец, № 251*); «Как на ку-

рице не орать, на петуху не бороновать, так этой крови р. Б. не выходить» (Novikovas 1997, № 16); ср. в рукописной традиции: «...Из-за Сорочинских гор вылетает вран двоеглавой, одноглазой, однокрылой, одноногой; прилетил к девицы красной к Настасеи, ухватил три иглы златые красные и три нитки шелковые красные и понес за синее море; уронил среди моря на дно. И как со дна моря не бывати ни иглам, ни нитем, так бы не бывати руды из раны кровавые у раба Божия имярек...» (Срезневский 1913, № 93).

Некоторые итоги. Мы подробно рассмотрели заговоры от кровотечения и раны, известные в устной традиции восточных славян, и обнаружили, что большая часть встречающихся в них сюжетов и мотивов группируется вокруг трех основных моделей действия, определяемых стратегией отношения заговора к самому недугу. В одном случае акцент делается на восприятии крови как движущейся материи, которую следует остановить (модель «останавливание крови»), в другом — на отношении к ране как к разорванной и требующей восстановления плоти (модель «закрывание раны»), в третьем же случае кровотечение как недуг просто отрицается заговорным универсумом, признается невозможным, нереальным, несуществующим и потому не требующим специальных целительских действий (модель «отрицание недуга»).

Вместе с тем эти три стратегии и соответствующие им модели действия определяют лишь общие рамки исследуемых сюжетов и мотивов. В заговорах от кровотечения, как и в заговорах от детской бессонницы, присутствуют и несколько базовых тем, которые группируют вокруг себя большое количество конкретных сюжетов и мотивов. Это прежде всего тема воды=крови, текущей, находящейся в вечном движении (*Стань, кровь, в ране, как вода в Иордане; Три реки; Вода разлилась — кровь остановилась* и др.), тема камня как символа устойчивости (нетекучести) и крепости (*У камня нет воды и крови*), тема битвы и поединка (*Поединок братьев; Битва* и др.), а также тема физической неуязвимости (*Распятие Христа; У мертвых нет крови; У природных объектов нет крови* и др.).

Наконец, не менее широко заговоры от кровотечения используют и универсальные тактики заговорного сюжета, прежде всего прецедент, когда неравновесие бытия («неправильность», «недостача») исправляется, восстанавливается по некоторому образцу (сакральному или фольклорному). Как мы показали, прецедент-тексты (основанные и на развитых сюжетах, и на коротких формулах невозможного) занимают весьма значительное место в заговорах от крови.

При этом можно было заметить, что некоторые весьма популярные в других функциональных группах модели действия — такие как

изгнание и уничтожение недуга, договор и обмен (популярные в рассмотренных выше заговорах от детской бессонницы) — в заговорах от кровотечения практически не находят себе места. По всей видимости, эти модели действия (изгнание, уничтожение, договор, обмен и некоторые другие) используются заговорным универсумом лишь в тех случаях, когда недуг осмысливается как самостоятельная и чужеродная сила, изначально существующая как бы вне человека, часто насланная или напущенная на него, т.е. сила, с которой как с партнером или противником можно выстраивать определенные отношения (угрожать, уничтожать, изгонять, договариваться и т. д.). В данном же случае (в заговорах от кровотечения) речь идет все-таки о недуге чисто физическом, «рациональная» природа которого (порез, увечье, рана) не вызывает особого сомнения, и потому по отношению к нему названные выше модели оказываются практически неприменимы.

Несколько слов об общей структуре текста в заговорах от крови. Мы не часто задавались вопросом, как исследуемые нами сюжеты, мотивы и формулы соединяются в цельные заговорные тексты, хотя, конечно же, прекрасно осознавали, что сюжет и мотив — еще не весь заговор, точнее не целый заговорный текст. Однако далеко не всегда проблема соединения отдельных мотивов (этих «кирпичиков» заговорной сюжетики) в текст оказывается такой актуальной, как в заговорах от крови.

По ходу работы нам уже приходилось говорить о том, что для значительной части заговоров от крови большое значение имеет противопоставление зачина (или вступительной части) заговора, заключающего в себе сему движения, перемещения, и его концовки, в которой сосредоточена основная интенция этих заговоров, а именно прекращение кровотечения.

Другая не менее важная и заметная черта, выделяющая заговоры от кровотечения на фоне других лечебных заговоров, состоит в том, что в рамках исследуемой группы отдельные сюжеты и мотивы, реализуемые в текстах небольшого объема, легко соединяются между собой, образуя контаминированные заговоры, состоящие обычно из 2–4 коротких мотивов, при том что каждый из этих мотивов является вполне самостоятельной текстообразующей единицей, которой в принципе может исчерпываться заговор. В общей сложности контаминированные тексты составляют до 30% от общего числа заговоров от кровотечения (заметим, что в других функциональных группах эта цифра едва доходит до 10%). При этом контаминации не очень типичны для севернорусской традиции с ее развитыми формами эпических заговоров и прецедент-текстов, а в основном встречаются в южнорусско-белорусско-украинской, тяготеющей к более кратким текстам, легко «сцепляющимся» друг с другом. Вполне

понятно, что контаминация в данном случае имеет очевидную функциональную нагрузку, ибо за счет повторения заключительных формул каждого мотива: *кровь остановилась (унялась, запеклась), кровь заговаривает/останавливается/унямаю, раны зашивает* и др. подобных, присутствующих в каждом из входящих в текст мотивов, она многократно усиливает общую прагматическую направленность текста.

Контаминация часто никак не мотивирована с точки зрения внутреннего содержания текстов, и ее итог — механическое сцепление мотивов, связанных лишь своей прагматической установкой, ср.: *«Ишоў Сус Христос з нябёс / З залатым кап'ём / Каменя рубьяці, / Кров замавляці. / Там цякло дзве рэчкі, / Адна крывава, друга молочана. / Крывава, сушыся, / А молочана, цечи»* (ПЗ, № 280, гомел.); *«Идет баба по речке, ведет быка на нитке, нитка урвалася — кровь унялася. Сяду на ночь — кровь не потечет, сяду на камень — кровь не канет»* (РЗЗ, № 1561, архангел.); *«Шли три дзевіцы, три красныя маладзіцы, не умелі ні прасты, ні ткаць, толькі кроў замавляць. На морэ стоіць камень, а на камне — трость. Як із гэтай трості вода не бежыць, так із (такой-то часті тела) кроў не бежыць»* (Попов, № 143, смоленск.).

Однако чаще мотивы объединяются в рамках одного текста на основе какого-то общего элемента, например:

мотива ~ действия (*перемещение персонажей*): *«Ехав Ілья на конец, цяг ногі па зямлі, ногі подняў, кроў уняў. Ішла Пречыста: адна з Кіева, другая з Чэрнігова, трэця з Ніжсіна, неслі срэбну голочку, шовкову нітку, рану зашываці, кроў замавляці»* (Еф.СМЗ, № 41); (*останавливание крови*): *«Лецелі кукарекі цэрэз тры рэкі / Ўэлікімі тупорамаі / Цэркоў станоўці. / Цэркоў стала, / Кроў перестала, / Встань, кроў, ў рани, / Як ўода ў Ярдани. / Рожэ цўэце, / І кроў не цўэце»* (ПЗ, № 290, гомел.);

субъекта действия (*царь*): *«На сінем морэ, на акіанскай пучыне ехал царь, а ты, кроў, стань. Даставал царь шёлковую нітку, зашивал он мою рану. Васілій, царь, а ты, кроў, стань»* (Попов, № 135); (*трое*): *«...з-за чорной хмары вийшли тры янгоі. Один — косіць, другий — рубас, а трэці крив замавляе. Ішло тры пани, всі тры Ганні, сіяты рожу. Та рожэ не зійшла, цоб так у р. Б. и.р. крив з руки не йшла»* (Слов. маг., с. 54–55);

объекта действия (*вода*): *«Кацерына ходзіць, / Воду носіць, / Воду пролівае, / Крив замавляе. / Несе Рагор [Юрій] воду / Чэрэз гнілую коладу. / Вода пролілася, / Крив сунелася»* (ПЗ, № 273, гомел.); *«Ишов красны пан, нес воды збан, пан поваліўсь, збан розбіўсь, вода розлілася, у старога коня кроў унялася. Текло тры рэкі под каліновы ліст: перва водяна, друга молочна, трэця кровава: я водяну ізопью, а*

молочну споживу, а кроваву истиню, из серого коня кровь изгоню» (Еф. СМЗ, № 46*, от крови у коней);

места действия (*река*): «*Ішли три калекі цераз три рэкі, каліну ламалі, кроў замаўлялі: — Кроў, кроў, стань на ране, як Ісус Хрыстос на рацэ Іярдані*» (Зам., № 481).

Еще один момент, на котором бы хотелось заострить внимание, — это соотношение устной и рукописной (а также книжной древнеславянской) традиций. Мы не раз обращали внимание на текстуальные совпадения между севернорусской устной и рукописной традициями, причем в некоторых случаях можно было вполне уверенно установить, в каком именно направлении шло такое взаимопроникновение. Так, говоря о мотиве, связанном с царем Ахавом и засухой, мы с полным на то основанием присоединились к мнению ряда исследователей о его вторичности в устных заговорах и о книжных истоках этого мотива. В отношении же ряда других мотивов, общих для севернорусской устной и рукописной традиций, скорее напрашивается прямо противоположный вывод. Это касается, например, сюжета о зашивании раны (популярного в обеих традициях), однако явно не имеющего книжных истоков, распространенного на всей восточнославянской территории и потому, видимо, имеющего фольклорное происхождение. Однако далеко не всегда, сталкиваясь с общими мотивами в устной и рукописной традициях, можно определить вектор влияния. Сложности возникают, например, тогда, когда устный заговор развивает тему, широко известную в книжной и рукописной традициях, но делает это по-своему, создает в рамках этой темы особые мотивы, мало напоминающие прототипические. Такую ситуацию мы наблюдали в отношении заговоров на тему распятия Христа, когда взаимодействие обеих традиций породило целую группу текстов, которые не могут быть однозначно признаны ни заимствованными из книжно-рукописной традиции, ни сугубо фольклорными, а скорее должны квалифицироваться как результат глубокого пересечения и взаимопроникновения названных традиций. В любом случае такое активное взаимодействие устной и рукописной традиций, видимо, возможно только в условиях Русского Севера, где обе эти традиции активно бытовали до самого последнего времени.

Влияние рукописной традиции на устные заговоры Русского Севера стало, наверное, одной из основных причин того, что севернорусская традиция оказалась заметно обособлена в восточнославянском заговорном континууме. Помимо переключек с рукописным репертуаром эту традицию отличает преобладание эпических форм над краткими, развитый корпус прецедент-сюжетов, зафиксированных в своих наиболее полных формах, а также, естественно, особый состав сюжетов и

мотивов, имеющий не так много общего с остальной частью восточнославянского заговорного универсума.

С другой стороны, украинско-белорусские заговоры в качестве основной области притяжения имеют, конечно же, европейскую традицию, тесно связанную с христианской историей (откуда черпались основные ее сюжеты и образы) и с латынью, на которой эти заговоры первоначально существовали и благодаря которой широко разошлись по всей Европе. Многие заговоры, локализованные в рамках украинско-белорусской зоны и неизвестные в России, фактически представляют собой переработанные версии этих западноевропейских заговоров, пришедших к восточным славянам преимущественно через западнославянское посредство.

Внутренний диалог этих двух традиций в рамках восточнославянского универсума и порождает многообразие сюжетных форм в заговорах от кровотечения, так разительно отличающих их от большинства других функциональных групп восточнославянских заговоров.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина, Топорков 1990 — *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* К реконструкции праславянских заговоров // *Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры.* Л., 1990. С. 67–75.
- Адоньева, Овчинникова — *Традиционная русская магия в записях конца XX века* / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.
- Арнаутова 2004 — *Арнаутова Ю. Е.* Колдуны и святые. Антропология болезней в средние века. СПб., 2004.
- Астахова 1928 — *Астахова А. М.* Заговорное искусство на р. Пинеге // *Крестьянское искусство СССР.* Л., 1928. Т. 2. Искусство Севера. С. 33–76.
- Балагур 1847 — *Балагур Я.* Вороженье у русинов // *Венок русинам на обжинки.* Ведынь, 1847. Ч. 2. С. 262–272.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Боцяновский 1895 — *Боцяновский Н. Ф.* Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (с. Писки Житомирского у.) // *ЖС,* 1895. № 3–4. С. 499–504.
- Булушева — *Булушева Е.* Заговоры в фольклоре Саратовского Поволжья // *Саратовский вестник.* Вып. 4. Заговоры. Саратов, 1994.
- Ватев — *Ватев С.* Материалы по народнату медицина в България // СбНУ, 1905. Кн. 21.
- Вел.-устюж.сб. — Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публикация А. А. Турилова, А. В. Чернецова) // *Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков.* М., 2002. С. 177–224.

- Вельмезова — *Вельмезова Е. В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
- Ветухов — *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли.) // Русский филологический вестник, 1901. № 1–2; 1902. № 1–2; 1903. № 1–2, 3–4; 1904. № 1–2, 3–4; 1905. № 2, 4; 1906. № 1–2, 3–4; 1907. № 1, 3.
- Виноградова 1983 — *Виноградова Л. Н.* Архаические формы полесских магических приемов и оберегов, связанных с уходом за ребенком // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 100–103.
- Виноградова 1993/2000 — *Виноградова Л. Н.* Духи, вызывающие бессонницу у детей // *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 302–315.
- Власкина 2001 — *Власкина Т. Ю.* Мифологический текст родин // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 61–78.
- Воскресенский 1905 — *Воскресенский В. А.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // ЖС, 1905. № 1–2. С. 1–56.
- Востриков 5 — *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып. 5. Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2002.
- Гаврилов 1892 — Заговоры из Городищенского и Черниговского у. Черниговской губ. (Собраны М. Гавриловым, доставлены П. С. Ефименко) // Сб. ХИФО, 1892. Т. 4. С. 283–285.
- Гальковский 2 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2.
- Гладких 1996 — *Гладких Е. П.* Рукописная заговорная традиция на Кубани // ЖС, 1996. № 4. С. 38–39.
- ГЛМ — Государственный литературный музей. Москва.
- Головин 2003 — *Головин В. В.* Колыбельная песня и заговор // *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. In *memoriam*. СПб., 2003. С. 266–278.
- Горбанев 1893 — *Горбанев П.* Народные средства для лечения болезней // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. С. 154–186.
- Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909 (СЕЗБ, књ. 14).
- Гринченко 1897 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып. 2.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Димкова 1997 — *Димкова Г.* Българските баяния в низходящ и възходящ ред // Любословие. Шумен, 1997. С. 97–112.
- Дмитриева — Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VI. Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С. И. Дмитриева. М., 1993. С. 51–62.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Т. 1 (ЗРГО. Т. 20).

- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Дуйчев 1954 — *Дуйчев И.* Апокрифни формули и заклинания против болести и страдания // Естествознание в средновековна България. София, 1954. С. 536–553.
- Ђорђевић В. 1872 — *Ђорђевић В.* Народна медицина у Срба // Српски летопис за годину 1872. Нови Сад, 1872. Књ. 114. С. 1–77.
- Елабуга — *Вердеревская Н. А., Разживин Л. И.* Заговоры. Елабуга, 1996.
- Еф.МЭА — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2 (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2).
- Еф.СМЗ — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
- ЖС — Живая старина. СПб., 1891–1916. М., 1994–.
- Живое слово — Живое слово. Фольклор русских старожилов Литвы / Сост. Ю. Новиков. Вильнюс, 1999.
- Завьялова 2005 — *Завьялова М. В.* Проблема миграции заговорных сюжетов эпического типа в балто-славянском ареале // Заговор: Генезис и структура. М., 2005.
- Зам. — Замоуы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Захариев 1918 — *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // СБНУ, 1918. Кн. 32.
- Зорі — Ви, зорі-зориці. Українська народна магична поезія (Замовляння) / Упор. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. Київ, 1991.
- Иванов 1885 — *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры // Киевская старина, 1885. № 12. С. 730–744.
- Ивашенко 1876 — *Иващенко П. С.* Следы языческих верований в южнорусских шептаньях. Киев, 1876.
- ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии Украинской академии наук. Киев.
- КА РГГУ — Каргопольский архив историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета.
- Кабакова 1999 — *Кабакова Г. И.* Адам и Ева в восточнославянском фольклоре // ЖС, 1999. № 2.
- Капанци — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- КЗСЛ — Колдуны и знахари и способ их лечения // Орлов. губ. вед., № 33. Часть неофиц. С. 193.
- Кляус — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Кляус 2000 — *Кляус В. Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.
- Комаров — *Комаров М.* Нова збирка народних малоруських прыказок, прыслив'ив, помовок, загадок и замовлянь. Одесса, 1890.
- Кораблев 2003 — *Кораблев Л. Л.* Рунические заговоры и апокрифические молитвы исландцев. М., 2003.
- Короленко — *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сб. ХИФО, 1892. Т. 4. С. 274–282.

- Крашенинникова 2001 — Заговоры Вилегодского района Архангельской области / Предисл. и публ. Ю. А. Крашенинниковой // ЖС, 2001. № 3. С. 25–28.
- Кривошапкин — *Кривошапкин М. Ф.* Главы труда о Вольни и Минском Полесье // Архив ГО СССР, разряд 8, оп. 1, № 12.
- Куликовский — *Куликовский Г.* Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- Курец — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
- Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Лоначевский — Сборник песен буковинского народа / Сост. А. Лоначевский. Киев, 1875. С. 85–314.
- М. Б. 1867 — *М. Б.* Сельские чары и заговоры по Подольской губернии // Подольские епарх. вед. Отд. неофиц., 1867. № 20. С. 689–695.
- Мажников 1893 — *Мажников С.* Народная медицина в г. Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. Отд. 2. С. 39–130.
- Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1992.
- Малинка 1902 — *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
- Малыхин 1861 — *Малыхин П.* Город Нижнедевицк и его уезд // Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. Вып. 1. С. 265–319.
- Мансикка — *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Sborník filologický* (III. Trída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8, č. 1. С. 185–233.
- Мансикка 1912 — *Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда // ЖС, 1912. № 1. С. 125–136.
- Мартынова 1997 — *Мартынова А. Н.* Детский фольклор. Поэтические жанры // Детский поэтический фольклор. Антология. СПб., 1997. С. 5–27.
- Мијатовић 1909 — *Мијатовић С. М.* Народна медицина срба селѧка у Левчу и Темнићу // СЕЗб, 1909. Књ. 13. С. 259–482.
- Милојевић-Радовић 1958 — *Милојевић-Радовић Д.* Обичаји о рођењу и одгоју деце у Поречу // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1858. Књ. 21. С. 241–253.
- Милорадович 1897 — *Милорадович В. П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 гг. // Сб. ХИФО, 1897. Кн. 10.
- Минёнок 2000 — *Минёнок Е. В.* Бабка Неживая // ЖС, 2000. № 1. С. 32–34.
- Науменко 1998 — Этнография детства / Запись. сост., нотации и фотографии Г. М. Науменко. Беловодье; М., 1998.
- НЗ — Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков) // Сост. А. В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

- Новг. ф-р — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001.
- Новозаветные апокрифы — Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С. А. Ершова. СПб., 2001.
- Новомбергский 1907 — *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4 (Известия имп. Томского университета. Кн. 31).
- Номис — Українські приказки, прислів'я і таке інше / Уклад М. Номис. Київ, 1993. НТКПО 1, 2 — Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1–2.
- Онищук 1912 — *Онищук А.* З народнього житя гуцулів // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 90–158.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Паунова — *Паунова Е. В.* Заговоры старожилов Астраханского края // ЖС, 2000. № 1.
- Пауновић 1968 — *Пауновић П.* Материнство и деца в веровањима код народа Тимока // Развитак, 1968. Бр. 5.
- Петрова 1990 — *Петрова Л.* Народни начини на лечение на детските болести в северноизточна България // Известия на Народния музей — Варна, 1990. Кн. 26(41). С. 222–235.
- Петровић 1948 — *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗб, 1948. Књ. 58.
- ПЗ — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.
- ПЗам — Поліські замовляння / Зібрав та уклад В. Мойсієнко. Житомир, 1995.
- Пигин 2002 — Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых / Подгот. текста и коммент. А. В. Пигина // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 241–249.
- Подюков 2004 — *Подюков И. А.* Карагайская сторона. Пермь, 2004.
- Познанский — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. [Репринт издания 1917 г.]
- Попов — *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Попов А. 1889 — *Попов А.* Баяния, врачования и лекувания от Хаджиелеската околия // СбНУ, 1889. Кн. 1. С. 78–90.
- Проценко — *Проценко Б. Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- Пыщуг. — Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской области / Под ред. А. В. Кулагинной. Пыщуг, 2001.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Раденковић — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Символика света в народној магији Јужних словена. Београд, 1996.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. профессора В. П. Аникина. М., 1998.

- Романов — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
 РЭМ — Российский этнографический музей. Архив. Ф. 1, оп. 7 (Тенишевское бюро).
 СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
 Сб. ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб.
 Сб. ХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков.
 СД 1, 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2.
 СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.
 Селиванов 1886 — *Селиванов А. В.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 69–116.
 Семенцова — Сборник Ирины Антоновны Семенцовой, доставленный из с. Будниц Кролевещкого у. Черниговской губ. // Сб. ХИФО, 1892. Т. 4. С. 285–288.
 Скрыбин — *Скрыбин Н.* Продолжение этнографии, составляемой по Воронежскому полуезду с левой стороны р. Воронежи за 1851 год // Архив ГО СССР, разряд 9, оп. 1, № 66.
 Слов. маг. — Словесна магія українців / Передмова В. Фісуна. Київ, 1998.
 Смилянская 2002 — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е. Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 99–172.
 Соболев 1893 — *Соболев И.* Заметки о болезнях, замечаемых в ст. Кубанской, и о местных средствах против них // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. Отд. 2. С. 142–146.
 Соколов 1994 — *Соколов Б. М.* По Саратовскому краю. Из впечатлений и записок этнографа // Саратовский вестник. Вып. 4. Заговоры. Саратов, 1994. С. 67–86.
 Соколов — *Соколов М.* Сведения о домашнем быте в Полтавском уезде // Архив ГО СССР, разд. 31, оп. 1, № 21.
 Сорокин 1890 — *Сорокин Г. И.* Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания. Херсон, 1890.
 Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
 Сталийски 1895 — *Сталийски Ц.* Баяния, врачувания и лекувания от Ломско // СБНУ, 1895. Кн. 12. С. 142–145.
 Стороженко 1894 — *Стороженко М. К.* Слобода Ново-Астрахань // Харьковский сборник. Харьков, 1894. Вып. 8. С. 27–48.
 СУМ — Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.
 СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
 Тасмна сила — Тасмна сила слова / Упор. Г. Бондаренко. Київ, 1992.
 Таямн. — Таямніці замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В. С. Новак. Гомель, 1998.
 Тодорова-Пиргова — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магия. София, 2003.
 Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
 Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX в. История, символика, поэтика. М., 2006.

- Топоров 1969 — *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-магических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. IV. С. 9–43.
 Топоров 1996 — *Топоров В. Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 7–88.
 Топорова 1996 — *Топорова Т. В.* Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
 Тунгудские карелы — Устная поэзия тунгудских карел / Изд. подгот. А. С. Степанова. Петрозаводск, 2000.
 УЗ — Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко. Київ, 1993.
 УНМ — Українська народна магія. Поетика. Психологія / Упор. Т. Полковенко. Київ, 2001.
 УРС — Украинско-русский словарь. Киев, 1953–1962. Т. 1–5.
 Усол. древн. — *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX — XX в. Усолье, 2004.
 Успенский 1895 — *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (По материалам, собранным в... Тульской губ.) // ЭО, 1895. № 4. С. 71–95.
 Фадеева 1997 — *Фадеева Л. В.* Заговоры с мотивом целительного рукоделия: традиционные образы и их книжно-религиозные параллели // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 1997. Вып. 1. С. 37–50.
 Фадеева 2001 — *Фадеева Л. В.* Риза — Покров в заговорной поэзии // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 77–97.
 ФКГ — Фольклор Калужской губернии. М., 1997. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. С. 210–213.
 Халанский 1904 — *Халанский М. Г.* Народные говоры Курской губернии // Сб. ОРЯС, 1904. Т. 76, № 3. С. 1–382.
 Харламов 1901 — *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1901. Т. 29, отд. 3. С. 1–48.
 Харламов 1904 — *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Майкопе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1904. Т. 34, отд. 3. С. 1–22.
 Цепенков 1900 — *Цепенков М. К.* Баяния, врачувания и лекувания. От Прилеп // СБНУ, 1900. Т. 16–17, ч. 2. С. 266–271.
 Цонев 1923 — *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923. Т. 2.
 Чуб. — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.
 Шарко 1891 — *Шарко Е.* Из области суеверий малорусов Черниговской губернии // ЭО, 1891. № 1. С. 168–175.
 Шахматов 1916 — Диалектологические материалы, собранные В. И. Тростянским, И. С. Гришкиным и др. Подг. к печати и снабдил примеч. А. А. Шахматов // Сб. ОРЯС, 1916. Т. 95, № 1. С. 1–158.

- Шишков 1890 — *Шишков Ст. Н.* Баяния, врачования, лекувания. От Ахър-Челебийско // СБНУ, 1890. Кн. 2. С. 170–171.
- Шлюбскі І — *Шлюбскі А.* Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927. Ч. 1.
- Шухевич 4, 5 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4, 5 // Матэрыялы до україньско-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7; Львів, 1908.
- ЭО — Этнографическое обозрение. М.
- Юдин — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Юрлинский край — *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX–XX вв. Материалы и исследования. Пермь, 2003.
- Яцимирский 1913 — *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. ОРЯС, 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 1–102; Т. 18. Кн. 4. С. 16–126.
- АКЕ — Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Baranowski 1981 — *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Biegeleisen 1927 — *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Bonser 1963 — *Bonser W.* The Medical Background of Anglo-Saxon England. London, 1963.
- Budziszewska 1982 — *Budziszewska W.* Fauna z «Katalogu magii» brata Rudolfa // Poradnik językowy, 1982. № 6. S. 411–414.
- Davies 1996 — *Davies O.* Healing Charms in Use in England and Wales 1700–1950 // Folklore. Doheny, 1996. Vol. 107.
- Ebermann 1903 — *Ebermann O.* Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin, 1903 (Palaestra, Bd XXIV).
- Hangi 1990 — *Hangi A.* Život i običaji Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1990. S. 108–109.
- Hunt 1990 — *Hunt T.* Popular Medicine in Thirteenth-Century England. London, 1990.
- Karwot 1955 — *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku. Wrocław, 1955.
- Kolberg 31 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1963. T. 31. Pokucie, cz. 3.
- Kolberg 39 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1965. T. 39. Pomorze.
- Kotula 1969 — *Kotula Fr.* Folklor słowny osobliwy lasowiaków, rzeczowiaków i podgórczan. Lublin, 1969.
- Kotula 1976 — *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Kupczanko 1891 — *Kupczanko G.* Krankleitsbeschwörungen bei russischen Bauern in der Bukowina // Am Ur-Quell, 1891. Bd. 2.
- Novikovas 1997 — *Novikovas J., Trimakas R.* Lietuvas rusų sentikių užkalbėjimai // Tautosakos darbai VI–VII. Vilnius, 1997. P. 267–287.
- Piątkowska 1889 — *Piątkowska J.* Z życia ludu w ziemi siradzkiej // Wisła, 1889. T. 3. S. 479–530.
- Podbereski 1880 — *Podbereski A.* Materiały do demonologii ludu Ukraińskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1880. T. 4. S. 3–82.

- Rokosowska 1900 — *Rokosowska Z.* Zamawiania («zmowlania») // Wisła, 1900. T. 14. S. 458–461.
- Rulikowski 1879 — *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. T. 3. S. 62–167.
- SGP PAN 3 — Słownik gwar polskich. Warszawa; Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1977. T. 3.
- Skalski 1901 — *Skalski S.* Lecznictwo ludowe // Wisła, 1901. T. 15. S. 75–76.
- Storms 1948 — *Storms G.* Anglo-Saxon magic. The Hague, 1948.
- Strohal 1910 — *Strohal R.* Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1910. Knj. 15, sv. 1. S. 120–160.
- Talko-Hryniewicz — *Talko-Hryniewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Toeppen 1892 — *Toeppen M.* Wierzenia mazurskie // Wisła, 1892. T. 6. S. 391–420.
- Wasilewski 1889 — *Wasilewski Z.* Jagodne (wieś w powiecie łukowskim). Zarys etnograficzny // Biblioteka «Wisły». Warszawa, 1889. T. 4.
- Zowczak — *Zowczak M.* Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny // Literatura ludowa, 1994. № 4/6. S. 3–33.
- Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblija ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

О. В. Белова

СЛАВЯНСКИЕ БИБЛЕЙСКИЕ ЛЕГЕНДЫ:
ВЕРБАЛЬНЫЙ ТЕКСТ
В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДА

Проблема включения фольклорных легенд на ветхо- и новозаветные сюжеты в этнографический контекст уже становилась предметом исследования в славистике (см., например: Георгиева 1993: 18–22, Белова 2001: 124–126, Белова 2004: 379–389). В настоящей статье мы рассмотрим некоторые этиологические сюжеты, отражающие события Священной истории в ее фольклорной интерпретации и связанные с мотивацией религиозных и бытовых обрядово-ритуальных действий (в связи с этой темой см. также: Виноградова 1995, Виноградова 1998). Речь, таким образом, пойдет о своеобразной «этиологии» обрядов, запретов и предписаний, при формировании которой основную роль призван сыграть текст легенды или сопутствующего ей (связанного с ней) поверья. На наш взгляд, мотивация большинства обрядовых действий, запретов и предписаний в народной культуре, опирающаяся на библейские мотивы и апеллирующая к ним, вторична, и в этом плане данное исследование полемирует с точкой зрения американского слависта А. Б. Страхова, выдвинувшего гипотезу о безусловном приоритете евангельского мифа над традиционной обрядностью народов Европы (Страхов 2003).

Показателен в этом плане пример, рассмотренный польской исследовательницей М. Зовчак. Анализируя мотив чудесного роста растений в колядках и легендах о спасении Святого семейства во время бегства в Египет (Богородица просит крестьянина сказать, что он видел беглецов, когда сеял зерно; происходит чудо — за ночь пшеница всходит и вырастает; преследователи видят зрелые колосья и убеждаются, что им не догнать Марию с младенцем, см.: Zowczak 2000: 268–273; восточнославянские варианты см.: Белова 2004: 315–319), М. Зовчак оспаривает мнение о том, что эта легенда послужила толчком к формированию народного представления об особом влиянии Девы Марии на рост и урожай злаков и явилась мотиватором народного названия праздника Рождества Пресвятой Богородицы (8.1X) в польской традиции — *Matka Boska Siewna*. По мнению М. Зовчак, ситуация здесь обратная: данный апокрифический мотив укоренился

в народной традиции именно благодаря тому, что в крестьянской культуре Деве Марии атрибутирована роль покровительницы урожая (Zowczak 2000: 270–271). Отметим также, что в «народной Библии» один и тот же сюжет (мотив) может прилагаться к различным событиям Священной истории. Например, в Подолии легенда о чудесном росте растений приурочена не к эпизоду бегства в Египет, а ко времени хождения Христа по земле: Христос велит жнецу сказать евреям, что он проходил здесь, когда тот сеял (Чубинский 1995/1: 161–162).

Нам представляется, что в народных легендах с помощью библейских мотивировок «расшифровываются» совершенно конкретные, календарно приуроченные обрядовые действия, которые являются частным проявлением универсальных ритуалов (обливание, осыпание зерном, опоясывание, вывешивание и т. п.). Так, карпатские и польские легенды о том, что обычай обливаться водой в пасхальный понедельник возник благодаря тому, что евреи обливали верующих водой, чтобы те не разгласили весть о Воскресении Христа (Богатырев 1971: 239–240; Белова 2004: 379), или что апостолы, перед тем как снять Христа «з дерева», вымыли руки, чтобы чистыми руками дотрагиваться до Божьего тела (Онишук 1912: 41), видимо, имеют целью показать отличия этого обливания (как они видятся носителям данной традиции) от других ритуальных обливаний в другом обрядовом контексте (например, в Чистый четверг или на Ивана Купалу). Осыпание освященным овсом друг друга и священника в день св. Стефана (26.XII) совершается, согласно фольклорным свидетельствам, в память о том, что евреи забили мученика камнями (Gustawicz 1882: 231; Adamowski, Tymochowicz 2001: 40; ср. ниже о камнях, бросаемых в св. Стефана, в связи с легендами о пасхальных яйцах); в глазах носителей народной культуры такая мотивировка выделяет ритуал этого дня из ряда всех других «осыпаний», совершаемых в святочный период. Но из этого однозначно не следует, что подобные мотивировки всегда адекватно передают глубинную семантику и символику обряда и, тем более, ритуального действия в целом.

О привнесенности «библейских» мотивировок в комментарий обрядовых действий может свидетельствовать множественность версий, не связанных друг с другом. Показательна подборка мотивировок уже упомянутого обряда пасхального обливания, представленная С. Дворакским по материалам из Мазовше: обливание в пасхальный понедельник совершается потому, что: при въезде Христа в Иерусалим «нечестивые люди (*niedowiarki*) лили воду», «Иисусу евреи лили в глаза воду», «Пилат умыл руки», «Христос в понедельник после пасхи поливал цветы» (Dworakowski 1964: 94–95; эти же примеры в сравнении с восточнославянскими легендами см.: Виноградова 1995: 55; Виноградова 1998: 115).

Можно рассмотреть и противоположный случай, когда один легендарный сюжет «порождает» различные ритуальные практики. М. Зовчак, иллюстрируя мотив чудесного роста растений польскими легендами с территории Литвы, приводит два варианта сюжета, согласно которому во время встречи Марии с воинами Ирода младенец на руках у нее чудесным образом превращается в зерно (ячмень, пшеницу), а когда опасность минует, снова становится ребенком. Согласно одной версии легенды, именно поэтому на Пасху принято высевать ячмень; согласно другому варианту — именно поэтому из пшеницы делают святое причастие (Zowczak 2000: 271).

В нашу задачу не входит решение вопроса о нахождении книжных прообразов ко всем библейским мотивировкам традиционной обрядности в народных легендах. Мы хотели бы рассмотреть механизм такой мотивации в ином аспекте, а именно — как с помощью библейской образности, сюжетики и символики происходит вхождение нарративного текста в сферу актуальных верований.

Основные вопросы, которые мы ставим на этом этапе исследования: для чего, собственно, рассказываются этиологические легенды, в чем смысл их трансляции, обусловлен ли акт рассказывания «этнографическим контекстом» или же служит своеобразным комментарием к обрядовым действиям, какую роль играет морализаторский аспект библейских легенд, как отражается тенденция «выхода в реальность» на структуре фольклорного текста, существует ли текст легенды автономно, или для его адекватного восприятия необходима осведомленность и рассказчика, и слушателей в области актуальных верований?

Итак, главная цель данной публикации — попытаться выяснить, правомерна ли постановка вопроса о прагматичности легендарных нарративов, или же они по большей части существуют вне обрядового контекста, составляя некое «фоновое знание».

* * *

Можно выделить два основных типа текстов с точки зрения их сюжетного содержания. Первый тип — это легенды, направленные на объяснение обрядов и действий, связанных с народно-христианской или церковной ритуалистикой, например: раскрашивание пасхальных яиц, возжигание пасхальных костров, освящение соли в Чистый четверг, освящение вербы накануне Пасхи, застилание рождественского стола сеном или соломой, украшение рождественской елки. При этом тексты данного типа так или иначе апеллируют к каноническим или апокрифическим библейским сюжетам, давая им соответствующую трактовку (см., в частности: Белова 2001: 124–126).

Второй тип — это легенды, представляющие мотивацию тех или иных обрядовых и бытовых действий, этических норм. В этих текстах библейские мотивы и образы оказываются привнесенным элементом, поскольку мотивируемое событие не связано напрямую с библейским текстом, не имеет к нему отношения. Однако, обращаясь к библейским событиям (опять же не только каноническим, но и апокрифическим), народная традиция находит им типологические соответствия в системе актуальных верований. Таким образом, библейский элемент выступает здесь в качестве своеобразного «авторитетного первоисточника», подтверждающего незыблемость моральных норм и правил обрядового и бытового поведения.

Тип I.

1.1. Почему на Пасху освящают сало и не освящают курицу? Широко распространенный мотив легенд страстного цикла — это поведение различных животных во время поисков Иисуса Христа преследователями. От того, как проявили себя животные в столь драматической ситуации, и зависит их дальнейшая судьба (одни из них считаются благословенными, другие — проклятыми). Особо отмеченными в этом контексте оказываются свинья и курица — традиция находит объяснение тому, почему свиное мясо является неизменным атрибутом пасхального стола, а курятина не подлежит освящению в церкви.

Легенда, записанная в Мариупольском у., объясняет, почему Господь благословил свинину в пищу людям и почему принято на Пасху освящать сало и поросят. Спасаясь от преследователей, Христос спрятался в ясли с сеном. Кони съели сено с поверхности, и Христос зарылся глубже. Но куры разворошили сено, «выгребли Христа», и мучители его схватили. Однако Христу удалось убежать, и он спрятался в солому. Свиньи же, рывшиеся в соломе, закопали его еще глубже. Поэтому, заключает легенда, евреи и сегодня так любят курятину, а свинины не едят совсем. Христианам же Бог благословил свинину в пищу, и потому они на Пасху освящают сало и поросят (Булашев 1992: 327). Этот вариант сюжета интересен прежде всего тем, что четко мотивирует пищевые запреты и предписания для разных конфессий (ср. стандартный общеевропейский сюжет о запрете евреям употреблять в пищу свинину потому, что свинья — «еврейская тетка (мать)», превращенная женщина; Драгоманов 1876: 4; Булашев 1992: 326–327; Чубинский 1995/1: 53; Левченко 1928: 10; Гнатюк 1902: 66–67; Добровольский 1891: 243; Federowski 1897: 197; Pietkiewicz 1938: 73 и др.). Ср. версию из Овручского у. Волынской губ.: «Когда евреи преследовали Христа, он спрятался от них в *повітку* (дрвяной са-

рай); свиньи зарыли вход туда и легли при дверях, почему евреи подумали, что тут свиной хлев, и не пошли туда: за это свиньи разрешены христианами в пищу» (Зеленин 1914: 321).

Сходные рассказы бытуют и в Полесье, при этом иногда рождественские и страстные мотивы объединяются в пределах одного текста. Приведем в качестве примера легенду из Гомельской обл.: «Шчэ вам раскажу, деўкі, як було колись с Исусом Христом. Божая ж Мати нараділа ат Божого Духу. Забярэменела. И радзіла Суса Христа, а вон не рос, ка, годзімі, а рос міну́тамі. И рос он, рос, то ўсе казалі, шо... Ужэ вун пудрós да хováвса. Хováвса вон у гэтыя, товара́чыя яслі. У ко́нёвыя схováўся яслі. Кунь дажэ за спі́ну, за рябры́ну грізню́ў ягó. Вун заховáўся ў корóвьячы́е. Там трóхі лежаў. Корова не зьела ўсёгó. Вон заховáўся ў сві́ньне. А свіньне ёгó шчэ зарылі да заховалі. То аж за то у нас сві́нне ко́лісь свэ́цілі. Малёньке поросятко, это ужэ к Велі́конню. Бувае хорóшэ поросятко, вэ́лі́кее» (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1986, зап. О. В. Санникова).

В несколько ином виде мотив «избранности» свиньи представлен в русской легенде: «Когда жиды искали Христа, чтобы убить его, то он спрятался в ясли к лошади, а она взяла да его и вышвырнула. Христос и сказал ей: „Езди за это на тебе крестьянин, а ешь тебя татарин“. Опять жиды искали Христа, а он спрятался в ясли к корове. Жиды и спрашивают: „Коровушка, не видала ли ты Христа?“ — „Вот я его дожевыватьо“, — сказала корова. И сказал Христос корове: „За это ты всегда будешь сыта; если у тебя не будет травы под ногой, то корм всегда будет с тобой“, — вот поэтому она и жует серку (жвачку). А когда Христос спрятался к свинье, то она его зарыла. Жиды спросили ее, не видала ли Христа? „Не знаю, ничего я не видала“, — ответила свинья. Вот поэтому Христос и велел есть свинину, но только три раза в год: в Пасху, в Рождество и в Крещение, а то она была нечистая» (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 15 (Вязниковский у. Владимирской губ., 1899, зап. А. Дебрский), л. 28). Как видим, сюжет включает ряд новых деталей: проклятость лошади заключается в том, что она предназначена в пищу инородцу, а ограничения в употреблении свинины являются напоминанием о ее бывшей нечистоте.

Среди множества однотипных вариантов встретился и сюжет-«перевертыш» из Балахнинского у. Нижегородской губ., согласно которому «не должно есть свинины: Бог проклял свинью, т.к. она хотела выдать слугам Ирода младенца Христа, спрятанного Богородицей в сено; лошадь же загребла сено задними ногами» (Зеленин 1915: 828). Возможно, такая трансформация произошла под влиянием мусульманской традиции поволжских татар.

Что же касается курицы, то из-за своего коварного поведения она лишена Божьей благодати. «Курица — проклятая птица. Когда Христос

прятался от евреев, куры „выгребли“ его ногами. Поэтому кур не освящают на Пасху и не едят куриных лап» (Подолия, Старобельский у., Булашев 1992: 348); «Курицу (куриное мясо) не освящают, т.к. когда Иисуса Христа вели на муки, курица разгребала (обозначала) следы стоп его, а свинья, наоборот, зарывала. Поэтому свинья заслуживает освящения, а курица нет» (Покутье, Kolberg DW 31: 171–172).

Подобно тому, как свинья в пределах одного и того же сюжета оценивается двояко (в зависимости от точки зрения рассказчика, отражающей ту или иную конфессиональную традицию), курица также может получать двойственную оценку. Согласно свидетельству из Подолии, «курица — Божья птица. Курица загребла новорожденного Иисуса, чтобы его не нашел „какой-нибудь Ирод“» (Старобельский у., Булашев 1992: 348).

Встречаются варианты, в которых и свиньи, и куры оказываются в роли благословенных существ — они прячут (зарывают) Христа от преследователей, за что Бог-Отец их вознаграждает: с тех пор сало освящают на Пасху, а из куриных яиц делают «писанки» (Гуцульщина, Шухевич 1908: 23).

1.2. О «крашенках» и «писанках». Издавна пасхальные яйца было принято дарить детям, раздавать нищим и сиротам. «Крашенки» несли на кладбище и поминали на могилах своих умерших родственников. Освященное на Пасху яйцо крестьяне хранили в красном углу, на божнице рядом с иконами. Считалось, что оно оберегает дом от пожара, грома и молнии, а семью — от сглаза. Пасхальное яйцо закапывали в поле, где взошли озимые, чтобы обеспечить хороший урожай; брали с собой, когда первый раз весной выгоняли скот на пастбище; подкладывали в гнездо курице-наседке, чтобы вывелось больше цыплят; девушки клали красное пасхальное яйцо в воду для умывания, чтобы быть красивыми («красными»). Если человек умирал в дни пасхальных праздников, ему в гроб обязательно клали пасхальное яйцо.

Как и почему возник обычай красить яйца к Пасхе и освящать их? На этот счет в народной традиции существует множество легенд, сохранившихся не только в записях собирателей прошлых лет, но бытующих и сегодня (см. также: Белова 2004: 521–527; Белова 2005).

Гуцулы рассказывали, что раскрашенные яйца люди принесли в подарок младенцу Христу, когда на Рождество пришли навестить его и Марию в яслях (Шухевич 1904: 226).

На Полтавщине бытовала легенда о том, что первые расписные яйца изготовила сама Богородица на радость маленькому Иисусу: «дитина дуже тішилась тими цяцьками», — так нравились ребенку эти яркие игрушки (Воропай 1993: 262).

Однако большинство сюжетов фольклорных легенд о происхождении крашенных яиц связано с последними днями земной жизни Иисуса Христа, его крестными муками и воскресением, а также чудесами, ознаменовавшими это событие (Белова 2001а: 196–199).

Согласно легенде из Галиции, когда Спаситель нес крест на Голгофу, он встретил человека, который нес в Иерусалим на продажу яйца. Сердобольный человек поставил свою кошелку и помог Христу донести крест. После распятия человек вспомнил о своей корзинке, вернулся за ней и обнаружил, что все яйца покрашены и расписаны. Он не стал их продавать, а оставил на память, расценив это чудо как награду от Христа за то, что он ему помог. С тех пор пошел обычай расписывать и красить яйца к Пасхе (с. Теглив, Равский пов., Килимник 1994/2: 190–191; аналогичный сюжет зафиксирован и в Подолии — посочувствовавший Христу человек обнаруживает расписные яйца в своей корзине: Воропай 1993: 261–262).

В Подолии рассказывали, что Христос воскрес и сказал воинам, охранявшим его могилу: «Идите и скажите всем людям, что Христос воскрес, а чтоб вам поверили, вот вам знак». И дал из своего гроба крашенку. Отсюда пошел обычай красить яйца к Пасхе (там же).

А этот рассказ был записан в конце XIX в. во Владимирской губ. Когда распяли Христа, у евреев был праздник. Праздновавшие (среди них были и те, кто принимал участие в распятии) сидели за столом и во время трапезы послали служанку за водой. Служанка пришла к ручью и увидела, что там кто-то умывается. Она испугалась, но человек сказал ей: «Не бойся, я Христос воскрес, поди и скажи хозяевам, что я воскрес, вот тебе и красное яичко». Служанка пришла к хозяевам и говорит: «Христос воскрес, вот он дал мне и красное яичко». Только она это сказала, как свершилось чудо, подтверждающее ее слова: ожила жареная рыба, которая лежала на столе, а жареный петух «оперился, встал и запел». После столь убедительных чудес и возник обычай красить яйца в ознаменование воскресения Иисуса Христа (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 15 (Вязниковский у. Владимирской губ., 1899, зап. А. Дебрский), л. 31–32).

Сходная легенда известна и у гуцулов. После воскресения Христос встретил у источника служанку, дал ей яйцо и велел сказать хозяевам: «Христос воскрес!» В память этого гуцулы на Пасху рано утром ходят за водой, вносят воду в хату, трижды говоря при этом «Христос воскрес!», а потом опускают в миску с водой расписное яйцо и умываются этой водой (Шухевич 1904: 226).

Согласно гуцульской легенде, когда Христос воскрес, Божья Мать покрасила «галунку» (расписное яйцо), дала девочке-еврейке и велела бежать с этим яйцом и кричать, что Христос воскрес. Евреи

услышали и удивились, ведь они уже погребли Христа и камнем могилу привалили. Когда пришли посмотреть, увидели, что камень отвернут, а стражники окаменели со страху — «попадали до землі и там задубіли» (Онищук 1912: 36–37).

В восточной Сербии рассказывали, что когда Христа сняли с креста и похоронили, Богоматерь оставила на могиле несколько яиц. После воскресения яйца покраснели в знак совершившегося чуда. У сербов в области Поповац бытовало поверье, что яйца были любимой пищей Христа, и с того времени, как Христос восстал из гроба, все яйца покраснели; от этого и происходит обычай красить пасхальные яйца в красный цвет (Филиповић 1952: 159).

В легенде из брянского Полесья сюжет о крашенных яйцах связан с женами-мироносицами, принесшими весть о воскресении Христа: «Як мучили Спасителя, жэны-мироносицы там были. В воскресэнье он воскрес. Одна жэншчына на базаре не повэрила: кáжэ, он не дýхал ужэ на крестэ. Пока яéчки мои не станут красными (она торговала яйцами), не повэрю. Они и покраснэли тут же» (Челхов Климовского р-на Брянской обл., 1982, зап. Л. М. Ивлева).

Логика фольклорного сознания такова, что появление крашенных яиц, согласно народным легендам, могло предшествовать воскресению, символом которого пасхальные яйца, собственно говоря, и являются (в связи с этим приведем высказывание жительницы белорусского Полесья: «Гаспóдь васкрэс, и васкрэсáе у яéчку цаплéначек. Патаму́ и красят [яйца] красеньким з лóуку»; Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Е. С. Лебедева). Но в любом случае появлению их сопутствует чудо; кстати, украинские легенды объясняют даже причину появления разных видов пасхальных яиц — «крашенок» (однотонных крашенных) и «писанок» (расписных, с узорами).

Согласно записанному в Киевской губ. рассказу, когда Иисус Христос со св. Петром ходили по земле, в одном селе евреи стали бросать в Христа камнями: ударится камень об одежду — превратится в писанку, ударится о грудь — превратится в крашенку. Св. Петр собрал все в карман, а потом раздал людям. Отсюда пошел обычай красить яйца (Воропай 1993: 262). В Прикарпатье рассказывали, что когда Христос убежал от евреев, они бросали в него камни, которые превращались в писаные яйца (Франко 1898: 204; ср. польскую легенду о том, что в крашенки превратились камни, которые люди бросали в св. Стефана — Dekowski 1987: 194–195). Когда Христос шел на муки, «жиди та всякі недовірки спокушали» его: набрали камней в пелену и спросили — что в ней? «Крашеное и расписное», — ответил Христос. Открыли пелену евреи, думая посмеяться; оказалось, что в пелене крашенки и писанки (окрестности Умани, Воропай 1993: 262). Приве-

дем для сравнения болгарскую легенду, в которой появление расписных яиц объясняется «рационалистически»: евреи били распятого на кресте Иисуса, и тело его стало красно-синим от побоев; поэтому и пасхальные яйца красят в эти цвета. При этом информантка уверяла, что сама видела такие яйца — наполовину красные, наполовину синие (АИФ 288 (I): 37, Михайловградско, 1982, зап. Л. Миков). Аналогичная мотивировка цвета пасхального яйца содержится и в рассказах из Полесья: «Христа распяли, и кроў бяжала — и таким красным цветом, „кровью“ яёчки красили» (Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Е. С. Лебедева); «Яйца красят — то Иисуса Христа кров така красна тикла» (Новая Рудня Лугинского р-на Житомирской обл., ПА 1984, зап. Е. Э. Будовская). Вышесказанному вторит свидетельство с Русского Севера: «[Яйца на Пасху] преимущественно ведь у нас не красили в разные цвета <...>, красили в цвет луковой древы [шелухи], то есть цвет крови. На Пасху, это что — Христос воскрес от своих мучений, когда он был распят на кресте и испытывал мучения. Тут его душа воскресает, то есть вот это как бы символ крови Христовой. Это бабушка так говорила, что яйца в красный, ни в какой цвет другой у нас не красят» (КА РГГУ, № 6605, Печниково Каргопольского р-на Архангельской обл., 1997, зап. М. М. Каспина, Л. Р. Хафизова).

Мотив искупительной жертвы, принесенной Иисусом Христом за весь род человеческий, звучит и в следующей гуцульской легенде: крашеные яйца появились после того как евреи распяли Христа: из ран Иисусовых текла кровь, и из каждой капли образовалась крашенка. Божья Мать плакала, стоя под крестом, и те крашенки, на которые упали ее слезы, превратились в писанки (Шухевич 1904: 224). В связи с мотивом слез Богоматери упомянем еще одну гуцульскую легенду. Первые писанки раскрасила Божья Мать и принесла их в дар Пилату, чтобы он смилостивился над Христом. Когда она расписывала яйца, она плакала, слезы капали на писанки, поэтому гуцулы и сейчас на своих писанках рисуют «цятки», похожие на слезы (Воропай 1993: 262).

Гуцулы рассказывали, что в ночь накануне распятия Богородица расписывала яйца, чтобы отнести их Пилату и «выкупить» своего сына. Но утром по дороге она узнала, что Иисуса уже казнили, — упала без чувств, а писанки раскатились по всему свету (Шухевич 1904: 224). Эта версия легенды бытует и в наше время: в 1989 г. в закарпатском селе Келечин был записан рассказ о том, что выпавшие из корзины Богоматери яйца не разбились, а раскатились по земле; люди, увидев это чудо, стали брать яйца на память и показывать тем, кто еще не уверовал в воскресение Христа (КХЗХ: 83). Крашеные яйца

как «выкуп» за Христа упоминаются и в галицийской легенде: Божья Мать дала стражникам курицу и раскрашенные яйца, чтобы позволили снять с креста тело ее сына. В память об этом люди и расписывают яйца к Пасхе (Килимник 1994/2: 190).

Среди множества бытующих у славян легенд о происхождении крашеных (пасхальных) яиц выделяется группа сюжетов, связывающая появление этой реалии с мотивами обращения в христианство, а также с мотивом конфессионального противостояния. Так, согласно болгарской легенде, в день Воскресения Христова один иерусалимский еврей нес на базар яйца. Его повстречал другой и сказал: «Говорят, Христос воскрес!» — «Если этот слух верен, то пусть эти яйца покраснеют», — ответил первый. Яйца покраснели. Евреи стали последователями христианства (БНПП 7: 205–206). В легенде из черниговского Полесья также присутствует мотив обретения веры, правда, имплицитно, скрываясь за «этиологией обряда»: «Идут [люди] на базар кучею. Адин идé навстречу: „Чуете, Сус Христос васкрёс, яма аткрыта!“ А другий [отвечает]: „Нехай маи яёчки пакараснеють, як Исус Христос васкрес“. Глядь, а яёчки у кашолки красные. И тады давай все паску святить и яйца красить» (Великий Злеев Репкинского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. О. В. Белова).

Фольклорная традиция тяготеет к объединению подобных мотивов в рамках одного повествования. Так появляются легенды, умножающие свидетельства произошедшего чуда, что подчеркивает его неизбежность и убедительность. Одновременно подобные тексты активно разрабатывают уже упоминавшуюся «этиологию обрядов», в частности объясняют, откуда пошел обычай ритуальных обходов села на Страстной неделе. Так, в легенде из Галиции говорится, что «жидівська дівка-вішунка» предсказала воскресение Христа после того, как евреи «закопали Иисуса и привалили камнем». Разгневанные евреи стали бросать в вешунью камнями, а она подбирала эти камни и прятала за пазуху. Те, что побольше, Бог превратил в *кукуцы* (житные хлебцы, которыми одаривают детей, совершающих ритуальные обходы села в Страстной четверг. — О. Б.), а те, что поменьше, — в *писанки*. Евреи так долго бросали в вешунью камнями, что убили ее. Но жил тогда же еще один старый еврей-вешун. К нему евреи собрались в субботу на ужин. Он испек целого петуха, поставил на стол и сказал, что в полночь воскреснет Христос. Евреи не поверили: «Він тогди ожіє, як той когут ожіє!» И тут как раз наступила полночь, петух ожил, всплеснул крыльями и запел (Шухевич 1904: 225–226). Так свершилось повторное чудо, удостоверившее первое чудесное предсказание.

Красть пасхальные яйца считалось тяжким грехом. Объясняется этот запрет в легенде, записанной на рубеже XIX–XX вв. в Олонец-

кой губ. Это вариация на уже известную тему о чудесах, ознаменовавших воскресение Христа. После Воскресения Христова парень шел торговать на базар и встретил евреев, которые не желали поверить в то, что Христос воскрес. Для уверения неразумных в корзинке у парня вдруг запел петух с отрубленной головой, покраснело сначала одно из яиц, потом другое. С этих пор не только вошел в обиход обычай праздновать Пасху, но и красть «чудесные» яйца — грех (Георгиевский 1902: 63–64).

Среди украинских (Подолия) легенд о появлении крашенных яиц встречаются и пересказы греческой легенды, известной с X в. После того как Спаситель вознесся на небо, Мария Магдалина пришла в Рим, чтобы там проповедовать Евангелие, и поднесла императору Тиберию красное яйцо со словами «Христос воскрес!» (Воропай 1993: 262).

Представляет интерес также рассказ из Западной Украины, в котором отразились особенности межконфессиональных отношений в этом регионе в XVIII в.: когда евреи были арендаторами церквей, на «Великдень» (т. е. на православную Пасху) «не давади жидов'ята жидові так довго спокою, аж поки не приніс їм писанок» (это и побудило арендатора-еврея открыть церковь для молящихся; Килимник 1994/2: 191). Вопрос о том, действительно ли евреи арендовали у «панов» церковные здания наряду с корчмами и складскими помещениями, вызывает споры среди историков (Галант 1909: 81–87). Как бы то ни было, фольклорная традиция также внесла свой вклад в разработку этого научного спора.

В народной традиции обычай красить пасхальные яйца воспринимается как один из вечных и обязательных ритуалов, благодаря которому сохраняется миропорядок и неизблемыми остаются жизненные устои. Среди карпатских украинцев бытует легенда, что конец света не наступит до тех пор, пока люди помнят и соблюдают обычай — красят яйца в канун великого праздника Пасхи (Шухевич 1904: 226; Шухевич 1908: 11; Сокіл 1995: 60).

1.3. «Все яблоки, все золотые шары...» Украшение домов и церковей еловыми ветками и деревцами на Рождество — довольно поздний обычай, пришедший к славянам из Германии (СД 2: 186). Однако в контексте народно-христианских представлений он также получил соответствующую трактовку и мотивационную поддержку в виде этиологических легенд. Так, в житомирском Полесье рассказывали, что «Сус Христос родыўся пуд ёлкою ў сени, то, значыт, на ёго дзень рожожэнья ставлят цю ёлку» (Агапкина 1997: 3); согласно легенде из ровенского Полесья, обычай устанавливать елку на святки ведет свое начало от бегства Богородицы с младенцем Христом в Египет: «Ноч, мороз,

холод, как обычно на Новый год. И они ночовали под гэтой ёлкой <...> И когда они ночовали, так звязда эта большая <...> там она остановилас, высоко звязда. И ўот ис того врэмэни мы убираем ёлку, звёздчакы вэшаим, прыкрашаим и свэчкы горать и ўсо» (там же).

С дарами волхвов связывает полесская легенда происхождение елочных игрушек. На Брестщине рассказывали, что елочка плакала о том, что ей нечего принести в дар новорожденному Иисусу. «И от однажды ёлочка убралася, йийй убра́лы и прыныслы Хрысто́ву подарок. Это для того делают ёлку кáжнэе Рожыство» (там же: 4). В польской же традиции украшение рождественской елки яблоками связывается с ветхозаветными событиями, а именно служит символическим напоминанием о грехопадении первых людей: «Adam i Ewa zgrzeszyli i przez to jabłko musi być na choince» [Адам и Ева согрешили, и потому яблоко должно быть на елке] (Виленщина, Zowczak 2000: 82).

1.4. Сколько гвоздей использовали для распятия Христа? Об этом повествуют легенды, объясняющие право цыган просить милостыню, красть, божиться, обманывать: цыган кузнец (или его жена) спрятал гвоздь для распятия, который мучители намеревались забить Христу в голову или в сердце (подробно см.: Белова 2004: 78–81). Изначально было изготовлено четыре или пять гвоздей, и именно один «лишний» гвоздь был спрятан (похищен) цыганом.

Мотив «лишнего гвоздя» оказался востребован и для объяснения различий в иконографии распятия. Так, в народных легендах, ориентированных на католическую традицию, всегда на один гвоздь меньше, чем в текстах, бытующих в православной среде. В легенде из Мазовше говорится, что цыган украл и спрятал в пыль два гвоздя из четырех, приготовленных для распятия, но курица выкопала один гвоздь — им и прибили к кресту обе ноги Христа. Легенда заключает: «Temu u ruskiech śtery goździ w krzyzu, a u nasech tylo trzy [Поэтому у русских четыре гвоздя на кресте, а у наших только три]» (Dwogowski 1964: 79). Любопытно, что различия в иконографии трактуются рассказчиком через призму различий в Священной истории, в «православной версии» которой не состоялось некое событие — цыган не прятал, а курица на выкапывала гвозди!

В книжной традиции сюжет также не лишен противоречивости. В Четых Минеях упоминаются четыре гвоздя, в Прологе — три (что соответствует западным книжным источникам). Чтобы разрешить это противоречие, апокрифическая легенда объясняет, что гвозди вместе с крестом были обретыны царицей Еленой и отправлены на корабле в Константинополь. По пути корабль попал в бурю, и, чтобы усмирить волны, один из гвоздей бросили в море. Два гвоздя царь Константин велел впра-

вить в узду своего коня. Четвертый гвоздь был отправлен в Рим и передан на сохранение в церковь Креста Господня (Франко 1899: 242–242).

Тип II

Тексты многих легенд второго типа декларируют идею о том, что именно соблюдение обрядов является залогом устойчивости мира, стабильности жизненного уклада, оберегает социум и вселенную от катастроф.

Выше мы уже упоминали гуцульские легенды о том, что раскрашивание пасхальных яиц вносит в мир гармонию, предотвращает конец света. Закованный в цепи в аду «Сатана-Ирод» спрашивает каждого умершего грешника, который попадает в пекло: «„Ци шьи пишут писанки? Ци є шьи великдень?“ — Бо йик би лишили писанки писати, и йик би ни було великодньи, то вже би тогда був конец сьвіта тай він би тогда виліз з тих ланців» (Шухевич 1908: 11).

Однако обычай раскрашивать пасхальные яйца — не единственная гарантия безопасности и неизбежности. Существуют и другие варианты этой легенды, где перечень охранительных обрядов расширяется. Так, на Гуцульщине зафиксирован следующий рассказ: «Як не будут ходити на вогники — за кукуцами, як не будут писати писанок, то настане конец сьвіта! Як довго будут кукуцарі ходити за кукуцами, писанчарі (парубки) за писанками, кольидники з кольидою, як довго брат занесе сестрі тайну вечеру, поти буде стояти сьвіт, бо поти буде *Ирод* — найстарший чорт, сидіти замкнений» (Шухевич 1904: 229). Итак, значение мощных оберегов приписывается возжиганию перед домом костров в Чистый четверг (*живний четверг*), обходным обрядам (хождение детей за житными хлебцами — *кукуцами* — в Чистый четверг, собиране пасхальных яиц — *писанок* — на Пасху, колядование на Рождество). Другая гуцульская легенда добавляет: «Йик си скінчьи вогники (на Юрія), писанки і кольиднички, тих три речі, тогда буде конец сьвіта. Тогда спусты Ирода з ланца» (там же: 227). В круг апотропейных символов, помимо писанок и колядок, включаются юрьевские костры.

Столь же важную роль вселенского оберега играют и гармоничные отношения между членами социума. Важно не только соблюдать ежегодные обряды, важно также жить в мире и гармонии между собой. «Ирод», прикованный в пекле на двенадцать цепей, посылает на землю своих приспешников, а потом выпрашивает у них: «Ци діти шьинують дьидю та неню, ци ні? Ци братя й сестри ворогують з собов, ци ні? Ци сусід закладає на сусіда, ци ні?» (там же: 226). Узнав, что люди уважают старших, не враждуют между собой и не клеветают друг на друга, сатана горюет — ведь конец света еще не близок.

Рассмотрев некоторые этиологические сюжеты, связанные со второй выделяемой нами группой, можно примерно определить круг «обрядово-бытовой привязки» легендарных текстов.

II.1. Ритуал начинания дела. Согласно народно-христианским представлениям, любое дело следует начинать с молитвы, что обеспечивает предприятию успех и оберегает от случайностей и неприятностей. Повелось это, согласно гуцульской легенде, со времен сотворения мира и первых людей. Изгнав Адама и Еву из рая за совершенный грех, Господь тем не менее не оставил их на произвол судьбы и снабдил орудиями труда. Адам получил от Бога плуг и волов, а также наставление пахать землю. «Війшов Адам на поле і став орати; проборознив поле з одного кінци у друге; оре він, оре, а поле сцілює си назад» (Шухевич 1908: 5). Дело не заладилось — вспаханное поле тут же зарастало. Адам пожаловался Богу и получил такой совет: «Иди, здойми капелюх, перехристи си тай проси у Бога, аби він тобі поміг» (там же: 5). Работа тут же пошла на лад, и начинать дело с молитвы стало обычаем. «Відси є молитва, — заключає легенда, — Бог сам навчив ї Адама» (там же: 5).

II.2. Семейные обряды. Некоторые особенности ритуалов, связанных с основными обрядами семейного цикла, также получают библейскую мотивировку.

Например, в болгарской легенде из Благоевградского окр. мотив сотворения мужчины из земли и женщины из левого ребра служит объяснением этиологии обрядов: человека хоронят в землю (ср.: «От земли взят и в землю поидеши»), а при венчании жена стоит слева от мужа (р-н Санданско, АИФ 198(II): 194, 1981, зап. В. Кузманова). Мотив сотворения человека из земли возникает при объяснении обычая бросать землю на гроб, записанном в восточной Польше: «Из земли вышел, и в землю пойдешь <...> Господь Бог сотворил человека из праха и в прах его обращает» (см.: Czaplak 1987: 66).

Восточнославянская традиция в свою очередь прокомментировала обычай постоянно поддерживать освещение в помещении, где находятся родильница с новорожденным. В основе сюжета лежит апокрифическая легенда о первом сыне Адама и Евы — Каине. Согласно апокрифу «Рукописание Адама» (Тихонравов 1863/1: 15–17, «Рождение Каина и рукописание Адамля»), «праотец наш Каин сквернав родися, глава на нем яко и на протчих человецех, на персех и на челе дванадесеть глав змииных» (там же: 16; см. также: Порфирьев 1877: 41–42).

В украинских народных легендах, основанных на этом апокрифе, мотив рукописания (Адам заключает договор с сатаной, в качестве

подтверждения оставляя отпечаток своей ладони) связан с избавлением от звериных (змеиных) голов, которыми был «украшен» Каин (Галиция, Гнатюк 1902: 20) или третий сын Евы, которого она родила от связи с Сатаной («ўродила Ёйва с Сатаном йак ся докоснуў Ёйви, по Кайінови і по Авельови трэцяго хлопца іс п'яцьма г'ловами» — Угорская Русь, Гнатюк 1897: 35–36), или с подменой ребенка.

Согласно гуцульской легенде, чтобы завладеть родом людским, «біда» или «сотона» подменила первенца Адама и Евы своим детенышем с семью головами, которые кусали Еву во время кормления грудью. Сатана пообещал сделать из семи голов одну в обмен на договор с Адамом о том, что сатане будут принадлежать все последующие поколения людей. Рукописание было положено под плиту в море, где и находилось до того, как в мир пришел Христос (Гнатюк 1902а: 82; Шухевич 1908: 8, 13). Подменить ребенка оказалось возможным, потому что «в тот чыс не сьвітили сьвітла в ночи при дитині» (Шухевич 1908: 13). Чтобы не повторилась столь страшная ошибка, и ввели обычай никогда не гасить свет в помещении, где находится некрещеный младенец, дабы он не стал добычей нечистой силы. «Від цього чысу, докив шы дитина ни ршына, то вже люде в'одно сьвітлы сьвітло тай ни держы довго нершыного» (там же: 13).

В этой легенде в связи с библейским контекстом актуализируются и распространенные у всех восточных славян поверья о «подмешах» — демонических существах, подброшенных людям взамен похищенного нечистой силой ребенка (СМ 372–373; Власова 1995: 260–261), и локальные карпатские поверья о *сатане* — демоническом персонаже, подменивающем детей; ср. аналогичные функции карпатской *бисицы* (Хобзей 2002: 71).

Широкое распространение в родильной обрядности южных славян имеет обычай приносить в жертву домашнюю птицу (петуха закалывали, чтобы в семье родился сын; аналогичные действия совершали после рождения сына; в день св. Евтимия, 20.1 (*Петловден*) в честь мальчиков закалывают петуха, и кровью птицы мать рисует на двери крест; см.: СД 2: 212; Васева 2001: 12). Этот обычай получил свою интерпретацию и в фольклорных нарративах. Согласно легенде из окрестностей Бургаса, когда родился Христос, царь велел убить всех новорожденных, чтобы никто из них не стал царем иудейским. Евреи не хотели, чтобы царем стал Иисус Христос, потому что мать его не была еврейкой: «ми била по-друга такова, като българките» [она была другая, как болгарки]. Чтобы сохранить жизнь сыну, Мария зарезала цыпленка и показала солдатам кровь — будто бы ребенок уже был убит. Таким образом Христос был спасен, и появился обычай колоть петуха «за децата» [для детей] (АИФ 353: 205, 1980 г., зап. А. Анчев).

В белорусском Полесье был зафиксирован любопытный комментарий к обычаю класть на могилы дубовые доски или обтесанные колоды — «прыклады» (возможно, реликт архаических надгробных сооружений, см.: Цыхун 2004). Жители с. Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл. по поводу сооружения «прыкладов» сообщили следующее: «Прыклады кладуть на колёдочки [подставки, так как] на Христа жыды некалі камёння клалі» (ПА 1987, зап. И. Д. Смеркис); «Прыклад. Кодá-то Христа прыладзілі каменем. Прыклад р'одицца дуб'овы. На им год смерти выпісываецца» (там же). Деревянное надгробие как бы символизирует собой камень, которым был закрыт вход в пещеру, где лежало тело распятого Христа. В то же время бытуют и иные мотивировки, отсылающие в том числе и к представлениям о защите от ходячих покойников: «каб довжэй могилу был'о видáти» (там же), «прыклады — колодочки обт'есаны, каб не вылázэв» (там же).

П.3. Обычай вешать фартуки на могильные кресты. Вот как объясняет этот обычай полесская легенда: «Фартука на крэсты вешають. Як Исус Хрыстос йего разп'яли, то ему тут павесили такога малёнькаго фартуха, тепэр' на хрэст вэсім тут ўнизу» (Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл., ПА 1990, зап. с. П. Бушкевич). Из этого рассказа не вполне ясно, кто и почему прикрыв распятого Христа, однако даже такой лаконичной мотивировки достаточно для «узаконения» обряда.

Что же касается особенностей изображения распятого Христа, то их проясняют украинские легенды. В Карпатах рассказывали, что повязку на чресла для распятого Христа сплел паук, поэтому убивать паука — грех: «Коли Христа прибавали до хреста, то здерли з нього одержу, бо хотіли його показати на посміховище. Роздерли на ньому одержу — та відразу як би їм в очах потемніло. Доки вони були як сліпі, павак виплів таке полотно, яким прикрив наготу Христа. Ті мучителі, коли увиділи світло, більше не посміли зривати з Христа оте полотно, що виткав павак. Так Христа й підняли з хрестом. А Христос так дав, що павак мае жити з людьми. Убивати його не гідно, бо він для Христа виткав пов'язку» (КХЗХ: 90, зап. в 1959 г. в с. Келечин Межгорского р-на Закарпатской обл.). По легенде из Галиции, паук сплел паутину, которой прикрыв тело Христа, «щоби Син Божий не висів на жидівське посмиховісько» (ЖИС 2: 181; ср. Гнатюк 1902: 115–116). До сих пор в Карпатах бытует поверье, что нельзя убивать паука, потому что он помог Христу перенести крестные муки (Сокіл 1995: 72).

П.4. Обрядовый святочный хлеб. В Закарпатье была записана легенда о том, откуда пошел обычай печь *керечун* — рождественский хлеб (о специфике приготовления *крачуна/керечуна*, о его обрядовом и магическом

значении см.: СД 2: 469). Это версия сюжета о чудесном росте растений и спасении Христа от преследования, о котором шла речь в начале статьи. В данном варианте на первый план выходит «этиология обряда» — легенда объясняет, почему на Рождество принято посыпать солому в хате, ставить снопы в красный угол и печь особый хлеб:

«Керечун печуть, аби люди пам'ятали про чудо, яке сталося, коли Святий Йосиф з Діввою Марією і Сином Божим тікали до Єгипту.

Дорогу до Єгипту їм показував ангел, і від нього вони узнали, що близько погоня. [Пахарю на поле путники сказали:]

— Боже, помагай вшитко зорати і посіяти, аби вже завтра урожай збирати!

І так сталося: на другий день на тому полі вже жінці жали. [В ответ на вопрос, когда проходила здесь мать с ребенком, жнецы ответили:]

— Коли господар на сім полі сів» (КХЗХ: 14, зап. в 1960 г. в с. Келечин Межгорского р-на Закарпатской обл.).

Погоня вернулась ни с чем, — продолжает легенда, — а хозяин ждал три снопа и принес их домой. Один сноп смолотил и смолотил, и хозяйка испекла из муки хлеб. Другой сноп он поставил в красный угол в память о чудесном быстром росте овса, жита и пшеницы, а третий сноп рассыпал по дому в знак того, что Христос родился в яслях. «І тепер так роблять на Різдво: розсипають солому в хижі, ставлять сніп на покуття і печуть керечун» (КХЗХ: 15).

Таким образом, в пределах одного текста сочетаются мотивы, как обусловленные библейским текстом (рождение Иисуса в яслях — посыпание соломы в доме), так и элементы, апеллирующие к библейскому тексту лишь опосредованно, через фольклорный нарратив (рождественский хлеб и сноп в красном углу — напоминание о якобы произошедшем чуде с растениями и спасении вследствие этого младенца Христа).

II.5. «Варица» — обрядовая каша. Если обратиться к южнославянской традиции, то мотивированным библейскими событиями оказывается обычай приготовления *варицы* — каши из смеси различных злаковых зерен, кукурузы, гороха. По традиции *варица* готовилась несколько раз, в период от дня св. Варвары (4.XII) до Богоявления (6.I) (подробнее об обрядовом использовании *варицы* см.: СД 2: 486–487).

Согласно болгарским и македонским легендам, распространенным как среди христиан, так и среди мусульман, обычай варить «ашура» пошел со времен праотца Ноя: в ковчеге Ной собрал все имеющиеся семена и сварил их в одном котле (Благоевградский округ, СБНУ 1985/58: 367); когда ковчег остановился на горе Арарат «в ден на Ашура», Ной собрал последние зерна, оставшиеся в ковчеге, и сделал из них трапезу (АЕИМ 783-II Вак.: 30, Скопье, 1941 г.); по выходе

из ковчеге все оставшиеся злаки сложили в казан и сварили «ашура» (АИФ 183(I): 58, Гоцеделчевско, 1982 г., зап. с. Бояджиева).

II.6. Обрядовое обливание водой в понедельник на Пасхальной неделе. Ранее мы уже рассматривали «библейские» мотивировки ритуального обливания водой в *полеваний* или *волочьний понеділок* в карпатской традиции (Белова 2001: 124; Белова 2004: 379). Согласно свидетельствам первой трети XX в. из Закарпатья, обычай вошел в обиход потому, что «когда Христос воскрес, евреи обливали толпу верующих, чтобы разогнать ее» (Богатырев 1971: 239–240). Из этой легенды как бы следует, что обычай является своеобразным повторением действий преследователей Христа. Однако зачем повторять «исторически неправедные» действия, более того — сопровождать их приговорами-благопожеланиями (ср. Богатырев 1971: 239)? Проясняет ситуацию другое свидетельство, записанное в 1992 г. в Закарпатье (с. Келечин Межгорского р-на): «По Великоднєві у понеділок поливаються. Се тому, що коли Христос воскрес, то люди радувалися і казали один другому:

— Христос воскрес! Христос воскрес!

А жидова їх поливала поміями. Оби видмитися від поміїв, обливали себе чистою водою. Так і тепер у Поливальний понеділок обливаються чистою водою, оби змити з себе усяку скверну» (КХЗХ: 95).

Из приведенного текста становится ясно, что главное в этом сюжете — мотивировка обливания именно как очистительного обряда (обливаются, чтобы очиститься от «помоев», от скверны), что полностью соотносится с традицией.

II.7. Паранджа и обрезание. Для регионов тесных этнокультурных контактов чрезвычайно актуальным оказывается осмысление особенностей обрядности или бытового уклада этнических или конфессиональных соседей. В частности, в болгарской повествовательной традиции присутствует целый комплекс легенд, объясняющих такие характерные особенности быта мусульман, как ношение женщинами паранджи и обрезание у мужчин. Прокомментировать эти отличия от христианских обычаев было тем более важно, что в этом регионе представители одного и того же этноса зачастую принадлежали к разным конфессиям.

Как повествуют болгарские легенды, указанные обычаи связаны с происхождением «турок» (этим термином обозначаются не только этнические турки, но и все мусульмане независимо от этнической принадлежности). Происхождение же «турок», или «измаильтян», напрямую связано с библейской историей.

Согласно болгарским и македонским легендам, болгары — это потомки праотца Авраама и его сына Исаака, а турки — потомки «не-

законнорожденного» сына Авраама Измаила, к тому же совершившего кровосмешение со своей матерью Агарью. Это была единственная возможность для продолжения рода в пустыне, где скрывались Агарь и Измаил, но, чтобы сын не догадался о кровосмешении, Агарь закрыла лицо покрывалом — Измаил подумал, что вступает в связь с какой-то незнакомой женщиной. В результате инцестуальной связи у Агари родилось восемь сыновей, и турок с тех пор называют *османлии* (в память об их восьми предках). С тех же пор пошел и обычай мусульманских женщин закрывать лицо (Прилеп, СбНУ 1894/11: 74).

Эта легенда известна во многих вариантах, причем в качестве «прародителей» турок выступают и безымянные персонажи. Например, царская дочь (или служанка), вступившая в связь с собакой, родившая сына и изгнанная царем в пустыню, где она, скрыв лицо, совокуплялась со своим сыном ради продолжения рода (окр. Габрово, СбНУ 1894/11: 69–70; Странджа, СбНУ 1983/57: 881); наложница царя, сама являющаяся плодом связи овчара и собаки, и ее сын, рожденный в далекой пещере (окр. Орхание, СбНУ 1900/16–17: 307); царская дочь, вступающая в инцестуальную связь со своими восемью детьми, рожденными ею от собаки (Велес, СбНУ 1900/16–17: 310–311). Во всех случаях постоянным остается мотив сокрытия женщиной лица, который и становится базовым для «этиологии обряда». В некоторых указанных вариантах содержится и объяснение появления обычая обрезания у мужчин: узнав о кровосмешении, сын устыдился и хотел отрезать себе тайный уд, но отрезал лишь крайнюю плоть — отсюда произошел обряд «снюет» (обрезание) (Странджа, СбНУ 1983/57: 881; окр. Орхание, СбНУ 1900/16–17: 307).

Несколько иную версию предлагает легенда из окр. Хасково: обычай закрывать лицо установился с тех пор, как однажды турки укрывали болгарскую девушку для продолжения рода. Чтобы не видеть насильников, она закрыла лицо покрывалом (АИФ 285(III): 342, 1982 г., зап. Е. Мицева).

II.8. Правила повседневного обихода. Любопытную интерпретацию в библейском ключе получил в болгарском фольклоре обычай разравнивать пепел в очаге на том месте, где стоял котел. По легенде из окрестностей Софии, когда евреи пошли распинать Христа, Богородица спрятала гвозди под посудину, которая стояла на краю очага. Евреи везде искали гвозди, но не нашли. Отсюда и берет начало правило, соблюдаемое всеми женщинами: сняв посуду с очага, следует разровнять пепел на месте, где остался отпечаток дна, «да не намерут паломарете» [чтобы не нашли гвозди] (СбНУ 1890/3: 138).

«Общим местом» народного этикета славян является почтительное отношение к хлебу как сакральному виду пищи (СМ: 476–477). В сла-

вянском фольклоре широко бытует легенда о том, как Бог в наказание за людские грехи (грехопадение Адама и Евы, непочтительное отношение людей к хлебу, осквернение хлеба) уменьшил хлебный колос, оставив лишь кошачью и собачью долю (см.: Белова 2002: 83). Поскольку люди пользуются чужой долей хлеба, считается недопустимым обижать (мучить, убивать) домашних животных; предписывается угощать их хлебом первого урожая или давать понемногу от каждого блюда на столе (там же: 84). Однако этот сюжет может отражать и более общую моральную установку — непреложное правило почтительного отношения к хлебу.

Среди многочисленных вариантов легенды встретился один, в котором представлен редкий пример фиксации бытового контекста, в котором исполняется легенда. Перед нами яркий пример того, ради чего, собственно, и рассказываются подобные нарративы. Записав от крестьянки местечка Холопеничи (Борисовский у. Минской губ.) рассказ об утрате «золотого века» изобилия в результате того, что неразумная женщина подтерла блином ребенка, а потом подала этот блин нищему, собиратель А.Е. Богданович отметил: «По окончании этого рассказа рассказчица обратилась к своим внукам со следующим поучением: «Хлеб, мое дзетки, — Божий дар; яго треба шановаць, а то Бог покарае. Коли ясьцё хлебец, дзетки, — не крышыце, а коли ненароком и накрышитца, дык крошечки позберайце, пережegnaйцеся (перекреститесь), изьешьче, каб добро Божие не пошло ў поглум, бо гэто грех»» (Шейн 1893: 357).

* * *

Особый интерес представляют случаи трансформации легендарного сюжета под влиянием традиционных обрядовых действий. Упоминания об актуальных обрядах, включенные в контекст библейского повествования, не только вводят в сюжет новые детали, смещая акценты в сторону народно-христианской интерпретации текстов Священного Писания, но и свидетельствуют об актуальности тех или иных обрядов для носителей традиции.

В данной работе ограничимся лишь несколькими примерами такого рода, поскольку классификация и типологизация легенд, на сюжетику которых оказал влияние обряд, должны стать предметом отдельного исследования.

Первый пример — это варианты широко известного сюжета о появлении «адамова яблока» — кадыка на горле у мужчин (Адам подавился райским яблоком, которое предложила ему Ева; подробнее см.: Белова 2004: 242–244). Среди зафиксированных текстов есть версии,

согласно которым «адамово яблоко» — это результат нарушения запрета есть яблоки до праздника Спаса.

«Ева и Адам — первые люди. «Адамово яблоко» — у чоловіков о тут [на горле] есть така [косточка]. Вин йив до Спаса яблоко несвячоне и удавиўся, Так и кажуть — «адамово яблоко»» (Е. Х. Кипирчук, 1911 г. р., Комарово Речицкого р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

«Исус Христос подавился яблоком, нельзя до Спаса ести [а он ел], Исус Христос первы съел яблок, потом даў Еве. Бог на них разозлиўся, и он [Христос] не смог доести и даў Еве. Поэтому у мущины есть зоб» (Е. П. Сыцевич, 1932 г. р., Голубица Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. А. Б. Ключевский).

Согласно этим легендам, Адам (Христос) нарушает запрет есть яблоки до праздника Спаса (как бы не придерживается традиционного обычая), за что мужская половина человечества получает пожизненную отметину.

Мотив нарушения пищевых запретов, в том числе связанных с постом, представлен и в материалах из других регионов: «Им было запрещено есть яблоки, а они съели <..> А я не знаю, почему им было запрещено. Может быть, пост был. В пост ведь тоже заговенье» (Каргополье, Каспина 2002: 6); «[Мотивировка запрета есть яблоки до Спаса:] Бог наказал не есть, значит, не надобно. А то ведь как Евой станешь, греховодницей» (АТГПУ, Тамбовская обл., Сосновский р-н); «[Яблочный Спас.] Ева согрешила, съела яблок» (АТГПУ, г. Тамбов); «У кого яблоки свежие, есть не положено. Ева ведь согрешила, рожать будем в муках» (АТГПУ, Тамбовская обл., Тамбовский р-н, с. Донское).

Следующий пример показывает, как представления о конкретной религиозной практике — почитании чудотворной иконы — могут быть органично включены в текст народной легенды на ветхозаветный сюжет.

Так, в Малопольше был зафиксирован вариант широко бытующего в славянской среде сюжета о спасении Ноева ковчега. В первой части польская легенда придерживается общеизвестной схемы сюжета, восходящей к апокрифическому источнику: обратившись в мышь, дьявол проникает в ковчег и прогрызает днище, чтобы погубить праведника Ноя (книжные версии легенды см: Тихонравов 1863/2: 249–252; Мочульский 1893: 74–75, 77, 83–84; Франко 1896: 65–73; БЛДР 3: 108–113, 372–374; Каган-Тарковская 1987; о фольклорных версиях, в том числе славянских, см.: Dähnhardt 1907: 257–266; Utley 1959: СУС 825; Белова 2004: 267–274). Согласно большинству версий, ковчег спасают лев, кошка или уж (лев «вычихивает» из носа кошку, которая пожирает мышь или затыкает пробоину в ковчеге хвостом; уж

затыкает дыру хвостом или головой); кот спасает ковчег и в рассматриваемой версии, однако появлению кота предшествует любопытная интерполяция.

Ной в отчаянии от того, что не может справиться с дырами, прогрызаемыми мышью (дьяволом) в ковчеге, упал на колени перед образом Ченстоховской Божьей Матери, «которую, входя в ковчег, забрал из дома» (sic!), и взмолился: «O moja Matko Boska częstochowska, dospomóż mi, bo co ja biédny człek, z tymi juchami dziurami poczne?» [О, моя Матка Бозка ченстоховска, помоги мне, ибо что я, бедный человек, с этими чертовыми дырами могу поделаться?] Вняв молитве Ноя, Богородица сбросила ему с иконы рукавицу, которая превратилась в кота, сожравшего мышь (Siarkowski 1883: 110–111).

Так популярный католический культ иконы Ченстоховской Божьей Матери «включается» в контекст ветхозаветной легенды, связывая библейский нарратив с актуальными верованиями.

Третий пример относится к обычаю вывешивать на придорожные кресты предметы одежды. Этот ритуал, имеющий апотропеический характер, нашел отражение в одной из польских легенд новозаветного цикла, а именно в рассказе о встрече святого семейства с разбойниками во время бегства в Египет. Согласно этому сюжету (бытует в форме колядок и прозаических нарративов), «крестным» братом Иисуса становится сын разбойника, которого купают в воде, в которой Мария вымыла младенца Христа, и он выздоравливает от тяжелой болезни (PBL 2: 171–172, № 2442; Dekowski 1987: 185–186; Zowczak 2000: 273–282). Апокрифический источник этого сюжета — «Евангелие Детства», гл. 27; см.: Новозаветные апокрифы: 87–88; Порфирьев 1890: 53–54). Легенда об излечении сына разбойника содержится в украинских списках «Евангелия Детства» (см., например: Франко 1899: 154 — сын разбойника избавляется от парши, когда его купают в воде, в которой Богородица стирала пеленки младенца Иисуса).

В версии легенды, записанной в Серадзском крае, жена разбойника и мать больного ребенка жалуется Марии, что никакие испробованные ранее средства не помогают ее сыну: «Używałam różnych maści, rozwieszałam jego koszuliny po przydrożnych krzyżach, ale na gróžno» — ни притирания, ни вывешивание рубашек больного на придорожные кресты не в силах перебороть болезнь (Dekowski 1987: 185–186). Упоминание использованных средств народной медицины и магии не только «оживляет» сюжет, придавая ему местный колорит. Наблюдаемый анахронизм (введение народно-христианского обычая в ветхозаветный контекст) свидетельствует о востребованности обряда в повседневной религиозно-магической практике.

* * *

Думается, перечень легенд, имеющих выход в этнографическую реальность, можно продолжить — дело за дальнейшим изучением сюжетной базы библейских нарративов. Однако и представленный в данной статье материал показывает, что ориентация на этнографический контекст (точнее — востребованность легендарных текстов этнографической реальностью) вносит свои коррективы в принципы построения и структуру нарратива. Вместе с этим расширяется тематическая база «народной Библии», включая в себя многие сюжеты традиционной обрядности и ритуальности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Агапкина 1997 — *Агапкина Т. А.* Ель // Живая старина. 1997. № 1. С. 3–6.
 АЕИМ — Архив Этнографического института и музея БАН. София.
 АИФ — Архив Института фольклора БАН. София.
 АРЭМ — Архив Российского этнографического музея. Санкт-Петербург.
 АТПГУ — Архив Тамбовского государственного педагогического университета им. Г. Р. Державина. Этнолингвистическая картотека (Тамбов).
 Белова 2001 — *Белова О. В.* Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник / Отв. ред. А. А. Плотнокова. М., 2001. С. 118–150.
 Белова 2001а — *Белова О.* Чудо и вера: народные легенды о религиозных праздниках, обрядах и обращении иноверцев // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 194–217.
 Белова 2002 — *Белова О. В.* *Кот наплакал*: мотивационная семантика в свете народных легенд // Русская диалектная этимология. Материалы IV Международной научной конференции. Екатеринбург, 2002. С. 82–85.
 Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2004.
 Белова 2005 — *Белова О. В.* Народные легенды о пасхальных яйцах // Живая старина. 2005. № 1. С. 27–29.
 БЛДР 3 — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. XI–XII века. М., 1999.
 БНПП 7 — Българска народна поезия и проза. София, 1983. Т. 7.
 Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.
 Булашев 1992 — *Булашев Г. О.* Украинский народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.
 Васева 2001 — *Васева В.* Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // Живая старина. 2001. № 2. С. 10–12.
 Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Мотивировки обрядовых действий: стереотипы религиозного и магического мышления // *Folklor-Sacrum-Religia*. Lublin, 1995. S. 52–58.
 Виноградова 1998 — *Виноградова Л. Н.* Мотивировки ритуальных действий как интерпретирующие тексты // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 111–117.
 Власова 1995 — *Власова М.* Новая абевера русских суеверий. СПб., 1995.
 Воропай 1993 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Київ, 1993.
 Галант 1909 — *Галант И. В.* Арендвали ли евреи православные церкви на Украине? // Еврейская старина. 1909. Вып. 1. С. 81–87.
 Георгиева 1993 — Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с толкования / Съст. А. Георгиева. София, 1993.
 Гнатюк 1897 — *Гнатюк В.* Етнографічні Матеріяли з Угорської Руси. Т. 1. Легенди і новелі // Етнографічний збірник. Львів, 1897. Т. 3.
 Гнатюк 1902 — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні ле'єнди. Т. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12.
 Гнатюк 1902а — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13.
 Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
 Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
 ЖиС — Житє і слово. Вісник літератури, історії і фольклора / Под ред. І. Франка. Львів, 1894–1897. Т. 1–6.
 Зеленин 1914 — *Зеленин д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Пгр., 1914. Вып. 1.
 Зеленин 1915 — *Зеленин д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Пгр., 1915. Вып. 2.
 Каган-Тарковская 1987 — *Каган-Тарковская М. Д.* Легенда о дьяволе в Ноевом ковчеге по древнерусским рукописным сборникам // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 106–110.
 КА РГГУ — Каргопольский архив Лаборатории фольклора Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
 Каспина 2002 — *Каспина М. М.* Программа «Народная Библия» // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 117–120.
 Килимник 1994/2 — *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Кн. 2.
 Куликовский 1902 — *Куликовский Г. И.* Из олонецких легенд // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 63–64.
 КХЗХ — «Коли Христос по землі ходив». Народні оповіді / Упоряд. І. Сенько. Ужгород, 1993.
 Левченко 1928 — Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. Вип. I–II. Упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928.
 Мочульский 1893 — *Мочульский В. В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.
 Новозаветные апокрифы — Новозаветные апокрифы / Сост., коммент. С. Ершова. Предисл. В. Рохмистрова. СПб., 2001.
 Онищук 1912 — *Онищук А.* Народний календар у Зелениці, Надвірнянського пов. (на Гуцульщині) // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Порфирьев 1877 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877.
- Порфирьев 1890 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889—. Кн. 1—.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1 (А–Г); М., 1999. Т. 2 (Д–К).
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2002.
- Сокил 1995 — *Сокил В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.
- Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, 2003 (Palaeoslavica. XI. Supplementum 1).
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1–2.
- Филиповић 1952 — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952 (= СЕЗБ. Кн. 65).
- Франко 1896 — *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1896. Т. 1.
- Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
- Франко 1899 — *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1899. Т. 2.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Наименования «адской» нечистой силы в украинских говорах карпатского ареала // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 65–80.
- Чубинський 1995 — *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1, 2.
- Шейн 1893 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.
- Шухевич 1904 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріали ло українсько-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7.
- Шухевич 1908 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1908. Т. 8.
- Adamowski, Tymochowicz 2001 — *Adamowski J., Tymochowicz M.* Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru wojewódstwa lubelskiego (próba słownika) // Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa / Praca zbiorowa pod red. A. Gaudy. Lublin, 2001.
- Czaplak 1987 — *Czaplak G.* Obraz kosmosu w tekstach folklorystycznych wsi Matiaszówka. Praca magisterska. Lublin, 1987.
- Dähnhardt 1907 — *Dähnhardt O.* Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Leipzig und Berlin, 1907. Bd. 1.

- Dekowski 1987 — *Dekowski J. P.* Strzygi i topieluchy. Opowieści sieradzkie. Warszawa, 1987.
- Dworakowski 1964 — *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Gustawicz 1882 — *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1882. T. 6. S. 201–317.
- Kolberg DW 31 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. 3. Wrocław, Poznań, 1963.
- PBL — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. T. 1–2.
- Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.
- Siarkowski 1883 — *Siarkowski W.* Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1883. T. 7. S. 106–119.
- Utley 1959 — *Utley F. L.* The Devil in the Ark. Chillicothe, 1959.
- Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wtków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Е. Е. Левкиевская

ПРАГМАТИКА МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Высказывание обращено не только к своему предмету, но и к чужим речам о нем.

М. М. Бахтин. Проблема речевых жанров

1. ПОНЯТИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА

1.1. Коммуникативный аспект, в рамках которого в настоящей работе будут рассмотрены различные типы текстов славянской традиционной (и шире — массовой, «наивной», «*potocznyj*», если пользоваться польским термином) культуры, содержащие демонологические представления, требует введения специального термина — мифологический текст, который и является основным объектом настоящего исследования. Под мифологическим текстом мы будем подразумевать такой текст, который, во-первых, содержит сведения о демонологических явлениях (в самых разных их формах — от хорошо сформированного образа мифологического персонажа до «иномирного» «нечто», почти не имеющего устойчивых форм выражения кроме функции, через которую оно себя проявляет), во-вторых, содержит установку на достоверность этой информации (т.е. говорящий аттестует эти явления как элемент реальности, в отличие от других типов текстов, например сказки, с их установкой на вымысел); в-третьих, реализует эту мифологическую информацию в виде одной из ситуационных (или семантических) моделей (термин ван Дейка), закрепленных в общественной памяти, и, в-четвертых, рассматривается нами как текст речевого жанра, т.е. как текст, функционирующий в разных формах бытовой, полубрядовой и обрядовой речи и воспроизводящийся в ней в определенных тематических, языковых и ситуативных формах. Таким образом, понятие

мифологического текста оказывается вписанным в три параметра: тематический, когнитивный (рассматривающий формы познания мира) и языковой.

1.2. Зачем же понадобилось введение нового термина при видимом обилии терминологии, уже существующей в научной практике для описания славянской мифологии? Проблема употребления «мифологической» терминологии и ее соотносительности с конкретными типами текстов так или иначе затрагивалась всеми исследователями этой области славянской традиции; ср., в частности: (Померанцева 1975; Зиновьев 1987; Виноградова 2004, 10, 12), наиболее полная библиография и историография вопроса дана в работах И. А. Разумовой (Разумова 1993) и И. С. Веселовой (Веселова 2000), к которым мы и отсылаем. Необходимость введения термина «мифологический текст» вызвана, прежде всего, тем, что в русской (и мировой) научной традиции не существует единого обобщающего термина для всех типов текстов, повествующих о демонологических явлениях и о контактах с ними человека. Рожденный в недрах русской фольклористики, термин «устная несказочная проза», или «несказочная мифологическая проза» (ср., например, название работы Э. В. Померанцевой «Русская устная проза». М., 1985), весьма невнятен, расплывчат, неопределен и не охватывает всего многообразия текстов на данную тему. Если имеется в виду, что это только **устная** проза, как тогда быть с не таким уж маленьким количеством письменных текстов, содержащих мифологическую информацию (ср., например, севернорусские пастушьи «отпуска» с их обращением к лешему; всевозможные письма к тому же лешему с просьбой отдать потерявшуюся скотину; существующие в письменной традиции заговоры с упоминанием нечистой силы, письменные обереги от нечистой силы и т. д.); если же важно, что это именно **проза**, как тогда быть с поэтическими текстами, без сомнения входящими в корпус мифологии, например, купальскими песнями о русалках или ведьме, явно рифмованными и ритмизованными обращениями к домовому (типа: «Дедушко-домовеюшко, / Вот тебе пар Божий скотинушка...), теми же заговорами, содержащими представления о нечистой силе, и т. д. Для рассматриваемого термина, пожалуй, важна только одна категория — «несказочность», т.е. установка таких текстов на достоверность, в отличие от сказки с ее установкой на вымысел. Больше никаких существенных категориальных признаков объекта, который данный термин призван определять, он не содержит. Даже используемый в рамках чисто этнолингвистического исследования, термин «устная несказочная проза» невольно несет на себе «родовые пятна» фольклористического взгляда на мифологическую систему (и шире — на традиционную культуру в целом), от которого нам бы хотелось от-

страниться, поскольку в данной работе речь пойдет о речевых, а не о фольклорных жанрах. Используемые в отечественной практике термины «быличка» (ср. синонимические названия «суеверный рассказ», «мифологический рассказ» в: Разумова 1993, 5–6) и «поверье» закреплены в научном узусе за определенными разновидностями мифологических текстов и поэтому непригодны на роль обобщающего термина.

Основная же необходимость введения нового термина диктуется тем, что реальный текст о мифологическом явлении, порождаемый рассказчиком (информантом), бытующий в живой автохтонной традиции (а не препарированный в научных публикациях), часто представляет собой синкретическое явление, могущее одновременно содержать в себе различные типы текстов — текст может начинаться как быличка, а заканчиваться обобщающим поверьем (или наоборот), содержать в себе дидактическое предписание или запрет поступать определенным образом, а также включать в себя тексты, обращенные непосредственно к мифологическому персонажу и призванные повлиять на его поведение (например, просьбу к домовому принять под кровительство новую корову). Поверье может даже вкрапляться по частям в сюжет самой былички в разные моменты его развития, как в следующем полесском тексте (фрагменты поверья подчеркнуты): «Домовик можэ сидеть и на заборе, и на вулицэ, и на двори. Его нихто нэ бачить. Вин, яки желтый кит, бэз единого пятнышка. Е такой празьник, когда свичку с цэркви домой нэсуть. Одна жинка нэсла до самого дома: кажуть, шо будэ дома щастливой людина, як донэсэщ [свечу]. Принэсла она. С цэй свичкой моно побачить домовика. И захотела она его побачит. Вылезла на хату [на чердак] и при свичке цэй побачила его. Она и зара живэ, стара така. „Лэжаў вин, як клубочек, — кажэ, — и голову положэ на лапы. Обыкновенный кит, тилько желтый“» (Вышевичи). На этот синкретизм реального (а не искусственно вычлененного исследователем) текста очень точно обратила внимание Л.Н. Виноградова: «Степень включенности поверий в структуру былички бывает такой значительной, что разграничить те и другие совершенно невозможно. Поверьями нередко начинаются и заканчиваются суеверные рассказы, а пересказ самого случая сводится к одной-двум фразам... В таких случаях все сообщение в целом следует считать фольклорным текстом» (Виноградова 2004, 13). Очевидно, что границы реального мифологического текста, порождаемого носителем традиции, редко соответствуют границам тех искусственно вычленяемых фольклористами фрагментов текста, которые они привыкли именовать фольклорными жанрами. Из сказанного выше очевидно, что мифологический текст можно соотнести с *высказыванием*, которое, по

терминологии М.М. Бахтина, представляет собой реальную единицу речевого общения, «четко отграниченную сменой речевых субъектов, кончающуюся передачей слова другому, как бы молчаливым „dixi“, ощущаемым слушателем как знак, что говорящий кончил» (Бахтин 1997, 173).

1.3. Мифологический текст рассматривается нами, прежде всего, как элемент разговорной коммуникации. Коммуникативная суть мифологического текста состоит, во-первых, в том, что в реальной живой традиции он существует преимущественно в устной, а не письменной речи (за исключением перечисленных выше случаев). Отличительная черта текстов традиционной культуры (в том числе и мифологических), прописанная во всех учебниках по фольклору, — его устная, разговорная форма. Однако можно без особого преувеличения сказать, что исследователи фольклора до сих пор ухитряются изучать его так, как будто это совокупность письменных текстов, как будто устная природа фольклорного текста не накладывает на принципы его структурного формирования и языкового выражения никаких особенностей. Но ведь существование в рамках устной речи — это принципиальная характеристика, отличающая текст традиционной культуры от текста письменной культуры на всех уровнях — начиная с чисто языковых (выбора грамматических, лексических, стилистических, синтаксических средств), кончая общими принципами порождения текста (включая набор тем и их иерархическую организацию, способы наименования мифологического явления, приоритеты в выборе сообщаемой информации, эмоциональных оценок и пр.).

Вторая особенность существования мифологического текста в устной речи состоит в том, что это речь по своей природе диалогическая (а не монологическая!) — мифологический текст всегда рассказывается кому-то кем-то и для чего-то в определенной ситуации; можно сказать, что диалог является речевой основой мифологического текста. Соотнесенность мифологического текста с высказыванием (в бахтинском смысле слова), граница которого — смена речевых субъектов, неизбежно заставляет рассматривать его в тех естественных формах, в которых он существует в реальной традиции, а именно — в различных формах общения. Диалогическая природа высказывания, влияющая на его языковые и структурные особенности, согласно Бахтину, — одна из основополагающих его характеристик: «Высказывание наполнено диалогическими обертонами (разрядка М.М. Бахтина. — Е.Л.), без учета которых нельзя до конца понять стиль высказывания. Ведь и сама мысль наша — и философская, и научная, и художественная — рождается и формируется в процессе взаимодействия и борьбы с чужими мыслями, и это не может не найти своего отраже-

ния и в формах словесного выражения нашей мысли» (там же, 197). Не все тексты традиционной культуры в равной степени нацелены на диалог, многие могут существовать и в монологической форме, не требуя ситуации общения. Например, лирические, исторические, календарные и даже колыбельные песни можно исполнять и в одиночестве, без аудитории. Но трудно представить ситуацию, при которой самому себе можно рассказывать быличку или поверье. Мифологический текст входит в разряд тех текстов традиционной культуры (в частности, сказок, анекдотов, частушек, загадок), функционирование которых в естественных обстоятельствах с необходимостью предполагает ситуацию общения с собеседником или собеседниками. Как рассказывание анекдота, загадывание загадки или исполнение частушки предполагает существование аудитории, для которой они исполняются и которая реагирует на исполнение текста, так и рассказывание мифологического текста предназначено всегда для кого-то, чей статус и чье восприятие не могут не влиять на особенности порождаемого текста.

В связи с этим нельзя не сказать несколько слов о принципиальных недостатках в полевом сборе материалов традиционной культуры. Тексты, записанные собирателем от информанта, порождаются последним не в вакууме, не в пустоте, а в результате реакции на вопросы, заданные собирателем, т.е. они порождаются в определенной коммуникативной ситуации. Их особенности, качество и объем полученной информации непосредственно зависят не только от того, что знает и что не знает информант, насколько он включен в свою традицию, но и от того, как именно его спрашивают, каким образом происходит его общение с собирателем и как информант воспринимает собирателя (как «своего», «чужака», «младшего», «старшего» и т.д.). Адекватный анализ полевых материалов, полученных в результате коммуникации собирателя и информанта, может быть произведен только с учетом знания особенностей самой коммуникативной ситуации, в которой происходило порождение того или иного текста. Серьезной методологической ошибкой, укорененной в нашей полевой работе, является то, что при обработке полевых материалов, их переводе с магнитофона (или из рабочей тетради) на бумагу (или же в компьютер) не принято воспроизводить контекст (или хотя бы вопросы собирателя, спровоцировавшие порождение данного текста). Зафиксированные на бумаге, опубликованные в книге (или в компьютерной базе данных), вырванные из коммуникативного контекста, полевые материалы превращаются в своеобразный научный полуфабрикат и в дальнейшем в качестве объекта исследования, с которым работает ученый, начинают функционировать в научной среде как тексты

письменной культуры. В результате такой процедуры выхолащиваются, исчезают и искажаются многие смыслы, очевидные в контексте живого разговора с информантом и утраченные при переводе текста из устного регистра в письменный. Если заострить ситуацию и вспомнить шутку Михаила Светлова, то пытаться по этим полуфабрикатам понять особенности реальной культурной традиции все равно что по котлете пытаться понять, как выглядела корова.

1.4. Мифологический текст не является самостоятельным речевым жанром, но включает в себя различные речевые жанры, объединенные общей темой — категорией мифологического и по-разному ее реализующие. В рамках мифологического текста с точки зрения избранного нами подхода можно выделить четыре его разновидности, или типа (один основной и три вторичных) в зависимости от коммуникативной ситуации, в которой они порождаются, от иллокутивных функций (или целей), которые они содержат, а также от языковых и когнитивных способов подачи информации — *быличку, поверье, дидактическое высказывание, обращение к мифологическому персонажу*. Мы будем в своем исследовании пользоваться привычными терминами «быличка» и «поверье», хотя основной недостаток этих терминов для выбранного нами подхода заключается даже не в той очевидной нечеткости, с которой они употребляются, а в том, что они воспринимаются в научной среде как названия определенных фольклорных жанров (ср., например, фольклористический подход к понятию «быличка» в: Померанцева 1968; Зиновьев 1974; Зиновьев 1987; Разумова 1993). Однако, родившись в рамках чисто практического изучения полевых материалов, эти термины оказались «ко двору» и прочно закрепились в научном обиходе, благодаря тому, что обозначают реально существующие в традиционной культуре типы текстов. Особенно важно, что типы текстов, соотносимые с терминами «быличка» и «поверье», выделяются не только исследователями, но и (разумеется, интуитивно, чисто утилитарно) самими носителями традиции, только не как фольклорные, а как речевые жанры, которые в сознании носителя традиции тесно связаны с определенными ситуациями их рассказывания и целями, которые преследуют участники коммуникации и которые они подспудно ощущают. Именно поэтому термины «быличка» и «поверье» будут использованы в настоящем исследовании, но для обозначения речевых, а не фольклорных жанров.

Быличка и поверье обладают общей функцией — они (разными способами) призваны *информировать* о мифологических явлениях, поэтому оба этих вида текстов относятся к категории *информативов*, по терминологии Дж. Серля (Серль 1986). Давая предварительное определение быличке как речевому жанру, отметим ее главные черты —

это информатив, который содержит личный опыт столкновения с мифологическим явлением, выражает и закрепляет его в общественной памяти преимущественно через эмоциональное переживание в коммуникативной ситуации неформального, бытового или слабо ритуализованного диалога, как правило предполагающего цикличность рассказывания быличек собеседниками, имеющими примерно равный статус. В отличие от былички, поверье — это информатив, содержащий обобщенное коллективное знание о мифологическом явлении и закрепляющее его в общественной памяти в форме умственных суждений, содержащих дефиницию («Русалка — это...») в коммуникативной ситуации формально организованного диалога между собеседниками (предполагающего ситуацию обучения), имеющими разный статус (информация передается от собеседника с высоким статусом к собеседнику с низким статусом). В отличие от былички, которая всегда самодостаточна, поверье может функционировать самостоятельно, а может входить в состав синкретического мифологического текста, пример которого мы приводили выше.

Дидактическое высказывание и обращение к мифологическому персонажу — условные термины, вводимые нами для удобства обозначения вторичных речевых жанров — они могут существовать как самостоятельные тексты и как элементы синкретического мифологического текста. Разновидностями дидактического высказывания могут быть всевозможные запреты и предписания, кодифицирующие поведение детей («Вот ты докупаешься — водяной тебя заберет») или бытовую, хозяйственную деятельность человека («Говорили:] нэ оставляй кудэлку на роковое съято, придэ альбо чорт альбо мороз, допрядэ», Олтуш).

Что касается обращения к мифологическому персонажу, то как самостоятельный текст он является частью обрядов, направленных на взаимодействие с мифологическим персонажем (например, с переводом домового в новый дом на новоселье, христосованьем с домовым на Пасху; с вызыванием лешего, черта и т. д.). Ср., например, обращение к дворовому, произносимое в ситуации его вызывания: «Дядя дворовой, приходи ко мне не зелен, как дубравный лист, не синь, как речной вал, приходи таким, каков я; я тебе христово яичко дам» (Ефименко 1878, 108–109). Часто такой текст является частью синкретического мифологического текста (былички, поверья) — в этом случае он теряет свойства директива, превращаясь в фрагмент описания обряда: «Я переходила [в новую избу], так попросила, скотинку привела, так благословясь зашла, около столба коровушку три раза провела и у хозяйина попросилась: „Батюшко-хозяйнушко, пришла я со скотинкой, люби нас и люби мою скотинку. Гладь, чтобы была она сыта и гла-

денька“. Хозяева гладят свою скотину, а ни попросиши, так худо» (Тихманьга, Левкиевская 2001, 471).

Оба этих речевых жанра относятся к категории *директив*, поскольку их главная иллокутивная цель — воздействие на собеседника (человека или мифологический персонаж) с целью добиться с их стороны правильного или желательного поведения. Дидактическое высказывание представляет собой директиву (приказ, предписание, запрет, нравоучение, угрозу), содержащую обобщенное коллективное знание о мифологическом явлении и закрепляющее его в индивидуальной памяти собеседника в смешанной форме умственных сентенций и эмоционального переживания в коммуникативной ситуации бытового обучения между собеседниками, имеющими разный статус — информация передается от собеседника с высоким статусом («знающего», «бывалого») к собеседнику с низким статусом («профану»). Обращение к мифологическому персонажу — достаточно обособленный вид текста (он предполагает чрезвычайно сильную «внедренность» говорящего в традицию), он представляет собой директиву (просьбу или мольбу), содержащую личное обращение к потустороннему явлению в эмоционально окрашенной форме в формальной коммуникативной ситуации строго ритуализованного диалога между собеседниками, имеющими разный статус — информация передается от собеседника с низким статусом (человека) к собеседнику с высоким статусом («иномирному» существу).

Из этих весьма предварительных определений речевых жанров, составляющих мифологический текст, легко заметить, что они, в зависимости от ситуации, достаточно легко трансформируются друг в друга: одна и та же мифологическая информация может быть оформлена и как быличка, и как поверье, и как дидактическое высказывание, а в некоторых случаях — и как обращение к мифологическому персонажу. Примером этому может служить, в частности, известный восточнославянский сюжет о Параскеве Пятнице (Богородице, Варваре, Евдокии, Маре и т. д.), которая в наказание за нарушение запрета прясть в определенные дни наказывает женщину (бросает в окно сорок веретен, заставляя ее за одну ночь напрядь их; колет женщину веретенами, сдирает с нее кожу и т. д.). Этот фрагмент мифологической информации может в одной и той же традиции свободно принимать различные речевые формы, например, поверья: «У пятницу прости не можна, платя залить не можна. У неделю хлеба пекти. Жэнщина у пятницу платя золила, а неделю хлеб пекла. Прийшла пятница ночью, аблупила кожу и пависила над духом, нат печкай. За тым, кажуть, што у пятницу не прадуть и платя не золють» (Барбаров, зап. Г. И. Трубицыной, ПА); былички: «Я, кажэ, была малая, да матка у

пятницу не дае прасть, а я села прасты, да пятница пришла да так меня била, так била, што зубы павыбила, да кроў шла» (Барбаров, зап. Г. И. Трубицыной, ПА); дидактического высказывания: «В пятницу не прадам. Казали, што нельзя прасты, бо прийде Пятница да накидае верецюна через комин у хату» (Стодоличи, зап. Т. И. Рудницкой, ПА).

Эта «перетекаемость» текстов разных речевых жанров друг в друга, легкость, с которой один и тот же сюжет, мотив (или одна и та же мифологическая функция) трансформируется в тексты разных речевых жанров, в зависимости от коммуникативной ситуации оформляясь то в виде былички, то в виде поверья или дидактического высказывания, является лишним аргументом в пользу введения понятия *мифологический текст*, который включает в себя все эти порой трудноуловимые переходы одного типа текста в другой, различные модификации синкретического текста (например, былички, содержащей поверье, заканчивающееся дидактическим высказыванием, или поверья, переходящего в быличку, содержащую обращение к мифологическому персонажу и т. д.), которые невозможно учесть с точки зрения теории фольклорных жанров.

В настоящей статье будет сделана попытка подробнее остановиться на некоторых аспектах функционирования былички как речевого жанра (а именно — на коммуникативной ситуации бытования былички и способах называния мифологических явлений) — остальные жанровые разновидности мифологического текста будут приводиться лишь в качестве сравнительного материала.

1.5. Еще один аспект, который будет учитываться при анализе мифологического текста, — *диахронический*. Исследователи до сих пор подходили к имеющемуся в их распоряжении мифологическому материалу как априори к синхронному срезу, продолжая традиционный подход к «живой старине», выработанный на рубеже XIX–XX вв. Но в то время для этого были все основания: во-первых, период накопления и научного сбора синхронного полевого материала был достаточно мал — не более 50 лет (если считать середину XIX в. началом регулярного научного сбора полевого материала); во-вторых, исследователи еще примерно до конца 30-х гг. XX в. имели дело с актуальной крестьянской традицией (и соответственно — традиционным сознанием), существовавшей в своих естественных формах и не разрушенной постиндустриальным образом жизни. Во второй половине XX в., когда в России после почти 20-летнего перерыва возобновилось регулярное научное исследование мифологии, традиционный уклад крестьянской жизни был разрушен, а следовательно изменились и сознание, и объем актуальной информации, и отношение самого носителя традиции к своему традиционному знанию. Мифологическое знание эпохи мас-

совой культуры и СМИ вписано в другой культурный контекст, нежели знание носителя традиции эпохи не разрушенной крестьянской общины. Однако исследователи второй половины XX в., формально понимая произошедший слом, тем не менее не видели необходимости изменить подходы к сбору материала и его обработке, ввести диахронический аспект в методы изучения мифологического материала. Такой подход возобладал прежде всего потому, что в этот период на современную исследователю культурную картину смотрели не как на самоценный этап развития традиции, имеющий самостоятельное этнокультурное значение, а как на некий «испорченный» цивилизацией, разрушенный остов традиционной культуры, доживающий свой последний век, остатки которого необходимо «выловить» в потоке современного сознания и успеть зафиксировать, «спасти» для памяти потомков. Это проявлялось прежде всего в методологической точке зрения на то, что в получаемой полевой информации «ценно», а что «не ценно», что стоит фиксировать и что нет; полагали, что ценные факты нужно «вылавливать», как фрикадельки из бульона, а остальное «выливать» — такой подход к традиционной культуре прививался студентам на самых ранних этапах исследовательской работы — в экспедиции, через обучение методам и практическим приемам работы с информантами и фиксации полученного материала. Исследования были направлены, в первую очередь, на то, чтобы выявить в живой повседневной традиции элементы архаики, способные послужить материалом для реконструкции праславянской культуры. Собственно повседневность была лишь той «рудой», в которой можно было отыскать золотые крупы архаических верований, — это был этап, для которого приоритетом было воссоздание древнейших слоев традиции, а не ее состояние на данном этапе развития. Существовала иллюзия наступления конца традиции, конца культурной информации с уходом из жизни последнего поколения, рожденного до революции (автору вспоминаются реальные вопросы, мучившие студентов — участники экспедиций 80-х гг. XX в.: а что будет потом, когда старшее поколение информантов умрет — мифология кончится? И что мы тогда будем собирать?).

На рубеже XX–XXI вв. (когда дореволюционное поколение информантов ушло из жизни, а мифология осталась) прежде всего изменился подход к изучаемому материалу. Исследователь рубежа XX–XXI вв. наконец осознал, что имеет дело **не с синхронией, а с диахронией**, не с одномоментным срезом, а с процессом, наблюдения над которым длятся уже полтора века и который за этот период претерпел несколько стадий эволюции. Проблема изучения славянской мифологии в диахроническом плане стала очевидной — на нее указы-

вали многие ученые, сетуя на ее неразработанность и отмечая некоторые черты эволюционного процесса, но подробно ею не занимались, продолжая оставаться в рамках синхронии. И. А. Разумова, в частности, в своей работе о сказке и быличке также говорит о необходимости диахронического подхода: «Установление типологии межжанровых связей с необходимостью требует также историко-генетического и историко-типологического подхода, учета динамических процессов, происходящих в жанровой системе. <...> Говоря о генетическом родстве сказки и суеверных рассказов, нельзя не принимать во внимание, что архаическая быличка, тесно связанная с мифом, и современный меморат — стадийно отличающиеся жанровые разновидности. В отличие от сказки они на русском материале не изучены» (Разумова 1993, 6–7).

Что же в общем изменилось в мифологической системе за текущие полтора столетия? Очевидно, что, во-первых, произошло довольно сильное изменение коммуникативных ситуаций (т.е. ситуаций, в которых принято рассказывать о мифологическом) — как нам представляется, значительно уменьшилось число ритуально обусловленных ситуаций рассказывания мифологических текстов, строго определенных временем, местом, ритуальным статусом говорящего и слушающего (например, святочные вечера) в связи с общим разрушением традиционного календаря и членения времени на ритуальное и профанное. Одновременно увеличился удельный вес мифологических рассказов в рамках бытового узуса. Мифологический текст к рубежу XX–XXI столетий гораздо в большей степени стал частью повседневного дискурса, чем строго ритуализованного контекста. Следствием изменения коммуникативных ситуаций явилось изменение иллюкутивных целей мифологического текста, а также его структуры, способов наименования мифологических явлений и их референции. Во-вторых, произошли изменения и в отношении к сообщаемому со стороны самого носителя традиции, хотя об этом можно говорить лишь с большой долей гипотетичности ввиду отсутствия у нас репрезентативного количества автохтонных мифологических текстов XIX — начала XX в., содержащих подобную информацию. Хотя у рассказчиков осталась общая установка на достоверность сообщаемой информации, однако в современной традиции существует достаточно большая доля текстов, из которых видно, что рассказчик хотя и владеет определенным знанием традиции, но «отстраняется» от него, себя с ним не соотносит (что, в частности, проявляется в обилии обобщенно-личных конструкций типа: «Говорят, что...»). Можно предположить, что на более ранних этапах существования традиции доля текстов такого рода была гораздо меньшей. В-третьих, можно заметить, что за исследуемый период произошли изменения в структуре самой мифологической системы в

ее количественных и качественных параметрах. Это касается набора мифологических персонажей, качественных представлений о мифологическом персонаже, а главное актуальности самого мифологического персонажа в структуре текста.

В настоящей работе мы будем учитывать диахронический аспект в той степени, в какой это позволяет имеющийся материал, условно и весьма приблизительно выделяя для сравнительного изучения два временных состояния мифологической системы — традиционный период, сохранявший в крестьянской среде традиционный бытовой и культурный уклад, календарное членение времени и систему социальных взаимоотношений в общине, и посттрадиционный (или, как принято его называть, — «постфольклорный») период, когда все эти категории оказались окончательно разрушенными. Условной границей между этими периодами можно считать 40-е гг. XX в., время Великой Отечественной войны.

2. ПАРАМЕТРЫ ИЗУЧЕНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Человек живет словами, и надо знать, в какие моменты психологической жизни у кого из нас какие найдутся слова.

Н. С. Лесков

Как было сказано выше, понятие мифологического текста рассматривается нами в рамках трех параметров: тематического, когнитивного и языкового. Рассмотрим их подробнее.

2.1. Что касается тематического параметра, то он не требует особых объяснений — образы мифологических персонажей и различных демонологических явлений в том виде, в каком они зафиксированы в славянской традиции XIX–XX вв., — наиболее разработанная часть нашего знания об устройстве мифологической системы. Подчеркнем лишь, что тематические рамки мифологического текста понимаются нами весьма широко — не только мифологический персонаж, сформированный как привычный образ, но и любые проявления демонологического, «иномирного», по-разному оформленные и выраженные в представлениях традиционного (и шире — постфольклорного, если пользоваться термином С. Ю. Неклюдова) сознания, можно считать темой мифологического текста (о разных градациях мифологических явлений и способах их оформления см.: Левкиевская 1999, 243–257). Мы полностью солидарны с Л. Н. Виноградовой, которая справедливо критикует узость тематических рамок мифологического текста (в частности, быличек), принятых в традиционной фольклори-

стике, считающей темой таких текстов исключительно мифологический персонаж. Ср., в частности, определение былички, данное В.Я.Проппом (Пропп 1984, 46) или В.П.Зиновьевым (Зиновьев 1987, 381). Ссылаясь на Э.В.Померанцеву, подчеркивавшую «мистическое содержание» быличек (Померанцева 1975, 12), Л.Н.Виноградова указывает, что темой суеверных рассказов следует признать «категорию мистического, благодаря которой обеспечивается достаточно устойчивое содержательное и структурное единство анализируемой группы текстов» (Виноградова 2004, 12).

Анализ мифологических представлений в рамках прагматики текста вовсе не отвергает и не отодвигает на задний план исследование привычных форм мифологических явлений (в том числе и мифологический персонаж), он просто меняет ракурс изучения, точку зрения на предмет, акцентируя внимание не только на самом мифологическом явлении, но и на том, как выстраивается и подается информация об этом явлении в тексте, какими средствами она выражается и почему именно эти средства и эта информация выбираются в данном тексте. Эта смена ракурсов носит принципиальный характер — она позволяет избавиться от ложных штампов и исследовать совокупность мифологических представлений в том виде, в каком они существуют в реальной, живой традиции, а не в искусственном «кабинетном» фантоме. Одним из наиболее живучих штампов является сам взгляд на то, что собственно мы изучаем: мифологическое явление (мифологический персонаж) как таковое или рассказы носителей традиции, воплощающие соответствующие представления об этом персонаже. Сложилась парадоксальная ситуация, парадоксальности которой никто не замечает: исследование мифологической традиции давно превратилось в подобие естественнонаучного исследования. Мифологи, призванные изучать народное сознание, выражаемое совокупностью текстов (в том числе и мифологических), в действительности относились (и относятся) к объекту своего изучения как представители естественных наук — как биолог изучает виды и подвиды фауны, обитающей в определенном ареале, как он составляет типологию и классификацию живущих там животных, описывает их по схеме Карла Линнея, фиксирует особенности их строения, внешнего вида, форм поведения, так многие поколения исследователей мифологии, подобно биологам, нашедшим какой-нибудь вид малоизвестной амебы или редкой бабочки, описывают особенности внешнего вида домового или лешего (скрупулезно фиксируя цвет его рубахи, пояса, размер бороды и пр.). Однако объектом изучения филолога является не мифологический персонаж как таковой (по аналогии с каким-нибудь тритоном или белым медведем), а представление об этом персо-

наже, существующее в коллективном сознании и воплощенное в тексте или в совокупности текстов, порождаемых носителями той или иной традиции в тех или иных языковых формах. В отличие от разновидностей тритонов или белых медведей (которые являются частью естественной среды), лешие, кикиморы и домовые существуют, говоря словами Ю.М.Лотмана, «внутри придуманных миров», и среда их обитания — не лужа или болото, а текст, вернее — дискурс, т.е. рассказ, вписанный в конкретную коммуникативную ситуацию, в которой он и существует.

2.2. Второй аспект, в рамках которого нами рассматривается мифологический текст, — когнитивный — в данной статье он будет только обозначен, но подробного рассмотрения за неимением места не получит. Этот аспект рассматривает порождение текстов с точки зрения социокогнитивной теории текста (дискурса), иными словами, подразумевается, что при порождении текста на ту или иную тему важное место занимают «ситуационные модели памяти» (ван Дейк 1989, 163–174), которые содержат актуальное для общества знание и правила, по которым в данной традиции формируются тексты на данную тему. Ситуационная модель — это основа правил интерпретации событий, описываемых в тексте. «Семантические модели являются репрезентациями различных фрагментов действительности. Они функционируют как частичные представления о положении дел в реальном мире и о социальных ситуациях в мире — такие модели называют также ситуационными. На их основе происходит интерпретация дискурса. Они представляют собой интегрированные структуры предшествующего опыта людей. В них отражены знания, мнения людей о конкретных событиях и ситуациях. Ситуационные модели служат базой для более общих и абстрактных «сценариев», существующих в памяти» (там же, 163–164). Проще говоря, человек, выстраивающий свой собственный текст на заданную тему (в том числе и о каком-нибудь мифологическом персонаже), не порождает его полностью самостоятельно, с «нуля», а как бы «считывает» его с существующего в коллективном сознании «образца», по которому тексты такого типа строятся, опираясь на закрепленные в общественной традиции «сценарии» порождения данного типа текстов (такие сценарии включают в себя не только особенности сюжетных линий, участников события, времени, места и других обстоятельств события, но и его эмоциональное оформление, и оценку этих событий). Когнитивный аспект, непосредственно касаясь проблемы языкового порождения текста, главный упор делает на проблему социального познания и существующих форм общественной памяти, а также на то, как эти формы влияют на личный опыт говорящего и проявляются в порождаемом

им «индивидуальном» тексте. Все эти наблюдения весьма актуальны для изучения текстов традиционной культуры (в том числе — и в области мифологии). Во-первых, потому что эти тексты содержат фрагменты познания и интерпретации мира, закрепленные в коллективной памяти общества и актуальные для этого общества (если бы мифологическое знание не оставалось для общества по ряду причин важным, оно давно бы перестало воспроизводиться и забылось). Во-вторых, важная особенность традиционных текстов заключается в том, что они не создаются заново, а в большинстве случаев воспроизводятся по раз и навсегда закрепленным в данной традиции ситуационным (или семантическим) моделям (Толстая 1992), являясь наглядной иллюстрацией процесса социального познания.

Один из важных вопросов когнитивной лингвистики — как происходит восприятие текста, понимание того, о чем этот текст и что за этим стоит? Воспринимая текст, люди строят модель того, «о чем» этот текст, то есть модель некоей ситуации. Воспроизводство текстов часто означает поиск и воспроизведение фрагментов уже известной модели. Примером такого выстраивания текста по заданному образцу может служить рассказ информантки о встрече ее матери с некоей нечистой силой, вероятно — с лешим: «Катала гди-то льнище да и угорела: давай я отдохну, лягу. И учула колокольцы: едут. Я, говорит, голову-то вызняла: старик, говорит, сидит в тарантасе (тарантасы-то на дрогах высокие); и только, говорит, кони белы. Ну, и что. Он, говорит, ехаў да проехаў, а, говорит, дороги-то нигде нет: дорога-то — лес. И я, говорит, опять привалилась. Поехаў — поезжай, меня не задеў дак... В тарантасе ехаў на трех лошадях и сидеў с бородой старик. И если бы ее задел ли, там ли... и с собой увез. Ведь много, говорят, забирают-то» (устьянск. арх., Ивлева 2004, 197–198). С точки зрения человека, не включенного в традиционную культуру, само событие, описываемое в тексте, ничего иррационального в себе не содержит: женщина, утомившись после работы на льяном поле, легла отдохнуть в лесу; мимо нее проехал старик с бородой на тройке, запряженной белыми лошадьми. Не тронув ее, он проехал мимо. В тексте существует только одна деталь, явно указывающая на «аномальность» ситуации, — старик едет по густому лесу на тройке лошадей (для которой нужна широкая дорога). Очевидно, что этот текст «подтягивается» информанткой под «сценарий» известного сюжета восточнославянских быличек: мифологический персонаж (черт, леший, проклятый и т. д.) в виде ямщика (барина, кучера) проезжает мимо человека в лесу (в поле, на дороге) в повозке и предлагает его подвезти; после длительного пути человек, заподозрив неладное, крестится или упоминает имя Божье; в результате он оказывается очень далеко от дома, куда

возвращается в течение долгого времени. Существующая в традиции модель заставляет информантку «видеть» происшедшее именно в этом ключе, выстраивая и интерпретируя текст под влиянием именно этой модели, к которой она сама и отсылает в конце рассказа («И если бы ее задел ли, там ли... и с собой увез. Ведь много, говорят, забирают-то»), а также акцентируя внимание на таких деталях, которые в традиции служат маркерами «иномирного» и «прочитываются» информанткой (и слушателем) как признаки мифологического персонажа (старик с бородой, белые кони).

Существование образцов, моделей, «сценариев» (иногда их еще называют фреймами от англ. *frame* ‘рамка’), по которым выстраивается и воспроизводится текст (не только словесный, но и обрядовый, поведенческий), для традиционной культуры на порядок важнее, чем для культуры «постфольклорного» типа. Это не значит, что посттрадиционная культура в процессе познания и интерпретации мира не опирается на принятые в социуме модели и образцы: просто в традиционной культуре этот процесс предстает в своем наиболее очевидном, «обнаженном» виде. Для нашего исследования важно, что существующие в общественной памяти семантические модели подчиняются определенной иерархии. Различаются *частные* и *общие* модели. «Частные модели отражают уникальную информацию о какой-либо одной ситуации, например о той, которая обрабатывается «сейчас», тогда как общие модели могут включать в себя информацию из нескольких частных моделей «одной и той же ситуации» или же ситуации «одного и того же типа». Частные модели могут содержать «новую» информацию, в соответствии с которой перестраиваются общие модели. Так, процесс «„напоминания“... представляет собой либо поиск предшествующей частной модели, либо поиск общей модели, относящейся к „опознаваемой“ ситуации» (ван Дейк 1989, 164–165). Общие модели, являющиеся наиболее актуальными для общества, могут быть преобразованы в еще более обобщенные и оторванные от конкретного контекста и ситуации структуры — «сценарии» социальной памяти. «Следовательно, мы можем теперь осуществить последовательный переход от индивидуальных, частных моделей — через модели более общие — к самым общим фреймам или сценариям, разделяемым членами социума» (там же, 165). Таким образом, общественную память (в том числе — и память традиционного сообщества) можно сравнить с матрешкой — семантические модели, отражающие частный опыт, «вкладываются» в более общие, крупные структуры, которые, в свою очередь, не существуют независимо от частного опыта, а «вырастают» из него и опираются на него. При этом изменения в частной модели (появление какого-то нового опыта, нового сюжета) ведут к изменению и перестройке более общих моделей. Эти соображения при-

годятся нам, когда мы чуть позже обратимся к рассмотрению того, как соотносятся между собой быличка и поверье.

2.3. Третий, собственно языковой аспект, обозначает мифологический текст с позиции речевого жанра. Представление о речевых жанрах, впервые разработанное М.М.Бахтиным в статье «Проблема речевых жанров» (Бахтин 1997, 159–286), позже было развито в ряде работ отечественных и зарубежных исследователей. Бахтин определил речевые жанры как устойчивые типы высказываний, характеризующиеся определенным содержанием (темой), стилевыми особенностями и композиционным построением, а также разграничил первичные (образующиеся в процессе повседневного непринужденного общения) и вторичные (реализующиеся в сфере специального общения — делового, ритуального, научного, в художественном творчестве и др.) речевые жанры (там же, 257). Акцентируя внимание на связь речевых жанров с речевой деятельностью, А. Вежицка впервые соотнесла речевые жанры с речевыми (коммуникативными) актами, поставив их в зависимость от иллокутивных целей говорящего (Вежицка 1997, 106); связь между речевым жанром и речевым актом прослеживается и в концепции Т.В.Шмелевой в построенной ею модели речевого жанра (Шмелева 1997). Модель описания разговорной коммуникации и ее параметров была предложена в: (Земская, Китайгородская, Ширяев 1981, 10 и след.), а параметры описания коммуникативного акта, определяющего выбор речевого жанра, и типы речевых жанров, характерных для московской городской разговорной речи, подробно проанализированы в монографии М.В.Китайгородской и Н.Н.Розановой (Китайгородская, Розанова 1999).

Для целей нашей работы важна непосредственная зависимость выбора речевого жанра от ситуации, коммуникативного контекста, который непосредственно влияет на выбор тематических, сюжетных, стилистических, эмоциональных особенностей при построении текста. Типология речевых жанров базируется на типологии коммуникативных ситуаций — тому или иному набору ситуаций соответствует свой набор жанров (там же, 24). Параметры коммуникативной ситуации много раз приводились в исследованиях по прагматике текста (в частности, Серль, 1986; Остин 1986; Китайгородская, Розанова 1999, 24–34). Ср. определение коммуникативной ситуации, данное чешскими исследователями: «В социальном взаимодействии люди... создают конкретную ситуацию, которая мотивирует коммуникацию: можно назвать группу отдельных факторов, таких, как число участников коммуникации, их социальные и коммуникативные характеристики, отношения между ними, пространство, в котором коммуникация осуществляется, расположение отдельных предметов в нем и их значение в

процессе коммуникации, временные границы коммуникации и характеристика ее протекания... Назовем этот фрагмент реальной действительности коммуникативной ситуацией» (Korenský 1987, 20–21). Таким образом, весь комплекс характеристик коммуникативного акта можно сгруппировать по четырем параметрам: место коммуникативного акта (дом, пространство около дома — огород, завалинка, двор, лавочка; улица, дорога; работа; места временного пребывания людей — поезд, больница, гостиница, очередь и др.); календарное и суточное время (будни/праздники, рабочее/свободное, сакральное/профанное, день/вечер/ночь и др.); партнеры коммуникации и их социальные роли, зависящие от пола, возраста, профессии, культурно-образовательного статуса, этнической, религиозной идентичности, степени знакомства говорящих друг с другом, их коммуникативных установок (официальное/неофициальное общение). В понятие коммуникативной установки включаются также коммуникативные намерения говорящих, реализованные в конкретных коммуникативных функциях порождаемых ими текстов. Иными словами, важно, ради чего говорящие вступают в общение — ради того, чтобы получить информацию (информативная функция) или тем или иным образом повлиять на собеседника, побудить его к тем или иным действиям (апеллятивная, прескриптивная функции) или ради самого общения (фатическая функция), например, чтобы установить и поддержать эмоциональный контакт с собеседником (ср., в частности, разговор матери с маленьким ребенком, разговор двух влюбленных «ни о чем» или разговор соседок на лавочке перед подъездом, заключающийся в «перемывании косточек» окружающим). Как правило, в тексте реализуется сразу несколько функций, но их актуальность для данного типа текста не одинакова: «различия между сообщениями заключаются не в монопольном проявлении какой-либо одной функции, а в их различной иерархии» (Якобсон 1975, 198).

Традиционно выделяется несколько коммуникативных функций мифологического текста. Первая — это информационная (или познавательно-классифицирующая), поскольку традиционная мифология является пусть своеобразным, но способом познания, описания и классификации окружающего мира. Рассказывание мифологического текста можно считать способом передачи полезной информации (часто от старшего к младшему или от «знающего» — «профану»), достоверность которой принимается как данность и адресантом и адресатом (мы оставляем за рамками пограничные случаи рефлексии рассказчика по поводу достоверности того или иного случая: «А может это все и врут»). Второй можно считать функцию дидактическую (или воспитательно-обучающую), поскольку в большинстве случаев мифологический текст не только рассказывает о случае столкновения с «ино-

мирным», но и обучает человека правильному поведению при таком столкновении. Мифологический текст (в разных своих разновидностях по-разному) эксплицирует систему предписаний, запретов, оберегов, регламентирующих контакт человека с мифологическим персонажем, и часто содержит скрытое или явное назидание («NN пошел в полночь [в третий пар] не спросясь в баню, вот его обдериха-то и задра-ла!» Или: «Не ходи в третий пар в баню — тебя обдериха задерет!»). Третья (по счету, но не по важности) цель, которую преследует рассказчик мифологического текста — эмоциональная, она предполагает сопереживание по поводу страшного события, совместное обсуждение его вместе со слушающим и его ответную реакцию (часто в виде другого текста) на рассказанное. У разных типов мифологического текста (былички, поверья, дидактического текста) существует своя иерархия коммуникативных целей и функций. Следует добавить, что на разных этапах развития традиции у отдельных типов мифологического текста могут возникать дополнительные, вторичные функции — например, фатическая (то, что Л. Н. Виноградова называет «повествовательной» функцией), эстетическая, развлекательная функция, а также концептирующая (термин Э. В. Померанцевой), т. е. актуализирующая и поддерживающая систему мифологических представлений о мире и т. д. — иерархия функций будет подробно рассмотрена применительно к каждому из типов мифологического текста.

2.4. Наконец, четвертым параметром коммуникации является ее тема, которая «рождается на пересечении трех рассмотренных выше параметров — пространства, времени и партнеров коммуникации, формирующих типовую коммуникативную ситуацию» (Китайгородская, Розанова 1999, 31). Таким образом, тема как параметр коммуникативного акта «закреплена» за определенной ситуацией — разным типам ситуаций, которые существуют в обществе, соответствует свой тип тем (например, ситуации «семейный завтрак» будет соответствовать иной набор тем, нежели ситуации «визит к врачу» или «разговор в очереди»). Для нашего исследования важно, что даже в общественной бытовой практике репертуар тем, приуроченных к тем или иным ситуациям, упорядочен и подчиняется определенной иерархии и правилам использования (там же, 32–33; ван Дейк 1989, 53), поэтому нарушение ограничений, связанных с выбором темы разговора в не соответствующей ей ситуации, всегда чувствительно и остро воспринимается собеседником (ср., например, попытку незнакомого человека в автобусе рассказать о проблемах своей интимной жизни, при которой окружающие ощущают явную неловкость ситуации). Для традиционной культуры с ее скрупулезно разработанной регламентацией времени и пространства, ритуальных и профанных ситуаций такая упоря-

доченность и иерархичность тем коммуникации еще более значима. Можно выявить специфические темы коммуникации (а также ограничения и запреты на определенные темы) в рамках свадебного, похоронного, крестильного обряда, маркированных календарных периодов (например, купальского, масленичного, святочного и др.), определенных видов хозяйственных работ (например, жатвы и дожинок, прядения и тканья, квашенья капусты, разных видов толоки и др.), а также девичьих посиделок, сельских гуляний, смотрин невест, проводов в армию, молодежных бесчинств и других ситуаций, важных для традиционной культуры и отчетливо в ней ощущаемых. Особенно явно тематические ограничения проявляются в приуроченности песенного репертуара к конкретному календарному периоду и в запрете на исполнение песен определенного цикла в не свойственное для него время (Пашина 1998).

3. БЫЛИЧКА КАК РЕЧЕВОЙ ЖАНР

Люблю я дружеские враки
И дружеский бокал вина
Порою той, что названа
Пора меж волка и собаки.

А. С. Пушкин. Евгений Онегин

Между собакой и волком —
Время для частных бесед:
Пусть незатейлив обед,
Все вы обсудите толком
Вместе с собакой и волком.

Саши Соколов. Между волком и собакой

3.1. Коммуникативная ситуация бытования (рассказывания, воспроизведения) былички долгое время оказывалась на периферии исследования славянской мифологии и лишь сравнительно недавно стала рассматриваться как самостоятельный объект изучения (см., прежде всего: Разумова 1993, 6; Душечкина 1995, 5–19; Мигунова 2002, 243–265; Виноградова 2004, 13). Особенности былички как речевого жанра определяются, прежде всего, спецификой коммуникативной ситуации, в которой она существует в реальной традиции и которая достаточно далека от той весьма искусственной ситуации интервью с информантом, в которой чаще всего записываются былички при полевой работе. Такое интервью не просто является неестественной средой рассказывания былички (особенно при работе ма-

лоопытного собирателя), оно вызывает искажение структуры порождаемого текста и неточное, превратное восприятие собирателем того, что рассказал ему информант. Первой это заметила В. Н. Харузина еще в 1929 г. (Харузина 1929, 47–57) — «бережный исследователь и тонкий знаток народной словесности, впервые обратила внимание на то разрушение фольклорного текста, которое происходит при исполнении его „на заказ“ — когда фольклорист производит запись не в естественной обстановке (в определенное время и в своем кругу), а в обстановке случайной и не соответствующей данному рассказу. Время и текст оказываются прочно связанными... То, о чем можно говорить вечером, не подходит для утра; то, о чем повествуется в течение одного календарного периода, неуместно для другого» (Душечкина 1995, 6).

Поскольку ситуация бытования былички до последнего времени не воспринималась как объект изучения, исследователи XIX — первой половины XX в. почти не фиксировали на ней свое внимание и оставили довольно мало полноценных описаний таких ситуаций, что создает дополнительные препятствия для изучения. Трудность описания естественной коммуникативной ситуации, в рамках которой бытует современная быличка, — ее внешне слабая (иногда равная нулю) ритуальная организация, принципиальная невычлененность из потока бытового общения, «растворенность» в повседневном неформальном диалоге, в котором быличка перемежается «с сообщениями местных новостей, сплетен, обсуждением того, что случилось в течение дня» (Мигунова 2002, 246). Несмотря на ощутимую эволюцию условий бытования мифологических текстов, произошедшую за полтора столетия исследуемого периода, основной вектор которой, как было ранее сказано, направлен в сторону ослабления ритуальных сторон коммуникации и большего включения мифологических текстов в бытовую узу, все же представляется возможным описать «классическую» коммуникативную ситуацию бытования былички и ее характерные черты, присущие ей во все времена (разумеется, мы не касаемся здесь архаических форм существования былички за отсутствием репрезентативного материала).

3.2. Несмотря на внешнюю расплывчатость и неопределенность, коммуникативная ситуация рассказывания былички в действительности имеет один, но весьма надежный жанровый определитель — это, говоря словами Саши Соколова, «время для частных бесед». Принципиальная характеристика условий бытования былички в том, что она не просто существует в рамках бытового неформального диалога, как говорилось ранее, а что в своей естественной среде она всегда рассказывается в рамках беседы — именно в этой разновидности диалога она как должное воспринимается и говорящим и слушающим.

включенными в традицию, и именно это обстоятельство налагает на порождаемый текст все тематические, когнитивные, языковые и прочие особенности (в том числе способы наименования мифологических явлений), которые делают быличку быличкой. Таким образом, коммуникативная ситуация бытования былички только на первый взгляд является неопределенной — в самом деле она имеет вполне конкретные черты ситуации беседы, что обуславливает время и место рассказывания былички, а также круг участников общения и их роли.

Анализируя различия между тремя синонимическими терминами, обозначающими разновидности речевого общения, — *разговором*, *беседой* и *диалогом*, — И. Б. Левонтина показала, что «в слове *разговор* главное — это содержание общения, его тема, предмет. В слове *беседа* на первом плане — само общение, его качество. Можно сказать, что беседа предполагает „плотную ткань общения“. В слове *диалог* акцентируется структура акта речевого общения... Так, если цель *разговора* состоит в выяснении истины или принятии решения, то цель *беседы* скорее иная — гедонистическая, ритуальная и т. п.» (Левонтина 1994, 71–72). Таким образом, беседа, в которую «погружена» быличка, имеет несколько характеристик, отличающих ее от разговора. Во-первых, это преобладание фатической функции (предполагающей общение ради общения) над информативной, вернее — выражение информативной функции с помощью фатической, через фатическую, о чем будет сказано ниже. Отсюда следует вторая особенность беседы, определяющая неторопливый, обстоятельный, неформальный и дружеский характер общения. В-третьих, беседа от разговора отличается своей структурой — она предполагает постоянный обмен репликами между говорящим и слушающим (в отличие от разговора, при котором возможен длительный монолог одного участника общения и пассивное «поддакивание» второго): «Для *беседы* необходимо, чтобы говорящий и слушающий постоянно менялись ролями. Иными словами, *беседа* складывается из достаточно большого числа реплик обоих участников, длина которых сравнительно невелика — этим обеспечивается «плотность общения» (там же, 73). Наконец, четвертое отличие беседы от разговора — статусное равенство участников беседы (беседа может происходить только между людьми, ощущающими свое равенство хотя бы в момент данной ситуации общения — разговор между начальником и подчиненным или между следователем и подсудимым вряд ли можно назвать беседой).

Все эти характеристики вполне приложимы к ситуации рассказывания былички. В отличие от сказки, которая бывает достаточно длинной и предполагает наличие рассказчика и пассивного слушателя, тексты быличек, как правило, невелики и вполне укладываются в понятие

«реплики», которыми обмениваются участники диалога. В отличие от других видов мифологического текста (поверья и дидактического высказывания), быличка не может рассказываться вне эмоционально-оценочного «ореола», дружеского, доверительного фона общения, предполагающего высокий фатический уровень. Быличка не может рассказываться «на ходу», второпях, в официальной, формальной обстановке — для нее необходимо свободное «частное» время. Что касается статусного равенства между участниками беседы, то оно удовлетворяет только «классической» коммуникативной ситуации, для которой оно обязательно, — в ряде ситуаций рассказывание былички предполагает ролевое неравенство собеседников — наличие «бывалого» рассказчика и вопрошающего «профана».

Таким образом, для коммуникативной ситуации, в которой функционирует быличка, существует только одна постоянная характеристика — это ситуация беседы. Остальные составляющие речевой коммуникации (бытовой/ритуальный характер ситуации, хронотоп, статус участников беседы по отношению друг к другу, даже отчасти иллюкативные цели рассказывания былички) могут меняться в определенных пределах, образуя, так сказать, свободное «речевое поле», в котором существует быличка, каждый раз отчасти меняя свою форму и структуру в зависимости от изменения одного (или нескольких) из параметров коммуникативной ситуации. Вместе с тем представляется возможным описать наиболее типичную, «классическую» форму, в которой бытовала быличка в традиционный период, и ее возможные варианты, в которых она смешивается с другими видами мифологического рассказа (прежде всего, с поверьем) и отчасти меняет привычную структуру.

3.3. Существование былички в составе беседы определяют время и, в меньшей степени, место ее рассказывания. Очевидно, что для традиционного периода ритуальная/профанная градация хронотопа имела гораздо большее значение, чем для современного состояния. На хронологическую обусловленность существования мифологического рассказа и ритуальную наполненность времени указывала еще В. Н. Харузина в упомянутой выше работе: «... повествование рассказов допускается не всегда, не во всякое время... Известное время содействует, очевидно, сгущению в рассказе этой мистической силы, придает действенность рассказу в определенном направлении. Другое время разряжает эту силу, обезвреживает ее, отнимает у рассказа ее действенность, делает его обыденным явлением, с которым соприкасаться, входить в отношения безопасно» (Харузина 1929, 48, 57).

Есть основания считать, что в традиционный период хронотоп рассказывания быличек отличался от современного более четким разделением коммуникативных ситуаций на бытовые и ритуально (ка-

лендарно) обусловленные. Если первые, вероятно, ничем не отличались от современных, то для вторых отводилось определенное время — вечерние посиделки (ср. название посиделок *беседа*, *беседа* с обозначением речевого жанра, определяющего тип общения на подобных посиделках, где обычно рассказывались «страшные истории»). Календарная приуроченность ситуаций рассказывания мифологических текстов к праздничным дням связана с тематикой подобных рассказов, в которых «говорилось о том, что случалось на праздниках. Особенно часто такие «случаи» рассказывались на народных календарных праздниках: святках, масленице, семике, купале и других. Эти „случаи“, „происшествия“, „истории“, рассказанные очевидцами и со слов очевидцев, и должны были обучить (прежде всего — неопытных молодых людей) правильному поведению в ситуациях, с которыми человек мог столкнуться в праздничные дни и ночи» (Душечкина 1995, 10). Ср. также указания на приуроченность рассказывания мифологических текстов к определенным праздничным датам, чаще всего — к святкам в: (Максимов 1903, 291, 321–323; Завойко 1914, 133). Коммуникативная ситуация бытования былички наиболее характерна для значимых календарных дат, которые были связаны с активизацией «иномирных» существ (святков, троице-купальского периода и др.), но необязательно приурочена только к ним — былички можно было рассказывать и в другое подходящее для беседы, уже «профанное» время, например, перед сном на сезонных работах, в ночном, на привале и др. (вспомним хотя бы ситуацию обмена быличками в тургеневском «Бежином луге» или рассказывание «былички» героем Савелия Крамарова в «Неуловимых мстителях»: «А вдоль дороги мертвые с косами стоять... И тишина...»). Несмотря на отсутствие явных хронологических ограничений на рассказывание быличек в пределах суток, наиболее подходящее для этого время — вечер (а часто и ночь), «пора меж волка и собаки», которая ощущается как «время для частных бесед» и «дружеских враз». Во многом это объясняется уже не ритуальными причинами, а наличием большего свободного времени — необходимого условия для ведения беседы. Многие собиратели текстов народной культуры отмечали, что «записывать тексты от информантов несравнимо легче осенними и зимними вечерами, нежели летом и днем» (Душечкина 1995, 19; ср. также: Сенькина 1987, 67). Сюда, безусловно, относится и схожая коммуникативная ситуация рассказывания детьми друг другу страшных историй (т. н. страшилок), особенно по ночам (Левкиевская, в печати).

Рассказывание быличек в современном узусе, с его разрушенной структурой традиционного хронологического цикла, явно не ограничено строго определенным временем и местом — в принципе, их

можно рассказывать всегда и везде: дома и за его пределами (сидя на лавочке на улице, в поезде, в больнице и т. д.), в любое время года — во всех ситуациях, уместных для беседы. Хотя тенденции типичной «быличковой» коммуникативной ситуации сохраняются и в постфольклорный период: «Одна из информанток (1914 г. р., жительница Шольского с/с Белозерского р-на Вологодской обл.) вспомнила, как зимними вечерами к ней в гости приходили замужние соседки и рассказывали друг другу истории про леших и домовых. Ее же дочь (1951 г. р.) сообщила о том, что в детстве присутствовала при этих беседах, но не как участница, а как вынужденный наблюдатель (она находилась в соседней комнате, и собеседницы считали, что она спит)» (Мигунова 2002, 244).

3.4. Для «классической» ситуации рассказывания былички чрезвычайно важным является речевое поведение участников общения, распределение ролей между ними в рамках «быличкового» диалога. Именно жанровые особенности беседы, предполагающей смену реплик собеседников, создают необходимые условия для цикличности рассказывания быличек: «В отличие, например, от сказок, былички исполняются многими из присутствующих, при этом рассказываются по очереди... Циклы строятся из произведений на одну тему» (Зиновьев 1974, 40). Рассказывание былички одним из участников общения предполагает ответную реплику со стороны другого (или других) в виде собственной былички — на эту необходимость ответной реакции обращали внимание многие исследователи, замечая, что быличка, «не стесненная рамками художественной формы фантастической сказки, легко может прерываться слушателями, дополняться или исправляться ими» (Богатырев 1941, 61). И. А. Разумова справедливо сравнивает ситуацию рассказывания былички с ситуацией бытования анекдота (Разумова 1993, 6), также предполагающей цикличность рассказывания, смену реплик участников общения в виде ответных анекдотов нередко на ту же тему.

Статусное равенство партнеров в «классической» ситуации рассказывания былички — одна из ее обязательных характеристик. На наш взгляд, «классическая» ситуация рассказывания былички во многом сравнима с коммуникативной ситуацией, в которой бытует частушка и которую С. Б. Адоньева называет агонем с его соревновательным исполнением частушек участниками гуляний, «обменом» частушками (от греческого *агон* — состязание, в том числе и в виде речевого диалога) (Адоньева 2004, 148–156). По аналогии с «частушечным агонем» можно говорить о существовании своеобразного «быличкового агона» в «классической» коммуникативной ситуации ее бытования. Состязательность между участниками, заложенная в частушечном агоне, пусть в гораздо более слабой и редуцированной форме харак-

терна и для ситуации рассказывания быличек. Состязательность предполагает не просто знание быличек и умение их рассказывать, но и знание того, как распределяются ролевые «обязанности» между участниками беседы. «Историю для того и рассказывают, чтобы собеседник отреагировал на нее и сам объяснил или объявил рассказчику, „что это было“, а в качестве доказательства своего понимания привел аналогичный пример — еще один рассказ» (Мигунова 2002, 245). Умение рассказывать былички, знание быличек является ценностью, оно способствует самоутверждению рассказывающего, повышает социальный престиж в глазах окружающих (так же как умение петь частушки, «перепеть» соперницу, парировать, отвечая частушкой на частушку). Неумение участвовать в ситуации рассказывания быличек, незнание негласных правил реакции на рассказанное, нарушающее структуру беседы, вызывает недоумение и раздражение рассказчика, его негативную реакцию. О таком незнании приемов того или иного речевого жанра говорил М. М. Бахтин, приводя в пример человека, не владеющего жанром светской беседы: «Многие люди, великолепно владеющие языком, часто чувствуют себя совершенно беспомощными в некоторых сферах общения именно потому, что не владеют практически жанровыми формами данных сфер... все дело в неумении владеть репертуаром жанров светской беседы, в отсутствии достаточного запаса тех представлений о целом высказывания, которые помогают быстро и непринужденно отлить свою речь в определенные композиционно-стилистические формы, в неумении вовремя взять слово, правильно начать и правильно кончить...» (Бахтин 1997, 183).

Поэтому статусное равенство в ситуации рассказывания былички вовсе не предполагает возрастной, половой, социальной, образовательной и т. д. идентичности собеседников — это равенство умсющих рассказывать былички и понимающих друг друга с полуслова собеседников, в одинаковой степени включенных в традицию. Таким образом, под равенством статусов собеседников мы понимаем равное владение ими приемами речевого жанра былички. Для такой ситуации не помеха наличие в кругу собеседников нескольких «непосвященных» — беседа идет «помимо» них: «подобную ситуацию неоднократно наблюдали и мы — собиратели, когда в беседе участвовала не одна информантка, а две-три, и когда между ними возникал диалог, при котором наше присутствие переставало замечаться...» (Мигунова 2002, 244).

Как уже говорилось, ситуация рассказывания былички может не быть регламентированной ритуальным календарным временем, а приурочиваться к любому удобному времени беседы, в том числе — вполне бытовому, но цикличность рассказывания и соревновательность, характерная для агона, сохраняются и в этих случаях. По при-

знанию многих полесских информантов, часть тех быличек, которые они пересказывали сотрудникам Полесской экспедиции, были услышаны ими в больнице, в доме отдыха, в поезде и т. д. «Поскольку ситуация групповой потери времени не терпит речевой пустоты, то в ней естественно (среди прочих форм диалога) реализуется повествовательный талант говорящего, осложненный задачей самоутверждения как рассказчика или как личности. Такого рода обмен «случаями из практики» (эстафета при этом не передается, а вырывается со словами «А со мной лучше было») или целыми жизнеописаниями в выигрышной для автора интерпретации рассчитан на адресата-слушателя» (Арутюнова 1981, 365).

3.5. Распределение ролей собеседников в «быличковом агоне» состоит не только в том, что слушающий сменяет говорящего, рассказывая ответную быличку, но и в том, что Т.Г.Винокур называла «коммуникативным соавторством» (Винокур 1993, 84). Быличка как законченный текст в ее «классическом» виде представляет собой двучленное высказывание, полнота и законченность которого в равной степени создаются и говорящим, и слушающим. По существу, эта двучленность является не чем иным, как парной репликой в диалоге, или минимальной диалогической единицей, когда реплика говорящего «вынуждает» ответную реплику собеседника (Баранов, Крейдлин 1992, 95). Двучленность былички заключается, прежде всего, в том, что на говорящем лежит функция рассказывания типологически адекватного повествования, своего рода — «картинки», соответствующей той или иной семантической модели, известной в данной традиции и обладающей необходимым количеством релевантных признаков, необходимых для правильного «опознания» слушающим этой картинки. Однако обязанность «отождествить» представленную «картинку» с возможным именем-идентификатором лежит отнюдь не на рассказчике, а на слушателе, на что чрезвычайно точно обратила внимание Е.А.Мигунова: «В традиции мифологический рассказ существует, как правило, в диалоге, и, с этой точки зрения, вопрос собирателя „А что это было?“ — неадекватен. Историю для того и рассказывают, чтобы собеседник отреагировал на нее и сам объяснил или объявил рассказчику, „что это было“, а в качестве доказательства своего понимания привел аналогичный пример — еще один рассказ. Состояние удивления или недоумения, с которым сам потерпевший/рассказчик повествует о произошедшем событии, заставляет его на вопрос „А что это было?“ отвечать: „А Бог его знает“. Но он же охотно назовет другому рассказчику или очевидцу события имя мифологического персонажа из услышанной им истории. Даже человеку непосвященному с точки зрения носителя традиции (например, собирателю),

рассказчик не всегда считает нужным что-либо объяснять. Это позволяет предположить, что в традиционном бытовании былички пояснения подобного типа не входят в функции рассказчика. Поэтому, вероятно, он испытывает затруднение и даже раздражение, когда привычный ход беседы нарушается неуместным, с его точки зрения, вопросом. По сути, он, наоборот, ждет, что слушатель вступит в диалог и сам назовет имя мифологического персонажа или расскажет свою „встречную“ историю, тем самым приведя структуру общения в равновесие: один собеседник сообщает историю, а другой — имя. В противном случае, как показывают наблюдения, коммуникация нарушается» (Мигунова 2002, 245).

Таким образом, загадочное равнодушие информанта к наименованию того мифологического явления, о котором он рассказывает, столько раз ставившее в тупик собирателей, объяснявших его то табуированием «страшного» имени демона, то разрушением и забвением традиции, в самом деле вызвано коммуникативными особенностями диалога, в котором существует быличка и который определяет двучленность ее структуры. Можно предположить, что «размытость», неясность имени события, о котором повествуется в быличке, не является лишь тенденцией последнего времени, а что она была изначально присуща быличке как речевому жанру, что она является ее типологической структурной особенностью. Собирателю, общающемуся с информантом, необходимо помнить, что рассказ, который он слышит от информанта и который он принимает за окончанный текст, в самом деле является лишь частью этого текста, одной из парных реплик в диалоге, не полным без ответной реплики слушающего: «Достаточно говорить о взаимозависимости парных реплик, когда инициативная реплика (назовем ее условно самостоятельной) частично предопределяет словесный состав реактивной (ответной) реплики... Взаимная заинтересованность обоих участников диалога в успехе коммуникации помогает как бы равномерному распределению ответственности за нее между говорящим и слушающим» (Винокур 1993, 85).

Рольное несоответствие слушающего той коммуникативной ситуации, которая задана рассказыванием былички, приводит к нарушению не только коммуникации между собеседниками, но и структуры самой былички. В своем большинстве те тексты быличек, которые существуют в научном обороте (и которые так усиленно изучаются в качестве фольклорного жанра), в реальности являются или «половинками» от полноценного текста былички с отсутствующей ответной репликой (потому что в искусственных рамках собирательского интервью ее произносить просто некому) или же синкретическим текстом, содержащим имя описанного явления (когда информант пони-

мает, что имеет дело с «профаном» и по сути берет на себя функции второго собеседника, включая «ответную» реплику в структуру собственной части рассказа), а также элементы поверья, предназначенные для обучения «непосвященного» и разъяснения ему описанных в быличке событий. Ср. пример такой былички-«половинки» без ответной реплики: «Пошла я ў поле да й забыла, шо Трийца. Повисила я дитя [колыбель с ребенком], погодовала, а сама за работу. Зачула, што дитя ригоче [смеется], пишла опять заколыхала дитя и зновь почала робить. Дитя опять ригоче. Тут бачу: диўки коло дитя. Взяла его да й пишла до дому, а нэ то залоскотали б [защекотали] дитя» (Вышевичи, зап. Л. М. Ивлевой, ПА). Ср. также пример былички, в которой ответная реплика включена информантом в структуру самого текста: «Коля в бане попаріўся. Сестра каже: „Ночуй, ночуй“. Ночью, може в 12, може в час. Иду я, — каже, — тропинкою. Выходе ў белом [женщина], волос до земли тягнется, а лицо некрепко бачил. „Куда идёшь?“ — „Домой“. — „Я тебя провожжу. Я не думала, что ты будешь так итить“. — „А я хорошо иду“. „Приходим, — каже, — до речки“. — „А як же ты пойдешь?“ — Я иду по кладце [по мостику], а она рядом — не то по воде, не то как. Тут, каже, я и сдрейфил. Перешли речку, а она ему: „Я думала пабачить тебя не ў таком виде. Я тебя ишчэ поцалую“. — „А як же ты будешь целовать?“ [Лица у нее не было]. Тут собака гавкне два раза — и где она делась. Это якась русалка, что косы [волосы] по самой земле тянутся. Это ж внук мне рассказывал. Это ў субботу на Гряной [неделе случилось]» (Челхов, зап. Л. М. Ивлевой).

Двучленная коммуникативная форма существования былички, как бы распадающаяся на «картинку», описываемую одним собеседником, и опознание этой «картинки», идентификацию ее с помощью названия, подбираемого вторым собеседником, имеет много общих черт с бытованием в устной среде загадки, поскольку она во многом сравнима с ситуацией загадывания-отгадывания. Ситуация загадывания загадок, как и ситуация исполнения быличек, а особенно — частушек, представляет собой диалогический агон, в котором участники соревнуются между собой в знании загадок и умении отгадывать их (ср., например, диалог между друзьями в русском свадебном обряде, представляющий собой цикл обмена загадками, призванный подтвердить квалификационный статус дружки, его успешность в качестве этого свадебного чина — Шейн 1898, 644–662). Загадка двучленна, как и быличка, она также представляет собой парную реплику — полный текст загадки состоит из «картинки», описываемой говорящим, и идентификации этой «картинки», производимой слушающим, при этом собеседники «в определенных ситуациях могли меняться места-

ми — или регулярно, то есть в каждом новом цикле, или в зависимости от успеха-неуспеха идентификатора» (Топоров 1994, 29). Быличка по ряду характеристик наиболее близка к тому типу протозагадки-идентификации, который В. Н. Топоров относит к наиболее архаическому виду загадок, чья цель — онтологическая классификация и упорядочивание мира, т. е. функция познания. В таких загадках вместо вопросно-ответной структуры присутствует другая, соотносительно-опознающая — опознаваемый объект вводится через «некую синтетическую «картину-ситуацию», а прагматическая направленность таких загадок — «опознание через указание и отождествление» (там же, 25). Ср., например, одну из загадок, загадываемых дружке в упомянутом выше свадебном диалоге: «Стоит дуб, в дубу — тина, в тине — сосна, на верху — лен? — Дуб — квашня; тина — тесто; сосна — мутовка; лен — покрывало». Быличка, в которой один собеседник рассказывает ситуацию, а другой ее идентифицирует, исходя из знания ситуационных моделей, представленных в данной традиции, функционально соответствует указанному типу загадки: «Идентификация-отождествление как основная операция „прото-загадки“, с помощью которой устанавливается состав мира и некоторые связи, существующие в нем, дает основание предполагать, что ее непосредственное назначение состояло в классификации и сериации состава мира, первых формах осознания принципов организации мира» (там же, 29). Таким образом, следует предположить, что двучленная коммуникативная структура былички, в которой описываемое мифологическое явление и его идентификация являются парными репликами разных участников диалога, исполняющих в нем каждый свою роль, аналогична двучленной структуре загадки, в которой идентификация-отождествление загадываемого предмета функционально является способом познания и классификации мира.

Между быличкой и загадкой есть еще одно принципиальное сходство, касающееся не столько коммуникативной ситуации (хотя и ее тоже), сколько способа организации информации, предоставляемой собеседнику для «опознания»: «репрезентантами загаданного концепта служат в загадке его концептуальные свойства. Репрезентация концепта через концептуальные („неотчуждаемые“, стереотипные) свойства характерна и для других паремий, а также для других типов фольклорных текстов... В различных типах фольклорных текстов использование концептуальных свойств служит различным прагматическим задачам. Так, прагматической задачей загадки является идентификация загаданного концепта, поэтому в пресуппозиции загадки содержится, как правило, фрагмент картины мира (т. е. системы знаний о мире)...» (Головачева 1994, 198). В загадке, как и в быличке, репрезентация

мифологического явления осуществляется через его постоянные признаки (ср. в загадке: Тонок, долог, в траве не видать = Волос), через функцию, характерное действие (ср.: Течет, течет — не вытечет, бежит, бежит — не выбежит = Река), через его объекты обладания, атрибуты (ср.: Лежит дед, семи шубами одет = Лук). Такая же репрезентация мифологического объекта через его постоянные признаки, функции и атрибуты характерна и для былички: «После Тройцы это, кажуть, русальны тыждень. Мне одна росказуала, шо ўона, яко ото... траўу жала телёнкови и, гоўорыць, идэ — а яна злякалась — кажэ, — у ўэнку, у белом платце — ну, як пукойники хоронилы, и так идэ... У жыти» (Онисковичи). В этом тексте мифологический объект не назван, но «загадан» через ряд своих «неотчуждаемых» характеристик — признак (в венке, белом платье — как покойников хоронили), время появления (Русальная неделя), место и способ проявления (ходит в жите). Ответ-идентификация, которая ожидается от потенциального слушателя, — русалка. Рассмотренная аналогия между загадкой и быличкой позволяет понять, почему название имени мифологического явления, описываемого в быличке, не входит в обязанности рассказчика, а принадлежит его собеседнику — по той же самой причине, по которой при загадывании загадки репрезентация загадываемого объекта является ролевой обязанностью одного собеседника, а отгадывание-идентификация — обязанностью другого. «Каноническая» ситуация рассказывания былички и не предполагает наличие имени мифологического явления в структуре текста, поскольку это было бы такой же нелепостью, как если бы в самом тексте загадки помещалось название загадываемого объекта.

3.6. Вывод об идентификации-отождествлении, содержащемся в быличке как способе познания и классификации мира позволяет нам перейти непосредственно к рассмотрению коммуникативных функций былички. Быличка и поверье, обладая, в принципе, одним и тем же набором функций (иллокутивных целей, ради которых произносится текст), имеют различную иерархию этих функций, т. е. степень их важности по отношению друг к другу. Показательно, что у исследователей выработались довольно схожие представления о наборе коммуникативных функций былички, но нет единого взгляда на иерархию этих функций. Например, В.П. Зиновьев ставит во главу угла дидактическую функцию, считая, что «главная социально-бытовая функция былички, имеющая практический характер, — „предупредить“ человека о возможной встрече со сверхъестественными существами, сообщить об их свойствах с целью научить, как нейтрализовать вредные действия этих существ» (Зиновьев 1987, 395). К.Э. Шумов считает, что главная функция былички состоит в том, чтобы закрепить и

передать непосвященным корпус правил, запретов и предписаний, относящихся к сфере норм поведения. Эту функцию былички он называет информационной (Шумов 1998, 210–218), хотя по сути (так, как описывает ее К.Э. Шумов) она также является дидактической — обучение и передача знаний лежат в области дидактики, а не информатики. Практически те же функции былички — информативную и дидактическую, выделяет И.А. Разумова со ссылкой на Э.В. Померанцеву (Померанцева 1975а, 75–81): «...мифологический рассказ исполняется с целью информации и бытового назидания о правилах общения с представителями потустороннего мира». При этом Разумова указывает и на эмоциональную функцию былички, однако не уточняет, как же она соотносится с первыми двумя: «Быличка предостерегает, а также стремится испугать, поразить слушателя, вызвать сильное эмоциональное чувство» (Разумова 1993, 5–6). Л.Н. Виноградова также выделяет все названные функции, ставя эмоциональную функцию на третье место после информативной и дидактической: «1) сохранить в коллективе информацию о соседствующих с человеком потусторонних силах; 2) обучить слушателей правилам общения с нечистой силой, предупредить об опасности (дидактическая функция); 3) рассказать о страшном, дать возможность пережить (и тем самым преодолеть) чувство страха; <...> 4) так называемая „концептирующая“ функция, т. е. актуализирующая ряд важнейших мифологических представлений о мироустройстве». При этом подчеркивается, что «исполнение и восприятие этих суеверных рассказов происходит в атмосфере сильного эмоционального напряжения» (Виноградова 2004, 12–13). Эмоциональную напряженность, как постоянную категорию былички, отличающую ее от других видов мифологического текста, отмечают практически все исследователи славянской мифологии: «Факт (столкновения с „иномирным“ существом. — Е.Л.) сам по себе имел настолько сильное эмоциональное воздействие, что не нуждался в создании особой словесной обрядности» (Мельников 1976, 37). Н.И. Толстой в статье «Былички» (СД 1, 278–280) указывал на элемент страха перед потусторонним, переживаемого в быличке.

Отмечая важность эмоционального переживания в ситуации рассказывания былички, почти все исследователи, однако, в иерархии коммуникативных функций или отводят ему третьестепенное место, или вообще рассматривают его как некое внешнее по отношению к тексту «обрамление» былички, своеобразную эмоциональную ауру, которая является результатом, «продуктом» рассказа о мистическом событии. На наш взгляд, попытка определить иерархию функций мифологического текста, в том числе и былички, вне коммуникативной ситуации, в которой он произносится, и вне исторического контекста,

к которому он относится, чревата неверными выводами. Без сомнения, информативная, классифицирующая (то, что Э.В. Померанцева называет концептирующей), а также дидактическая функции свойственны быличке. Но они также свойственны и поверью, и именно в такой иерархической последовательности, которая указана. Если предположить, что правы те исследователи, которые отдают приоритет информативной и дидактической функциям былички, то возникает закономерный вопрос — чем в таком случае быличка как речевой жанр отличается от поверья, если и там и там иерархия функций одинакова? Ведь если у текстов одинаковы набор и иерархия коммуникативных функций, то должны быть одинаковы (или хотя бы похожи) и языковые способы их выражения — именно это и определяет речевой жанр. Однако такой вывод приводит к нелепости — разница в языковых способах описания мифологического, а также в способах номинации мифологических явлений в быличке и в поверье настолько явна и очевидна, что доказывать это излишне. Нам представляется, что принципиальное функциональное отличие былички от поверья состоит в том, какими способами в том и в другом случае осуществляется информатика и дидактика. Если в поверье они осуществляются прямым, непосредственным образом — через рациональные суждения, то в быличке их проводником является эмоция. Эмоциональная функция в «классической» ситуации бытования былички не просто является первостепенной, но и представляет собой тот коммуникативный и когнитивный механизм, через который передаются и осуществляются все остальные функции, в том числе — информативная и дидактическая.

В ситуациях, когда собиратели догадывались спрашивать информантов о том, за чем они рассказывают друг другу былички, те отвечали, что делают это, чтобы ощутить эмоциональное переживание, связанное, в первую очередь, с чувством страха. Е.А. Мигунова, приводя воспоминания вологодской информантки о том, как она в детстве из соседней комнаты слушала былички, рассказываемые друг другу взрослыми женщинами, подчеркивает, что «по ее словам, из вечера в вечер могли повторяться одни и те же рассказы, а она слушала их, потому что ей нравилось переживать чувство страха» (Мигунова 2002, 244; разрядка наша. — *Е.Л.*). Эта ситуация во многом сравнима с ситуацией рассказывания детьми друг другу страшилок, когда переживание страха становится фактически самоцелью рассказа. Переживание ребенком (и рассказчиком, и слушателем, но каждым — по-разному, т.к. рассказчику содержание страшилки уже известно) страшного события — психологическая и коммуникативная основа любой ситуации рассказывания страшных историй (ср.: Гречина, Осорина 1981, 96). Ср. тонкое наблюдение Е.В. Душечкиной по поводу того, почему «страш-

ный» святочный рассказ так быстро стал распространяться в городской среде: «Психологическая потребность в слушании и создании аналогичных историй наблюдалась и среди образованных людей, тем более, что этому общественному слою уже явно не хватало обычных в деревенской среде праздничных переживаний и эмоций» (Душечкина 1995, 36). Для определения главной иллокутивной цели рассказывания былички как нельзя лучше подходят слова пушкинского Вальсингама: «Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья...» Таким образом, с точки зрения речевого жанра приоритет эмоции над остальными функциями очевиден, поскольку для беседы (в рамках которой существует быличка) процесс общения (фатическая функция) всегда важнее, чем его практический результат (информативная составляющая) — иначе беседа не была бы беседой, а эмоция является одной из основных проявлений и признаков фатического аспекта общения. Совместное переживание эмоций (страха) в процессе общения можно рассматривать как самостоятельную (если не основную) цель рассказывания былички.

Рассматривая быличку и поверье не только как речевые жанры, но и как тексты, содержащие социально важное знание о мире, попробуем определить их функциональное различие с когнитивных позиций — в первую очередь это касается того, какой жизненный и социальный опыт воспроизводят данные типы текстов и каким способом в них отражается процесс познания и классификации мира (самым непосредственным образом связанные и с информативной и с дидактической функциями). Для этого обратимся к частным и общим семантическим моделям, о которых говорилось выше. По определению Э.В. Померанцевой, быличка — «рассказ о конкретном случае, базирующийся на верованиях и связанных с ними поверьях» (Померанцева 1968, 285), того же мнения придерживаются И.А. Разумова (Разумова 1993, 5) и Л.Н. Виноградова (Виноградова 2004, 11). Однако, такое определение не корректно по сути: важно не то, что это рассказ о конкретном случае контакта с мифологическим явлением — конкретный случай в неопределенно-личной форме может содержать и поверье. Ср. высказывания типа: «Говорят, что видели, как вот здесь, на этом камне у воды сидит русалка и расчесывает волосы» — подобное высказывание содержит указание на конкретный случай (информация не о русалках вообще, а только о той, которую видели на данном камне), но в нем отсутствует необходимое для былички указание на личность того, кто это видел. Для былички же важно, что это — рассказ о личной форме познания «иномирного», индивидуально переживаемом опыте такого контакта (даже если это не собственный, а чей-то чужой опыт, пересказанный со слов очевидца), репрезентирующем частную

семантическую модель познания, в отличие от поверья, которое представляет собой суммируемый коллективный опыт, общественное знание о мифологическом явлении, опирающееся на общую семантическую модель. В основе былички всегда лежит личностное «Я», которое познает, оценивает и интерпретирует происходящие с ним события (в том числе и столкновения с иномирным), мир былички — это мир, увиденный глазами одного человека с его личным жизненным опытом и человеческим восприятием этого мира (безусловно, что этот личный опыт вписан в рамки той традиции, к которой принадлежит эта личность). Эта позиция восприятия происходящего с точки зрения «Я» отсутствует в поверье, в котором она заменяется безличным знанием, принадлежащим всем и никому в отдельности. Эта разница в когнитивном восприятии одной и той же информации (которая может быть осмыслена в одном случае как частный опыт, а в другом — как принятая обществом аксиома) проявляется на всех уровнях построения былички и поверья как разных речевых жанров и, в первую очередь, отражается в иерархии их коммуникативных функций. Чем частная семантическая модель познания отличается от общей? — Способом организации и выражения информации. Та же самая информация, заключенная в поверье, в быличке выражается не в виде готового суждения, а в виде «картинки», содержащей набор концептуальных свойств, «неотчуждаемых» признаков мифологического явления, которые собеседник воспринимает и интерпретирует.

Личностную позицию былички важно подчеркнуть потому, что в основе личного познания мира всегда лежит эмоция. Психология социального познания интерпретирует эмоции «как более высокий уровень познания, одним из аргументов чего является ссылка на то, что они проявляются на самых ранних этапах восприятия, т.е. раньше других, более „когнитивных“ элементов знания. В частности, именно эмоции обеспечивают с самого начала в процессе познания оценивание и предпочтения» (Андреева, 2000, 141). Таким образом, эмоция в быличке связана не только с переживанием (и сопереживанием) страшного, но также с выработкой «правильного» оценочного отношения к мифологическим явлениям — а это уже является важной социальной информацией (что страшно, что не страшно, чего следует бояться больше и т.д.). Психологи признают, что существуют разные типы когнитивных (т.е. познавательных) процессов: «мышление, оперирующее абстрактным или символическим уровнем, не есть единственный путь репрезентирования явлений. Эмоции обеспечивают взаимодействие между перцептивным уровнем и уровнем абстрактного мышления» (там же). Таким образом, эмоция в быличке «работает» как тот механизм, через который первичное восприятие мифологических событий

передается на уровень умозаключений и подвергается интерпретации. Способность эмоции воспринять события выводить на уровень умозаключения об этом событии в психологии социального познания именуется «аффектом, включенным схемой» (Fiske 1982) — действие этого когнитивного механизма основано на эмоционально-оценочном компоненте, ранее сформированном у человека по поводу какого-либо объекта или ситуации. Как только возникает нечто, по своим признакам подходящее под выработанную схему оценки таких объектов, эта «дремлющая «оценка» оживает и суждение по поводу возникшего объекта приобретает оценочный характер. Г.М. Андреева, объясняя это положение, приводит в пример ситуацию с зубным врачом: «Предположим, вы безумно боитесь зубного врача (в схеме „зубной врач“ заложен аффективно-оценочный компонент). Встреченный вами человек вдруг по какому-то признаку напоминает зубного врача; этот простой сигнал включает дремлющую оценку и немедленно суждение, сформированное о встречном человеке, приобретает негативный... характер. Когнитивная схема наполняется при этом оценочным содержанием» (Андреева 2000, 143–144). Если заменить зубного врача на мифологический персонаж, все вышесказанное прекрасно объясняет действие эмоции в ситуации рассказывания былички: «Это тут о, на Крыўым Лазе, ну, <...> то там було посеянэ жыто на поле, а стары [свекор информантки] поўіў коня пасти и чуе — кинь захрып чогось, и туды дыўіцца — а гэто дило було тамтэе перед Еном [Иваном Купалой]. Ёин подыўіўся, дыўіцца, шо ўси молодухы. Их с дэсяць. А там остроў такі... и за руки побраўшысь и хараўоды там танцуюць. То ўин з этого коня да ходу до дому. Ёо! Ё билэ одетые, ў ўэнках» (Онисковичи, ПА). С точки зрения прагматического взгляда испуг свекра информантки (разделяемый самой информанткой, которая стремится передать его слушателям) по меньшей мере странен: почему взрослый здоровый мужчина так испугался танцующих молодых женщин (которые не обращали на него никакого внимания), что бросил коня и убежал домой, невозможно понять без учета приведенного выше «аффекта, включенного схемой»: сформированное традицией (в том числе и опытом, передаваемым быличками) знание о русалках и соответственно эмоциональное отношение к русалкам, включающее их оценку, — часть общего социального знания героя былички о мире (таким же знанием обладает и его невестка — рассказчица былички). Эта «дремлющая» оценка включается у героя, когда он встречает молодлиц, соответствующих «неотчуждаемым» признакам русалок (в белом, в венках, танцуют в жите, канун Ивана Купалы). «Дремлющая» оценка (поддерживаемая испуганной реакцией коня) включается и позволяет сформировать суждение-интерпретацию того, что он видит: эти мо-

лодухи — русалки. Рассказчица подтверждает адекватность его эмоционального состояния собственным эмоциональным «*Уо!*», заставляя слушателей сопереживать услышанному и тем самым закрепляя у них соответствующую оценочную реакцию на русалок как на опасных существ, которых надо бояться и от которых надо удирать, увидев кого-то, напоминающего их по признакам.

Для правильного понимания иерархии коммуникативных функций былички важно, что «эмоциональный компонент — обязательный участник процесса социального познания и что сами эмоции истолковываются как формы знания, в не меньшей степени, чем сами когниции, обладающие значением» (там же, 143). Из сказанного следует, что эмоция, как в ситуации рассказывания былички выражаемая собеседниками, так и в рамках самого текста ощущаемая героями былички, — это не просто одна из коммуникативных функций былички, и даже не главная из функций, это своего рода гиперфункция, та функциональная среда, в которой осуществляются другие функции былички — информативная и дидактическая. Эмоция необходима не только для того, чтобы воспринимать и познавать мир, но и для того, чтобы помнить и передавать это знание, поскольку «социальные ситуации интерпретируются и хранятся в памяти на основе их распределения прежде всего по эмоциональным категориям: «приятный», «формальный» или «опасный» (ван Дейк 1989, 166).

3.7. Как нам представляется, в процессе эволюции традиции за период в полтора столетия несколько изменилась иерархия коммуникативных функций былички, как и других видов мифологического текста. В первую очередь это связано с почти полным разрушением ритуальных (календарно обусловленных) ситуаций бытования мифологического текста. На наш взгляд, процесс погружения в бытовую узус разных видов мифологического текста сильнее всего коснулся именно былички, которая в ряде случаев стала приближаться к тому типу бытового речевого жанра, который в городской среде связан с рассказами об опасных случаях из собственной жизни и жизни знакомых, ср., например, рассказы о попадании под машину, падении в шахту лифта, присутствии при пожаре, нападении преступников и т. д. Как уже говорилось, это сопряжено с частичным изменением целей рассказывания былички, а следовательно — перестройкой ее коммуникативных функций, в первую очередь — эмоциональной. Как справедливо указывал ряд исследователей (ср., хотя бы: Померанцева 1975а; Мигунова 2002, 244; Виноградова 2004, 13), на поздних этапах существования мифологической системы у былички развивается еще одна функция, вторичная по отношению к трем основным — эстетическая, развлекательная, художественная. Увеличивается доля ситуаций, ко-

гда в репертуаре рассказчика появляется определенный набор быличек-«пластинок», которые намеренно рассказываются «на публику» для удовольствия, с целью развлечь слушателей и вызвать у них эстетическую реакцию (А.А.Ахматова «пластинками» называла особый жанр устного рассказа, обкатанного на многих слушателях, но сохраняющего импровизационную первооснову: «Я вам еще не ставила пластинку про Бальмонта?.. про Достоевского... про паровозные искры?» — Найман 1989, 169). Очевидно то, что за последние полтора столетия произошла заметная эволюция от приоритета информативных и обучающих функций былички к приоритету фатической функции, когда часто текст рассказывается не ради информации, а ради внеинформационных целей (ради самого процесса общения с собеседником, эмоционального сопереживания, ради самоутверждения, демонстрации обладания важным знанием и др.). Ярким примером изменения функциональных приоритетов в коммуникативной ситуации бытования былички, когда она из «канонической» былички превращается в «пластинку», может служить уже упомянутое выше рассказывание героем Савелия Крамарова в «Неуловимых мстителях» истории про мертвецов с косами. В первый раз после произошедшего с ним «страшного» события его повествование вполне соответствует всем коммуникативным нормам рассказывания былички: он рассказывает его ночью у костра в рамках общей беседы солдат на привале, при этом его собственное вполне искреннее переживание по поводу произошедшего, нешуточное потрясение, им испытанное при встрече с «мертвецами», являются функциональным приоритетом (об этом говорят интонация, паузы в речи, выражение лица, жесты, призванные подчеркнуть искреннее чувство страха). Его главная задача — поделиться своими переживаниями по поводу страшного события, дать ему эмоциональную оценку, вызвать у собеседников сопереживание и совместное обсуждение. По сюжету фильма, герой Крамарова рассказывает эту историю несколько раз (она также переходит в «Новые приключения неуловимых»), при этом от одной коммуникации к другой изменяются функции рассказа: эмоционально-информативная постепенно вытесняется развлекательной функцией, превращая повествование в «заезженную пластинку» (из раза в раз повторяются одни и те же обороты речи, один и тот же интонационный рисунок, паузы в наиболее напряженных местах из естественных превращаются в «актерские» и т. д.), в забавную байку, почти анекдот, который «травят» или от скуки, или для повышения собственной значимости в глазах окружающих (в случае с героем Крамарова верно скорее второе) — недаром собеседники (вероятно, слышавшие эту байку уже не раз) отвечают на нее ленивым: «Брэхня!» (на быличку такая реакция вряд ли возможна).

Изменения в функциональной иерархии былички прежде всего коснулись статуса гиперфункции — эмоциональной составляющей. Если в «классический» период существования традиции эмоциональная функция являлась инструментом (и средой) для реализации информативной и дидактической функций, то на позднейшем этапе развития она так и осталась гиперфункцией (при усилении фатического начала дискурса эмоциональная составляющая лишь увеличивается), но стала проводником для других функций, ранее игравших второстепенную роль, — развлекательной, художественной. Безусловно, нельзя говорить о полной утрате современными быличками информативной и дидактической функций, — на наш взгляд, они имеют место быть, просто их значимость по сравнению с предыдущими эпохами имеет большую амплитуду колебаний (от почти традиционной до почти редуцированной) в зависимости от степени включенности рассказчика в традицию и в зависимости от уровня сохранности самой локальной традиции.

Следствием произошедшей эволюции в иерархии коммуникативных функций стало изменение не только в объеме самой мифологической информации, но и в способах ее подачи и языкового оформления. Главные изменения, на наш взгляд, произошли в самом подходе к мифологическому персонажу (или явлению), в особенностях его наименования, описания его отличительных признаков, действий и т.д. В процессе эволюции изменилась четкость изображения мифологического явления — картинка стала более «бледной», размытой, неопределенной, обобщенной, при которой «видовые» признаки и специфические особенности отдельных персонажей редуцируются, а роль универсальных категориальных признаков «иномирного» существа увеличивается.

3.8. Все сказанное об иерархии коммуникативных функций в быличке относится к ее произнесению в рамках «канонической», традиционной коммуникативной ситуации бытования. Однако в реальном процессе общения быличка, разумеется, может рассказываться не только в описанной выше «канонической» ситуации, но и в коммуникативных условиях, когда один (или несколько) из компонентов этой ситуации изменен. Изменение времени и места, как говорилось выше, не оказывает сколько-нибудь существенного влияния на двучленную структуру былички, ее цикличность и на иерархию коммуникативных функций, если сохраняются все составляющие жанра беседы, подразумевающие статусное равенство собеседников и преобладание фатической функции над информативной, вернее — растворенность информативной составляющей в фатической. Но изменение одного из этих двух компонентов в корне ведет к перестроению всей коммуникативной ситуации в целом, следствием чего является изменение иерархии функций былички и ее структуры. В результате этих перестроений

рождается некий гибридный речевой жанр, в котором соединяются быличка и поверье, поскольку жанровых ресурсов самой былички не хватает для удовлетворения возникающих в результате общения коммуникативных потребностей. Чаще всего это касается статусного неравенства участников беседы, когда быличка рассказывается «бывалым» «профану» (ситуация, почти повторяющая лермонтовское: «Скажи-ка, дядя...» — «Да, были люди в наше время...»). Рассмотрим два текста из села Чудель (Сарненский р-н Ровенской обл., зап. 1984 г.), рассказанные об одной и той же ситуации (известной, видимо, всем в этом селе) двумя разными информантками одному собирателю (О. А. Терновской, которой на момент записи было 35–36 лет): «За Сытникову кажуць... Выгонялы коровы на пашу ў ранку да і зобачылы жабу вэльку попэрод того товару. Да і сталы быць дубцэм ейі, тыі жонкі, шо выгонялы. Да ужэ кажуць, як прышли до тэй бабы кросна ткат, то вона лэжыт і стегна ў ейі посичаны» [Про Сытникову говорят... Выгоняли коров на пастбище да и увидели жабу большую впереди этого скота. Да и стали бить хворостиной ее те женщины, что выгоняли. Да уже говорят, как пришли к ней бабы полотно ткать, а она лежит, и бедра у нее иссечены] (информант — женщина 40 лет, почтальон); «У нас гавораць, аднога разы шлы жынкі — гналы коровы на пашу. І чэрэз дарогу пэрэшла жаба вэліка. І воны пачалы быць ейі дубцэм. І пачало з ейі молака тэты. Як оны заходзяць до сусідкі, а тая сусідка лэжыт у постэлі і ўса дубцамі посэчэна. То ўжэ была тая вядьма, шо мае ад молака» [У нас говорят, один раз шли женщины — гнали коров на пастбище. И через дорогу перешла жаба большая. И они начали бить ее хворостиной. И начало из нее молоко течь. Как они заходят к соседке, а та соседка лежит в постели, и вся хворостинами иссечена. То уже была та ведьма, что имеет от молока] (информант — крестьянка 45 лет). Как очевидно, оба текста воспроизводят одну и ту же семантическую модель, широко распространенную в Полесье и отражающую типичный полесский сюжет опознавания ведьмы в селе: ведьма, оборачиваясь жабой, отнимает молоко у чужих коров. Герой рассказа, встретив жабу около коровы (и подозревая в ней ведьму), калечит ее (бьет, отрубает лапу и т.д.). Через некоторое время одну из женщин в селе обнаруживают избитой (с отрубленной рукой или ногой) и все понимают, что она и есть ведьма, которая оборачивалась той жабой.

Тексты, совпадая в основных деталях, отличаются двумя существенными элементами — степенью обобщенности рассказанного и наличием/отсутствием объяснения, которое информант дает рассказанному. В первом случае налицо «классическая» ситуация бытования былички: рассказчица не считает нужным как-либо пояснять свой текст, полагая, что собирательница обладает равным с ней знанием и

что сказанного вполне достаточно, чтобы она сама без посторонней помощи могла идентифицировать Сытникову как ведьму. Очевидно, что информантка воспринимает собирательницу как собеседника, равного ей по коммуникативному статусу (этому способствует и небольшая разница в возрасте между собеседницами, и то, что в качестве почтальона она, вероятно, уже общалась с членами экспедиции и знакома с ними короче, чем остальные жители села), — об этом свидетельствует прежде всего способ введения информации (интродукция) сразу через фамилию местной женщины, которую в селе считают ведьмой («За Сытникову кажуть...») — такой способ референции (введение денотата в текст через личное имя) возможен или если он уже упоминался ранее, или если говорящий уверен, что слушающий достаточно осведомлен о местных делах и ему известно, о ком идет речь. Это объясняет и наличие таких деталей в тексте, которые могут быть интересны только «своему»: после происшествия с жабой женщины заходят к пресловутой Сытниковой по делу — чтобы ткать «кросна» и обнаруживают, что она не просто побита, а что у нее иссечены «стегна». Нужно заметить, что ответная реплика, ожидаемая со стороны собирательницы и содержащая ответ-интерпретацию (*Так это же ведьма!), отсутствует, она как бы повисает в воздухе, т.к. не предусмотрена правилами записи интервью.

Второй текст строится совершенно иначе — он начинается с обобщающего «У нас говорят...», указывая собеседнице, что эта информация является общей для жителей села; кроме того, в ней вся ситуация обобщена по сравнению с предыдущей: Сытникова именуется просто некой соседкой; объяснение, почему женщины зашли именно к ней, опускается; что именно оказалось избитым у ведьмы, не сообщается — для «чужого», не включенного в жизнь села, это знать и не нужно — ему сообщают лишь типологически важные детали. Зато появляется красноречивая деталь, являющаяся по существу «избыточной информацией» (она отсутствует в первом тексте, т.к. «своему» и без нее понятно, кем была эта Сытникова), но подчеркивающая всю ситуацию и делающая ее сверхпрозрачной (ясной даже дураку) — из избитой жабы льется молоко. В отличие от первой коммуникативной ситуации, во второй рассказчица явно не считает собирательницу равной себе по статусу (вероятно, сказывается большая разница в возрасте и социальном положении), обладающей таким же знанием, а следовательно способной правильно интерпретировать рассказанное, поэтому она берет на себя ответную реплику, содержащую название «картинки», включая в нее элемент поверья: «То ўжэ была тая видьма, шо мае од молока». Информантка не просто называет ведьму ведьмой, но сообщает о ней наиболее важное общее знание — ведьма имеет [блага] от собираемого ею молока. Если в первой ситуации

(при общении «равных») приоритетной является эмоция и растворенная в ней информация (= *Ну ты представляешь, кто у нас оказался ведьмой? — Сытникова!), то во второй ситуации информация направлена от «старшего» к «младшему» и поэтому на первый план выходит дидактическая, обучающая функция (= *То, что случилось с этой соседкой, характеризует ее как ведьму. Так можно опознавать ведьм). В этом случае из минимальной диалогической единицы с ролевым распределением парных реплик между участниками диалога быличка превращается почти что в монолог, где основная роль принадлежит рассказчику, а на долю слушателя остается только выражение эмоций по поводу рассказываемого и пассивное поддакивание. Рассказчик в такой ситуации вынужден учитывать возможное незнание слушающим мифологических реалий, его неумение интерпретировать предоставляемые «картинки», которые без труда «опознает» собеседник, включенный в традицию. Поэтому быличка перестает быть собственно быличкой, а превращается в некий гибрид былички и поверья — синкретический мифологический текст. Эти два примера показывают, как может изменяться не только структура текста, но и качество содержащейся в нем информации в зависимости от изменения одного из параметров коммуникативной ситуации — от того, как информант оценивает своего собеседника собирателя.

Нужно заметить, что во втором примере сдвиг от былички в сторону поверья сравнительно невелик, в данном случае обозначен только вектор направления. В других текстах элементы былички и поверья могут переплетаться, давая «крен» то в одну, то в другую сторону. Такой «люфт» между «классической» быличкой и «классическим» поверьем весьма значителен. Говоря об этом «люфте», в границах которого «гуляет» мифологический текст, образуя различные синкретические жанровые формы, уместно вспомнить слова Ю. Мориц: «Так расслабим шнурок на корсете классической схемы, чтоб гулял ветерок вариаций на вечные темы». В случае бытования мифологического текста «корсет» речевого жанра, обусловленного коммуникативной ситуацией, может ослабляться, приспособлявая текст к тем конкретным надобностям и условиям общения, ради которых он и создается, образуя многочисленные «вариации на вечные темы».

Именно рядом подобных «вариаций», составляющих среднее арифметическое между быличкой и поверьем, обычно бывает представлен мифологический текст в рамках искусственной коммуникативной ситуации — интервью собирателя с информантом. То, что ситуация интервью искажает качество получаемой информации, ощущали многие внимательные исследователи, знающие и чувствующие народную культуру по живой полевой работе с реальными носителями традиции, а не

по кабинетному изучению опубликованных кем-то записей. Об этом свидетельствовала В. Н. Харузина, мнение которой на этот счет мы приводили выше, на это указывает и Е. В. Душечкина: «...запись по большей части производится в неестественных условиях, поскольку информант поставлен в обстоятельства, отличные от тех, в которых обычно рассказываются подобные тексты. Он исполняет по заказу — просьбе записывающего, а значит без соблюдения необходимой обстановки (праздничная ночь, темнота, однородный коллектив слушателей, атмосфера страха и т. п.)... Поэтому и собиратели быличек, паспортизируя записанные тексты, приводят данные о рассказчике, дату и место записи, но почти никогда не фиксируют календарного времени и обстановки, в которых производился текст» (Душечкина 1995, 12).

В чем же заключаются искажения в рамках интервью и как они возникают? Рассмотрим последовательно все элементы ситуации рассказывания былички. Первая «коммуникативная неудача» во время контакта собирателя с информантом зачастую возникает именно при определении жанра речевого общения — собиратель, нацеленный прежде всего на получение информации и воспринимающий эмоциональное обрамление общения как ненужную ему второстепенную деталь (или нужную только для того, чтобы добиться желаемого контакта с информантом), осознает жанр своего общения с информантом как *разговор* (т. е. утилитарное общение, необходимое для дела), тогда как информант в рамках традиции рассказывания быличек может воспринимать это общение как *беседу* (если доверяет собирателю и видит в нем «своего», «равного» по статусу собеседника), и если собиратель не готов к такой речевой ситуации, не чувствует ее, не знает, как себя «правильно» вести при рассказывании быличек, то в результате получается «информационный сбой», ведущий к неправильному осмыслению получаемой информации — в лучшем случае он получает «половинки» от быличек, не содержащие ответной реплики собеседника с идентификацией рассказываемой ситуации (поскольку он как собеседник оказывается несостоятельным, чтобы ее обеспечить — ведь он пришел за информацией, значит рассказывать должны ему, а не он сам), и недоумевает, почему информант упорно никак не хочет назвать то, о чем он рассказал. В худшем случае беседа под влиянием стиля общения, диктуемого собирателем, перетекает в разговор, и тогда ответы информанта представляют собой или чистые поверья, или те самые «вариации на вечные темы», представляющие собой различные гибриды из «быличкообразных» поверий разной степени обобщенности.

Вторая «коммуникативная неудача» при записи быличек обычно бывает связана с тем, что собиратель, желая направить разговор в нужное ему русло, сам называет информанту мифологический персонаж

или мифологическую тему, о которой он хочет услышать. При этом двучленная структура былички как бы переворачивается с ног на голову — сначала собиратель называет имя-идентификатор, а потом ждет, чтобы информант к этому идентификатору подобрал соответствующую «картинку» (если продолжить сопоставление ситуации рассказывания былички с условиями загадывания загадки, это равносильно тому, если бы отгадчик сначала называл отгадку, а потом требовал бы текст загадки у того, кто ее должен загадывать). Поскольку такая «игра» против всех правил речевого жанра былички, информант вынужден начинать ее с дефиниции, с поясняющей идентификации мифологического явления, т. е. с интродуктивных высказываний, которыми начинаются поверья, — «классическая» быличка не может начинаться с дефиниции («Русалки — таки дивчата у билом...»; «Таки зверок бувае, шо мучит худобу — домовик...»; «Домоўы — он в каждой хате е. Это хозяин дома...») или с высказывания, выражающего номинативное тождество («Ласочка — це домовик»). Таким образом, навязывая информанту искусственные условия общения, собиратель лишает себя возможности понять самое главное — как и зачем тот или иной вид мифологического текста функционирует в реальной живой традиции, что он из себя представляет и как взаимодействует в потоке речи с текстами других жанров, т. е. как в действительности (а не в головах исследователей) функционирует народная традиция.

4. ОСОБЕННОСТИ РЕФЕРЕНЦИИ В БЫЛИЧКЕ

— По крайней мере, — подумала Алиса, ступив под деревья, — приятно немножко освежиться в этом... как его? Ну, как же он называется? — Она с удивлением заметила, что никак не может вспомнить нужного слова... — Интересно, как они называются? А может, никак? Да, конечно, никак не называются!

Л. Кэрролл. Алиса в Зазеркалье

4.1. В предыдущей главе были указаны две «коммуникативные ошибки», часто возникающие при общении собирателя с информантом. Однако существует и третья — наиболее принципиальная, являющаяся прямым следствием первых двух — она касается понимания того, какими способами информант осуществляет референцию к мифологическим явлениям, о которых он повествует, иными словами — какие языковые выражения он выбирает для соотнесения рассказываемого

с теми объектами, которые он имеет в виду. Сюда относятся многочисленные случаи, когда мифологическое явление бывает выражено в традиции безличными или неопределенно-личными предикативными конструкциями (типа: *пугает, привиждается, кажется, чудится* и т.д.) вместо привычных с точки зрения собирателя имен-классификаторов (типа: *пугало, привидение* и т.д.), а также случаи, когда правила референции, принятые в литературном тексте, якобы «нарушаются» в речи информанта (например, когда информант сразу вводит в речь сообщение о персонаже через личное или указательное местоимение «он», «оно» «то», «это», до конца текста так и не уточняя, что он, собственно, имеет в виду). Собиратель испытывает при этом сильное коммуникативное неудобство и желание добиться от информанта устранения неопределенности, не понимая, что она заложена в структуре самого дискурса и отражает неопределенность мифологической «картины мира», а не возникает из-за неумения информанта как рассказчика. В результате собиратель оказывается в положении героини Льюиса Кэрролла, решившей, что деревья в зазеркальном лесу никак не называются. Механизмы референции, которые использует информант при обозначении мифологических явлений в тексте, оказываются гораздо более разнообразными и гораздо менее стандартными, чем они приняты в литературной речи, они часто не соответствуют ожиданиям собирателя и его представлениям о том, каким образом должна осуществляться референция к мифологическим объектам. Ср. характерное недоумение по этому поводу, выражаемое, в частности, М.Н. Власовой и В.И. Жекулиной: «...различные сверхъестественные существа, возникающие в бане, у воды, в лесу — таинственные „зверушки“, „птушки“... не только именуется одинаково (чаще всего ‘шишкáми’), но нередко *никак не называются* (вопреки настойчивому стремлению собирателя узнать, о ком или о чем идет речь)...» (Власова, Жекулина 2001, 225; курсив наш. — Е.Л.). Однако такое заявление противоречит универсальным принципам познания человеком мира и осуществления в процессе этого познания языковой деятельности — человек *никак* не называет только те объекты, о существовании которых он не имеет никакого представления, — как только какой-либо объект оказался в фокусе его знания (у человека сформировано понятие об этом объекте) и более того — в фокусе его коммуникации с другими людьми, он просто не может его «никак не называть» — он обязан его назвать, ввести для этого объекта некий языковой способ (или способы) обозначения, соотносимый именно с этим объектом — т.е. произвести референцию к этому объекту. Из-за того, что многие исследователи, подобно Алисе в Зазеркалье, убеждены, что мифологические явления, о которых рассказывают информанты, могут «никак не называться», целые фраг-

менты мифологической системы до сих пор остаются плохо собранными и плохо изученными только потому, что способы их названия, существующие в традиции, не соответствуют тому, что является «названием» с точки зрения исследователей, привыкших считать таковыми лишь так называемые «прямые имена» (термин Е.В. Падучевой) только потому, что они так привыкли классифицировать мифологические персонажи. Таким образом, исследователи свою искусственно созданную («с времен Очаковских и покоренья Крыма») стандартную классификацию мифологических явлений (под которыми они обычно понимают только мифологические персонажи) накладывают на гибкую и разнообразную систему наименований, реально возникающих в речевом общении в рамках живых коммуникативных ситуаций, и то, что не укладывается в их «прокрустово ложе», считают «не имеющим имени»! Логика воистину поразительная! А чем же тогда являются все эти «птушки», «зверушки» и прочие «шишки», как не способом референции к мифологическому объекту, осуществляемым информантом? Если информант именно так упорно его именуется, значит надо понять, какими коммуникативными задачами текста и условиями речевой ситуации это обусловлено, вместо того чтобы брезгливо отбрасывать этих «птушек-зверушек» как некий «неполноценный» материал (эх, то ли дело образованный информант, которому даже бывает известно такое богатое слово как «кикимора», приятно ласкающее слух собирателя!). Прагматический аспект, с точки зрения которого мы исследуем мифологический текст, предполагает рассмотрение всех форм именованности мифологических явлений в тексте, а не только тех, которые (по мнению исследователей) являются классифицирующими именами объекта.

4.2. В настоящей главе мы коснемся нескольких наиболее типичных (и наиболее трудно воспринимаемых собирателем) способов референции к мифологическим явлениям в быличке. Вслед за А.Д. Шмелевым мы принимаем следующее представление о сущности референции: «Каждый из участников коммуникации — и говорящий, и адресат речи — имеет собственное представление о мире («картину мира»). При этом в картину мира говорящего входит представление о том, какова картина мира адресата речи, а в картину мира адресата речи — представление о том, какова картина мира говорящего. В процессе коммуникации говорящий осуществляет референцию к объектам, входящим в его картину мира, выбирая то или иное языковое средство в зависимости от того, какое место (по его представлению) занимают соответствующие объекты в картине мира адресата речи. <...> Иными словами, референция наряду с предикацией составляет основу языковой коммуникации. Используя языковые единицы, мы, во-первых, осуществ-

ляем референцию к внеязыковым объектам, а во-вторых, приписываем (преддицируем) им какие-то свойства» (Шмелев 2002, 16).

Почему, говоря об именах мифологических явлений, мы рассматриваем способы референции, хотя в рамках изучения мифологии привычнее было бы говорить о способах наименования? Потому что последнее относится к области лексикологии (изучающей принципы номинации объекта и учитывающей только его «прямые имена», существующие в языке, т.н. «мифологическую лексику»), первое — к области коммуникации (учитывающей все формы обозначения объекта, используемые рассказчиком в конкретном дискурсе, т.е. в речи), поскольку в рамках коммуникативной ситуации рассказчик не обозначает объект только его «прямым именем», но постоянно меняет способы референции в зависимости от условий и задач коммуникации (своего знания об этом объекте, знания о нем собеседника, функций речевого жанра, в рамках которого происходит общение). Ср.: «Пушкин провел зиму 1824 г. в Михайловском», «Автор „Евгения Онегина“ провел зиму 1824 г. в Михайловском» и «Этот повеса провел зиму 1824 г. в Михайловском». Одно и то же лицо, прошедшее зиму 1824 г. в Михайловском, в трех высказываниях обозначено тремя разными способами: Пушкин, «автор „Евгения Онегина“» и «этот повеса», но в задачи лексикологии не входит объяснение того, почему в трех случаях с одним и тем же объектом соотносятся разные имена — эта задача лежит в области референции, причем способ референции выбирается в зависимости от конкретной коммуникативной ситуации: в первом случае говорящий опирается на общее для русского социума знание о Пушкине (для иностранца, не имеющего этого знания, пришлось бы вводить уточняющий показатель: «Великий русский поэт А.С.Пушкин...», указывающий, к какому классу лиц относится Пушкин). Чтобы правильно соотнести выражение «автор „Евгения Онегина“» с лицом, которое оно обозначает, нужно самому знать, кто написал «Евгения Онегина» и быть уверенным, что собеседник, к которому обращено это высказывание, обладает достаточным уровнем знания в этой области, чтобы без затруднений произвести идентификацию с Пушкиным. Третий способ референции «этот повеса» возможен только в контекстном употреблении в определенных речевых жанрах (его вполне можно себе представить, скажем, в дружеской переписке Вяземского и Нащокина; при общении между собой почитателей Пушкина, позволяющем себе в узком кругу единомышленников столь фамильярно именовать своего кумира; в литературном произведении о Пушкине в качестве художественного приема, но не в торжественной речи, посвященной юбилею Пушкина, и не во вступительной статье к академическому собранию его сочинений) — он указывает на

Пушкина, не просто характеризуя и оценивая его определенным образом, но и подразумевая, что подобная характеристика будет понятна адресату речи, что он обладает достаточным объемом знания, чтобы произвести адекватную идентификацию (для его правильного понимания нужно знание о характере и поведении Пушкина, о том, что ему свойственно было культивировать имидж повесы, который является устойчивой частью его образа в русской культуре и через который его нередко воспринимали, ср. есенинское: «Ах, Александр, ты был повеса...»). Неадекватно с точки зрения коммуникативной ситуации выбранный способ референции приводит к «коммуникативной неудаче» (термин Е.В.Падучевой) — к тому, что собеседник не может правильно определить референта (объект, к которому относится данное высказывание) и понять все высказывание в целом. Так, выражение «этот повеса» в речи, обращенной к жителю Новой Зеландии, имеющему о русской культуре самое расплывчатое представление, вряд ли способно вызвать в его памяти образ Пушкина, поскольку в данном случае оказываются нарушенными правила референции.

Способы референции мифологического явления (соотнесения языкового выражения с внеязыковой реальностью) в разных видах мифологического текста — один из наиболее важных (и наименее изученных) аспектов функционирования мифологического текста в коммуникативной и когнитивной сфере, поскольку способы референции, осуществляемые к мифологическому явлению в разных типах мифологического текста, не только высвечивают особенности речевых жанров этих текстов, но и во многом отражают степень познаваемости мира, заложенную в данной культуре, затрагивая, в частности, такую принципиальную для мифологического сознания категорию как определенность/неопределенность модели мира, сформированной в этих текстах, а следовательно — познаваемость/непознаваемость «иного» мира. Лексикология может объяснить, почему *леший* называется *лешим* (номинация по месту обитания), но она не может объяснить (это не входит в круг ее задач), почему, рассказывая о лешем, говорящий (прекрасно зная, что это леший) называет его не лешим, а «высоким мужиком в синем кафтане», «этим мужиком», «каким-то мужиком». Действительно, если рассказчик былички, не называя так наз. «прямого имени», классифицирующего персонаж, упорно избегает его непосредственной идентификации, используя для его обозначения то различные местоимения (он, оно, это), то дескрипции, указывающие на одно из свойств персонажа (типа пресловутых «птушек» и «зверушек»), то т.н. актуальные имена, указывающие на внешний признак референта, отличающий его в момент, о котором идет речь (типа девушек в белом, старичков в красных рубахах, панов «у капелюше»

или «с золотыми гудзиками» и т.д.), то безличные формы глагола (типа *пугает, чудится, мерещится*), значит ли это забвение рассказчиком традиции (то, что представление о данном персонаже исчезает из традиции) или же свидетельствует о существовании неопределенности в этом фрагменте мифологической системы, заложенной в самой традиции (примером чему может служить использование имен *ласки* и *домового* в некоторых локальных традициях то для обозначения разных персонажей, то для одного и того же)? Следует заметить, что категория определенности/неопределенности традиционно изучается в рамках теории референции. Рассмотрим основные особенности референции в быличке.

4.3. Одной из самых «вопиющих» особенностей былички, ставящей в тупик даже бывалых собирателей, является отсутствие в ней *интродуктивного акта*, т.е. речевого действия, посредством которого объект, о котором говорит рассказчик, представляется адресату речи, вводится в сферу его актуального знания и позволяет правильно идентифицировать его в дальнейшем разговоре (ср. у Пушкина: «Узнай, Руслан, твой оскорбитель — волшебник страшный Черномор, красавиц давний похититель, полночных обладатель гор...»). В результате интродукции (от лат. *introductio* ‘введение’) в памяти собеседника открывается «мысленное досье» на носителя данного имени — это «досье» по мере общения собеседников может пополняться другими именами, которыми носитель данного имени может быть обозначен. По правилам теории референции интродуктивное высказывание может иметь форму экзистенции, утверждающей существование этого объекта в мире (или в определенном пространстве): «Е дамаўик ў хате» (Барбаров); «Ласица е ў хлеве» (Барбаров); «У нас дома живет домово́й» (Тихманьга); дефиниции, указывающей на общий класс объектов, к которому принадлежит данный объект: «Он хозяин дома — домово́й, у него есть домовиха, они живут под печкой. Охраняет дом» (Тихманьга); «Русалки — це ж нехришченые девочки, шо так умираюць» (Боровое); «Русаўка, — кажуть, — цэ диўка, котра на Трыіцу родилась, повенчалась да помэрла» (Вышевичи); номинативного тождества, соотносящего объект с другим, о котором (как полагает говорящий) у адресата речи уже сформировано представление: «Ведьмы етые — русалки — одно самое» (Барбаров); «Ласочка — цэ домовик» (Олбин); «Ласка — вроде домово́й ли, что ли» (Тихманьга). Интродуктивными могут быть предикативные высказывания, указывающие на наиболее характерный неотчуждаемый признак объекта, по которому его можно идентифицировать: «Коню косу заплете домовик, а кабы не слюбит, дак у хате стукае, гукае» (Малые Автюки); «Домовик каням гривы заплятае. Любить он эту скатину, какой колтун завивайе» (Мощенка). Подобного рода интродуктивные акты, как прави-

ло, характерны для начала поверий (примеры из которых здесь приведены). При классической коммуникативной ситуации в быличке такая интродукция обычно отсутствует, что нередко воспринимается слушателем, не включенным в традицию, как нарушение одного из основных правил референции.

Согласно тем же правилам референции, средством для интродукции не могут служить личные, указательные, неопределенно-личные *местоимения* (если только референт не находится в поле зрения собеседников и на него можно указать жестом при соответствующем интонационном выделении местоимения: «Он поедет завтра на конференцию»). Интродукция невозможна также с помощью *дескрипций* (например, дескрипцию «повеса» невозможно использовать для интродуктивного акта, соотносящего содержание разговора с личностью Пушкина), поскольку «дескрипции, дающие „аспективизированное“ представление референта, „пропозиционально прозрачны“ — в том смысле, что точно указывают на то, какое свойство референта существенно для смысла высказывания, но „референциально непрозрачны“, поскольку не указывают на референт непосредственно, а лишь задают „маршрут“ — способ поиска соответствующего участка памяти» (Шмелев 2002, 55). Определенные ограничения, как на способ интродукции, накладываются на *актуальные имена*, называющие носителей признака, актуального лишь в момент, о котором идет речь (*женщина в белом платье, мужчина в военной форме, парень с синяком под глазом, старушка с зонтиком*), но не являющиеся постоянными неотчуждаемыми признаками для данного объекта, отражающими его постоянную суть (женщина может надеть платье другого цвета, мужчина — переменить военную форму на тренировочный костюм, синяк у парня через неделю пройдет, а старушка может оставить зонтик дома или потерять). «Использование в тексте таких слов обычно бывает показателем „точки зрения“, указывает на наблюдателя, воспринимающего в данный момент соответствующий признак данного лица» (там же, 213). Интродукция с помощью актуальных имен может осуществляться только в рамках «относительного настоящего времени», пока с помощью данного признака можно идентифицировать объект (например: «Вон тот парень с синяком под глазом — лучший лексиколог нашего курса»), но такие имена не могут использоваться для дефиниции объекта, поскольку не являются неотчуждаемыми характеристиками, с помощью которых можно идентифицировать объект в любое время (поэтому ошибочно: «Лучший лексиколог курса — человек с синяком под глазом»). Наконец, для интродукции не подходят выражения с *нулевым показателем лица*, в которых вообще опущено указание на лицо, совершающее данное действие, а дейст-

вие представлено как не имеющее своего субъекта (кроме категорий состояния типа *смеркается, моросит, подморозило*).

Особенность речевого жанра былички заключается в том, что все перечисленные выше четыре «неправильных» способа интродукции, невозможных с точки зрения правил референции, в быличке являются не только возможными, но и наиболее типичными, наиболее характерными для нее как для речевого жанра.

Для былички является почти что нормой введение в рассказ сведений о мифологическом объекте через *личное* или *указательное местоимение*. Ср. употребление личного местоимения *она* в качестве обозначения ведьмы: «Бачили ночью, шо она на кочубэ йихала до реки. Гола йихала ў нocy на кочуби, там сосед побачиў. (У йии то масло завсе было.) Пришла до реки да каже: „Рэка, рэка, дай молока!“ — да набэрэ воды ў глечок, ў гладышку и ту воду она корове дае, уже примовляе до той воды и дае корове ту воду. У йии корове так молока, як воды. Имье — як ведро» [Видели ночью, что она на кочерге ехала к реке. Голая ехала ночью на кочерге, там сосед увидел. (У нее масло всегда было.) Пришла к реке и говорит: «Река, река, дай молока» — набирает воды в горшок, в крынку и эту воду она корове дает, уже приговаривает на эту воду и дает корове ту воду. У ее коровы так молока, как воды. Вымя — как ведро] (Чудель, зап. Е. В. Какориной, ПА).

Одним из наиболее распространенных способов референции к мифологическому явлению в быличке служит *актуальное имя*, как в следующей быличке о русалке: «Ночью шли з бани ў позапрошлом году от Кольки от рыжего. Як в ров вошёл, женшчина ў белом его перстретила: „Куда идешь?“ — „Домой“. — „И я с тобой“. И до кладки [мостик через речку] довела, и дале шла, а тоды уже исчезла» (Челхов, зап. Л. М. Ивлевой, ПА).

Мифологическое явление в быличке может быть представлено *deskрипцией*: «Я колысь пасла свинне. А пуд каменуюю — такая здоровая рабая жаба. Я ее давай быть [бить], а з ийи — молоко» (Чудель, зап. О. А. Терновской, ПА).

Мифологическое явление может обозначаться также *неопределенным местоимением*, как в быличке о св. Варваре: «Завтра Варвара, а она [женщина] позно прала. И ў двенацать часоў пришло штось под окно и дванацать вэрэтин киноло. И сказало: „Штоп ты тых дванацать вэрэтин напрела за нич“. Вона напрела по ниточке и проз окно назад выкинула. И вже Господь простил ей грехи, што она пэрэд Варварою прала» [Завтра — день св. Варвары, а она поздно прала. И в двенадцать часов пришло что-то под окно и двенадцать веретен кинуло. И сказало: «Чтобы ты этих двенадцать веретен направила за ночь». Она направила по ниточке и через окно назад выкинула. И уже Господь

простил ей грехи, что она перед днем св. Варвары прала] (Радеж, зап. А. А. Архипова, ПА).

Наконец, в быличке мифологическое явление вообще может быть выражено через *нулевой показатель лица*: «Шла, значить, в свою деревню, меня на этом месте закидали землей, что не войтить было; ну я шла из другой деревни домой, это место такое, как уж привиждается тое место, и все гнали и песком кидали, а я бежала...» (Сережино то-ропец. твер.; Леонтьева 2002, 254).

Совершенно очевидно, что все четыре способа референции, представленные в быличке, в разных формах отражают категорию *определенности-неопределенности* и в грамматическом ее плане (то, что касается языковых способов ее выражения), и в, так сказать, экзистенциальном плане (то, что касается представлений об определенности знания о потустороннем мире, заложенном в традиции). Репрезентативное количество имеющихся в нашем распоряжении текстов быличек показывает, что подобные случаи номинации мифологического явления, представленные в примерах, не являются окказиональными, а отражают системные способы референции в текстах этого жанра.

4.4. Нам представляется, что указанные случаи референции можно разделить на два разряда. К первому относятся случаи, когда неопределенность, создаваемая якобы «неправильной» референцией, является мнимой, своего рода «художественным приемом», заложенным в самой жанровой природе былички, — «определенной неопределенностью» (термин Т. В. Цивьян). Сюда относится референция, осуществляемая с помощью личного или указательного местоимения (*он, оно, этот*), с помощью актуального имени (*женщина в белом*) и с помощью дескрипции (*жаба, свинья, копна сена, птушка, зверушка*). Ко второму разряду относятся случаи, в которых референциальная неопределенность отражает неопределенность самого знания о том или ином мифологическом явлении, указывает на когнитивную недостаточность, невозможность познания человеком глубинной природы данного явления. Сюда относится референция с помощью неопределенного местоимения (*что-то, кто-то*), а также выражений с нулевым показателем лица, в которых явление описывается с помощью безличных конструкций (*чудится, пугает*). Чтобы объяснить подобные особенности обозначений мифологических явлений в быличке, нам представляется возможным соотнести способы референции первого круга с особенностями выражения неопределенности в поэзии Анны Ахматовой, а способы референции второго круга — с выражением неопределенности в поэзии Блока.

Быличку с текстами Ахматовой сближает один и тот же прием «неправильной» референции, которая, вопреки основному правилу (сначала объект вводится в рассказ через «прямое имя» и только по-

том — через местоимение), часто осуществляется сразу с помощью местоимений при отсутствии какой-либо интродукции. Отсутствие в стихах Ахматовой интродукции при указании на то или иное лицо или объект и «подмену» акта интродукции указательным или личным местоимением как постоянный художественный прием отмечали все исследователи ее творчества. Ср., в частности, в «Поэме без героя»: «Это *он* в переполненном зале слал *ту* черную розу в бокале...», где соотнесение личного местоимения *он* с Блоком возможно только в результате «дешифровки», предполагающей знание его стихотворения «В ресторане» («Я послал тебе черную розу в бокале / Золотого, как небо, аи...»). Соответственно в другом стихотворении соотнести с личностью того же Блока референцию «этот человек» («... Как памятник началу века / Там *этот человек* стоит...») возможно, только зная стихотворение самого Блока «Имя Пушкинского дома...», цитатная отсылка к которому помогает «расшифровать» данную референцию («Прощаясь, Пушкинскому дому / Он молча помахал рукой...»). Отмечая роль местоимений как одного из основных способов референции в стихах Ахматовой, Т. В. Цивьян замечает: «Для Ахматовой характерно „безденотатное“ употребление указательных слов или появление денотата (т.е. номинации) в конце, где он либо избыточен, либо не может изменить сложившегося у читателя понимания (в последнем случае речь идет об инверсии канонической референциальной последовательности имя — местоимение)» (Цивьян 1979, 353). Семантику такого рода употреблений Т. В. Цивьян называет «неопределенной — неопределимой единственностью» (или определенностью), поскольку соответствующие денотаты зашифрованы» (там же, 350). Соответственно правильно «дешифровать» эти денотаты, идентифицировав с личностью или объектом, к которым отсылают эти местоимения, «возможно только на основании знания „ахматовского мира“, широкого контекста ее поэзии и лишь затем и минимально — средствами самого текста... Оказывается таким образом, что основная смысловая нагрузка лежит на почти плеонастически употребленных „нейтральных“ местоимениях, кодирующих единственные и особо значимые объекты» (там же, 351).

Объясняя подобную последовательность номинации объектов в художественном тексте (при котором объект, впервые представляемый адресату, обозначается местоимением или именем собственным, не сопровождаемым дескрипцией), А. Д. Шмелев показывает, что «корректное употребление указанных средств референции возможно лишь в том случае, если адресату известен референт. Таким образом, текст строится как обращенный к адресатам, уже введенным в курс дела...», что создает «эффект предназначенности для „узкого круга посвященных“» (Шмелев 1995, 118–119).

Все вышесказанное вполне объясняет природу референции в быличке. Одна из жанровых особенностей былички состоит в том, что она рассказывается в рамках общения равных по статусу собеседников и адресована «кругу посвященных». Рассказчик ориентируется на лиц, которым хорошо известны описываемые реалии. Коммуникативная ситуация бытования былички предполагает, что степень информированности говорящего и адресата одинакова (если обмен текстами происходит между «своими» людьми) или рассказчик думает, что информированность адресата-собирателя одинакова, если приписывает собирателю статус «своего», «посвященного», «равного» собеседника. «Адресат речи располагает теми же сведениями об обозначаемых объектах, что и говорящий, так что коммуникативное противопоставление говорящего и адресата снимается» (там же, 119).

Способы номинации с помощью местоимения, дескрипции или актуального имени в быличке можно типологически сравнить с художественным приемом в жанре светской повести в литературе, «как бы обращенной к салонной аудитории и повествующей об „общих знакомых“» (там же, 119). К числу таких «общих знакомых» для собеседников, равно включенных в традицию в ситуации рассказывания былички, наряду с собственными родственниками, соседями и односельчанами, безусловно, принадлежат все мифологические образы, которые нет нужды обозначать «прямыми именами», но на которые достаточно указать, намекнуть, обозначив их через характерный признак или действие. «Говоря о светской повести, исследователи отмечают, что для нее характерны тон непринужденного разговора о предметах, известных собеседнику, игра аллюзиями, намеки на общих знакомых, *адресат должен не получать новые сведения, но узнавать знакомое*» (Шмелев 1995, 119; курсив наш. — Е. Л.). Жанровая природа былички, предполагающая ее двучленную диалогическую структуру, как раз и нацелена на то, чтобы собеседник «узнал знакомое», опознал, идентифицировал мифологический объект по той «картинке», которую ему представил рассказчик.

В быличке использование актуального имени в качестве референции к мифологическому объекту двойственно. С одной стороны, такая референция отражает присутствие этому речевому жанру способы видения и познания мира отдельной личностью в момент «относительного настоящего времени» (человек сначала видит «мужика в синем кафтане» или «девушку в белом», а потом опознает в них лешего или русалку, а не наоборот). Для былички важно, что герой (который нередко отождествляется с рассказчиком) воспринимает в «данный момент» актуальный признак обозначаемого явления (синий кафтан лешего, белую рубаху русалки, бороду домового, золотые пуговицы

черта и т.д.). Для героя былички его личный опыт столкновения с конкретной русалкой (водяным, лешим, кикиморой) уникален и индивидуален, поэтому референции типа «девушка в белой рубахе» или «мужик в синем кафтане» в данной ситуации являются действительно *актуальными* именами, т.к. они указывают на восприятие действительности в конкретный момент наблюдения, когда мифологический персонаж предстает перед наблюдателем в белой рубахе или синем кафтане, с распущенными волосами или длинной бородой. Но чтобы идентифицировать конкретного «мужика в синем кафтане» с лешим, одного личного восприятия мало — для этого требуется опора на определенную семантическую модель, существующую в данной традиции, в которой именно такой образ постоянно соотносится с лешим. В рамках семантической модели актуальное имя перестает быть связанным с конкретной «точкой отсчета», с конкретным временем и наблюдателем, свидетельствуя о том, что «соответствующий внешний признак может быть присущ обозначаемому лицу более постоянно, нежели активный признак, и потому названия лиц по внешнему признаку (особенно такие, как *горбун, карлик* и т.п.) часто используются как *постоянные обозначения, „прозвища“... Конвенционализируясь, они превращаются в собственные имена лица*» (Шмелев 2002, 213, курсив наш. — Е.Л.). Поэтому, с другой стороны, использование для референции к мифологическому явлению актуальных имен обычно бывает конвенционально закреплено в локальной традиции — наблюдатель выделяет в качестве маркированного объекта наблюдения «мужика в синем кафтане», а не кактус, стоящий на окошке, именно потому, что первый образ конвенционально закреплен в традиции в рамках соответствующей семантической модели, в которой он постоянно соотносится с лешим. Соответственно, как было сказано, такое конвенционализированное актуальное имя (типа: *дивчата у билом, у венку, с распущенными волосами; пан у капелюше, с золотыми гудзиками*) используется в локальной традиции как постоянное обозначение данного мифологического явления (в данном случае — русалки или черта), практически как его собственное имя (при этом нередки случаи эллипсиса, когда указание на лицо опускается и остается только показатель признака: *у билом, у капелюше*), при котором для человека, включенного в традицию, прямое имя персонажа, действующего в типической ситуации былички, становится излишним, гиперинформативным. Если в полесской быличке говорится о встрече на Троицкой неделе в жите с девушками в белом, излишне называть их русалками — это вытекает из общей ситуации и из конвенционализованного в рамках полесской традиции актуального имени. Равно как и в севернорусской быличке женщину, сидящую на прибрежном камне и рас-

чесывающую волосы гребнем, излишне называть русалкой — для традиции Русского Севера конвенциональное имя русалки будет иным, нежели в Полесье. Все сказанное об актуальных именах вполне приложимо к ситуации, когда для референции к мифологическому объекту используется дескрипция.

Таким образом, наименование мифологического явления в быличке как бы «мерцает», благодаря тому, что для референции используются имена, которые могут прочитываться и как актуальные, т.е. указывающие на временный признак или свойство объекта, увиденные в «данный момент» конкретным наблюдателем, и как постоянные, неотчуждаемые характеристики этого объекта, закрепленные в традиции. Поэтому «знающим» собеседником такие способы референции «прочитываются» как конвенционально закрепленные имена мифологического объекта, которых достаточно, чтобы однозначно его определить. А «профан» видит в них лишь указание на временные, «сиюминутные» признаки объекта и, подобно Алисе в Зазеркалье, делает вывод, что объект «никак не называется».

Рассмотренные способы референции не указывают прямо на «зашифрованный» в тексте объект, но являются «ключами», указывающими «маршрут» поиска референта. Для правильного пользования таким «маршрутом» и верной идентификации описанного в быличке явления собеседник должен обладать достаточным знанием внетекстовой реальности, так же как читатель Ахматовой для правильной дешифровки денотата в ее текстах должен обладать специфическим знанием «ахматовского мира», как читатель салонной повести должен обладать достаточным знанием светского мира, чтобы адекватно реагировать на содержащиеся в тексте повести намеки и аллюзии. Все эти совершенно разные по природе тексты роднит одно: они рассчитаны на равного по статусу собеседника, который располагает теми же сведениями об обозначаемых объектах, что и говорящий. Поэтому условие равного статуса собеседников (равной степени включенности в традицию) в коммуникативной ситуации рассказывания былички отнюдь не является формальным показателем — этому условию подчинены и вся структура былички, и в особенности способы референции, указывающие на мифологическое явление и определяющие жанровую специфику былички. Здесь уместно вспомнить пример, приводимый ван Дейком: если вы рассказываете своим друзьям о вчерашнем посещении ресторана, вы можете опустить указание на то, что человек, который приносил вам блюда, называется официантом — это и так понятно из общей пресуппозиции (предполагается, что ваши друзья имеют одинаковое с вами знание о ситуации посещения ресторана). Напротив, было бы странно (и противоречило бы способам

построения текста), если бы вы все время объясняли, что в ресторане вас обслуживал официант, а не слесарь-сантехник (ван Дейк 1989, 172). Поэтому если в быличке указывается, что на Троицкой неделе рассказчик встретил в жите девушку в белой рубахе и с распущенными волосами, было бы странно (для носителя традиции), если бы потребовалось еще и уточнение, что это русалка (а кого вы еще рассчитывали встретить в это время в жите — слесаря-сантехника?).

Анализируя роль местоимений в ахматовских текстах, В. В. Виноградов сравнивал прочтение ее стихов с разгадыванием загадки: «...содержание местоименных указателей более или менее раскрывается к концу речи, т. е. к тому моменту, к которому характер восприятия уже устанавливается как напряженное ожидание разгадки» (Виноградов 1976, 445–446). Аналогичный вывод можно сделать о роли в быличке местоименных указателей, равно как и об использовании дескрипций и актуальных имен в качестве способов референции к мифологическому объекту, «зашифрованному» в тексте. Сопоставление двучленной структуры былички как минимальной диалогической единицы (предполагающей ответную реплику-идентификацию со стороны собеседника) со структурой загадки, в которой загадываемый объект «шифруется» через ряд неотчуждаемых характерных признаков, позволяет предположить, что «неопределенная определенность», заложенная в рассмотренных способах референции, не является «ошибкой» информанта или признаком вырождения традиции, а заложена в жанровой природе самой былички.

4.5. Ко второму корпусу способов референции в быличке, как уже говорилось выше, относятся случаи, в которых референциальная неопределенность отражает неопределенность самого знания о том или ином мифологическом явлении, указывает на когнитивную недостаточность, невозможность познания человеком глубинной природы данного явления. Сюда относится референция с помощью неопределенного местоимения (*что-то, кто-то*), а также выражений с нулевым показателем лица, в которых явление описывается с помощью безличных конструкций (*чудится, пугает*).

В отличие от первого круга референциальных показателей, предполагающих известность мифологического объекта как говорящему, так и адресату, способы референции второго круга указывают на собственно неопределенность описываемого объекта и отражают его неизвестность как для говорящего, так и для адресата или принципиальную невозможность его познания. Но и в этом случае, как и в первом, данная ситуация не противопоставляет говорящего и слушающего по статусу, а уравнивает их (если в первом случае статусное равенство собеседников обеспечивалось их равным знанием, совпадением «фона воспоминаний», то во втором случае их равенство обеспечивается

равным незнанием мифологического объекта, описываемого в быличке, равной неспособностью его познать и определить). Чаще всего такая референция к объекту бывает выражена неопределенными местоимениями. Ср.: «Завтра Варвара, а она [женщина] поздно прала. И ў двенацать часоў пришло штось под окно и дванацать вэрэтин киноло. И сказало: „Штоп ты тых дванацать вэрэтин напрела за нич“. Вона напрела по ниточке и проз окно назад выкинула. И вже Господь простил ей грехи, што она пэрэд Варварою прала“» [Завтра — день св. Варвары, а она поздно прала. И в двенадцать часов пришло что-то под окно и двенадцать веретен кинуло. И сказало: «Чтобы ты этих двенадцать веретен напяла за ночь». Она напяла по ниточке и через окно назад выкинула. И уже Господь простил ей грехи, что она перед днем св. Варвары прала] (Радеж, зап. А. А. Архипова). Употребление неопределенного местоимения на *-то* в подобных случаях свидетельствует, во-первых, о том, что речь идет о конкретном событии, о фиксированном фрагменте действительности (в отличие от употребления местоимения *кто-нибудь*, указывающего на переменный фрагмент действительности), а во-вторых, о том, что референт говорящему неизвестен. Такой способ референции основан на эффекте «соприсутствия», при котором «описываемая картина как бы непосредственно находится в общем поле зрения участников коммуникации в момент речи» (Шмелев 2002, 244), он учитывает «точку зрения», с которой ведется повествование, а именно точку зрения героя события, столкнувшегося с «иномирным» явлением и не способным его идентифицировать (в данном случае женщины, которой «штось» бросило веретена), хотя, несомненно, из общего контекста и знания других текстов с данным сюжетом можно предположить, что этим «штось» была сама св. Варвара, пришедшая наказать нарушительницу.

Смысл такого рода «недосказанности» можно сравнить с «недосказанностью» в лирических описаниях Блока, который, как и Ахматова, также стремился к максимальной неопределенности при обозначении референтов, но, в отличие от стихов Ахматовой, неназванность объектов у Блока связывается с неизвестностью объекта или нечеткостью восприятия (Шмелев 2002, 247, ср.: Соколова 1980), что выражается в использовании неопределенных местоимений на *-то*: «Кто-то шепчет и смеется сквозь лазоревый туман»; «Недвижный кто-то, черный кто-то людей считает в вышине»; «Были верны наши кони, кто-то белый помогал» и под. В отличие от «неопределенной определенности» у Ахматовой, предполагающей дешифровку «зашифрованного» референта, блоковская «референциальная интерпретация не предполагает никакой специальной дешифровки, опирающейся на историко-литературные или биографические данные, и даже в тех слу-

чаях, когда такая дешифровка фактически возможна, ее необходимость или желательность никак не предусмотрена самим текстом» (Шмелев 2002, 247–248).

Подобная «недосказанность», свидетельствующая о когнитивной неопределенности описываемого объекта, может выражаться нулевым показателем лица. Такой способ обозначения мифологических явлений наиболее распространен в русской традиции, хотя (в гораздо меньшей степени) встречается и в украинско-белорусском Полесье. Это безличные предикативные конструкции с глаголами типа: *казаться, чудиться, видеться, мерещиться* и т. д. Например: «Жили мы в древне, не в этой, а двадцать километров отсюда, и вот, если ночью идешь, обязательно там *привиждается*, там видит кого-то кто-то...» (твер., Леонтьева 2002, 248–249); «Вот однажды едем с пим вечером на лошади и как раз говорим: „Вот на этом месте, говорят, *привиждается*...“» (Зеленый Бор, торопец. твер., Леонтьева 2002, 249); «Есть такое место, что *всегда причудится*, четыре километра отсюда» (ленинград.); «Куды бяжишь и боисся, и *чудится* как, как и ня знаю, бяжишь и чудится» (новгород.) (Новое Долгое хвойнен. новгород., Леонтьева 2002, 250); «Раньше *привиждалось*... Аверь, не ходи за деревней, обязательно *привидится*» (новгород.); «Е тако мисьцо, шчо вступицца, так што-то зробицца, и не выйдеш. Всё показуецца, шо не туда итти надо...» (Олтуш).

В таких случаях человек, порождающий текст и подобным образом осмысляющий мир, заранее отказывается от попыток понять, кто является производителем действия. Здесь, по словам Овсяннико-Куликовского, неопределенность не обобщения, а неведения. Особенностью таких предикатов является то, что в них употребляются личные глаголы, но способные образовывать безличные конструкции. Поэтому в различных типах мифологических текстов прослеживается градация разных степеней безличности производимого действия, а соответственно — и разных степеней познаваемости мифологических явлений. Переход от личного употребления к безличному намечается в форме 3-го л. ед. ч. с мыслимым, но неизвестным субъектом в таких текстах, где одни и те же глаголы употребляются как в безличной, так и в неопределенно-личной форме с так наз. местоимениями неизвестности (кто-то, что-то, какой-то), которые «соотносятся с фиксированным объектом, неизвестным говорящему — с объектом, который говорящий не в состоянии идентифицировать (Падучева 2001, 210–211). Ср., например: «У поўночь то сама глушь, *штось можэ лякаты*, чи смэрць, чи шо» (Радеж, ПА) или: «Во піўноч можэ появицэ *такая, шо пужае*; и во поўдён — столб идэ — на ростанцах *пужае*» (Верхние Жары, ПА). В этих случаях действие все же не окончательно оторвано

от производящего его субъекта — пусть не четко и туманно, но все же мыслится некое существо, производящее это действие. Мифологическая «действительность» как бы «мерцает», конкретизируясь то в большей, то в меньшей степени. Наибольшей степенью градации безличности подобных предикатов является окончательная автономность действия, указывающая на полную неизвестность и непознаваемость агенса: «А пужае середь дня...» (Стодоличи, ПА) или: «Вот у нас дом построили, так пугало» (Тихманьга, АА).

В третьем случае номинации подобных явлений неспособность человека осмыслить странные демонологические явления доведена до самой последней степени. Безличные предложения типа: *чудится, мерещится, грезится, снится, видится, кажется* и др. выражают действия неизвестной силы или недостоверное восприятие действительности. По словам Анны Вежбицкой, «безличные конструкции предполагают, что мир в конечном счете являет собой сущность непознаваемую и полную загадок, а истинные причины событий неясны и непостижимы» (Вежбицка 1996, 73). Субъект удален здесь из поля зрения как неизвестная причина явления, описываемого глаголом. Чтобы объяснить предпочтение такого способа номинации страшных явлений именно в русской традиции, имеет смысл вспомнить слова Вежбицкой: «Богатство и разнообразие безличных конструкций в русском языке показывают, что язык отражает и всячески поощряет преобладающую в русской культурной традиции тенденцию рассматривать мир как совокупность событий, не поддающихся ни человеческому контролю, ни человеческому разумению, причем эти события, которыми человек не в состоянии до конца управлять, чаще всего бывают для него плохими, чем хорошими. Как и судьба» (там же, 76).

Рассмотренные два типа референции к мифологическому объекту (отражающие, условно говоря, «ахматовский» и «блоковский» типы неопределенности), характерные для речевого жанра былички, основаны на коммуникативном равенстве говорящего и адресата речи, наличию у них общей «апперцепционной базы», единого «фонда воспоминаний». Такой тип референции, основанный на том, что адресат речи располагает теми же сведениями об обозначаемых объектах, что и говорящий, характерен для фатических жанров речи, в которых эмоциональная функция превалирует над информативной. «Напротив того, референциальные показатели, противопоставляющие информированность говорящего и адресата (например, показатели интродукции), свидетельствуют о функционировании текста как средства передачи информации... Тем самым использование референциальных показателей может служить (наряду с употреблением видо-временных форм) формальным признаком, отличающим описания от повест-

вований» (Шмелев 2002, 244). Иными словами, представленный материал показывает строгую взаимосвязь между типом взаимоотношений говорящего и слушающего в рамках коммуникативной ситуации (статусное равенство-неравенство), коммуникативными функциями порождаемого текста (фатическая/эмоциональная — информативная) и способами референции к описываемому объекту (т.е. способами называния этого объекта в тексте), которые выбирает говорящий в зависимости от первых двух условий. Для былички как речевого жанра, существующего в рамках беседы с ее статусным равенством собеседников и преобладанием эмоциональной функции над остальными, присущи соответствующие этим показателям способы референции, среди которых: отсутствие интродукции (специального введения в текст классифицирующего имени, открывающего «досье» описываемого объекта), преобладание личных и указательных местоимений, дескрипций и актуальных имен (которые в действительности являются конвенционально закрепленными постоянными именами), представляющими объект в виде «определенной неопределенности» «ахматовского» типа, а также наличие неопределенных местоимений и предикатов с нулевым показателем лица, представляющих описываемый объект в виде «неопределенной неопределенности» «блоковского» типа. Такая коммуникативная и прагматическая структура былички резко отличает ее от другого типа мифологического текста — поверья, жанровые особенности которого обусловлены коммуникативной ситуацией не беседы, а разговора с его нацеленностью на передачу информации и статусным неравенством участников общения («знающего» и «профана»). Соответственно этим особенностям в поверье выбираются и способы референции к мифологическому явлению (наличие интродукции, «прямых имен», дефиниций, экзистенциальных высказываний и т.д.), которые не предусмотрены речевым жанром былички в ее «каноническом» виде. Тексты, которые собирает полувидатель в результате записи интервью, обычно представляют собой синкретический вид мифологического текста с искаженными жанровыми формами.

Как мы пытались показать в рамках данной статьи, зависимость особенностей построения мифологического текста от коммуникативной ситуации, в которой он порождается (и от целей, которые в связи с этим реализует говорящий), ведет к тому, что изменение этой ситуации непосредственно приводит к изменению структуры текста, способов номинации, языковых средств описания мифологического явления, т.е. к изменению качества информации.

ЛИТЕРАТУРА

- Адоньева 2004 — Адоньева С. Б. Прагматика фольклорного текста. СПб., 2004.
- Андреева 2000 — Андреева Г. М. Психология социального познания. М., 2000.
- Арутюнова 1981 — Арутюнова Н. Д. Фактор адресата // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1981. Т. 40. № 4.
- Баранов, Крейдлин 1992 — Баранов А. Н., Крейдлин Г. Е. Иллокутивное вынуждение в структуре диалога // Вопросы языкознания. 1992. № 2.
- Бахтин 1997 — Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Собрание сочинений. М., 1997. Т. 5.
- Богатырев 1941 — Богатырев П. Г. Фольклорные сказания об опришках Западнoй Украины // Советская этнография. 1941. № 3.
- Ван Дейк 1989 — Дейк Т. А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
- Вежбицка 1996 — Вежбицка А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Вежбицка 1997 — Вежбицка А. Речевые жанры // Жанры речи. Саратов, 1997.
- Веселова 2000 — Веселова И. С. Жанры современного городского фольклора. Повествовательные традиции. Канд. дис. ... фил. наук. М., 2000.
- Виноградов 1976 — Виноградов В. В. О поэзии Анны Ахматовой // Виноградов В. В. Избранные труды. Поэтика русской литературы. М., 1976.
- Виноградова 2004 — Виноградова Л. Н. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. № 1.
- Винокур 1993 — Винокур Т. Г. Говорящий и слушающий. Варианты речевого поведения. М., 1993.
- Власова, Жекулина 2001 — Власова М. Н., Жекулина В. И. Былички // Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.). СПб., 2001.
- Головачева 1994 — Головачева А. В. К вопросу о прагматике загадок // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. I. М., 1994.
- Гречина, Осорина 1981 — Гречина О. Н., Осорина М. В. Современная фольклорная проза детей // Русский фольклор. Вып. 20. Л., 1981.
- Душечкина 1995 — Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ. Становление жанра. СПб., 1995.
- Ефименко 1878 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете. Вып. 2. М., 1878. Т. 30.
- Завойко 1914 — Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4.
- Земская, Китайгородская, Ширяев 1981 — Земская Е. А., Китайгородская М. В., Ширяев Е. Н. Русская разговорная речь. Общие вопросы. Словообразование. Синтаксис. М., 1981.
- Зиновьев 1974 — Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.
- Зиновьев 1987 — Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

- Ивлева 2004 — Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. СПб., 2004.
- Китайгородская, Розанова 1999 — *Китайгородская М. В., Розанова Н. Н.* Речь москвичей. Коммуникативно-культурологический аспект. М., 1999.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж: имя и образ // Славянские этюды. Сборник в честь С. М. Толстой. М., 1999.
- Левкиевская 2001 — *Левкиевская Е. Е.* Демонология севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001.
- Левкиевская, в печати — *Левкиевская Е. Е.* Мифологическая система детских страшилок в сравнении с традиционной мифологией // Детский фольклор и субкультура детства. Материалы Виноградовских чтений. СПб., (в печати).
- Левонтина 1994 — *Левонтина И. Б.* Время для частных бесед // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994.
- Леонтьева 2002 — *Леонтьева С. Г.* Рассказы о «привидениях» среди визионерских жанров // Сны и видения в народной культуре. М., 2002.
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Мельников 1976 — *Мельников М. Н.* К вопросу о бытовании быличек и легенд в наши дни // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1976. Вып. 3.
- Мигунова 2002 — *Мигунова Е. А.* К вопросу о функции мифологического рассказа // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. СПб., 2002.
- Найман 1989 — *Найман А.* Рассказы об Анне Ахматовой // Новый мир. 1989. № 1.
- Остин 1986 — *Остин Дж.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. 17.
- ПА — Полесский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Падучева 2001 — *Падучева Е. В.* Высказывание и его соотнесенность с действительностью. М., 2001.
- Пашина 1998 — *Пашина О. А.* Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
- Померанцева 1968 — *Померанцева Э. В.* Жанровые особенности русских быличек // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VI Международный съезд славистов. М., 1968.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Померанцева 1975а — *Померанцева Э. В.* Соотношение эстетической и информативной функций в разных жанрах устной прозы // Проблемы фольклора. М., 1975.
- Пропп 1984 — *Пропп В. Я.* Русская сказка. Л., 1984.
- Разумова 1993 — *Разумова И. А.* Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Сенькина 1987 — *Сенькина Т. И.* Типы русских сказочников Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1987.
- Серль 1986 — *Серль Дж.* Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов. М., 1986. Вып. 17.

- Соколова 1980 — *Соколова Л. А.* Неопределенно-субъектные предложения в русском языке и поэтике А. Блока // Образное слово А. Блока. М., 1980.
- Толстая 1992 — *Толстая С. М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения-1. М., 1992.
- Топоров 1994 — *Топоров В. Н.* Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994.
- Харузина 1929 — *Харузина В. Н.* Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности // Ученые записки Института истории РАНИОН. 1929. Т. 3.
- Цивьян 1979 — *Цивьян Т. В.* Наблюдения над категорией определенности-неопределенности в поэтическом тексте (поэтика А. А. Ахматовой) // Категория определенности-неопределенности в славянских и балканских языках. М., 1979.
- Шейн 1898 — *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, сказаниях, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1898.
- Шмелев 1995 — *Шмелев А. Д.* Суждения о вымышленном мире: референция, истинность, прагматика // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
- Шмелев 2002 — *Шмелев А. Д.* Русский язык и внеязыковая действительность. М., 2002.
- Шмелева 1997 — *Шмелева Т. В.* Модель речевого жанра // Жанры речи. Саратов, 1997.
- Шумов 1998 — *Шумов К. Э.* Прагматика и ритуалистика в русской быличке // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 года. СПб., 1998.
- Якобсон 1975 — *Якобсон Р. О.* Лингвистика и поэтика // Структурализм «за» и «против». М., 1975.
- Fiske 1982 — *Fiske S.* Schema-triggered Affect: Application of Social Perception // Affect and Cognition. N. Y., 1982.
- Korenský 1987 — *Korenský J., Hoffmannová J., Jaklová A., Müllerová O.* Komplexní analýza komunikačního procesu a textu. České Budejovice, 1987.

Л. Н. Виноградова

СОЦИОРЕГУЛЯТИВНАЯ ФУНКЦИЯ СУЕВЕРНЫХ РАССКАЗОВ О НАРУШИТЕЛЯХ ЗАПРЕТОВ И ОБЫЧАЕВ

Суеверные рассказы и демонологические поверья представляют для этнологов особый интерес не только потому, что позволяют выявить неповторимый для каждой этнической традиции круг образов и мотивов «низшей» мифологии; понять, какие мифологемы или культурные символы стоят за этими образами и мотивами; отметить постоянно действующую связь между земным и потусторонним мирами; наконец, не только потому, что народная демонология напрямую связана с важнейшей категорией культуры — с категорией сверхъестественного и чудесного. Значительно важнее то, что этот комплекс текстов отражает характер взаимоотношений человека со сверхъестественными силами. Представления о вторжении духов в земной мир во многом определяют и обрядовое, и бытовое поведение людей, живущих с оглядкой на незримо присутствующих рядом с ними вездесущих демонов или на возможные козни со стороны «знающих» людей. При общем негативном отношении к персонажам нечистой силы человек вынужден в определенных случаях прибегать к их услугам, искать у них помощи. Более того, люди признают за мифическими существами право контролировать их собственное (человеческое) поведение и наказывать за нарушение установленных обычаев. Как это следует из многих демонологических мотивов, встреча с демоном часто происходит по вине человека, не соблюдающего обязательные запреты или предписанные правила.

Сама по себе информация о правильном поведении, которое способно обеспечить безопасность людей при контактах с духами, дублируется в разных жанрах традиционной культуры, например, в сказках, легендах, формулах запугивания, запретах, советах, приметах, предписаниях и предостережениях. В этом ряду былички, тематиче-

ски связанные с нарушением принятых в социуме обычаев, могут рассматриваться как тексты сюжетно оформленных иллюстраций, наглядных пособий, примеров из жизни, предназначенных для обучения правилам коммуникации с потусторонним миром.

Общая прагматика быличек как фольклорного жанра, безусловно, гораздо шире обозначенной выше практической задачи. Одной из важнейших считается, например, так называемая «концептирующая» функция, т.е. необходимость постоянной актуализации важнейших мифологических представлений об устройстве мира (ТФНО 2001, с. 225). Иными словами, целевые установки жанра — репрезентация и сохранение в коллективе такой этнокультурной информации, которая касается как мифологических знаний, так и практических навыков, необходимых и в повседневной жизни, и в экстремальных ситуациях (Виноградова 2004, с. 12; Иванова 2004, с. 70).

Кроме того, былички выполняют роль «страшилок»: с одной стороны, они пугают, с другой, необъяснимо притягивают к себе слушателей, вынуждая их пережить (и тем самым преодолеть) чувство страха перед чем-то неведомым, помогают конкретизировать причину этого страха, — и в этом, как можно предположить, заключается особая терапевтическая функция подобных нарративов.

Наконец, немаловажную роль играет сама повествовательная функция быличек, направленная на то, чтобы не только проинформировать и научить, но и поразить воображение слушателей, развлечь, поведать о чем-то необычном, исключительном, что может произойти в реальной жизни каждого.

В качестве одного из устойчивых жанровых признаков этой группы текстов выступает категория мистического. По наблюдениям исследователей, главный интерес как для рассказчика, так и для слушателя представляет столкновение человека не просто с каким-либо мифическим существом, но с чем-то странным, не поддающимся объяснению, опасным, потусторонним (Разумова 1993, с. 100). Соответственно, в задачи суеверных рассказов входит изображение того, как происходит нарушение равновесия в человеческом мире и как оно может быть восстановлено. Именно поэтому тип повествований о нарушителях запретов и обычаев (т.е. о правильном или неправильном поведении человека при его столкновении с чем-то сверхъестественным) занимает особое место среди разных структурно-тематических циклов быличек, ибо они входят в состав актуальных обучающих текстов.

Формулировка правила (запрета) — независимо от того, включена ли она в канву повествования или остается за текстом, — служит структурным стержнем и содержательной основой нравоучительного рассказа, обладает почти безграничными порождающими возможно-

стями для построения целой серии однотипных нарративов о нарушениях обычаев.

Таковы, например, в русском фольклоре многочисленные былички о мытье людей в бане поздно вечером («в третий пар», т.е. после двух смен моющихся). Значительная часть рассказов на эту тему сразу начинается с запрета, за которым следует назидательная история: «...Раньше, говорят, третий пар: в баню не ходи! У нас такая женщина была <...>. И она всё она ходила мытца — никого не брала! Ни детей, никого! И она пошла в третий пар. А уж солнышко было за лес. И представляти, яе принесли мертвую. Яе защекотали! Вот эти самые нядобрики!» (ТФНО 2001, с. 243–244, новгород.). Указание на позднее время выступает дополнительным сигналом опасности: человек идет в баню на закате солнца и «в третий пар». Кроме того, нарушением обычая считалось и мытье в одиночку. «Как вот сказано — в бане одной мыться нельзя, обдериха сгубит, так оно и есть. У нас жонка одна шустрая говорит: „Пойду одна в баню на третью смену, когда обдерихи моюца“. И пошла. И час нету, и другой нету. А пошли за ею, а она под пол в шилья загнана...» (Криничная 2001, с. 80).

Подобная структура былички (запрет плюс рассказ о его нарушении) обеспечивает определенную предсказуемость в развитии сюжетной линии и позволяет слушателям сделать заключение, что человек сам виноват в трагическом исходе. Формулировка правила, таким образом, во-первых, задает четкие параметры дальнейшего повествования; во-вторых, напоминает слушателям о принятых в местной традиции нормах поведения; в-третьих, является импульсом для рассказывания другими участниками беседы целого ряда аналогичных историй на тему «банных правил».

Согласно севернорусским поверьям, не следовало устраивать мытье по воскресеньям и в годовые праздники; входить в баню в полночь; оставлять там даже на одну минуту грудных детей; громко стучать тазами и ведрами, смеяться, материться; нельзя было в бане пить приготовленную для мытья воду, даже если она вполне чистая, питьевая (Криничная 2001, с. 100–102). Каждый из подобных запретов легко мог быть развернут в рассказ о конкретном случае. Иногда в зачине упоминается одно правило, а из дальнейшего повествования становится понятно, что нарушены и другие нормы поведения, в результате чего человек пострадал. Ср. следующий рассказ: «Вечером поздно в баню нельзя было ходить, черти шайками забросают. И в праздники не ходят. Парень с армии пришел, говорит мальчишкам: „Пойдемте со мной в баню!“ Свистнул три раза. Как пришли [черти] и начали его парить! Мальчишки прибежали, струсили, говорят, там Лёшку черти парят» (Черепанова 1996, с. 68; новгород.). В данном случае ло-

гическая связь начальной формулы запрета и дальнейшего развития событий не очевидна: не сообщается, пошел ли парень мыться вечером или в праздник, зато говорится, что он трижды свистнул в бане, именно это, по-видимому, и вынудило чертей явиться и наказать нарушителя запрета.

В других вариантах подобных быличек правило высказывается в конце, и тогда оно как бы мотивирует агрессивное поведение мифологического персонажа: «Пошел мужик в баню после двенадцати часов. Помылся. Вдруг женщина приходит — хлоп его! Он испугался и сбежал. „Больше, — говорит, — никогда не пойду“ <...> Она ему и говорит: „Ты моих детей скоблил. Вот тебе за это!“ Не надо было на полтях обливаться» (Криничная 2001, с. 100). Заключительный комментарий рассказчика, поясняющего ошибочное поведение человека, способствует лучшему пониманию сути происходящего, восстанавливает логическую связь текста, объясняет причины недовольства банника. Например, в одной из быличек сообщается, что человек пошел в баню ближе к вечеру, сказал, что пойдет мыться один, так как ничего не боится; в бане его начало пугать, чудиться — и он выскочил оттуда, не помывшись. Из текста можно понять, что были нарушены запреты мыться поздно и в одиночку, однако рассказчик упоминает о другой оплошности: «А это он еще сказал, не боюсь ничего, а похвальное слово ни Бог, ни черт не любят», т.е. мужик был наказан за похвальбу (Черепанова 1996, с. 59, архангел.).

Таким образом, вступительные формулы запретов или правил создают базу для развертывания сюжета, а заключительные либо утверждают их правомерность, либо поясняют суть происходящего в рассказе. Еще одна функция авторских комментариев, относящихся к нормам поведения, может быть отмечена в тех случаях, когда актуализация запрета кардинально меняет ход событий. Вот один из примеров: хозяева топят баню, носят воду, а ее все мало и мало, будто кто выливает; тогда они догадались: «банный хозяин, видать, не хотел, чтоб сегодня мылись. Так оно и было. Той день праздник был какой-то, так ведь в праздник мыться нельзя. Ну, что делать, и не стали мыться, так и ушли, и баню зря топили» (Черепанова 1996, с. 58, новгород.). Здесь вовремя припомненный запрет изменил тип повествования: вместо «страшилки» рассказывается случай о правильном поведении людей.

Пространственно-временные ограничения занимают основное место в общем списке правил, регулирующих поведение людей, опасных встречи с нечистой силой. Не только хозяйственная деятельность или бытовые занятия, но и просто появление человека в определенном месте во внеурочное время могли спровоцировать нежелательный контакт с опасным потусторонним миром. Множество

запретов надлежало соблюдать, например, тем, кто оказался в лесу. Рассказы о том, как «водило» человека в лесной чаще или как его некто преследовал, пугал, — исключительно популярны в севернорусской демонологии. Знаком опасности в таких быличках служат указания на время пребывания в лесу либо на особое, «нечистое» место. Ср. начальные фразы подобных текстов: «Шла я лесом. Ето мне обязательно надо было — опоздала я, понимаити?! Ну вот. А время уж поздно. Уже чёрно в лясу...» (ТФНО 2001, с. 248); «От дело к празднику. Фрбловы дни <...> Ну, я и пошел. Пошел. К вечеру дело было...» (там же, с. 249); «...Там раньше чудилось очень, около етого камня. Всё люди старались, чтоб поздно не ходить. И вот однажды...» (там же, с. 266). Формулировка правила здесь избыточна, так как упоминание локуса и времени задают однозначные условия для того, чтобы некое пугающее событие случилось. Когда же запрет актуализируется в самом тексте, то он выглядит как утверждение справедливого возмездия. Так, в адрес заблудившегося в лесу говорилось: «А так и надо — не ходи ночью!» (там же, с. 253).

Зато запрет укладываться на ночлег в лесу на расходных дорогах, перекрестках, на тропе постоянно включается в канву повествования и служит его главным нравоучительным стержнем. Особенно это характерно для русских восточносибирских быличек. Ср. следующие примеры: «Вот старики рассказывают, что в лесу на тропе ложиться ночевать нельзя: будто кричит кто-то, свистит, и колокольчики звенят. Дорогой едешь, ночевать на тропе будешь ладиться — хозяин выгонит...» (МРВС 1987, с. 27); «А это говорят: нельзя на росстани ложиться спать! Тоже было не так давно...» (там же, с. 29); «Мне сразу сказали, не надо на дороге спать. Вот это я знаю хорошо» (там же, с. 30).

Так же последовательно включается в текстовую канву правило проситься на ночлег у мифического хозяина локуса: «Если придется ночевать в лесу, надо попроситься у лесового хозяина, а то ночь не пройдет тебе даром. Шишко выгонит с ночлега» (Криничная 2001, с. 415). Эта рекомендация в форме нравоучения могла появляться как концовка рассказа: «А спросись (герой былички) у хозяина-лесового ночевать, тот и не начудил бы» (там же); проведенный беспокойную ночь в лесной избушке охотник наставляет слушателя: «Вот, гыт, обязательно надо проситься у домового. Это, гыт, ты паря, запомни навсегда» (МРВС 1987, с. 64).

Широко известен также запрет, находясь в лесу, откликаться на зов чужого голоса. По представлениям полешуков, в лесу часто *зүкае*, кто-то зовет человека по имени. «Ў лесу нельзя было озываца на голос, як хто озывае. Нечыстый дух это ходить и вызывае» (ПА, брест.). Не следовало также самому подавать голос, находясь в лесу после за-

хода солнца. Предостережение по этому поводу находим в одной из полесских быличек: «Пашоў дед каня шукаць. Выходя, де стагы стаяць, да клича. А ўжэ сонце зайшло — яму б пасля сонца уже не кликаць, а ён зноў... Чуе, будзьто адазваўся конь. Иде ў лес. Аж выходя двое з лесу...» Далее эти двое заводят деда на бездорожье (ПА, гомельск.; разрядка здесь и далее в цитируемых примерах моя. — Л. В.).

К числу достаточно редких можно отнести зафиксированный на Пинежье запрет женщине входить в лес, не покрыв голову платком, иначе встреча с вредоносным духом неизбежна. Структура былички на эту тему такова, что рассказчица неоднократно возвращается к формулировке правила, пытаясь убедить слушателя в необходимости его строго соблюдать: «Без плата в лесу не ходят: вот и увидишь эту нечистую силу — без плата-то... Пойдешь в лес за ягодами. А тепло, дак... скажут: в лесу не ходи без плата. Волосы нельзя так, надо, чтобы волосы покрыты были. А то... В Нюхче жонка ходила, лошадь искала, а жарко эстоль — она без плата ходила. И потом лошадь-то нашла, верно. И заболела. Это, говорят, не ладно бы ходила без плата. Она вроде как без памяти делается. Хоть ремох (ремешок) какой наложи — надо, чтобы волосы покрыты были...» (Щепанская 2003, с. 16).

К таким же последствиям (столкновению с духами) могло привести нарушение запрета смеяться в лесу. Считалось, что громкий смех, крики и хохот людей, находившихся в лесу, вызывает черта в виде вихря, сильной бури. В западном Полесье старики поучали молодежь: «як смеюцца ў ночы, то прыдзе сатана», и вспоминали случаи, как парни и девки поздно вечером шутили и смеялись до тех пор, «пока *присмеяли сатану*», который явился и начал их пугать (ПА, ровен.). За несвоевременное веселье и смех наказывает дух гумна (называемый в рассказе «домовиком»). То, что девушек пугает нечистая сила именно за смех в полночь, становится ясно из заключительного нравоучения: [Пошли девки спать на гумно], «да стали мы придумлять да рагатать. Дак вон зделался гужыком (ужом) да как покотицца на нас. Дамавик зрабуйса гужыком да и давай качацца. Мы напужалиса да паразбегалиса. Не нада ў поўноч рагатаць, — што-нибудь да спужае» (ПА, гомел.). Этот же запрет старались соблюдать и те, кто переправлялся через реку. В украинских быличках рассказывается, как девушки, плывущие в лодке, не могли унять смех — и из воды появилось страшилище; заключением рассказа было правило: «Не смийтэся — сатану прыкльчэтэ!» (ПА, волын.).

Провоцирующими внезапное появление нечистой силы считались и такие действия, как свист или пение в ненадлежащем месте или в неподходящее время. Например, летом на сенокосе старики не позволяли молодым свистеть: «Это, говорить, зываеш чорта. И оно, дейст-

вительно, засвисти — и сразу ветер появица, вихрь» (т.е. черт в виде вихря) (ПА, брест.). Мотивировкой запрета петь утром на Радущицу служило предостережение: «покойники являться будут» (Добровольская 2002, с. 114, владимир.). По народным представлениям, пение в лесу было настолько неуместным, что воспринималось как поведение не-человека. В одном из севернорусских свидетельств женщины, ходившие за ягодами, якобы слышали, как лешачихи поют свадебные песни; на вопрос фольклориста, почему они решили, что это лешачихи, а не обычные люди, те ответили: «Дак кто в лесу окромя их петь станет? Нет. Это лешачихи были» (Иванова 2004, с. 72). Запрещалось, кроме того, петь в поле, «особливо на меже петь нельзя, полевой услышит и придушит...» (Добровольская 2002, с. 114, ярослав.). Этот же запрет следовало соблюдать возле омута: «У омутов петь нельзя на реке. Так-то у реки можно, а где омут — нельзя. Водяной дед песен не любит, беспременно потопит, если петь у омута» (там же).

Итак, если учитывать группу мифологических рассказов и поверий о нарушителях запретов, столкновение с нечистой силой происходит обычно по вине самого человека, ведущего себя неправильно при вторжении в чужое пространство, принадлежащее мифическим хозяевам локусов (баннику, лешему, водяному, полевнику). Однако и находясь в своем собственном жилище — наиболее безопасном и защищенном месте, — человек вынужден действовать с постоянной оглядкой на обитающих рядом домашних духов.

Чтобы расположить к себе домового (и тем самым обеспечить удачное ведение хозяйства и благополучие членов семьи), следовало соблюдать целый ряд условий: не гневить духа-охранителя, почитать его, считаться с его вкусами, привычками и нравом, приглашать с собой при переезде в новый дом, выполнять другие, предписанные традицией, обязательства. Например, в восточнославянских рассказах о домовом упоминаются запреты: ложиться спать на его месте; выливать воду в закуток возле печи, где он любит пребывать; оставлять на ночь нож на столе; держать в доме у порога два веника; пускать на ночлег чужака, не испросив на то позволения домового, и т.п. Считалось, что домовику не нравится, когда жильцы оставляют на ночь мусор в доме; не выносят из дома в праздник (или не накрывают рушником на ночь) веретена и кросна; когда хозяйка ходит по двору «голо-головой» (без платка) или босиком выгоняет в стадо коров. Причудами домового объясняется в Вологодской обл. запрет хозяйке спать на печи, не раздеваясь: «Забралась я на печку спать, а плохо, что не раздевалась, нельзя, — домовый приснится. Я забралась и вся легла, как была, и чулки надо было снять, нельзя в чулках спать. И вдруг дверь стукнула, кто-то вошел. Он за ноги меня забрал, за эти чулки, и вдруг

как сильно навалился...» (Черепанова 1996, с. 41). В Полесье недовольство домового вызывает оставленное на ночь в хате пустое ведро: «Нэкчимного вэдра нэ трэба кидаты — грэх. Нэ було напыцца домовому — он, бач, кажэ [показывается]» (ПА, брест.).

Интересно, что домовый наказывает не только за то, что человек по неосторожности причинил ему вред или обидел (не позвал с собой при переезде, не оставил на ночь еду или питье, улегся на принадлежащее ему в доме место и т.п.), но и за несоблюдение принятых в человеческом сообществе норм поведения, т.е. выступает в роли надзирателя, контролирующего выполнение обычаев и правил. Считалось, что он мог лишить своего благорасположения и покровительства тех из членов семьи, кто часто затевает ссоры, сквернословит, свистит в доме, проклинает «черным словом» детей, обижает родителей, слишком долго оплакивает умерших родственников. В одном из рассказов, записанных в Судогодском крае, домовый душил женщину за то, что та долго убивалась по умершей дочери; укоряет ее: «Что ты плачешь всё по ней?» — И стал душить. — «Нельзя больно плакать-то...» (ФСК 2001, с. 212). Согласно полесским рассказам, домовый явился к вдове, оплакивавшей мужа, в пасхальную ночь; при этом он произносит общепринятое приветствие: «Христос воскрес!»; так как женщина ничего не ответила, он наставляет ее: «Так гадицца гаварить: „Да Вазнесення шесть нядель!“ Шчэ паўтарил: „Грэх тваему сыну будить, шчо матку бросил, а пашоў ў зяті“» (ПА, брянск.).

На эту особенность образа домового, выступающего в роли высшего авторитета для домочадцев, обратила внимание Е.Е. Левкиевская в обстоятельной статье, посвященной анализу восточнославянских данных об этом персонаже. Она пишет: «Важный мотив, через который реализуется общепатронажная функция домового, — его статус нравственного арбитра, следящего не только за материальным состоянием хозяйства, но и за „моральным климатом“ в семье. При этом часто подчеркивается, что соблюдение этических и этикетных норм в семье есть прямое условие поддержания домовым материального благополучия в хозяйстве» (Левкиевская 2000, с. 123). Это обстоятельство вынуждает исследователей по-иному оценивать степень вредности домового по отношению к людям, ибо во многих случаях причинение вреда — это лишь форма наказания (справедливого возмездия) людей, не соблюдавших правила поведения.

Мотив нарушения обычаев и запретов оказывается центральным (сюжетообразующим) для большой группы быличек, тематически связанных с «возвращающимися» покойниками. Приход умершего к своим родным практически всегда объясняется в рассказах тем, что живые не вполне точно выполнили свои обязательства по отношению

к умершим: нарушили похоронные или поминальные обычаи, обрядили не в ту одежду, забыли помянуть в надлежащие сроки, чрезмерно тоскуют по усопшим и т. п.

В быличках, иллюстрирующих нарушение последнего из перечисленных правил, формулировки запретов долго оплакивать покойника, предостережения на этот счет или нравоучительные сентенции — почти обязательный элемент повествования. Типичными, например, являются следующие вступительные или заключительные фрагменты: «Сильно тосковать об умерших нельзя — мертвец будет к тебе каждую ночь прилетать...» (Козлова 2000, с. 103, омск.); «И-и, сердце, ны плачьте николю, мои диты, як умре хто из вас: ни чоловікови за жинкою, ни жинци за чоловіком — ны годыцца плакать, бо прыплачышь змяя...» (там же, с. 124, херсонск. губ.); «Покойники могут являться. Одни как следует, другие как кошка покажутся. Как будешь жалеть, плакать, то покажутся...» (Черепанова 1996, с. 21–22, новгород.); «Только потужи два-три дня по умершему — и побачышь нечистого...» (ПА, житомир.); «...Так вот и не надо переживать, надо творить молитву и не думать. Человеку мертвому не прийти, это только черт, он людей соблазняет, принимает облик человека <...> Ложись, благословясь, и он никогда не придет, никакой шишок, а лягешь на балмаш (= как попало), глаза не перекрестишь, лягешь, как свинья, и вот придут шишки всякие» (Черепанова 1996, с. 25, новгород.).

Вместе с тем в других случаях этот же запрет фигурирует в скрытой форме, оставаясь за текстом. Свидетельством неправильного поведения человека оказывается начальная формульная фраза типа: «У одной женщины умер муж. Она очень тосковала...» (Козлова 2000, с. 107, омск.); «Братишка мой так же болел, она его жалела шибко. Потом он умер. Она все плачет и плачет, плачет и плачет о нем. Давай тоже вот так тосковать. Ходит по избе, ходит по избе...» (там же, с. 123, тамбов.); «Одна женщина тосковала по своей умершей матери. плакала по ней...» (Толстая 2001, с. 196, житомир.); [Умер один сын у матери, а второй где-то пропал], «то вона ужэ по этих сынах плакала, плакала, плакала, николи нэ утихала, нэ улэгала...» (там же, ровен.).

Акцентированное внимание рассказчика на состоянии тоскующего человека, многократные повторы глаголов *плакать*, *тужить*, *тосковать*, *вспоминать*, *убиваться*, *думать* успешно заменяли прямое формулирование запрета, служили сигналом опасности. Показательным в этом смысле является следующий фрагмент новгородской былички: «Сын ронный умер. А он был единственный-единственный, один. Мать со стариком остались вдвоих. И она так плакала, так плакала по етому сыну. Сил нет! До чаго-то она плакала, до чаго ж она плакала — шесть нядель прошло, она всё плачет. И дальше

плачет!...». Далее сын является матери и упрекает ее за слезы: «Ты посмотри, какой я мокрый. Как мне тяжело лжать. Не плачь ты, мам!» (ТФНО 2001, с. 309).

В подборке полесских текстов на тему о «ходячих» покойниках, опубликованных и прокомментированных С. М. Толстой, среди причин ночных визитов умерших называются следующие: 1) нарушение погребального обряда (например, похоронили покойника с приоткрытыми глазами; или не в той обуви, которую он хотел; или не развязали перед погребением ноги; не уследили за лежащим в доме телом — и через него перескочили кот или курица); 2) неисполнение поминальных обрядов (не оставили на ночь еду для умершего; не исполнили воли покойного относительно вещей и одежды); 3) несоблюдение траура; 4) нарушение запретов, связанных с могилой и кладбищем; 5) чрезмерная тоска и плач по усопшему (Толстая 2001, с. 157–160). Каждое из обозначенных правил могло быть развернуто в краткое или пространное повествование. По очень точному наблюдению А. А. Ивановой, это обстоятельство позволяет рассматривать систему поверий (в том числе содержащих запреты и правила) как каталог мотивов и сюжетов мифологических рассказов (Иванова 2004, с. 71).

Если удовлетворение со стороны человека требований покойника обеспечивает его «неприход» в земной мир (а значит и покой, и благополучие живых), то люди действуют в интересах устойчивого равновесия между живыми и мертвыми. Существуют, однако, правила, соблюдение которых осуществляется как способ защиты человека от пришельцев с «того света» (т. е. исключительно в интересах человека). Например, считается, что перед уходом с кладбища следует поклониться могиле и сказать: «Прощайте!», а ни в коем случае не «До свидания!»; в противном случае сам покойником скоро станешь (Добровольская 2005, с. 113, владимир.). Нельзя было оглядываться, уходя с кладбища, «а то покойник за тобой уйдет, являться станет» (там же). Если, навещая родных, покойник стучит в окно, не следует выглядывать из окна на улицу и отзываться на его зов; по правилам поведения во сне, нельзя идти вслед за зовущим умершим родственником, принимать его протянутую руку и т. п. (Разумова 2001, с. 118–119). Соблюдение подобных запретов осмысливается как форма оберега человека, как защитные меры против вредоносных контактов.

С другой стороны, существует группа правил, которые надлежит выполнять людям в интересах душ умерших родственников. Так, по современным свидетельствам из Смоленской обл., там сохраняются запреты, которых надо придерживаться в течение сорока дней после смерти члена семьи. Например, запрещалось поздно ложиться спать. Считалось, что если кто-то из домашних не спит в полночь, то это

мешает душе умершего зайти в дом. В рассказе на эту тему женщина, засидевшись поздно за делами, слышит под окном голос недавно похороненной матери, ее стоны. Только тогда хозяйка всполошилась: «„Ой, мамочка, родненькая, миленькая <...>, прости меня, я ж тебе не пустила в хату“ <...> Разве можно до двенадцати сидеть, когда мамке нет сорока дней еще? Ни в коем случае нельзя сидеть...» (СМЭС 2003, с. 94). В данном случае приход души воспринимается не только как вполне допустимый, но и закономерный, соответствующий норме, поэтому в течение сорока дней необходимо создавать условия для подобных посещений. В этой же местной традиции нарушением обычая считалось, если родственники умершего уходят на ночь из дома и запирают двери, не позволяя тем самым душе проникнуть в дом. В одной из быличек женщина, похоронившая сына, тяжело переносила одиночество и уходила ночевать к соседям; «и вот ён ей сосниўся, говорить: „Мам, чё ты дома не ночуеш? Када ни приду — всё замок и замок. Мне, — говорить, — некуда даже голову притянуть. Я ведь хожу кажную ночь, и всё замок и замок“» (там же). Таким образом, одни правила люди соблюдают, чтобы угодить духам, а другие — чтобы защититься от них.

Пожалуй, среди всех известных в традиционной культуре нормативных установок, регулирующих взаимоотношения людей с мифологическими персонажами, цикл похоронно-поминальных запретов и обычаев соблюдается наиболее строго и сохраняет свою актуальность вплоть до настоящего времени. Это подтверждается исследованиями И.А. Разумовой, записавшей суеверные рассказы городского и сельского населения северо-запада России в 1995–2000 годах. Судя по этим текстам, люди верят в то, что умершие строго следят за правильностью исполнения всех этапов похорон и обычаев поминовения и напоминают о правилах в случае их нарушения. Согласно одному из рассказов, стоило всем домочадцам ненадолго выйти из комнаты, где стоял гроб с телом, там раздавался грохот: упал сам по себе стул. Членам семьи объяснили, что покойного нельзя оставлять одного (Разумова 2001, с. 108). В другой быличке умершая женщина снится одной из своих родственниц, прося ее: «Придите ко мне волосы расчесать». Та поехала на кладбище и увидела, что могила вся заросла травой; пришлось приводить ее в порядок (там же, с. 115). Знаки неудовольствия со стороны покойных, наблюдаемые живыми, заставляют их осознать свою вину и исправить оплошность. В одном из новгородских рассказов человек пошел на могилу брата помянуть его; взял с собой соседа: «Пришли в Бродашкино, на могилки. Всё честь по чести. Только пришли, я закурил... Как поднялось вихрь! Дяревья стали гнуть! И листья поднялися — засыпало нас таким винтом! По всем

могилам лист понёс, ну как снег. Как тьма какая <...> Я раскрыл маленькую, взял стопку влил, на могилку плёхнул и кинул две конфетны. И куда что делось, я не знаю! <...> И как всё перятихло» (ТФНО 2001, с. 298).

Как можно было заметить из приведенных выше примеров, особую осторожность следовало соблюдать людям, когда они оказывались в опасном пространстве (баня, лес, поле, межа, перекрестки, кладбище, вода) а также в ситуации контактов с домашними духами и умершими родственниками. Но между тем по-настоящему действенным фактором для актуализации правил и запретов выступают в первую очередь временные параметры. Самые привычные повседневные занятия и дела в пространстве дома, двора или за пределами села рассматривались как нежелательные, если совершались во внеурочное время. Указание на время — один из наиболее устойчивых и существенных для понимания сути происходящего элементов текста. Он выполняет важнейшую знаковую функцию: сигнализирует о факте нарушения поведенческих норм и создает атмосферу напряженного ожидания того, что дальше случится нечто необычное.

В одной группе текстов такие темпоральные вставки сопровождаются авторскими комментариями, в которых разъясняется опасность соответствующего временного периода и недопустимость тех или иных действий человека в эту пору. Ср. следующие примеры: «Я косила. Сначала в колхоз косили, а потом сябе — вечером бяжишь сябе косить <...> А солнце уже за лес. Что-то заляскало коло озера, — как картошку кидають в вядро. А грех косить, уже солнце за лес...» (ТФНО 2001, с. 256); «Раз я пошла по ягоды ў няделю, а это грех. Пошли ў болото. Бером клюкву, чуем: „Го-го-го! И як музыка грае“...» (ПА, гомел.); «Гулялы на колодках — таки гульбишчэ летом. На Троицу. Колыску повесят и колышуцца. А на Троицу колыхацца нельзя, — русаўки будут чэпляцца...» (ПА, чернигов.); «Женщина рассказывала, что видела, как леший по деревне прошел. Он выше домов, а за ним ветер по деревне идет. Эта женщина ночью воду черпала. А ночью воду нельзя брать, ночью вода спит» (Черепанова 1996, с. 47).

Другую группу образуют рассказы, не содержащие в явном виде форм запрета. Для понимающей аудитории достаточно было самого упоминания временных обстоятельств: «...а время-то уж позднее»; «как раз двенадцать дня это было, в полдень»; «начала подбеливать печь, а была как раз дедовская суббота...»; «моя мама была в ясу, и так было попавши, во Здвигеньё пошла в лес...». Значение подобных «подсказок» (сообщений, на которые следовало обратить особое внимание) заметно возрастает, когда при отсутствии авторских разъяснений или

формулировок запретов упоминания о времени назойливо повторяются в тексте. Ср.: «Как это моя племянница стирала на возере. У нас возеро тута рядом. Ена на возере стирала это, бяльё, поздно, уже кончивши работу. Ну уже часов в шесть так. Ена все бывало по вечерам любила. Позно, темно... Вот ена полоскаить бяльё, а чезяз яе ка-а-ак ахнётца! И ена бросила это бяльё и домой прибежала <...> Это чёрт пугал!» (ТФНО 2001, с. 271).

Наряду с темпоральной пометой, иногда значимым элементом текста (с точки зрения смысловых акцентов) выступают особые действия героя, которым в местной традиции приписывается некий мифологический подтекст: смотреть в зеркало, мести пол в два венника, свистеть, плести, шить, завязывать узлы, прясть, проклинать своих близких и т. п. О том, что в рассказе повествуется о нарушении запретов, можно судить именно по таким, понятным лишь для посвященных, деталям. Приведем один из показательных примеров этого типа: [Красавец-гармонист раздосадован, что отец не пускает его на вечерки]. «И он дома-то один остался. И стал смотреть в зеркало. А время-то поздняя. И говорит: „Ой! Ну что-то я такой красивый! (очень хорошо плясать умел). И никто меня не знает и не видит! Чего меня батька на гулянки не пускает!“ А ведь раньше не пускали на гулянки, правда. Надо всё работать, работать, лапти плести. От всё такое. Ну, он сидит. А дело было где-то уже после Рождества. Тоже всё говорят — святки да святки. Он там часик посидел. Лапти плёл. Ну от. Дверь открывается...» Далее появляется женская фигура, уводит парня в лес, заводит на бездорожье и проч. (ТФНО 2001, с. 262–263). Не высказывая напрямую никаких правил и запретов, рассказчик подразумевает, что вторжение в дом вредоносной силы оказалось возможным из-за неправильного поведения парня, который поздно вечером смотрелся в зеркало, тосковал по обществу, плел лапти в святые вечера, что считалось недопустимым.

К числу действий, обставленных в народной культуре множеством запретов и предписаний, относятся, как известно, прядильно-ткаческие занятия. Соблюдение правил поведения в этой сфере часто вызвано опасением, что придут и накажут некие вредоносные духи. В сюжетах полесских быличек такими персонажами, контролирующими ткаческие работы, выступают чаще всего женские мифологические персонажи: *Пятница*, *Сэрэда*, *Нэдзя*, *свята Варвара*, *Евдокия*, *свята Прэчыста* либо души умерших предков (*деды*), а также домовик, русалка и ряд др. Они появляются в доме того, кто работает во внеурочное время, пугают, угрожают, упрекают, жалуются на то, что люди наносят им раны, засоряют глаза, запутывают им ноги и т. п. Считалось,

что обиженные духи в наказание за нанесенный им ущерб тоже в ответ колот, душат, вызывают увечья у нарушителей запретов: «Ў пятницу не прали. Пятница вельми абижалася, што яе верацёнамі колюць. Ужэ пятница заходиць, ужэ сонце зайде, ужэ не прадом» (Толстая 2005, с. 202, гомел.); «...Прала я ў пятницу. Пришла жэншчина пад акно и калала мене верцёнамі ў грудзь — то святая Пятница» (там же, с. 203, гомел.). Опасение «исколоть» веретенем св. Варвару вынуждало женщин соблюдать запрет прядения в ее день (4/17.XII): «На Варвару нэ прялы, бо то колысь казалы, шо ейи вэрэтэнамы кололы. Одна жынка прала на Варвару, то скололась на вэрэтэно...» (Гура 2001, с. 113, волын.). В Житомирской обл. запрет на шитье в течение Русальной недели распространялся лишь на тех женщин, у кого в роду были «русалки», т. е. умершие в младенчестве дочери: «Нэ шыют. Цые детки (русалки) ходят на цэм тыжне да збирают квиточки. А однэ ходить ўзаду да плачэ, кажэ: „Моя маты шыла на цэм тыжне, дак мне ноги вельми коле“...» (ПА).

Такого рода запреты люди соблюдали не столько из боязни за себя, сколько из опасения навредить мифическим существам. В ряде быличек демонологические персонажи выступают не в роли вредоносной силы, а в роли жертвы неправильного поведения человека; они лишь укоряют людей, не причиняя им никакого вреда. В одном из полесских рассказов св. Варвара упрекает женщину (та пряла накануне Варварина дня): «На што ты мне пыл насыпала на очы?» (Гура 2001, с. 113, брест.). Аналогичные жалобы и претензии высказывают умершие родственники. Например, снование в поминальные дни мешает «дедам» — они запутываются в нитках; покойники жалуются, что те, кто шьет и прядет в эти дни, выкалывают им глаза или засоряют их кострикой (Владимирская 1983, с. 230; Павлова 1985, с. 68). Такого же типа травмы наносят мифологическим персонажам люди, которые не вовремя стирают или зольят белье: «Одна баба в четверг вечером начала стирать и зольить. Приходить ввэчери Пятница — лицо все исцарапано, глаза красные — и кажэ: „Марино! Подывысь, якая я, якие у меня червонные вочы, бо ты мне запарываеш вочы!“ То ужэ Пятница» (ПА, ровен.).

Еще один вид запретов, нашедший отражение в демонологической прозе, касается речевого поведения человека. Имеется в виду употребление бранных формул, угроз и проклятий в адрес своих близких. На этот раз нарушение правил, как считалось, было опасным именно для людей, а персонажи нечистой силы лишь ожидали такой оплошности со стороны человека, чтобы заполучить себе проклятого. По народным представлениям, слова злопожеланий («чтоб ты провалился», «пропади ты пропадом» и т. п.) и особенно отсылки к черту,

бесу, лешему и другим демоническим силам, высказанные в *злой час*, могли привести к большим бедам или передать проклинаемого во власть духов. Ругать членов семьи или свой скот «по черному», с упоминанием имен бесовской рати, вообще считалось делом греховным и осуждаемым в народе, но по-настоящему вредоносными становились проклятья, сказанные в некую роковую минуту. Известно большое число севернорусских и сибирских рассказов, разрабатывающих сюжет о плачевной судьбе детей, которых сгоряча проклинали родители. Например, женщина в раздражении обругала дочку: «„Да чтоб тебя леший унес в неворотимую сторону!“ Да, видно, не в час и сказала. А леший-то как тут и был. Девочка выбежала из-за стола и побежала...» (МРВС 1987, с. 33). Роковое время, когда сбывается злое слово, могло быть в полночь или полдень, на восходе или закате солнца, но точно угадать «лихую минуту» невозможно, поэтому проклинать близких (если не хочешь им навредить) нельзя никогда. «В сутках, — как полагали жители Новгородской области, — две минуты бывают плохие. И сейчас есть эти минуты. Можно проклянуть» (ТФНО 2001, с. 322). Кроме того, запрещалось проклинать тогда, когда идет служба в церкви (Черепанова 1996, с. 35, новгород.). Одним словом, «если мать пошлет ребенка к лешему в *добрый* и *святой* час, для него это проклятие пройдет бесследно, а если в *лих час* — бес уведет или унесет порученного ему злой матерью ребенка» (Власова 1998, с. 429). Выражения *черт бы тебя побрал, иди ты к бесу* и под., согласно народным представлениям, являются актом отречения от ребенка и фактической передачей его в руки нечистой силы; о стариках, которые *лешакнули* свою внучку, говорили: «бабка с дедкой внучку лешему подкинули» (Черепанова 1996, с. 38, архангел.).

Интересно, что в некоторых случаях проклятья произносятся в адрес тех людей, которые нарушают нормы поведения. Например, старшие не пускают кого-либо из членов семьи работать в праздники, ходить не в пору в лес по ягоды, отправляться в путь поздно вечером и т. п. Ср.: «Девочка ушла на Троицу за березкой. Матери говорила: „Мама, я пойду в лес“. А мать не пускала. А потом говорит: „А, лешак тебя возьми“. И она ушла и ушла...» (Черепанова 1996, с. 33, вологод.); «Он пошел в воскресенье рубить прутья, делать колошу — рыбу ловить. А мать-то: „Тебя чё лешай таскат!“ <...> И вот он ушел, и ушел, и ушел...» (МРВС, с. 34); «Это было в Актагучах. Праздник — то ли Петров день, то ли Троица. Теперь, старуха собирается по ягоду идти, с внучкой. А старик: „Чтоб те леший водил!“»; далее рассказ о том, как они пропали в лесу, и заключение: «Так вот говорили, что никогда не посылай к черту, к лешему» (там же, с. 33–34). Мотивация того, почему падает проклятье на голову тех, кто уходит из дома, в

повествовании отсутствует, но — как и в других случаях — в качестве «подсказки» действует указание на сакральное время происходящего. Таким образом, мы имеем здесь дело с двойным нарушением правил: пытаясь удержать родственника от неправильного поведения, человек сам оказывается нарушителем запрета.

Итак, рассмотренная группа быличек занимает особую позицию в общем составе суеверных рассказов. Она позволяет оценить исключительное значение, которое система правил и запретов имеет в жизни человека традиционной культуры; раскрывает мифологическую основу ряда запретов, соблюдаемых ради сохранения равновесия между сферой человеческого и потустороннего; заставляет по-иному охарактеризовать круг демонологических представлений, в которых нечистой силе иногда приписывается функция контроля за поведением человека и наказания виновных. Высокая степень сохранности и популярности этих нравоучительных историй объясняется их актуальной дидактической установкой. Для нарративов с обозначенной тематикой могут быть отмечены также определенные жанровые особенности, касающиеся как текстопостроения, так и системы образов.

Главными героями здесь выступают, прежде всего, люди: нарушитель запрета или правильно себя ведущий человек, а кроме того, рассказчик, комментирующий происходящее с точки зрения нормативных предписаний, осуждающий их неисполнение, поучающий, объясняющий суть запрета и правила и т. п. Оценка того, что попавший в беду герой рассказа «сам виноват», разделяется и автором текста, и слушателем. В этой ситуации мифологическому персонажу как «вредителю» отводится второстепенная роль: его появление всецело зависит от поведения человека. Показательная авторская ремарка завершает один из полесских рассказов: [Женщина шла лесом, негромко напевая]; «дьявол шел за мной, такой здоровый-здоровый. Весь в чёрном, одежда как на леснике или военном. И всё на нём блестит. Я — до хаты, а он за мной...»; путница успела забежать в дом, «а он стал ломать картошку. Ветер был во дворе, вроде как вихрь. Сама виновата: песнями его прикликала, нельзя спивать, если одна. Если гуртом, то можно» (ПА, волын.).

Запрет, таким образом, и его нарушение составляют в повествовании суть конфликтной ситуации, смысловое ядро. Исследователям фольклорных нарративов хорошо известна та интригующая (сохраняющая элементы непредсказуемости и таинственности) роль, какую играет запрет и его нарушение в развитии сюжетной линии. В демонологической прозе по-разному оформляется структура текста, содержащего формулировку правила (находящегося в зачине, в концовке, многократно повторенного в пространстве текста) и не имеющего

таких внесюжетных вставок. В последнем случае запрет или предписание логически восстанавливается на основе «подсказок» (указаний и намеков на неподходящее время, место, на рискованные действия человека и т. п.). Мотив нарушенного правила настолько важен для структурной типологии рассказа, что в случае, если герой соблюдает все запреты, принципиально меняется жанровая разновидность былички: конфликтная ситуация отсутствует, рассказанный случай из «страшилок» переходит в разряд назидательных историй. Вот один из таких примеров: [Построил мужик зимовье, чтобы скот пасти в лесу]. «А перед тем попросился у домового: „Хозяин-хозяин, пусти меня к себе и скотину мою жалуй“. На ночь каши наварил полный горшок, сам не тронул, а на шесток домовому поставил. Ну вот. Загнал во дворы скотину, стал жить, пасти...»; далее сообщается, что домовый помогает ему пасти скот, предупреждает о пожаре, защищает от зверей (МРВС 1987, с. 79–80).

Судя по рассмотренным выше сюжетам быличек, запрет или правило соблюдается то ради того, чтобы не встречаться с нечистой силой, то чтобы обезвредить ее при встрече, то чтобы не навредить самим мифологическим персонажам, то в целях самозащиты и т. п. Ср., например, разные мотивировки запрета убивать змей. В украинской и белорусской демонологии широко распространены рассказы о людях, убивших, несмотря на запрет, домашнюю змею (которая осмысливается в этой традиции как одна из ипостасей домашнего духа-опекуна), после чего случаются беды и несчастья с членами семьи нарушителя этого запрета и разлад в хозяйстве, т. е. человек по незнанию лишается своего домовика. По-иному мотивируется запрет стрелять в змей из ружья в новгородской быличке: от выстрела в «гадов» или в «нечистую» птицу ружье испортится, перестанет быть метким, само делается «нечистым» (ТФНО 2001, с. 282).

Некоторые запреты не входили в систему традиционных правил, а носили частный характер; например, требование не рассказывать односельчанам о контактах с нечистой силой предьявляли людям сами демоны, и они же наказывали смертью тех, кто его нарушил.

Особый интерес представляют такие случаи, когда при необходимости избавиться от назойливых посещений вредоносных духов люди сознательно шли на нарушение самых строгих, принятых в своем сообществе, запретов. Так, общеизвестный запрет расчесывать по ночам волосы демонстративно нарушался для того, чтобы избавить женщину от посещений летающего змея: «К моей сестры прилетал огненный змей, добил он её. Дак ей сказали: „Волосы надо чесать в 12 часов, в полночь“. Откажется ходить, не станет, если волосы чесать в 12 часов» (Ивлева 2004, с. 96, рязан.). В сходной ситуации, ста-

раясь прекратить ночные визиты умершего мужа, вдова по совету соседей легла ногами к иконам, — что было абсолютно недопустимым в обычной жизни: «...Ляг на пол. И ляг ногам к Богу. И вот ена когда так сделала — лягла ногам к Богу — ён открыл дверь. Как трахнеть дверью! <...> Токо сказал: „Ага! Сегодня догадалась!“ И вот с тых пор ён бросил к ей ходить» (ТФНО 2001, с. 306). Повсеместно запрещалось есть ночью, сидя на пороге дома, тем более не человеческую пищу. Но именно так поступает женщина, которая садится в полночь на порог, ест конопляное семя, а явившемуся духу-любовнику объявляет, что она «вошей кусает». Более двадцати вариантов восточнославянских быличек с этим мотивом опубликовано в указателе Н. К. Козловой (Козлова 2000, с. 185–205).

Среди других ненормативных действий, с помощью которых люди пытались отогнать нечистую силу, можно упомянуть: ношение одежды, вывернутой наизнанку (там же, с. 230); стирку белья не по правилам (там же, с. 230); и, наконец, инсценировку подготовки «свадьбы» близких родственников — в нарушение важнейших инцестуальных запретов (там же, с. 223–229). Все эти действия оказываются настолько шокирующими для ночных визитеров, что они навсегда исчезают и перестают досажать живым. Выходит, что несоблюдение одних запретов провоцировало появление демонической силы, приводило к столкновению с ней, а других — к ее отпугиванию и обезвреживанию. Однако между теми и другими есть принципиальная разница: в первом случае запреты нарушались по незнанию, забывчивости или беспечности, тогда как во втором — речь идет не просто о нарушении правил, а скорее об анти-поведении, совершаемом сознательно и демонстративно.

Рассмотренные былички о нарушителях правил — это лишь одна из групп многообразных обучающих текстов в системе народной демонологии. По своей сути практически каждый суеверный рассказ повествует о драматических или пугающих событиях, которые могли бы и не приключиться с героем, поведи он себя иначе, не допусти он какой-либо оплошности. Действуя по правилам, человек мог бы не встретить нечистую силу; либо избежать вредоносных последствий, если контакт произошел; либо получить выгоду для себя в результате встречи. В быличках самых разных тематических циклов содержится информация о том, как надо поступить в опасной ситуации, избавиться от преследований, отпугнуть духа-вредителя, задобрить или обмануть его, как вовремя распознать мифическое существо, какие использовать обереги и проч. Одним словом, необходимо знать правила взаимоотношений с мифологическими персонажами.

Проанализировав более 24 тысячи литовских быличек, Б. П. Кербелите сочла целесообразным выбрать такую структуру указателя

сюжетов, в которой весь материал распределяется по трем разделам: 1. Правильное поведение. 2. Неправильное поведение. 3. Нейтральное поведение. Она пишет: «Структурно-семантический анализ этих литовских произведений убедил нас в том, что положительный или отрицательный исход столкновения человека с мифическим существом зависит от действия человека. Значит, **человек** является героем мифологических сказаний». Правильные действия героев означают соблюдение обычаев и других предписаний, а неправильные — это нарушение норм поведения, связанных с верой в существование «иного мира» (Кербелите 1994, с. 14). Мне представляется весьма продуктивным такой подход к анализу мифологической прозы. По мнению автора указателя, «когда внимание в первую очередь обращается на поведение человека при столкновении с нереальным миром и на последствия этого поведения, появляется реальная возможность проследить развитие народных воззрений и обычаев, а также самих сказаний» (Кербелите 2001, с. 11). Другое дело, насколько удобным и практически реализуемым оказывается предложенная классификация быличек; многие тексты содержат одновременно эпизоды и неправильного, и правильного поведения человека. Для примера возьмем один из полесских рассказов, повествующих о рыбаке, который обругал поднявшийся ветер, раскачавший его лодку: «Ой, закрутыл, чорт!»; после этого поднялась целая буря, чуть не опрокинула лодку, пришлось уходить домой ни с чем; в следующий раз тот же рыбак при виде налетевшего вихря поступил иначе, он сказал: «Ой, паночку, будь добрый до пэрэходу» — и тут перестало крутить, все успокоилось, и рыбы он наловил целую лодку (ПА, волын.). Разные формы обращения человека к вихрю (неправильная и правильная) дали разный эффект — отрицательный и положительный.

Если признать дидактическую функцию в качестве основной для рассмотренной группы быличек (а может быть, и жанра в целом), то специального внимания заслуживает такой любопытный факт, что в числе наставников, обучающих людей правильному поведению, нередко оказываются сами мифологические персонажи. Выше уже приводились примеры, как домовая упрекает вдову, тоскующую по умершему мужу, и напоминает запрет: «нельзя больно плакать-то» (владимир.). А в рязанских поверьях такие же предостережения делали так называемые *вѣржинки* (т.е. 'привидения', от глагола *вѣржится* 'чудиться, мерещиться'): «Вот оны, эти *вѣржинки*, внушают людям, что тосковать не надо». Далее следует рассказ о ночных визитах умершего мужа к тоскующей жене (Ивлева 2004, с. 168). Одергивает неправильно себя ведущего в лесу человека леший, останавливая нарушителей порядка окриками: «Зачем рубишь лес?» или «Зачем так

делаете неладно?» (Криничная 2001, с. 365). Женщинам, отправившимся ночью за водой, приходится выслушать от некоей «белой женщины» целое наставление: «Вы знаете, что в двенадцать часов на прорубь ходить нельзя? Хоть у соседки ковшик воды попроси, а не ходи!» (МРВС 1987, с. 53–54). Помывшейся накануне в бане женщине является во сне «банная староста», чтобы высказать упрек и напомнить правило: «Зачем воду ни капли не оставила, у меня ведь тоже дети есь...» (Черепанова 1996, с. 58). В другом случае банник не поучает, а решительно расправляется с человеком за его греховное поведение: он «сорвал кожу с ног до головы» с той бабы, которая часто проклинала своих детей (Криничная 2001, с. 80–81). О жалобах, угрозах и предостережениях, которые высказывают мифические существа в адрес нарушителей запрета прясть и ткать во внеурочное время, нам уже приходилось говорить выше. Вот еще один пример такого типа: «На Тэпли Лэксий (день св. Алексея — 17/30.III) баба ткала кросна. Да пришоў якись чоловик в окно [и говорит]: „Покинь ткать, бо вэлико свято!“ [Баба сомневается, что праздник такой уж большой, и продолжает работать]. Да и пришоў други раз: „Покинь...“ До трох раз пришоў ў хату. Да вошоў ў хату, то [оказался] по саму столю (= потолок). „Бачыш, яки вэлики, а ты казала, шо малы!“ Баба злякалась» (ПА, ровен.).

В поверьях волыньско-житомирского Полесья русалкам приписывается такая особенность поведения: при встрече с человеком они якобы высказывают всяческие наставления и формулы запретов. Например, говорят: «Не мый *нижка* об *нижку* и не сий муку на *дижку*, бо то великий грих!» (ПА, Свирицевичи, Дубровицкий р-н Ровенской обл.); или: «Не кладите хлиб на *дижку*, бо не буде спору» (ПА, Нобель, Зареченский р-н Ровенской обл.). В этой местной традиции верили, что на Троицкой или Русальной неделе запрет на все виды работ соблюдается из-за присутствия на земле русалок; именно они и следят за соблюдением правильного поведения и преследуют нарушителей. В одной из быличек рассказывается, как одна женщина «сияла хлиб [имеется в виду мука] в дэжу, а з *дижы* чуе голос: „Нэ сий хлиба на *дичу*, бо русалкам розкажу!“» (ПА, Любязь, Любешовский р-н Волынской обл.). Формулировки запретов составляют основу зарифмованных куплетов, которые якобы сочиняли и припевали сами русалки: «Не сей муки над бажэю, не ложыся над межэю, не печи хлеба на листу, бо будеш бачити беду!» (ПА, Журба, Овручский р-н Житомирской обл.); «Не трый *нужка* об *нужку*, и не сий муки на *дижку*, и не держы лопаты ў хаты, бо буде *важко* конаты» (ПА, Озерск, Дубровицкий р-н Ровенской обл.). Можно предположить, что действия, упомянутые в этих «русалочьих правилах», каким-то образом вредили этим сезонным духам, появлявшимся среди людей лишь раз в году, на Русальной неделе.

Приведенные данные раскрывают существенные особенности в устройстве самой демонологической системы. Становится очевидным, что функции мифологических персонажей по отношению к человеку не сводятся к оппозиционной паре «вредить — помогать», они гораздо многообразнее. В частности, список традиционных действий демонов, направленных на людей, может быть расширен за счет таких, которые характеризуют духов как персонажей-мстителей (наказывающих «по справедливости»), персонажей-судей (осуждающих нарушителей правил, высказывающих упреки и претензии), персонажей-наставников (напоминающих о необходимости соблюдать запрет, обучающих правильному поведению, предостерегающих от ошибок), персонажей-надзирателей (контролирующих поведение людей) и т. п.

Избранный аспект изучения демонологической прозы, таким образом, заставляет обратить особое внимание на понятие «норма — антинорма» в стереотипах человеческого поведения; помогает более адекватно оценить суть и значение бытовых и ритуальных запретов, правил и предписаний; позволяет внести существенные коррективы в наши представления о мифологических персонажах и их роли в жизни людей; по-новому раскрывает характер взаимоотношений человека с демоническими существами; наконец, показывает своеобразие текстовой структуры и образности, присущее быличкам обозначенной тематической группы.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Виноградова 2004 — *Виноградова Л. Н.* Былички и демонологические повести: границы фольклорного текста // *Живая старина*, 2004. № 1. С. 10–14.
- Владимирская 1983 — *Владимирская Н. Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством: *Снование* // *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования*. М., 1983. С. 225–246.
- Власова 1998 — *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Гура 2001 — *Гура А. В.* Материалы к описанию народных представлений, связанных с ткачеством, в зоне полесско-подлясского пограничья // *Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы*. М., 2001. С. 105–117.
- Добровольская 2002 — *Добровольская В. Е.* Типы и функции магических запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 4. М., 2002. С. 112–123.
- Добровольская 2005 — *Добровольская В. Е.* Суеверные представления, связанные с переходом в мир мертвых (На материале регионов Русского Севера и Центральной России) // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 8. М., 2005. С. 107–119.

- Иванова 2004 — *Иванова А. А.* Поверья и быличка как жанровые стратегии сохранения и передачи мифологической информации // *Традиционная культура: Научный альманах*, 2004. № 1. С. 70–74.
- Ивлева 2004 — Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / Сост. В. Д. Кен. СПб., 2004.
- Кербелите 1994 — Сравнение структурно-семантических элементов повествования разных народов // *Фольклор: Проблемы тезауруса*. М., 1994. С. 7–18.
- Кербелите 2001 — *Кербелите Б. П.* Типы народных сказаний (Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий). СПб., 2001.
- Козлова 2000 — *Козлова Н. К.* Восточнославянские былички о змее и змеях: *Мифический любовник. Указатель сюжетов и мотивов*. Омск, 2000.
- Криничная 2001 — *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. В 3-х т. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001.
- Левкиевская 2000 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский *домовой* // *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*. М., 2000. С. 96–161.
- МРВС 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- ПА — Полесский Архив Отдела фольклора и этнолингвистики Института славяноведения РАН.
- Павлова 1985 — *Павлова М. Р.* Среда и пятница в связи с прядением // *Этногенез, ранняя этническая история и культура славян*. М., 1985. С. 66–69.
- Разумова 2001 — *Разумова И. А.* Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М., 2001.
- СМЭС т. 2 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.
- Толстая 2001 — *Толстая С. М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // *Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы*. М., 2001. С. 151–205.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- ТФНО 2001 — Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. СПб., 2001.
- ФСК 2001 — Фольклор Судогодского края. М., 2001.
- Черепанова 1996 — *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Щепанская 2003 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

С. М. Толстая

МОТИВ ПОСМЕРТНОГО ХОЖДЕНИЯ В ВЕРОВАНИЯХ И РИТУАЛЕ

Несколько лет тому назад автором настоящей статьи были опубликованы материалы Полесского архива Института славяноведения РАН с дополнениями из картотеки «Белорусского этнолингвистического атласа», хранящейся в Минске у Н. П. Антропова, по теме, обозначенной в заглавии, и предложена их первичная систематизация (Толстая 2001). Хотя поверья о ходячих покойниках и магические приемы защиты от них широко известны во всех славянских традициях и отражены в огромном числе популярных фольклорных текстов (быличек), Полесье оказалось единственным славянским регионом, для которого такая систематизация стала возможной, благодаря относительной полноте сведений, собранных в экспедициях по специальной программе «Полесского этнолингвистического атласа». В настоящей работе делается попытка спроецировать полесские данные на общеславянскую плоскость, рассмотреть в свете этих данных имеющиеся материалы по другим славянским традициям и представить, хотя бы в самом общем и предварительном виде, основные линии схождения и различий между разными славянскими этнокультурными зонами. При всей неполноте или даже случайности привлеченных здесь сведений из инославянских по отношению к Полесью традиций они все же позволяют делать определенные заключения о доминантных мотивах в народных представлениях о посмертном хождении и о предпочитаемых отдельными традициями ритуальных формах защиты от ходячих покойников.

Интересующая нас тема лежит на пересечении двух крупных сфер традиционной духовной культуры — народной демонологии (низшей мифологии) и погребально-поминальной обрядности — и соответственно имеет два взаимосвязанных и вместе с тем автономных аспекта. Первый из них подразумевает изучение **верований** о хождении после смерти, о причинах, целях и способах хождения, о категориях лиц, становящихся после смерти ходячими покойниками, их облике, их действиях и их жертвах. И здесь основным источником оказыва-

ются былички, в меньшей степени прямые спонтанные высказывания носителей традиции или их ответы на вопросы собирателей. Второй аспект — это сфера **ритуальной практики**, система мер, как превентивных, так и актуальных, предупреждающих посмертное хождение или прекращающих (останавливающих) его, а также предлагаемые носителями традиции мотивировки и объяснения совершаемых защитных действий. Здесь главным источником служат этнографические описания обрядов и обычаев. Нужно сказать, что первый аспект, относящийся к области верований и — в широком смысле — к картине мира и помещающий ходячих покойников в контекст народной демонологии, исследован значительно лучше второго (см. прежде всего Moszyński 1967; Вакарелски 1939; Вакарелски 1990; Зеленин 1995; Виноградова 2000, Седакова 2004); меньше внимания уделялось самим ритуальным формам, в которых эти верования воплощаются, т. е. действиям, совершаемым превентивно в широких рамках погребального и поминальных обрядов или же окказионально с терапевтической целью, когда опасность уже наступила и требуются активные оборонительные и отгонные меры. Целью превентивных действий является сковывание, связывание, запираение покойника, лишение его физической возможности двигаться; если же профилактические меры не были приняты в свое время или оказались неэффективными, цель ритуалов состоит в изгнании ходячего покойника из сферы жизни, водворение его в мир смерти (на кладбище, в могилу) и предупреждение дельнейшего хождения всеми возможными средствами вплоть до уничтожения (сжигание трупа, отрезание головы и т. п.)¹.

Самый беглый обзор общеславянских свидетельств о посмертном хождении сквозь призму относительно полных и систематизированных полесских данных позволяет выделить устойчивый набор тем (мотивов, параметров) традиционных представлений этого типа (при-

¹ Разумеется, полное разграничение этих аспектов невозможно, ибо обрядовые действия обязаны своим появлением именно верованиям, а верования в свою очередь могут не иметь прямого выражения, а лишь реконструироваться из обрядовых действий. Связующим звеном между верованиями и ритуалом часто выступают так называемые мотивировки, т. е. объяснения совершаемых действий, даваемые их исполнителями. Такие «актуальные» мотивировки имеют, однако, относительную ценность, поскольку они нередко бывают вторичными, затемняющими исконный смысл обряда, или же вообще отсутствуют (Богатырев 1971, 172–195); исходное же для обрядового действия верование (мотив) с большей надежностью может быть «восстановлено» методом семантической реконструкции на основе сравнительно-исторического, типологического и ареального изучения обряда.

чины хождения и категории ходячих; облик/ипостась ходячего покойника; характерные действия ходячих покойников; превентивные меры защиты от ходячих покойников; магические способы их изгнания и уничтожения), которые в разной степени и по-разному манифестированы в отдельных славянских этнических и региональных традициях. Различия определяются тем, каким конкретным содержанием заполняются эти рубрики, какие делаются акценты и предпочтения при выборе конкретных форм и трактовок из общего набора возможностей, как представления о посмертном хождении и связанные с ними обрядовые формы соотносятся с другими разделами верований и ритуального поведения.

Несмотря на богатство и разнообразие свидетельств о посмертном хождении по всем славянским традициям и обилие исследований, им посвященных, приходится признать, что эта важнейшая область народной мифологии не выстраивается в единую и непротиворечивую картину представлений, которая могла бы объяснить все (или хотя бы основные) известные нам формы традиционных погребальных и поминальных ритуалов, связанные с предупреждением хождения и защитой от ходячих покойников. Остается слишком много и слишком важных вопросов, не получающих ясных и однозначных ответов ни в представлениях самих носителей традиции, ни в картине, реконструируемой исследователями. К числу таких неразрешенных вопросов относятся три, условно говоря, антиномии: антиномия отношения к умершим (почитание и страх перед ними, их призывание и «отталкивание»), антиномия души и тела (ходят души или тела? святость или демонизм нетленного тела?), антиномия хождения (умерших снаряжают в дорогу и вместе с тем всячески сдерживают их движение и предупреждают их вставание и хождение). В дальнейшем мы остановимся на этих трех ключевых антиномиях.

Причины «хождения» и категории «ходячих». Верования и ритуалы, связанные с хождением после смерти, входят в более широкий контекст традиционных представлений о соотношении двух миров — мира живых и мира мертвых — и основанных на них способов сообщения между этими мирами. Согласно этим представлениям, само по себе «хождение» умерших отнюдь не является чем-то аномальным и опасным для живых. В русских погребальных причитаниях и плачах часто присутствуют призывы к умершему возвращаться с «того света», навещать своих осиротевших родных. Ср. в причитании жены по мужу:

Ты, душа моя, мой ты милый друг!
Появись ко мне ты с того светушка.

Буду ждать тебя с полдень и со восходушка,
Утром ждать буду ранешенько,
Зорей, вечером позднешенько,
Буду ждать я во все глазыньки:
Не объявишься ль с какой сторонушки...

(Соболев 1912, 4)

Периодическое посещение покойниками своих домов и своих родных узаконено ритуальной практикой поминальных и ряда календарных обрядов, когда «предков» учтиво приглашают и выпроваживают, для них готовят угощение, вывешивают им полотенце, стелют постель, топят баню и т. п., не говоря уже о пребывании души покойника среди живых, в доме или вокруг дома в течение сорока дней после смерти. Общение с умершими периодически происходит и на «их территории» — в определенные поминальные дни и праздники, когда люди приходят на кладбище, приветствуют покойников, кормят и поят их, устраивают совместные с ними трапезы на могилах, оставляют на могилах еду и т. п. (подробнее см.: Толстая 2000).

Однако вне этих предписанных сроков и регламентированных форм общения приходы покойников расцениваются как опасные для живых прорывы потустороннего мира в земное пространство, угрожающие не только родственникам иномирных гостей, но и всему миропорядку. Субъекты таких незаконных посещений часто причисляются к разряду мифологических персонажей, опасных демонов, отличающихся особой злокозненностью по отношению к живым; в свою очередь демонические существа и персонажи нечистой силы трактуются как происходящие из душ умерших и прежде всего умерших не своей смертью (Виноградова 2000, 70–99).

При объяснении такого отношения к посмертному хождению, страха перед приходом покойников к живым исследователи часто ссылаются на сформулированное Д. К. Зелениным положение о важности разграничения двух разрядов умерших: умерших от старости «предков», «родителей», почитаемых и поминаемых, которые, по поверьям, пребывают далеко и приходят к родному очагу навещать своих родных по особому приглашению в поминальные дни, и — так называемых *заложных* покойников, к которым относятся «не изжившие свой век», умершие скоропостижной или насильственной смертью, а также самоубийцы, висельники, утопленники, опойцы, лица, пропавшие без вести, проклятые своими родителями, знавшие с нечистой силой (колдуны, ведьмы и т. п.); эти «нечистые» и опасные покойники обитают не там, где «родители», а вблизи живых людей; они находятся в распоряжении нечистой силы, часто показываются

живым и вредят им (Зеленин 1995, 40–41). По мысли Д.К. Зеленина, главной причиной посмертного вредоносного «хождения» в представлениях восточных славян является «неизжитой век» заложных покойников: «Заложные покойники доживают за гробом свой век, т. е. положенный им при рождении срок жизни, прекратившейся раньше времени по какому-нибудь несчастному случаю. Это народное воззрение ясно вытекает и почти с необходимостью предполагается из всего того, что мы знаем о заложных из уст народа. Но прямые свидетельства о том наших источников недостаточно определены» (Зеленин 1995, 42–43).

Отмеченное Д.К. Зелениным деление покойников на умерших «своей смертью» и заложных, безусловно, значимо для всех славянских (как и неславянских) традиций; оно подтверждается не только многочисленными свидетельствами, как старыми, так и новейшими, но прежде всего господствовавшей ритуальной практикой, а именно строго соблюдавшимся прежде запретом хоронить заложных на общих кладбищах, отпевать их, звонить по ним в колокол, поминать их и т. п., в чем можно видеть общее для всех славян влияние церковных установлений. Нарушение этих запретов расценивается как великий грех не только с религиозной точки зрения, но и с точки зрения мифологической: заложных покойников «не принимает земля», их погребение на кладбище чревато стихийными бедствиями — засухой, градобитием и т. п.

Тем не менее приходится признать, что для интерпретации верований о посмертном хождении это деление не имеет решающего значения. Уже П. Г. Богатырев в своем описании закарпатских верований и обрядов подчеркнул, что страх перед покойниками касается не только категории заложных, но всех вообще умерших: «Злокозненное могущество не всегда приписывается покойникам только второй категории. В настоящее время считают, что покойники могут вести себя двумя способами: либо они расположены к своей семье, и потому есть надежда, что они будут принимать в ней участие, как и при жизни, либо, напротив, кем бы ни был покойник, его надо остерегаться» (Богатырев 1971, 262). Естественно, что заложных покойников считают наиболее опасными и остерегаются больше всего, однако, во-первых, и среди заложных выделяются разные разряды, различающиеся по степени их злокозненности (так, самым опасным повсюду считается висельник², менее опасным, например, утопленник или

² Ср. чешские поверья о висельниках: их боялись больше всего, ибо появление висельника грозило бурей (вихрем) или падежом скота; вместе с тем все предметы, имевшие отношение к висельнику (ветка или сук, веревка.

убитый, еще менее опасными — умершие до брака, в родах, убитые молнией и т. п.); во-вторых, в массовых рассказах о ходячих покойниках заложные часто фигурируют наряду с другими, вполне добропорядочными, категориями умерших (причем и тем и другим нередко приписываются одни и те же действия); наконец, защитные меры, применяемые ради предупреждения или прекращения «хождения», как правило, носят универсальный характер, не зависят от вида смерти и предназначаются для всех категорий ходячих покойников. В некоторой степени выделенность заложных в смысле Зеленина проявляется в наборе характерных для них сюжетов и мотивов (так, при значительной доле общих для всех категорий покойников сюжетных ситуаций, заложные чаще «пугают» и нападают на людей вне дома, в местах своей смерти).

Польский исследователь западнобелорусской традиции Михал Федеровский подошел к вопросу с другой стороны, разделив всех ходячих персонажей на три категории в зависимости не от характера их смерти, а от того, кто «направляет» (посылает, вызывает) на землю умершего: 1) духи, являющиеся по воле Бога, 2) духи, являющиеся по воле человека и 3) духи, являющиеся по воле сатаны (черта, дьявола). К первым относятся души праведных умерших, благополучно пребывающие на «том» свете, которым время от времени Бог позволяет отлучиться на землю, чтобы навестить своих близких: умершие матери навещают своих осиротевших детей, покойные супруги приходят к своим вдовам, жены — к мужьям или хотя бы являются им во сне, чтобы дать совет, помочь в делах, предостеречь и т. п.; им определено время и сроки таких отлучек (а иногда даже и дороги, по которым им следует ходить); они приходят не только днем, но и ночью, их не может спугнуть пение петуха. Например, в одной из быличек рассказывается, как один бедный вдовец, оставшийся с малыми детьми, сел с детьми обедать, ели они самую что ни на есть постную и бедную еду; покойная мать пришла, влезла на чердак и уселась над столом над выпавшей потолочной балкой. Увидев, что ее дети едят, она сбегала к

одежда) считались приносящими счастье (на веревке висельника надо было вести скотину на продажу, тогда больше выручишь; девушки шивали кусок от его одежды в свое платье, чтобы иметь больше кавалеров на танцах; рекруту, у которого был клочок его одежды, не грозила отправка на войну; вора в башмаках висельника невозможно было догнать и т. д.); одежду висельника часто раздирали на куски и потом их продавали как талисманы; особая сила приписывалась пальцу (в первую очередь большому), отрезанному с руки висельника (если его опустить в молоко, то в молоке будет много сливок; он приносит удачу в карточной игре) — Navrátilová 1996, 26.

Богу и выпросила у него масла. Потом вернулась, снова села над дырой на потолке и плеснула ложку масла детям и мужику в миску. Вдовец, сам не зная, что это такое, стал просить: «Кто ты там, сорока или ворона, плесни еще!» И она снова плеснула ложку. И таким способом долго еще подкармливала их. В другой быличке умершая свекровь в течение некоторого времени регулярно приходила к своей невестке-вдове и помогала ей советами; потом однажды пришла проститься, поцеловала ее и детей и объявила, что больше не придет, Бог ее не отпустит, и отныне она будет приходить разве что во сне; так и было, она являлась во сне в случае несчастья, болезни детей и т. п. и всегда давала спасительные советы (Federowski 1897, 53, № 158).

Вторая категория — это души умерших, чьи родственники своей тоской, слезами и беспрестанным поминанием как бы притягивают их на землю, не давая им покоя на «том» свете. За это покойники мстят своим близким: могут и задушить, и голову оторвать, могут сказать в сердцах: «Не вытягивай меня с того света, мне это слишком тяжело!». По некоторым поверьям, такие покойники боятся петушиного пения, и если оно застанет покойника в хате, то он падает замертво и приходит в себя только назавтра в то же время (там же, 55, № 167). Одна из быличек рассказывает о двух сестрах, которые остались вдовами с детьми и горько оплакивали смерть своих мужей. Мужья их однажды вечером пришли к ним в хату. Женщины посадили их за стол, стали угощать. Одна из них заметила, что у ее мужа железные зубы. На следующий день женщины во время застолья вышли из хаты и начертили на дверях освященным мелом кресты. Покойники, не имея возможности выйти из хаты, в отместку разорвали на части своих детей, а потом исчезли со словами: «Ваше счастье, что мы и вас так же не разорвали. Не тяните с того свету мертвых!» Наутро женщины сообщили обо всем священнику, тогда раскопали могилы и увидели, что оба покойника лежат ничком, а вокруг могил дыры, через которые они вылезали из могилы и влезали обратно. Покойникам отрубили головы, положили их между ног, а женщинам запретили плакать по мужьям (там же, 56, № 169).

Третья категория — самые злокозненные духи, происходящие от тех, кто уже при жизни продал душу черту. Нередко сам черт ходит в облике такого мертвеца. Они душат, жгут, страшат, обращают людей в зверей, подбивают их на злые дела и преступления. Самый известный из этих персонажей — упырь: он ходит только ночью, пока петухи не запоют, страшит людей и творит им всяческое зло, однако умный человек способен обмануть упыря; упырь может принимать облик любого существа и оборачивать людей в животных; он может продолжать общение со своей живой женой или любовницей и вообще делать все то, что он делал при жизни; он очень мстителен и за

любую обиду готов разорвать обидчика на части или оторвать ему голову; иногда упырь может быть щедрым по отношению к тем, кто его не испугался, одаривает смельчаков деньгами. Кроме упыря, к этой категории ходячих покойников М. Федеровский относит разного рода привидения и «страхи», русалок («козыток»), ночниц, не дающих детям спать, змору (мару), а также висельников и утопленников-самоубийц.

Но в материалах М. Федеровского представлен еще один тип ходячих покойников, не выделенный им в особую категорию и в то же время не попадающий под перечисленные категории. Это «грешники», согрешившие при жизни люди, которые отбывают наказание на земле, прежде чем попадут «на место», на «збавенную дорогу» и «успокоятся». Прибежищем их на земле служат кладбища, руины строений, брошенные дома, где они всю ночь плачут и стенают, пока не отбудут срока своего наказания. Помочь такому покойнику может живой человек, если спросит его: «Побожна душечка, что тебе надо?» и затем выполнит просьбу покойника, например, подаст милостыню нищему за его душу или закажет по нему панихиду. После этого покойник перестанет ходить и будет всячески помогать своему избавителю с «того» света (там же, 54, № 161; 55, № 165).

Отдельную и достаточно автономную категорию, близкую к первой из выделенных М. Федеровским, составляют некрещенные дети. Их души чаще всего остаются невидимыми людям, об их присутствии люди узнают по детскому плачу; тот из живых, кто увидит или услышит такого ребенка и окрестит его, станет самым счастливым, потому что после смерти этот ребенок вместе с ангелами будет встречать его на «том» свете (там же, 55, № 166). Мертворожденному ребенку, прежде чем его закопать в хате под покутью (красным углом), сыплют в рот щепотку мака: сколько зерен мака, столько лет пройдет, прежде чем его можно будет символически окрестить (там же, 301, № 1640). В других славянских традициях умершие некрещенные дети получают в большей степени демонологическую трактовку и нередко считаются весьма опасными персонажами низшей мифологии (Кабакова 1999).

Нетрудно заметить, что М. Федеровский не говорит специально о той категории «ходячих», которую Д. К. Зеленин считал главной в восточнославянских верованиях, т. е. о категории заложных покойников (по-видимому, она включается в третью группу). Это неслучайно. Дело в том, что западнобелорусский материал, который изучал М. Федеровский, репрезентирует типологически иную систему представлений, близкую к западнославянской: по мере продвижения к западной границе восточнославянского ареала иерархия мотивов, связанных с посмертным хождением, заметно меняется, все больший вес приобретают мотивы, характерные для польской традиции (в частности, указанные поверья о

грешниках, отбывающих наказание на земле). Это подтверждают и собственно польские данные, выявляющие значительное расхождение в представлениях о ходячих покойниках между восточными и южными регионами Польши, с одной стороны, и западными и северными, с другой.

Так, автор фундаментального труда о польской народной демонологии Б. Барановский, сопоставив свидетельства об упырях, записанные в Лодзинском воеводстве и в восточных регионах Мазовша и Подлясья, обнаружил между ними показательное несовпадение в порядке перечисления лиц, которые после смерти становятся упырями, т.е. ходячими покойниками. Если в первом случае это (по убыванию доли свидетельств) двоедушники; рожденные с зубами; самоубийцы; злые и враждебно настроенные к другим люди; некрещеные или неправильно крещенные; люди с двумя сердцами; умершие без исповеди; неверующие; имеющие двойной ряд зубов; синюшные; люди с неровным дыханием; люди со сросшимися бровями, — то во втором случае на первом месте стоят самоубийцы; люди, вредящие другим; имеющие два сердца; двоедушники; умершие без исповеди; колдуны; неверующие; умершие трагической смертью; некрещеные или неправильно крещенные; люди, через чьи тела после смерти переступил живой человек; люди, не прошедшие обряда миропомазания (Baranowski 1981, 57).

Мы видим, что в польских верованиях появляется не характерный для восточных славян мотив упырей «от рождения»³, чья причастность к миру демонов обозначена в их телесных чертах (зубы, сросшиеся брови, два сердца, синюшность и т. д.), в то время как характер смерти оказывается значимым скорее с религиозной точки зрения (греховность самоубийства, смерти без исповеди и т. п.). Отличим от восточнославянских верований можно считать и то значение, какое придается у западных славян праведной жизни человека. В западнославянском фольклоре популярны былички, рассказывающие о встречах с грешными душами, отбывающими наказание на земле, которых живые люди освобождают от заклятия, выполнив определенные условия (сказав нужные слова, совершив нужные действия). Такие ходячие покойники, судя по всему, не относятся к упырям. Ни у восточных, ни у южных славян подобные сюжеты не получили распространения. Еще одну особенность западнославянской, в частности польской, традиции составляет упомянутый выше мотив двоедушия. Хотя вообще представления о двоедушниках известны в более широком карпатско-балканском ареале (см. Левкиевская, Плотнокова 1999; Плотнокова 1999),

³ Ср., однако, полесское верование, согласно которому ходячим покойником может стать тот, кого принимала и повивала «плохая» бабка: «одна просить Бога, а другая — чорта» (Полесские заговоры 2003, 42).

их связь с мотивом посмертного хождения особенно характерна для южнопольской традиции, где верят, что упырями становятся люди, обладающие двумя душами (или двумя сердцами), одна из которых после смерти остается в теле и управляет им (Kotula 1989, 181–182).

По данным Б. Сыхты, кашубы различают четыре главных категории «ходячих»: «души» (*děšě*), которые являются к своим живым родственникам в поминальные дни, души, отбывающие наказание на земле и ожидающие, когда их освободят живые (*děšě na pokuce*), души некрещеных детей и, наконец, упыри (*op' i, up'ór* или *v'ešči*), наиболее злокозненные и опасные мертвецы, выходящие из могил, чтобы умерщвлять живых, высасывать из них кровь, душить их и т. д. Последние считались демонами по рождению; в частности, таковыми признавались рожденные с зубами, «в чепце» (который полагалось сжечь), люди с красным («кровавым») лицом; распознать упыря можно было и во время похорон: кони, везущие воз с гробом, останавливались как вкопанные на границе сел и не двигались с места до тех пор, пока над ними и над гробом не перебросят земли из вырытой могилы (Syhta 1, 205–207; 3, 330–332; 6, 143–144).

Материал чешской традиции обобщен в работах А. Навратиловой (Navrátilová 1996; 2005), где представлен следующий состав ходячих после смерти персонажей: умершие насильственной смертью (самоубийцы и особенно висельники, замерзшие, утонувшие, угоревшие, убитые), преждевременно умершие (беременные женщины, роженицы-«шестинедельки», некрещеные дети, неженатая молодежь), грешники (воры, клятвопреступники, хозяева, самовольно переместившие межевой камень на поле, жестоко обращавшиеся с подданными, слишком дорожащие своим имуществом), колдуны и ведьмы, люди, родившиеся «в рубашке». Причиной хождения, как и в других традициях, считается также неразорванная связь с близкими (умершая мать приходит кормить ребенка, жених приходит к невесте, муж к жене, хозяин к своей семье и хозяйству и т. п.). Ходить после смерти могут и те, кто обмирал (т.е. уже побывал на «том» свете), кого не поминают, кому не положили в гроб необходимой одежды, обуви и т. п. К «блуждающим» душам относятся и некрещеные дети, которые летают в виде птичек, огоньков до тех пор, пока какой-нибудь случайный прохожий не даст им имя; после семи лет блуждания они превращаются в злых духов и мстят своим родителям. Широко распространены рассказы о людях, которые после смерти ходят, нося на спине межевой камень, и причитают, не зная, куда этот камень деть, пока кто-нибудь не скажет им: «Туда, где ты его взял», после чего им отпускаются грехи и они отправляются на «тот» свет.

Показателен также перечень и порядок перечисления причин посмертного хождения, предложенный Э. Хорватовой в вопросе для

сбора сведений по словацким семейным обрядам: «ходят» те, о ком часто думают или вспоминают вслух; при чьем погребении не исполнили всех предписаний обряда; кому не положили в гроб одежду по его желанию; кому не положили в гроб какую-нибудь нужную (любимую) вещь; кого неправильно уложили в гроб; кто остался кому-нибудь должен или не исполнил обета; кто ушел из жизни в результате несчастного случая; кто был убит; кто покончил жизнь самоубийством; кто принял насильственную смерть; кто совершил убийство, оставшееся нераскрытым. В качестве возможных субъектов посмертного хождения называются еще некрещенные дети, матери, оставившие младенцев, священники, не совершившие положенных служб; землемер, обманывавший при обмере полей и угодий (Hogváthová 1982, 118). Обращает на себя внимание первая позиция — чрезмерное поминание, объединяющая словацкую традицию с восточнославянской, особенно севернорусской. Отдельную категорию составляют злокозненные «ходячие» и вампиры; ими, по поверьям, могут стать те, кто при жизни не любит людей и особенно детей; у кого ехидный взгляд; кто разговаривает сам с собой; кто неровно дышит; у кого на голове две макушки; у кого в глазу два хрусталика; у кого один бок холодный, а другой теплый, а также «стриги» (там же, 120–121).

Южнославянские поверья устойчиво связывают посмертное хождение с фигурой вампира (общеславянскую сводку представлений об этом мифологическом персонаже см. в работе: Левкиевская 1995). Согласно болгарским верованиям, в вампира превращаются умершие неестественной или внезапной смертью, особенно самоубийцы, а также грешники, преступники, злые люди, распутные женщины, вещицы, чародейки, знахарки, иногда просто очень старые люди или люди, родившиеся на святках (*мръсните дни*). Но на первом месте стоят те, в том числе вполне добропорядочные люди, кого после смерти перед погребением «не уберегли» от кошки, курицы или другого животного, или же те, на кого в это время упала какая-то тень, через кого (или через чью одежду) передали какой-нибудь предмет (Пирински край, 469). Самые старые свидетельства, на которые ссылаются исследователи, указывают в первую очередь именно на эту причину вампиризма, а также на разного рода нарушения погребального ритуала — погребение без крестного знамения, миропомазания, каждения, переливания вином, без обмывания, без отпевания (Маринов 1914, 216–217; Маринов 1984, 75–78; Вакарелски 1990, 162–163; Попов 1994). Важной чертой болгарских свидетельств о вампирах является более отчетливое, чем в других традициях, представление о «стадиях» вампиризма и сроках и ипостасях пребывания в каждой стадии. Так, по данным Д. Маринова, до сорокового дня вампир (*пльтеник*) в виде

тени выходит из могилы по ночам, а с рассветом возвращается назад; если он не будет убит до этого срока, то начинает ходить уже не только ночью, но и днем, не возвращаясь в могилу, и тогда его уже трудно найти; если ему удастся продержаться шесть месяцев, то он обретает кости и плоть и начинает ходить в своем собственном прижизненном облике; особенно злокозненным становится вампир, проживший три года (Маринов 1914, 217). Это подтверждается современными записями; ср. свидетельство, записанное в 1981 г. в районе Сливена: «До четиресто се явяват такива работи [вампири], след четиресто — нема. До четиресто. Срещу четиресто, преди да пеят петлите и той вече си стоял във гроба тогавда. И същата вечер, кат не излиза, ше зимат железата, колове правят и отиват, отгоре от гроба, забиват ги да стигне до долу гроба. Пука са и оттам нататък вече не може да изляза. Тогавда умира вампира. Така са убива вампира. А мини ли читиресто вече, не могат да го убият. Той дига си тялото вече и живее между хората. Обаче прай пакост. До четиресто не мой да си дигни тялото, само душата дига. За да не стане вампир, го мушат». [До сорокового дня случаются такие вещи [вампиры], после сорокового дня — их нет. До сорокового дня. Перед сороковым днем, до пения петухов и он уже тогда в могиле. И в этот вечер, когда он не выходит, возьмут железоза, сделают кольца и пойдут, сверху могилы их забивают, чтобы достали до дна могилы. Он лопнет и после этого больше уже не может вылезать. Тогда вампир умирает. Так убивают вампира. А как пройдет сорок дней — уже не могут его убить. Он уже тогда ходит в своем теле и живет среди людей. Но делает всякие гадости. До сорокового дня он не может привести в движение свое тело, а только душа ходит. Чтобы он не стал вампиром, его прокалывают] (Мицева 1994, 105)⁴.

У народов бывшей Югославии бытовали разные представления о происхождении вампиров (*волколаков*, *вукодлаков* и т. п.). Считали, что вампиром мог стать любой человек или только старые люди, но прежде всего злые, скупые, обманщики, воры и вообще грешные люди, которых за грехи не принимали на «тот» свет; такого грешника могли освободить от наказания живые люди, если бы они подали милостыню за его душу в определенный день (мотив, типичный для западных славян). Превращение в вампира после смерти грозило людям, рожденным в кровавой «сорочке», с хвостом, с шерстяным покровом, с зубами; родившимся ногами вперед, рожденным в последнюю четверть месяца, зачатый матерью во время менструации или до

⁴ В полесских свидетельствах также отмечается сорокадневный срок, однако с другим значением — как одна из возможных границ (наряду с девятью днями), после которой хождение прекращается. См.: Толстая 2001, 160–161.

истечения сорока дней после родов. Такая же участь ожидала умерших без исповеди, без свечи, умерших в «некрещеные дни» (на святки), тех, кто не исполнил своих желаний, наконец, тех, кто принял насильственную смерть, а также тех, кого после смерти близкие не уберегли от кошки или курицы, перепрыгнувших через мертвое тело или прошмыгнувших под лавкой с покойником; над кем вопреки запрету передали или подбросили какой-нибудь предмет. Последнее верование имеет широкое распространение у южных и восточных славян и лежит в основе повсеместно соблюдаемого обычая бдения над покойником, пока он находится в доме. В случае смерти при родах ребенок, похороненный вместе с матерью, через какое-то время становился вампиром. Согласно сербским поверьям, имело значение и вероисповедание: вампирами чаще становились мусульмане и католики, чем православные, вампирами могли быть цыгане, но никогда не бывали евреи (Торђевић 1953, 164–172; Bulat 1922, 240).

По мнению С. Зечевича, категория заложенных покойников, выделенная Д. К. Зелениным, представляет собой лишь одну из разновидностей злокозненных «нечистых душ», наряду с другими: великими грешниками, которые «по своей воле» приходят с «того» света и нападают на живых; теми, кто становится ходячим по обстоятельствам смерти или погребения (в частности, теми, через чье тело перескочило животное), некрещеными детьми и др. (Зечевич 1975, 154–155).

Исследователи македонских верований и рассказов о вампирах (*вампир, ватир, вотиц, гробник*) сообщают, что в первую очередь вампирами становятся злые люди, великие грешники, которых после смерти «земля не принимает». Однако вампиром может стать и тот, кто умер в одиночестве, в отсутствие близких, «невидимым» («невиден», «никој да не го види»), кого не «караулили» после смерти, через кого могла перескочить кошка, курица или какое-нибудь другое животное, или тот, над телом которого могли передать какой-нибудь предмет. Часто вампирами становятся люди, умершие на чужбине; спустя несколько лет они возвращаются домой в своем собственном облике и начинают жить прежней жизнью, однако их пребывание среди живых чревато опасностью для людей, и потому их стараются выгнать или уничтожить. Причиной хождения может стать также время смерти (святки, «некрещеные дни»), место погребения (там, где упала звезда), неисполнение обряда (погребение без отпевания), тоска по оставленным близким, а также насильственная смерть, неисполненное желание и др. Превращению после смерти в вампиров подвержены люди (особенно женщины), пребывающие в пограничном состоянии: роженицы, умершие в течение сорока дней после родов, женихи. На последнем месте в этом перечне называются знахарки и ворожеи,

которые, по поверьям, обязаны своими чарами нечистой силе (Спировска, Вражиновски 1988, 9, 13–14; Вражиновски, Вроцлавски 1986, 30; Ристески 1999, 159–163).

Если свести воедино свидетельства разных славянских традиций, на основании которых исследователи предлагают свои классификации персонажей посмертного хождения, то можно заметить, что большая часть «объяснений» этого явления укладывается в следующую схему. Имеет значение не только характер смерти («своя» и «не своя»), как в концепции Д. К. Зеленина, но и другие обстоятельства смерти, а также определенные обстоятельства рождения и, так сказать, обстоятельства земной жизни. Во многих случаях превращение человека после смерти в вампира предопределено условиями его появления на свет и характерными телесными аномалиями: два сердца, два ряда зубов, рождение с зубами, с хвостом, с шерстью на теле, со сросшимися бровями, «в чепце», «в рубашке», с неровным дыханием, с синюшной или красной кожей, рождение ногами вперед и т. п. (это особенно характерно для западнославянских традиций), а также рождением в «плохой» день, на святках, в последнюю четверть месяца (это особенно значимо для южнославянских верований) и даже обстоятельствами зачатия (во время менструации, до истечения сорока дней после родов, зачатие от демона и т. п.); у кашубов известны случаи, когда свойство вампиризма приписывалось целой семье:

По обстоятельствам земной жизни в первую очередь участь ходячего покойника, естественно, грозила тем, кто добровольно оказался причастным к миру нечистой силы, т. е. колдунам, ведьмам, знахарям, но иногда и их жертвам («испорченным», заклятым, жертвам сглаза и т. п.). Безусловно, имела значение и праведность жизни в религиозном смысле: ходячими становились великие грешники, воры, обманщики, клятвопреступники, скупцы, распутные женщины и т. п., а также неверующие, иноверцы, некрещеные или неправильно крещенные, обмиравшие (пережившие летаргический сон). Наконец, самыми важными признавались обстоятельства смерти: не только вид смерти (ходячими прежде всего становились умершие насильственной, внезапной, преждевременной смертью, самоубийцы, особенно висельники, пропавшие без вести, умершие на чужбине и т. д.), но и время смерти (святки), возраст (глубокие старики), место погребения (там, где упала звезда), неполнота погребального ритуала (погребение без обмывания, отпевания, каждения, миропомазания, переливания вином, исповеди, без свечи, без свидетелей, недостаточная экипировка и т. п.). Эта группа «причин», важная для всех традиций, особенно значима для южных славян. Универсальный характер имеет поверье о превращении в ходячего демона, вампира того покойника, через ко-

того перепрыгнула кошка или курица, через кого перешагнули, передали какой-нибудь предмет и т. п.

Хотя, как видно из приведенных свидетельств, перечни причин посмертного хождения в разных славянских традициях во многом совпадают, иерархия этих причин и их интерпретация различны. Каждая традиция имеет свои определенные предпочтения и доминанты в разработке темы «хождения» в целом и специально в трактовке его причин, так же как и в выборе мотивов и ритуальных форм защиты. Для восточнославянских верований главной причиной посмертного хождения является неизжитой век (преждевременная смерть) и прижизненная причастность человека к миру нечистой силы (колдуны и ведьмы), но также и неразорванные связи с земным миром (особенно чрезмерная тоска по ним живых родственников), в меньшей степени нарушения погребального обряда. Для западнославянских традиций большое значение имеет изначальная, от рождения причастность к миру нечистой силы (рожденные с зубами, люди с двумя душами или двумя сердцами), но также — праведность земной жизни (грешники не попадают «на место» в потустороннем мире, пока не отбудут назначенное им посмертное наказание на земле), этот мотив в первую очередь отражается в рассказах о встречах с душами умерших; неприкаянное блуждание по земле становится своего рода чистилищем для грешных душ. У южных славян главное значение придается характеру и обстоятельствам смерти, причем едва ли не на первом месте стоит мотив вселения «злого духа» в мертвое тело и превращения его в вампира; эта участь постигает и грешников, и знавшихся с нечистой силой при жизни, и вполне праведных людей, не удостоившихся «правильной» смерти и погребения (вампирами становятся прежде всего покойники, которых «не караулили», кого похоронили без отпевания и оплакивания и т. п.). При этом в меньшей степени различаются по традициям и регионам трактовки однотипных персонажей; например, большое единство в общеславянском плане обнаруживают поверья об умерших некрещеных детях, о висельниках, об умерших до брака молодых людях и др.

Таким образом, всякое, даже самое благоприятствующее и бережное по отношению к живым «хождение» считается нежелательным, опасным и подлежащим остановке. Отношение к хождению в принципе не зависит также от того, является ли умерший в своем собственном «живом» облике («в своем теле», в своей одежде и т. д.) или же в любом другом, измененном, виде — в виде животного, птицы, насекомого, предмета, вихря, летящего огненного снопа, стука, звука шагов, голоса, наконец, в виде призрака, привидения или вообще остается невидимым и т. п., поскольку все эти обличья и проявления

тракуются как маски, принимаемые чертом, сатаной, вообще нечистой силой. Ср. интерпретации «хождения», даваемые самими информантами: «Они ведь своим духом не ходят, то нечиста сила в йих залазит» (Дубровица Гомельской обл.), «У нас говóрать, это чорт ходить крылатый, а не покойнык» (Любязь Волынской обл.), «Не сам ведь ходит, а *нехороший*» (Сорочково Костромской обл.)⁵, «Это не тот, который умер, придет, а нечистый дух» (Столпино Костромской обл.), «Это ведь не он, а *вражья сила*» (Завражье Костромской обл.). Не имеет значения и то, является ли умерший живому человеку наяву или во сне — и те и другие посещения одинаково опасны и могут быть губительны для живых; у них могут быть общие причины (например, нарушения погребального обряда, неисполнение воли покойного, несоблюдение поминальных ритуалов, чрезмерная тоска по умершему); приснившиеся и привидевшиеся покойники могут одинаково вести себя, в обоих случаях приход может вызывать страх живых и одинаковые защитные действия.

Наиболее заметной чертой славянских представлений о ходячих покойниках является противоречие между дифференцированной интерпретацией разных категорий ходячих покойников в верованиях и в известной степени сглаженностью этих различий в комплексе погребально-поминальных ритуалов, в которых одинаковые меры противодействия могут применяться, например, к висельнику или вампиру, душам живых людей или сосущим их кровь, и к матери, приходящей кормить ребенка.

Антиномия хождения. Хорошо известно, что семантической доминантой погребального обряда как обряда перехода является мотив пути, а его главной целью — обеспечение благополучного преодоления умершим пути из мира живых в мир мертвых, который понимается отнюдь не метафорически, а предельно конкретно и буквально: у этого пути есть своя известная топография — скалистые горы, пропасти, через которые необходимо перейти по тонкой кладке или волосу, водные преграды, каменистые дороги, требующие крепкой обуви, и т. д. (см., в частности: Седакова 2004, 51–55). Мотив пути нередко определяет номинацию смерти и перехода в иной мир (Толстая 1999); в полес-

⁵ Здесь и далее свидетельства из Костромской и Вологодской обл., приводимые без указания источника, принадлежат участникам Топонимической экспедиции Уральского университета, проводившим под руководством Е. Л. Березович полевые исследования в Кадыйском р-не Костромской обл. в августе 2004 г. и в Кадуийском р-не Вологодской обл. в 2005 г. Благодарю Е. Л. Березович за предоставление этих записей.

ских говорах о человеке, находящемся в предсмертном состоянии или в состоянии агонии, говорят: *на дорозі, на божой дорозі, на смертной дорозі, в дорогу збираєца, себе дорогу пробирає, дорога йому открыта* и т. п. (Світельска 1996, 202–203). Этот мотив часто встречается в похоронных причитаниях, ср. причитание, записанное совсем недавно у старообрядцев Усть-Цильмы: «...Срядился да во путь дорожечку. / Путь дорожечка, да не дальняя, не воротная. / Та дорожечка, да печальная...» (Дронова 2002, 139).

Наконец, многие действия погребального обряда непосредственно связаны с идеей предстоящего умершему трудного пути и продиктованы желанием обеспечить ему возможность беспрепятственного хождения. Для этого покойника, снаряжая в дорогу, снабжают необходимой обувью и одеждой (ср. мотив прихода во сне или наяву с жалобой, что «там» он не может ходить, просьбы передать «правильную» обувь и т. п.), обязательно развязывают ему руки и ноги. Ср. на Смоленщине: «на кладбище развязали и ў гроб всё положить, что в чём было завязано. Как же ш! Ведь ён же ш идёт навек. Ходить же будет. И будет вязаный! Не-е, так же ш не бывает» (Пашина 2003, 73). Кашубы заботятся о том, чтобы обувь покойника была легкой и удобной, иначе ему трудно будет ходить (Suchta 5, 393); часто считается, что обувь должна быть непременно новой, прочной и долговечной, например, у болгар Добруджи умершему надевали обязательно «новую или по крайней мере нечиненую обувь» (Добруджа, 290). Русские Владимирской обл. до сих пор не хоронят умерших в легкой домашней обуви (как это принято во многих других местах): «В комнатных тапках не кладут, дескать там сыро, ноги промочишь» (ФСК, 234). В руки умирающему дают зажженную свечу (в Полесье обычно сретенскую или четверговую), чтобы осветить душе путь: «це для души освітлення, щоб бачила, куди йти» (Кравченко 1996, 275). Русские Заонежья считали нужным гроб в могилу опускать не на веревках, а на полотенцах, и давали этому такое объяснение: «Дорога шире будет, а если на веревках, то еще ноги спутает. На веревках опускали только грешников» (Логинов 1993, 163). Широко распространенный обычай класть в гроб, в одежду, в руку или даже в рот покойнику мелкие деньги среди прочего объясняется тем, что деньги необходимы ему, чтобы заплатить за вход на «тот» свет, за переправу через воду, переход через мост (Вакарелски 1990, 90) и т. п.

По некоторым русским погребальным обычаям (в том числе современным, как деревенским, так и городским; см., например, Листова 1993, 60–61; Толстой 1994/2003) принято по пути от дома к кладбищу устилать дорогу ветками, чаще всего еловыми; их бросают перед гробом, иногда строго вслед за гробом, и дают этому действию раз-

ные объяснения. В частности, на Смоленщине это делали для того, чтобы «указать покойнику дорогу, по которой он будет ходить домой в течение сорока дней»: «Покойника вязуть, и сзади сядить человек и кидает [еловый лапник. — С. Т.]. Дорожку ему, говорят, делать, показывать, куда идти домой. Домой будет ходить сорок дней» (Пашина 2003, 65). В Костромской обл. это действие называлось *разметать дорогу* и совершалось для того, «чтобы покойный дорогу обратно знал» (Листова 1993, 60). Несколько иное объяснение записано во Владимирской обл.: «Покойник умрет, *дорожку делали*. Ельничка наломают, накидают, а летом цветов накидают по дорожке перед домом» (ФСК, 236, № 43); «Утром, перед тем как выносить, идут в лес, ломают ельник, раскладывают его. Прокладывают дорожку, чтоб его нести» (там же, № 44). В этом случае скорее прокладывается покойнику путь от дома на кладбище (на «тот» свет), чем указывается путь возвращения; ср. архангельское верование: «Елками дорогу делают покойнику, чтоб он дорожку-то на тот свет видел» (Добровольская 2005, 111). Наконец, в ряде свидетельств этому действию уже придается прямо противоположный смысл, оно понимается как способ преградить умершему обратный путь домой: «Старуху хоронили, нарубили лап до реки, а дальше трудно, да и не придет уже через реку-то» (Листова 1993, 60–61); «Ветки еловые покойнику стелют, чтобы не вернулся, чтобы ереси никакой не было, обряд такой, чтобы человеку не виделось, не казалось. А то некоторым видится» (костромские старообрядцы, там же); «Круг дома обкладывали лапки еловыё. Ёлка — она крестиком. Он и не подойдет, Ведь не он ходит, *нехороший* ходит» (Деревнищи Костромской обл.); «Сейчас ветки покойнику кидают, а раньше старики говорили все — только утопленным и удушенным кидают... Чтoб им дорога была колючая, что они самоубийцы» (Добровольская 2005, 111). В польском Поморье, когда хоронили в другом селе, на границе сел оставляли солому, «чтобы покойник, возвращаясь, мог на ней отдохнуть» (Fischer 1921, 331).

Приход умерших к живым родственникам в течение сорока дней после смерти и в поминальные дни, как уже говорилось, не только не считался опасным, но сопровождался соответствующими ритуалами, которые должны были обеспечить покойникам свободный доступ в дом (для чего в это время не запирались калитки и двери домов, хлевов и т. д.); для иномирных гостей готовился обед (ужин), ставился на столе прибор, вывешивалось полотенце для вытирания рук, топилась баня, стелилась постель и т. п., а с окончанием поминок совершался ритуал прощания и выпроваживания. С заботой о приходящих умерших кашубы связывали запрет выливать на двор или перед самыми дверями дома воду от обмывания покойника, потому что в противном

случае «душа не могла бы навесить своих родных даже в ночь задушек, когда всем душам разрешается покидать назначенное им место отбывания земного скитания и посещать свои дома» (Sychta 5, 392–393); по вечерам старались осторожно выливать воду и выбрасывать мусор, чтобы не задеть души; предупреждали их: «Отойдите!» (Sychta 1, 205–206). В некоторых смоленских деревнях для умершего родственника вешали на дом или на калитку ленту — «чтобы примечал, куда ходить», заботились о том, чтобы оставить открытыми двери и зажженным свет, иначе «умершему долго дожидаться придется под окошком, замерзнет» (Листова 1993, 71).

Вместе с тем не будет преувеличением сказать, что большинство действий, совершаемых в рамках погребального обряда, и даже погребальный обряд в целом направлены на предотвращение посмертного хождения. На Смоленщине погребальный обряд называют «провод» и считают гарантией от возвращения покойника в мир живых: «Вот как помрёт день-два-три. Потом вязуть в церкву, проводить, чтоб вроде бы не ходил ба... Да, провод, провод. Чтоб вроде он не ходил, чтоб вроде он был на месте, там на могилочки. А то будет ходить, беспокоить, стучать... Проводён — он уже больше ходить ня будить» (Пашина 2003, 98). Обязательность неукоснительного соблюдения всех предписаний обряда часто мотивируется именно страхом перед неполным, неокончательным преодолением умершим границы жизни и смерти и его «хождением» по земле, среди живых. Так, у словенцев обычай закрывать или оборачивать к стене зеркало сразу после наступления смерти соблюдался для того, чтобы мертвый не приходил назад [«da mrtvi ne bi hodil nazaj»]; необходимость обмывания умершего объяснялась тем, что в противном случае он стал бы «приходить домой умываться и домашние не знали бы от него покоя» (Orel 1944, 306). То же представление известно и русским, ср. характерное свидетельство: «А не мыть покойника нельзя. Я раз сон видела: покойник необмытый скрюченный идет. „Ты куда?“ — „В баню!“» (СОВК, 238).

Распространенная практика шить смертную одежду «от себя» нередко трактуется как указание умершему пути «от дома» и как магический способ предотвратить его возвращение (ср. Логинов 1993, 124; СОВК, 228). Так же считается обязательным соблюсти все высказанные покойником перед смертью пожелания относительно одежды, в которой его следует похоронить: по кашубским поверьям, нарушение воли умершего приведет к тому, что он «будет возвращаться из могилы и пугать тех, кто в этом повинен» (Sychta 5, 112). Сербы верили, что если забыть какой-либо предмет из снаряжения умершего, то прежде чем его дополнительно положить в гроб, необходимо громко сказать: «Не ваља се враћати!» [Нельзя возвращаться] (Драгић 1951,

133–134). В Заонежье, укладывая мертвое тело на лавку, следят, чтобы она пересекала наискосок хотя бы еще одну половицу — «чтобы покойник не возвращался» (Логинов 1993, 145). Аналогичный смысл придавался практически повсеместному⁶ обычаю выносить из дома гроб вперед ногами, «чтобы не нашел обратной дороги» (там же, 156), «da ne vidi nazaj... da ne bi našel poti nazaj, v hišo» [Чтобы не видел назад... чтобы не нашел пути назад, к дому] (Zablatnik 1990, 110); так же у поляков объясняется обычай стучать гробом о порог дома (Fischer 1921, 259). Мытье пола после выноса гроба (обычно в направлении к двери, см. Черепанова 1996, 20) называлось на Русском Севере *замывать следы* и имело, по мнению Д.К. Зеленина, отнюдь не гигиеническое, а магическое значение: «Это действие затрудняет покойнику возвращение домой» (Зеленин 1991, 349). В некоторых деревнях «при выносе гроба было принято плескать к дверям ведро воды, чтобы залить след покойнику» (Логинов 1993, 156–157); на Вологодчине *замывали кости*: «полы мыли по всей избе, чтоб обратно ходу не было» (Кадуцкий р-н).

Даже церковному ритуалу (отпеванию, преданию земле) приписывалось значение превентивной защиты от возвращения: русские в Вятском крае считали, что «пока не отпоешь, ему там места не дадут. Он будет сниться и ходить» (СОВК, 244), а кашубы и жители Кочевья верят, что во время отпевания ксендз сознательно опускает некоторые части псалмов ради того, чтобы умерший не встал» (Sychta 4, 113). У русских на Смоленщине мерой, предупреждающей посмертное хождение, считается трехкратное бросание земли на только что опущенный в могилу гроб всеми участниками похорон: «Как принясуь, как опустють в могилу, тады зямельку кидают на гроб, чтоб яму земля была лёгкая и ён не возвращался, не ходил» (Пашина 2003, 75). Аналогичные представления известны на Украине: «Чтобы покойник не приходил, надо кинуть в могилу на гроб три горсти земли и идти домой не оглядываясь, а дома трижды заглянуть в печь» (Охомуш, Сизько 1991, 77). Любопытную параллель к этим свидетельствам составляет моравское верование, согласно которому «против вампиров помогает трехкратное бросание земли в могилу» (Navrátilová 1996, 24). На Украине до сих пор сохраняется «полуцерковный», по определению Д.К. Зеленина, совершенно неизвестный русским ритуал «печатания могилы», которому также придается защитный смысл: по-

⁶ У словенцев существовало и противоположное предписание — выносить покойника вперед головой, которое мотивировалось, однако, тем же желанием предотвратить его возвращение: «da se mrliču onemogoči vrnitev» (Zablatnik 1990, 110).

сле того как покойника опустят в могилу, священник под особые церковные песнопения делает железной лопатой знак креста над могилой, а потом крестообразным движением бросает на гроб землю. Украинцы считают погребение без такого *печатания* неполным; только запечатывание не дает покойнику выйти из могилы» (Зеленин 1991, 350–351). Ср. также современное свидетельство: «*Печатали гроб* — брали землю из ямы, несли к попу, поп печатал, читал молитву. А потом эту землю закапывали в землю» (Охомуш, Сизько 1991, 78). На русском Севере, в Вологодской обл. известен специальный превентивный обряд «приземления покойника»: Вот хоронют ковда, приземляют, чтоб не раздуло его. Раздует — лежать не будет, уйдет живых пугать. Лежит покойник — я приземляю, на стот (безымянный) пальчик наматваю проволочку три раза: „Этому пальцу имя нет — этому мужчине подъёма нет“. А кончик проволочки в песочек. Он не встанёт» (Кадуйский р-н).

Однако в рамках погребального ритуала совершались и разнообразные **специальные** действия, направленные на предупреждение хождения. Часто и с особой настойчивостью они исполнялись лишь по отношению к «нечистым» покойникам, но могли быть и обычной превентивной практикой. К ним относится древний обычай выносить гроб не через главную дверь, а через боковую или через окно (у поляков в окрестностях Кельц гроб с висельником проносить под порогом — Fischer 1921, 355)⁷, проходить не через ворота, а через забор и т. п.: «Севернорусские Олонецкой губ. выносили гроб не через дверь, а через окно... с ясно выраженной целью помешать умершему отыскать дорогу обратно в дом. Вынос покойника через заднюю дверь или через хлев — явление, также обычное для севернорусских. Покойника выносят в открытом гробу и всегда несут ногами вперед, чтобы он не видел дороги назад. Гробом трижды ударяют о порог дома, чтобы покойник попрощался со своим старым жильем и больше туда не возвращался» (Зеленин 1991, 348–349). На Смоленщине: «раньше покойника выносили через хозяйственный двор. Тяперь жа ш выносятъ ў дверь, а раньше ж выносили обычно в тыи вароты, где скот. Выносятъ с хаты и через двор несутъ пакойника. С хаты вынесутъ и через двор перенясутъ, с двыра нясутъ, куды уже паложена» (Пашина 2003, 61). В Калужской губ. «до начала XX века гроб выносили не на улицу, а по „проулку“ на задворки, и уже оттуда направлялись в церковь. Делалось это для того, чтобы покойный не нашел до-

⁷ У поляков Жешовского края висельника выносили из дома не через дверь, а через специально прорубленное отверстие в фундаменте, причем это имело другую мотивировку: так следовало поступать ради предупреждения бурь и градобития (Kotula 1989, 173).

рогу домой. С этой же целью похоронная процессия часто останавливалась у первого перекрестка, где гроб оборачивали по солнышку три раза. Называлось это *путать следы*» (Кремлева 1997, 522).

В Костромской обл. при похоронах «подозрительного» покойника гроб несли не прямо на кладбище, а сначала в другом направлении, чтобы сбить его с пути: «понесут хоронить — обнесут гроб против солнышка круг избы, а пойдут не к могиле, а в другую сторону, такого кривуля дадут; а то и гроб понесут поперёгом [поперек дороги]; ноги свяжут ему крепко, чтоб не ходил, чтоб дорогу не нашел» (Завражье Костромской обл.). У кашубов отмечены случаи, когда по дороге на кладбище процессия останавливалась на границе деревни, гроб открывался, а труп переворачивался головой вниз, чтобы покойник «не нашел дороги домой»; участники погребения заслоняли себе лицо, «чтобы покойник не узнал их и не вернулся вместе с ними в деревню» (Sychta 3, 331).

Аналогичный смысл имел широко распространенный обычай после выноса гроба переворачивать лавки, столы и табуретки вверх ногами (см. подробнее: Толстой 1990; СОВК, 245; ФСК, 232, 236; Kotula 1989, 175; Orel 1944, 305), а также распрягать перед входом на кладбище телегу и разворачивать оглобли в обратную сторону (Толстой 1990, 120–121), разбирать носилки, на которых несли гроб, и нести их назад отдельными жердями, «чтобы душа покойного не вернулась обратно в дом» (Дронова 2002, 144). Предотвращению посмертного хождения служили также погребение в темное время суток, закапывание трупа без гроба, в мешке или полотне либо прямо в землю (Navrátilová 1996, 25–26), погребение в сидячем положении, без могильного холма (Логинов 1993, 167), повсеместное погребение «нечистых» покойников на распутиях и перекрестках, на границах сел и угодий и др.

Всем славянам известны приемы, целью которых является лишение умершего физической возможности вставать из могилы и ходить: связывание трупа и особенно ног (ср. у словаков: Horváthová 1982, 120; Cibulová 1984, 47), прибивание одежды к гробу (Horváthová 1982, 120); покрывание тела рыбачьей сетью (Пирински край, 470), переворачивание трупа лицом вниз (особенно повесившегося, колдуна и т. п., ср.: Максимов 1989, 78; Логинов 1993, 166; Horváthová 1982, 120), калечение трупа (протыкание трупа или только ног острыми кольями, иголками, ножом и т. п., ср.: Horváthová 1982, 120), обвязывание гроба (например, у чехов цепью, запертой на замок, — Navrátilová 1996, 24–25), закладывание в него камней (укр. «в домовину колдуна клали камінь, щоб не встав» — Охомуш, Сизько 1991, 77, ср. словац. «вкладывание камней в рот» — Horváthová 1982, 120); болг. закладывание камнями отверстий в могиле (Мицева 1994, 108); бросание камней вслед похоронной процессии (Ристески 1999, 85); забрасывание моги-

лы камнями, ветками, приваливание тяжелыми камнями, колодами (Цыхун 2004) и т. п. У белорусов Гомельщины прежде рыли очень глубокие могилы, «каб зямля давила на труну і мяртвец не змог выбрацца. Таксама і зараз ставяць на магілу вялікі камень. Можна прабіць цела гваздзямі» (НМГ, 172). Словенцы Белой Краины сыпали на покойника немного земли, а на могилу над головой клали тяжелый камень и почти такой же клали над ногами, чтобы он не возвращался и не ходил по дому [«da se ne bi vračal in hodel po hiši»] (Orel 1944, 311). Возможно, в каких-то случаях такое объяснение может получать и распространенный обычай забрасывания могил заложных покойников ветками, камнями и т. п. (Orel 1944, 312), наряду с другими его объяснениями (Зеленин 1995, 63–70).

Особенно распространены приемы физического воздействия на мертвое тело в южнославянских обычаях предотвращения вампиризма (Ђорђевић 1953, 189–190; Маринов 1914, 216–217; Ристески 1999, 161), однако они известны, хотя и в меньшей степени, и восточным, и западным славянам. Так, у чехов, чтобы предотвратить «хождение» самоубийцы, считалось необходимым пробить труп осиновым, ольховым или липовым колом, отрезать голову лопатой и поместить ее под левую подмышку трупа или же сжечь труп на терновом огне; среди превентивных приемов защиты от упырей известно связывание пальцев покойника на руках и ногах (Navrátilová 1996, 24–25). Чешские археологи обнаружили в средневековых погребениях следы «антивампирических» действий: связывание тела и конечностей, придавливание тела большим камнем или множеством небольших камней, накладываемых на глаза, на грудь, на бедра, колени, а также прибивание тела гвоздями ко дну гроба, набивание рта камнями или железными предметами, пробивание тела колом, разбивание лицевой части черепа камнем (Navrátilová 2004, 308). В Польше умершему, подозреваемому в вампиризме, связывали руки за спиной и укладывали тело лицом вниз (Fischer 1921).

С желанием создать физическое препятствие хождению покойников, четко обозначив границу между миром живых и миром мертвых, связана и практика устройства кладбищ вдали от села, непременно за рекой, ручьем или вообще за водной преградой. Так, «в некоторых деревнях на Пинежье кладбища находятся на противоположном берегу реки; в Усть-Цильме и нескольких прилегающих к ней поселениях — за ручьем» (Дронова 2002, 143). Любопытное объяснение обычая устраивать погосты на возвышенных местах записано недавно на Вологодчине (Каду́йский р-н): «А почему кладбище у нас на горах больше? Деды знали как сделать, на горах делали. А чтоб не ходил из могил-то. У его глаза после смерти закачены, вверх глядят, вниз не видят. Вот они вниз, к нам не спускаются, не найдут дорогу».

На Русском Севере широко применялась вербальная магия, к покойнику прямо обращались с просьбой или требованием не ходить, для чего пользовались специальными ритуальными формулами, например, бросали в гроб носовой платок со словами: «Не ходи!» (Паньково Костромской обл.); клали в гроб хлеб и просили: «Вот тебе, Иван, хлеб и соль. У стола не стой, в окошко не гляди и домой не ходи!» (СОВК, 242); бросали в гроб рожь со словами: «На тебе рожь, только дом не тревожь!» или «Вот вам рожь, ты меня не тревожь!» (там же, 256); в могилу бросали землю, приговаривая: «На тебе земельку, а не тронь нашу семейку!» (там же); возвратившись с кладбища, говорили «обережные слова»: «Я за рекой, ты за другой, не видаться нам с тобой! Будь свят, лежи на своем месте!» или: «Ты на той стороне, я на этой стороне. Я к тебе приду, а ты ко мне не придешь!» (там же), «Ты живи за рекой, не ходи ко мне домой» (ФСК, 241); сыпали от могилы до калитки дома зерна пшеницы или овса и говорили: «Ты ко мне не ходи, я к тебе приду» (Сорочково Костромской обл.); на похоронах приговаривали: «Трудно жил, легко лежи, лежи, а к нам не ходи»; «Мы домой, а ты к нам ни ногой»; «Легкого дыхания, лежи и не ходи»; «Был и нету» и т. п. (Каду́йский р-н Вологодской обл.).

Таким образом, погребальный обряд одновременно способствует хождению покойника и препятствует ему. Как можно это объяснить? Здесь необходимо учесть по крайней мере три обстоятельства, объясняющие и в определенной степени снимающие «антиномию хождения» с точки зрения носителя традиции: разное отношение к хождению зависит, во-первых, от того, кто является его субъектом (т. е. от «категории» покойников), во-вторых, от того, куда направлено это хождение (от вектора и цели хождения), в-третьих, от того, когда оно происходит (от времени хождения). Однако ни один из этих факторов не дает однозначного и категорического разрешения антиномии. Мы не можем сказать, что хождение «чистых» покойников всегда считается безопасным и по отношению к ним применяются исключительно меры, стимулирующие хождение, а меры защиты направлены только на «нечистых» (заложных) покойников или их отдельные виды (например, на висельников, колдунов и т. п.). Этому противоречат имеющиеся свидетельства всех славянских традиций, согласно которым хождение «чистых» покойников считается столь же опасным для живых, как и приходы висельников, самоубийц, колдунов, и требует столь же серьезных защитных мер. Более релевантны для оценки посмертного хождения второй и третий факторы: можно в целом утверждать, что положительное отношение к хождению и соответствующие стимулирующие меры распространяются лишь на хождение «туда» или приходы «оттуда» в предписанные поминальные сроки, тогда как внеурочные приходы мертвых к живым во всех случаях расце-

ниваются как опасные и подлежащие прекращению. В какой-то степени антиномия снимается и тем, что обеспечение умершему надежного пути на «тот» свет по существу трактуется как главный способ предотвращения его посмертного хождения (возвращения); забота о благополучном пути на «тот» свет тем самым не противоречит по существу принятию специальных мер, препятствующих хождению, лишаящих умершего возможности вставать из могилы, двигаться, ходить и, значит, возвращаться к живым. В любом случае остается противоречие на уровне погребального ритуала, который по отношению к одному и тому же субъекту перехода предусматривает как меры, способствующие хождению, так и меры, препятствующие ему. Этому полностью соответствует общая «идеология» отношения к умершим, совмещающая культ мертвых, их почитание со страхом перед ними и потребностью защиты от них.

Антиномия тела и души. Одна из самых неясных и противоречивых позиций в народной концепции посмертного существования — отношение души к телу после смерти вообще и в связи с посмертным хождением в частности. Как соотносится представление об отделении души от тела в момент смерти и дальнейшем их раздельном существовании в разных сферах космического пространства (душа на небе, а тело в земле), универсальное не только для славян, но и для многих других народов, с представлением о том, что души, не попавшие «на место», встают по ночам из могил и приходят к живым, что душа не может освободиться, пока тело полностью не истлеет, и т. п.? Кто именно приходит к живым: душа умершего, принимающая разнообразные обличья; сам умерший в своем прижизненном виде или же нечистая сила, черт, дьявол, сатана и т. п. в образе умершего? На этот счет можно найти самые противоречивые свидетельства. С одной стороны, душе, покинувшей тело в момент смерти, приписываются вполне телесные свойства и потребности: в течение сорока дней (шести недель), пока она находится на земле и блуждает вокруг дома, ей предлагают питье и еду, воду и полотенце для умывания, одежду, стелют постель для сна, ей оставляют свет, для нее держат незапертыми двери и т. п. (Листова 1993, 70–71; Чагин 1993, 48); то же делается и по истечении сорока дней в поминальные дни, когда души приходят домой. Отсюда следует, что душа манифестирует человека в целом, из бинама «душа и тело» после смерти остается одна лишь душа⁸. Ср. персонификацию души в заонежском приговоре, произно-

⁸ Однако, по западнобелорусским поверьям, грешники, отбывающие наказание на земле, могут ходить «в теле», «без тела» и «с душою и телом» (Federowski 1898, 54–55).

симом на второй день после смерти при совершении на могиле ритуала, называемого «будить душу»: «Здравствуй, наш хороший. Как тебе спалось, как ночевалось?», после чего меняли пищу, оставленную для души (Логинов 1993, 176).

С другой стороны, душа может после смерти «оживить» тело: по белорусскому представлению, зафиксированному на Гомельщине, необходимость после наступления смерти переворачивать зеркало к стене объясняется тем, что душа может забраться в зеркало и потом оживить тело (НМГ, 172). По одним представлениям, душа провожает тело к могиле, слышит слова отпевания, прощания, оплакивания, а затем отправляется по всем земным местам пребывания человека, чтобы в сороковой день окончательно покинуть земной мир⁹; по другим — она уходит вместе с телом в могилу, но на протяжении сорока дней может покидать ее, поэтому к оформлению могилы приступают только после сорока дней (ФСК, 232, 237). Однако чаще всего говорится, что «ходит» нечистый дух, а не умерший человек, ср. свидетельство наших дней: «Нечистый дух ходил, а не он. Кто же из могилы-то вылезет?» (там же, 242).

Народные верования не дают прямого ответа на вопрос о том, что происходит после смерти с телом. В отношении к мертвому телу народная традиция расходится с христианским культом нетленных мощей, хотя и в христианском богословии, и в народных верованиях этот вопрос не получает однозначной трактовки¹⁰. В представлениях южных славян нетленность связана с греховностью человека (его «не принимает земля») и вампиризмом. По свидетельству середины XVI в., в Болгарии и Греции существовало убеждение, что тела грешников, безбожников, отлученных от церкви и т. п. после смерти не подвержены разложению; по ночам они выходят из могил и страшат людей; поэтому их выкапывают и сжигают (Вакарелски 1990, 162). Это представление дожило до наших дней: болгары Пиринского края убежде-

⁹ По верованиям кашубов, душа сразу после смерти отправляется на Божий суд, а потом возвращается к мертвому телу, присутствует рядом с ним во время ритуального бдения над покойником («пустая ночь»), все видит и слышит, затем сопровождает тело до могилы в погребальной процессии. И только когда на кладбище ксендз бросит в могилу горсть земли, а люди запоют прощальную песнь, душа отправляется к месту назначения. Как на Божий суд, так и на назначенное место душу провожает колокольный звон (Sychta 1, 204–205).

¹⁰ Ф. Б. Успенский, недавно заново обратившийся к этому вопросу, связывает почитание нетленных мощей на Руси со скандинавским влиянием, а трактовку нетленности как знак греховности и вампиризма — с византийским влиянием (Успенский 2002, 169–244).

ны, что «труп ходячего мертвеца-вампира не разлагается — если его откопать, то он будет *веселый* (т. е. целый и красный)» (Пирински край, 470). Почти дословно совпадают с этим украинские свидетельства: «Отличительные признаки мертвеца-упыря те, что у него лицо красное, лежит он в гробу навзничь и никогда не разлагается» (Ефименко 1991, 499)¹¹.

Многочисленные подтверждения этих верований можно найти в материалах, относящихся к балканскому обычаю так называемого вторичного погребения (болг. *второ погребение, раскопаване*, макед. *раскоп, раскопување*, серб. *двоструко сахрањивање, поновно сахрањивање*, словен. *prekopavanje*)¹²: при раскапывании могилы прежде всего смотрят, разложилось ли тело; если же этого не произошло, принимаются специальные меры, устраняющие причины такого аномального и опасного для живых состояния тела (Вакарелски 1990, 176; Лозанова 1991, 53;), в том числе переворачивание трупа лицом вниз, пробивание тела кизиловым (или иным) колом, выкапывание и сжигание трупа (Филиповић 1959, 122–126; Драгић 1951, 139). Разложение мертвого тела считается условием окончательного «освобождения» души, поэтому погребальный обряд предусматривает специальные приемы, способствующие скорейшему разложению тела. Например, у сербов обычай развязывать на одежде покойника все узлы (вообще широко распространенный) объясняется так: «да би на тај начин умрли што пре иструлио, јер ако не иструне, може да се *повукодлачи*» [чтобы таким образом умерший как можно скорее сгнил, т. к. если он не сгниет, то может стать волколаком] (Драгић 1951, 138). Одно из болгарских названий вампира — *плътеник* — прямо указывает на «плотскую» природу и ипостась вампира: «Душу, если она очень грешна, оставляет ангел и она переходит во власть дьявола, скитается по земле, страдает и мучается. Такая душа воплощается (*се улътява*), т. е. становится вампиром, и как *плътеник* ходит по земле, пока ее не уьбют» (Маринов 1914, 229).

В меньшей степени представления о взаимной зависимости между душой и мертвым телом характерны для западных и восточных славян, однако некоторые свидетельства такого рода все же имеются. В Закарпатье забота о мертвом теле начинается сразу после смерти: «если тело не коченеет, то в гроб кладут мак или уголь, чтобы покой-

¹¹ Известны, однако, и противоположные представления, ср.: «Она [ведьма. — С. Т.] до тех пор не умрет, пока не просверлят дыры в потолке или в стене над дверью. После смерти распространяется от трупа страшный смрад, и труп в тот же день разлагается» (Купянский у. Харьковской губ. — Иванов 1991, 486).

¹² Из относительно новой литературы см.: Лозанова 1991, Толстая 1998.

ник считал зерна мака или писал углем: благодаря этой предосторожности, он не выйдет из гроба» (Богатырев 1971, 272), откуда следует, что аномальное сохранение «живого» тела и здесь расценивается как опасный знак вампиризма и склонности к «хождению». По польским поверьям, «если тело не отвердело, смерть еще раз посетит дом» (Fischer 1921). У словаков признаком вампиризма считалось то, что труп не разлагается целиком, что одна щека у мертвеца бледная, а другая румяная; что один бок полностью не охладевает (Horváthová 1982, 120). У украинцев Житомирщины отмечен обычай класть в гроб под тело покойника платочек; этому дают следующее объяснение: «когда Архангел Гавриил заиграет в трубу на Страшный Суд, каждая душа должна вернуться в свое прежнее тело; в платочек она легко соберет все косточки, тогда ей удобнее будет их составить, чтобы как можно скорее на них нарастало тело... После этого уже душе легко будет войти в это тело» (Кравченко 1996, 275). Совсем иначе представляют себе отношение души и мертвого тела кашубы: «упыри не находят покоя в могиле, пробуждаются и поедают свою смертную одежду; съев большую ее часть, они ночью встают из могилы. Иногда они пожирают свое собственное тело и в виде скелета покидают свой гроб» (Sychta 3, 330).

Нужно признать, что собранных свидетельств такого рода, раскрывающих и разрешающих антиномию души и тела в их посмертном существовании, явно недостаточно для того, чтобы очертить общее и специфическое в разных славянских традициях. В целом можно предполагать, что большее внимание этому аспекту уделяется в южнославянских верованиях, поскольку их доминантой является тема вампиризма, но о конкретных соответствиях и расхождениях между славянскими культурными ареалами пока еще говорить трудно.

Повторим в заключение, что общая типология и география славянских народных представлений о посмертном хождении должна строиться на основе трех видов данных: верований (о причинах «хождения», категориях «ходячих» и их поведении), ритуала (превентивные действия в рамках погребального обряда и «оказиональные» способы защиты в случае приходов мертвецов, будь то во сне или наяву) и фольклора (предпочитаемых каждой отдельной традицией сюжетов о ходячих покойниках). Эти три параметра обладают относительной независимостью, и по каждому из них соотношение традиций может быть разным. В данном случае речь шла преимущественно о верованиях и превентивных формах защиты, однако в обоих случаях, разумеется, ни материал, ни набор мотивов не охвачены полностью. Совсем незатронутыми (в силу ограниченных рамок статьи) остались представления о поведении ходячих покойников, магические способы их отгона или уничтожения и состав сюжетов и повествовательных

мотивов, связанных с «хождением». Можно предполагать, что и в этом случае при едином в целом наборе будут отчетливо проступать предпочтения и доминанты отдельных культурных ареалов. Однако эти вопросы требуют отдельного обстоятельного рассмотрения.

ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
БЭЛА — Белорусский этнолингвистический атлас. Материалы. Минск.
Вакарелски 1939 — *Вакарелски Хр.* Понятия и представи за смъртта и за душата. Сравнительно фолклорно изучаване. София, 1939.
Вакарелски 1990 — *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
Власова, Жекулина 2001 — *Власова М. Н., Жекулина В. И.* Былички // Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 гг.). СПб., 2001. С. 222–357.
Вражиновски, Вроцлавски 1986 — *Вражиновски Т., Вроцлавски К.* Оној и овој свет во некои современи македонски и полски митски преданија // Македонски фолклор. Год. 19. Бр. 37. Скопје, 1986. С. 29–37.
Добровольская 2005 — *Добровольская В. Е.* Суеверные представления, связанные с переходом в мир мертвых. На материале регионов Русского Севера и Центральной России // Славянская традиционная культура и славянский мир. М., 2005. Вып. 8. С. 107–119.
Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
Драгић 1951 — *Драгић М.* Обољенье, смрт и погребни обичаји у околини Тавне // Сборник радова Етнографског института. Београд, 1951. Књ. 2. С. 129–141.
Дронова 2002 — *Дронова Т. И.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы. Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX — XX вв.). Сыктывкар, 2002.
Ђорђевић 1953 — *Ђорђевић Т.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 [СЕЗБ. Књ. 66].
Ефименко 1991 — *Ефименко П. С.* Упыри (из истории народных верований) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 498–504.
Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. Изд. 2-е (1-е издание — Петроград, 1916).
Зечевић 1975 — *Зечевић С.* Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1975. Књ. 38. С. 147–169.
Иванов 1991 — *Иванов П. В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 430–497.

- Кабакова 1999 — *Кабакова Г. И.* Дети некрещеные // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 86–88.
Кравченко 1996 — *Кравченко В.* Етнографічний нарис (про Волинь) // Дrevляни. Вип. 1. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Львів, 1996. С. 257–278.
Кремлева 1997 — *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997. С. 517–532.
Левкиевская 1995 — *Левкиевская Е. Е.* Вампир // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 283–286.
Левкиевская, Плотникова 1999 — *Левкиевская Е. Е., Плотникова А. А.* Двоедушники // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 29–31.
Листова 1993 — *Листова Т. А.* Похоронно-поминальные обычаи русских (на материалах Псковской, Смоленской и Костромской областей) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 48–83.
Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
Лозанова 1991 — *Лозанова Г.* Обичаят «второ погребение» у българите — съдържание и функции // Българска етнография. 1991. № 3. С. 52–57.
Максимов 1989 — *Максимов С.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989 (1-е изд. СПб., 1903).
Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религизни народни обичаи. София, 1914 [СБНУ. Кн. 28].
Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). София, 1984.
Мицева 1994 — *Невидими нощни гости.* Подбор и научен коментар: Е. Мицева. София, 1994.
НМГ — Народная мифология Гомельщины / Уклад. И. Ф. Штэйнер, В. С. Новак. Минск, 2003.
Охомуш, Сизько 1991 — *Охомуш К. А., Сизько А. Т.* Архаїчні елементи народної духовної культури Степової України. Дніпропетровськ, 1991.
Пашина 2003 — *Пашина О. А.* Похоронная обрядность Смоленской области // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003. С. 8–121.
Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
Плотникова 1999 — *Плотникова А. А.* Здухач // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 303–305.
Полесские заговоры 2003 — *Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подготовка текстов и комм. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова.* М., 2003.
Попов 1994 — *Попов Р.* Вампир // Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойчев. София, 1994. С. 45–46.

- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
- Ристески 1999 — *Ристески Љ*. Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово. Прилеп, 1999.
- Світельска 1996 — *Світельска В.* Поліський поховальний обряд (із досвіту картографування) // *Древляни*. Вип. 1. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Львів, 1996. С. 201–224.
- Седакова 2004 — *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Соболев 1912 — *Соболев А.* Причитанья над умершими Владимирской губернии // *Этнографическое обозрение*. 1912. Кн. 90–91. [Отд. оттиск].
- СОВК — Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой. М.; Котельнич, 2003.
- Спировска, Вражиновски 1988 — Вампирите во македонските верувања и преданија / Подготвиле Л. Спировска, Т. Вражиновски. Скопје, 1988.
- Толстая 1998 — *Толстая С. М.* Обычай «вторичного погребения» в зеркале археологии и этнографии // *Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова*. М., 1998. С. 118–125.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // *Фразеология в контексте культуры*. М., 1999. С. 229–234.
- Толстая 2000 — *Толстая С. М.* Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // *Славяноведение*. 2000. № 6. С. 14–20.
- Толстая 2001 — *Толстая С. М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // *Восточнославянский этнолингвистический сборник*. М., 2001. С. 151–205.
- Толстой 1994/2003 — *Толстой Н. И.* Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // *Живая старина*. 1994. № 2. С. 18–19 [то же: *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 447–453].
- Толстой 1990 — *Толстой Н. И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М., 1990. С. 119–128.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья // *Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья*. М., 1995. С. 5–18.
- Успенский 2002 — *Успенский Ф. Б.* Скандинавы, варяги и Русь. Историко-филологические очерки. М., 2002.
- Филиповић 1959 — *Филиповић М.* Спалывање мртвих код Јужних Словена // *Рад војвођанских музеја*. Нови Сад, 1959. Књ. 8. С. 119–131.
- ФСК — Фольклор Судогодского края / Сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий. М., 2001. Изд. 2.
- Цыхун 2004 — *Цыхун Г. А.* Полесские нарубы (лингвостнический аспект) // *Язык культуры: семантика и грамматика*. М., 2004. С. 466–475.
- Чагин 1993 — *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993.
- Черепанова 1996 — *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

- Baranowski 1981 — *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bulat 1922 — *Bulat P.* Prostonarodna filozofija o duši // *Narodna starina*. I. Zagreb, 1922. S. 234–243.
- Cibulová 1984 — *Cibulová T.* L'udové démonologické a kozmologické predstavy na Kysuciach // *Národopisné informácie*. Č. 1. Riečnica-Harvelka II. Bratislava, 1984. S. 40–55.
- Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Horváthová 1982 — *Horváthová E.* Návod na výskum rodinných zvykov. Bratislava, 1982.
- Kotula 1989 — *Kotula F.* Przeciw urokom. Warszawa, 1989.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.
- Navrátilová 1996 — *Navrátilová A.* «Nečistí zemřelí» v posmrtných a pohřebních obřadech českého lidu // *Český lid*. 83. 1996. № 1. S. 21–31.
- Navrátilová 2004 — *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Vyšehrad, 2004.
- Navrátilová 2005 — *Navrátilová A.* Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího nepřátelského světa // *Studia mytologica slavica*. Ljubljana, 2005. S. 115–136.
- Orel 1944 — *Orel B.* Slovenski ljudski običaji // *Narodopisje Slovencev*. Ljubljana, 1944. I. Del. S. 263–349.
- Sychta 1–7 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- Wollman 1920–1926 — *Wollman F.* Vampyrické pověsti z oblasti středoevropské // *Národopisný věstník československý*. 1920. T. 14, č. 1. S. 1–16; č. 2. S. 1–57; 1921. T. 15. S. 1–38; 1923. T. 16. S. 80–96, 133–149; 1926. T. 18. S. 133–161.
- Zablatnik 1990 — *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem. Celovec, 1990.

А. В. Гура

СООТНОШЕНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ АКЦИОНАЛЬНОГО И ВЕРБАЛЬНОГО КОДОВ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА

Свадебный обряд представляет собой сложно организованную структуру, включающую в свой состав различные компоненты — вербальные, предметные, акциональные и др. В нем сочетаются, образуя сложное единство, языковой, фольклорный и ритуальный планы. В семиотическом аспекте обряд представляет собой текст, создаваемый особыми знаковыми подсистемами — кодами: персонажным (свадебные чины), предметным (предметы, используемые в обряде), акциональным (ритуальные действия), вербальным (речевые акты и поэтические тексты обряда), музыкальным и, шире, звуковым (природная и культурная звуковая среда обряда, различные виды звуковой деятельности: пение, голошение, плач, имитация криков животных, шум и т. п.), хореографическим (виды организованного движения в обрядовых танцах, хоровах и т. п.). Все они, взаимодействуя между собой, используются в обрядовой коммуникации и участвуют в порождении обрядовой семантики, причем нередко один и тот же смысл может дублироваться в обряде несколькими семиотическими средствами одновременно. Структура и семантика различных кодов, объединенных знаковостью ритуального поведения в целом, образует сложное семантическое пространство обряда — обрядовую реальность.

Действия, совершаемые на свадьбе, лица и предметы, участвующие в ней, а также время и место протекания обряда в своей совокупности еще не составляют обрядовой реальности как особого семиотического пространства. Для этого необходимо еще одно условие — наличие у лица, предмета или действия ритуальной функции, которая в свадебном обряде связана с браком — с переходом от старых отношений и связей, существовавших отдельно у жениха и невесты до брака, к новым отношениям, которые устанавливаются между ними и их родственниками в процессе обряда.

Обрядовая реальность объединяет лишь предметы, лица и действия, наделенные ритуальной функцией. Актуализация их функционально-смысловой нагрузки зависит от времени и места в обряде. Ло-

кальные и темпоральные параметры задают условия реализации обрядовой системы. Знаковой единицей обрядовой реальности является ритуальный акт — наделенное ритуальной функцией действие, с которым связаны предметы и персонажи свадьбы и которое осуществляется в определенный момент обрядового времени и в конкретном локусе. Если наличие или отсутствие ритуальной функции является критерием разделения элементов на обрядовые и необрядовые, то различие обрядовых актов в смысловом отношении (например, на апотропейные, очистительные, посвячительные и проч.) позволяет провести разделение элементов внутри самого обряда.

«Язык» свадебного обряда — это прежде всего язык ритуальных актов, в том числе и вербальных. В использовании в системе обрядовых знаков наряду с ритуальными действиями особых словесных актов проявляется взаимодействие разных сторон обряда — языковой и внеязыковой, акциональной. Будучи различными субстанционально, акциональные и вербальные акты способны вступать в отношения синонимии. Вербальные акты часто представляют собой возгласы — высказывания, состоящие из отдельного слова, словосочетания или предложения. Например, восклицания *горько!*, *криво!*, *каша несоленая!*, *осина без вершины!*, *таракан в лаптях!*, *муха в шубе!* (Сок.СПБК: 355–356), *лошадь не едет — сани подольнули!* (Пев.НСТП) и др. служат условным сигналом к тому, чтобы молодые поцеловались. По своей функции они аналогичны ритуальным действиям, таким как ставить вилку, или класть деньги в стакан с вином. Примером вербальных действий могут быть и иносказательные (табуированные) ответы, даваемые представителями невесты стороне жениха и выражающие согласие или несогласие на брак: слова *ель* (в Валдайском у. Новгородской и в Устюжском у. Вологодской губ., Зел.ОРАГО 2: 868, СРНГ 8: 325) или *береза* (в Новоржевском и Псковском у. Псковской губ., СРНГ 2: 251, ПОС 1: 176) выражают принятие предложения, а *сосна* (Зел.ОРАГО 2: 868) или *дуб* (Даль 1: 83) — отказ. Ср. в Саратовской губ.: если после супружеского акта молодых в брачную ночь в ответ на вопрос *ель аль сосна?* говорили *ель*, это означало невинность, «честность» невесты. Если же отвечали *сосна*, значит невеста не была девственной (Ком.ТСС: 257). Аналогично у черногорцев района Никшича сваты по возвращении со сватовства давали родителям жениха ответы *вуци* [волки] или *лисице* [лисицы] в ответ на их вопрос *Јесте ли вуци или лисице?*, означавшие соответственно удачный или неудачный исход сватовства (Плужине, ЕАЈ). В Архангельской обл. возглас матери невесты *жгёт, жгёт, жгёт!*, когда она подает гостям на стол горячую кашу, служит условным знаком к тому, чтобы ей бросали подарки (Приморский р-н, Пушлахта, запись В. Н. Манзюры).

В понятии вербального акта объединяются сходные, но не вполне однородные по своему семиотическому характеру явления. Все они выполняют коммуникативную функцию, но одни являются иносказательной речевой констатацией ритуально значимого факта (ответы *вucci* или *лисице* после сватовства, *ель* или *сосна* после брачной ночи); другие являются сигналами, побуждающими к выполнению определенного ритуального действия (возгласы *горько!*, *жгёт!*); третьи (ответы *береза*, *сосна*, адресованные сватам), будучи произнесены в конкретной обрядовой ситуации, реализуют само действие — выражение согласия или несогласия на замужество.

Восклицание *горько!*, подобно императиву (ср. *поцелуйтесь!*), служит не целям передачи содержания, его языковое назначение — в стремлении воздействовать на слушающих (в данном случае на жениха и невесту) и вызвать внеязыковое следствие в виде определенного действия (поцелуй как ритуальный акт) (см.: Бенв.ОЛ: 309–310). Поэтому возгласы *горько!*, *криво!*, *жгёт!* и т.п. не обладают референтной соотношенностью. Сигналом к выполнению ритуального действия, помимо вербального акта, может быть и фольклорный текст. Например, в Тотемской у. Вологодской губ. жениху загадывают загадку: «Отчего в светлой свитлице светлее светлого месяца, краше красного солнышка?» Роль отгадки выполняет ритуальное действие: жених, перекрестившись, целует хлеб (Покровское, Леб.РППД).

В отличие от императивных вербальных актов, ответы сватам *ель*, *береза*, *сосна*, *дуб* являются эквивалентами перформативных высказываний, которые в своей речевой реализации отождествляются с внеязыковым действием, которое они называют. Как указывает Э. Бенвенист, «перформативное высказывание, будучи актом, имеет свойство универсальности. Оно может быть осуществлено только в конкретных обстоятельствах, один и только один раз, в определенное время и в определенном месте. Его функция — не описание и не предписание, но <...> осуществление» (Бенв.ОЛ: 307). В данном случае ответы невесты *береза*, *ель* семантически равноценны таким перформативным высказываниям, как: *Объявляю согласие на предложение выйти замуж*, *Согласна на брак*, а ответы *сосна*, *дуб* — перформативу *Объявляю отказ от предложения замужества*. Подобные высказывания в качестве референта имеют свое же означаемое (акт объявления согласия или несогласия на брак), иначе говоря, они аутореферентны (по Э. Бенвенисту). Особенность обрядовых речевых актов *ель*, *сосна* и т.п. лишь в том, что их означаемое табуировано. Перформативное высказывание, как отмечает Э. Бенвенист, «одновременно является и языковым фактом, поскольку его произносят, и фактом действительности, поскольку оно — осуществление дейст-

вия. Действие, таким образом, становится тождественным с высказыванием о действии» (Бенв.ОЛ: 308).

Как и всякое ритуальное действие, вербальный акт (в том числе сигнал типа *горько!*) имеет ритуальную функцию, не утрачивая при этом своего лексического значения. Одна и та же ритуальная функция (например, отказ жениху) может быть выражена как словесно (эффемистическим ответом *сосна*), так и акциональными средствами (выливанием в сани сватов квасной гущи, подкладыванием старой бороны, преподнесением тыквы и т.д.), в том числе значимым отсутствием ритуального акта (непосещением жениха родителями невесты в назначенный день после сватовства).

В вербальном акте, следовательно, наглядно проявляется доходящая до слияния взаимосвязь слова и действия в обряде. В еще большей степени это характерно для поэтических текстов свадебного обряда. В этой характерной особенности обряда проявляется архаический синкретизм ритуального действия, о котором писал еще акад. А. Н. Веселовский. По словам В. В. Иванова, «словесная программа ритуала и самый ритуал некогда могли представлять единое нерасчлененное целое» (Ив.ОИС: 5). «Отмеченную Веселовским неполную самостоятельность слова внутри синкретического обрядового действия можно было бы понять <...> как след того времени, когда словесный знак мог часто заменяться другими знаками, ему параллельными <...>. Акустический и двигательный оптический коды <...> не смешивались, но были еще взаимозависимыми и взаимодополнительными (так же как и ритмические и словесные коды внутри акустического)» (Ив.ОИС: 33).

Восходящее к ритуальному синкретизму тесное взаимодействие акционального, вербального и образно-поэтического кодов обряда особенно явно проявляется в вербальных действиях, которые, с одной стороны, представляют собой разновидность ритуального акта, а с другой — имеют жанровые признаки фольклорных текстов и иногда являются их свернутыми вариантами. Так, возгласы *горько!* (сигнал к поцелую) или *жгёт!* (условный знак к одариванию) идентичны императиву (побуждают к ритуальному действию) и сравнимы по функции с заговорами и заклинаниями. Возглас *горько!* можно рассматривать как свернутый вариант приговора (ср.: «Вино горько, надо подсластить!»). Ему может быть «синонимичен» ритуальный акт (например, в рюмку жениху ставят вилку зубцами вверх). Ср. также *хороша!* (вербальный акт: возглас присутствующих, когда с лица невесты снимают покрывало), «Наша молодая хороша!» (приговор в той же ситуации) и величальные песни, адресованные невесте. «Синонимия» наблюдается между вербальными актами и поэтическими текстами,

например, возгласом *жжет!* и приговором дружки «Давайте бумагу нам, которая не писана и не читана!», после которого начинают раздавать подарки (Новгородская губ., Белозерский у., Сок.СПБК: 354), а также между ритуальными актами и поэтическими текстами, например подачей на стол разгонного блюда, сбрасыванием с полатей шапок и рукавиц гостей и приговором «Шапки видите, двери знаете, просим о выходе» (Вологодская губ., Сольвычегодский у., Ив.МЭВГ). Приведенные нами приговоры, синонимичные простейшим ритуальным актам, представляют собой минимальные элементы поэтического текста, поскольку во всех этих случаях они имеют одну функцию, как и всякий элементарный ритуальный акт. Однако большинство поэтических текстов свадебного обряда — причитания, песни, диалоги и т.п. — полифункциональны благодаря своей сложной структуре. Таким образом, поэтические тексты выполняют в обряде ту же роль, что и другие элементы семиотической структуры обряда — ритуальные акты и складывающиеся из них более сложные знаковые образования.

Словесный язык обряда, или его вербальный код, имеет поэтическую природу. Свадебные песни, причитания, приговоры, заговоры, загадки подчиняются внутренним законам фольклорной организации поэтических текстов. Они включены в обрядовый контекст, соотносятся с конкретной ситуацией обряда и нередко непосредственно описывают реальный ход ритуального действия, но передают сюжет и содержание обряда в образно-поэтической форме, метафорически и символически. Кроме того, отдельным из этих фольклорных жанров могут соответствовать особые виды речевого поведения: причитания исполняются голошением, заговоры произносятся шепотом и т.д. Примером совместного дублирующего взаимодействия вербально-поэтического и акционального (жестового) кодов может служить исполнение свадебного величания жениху в Елабужском у. Вятской губ.: пение величания сопровождается здесь пантомимой, в результате чего символическое содержание передается одновременно средствами поэтического текста и действиями обрядового персонажа. Девушки поют:

Как во нынешнем во славном году
Уродилось много розану в саду.
Тут ходил, гулял прекрасный кавалер.

Жених в это время ходит взад-вперед по избе. Когда далее девушки поют:

Подходил он к розе, розову кусту,
Он сажился под розовый кусток,

Сорывает с розы розовый цветок,
Он цветку, цветку дивуется,
Красоте своей любится,

жених подходит к невесте, снимает с ее плеч шаль и начинает ею и собой любоваться (КСЕУ: 6–6об.).

Необходимо подчеркнуть, что вербальный код реализует в обряде коммуникативную функцию. Общение в обряде осуществляется с помощью свадебных поэтических текстов и ритуальных действий, акциональных и вербальных. Обрядовая терминология коммуникативной функцией не обладает. Она не обусловлена конкретной обрядовой ситуацией и даже на свадьбе употребляется во внеритуальных ситуациях (аналогичную точку зрения высказывают и другие исследователи, ср.: Левин.ОИРС: 7). Свадебная терминология имеет метаобрядовый статус, она лишь интерпретирует обряд, описывает его извне. Терминологизируются в том числе и вербальные акты, ср., например: *горько!* и *костром.*, вологод. *сластить*, *слатить* (КартСРНГ, Ефр.ВФ, СДГ, Реш.СОДП: 2), петербург. *молодиться* (Кедр.МЛНГ: 403) ‘целоваться в ответ на возглас *горько!*’; ответ *сосна* или *дуб* (отклонение предложения) и архангел. *отказать* (Жар.ССАГ), сев.-рус. *лапти сплести*, *армяк скроить*, *дать мутовку*, *гвоздь сковать*, *сушину притащить*, *вилы получить* (Берез.ПСФОС), псков. *дать рогатку*, *головешку* (СРНГ 7: 256), дон. *прицетить* (*привязать*, *подвесить*) *чайник* (СРДГ 3: 64), бел. *аблізаць таўкача* [пест], *палучыць галень* [веник] (Вяс.: 470, 523), укр. *піднести гарбуза* [тыкву] (Ком.ТSS: 76), пол. *dać grochowy wieniec* [дать гороховый венок] (Берез.ПСФОС), хорв. *dobiti košaricu* [получить корзину] (ЕАЈ) и др. ‘выразить/получить несогласие с предложением замужества’; ответ *ель* или *береза* и архангел., олонец., киров. *приказать* (Жар.ССАГ, Кол.РСОГ: 28, запись Т. М. Седельниковой), *дать приказ* (СРНГ 7: 256), перм. *дать руку* (СРНГ 7: 256) и др. ‘выразить согласие на замужество’.

Включенность свадебной терминологии в вербальный код обряда ограничивается ее использованием в свадебных поэтических текстах, однако в преобразованном виде. В текстах песен и причитаний свадебные термины часто приобретают эмоционально-стилистическую окраску, демиинутивную форму, обрастают оценочными или иными эпитетами (например, *девишничек*, *поезжанушки*, *молодой передоезжий дружка*, *лестливый сватушка*). Помимо этого поэтические тексты располагают и своим собственным лексическим инвентарем.

Обряд и его терминология как две семиотические системы — интерпретируемая и интерпретирующая — непосредственно соотносятся друг с другом и взаимодействуют между собой. Ритуальная функция,

важнейшая характеристика обрядового знака, важна и для определения языкового знака. Она фиксируется в лексическом значении термина, образуя в его содержательной структуре особый семантический план, отражающий обрядовую функцию денотата. Так, из лиц и предметов, участвующих в свадьбе, в терминологии фиксируются только те, которые исполняют в обряде ритуально значимые в функциональном отношении действия.

Обе семиотические системы обряда коррелируют друг с другом, но не находятся в отношении прямого, одно-однозначного соответствия и не полностью изоморфны между собой. Свадебная терминология является отражением обрядовой реальности, но сегментирует и отражает ее в сжатом виде, экономно и выборочно, оставляя в стороне второстепенное и выделяя главное.

Не каждый предмет, действующее лицо или ритуальный акт определяется свадебным термином. Например, почти не отражены в свадебной терминологии родители новобрачных (особенно невесты), исполняющие многие обрядовые функции, зато их обрядовым заместителям — посаженным родителям — в разных славянских традициях соответствует немало различных свадебных терминов, например: рус. *тысяцкий*, *дядька*, *поневестница*, *повивальная сваха*, *брюдга*, укр. *присяжні*, *весільний батько* и *весільна матка*, болг. *кум* и *кума*, *по-бацум* и *помайчима*, словац. *starejší* и *starejšia*, пол. *starosta* и *starościna* и т. д. Почти отсутствуют термины для жены брата жениха, для мужа сестры невесты и некоторых других участников свадьбы, в то время как существует несколько терминов для невесты: *сговоренка* (после свадебного сговора), *княгиня* (на свадьбе), *молодуха* (после венчания) и *невеста* как постоянный термин. При этом терминология невесты богаче, чем жениха. Среди участвующих в свадьбе лиц, соотносительных по принадлежности к одной из брачных сторон (мать невесты — мать жениха, брат невесты — брат жениха, парни со стороны невесты — парни, друзья жениха, девушки, подруги невесты — девушки со стороны жениха и т. д.), женские действующие лица чаще терминологически выделяются для стороны невесты, а мужские — для стороны жениха. Разнообразнее терминология родственников мужского пола, чем женского, как со стороны жениха, так и со стороны невесты. По признаку поколения (брат — дядя, сестра — тетка, жена брата — жена дяди, муж сестры — муж тетки) преобладает количество терминов, обозначающих лиц младшего, одного с новобрачными поколения, а их деды и бабушки вообще не получают особых названий. Никогда не терминологизируется такое повсеместно распространенное ритуальное действие, как осыпание молодых зерном (в некоторых местах хмелем, солью, мелким печеньем, сладостями и др.). Терминология свадебных ритуальных актов

вообще довольно скудна, по сравнению с обилием терминов действующих лиц и свадебных церемоний.

Экономность свадебной терминологии проявляется не только в том, что она вычленяет наиболее значимые реалии обряда, но и в семантической емкости термина: благодаря своей сложно организованной содержательной структуре (наличию разных планов в лексическом значении, широкому диапазону функциональных семантических признаков) он может обладать большой смысловой насыщенностью и информативностью. Так, в семантике термина *дружка* присутствуют признаки, передающие не зависящие от обряда свойства этого лица (пол, возраст, отношение родства, семейное положение, иногда характерные способности, например, умение шутить, знание колдовства), а также признаки, определяющие его место в обряде (принадлежность к какой-либо одной или обоим свадебным сторонам, внешняя ритуальная маркированность), прежде всего функциональные, в обобщенном виде передающие обрядовые функции этого чина в различных ритуальных действиях на свадьбе (представитель интересов жениха, посредник между его родом и родом невесты, церемониймейстер, глава свадебного поезда, руководитель застолья, охранитель от порчи, шут и скоморох).

Сегментация и представление обрядовой реальности в свадебной терминологии — не пассивное, зеркальное отражение. Оно обладает способностью обобщать и концентрировать факты обрядовой реальности, закрепляет в сознании и делает различимыми свадебные функции предметов, лиц и действий. Тем самым терминология оказывает и обратное воздействие на свой объект, упорядочивая и систематизируя обрядовую реальность. В ряде случаев терминология оказывает на нее и прямое влияние. Такие случаи довольно редки, к тому же обычно трудно бывает вполне достоверно определить направление влияния — со стороны обряда на терминологию или наоборот. Все же некоторые примеры подобного рода можно привести. Характерно, что они как правило обусловлены утратой первоначальной внутренней формы слова, народно-этимологическим переосмыслением значений и т. п. Так, термин *красный стол* обозначает угощение на свадьбе в доме жениха, реже — сам стол, за которым оно происходит. В Ветлужском у. Костромской губ., где также отмечен этот термин, свадебный стол во время этого угощения покрывают красной скатертью (КартСРНГ). Использование такой скатерти в обряде *красного стола* диктуется в данном случае вторичным (цветовым) значением слова *красный* взамен первоначального 'красивый'. Прежняя внутренняя форма слова стерлась и заменилась новой мотивировкой, которая повлияла и на сам обряд. Правда, и здесь мы полностью не можем исключить неза-

висимого от термина *красный стол* появления красной скатерти, поскольку красный цвет в свадебном обряде вообще несет большую символическую нагрузку.

Другой пример, менее выразительный, связан с ритуальными действиями, целью которых является заставить молодую пару целоваться за свадебным столом. Так, в Корбозерской вол. Пудожского у. старики и старухи берут «какую-нибудь палку или лучину, над верхом поколотят и говорят: „Запорошило”, и молодая обязана каждый раз встать, поклониться в пояс и целовать мужа» (Кол. РСОГ: 89). С. В. Максимов приводит аналогичные возгласы: «Порох на губах!» и «Порох на губах, жена мужа не любит» (Макс.ННКС: 361, 466). В Грязовецком у. (и в нынешнем Междуреченском р-не) Вологодской губ. существуют следующие способы заставить жениха с невестой поцеловаться и соответствующие термины: *порошить* ‘ставить жениху в стакан вилку черенком вниз, зубцами вверх’ (Кроптево, Огнево, записи автора) и *вынимать порошки* ‘класть себе в стакан с водкой деньги’ (Ново-Никольская вол., Звер.СОНВ). Вилку в стакан жениху ставят для того, чтобы он не мог пить; вилка, по объяснению информантов, — *порошина*, т.е. помеха, препятствие для питья (ср. *порошинка в глазу*). В соседнем Вологодском у. для той же цели и таким же образом используется порошок: «Спускается в рюмку порошок и, чтобы поднялся он кверху, заставляют молодых опять целоваться» (Вепревская вол., Жур.СОВВ). Последний случай связан, по-видимому, с вторичным переосмыслением значения термина (‘помеха’ → ‘порошок’), которое вызвало появление нового по форме ритуального действия (насыпание порошка в рюмку).

Встречаются и другие случаи языковой мотивации ритуального действия, когда оно мотивируется словом (не свадебным термином). Например, в Заонежье невесту осыпают пухом, чтобы ее *пушило*, т.е. чтобы она толстела (Толвуйский прих., Пев.НСТП). Подобные народно-этимологические осмысления ритуальных актов возникают обычно в тех случаях, когда их первоначальная семантическая нагрузка редуцируется или стирается.

Помимо случаев языковой мотивации отдельных ритуальных действий, имеются примеры материализации в обряде фольклорно-поэтических образов и метафор, их реализации в виде ритуальных актов или предметов, в чем можно видеть проявление влияния вербального кода обряда на его предметно-акциональный код, т.е. на саму обрядовую реальность. Так, для свадебных песен западной зоны Русского Севера характерен мотив воли — свободной девичьей жизни до замужества. Как поэтический символ девичества образ *воли вольной* может соотноситься в песенных текстах с растительным миром: волю сеют, зарывают под яб-

лоней, отпускают в поле, в осинник; она заблудилась в темных лесах, в частой траве, загулялась в чистых полях, гуляет в саду, среди винограда, в шелковой траве; она садится на березу, а девушки ломают волю, когда делают венки. Воля наделяется зооморфными чертами: ее запрягают, она бежит лисицею, куницею, имеет крылья, улетает от невесты, летит птицей, садится «утушкой» на заводи, плавает «рыбушкой» в озере, а жених ее вылавливает или убивает. В свадебных причитаниях воля предстает также красной девушкой, воля рыдает, сердится, кланяется, в церкви молится Богу, венчается. Наиболее устойчива и постоянна в поэтических текстах связь воли с головой и волосами, чаще всего с косой (причем не только на Севере, но и гораздо южнее): «пропивайте мою волюшку со моей буйной головушки», «у ей волюшка с головушки да пошатилась», «моя волюшка с головушки скатилась», «да она плачет по русой косы, да по своей воле девичьей», «покроют головушку, снимут с меня волюшку», «паколь волюшка твоя, нерасплетена коса», «потеряла свой золот венки и русую косушку и свою волюшку» и т.п.

Поэтический контекст в значительной степени явился источником формирования целого ряда обрядовых реалий — предметов и лиц, символизирующих девичество и связанных в основном с головным убором и прической (косой) невесты (понятие головного убора и прически в обряде вообще нерасчленимо). *Волей* в свадебном обряде называются следующие атрибуты невесты: ее коса, коса с длинными разноцветными лентами (у русских Карелии), лента в косе (в Олонецкой и Вологодской губ.), бант на голове, лента (в Карелии и Вологодской губ.), лента на голове (в Карелии), головной убор в виде широкой ленты, повязка, перевязка (в Олонецкой, Архангельской, Пермской губ.), волосник, небольшой повойник (в Олонецкой губ.), круглый головной убор, украшенный бусами (в Карелии), корона (в Новгородской губ.), кокошник (в Карелии и Вологодской губ.). *Волей* может быть и свадебное деревце — елочка, часто украшенная лентами, которая также является атрибутом невесты и символом девичества (в Ленинградской обл., Новгородской губ.). Эти предметы используются в ритуале прощания невесты с девичеством, который называют *отдавать*, *сдавать волю*, *отнимать волю*, *отпускать волю*, *снимать волю*, *жечь волю*, *погасить волю*. Невесте расплетают, нередко силой вырывая из рук, косу (часто это делает ее брат), выплетают ленту из косы, срывают бант с головы и бросают на пол, отнимают у невесты и раздают выплетенные ленты; сама невеста снимает и отдает ленту брату или подругам, снимает с головы перевязку и дарит сестре или подруге. Ритуал «отдавания воли» сопровождается причитаниями невесты, в которых она расстается, прощается с девичеством, оплакивает его. Это причитание или песня о прощании с девичьей волей в Ярославской и Псковской обл. также называется *волей* (Кол.Тел. ККСФ: 121,

КартПОС). Персонифицированно волю может представлять и девушка, подруга невесты. В Тотемском у. Вологодской губ. такую волю невеста выбирает из подруг на девичнике, угощает ее пивом и дарит ей полотенце, сажает ее за стол и причитает ей, а воля ей «отпричитывает» (Леб. РППД).

Взаимосвязь ритуального действия (акционального кода) и фольклорных текстов обряда (вербального кода) особенно явственно проявляется в простейших вербальных актах, представляющих собой одновременно и акциональную единицу с речевым, словесным планом выражения, и минимальный поэтический текст. В отличие от свадебной терминологии, не являющейся компонентом обряда, как бы надстроенной над обрядовой системой, ритуальные действия и поэтические тексты включены в структуру обрядового действия и совместно участвуют в ритуальной коммуникации и в создании обрядовой семантики и символики. При этом развернутые, сюжетные фольклорные тексты свадебного обряда способны еще и «изнутри» описывать поэтическими средствами (иносказательно, метафорически и т. д.) ход обрядового действия, подобно тому как свадебная терминология описывает, интерпретирует обряд «извне».

ПРИМЕЧАНИЯ

- Бенв.ОЛ — Бенвенист Э. Общая лингвистика / Под ред. Ю. С. Степанова. М., 1974.
- Берез.ПСФОС — Березович Е. Л. Предметная символика русских формул отказа при сватовстве // Живая старина, 2003, № 1, с. 14–18.
- Вяс. — Вяселле. Абрад. Мінск, 1978 (Беларуская народная творчасць).
- Даль — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. Т. 1–4. СПб.; М., 1880–1882. [Фотомеханическое воспроизведение:] М., 1978–1980.
- Ефр.ВФ — Вологодский фольклор / Сост. И. В. Ефремов. Вологда, 1975.
- Жар.ССАГ — Жаровов А. Сельские свадьбы Архангельской губ. // Москвитянин, 1858, т. 4, № 13, с. 7–64; № 14, с. 81–104.
- Жур.СОВВ — Журавлев Ф. Н. Свадебные обряды Вепревской вол. Вологодского уезда и губернии // Гос. Архив Вологодской области, ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 168.
- Звер.СОНВ — Зверев М. Свадебные обычаи в Ново-Никольской вол. Грязовецкого у. // Известия Вологодского общества изучения Северного края, вып. 4. Вологда, 1917, с. 76–93.
- Зел.ОРАГО 2 — Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 2. Пг., 1915.
- Ив.МЭВГ — Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губ. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2 / Под ред. Н. Харузина. М., 1890, с. 72–117.
- Ив.ОИС — Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.

- КартПОС — Картотека «Псковского областного словаря». СПбГУ, межкафедральный словарный кабинет им. проф. Б. А. Ларина.
- КартСРНГ — Картотека «Словаря русских народных говоров». Институт лингвистических исследований РАН (СПб.), словарный сектор.
- Кедр.МЛНГ — Кедров Н. Материалы лексикографические по новгородским говорам. 2. Слова ладожские // ЖС, 1899, № 3–4, с. 400–408.
- Кол.РСОГ — Колобов И. В. Русская свадьба Олонецкой губ. Пудожского у. Корбозерской вол. // ЖС, 1915, № 1–2, с. 21–90.
- Кол.Тел.ККСФ — Колесницкая И. М., Телегина Л. М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 112–122.
- КСЕУ — Крестьянская свадьба в Елабужском у. // Гос. Архив Кировской области, ф. 574, оп. 1, ед. хр. 4379.
- Леб.РППД — Лебедев Ф. В. Рождественские песни, приговоры дружки и свадебные обряды с. Покровского Тотемского у. Вологодской губ. // Гос. Архив Вологодской области, ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 344.
- Левин.ОИРС — Левинтон Г. А. К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1975.
- Макс.ННКС — Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Пев.НСТП — Певин П. Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского у. Олонецкой губ. // ЖС, 1893, № 2, с. 219–248.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–Л., 1967–.
- Реш.СОДП — Решетова Н. А. О свадебном обряде в д. Поплевино Шуйской вол. Грязовецкого у. Вологодской губ. // Гос. Архив Вологодской области, ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 153.
- СДГ — Свадьба в дер. Глебово, Двиницкой вол., Кадниковского у., Вологодской губ. Записана в 1897 г. // Гос. Архив Вологодской области, ф. 652, оп. 1, ед. хр. 76.
- Сок.СПБК — Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- СРДГ — Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975–1977. Т. 1–3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин. Вып. 1–Л., 1965–.
- ЕАЈ — Etnološki atlas Jugoslavije. [Неопубликованные материалы Этнографического атласа всех народов бывшей Югославии. Хранятся на отделении этнологии философского факультета Загребского университета.] (Etnološko Društvo Jugoslavije. Komisija za Etnološki Atlas, Centar za pripremu Atlasa. Filozofski Fakultet, Etnološki zavod. Sveučilište u Zagrebu).
- Ком.ТСС — Komorovský J. Tradična svadba u Slovanov. [Bratislava], 1976.

В. В. Усачева

ВЕРБАЛЬНАЯ МАГИЯ В АГРАРНЫХ ОБРЯДАХ СЛАВЯН

Статья посвящена кратким словесным формулам и их магической роли в обрядах земледельческого цикла у славян. Это тексты, которые произносятся непосредственно во время земледельческих работ и являются частью связанных с ними обрядов. Они сопровождают реальные действия, совершаемые при пахоте, севе, в период роста, созревания, прополки, уборки сельскохозяйственных культур, включая закладку на хранение и первичную обработку технических культур (льна и конопли). Их цель — обеспечить урожай, добиться успеха и благополучия, семейного достатка. Наряду с ними есть тексты, выполняющие ту же продуцирующую функцию, которые произносятся заблаговременно, превентивно, как правило в начале года или на Рождество. В отличие от текстов первого типа, эти приговоры сопровождают символические действия (например, новогоднее посевание).

Ритуальные тексты могли носить мотивирующий характер и объяснять магический смысл символических актов, сопровождающих утилитарные (хозяйственные) действия. Например, в день сева льна, пока отец сеял, женщины и девушки распускали волосы, приговаривая: «штоб кудл'атый, хороший, долгий такій буў» (гомел. — ПА); при прополке хозяйка проводила рукой по своей косе сверху донизу и говорила: «Шоб такей лен был, як коса» (чернигов. — Павлова 1993, 174); ставили прутик в поле, «шоб лен был такей долгий»; украшая жатвенный венок гроздьями рябины, приговаривали: «Каб жыто было едрона, ек гарабина» (Federowski 1897, 368); хозяин выливал первую рюмку на принесенный жатвенный венок и говорил: «Треба жито полыты, шоб родило» (Чернигов. губ. — Овсянников 1880, 59). В Юрьев день в Смоленской губ. женщины пили водку на поле, срывали платки с головы друг у друга, приговаривая: «Чтоб у хозяина жито было густое и рослое как волосы» (Добровольский 1914, 208–209). В Мазовии в день св. Марка крестьяне шли в костел, а после службы процессия отправлялась на кладбище, «zeby Pan Bóg dał dobry urodzaj» (Dworakowski 1964, 97).

Кроме магических формул с продуцирующей семантикой в земледельческом цикле славян используются тексты, цель которых — отогнать, утратить, запугать вредителей (насекомых, птиц, животных), которые могут помешать вырастить урожай. Как враждебную силу воспринимал крестьянин и стихии (мороз, град, тучу, ливень, вихрь), а также мифологических персонажей. К ним он обращался непосредственно или через посредников с просьбой уйти, не навредить посевам, плодам. Так тучу пытались отвести с Божьей помощью: «Отверни, Господи, хмару на чужую сторону» (гомел. — ПА), а чтобы прекратить дождь, просили посредничества радуги: «Радуга-дуга, перебей дождя» (Даль 1957, 919).

Наиболее архаичным типом словесного сопровождения аграрных обрядов были коротенькие приговоры, заклинания, основанные на вере в магическую силу слова. Для заклинательных формул характерны повелительные или призывные интонации, часто звучащие как приказ. В них часто используются глаголы в императиве: «дай», «расти», «забери», «уходи». Повелительные интонации чередуются с просительными, молитвенными: «дай Боже», «уроди, Боже, жито, пшеницу, всякую пашницу», «уроди, Боже, и на тот год то же» и т. п.

Чаще всего вербальный текст вмонтирован в структуру обряда и составляет с ним единое целое. Прагматика словесных формул определяется тем, кто, когда, где, с какой целью, при каких условиях их произносит.

Кто произносит магические тексты? Отправителем текста, прежде всего, является человек, непосредственно участвующий в аграрном обряде (полевой работе). Им может быть свой — хозяин, хозяйка, все женщины, участвующие в посадке, окучивании картофеля, зажинщица, начинающая жатву, жница, окончившая раньше других работу, косец, уходящий домой с луга, и т. д.; но также и чужой: пришедший в дом, на поле, в огород; случайный прохожий, произносящий соответствующие благопожелания, приветствия.

Превентивные пожелания хорошего урожая произносили обрядовые поздравители, приходившие на Рождество, Новый год (полазник, колядники, шодраки). В Андреев день продуцирующие тексты исполняли те, кому предстояло весной пахать и сеять; в день св. Люции — ряженный туронем (персонаж, означающий плодородие) валялся на куче навоза и говорил: «Kde sa turoň váľ'a, zemky sa dobre daria» [Там, где валяется туронь, там хорошо родится картофель] (ср.-словац. обл., р-н Жилины — Bednárík 1943, 74), ср. польскую песню-благопожелание: «Gdzie turoń chodzi / tam się żyto rodzi / gdzie jego stopy / tam będą kopy» [Где туронь ходит, там жито родит, где его стопы, там будут копы] (Godula 1994, 86). В белорусской же песне, содержащей подобную формулу, персонажем является «старинный бог Ярило»: «А гдзежь јон нагою — / Там жито капою...» Хоровод девушек воспевал его благие деяния,

«как он ходит по свету, ростит рожь на нивах...» Обряд совершался на засеянных хлебом полях в конце апреля (Афанасьев 1, 441). При обходах полей с «королевной» во время Зеленых Святков девочки, идя по границам полей, пели песню, в которой часто повторялся фрагмент с подобными пожеланиями: «Dzie królowna chodzi, tam psenicka rodzi» и далее: «Dzie królowna nie chodzi, tam psenicka nie rodzi» [Где королева ходит, там пшеничка родит. Где королева не ходит, там пшеничка не родит] (с. Санники, Белостокский пов., Подлясье — Dworakowski 1964, 104). Пришедшие в Сочельник колядовать дети стучали палкой по порогу и приносили благопожелание: «Да са роди, да са роди, Дька рало ходи и дька не ходи!» [Пусть родится, пусть родится, где соха ходит и где не ходит!] (Caraman 1933, 274), в то время как хозяйка посыпала их зерном. В Белоруссии весной пускали на поле живых (а не ряженных) козла и козу, чтобы был хороший урожай, и приговаривали: «Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць» (Валодзіна 1997, 101). Исполнителями магических приговоров в день св. Трифона были участники обряда «трифоносване», на Масленицу — женщины, девушки, исполнявшие вегетативные танцевальные обряды в преддверии начала полевых работ; хозяин, приглашавший Мороз на рождественский ужин; ткачиха, окончив ткань, уже просила Бога о будущем урожае.

Время произнесения магических заклинаний — это все этапы сельских работ: вывоз навоза на поля, подготовка земли, сев, прополка, окучивание, уборка урожая. Это также Рождество, Крещение, Пасха и другие значимые в народном календаре праздники, которые определяют и прогнозируют весь годовой цикл; это и особые погодные условия, от которых зависит судьба урожая, например, засуха или дождь, град, когда с помощью магических текстов пытались отвести от посевов градовые тучи, грозу ливень, или, наоборот, вызвать дождь во время засухи.

Местом совершения обряда, сопровождаемого произнесением магической словесной формулы, может быть дом (особенно когда заклинание произносится заранее, задолго до начала собственно работы на земле), пространство у стола, у окна, у печи, у входной двери или на пороге, во дворе, около хозяйственных построек, а с началом полевых и огородных работ — вне дома, во дворе, перед конюшней, на поле и т. п.

Адресаты приговоров — это высшие силы, к которым обращаются с просьбой об урожае, но это может быть и сама возделываемая культура, которую просят вырасти полноценной и в достаточном количестве; это может быть и земля, которой нужно сообщить плодородие и отблагодарить за урожай; в случае обращения к стихиям просят помочь взрастить урожай или не мешать это сделать. Большое коли-

чество магических текстов, обслуживающих аграрные обряды, имеет защитную направленность. В них в качестве адресатов чаще всего выступают мифологические персонажи, насекомые, черви, птицы, животные. Некоторые из них вполне реальные существа, наносящие вред растениям, культивируемым человеком.

Для приговоров с продуцирующей семантикой наиболее характерны обращения к высшим силам: к Богу, к Богородице, к святым (Илье, Николаю, Юрию, Якубу), к мифологическим персонажам. В ряде случаев в одном тексте упоминается несколько адресатов. Рассмотрим последовательно формулы с разными адресатами и характерные для них мотивы.

Обращение к Богу. Русская пословица гласит: «С бога начинай и господом кончай!», «Не торопись, сперва богу помолись» (Даль 1957, 40). Не является исключением словесная магия, используемая в аграрных обрядах. Начало всех работ обозначается традиционным повторяющимся зачином «Боже, помоги», иногда с инверсией: «Помоги, Боже». Часто краткие формулы молитвенного характера произносятся в начале любой работы, будь то сев или уборка зерновых, посадка картофеля и т. п. «Боже, помоги! Хай Бог помогае!», — говорят в Полесье, приступая к полевым или огородным работам (ПА). В Македонии (Кичевия) пахарь, выехав в первый раз в поле, устанавливает плуг, после чего, обернувшись к востоку, снимает шапку, крестится и просит Бога: «'Айде, Господе, поможи!», только после этого он проводит первую борозду (Русић 1956, 9). В Болгарии пахарь зажигает пасхальную свечу и с приговором «Хайде, Боже, помози!» начинает работу (Николова 1999, 62). Вспахав кусок поля, хозяин прерывает работу, моет руки над вспаханной полосой и, обернувшись к солнцу, сняв шапку, крестится и снова обращается к Богу с просьбой о помощи: «Боже, помоги!», после чего катит каравай хлеба по невспаханной ниве и просит послать хороший урожай (Русић 1956, 10). Та же процедура повторяется перед севом: стоя на меже рядом со вспаханным и готовым к севу полем, он крестится и еще раз обращается к Богу: «Господе, помоги...» и начинает сев (там же, 12). Сеятель, пересыпав семена через отверстие в ярме и перекрестившись, бросает первые семена в землю со словами: «Помози Бог!» (Софийски кр., 263; Русенско, Пловдивско — Николова 1999, 63). Начиная жатву, хозяин или хозяйка крестятся со словами: «Ај, Господе поможи» (Русић 1956, 14). В Люблинском воеводстве косьбу хлеба начинал хозяин. Сняв шляпу, крестился и говорил: «Воже доромо́з», острил косу, еще раз крестился и приступал к работе (Adamowski, Tumorowicz 2001, 58). «Ај, Боже, поможи!» — говорит косец, приступая к косьбе (Киче-

вия — Русий 1956, 24). В Речицком Полесье в сходных ситуациях говорят: «Магайба (памажы Божа!)» (Пяткевіч 2004, 613).

В ряде случаев человек просит не только помочь начать дело, но и иметь возможность его закончить: «Господи Боже, помоги мне начать и кончить!» (чернигов. — ПА). В них может появиться указание на время: «Яла, Боже, помогни! Помогни ми днеска» [Боже, помоги! Помогни мне сегодня] (с. Дрипчево — Сакар, 53). Вслед за обращением с просьбой о помощи может последовать просьба о «добром» времени как гарантии успеха: работа быстро и успешно будет закончена, если начата в нужное время: «Айде, Боже, поможе! Си добри часове, това най добър, сите на куси магариния, ние на брѣзи атове» [Ну, Боже, помоги! Есть добрые времена, это самое доброе, все на куцах ослах, мы на быстрых конях] — говорят при зажине (болг. — Николова 1999, 78). На Украине зажинки начинались так: хозяин брал в поле обрядовый хлеб «зажинач», вставал лицом к восходящему солнцу, снимал шапку и произносил: «Дай, Боже, час добрый и пору, в доброму здоров'ї пожать та й на той рік дождать» (Круть 1973, 26–27). При посадке капусты хозяйка произносит: «Дай же, Боже, час добрый [хватается за голову], щоб моя капусточка прімалась и в головки складалась, щоб из кореня була коренистая, а из листу головистая!» (Чубинский 1872, 185). Потом она приседает на землю со словами: «щоб не росла висока, а росла широка!» Посадив стебель, придавливает грядку коленом: «щоб була туга, як колино!» Окончив посадку, на конце гряды ставит большой горшок, перевернув его вверх дном, и покрывает белым платком с приговором: «щоб капуста була туга, як каминец, головата як горшок, а бела як платок!» (УНВ, 243).

В западной Словакии (Бранов, окр. Новэ Замки) жатву начинали с восклицания: «Pane Vože, romáhajže, a s večerom ronáhajže» [Господи Боже, помогай же, а вечером поторапливай] (Demo, Hrabalová 1969, 24).

В болгарских приговорах за обращением следует приглашение адресата (Бога) стать участником и даже предводителем работы: «Айде, Боже, помогай! Ти напреш и ни по теб!» [Давай, Боже, помогай! Ты вперед и мы за тобой!], — говорит хозяин, придя на поле, повернувшись лицом к солнцу и крестясь (обл. Пазарджик — Гергинова 2003, 183). Сжав первую горсть колосьев, ее бросают вперед со словами: «Господ напред и ний след него» [Господь вперед и мы за ним] (Пловдивски кр., 286). В Ловечском крае та же формула начинается с побудительного междометия, за которым следует вокатив: «Хайде, Боже, ти напред, а ние след тебе!» [Давай, Боже, ты сперва, а мы за тобой!], — говорят, перекрестившись (Ловешки кр., 86). Вторая часть приговора может варьироваться: «Айде, Боже, ние от тук, пък ти тук»

[Ну, Боже, мы отсюда, а ты сюда] — произносят женщины после первого окучивания кукурузы, сложив мотыги крест-накрест и сев на них (там же, 92). Эта же формула произносится, когда начинают жать: «Айди, Боже — ти напреж — ние пудире» [Ну, Боже, ты вперед, мы потом] (с. Мрамор — Сакар, 60); «Бог напред, ние подир! Злато сеем, злато да жьнем!» (произносится три раза) (Силистренско — Николова 1999, 63). В последней формуле выражена надежда на то, что урожай будет хорошим не только по количеству, но и по качеству. Чтобы работа спорилась и жатва прошла успешно, все участники должны были выполнить ряд действий: чаще всего подбрасывали два-три колоса или траву *спорниче*, *споричка* (*Senecio vulgaris*) и говорили: «Бог напред — ние след него» [Бог впереди, мы за ним] (ю.-зап. и юж. Болгария — Добруджа, 353).

Перед жатвой желали себе: «Да е лека жътвата, да е леко лятото, Боже помоги» [Пусть жатва будет легкой, пусть легким будет лето, Боже, помоги] (Николова 1999, 78). Утром в поле, как и при начале всякой другой работы, крестились на солнце со словами: «Айде, Боже, помогай, нов ден, нов късмет» [Ну, Боже, помогай, новый день, новая удача] (Пловдивски кр., 295, 294).

Выражение «Боже, помоги» можно было бы считать десакрализованным, утратившим молитвенный характер. Но обрядовая ситуация, в которой участвует этот вербальный компонент, позволяет все же считать его не только стереотипным заклинанием, но и молитвенным обращением к Всевышнему. Чаще всего эти слова произносят после того, как приходят в поле, в сад, на огород (изредка во дворе, выйдя из дому), то есть когда вступают в «чужое» пространство, поэтому, осенив себя и поле крестом (иногда поле перекрещивали взмахами серпов и кос), прежде чем приступить к работе, обращаются к тому, кто может помочь, оградить от беды, нейтрализовать действия враждебных человеку сил, повлиять на благополучное начало и благополучный исход начатой работы.

Формула «дай Бог» выступала в текстах аграрной направленности как обращение к высшей силе с конкретной просьбой или в качестве фигуры речи. Для охраны от стихийных бедствий на льняных полях втыкали кленовые ветки с приговором типа: «як дзярево клѣн, дай нам, Боже, лён» (Познанский 1917, 122). Песни-благопожелания с подобными заклинаниями-пожеланиями часто исполнялись не во время аграрных обрядов, а были приурочены к ключевым датам народного календаря. Например, колядки с пожеланием хозяевам урожая пели на Рождество или на Новый год: «А дай Бог тому, Кто в этом дому! Ему рожь густа, Рожь ужиниста!» (Шейн 1898, № 1032). В «Зеленый» четверг на Страстной неделе мальчики ходили по селу с ивовым (вер-

бовым) прутиком и пели: «Dej Pán Bůh dobrýtro na Zelenej štvrtěk, abyste měli tak dlouhej len jako ten to proutek. Proutek se červená, leníček se zelená» [Дай вам Бог доброе утро в Зеленый четверг, чтобы у вас был такой длинный лен, как этот пруток. Прутик краснеет, лен зеленеет], за что их одаривали (Ждярко — Zíbrt 1950, 246).

Формула «чтобы всем хватило». Когда сеяли хлеб, сажали овощи, говорили: «Роди, Боже, на всякого долю — и бідного и багатого». Такой же приговор произносили в конце жатвы, когда сеяли зерно между стеблями «бороды», оставляемой на поле (Чубинский 1872, 226). Перед началом сева (ржи, пшеницы, льна, конопли) крестили поле, крестились и просили: «Роды, Божэ, на всех, на старцоў, на птиц, на усех нас» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА); первую или три первых горсти зерна сеятель бросал сложенными крестнакрест руками и говорил: «Уроди, Боже, и на чужую долю!» (Старобельский у. Харьковской губ. — Зеленин 1991, 57); крестился, кланялся на все четыре стороны и молил: «Дай, Боже, урожай всем православным христианам» (Рыбинский у. Ярослав. губ. — там же). Завив бороду, несколько зерен из нее и кусок хлеба закапывали между ее стеблями и приговаривали: «Дай, Боже, урожая всякому, хоть бедному, хоть богатому» (Волянь, Костром. губ., Бельск. у. Смолен. губ. — Зеленин 1991, 67). Поляки Келецкого воев., начиная озимый сев, просили Бога дать урожай всем: «Rzucam to dla Ciebie, Panie Boze, a to wszelkiej żywiole, a to sobie. Daj dla wszystkich urode» [Бросаю это Тебе, Господи, а это всему живому, а это себе. Дай для всех урожай] (Dworakowski 1964, 129). В Мазовии перед севом озимых и яровых хозяин, сняв шапку, перекрестившись, бросал перед собой трижды зерно со словами: «Rzucam przodzi dla Ciebie, Boze, ptakom niebieskiem, robastwu podziemnemu i sobie. Boze, zaródź!» [Бросаю тебе, Боже, птицам небесным, червям подземным и себе, Боже, зароди!] (Dworakowski 1964, 129, 191). «Zarody Boze na vse dychanuje» — с этими словами сеятель перед началом сева клал хлеб на поле (украинцы Покутья — Niewiadomski 1999, 153). Перед севом хлеба просили: «Господи, зароди на все души» (курск. — ПА) «Рады, Божэ, на ўсякого долю, / на военного и на пленного, / На папову, на дякову, / И на циганську и на мужикову» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА); «Зароди, Боже, / На всякого долю, / На котячу, на собачу, на курячу» (Боровое Рокитновск. р-на Ровен. обл. — ПА). При засеве произносили: «Зароди, Боже, на всякую долю, / И на старого, и на молодого, / И на калеку, / Дай Боже, чтоб росло / И в пользу було» (СД 3, 282); «Чтобы Бог уродил хороший урожай — нищим на пищу и нам на корысть» (Тихманьга Каргопольск. р-на Архангельск. обл.). В посевное зерно клали яйцо, подсыпали куриный помет и говорили: «Дай, Бог, на всякую долю — мне и птицам» (За-

байкалье — Болонев 1978, 75). Перед севом льна крестились и крестили поле, обращались к Богу с просьбой уродить лен на всех (полес. — ПА). Подобные формулы произносили при посадке капусты: «Сажу я капусту, зароди, Господи, на все души» (Курск. обл. — ПА), картошки: «Ради, Боже, на всякую долю, и ести, и каму что дать» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА). Тот же мотив звучал и в приговорах, произносимых превентивно. В Рязанской губ. на Рождество пастух обходил дома и, совершая символический сев, говорил: «Сею, засеваю летней пшеницей, овсом и гречихой, телятам, ягнятам и всем крестьянам» (Зеленин 1991, 59).

В Болгарии первые две горсти зерна при севе бросали «земле и солнцу» (Маркова 1978, 237), так как солнце — основной жизненный фактор и светит «за да работят хората и да зреят нивите» [чтобы работали люди и зрели нивы] (Пловдивски кр., 294), а третью — «Богородице» (Маркова 1978, 238). Д. Маринов так описывает момент начала сева: пахарь, выйдя в поле, ждет, когда взойдет солнце. С первым лучом разламывает хлеб, принесенный с собой, на четыре части, предназначая один кусок солнцу, второй ниве, третий волам, а четвертый себе. Первый бросает навстречу солнцу, чтобы его съели птицы; второй закапывает в землю, чтобы его съели червяки, третий крошит в корм волам, а четвертый съедает сам (северо-западная Болгария — Маринов 1984, 765). В Моравии первые зерна бросали из-под руки назад, чтобы птицы не навредили, когда хлеб поспеет. Взяв первую горсть зерна, говорили (не обращаясь к Богу): «Toto vtáčkom, toto chrobáčkom, toto žobráčkom a toto mne» [Это птичкам, это червячкам, это нищим, а это мне] (ČslV, 578). В Хорватии, перекрестившись, сеятель говорил: «Vu ime Bože», брал первую горсть зерна, бросал назад, за себя, и говорил: «To naj bu tičam», вторую горсть бросал также и говорил: «To naj bu mišem», а третий раз бросал вперед со словами: «To naj bu meni» [Это пусть будет птицам, это пусть будет мышам, а это пусть будет мне] и сеял дальше (Самобор — Lang 1911, 265). По мнению В. Чайкановича, первое зерно бросалось демонам и хтоническим животным как представителям нижнего мира (Чайкановић 1985, 215).

Будущее благополучие — главный мотив обращений к Богу в обрядах окончания жатвы и изготовления дожинальной «бороды». У белорусов Минской губ. хозяйка надламывала стебли, не вырывая их, и вместе с принесенными хлебом и солью закапывала в землю, приговаривая: «Дай же, Боже, каб на лето урадило!» (Зеленин 1999, 63). На поле несколько несжатых связанных вместе колосьев оставляли с поклоном полевику — хозяину поля с приговором: «Дай Бог, чтобы на другое лето был хороший урожай!» (ярослав. — КГ, 315). У полешуков Киевской обл. после приготовления «бороды» зерно из колосьев час-

тично вылуцивали и делали вид, что сеют его. Символический сев сопровождался песней: «Зароди, Боже, жито! Да й на друге літо...» (Кутельмах 1996, 121). Украинский хозяин или помещик встречал жниц хлебом-солью, угощал обедом и водкой. Венки и снопы жницы передавали хозяину со словами: «Дай, Боже, щоб і на той рік уродився хліб» (Воропай 1991, 2, 227).

Подобные приговоры характерны и для **превентивных** обрядов. В первый день Нового года мальчики ходили по домам, посыпали зерном и произносили пожелание: «Уж дай ему Бог, зароди ему Бог, чтобы рожь родилась, сама в гумно свалилась, из колоса осьмина, из полузерна пирог — с топорище долины, с рукавицу ширины!» (Афанасьев 3, 746) или подбрасывали к потолку зерно со словами: «На счастье, на здоровье, на новое лето! Роды, Боже, жито, пшеницу и всяку пашницу!» (Потебня 1989, 424). У гуцулов было в обычае на Новый год сжигать мусор в своем огороде, при этом хозяйка говорила: «Господи, будь ласкав уродити жита-пшениці, уської пашниці» (СД 3, 338). У словаков на святки также сжигали сор в саду, желая. «abi bolo tel' o ovoci, kel' o štesci» [чтобы было столько плодов, сколько мусора] (там же). В Польше мальчики, придя с рождественскими поздравлениями к соседям, стоя в дверях, трижды бросали горстями разные семена с пожеланием: «Rodź Boże żyto, pszenicę i ziarno wszelkie» [Роди, Боже, жито, пшеницу и всякое зерно] (Gołębiowski 1884, 317). В селах, расположенных на р. Нарев (северо-восток Польши), в Сочельник хозяин прятался за рождественским снопом, затем выглядывал из-за него и спрашивал: «Stara, widziała ty mnie? — Nie, nie widziała. — Daj Boże ty mnie za rok z żyta nie widziała» [Старая, ты меня видела? — Нет, не видела. — Дай Боже, чтобы меня через год из жита не видела] (Dworakowski 1964, 35). Подобные диалоги известны и в других славянских зонах (Толстой 1984а, 6–15).

У русских на Вознесение пекли «лестницы», шли с ними в поле, засеянное рожью, ставили лестницу на землю, прислонив к колосьям, и приговаривали: «Войди по ней Христос на небеса», при этом обряд имел своей целью, чтобы рожь росла как можно выше (Коломенск. у. Москов. обл. — ООФМ, 351). Ср. поговорку: «Пошел Христос на небеса, потянул жито за колоса». В Калужском регионе на Вознесение танцевали «на долгий лен» и пели: «Христос на небеса, тащи лен за волоса» (Павлова 1993, 181).

Закончив обработку льна, выткнув полотно, каждая хозяйка заботилась уже о будущем урожае льна. Рядом с ткацким станом она ставила ореховый прут длиной два метра и просила: «Божечко, поможи, щоб лён на той год такий дбўгий порбс» (ровен. — ПА), «Зароди, Господи, на дўги год леночек такий ж длинны» (брест. — ПА).

Простые заклинания-формулы иногда расширялись, в них появлялась детализация, уточнение того, **что, сколько и какого качества желали получить**: лен должен быть высоким, мягким, как шелк, волокнистым; рожь — густая, «умолотистая»; капуста — большая, круглая, упругая (твердая), белая, вкусная. На Брянщине женщины при посадке капустной рассады хватались за голову и просили: «Ради, Господи, качаны» (ПА). Украинка в подобной ситуации приговаривала, держась за голову: «Вроды, Господы, капусту таку, як у мене голова» (УНВ, 244). Оптативный характер имеют приговоры, относящиеся к картофелю: «чтоб картошки круты были» — так говорит хозяйка при посадке картофеля, вкладывая в лунку жаворонка из теста (Воронеж. губ. — Ворошилин 1996, 18); «Дай же, Господы, щоб було пид сим коренем картопелек, як на неби хмарок, щоб така ся картопля була рясна, як на неби хмара густа!» (УНВ, 246); «Зароди, Боже, бульбу великую и ядреную» (брест. — ПА). В Полесье желание, высказанное словами, подкреплялось действиями: женщины после посадки картошки катались по полю и произносили: «щоб такая велькая и гярная була» (как и те, кто ее сажал) (гомел. — ПА).

При посеве конопли разбрасывали яичную скорлупу по полю с приговором: «Роды, Боже, конопли били, як яйця!» в надежде, что белизна скорлупы повлияет на белизну волокна (Полтав. губ. — Афанасьев 1, 537). Чтобы лен уродился длинным, прочным, белым, в русских деревнях женщины и девушки в Петров день клали в льняное поле творог, ставили высокую тычину со словами: «Дай Бог, чтобы лен был тверд, как смычина, длинен, как тычина, и бел, как этот творог!» (Медынь Орлов. губ. — КГ, 264). В полесском приговоре перечисляются дальнейшие этапы обработки льна, а за ними формулируется конечная цель — приготовить приданое для дочерей: «Роды, Боже, лен, будэм тэрты, прасты, ткаты, щоб були сорочки, щоб не ходили голы дочки» (чернигов. — Павлова 1993, 178).

У русских ради хорошего урожая «валяли» по озими священника и при этом приговаривали: «Уроди Бог повальный хлеб», т. е. «обильный» (Даль 1957, 912). Ритуальное катание по пашне, перекатывание с боку на бок — широко распространенный прием земледельческой магии. Этим актом стремились отдать свою силу земле и в то же время получить ее силу. Часто этот обряд совершался на пасхальной неделе после молебна в поле. Если священник отказывался «повалиться» добровольно, его заставляли это сделать насильно, а все участники при этом говорили: «Уроди, Боже, хлеб покотом». Комментировалось это действие следующим образом: «Кладуца на зямлю, каб на будучы год жыта добрае было і калоссе гнулася да зямлі» (Романов 1912, 263). В России перед выходом сеятеля в поле вся семья собиралась за столом, покрытым скатертью, хо-

зайка приносила пасху (кулич), ковригу хлеба, соль, зажигала свечу, после чего присутствующие трижды кланялись до земли и просили у Бога: «Зароди нам, Господи, хлебушка». Пасху, завернутую в чистую тряпку, хозяин брал с собой в поле и съедал на своей ниве, чтобы обеспечить хороший урожай (Максимов 1994, 342).

В Витебской и Минской губ. в середине XIX в. за два дня до начала жатвы совершался обряд «покрывание поля». Молодка, недавно вышедшая замуж, в присутствии нескольких девушек нажинала снопок хлеба, покрывала его полотенцем или куском полотна и подбрасывала вверх со словами: «Пакрыла ніўку / На добрую спажыўку. Парадзі, Божа, наша збожжа!» (Жніўныя песні, 11). Подкидывая снопок вверх, побуждали рост хлебов, сам акт покрывания снопа, а через него всего поля, отражал стремление увеличить его плодородную силу (там же, 12).

Часто в приговорах высказывалась **просьба облегчить тяжелую работу**. Белорусы Себежского р-на Витебской обл. начинали жать магическим заклинанием: «Дай, Божа, каб легка жалась» (Романов 1912, 262). Ср. еще: «Дай нам, боже, легко жать, чтоб спина не болела, чтоб руки не слабели, чтобы ноги не немели и голова не горела» (Зеленин 1991, 60). С этими словами срезали первую горсть жита, кладя на нее творог и хлеб, принесенные с собой в поле. В Софийском округе начинающий жатву произносил: «Айде, боже, помози! Да е лек ден като перо! По толку да женем наведнѣж!» [Ну, Боже, помоги! Пусть день будет легок, как перо! По столько будем жать за один раз!] (Софийски кр., 264). К Богу обращались и с просьбой вернуть потраченные на жатву силы: «На волики лоек, на нивку — гноек, а на мою спину верни, Боже, силку».

Вместе с тем ряд формул, начинаясь универсальным зачином, имеет иное продолжение. Крестьянин просил Всевышнего помочь ему дожидаться той счастливой минуты, когда созреет урожай, чтобы собрать его и употребить выращенный хлеб, иными словами, обращался с просьбой о долгой и сытой жизни: «Hospody myłosernej, dopomóż mi, żeby ja szczęśliwe diždáť zberaty i požyty» [Господь милосердный, помоги мне, чтобы я счастливо дождался урожая и смог съесть его] (Саноцко-Кросненское воев. — Kolberg 1973/51, 73). Это желание озвучивалось в самом начале земледельческого года, перед тем как хозяин выезжал на первую весеннюю пахоту: на дворе он бичом чертил крест перед волами, стоявшими в упряжи, и произносил эти слова. В Брестской обл. после обвязывания хозяина жгутом из колосьев говорили: «Дай, Божэ, коб дождаў на той год, да напахаў жыта» (ПА).

Обращение к Богу может содержать предложение **обмена**. Человек как бы вступает с Богом в договорные отношения. Убрав хлеб, за-

капывали монеты в землю и, обращаясь к Богу, предлагали деньги в обмен на урожай: «Госпадзі, даем табе грошы, а ты нам ураджай харошы» (Новак 2002, 170).

Значительная часть вербальных текстов представляет собой выражение **благодарности Богу за помощь**. При уборке хлеба, завязывая последний сноп, говорили: «Спасибо тебе, Бог, что помог» (твер. — ТОРП, 76, № 399) или славил Бога: «Слава Богу! На нашей нивке сегодня дожинки! Слава Богу!» (псков. — РНТС, 293). На Гомельщине, завязав «бороду», благодарили Бога: «Спасибо Богу, шо жыто связали, шо хрэщчэный бороду завязаў» (Верх. Жары Брагинск. р-на Гомельск. обл. — ПА). В Силезии хозяин по завершении жатвы, вешая в овине над дверями жатвенный венок, произносил: «Panie Boże, dziękuję Ci, żeś pozwolił mi dożyć, ten plon zwieżć do stodoty. Obym mógł go używać z całą rodziną» [Господи, благодарю тебя, что позволил мне дожить, этот урожай свезти в амбар. Чтобы мог я его съесть со всей семьей] (Pośpiech 1987, 259). В Забайкалье благодарственная формула звучала иначе: «Слава Богу, зародил Господь, а мы отжались» (Болонев 1978, 99).

К Богу обращались и с более конкретными просьбами, например, с просьбой «беречь семена». Последнюю горсть овса («бороду») не сжинали, а скрутив, присыпали землей или забивали серпом в землю. При этом говорили: «Господь Бог, береги симена!» (Белозерье — ДКБ, 122). Всевышнего просили уберечь поля от града. В Силезии, вернувшись с пасхальной службы, хозяин шел на свое поле, кропил его святой водой и, втыкая в землю крестики, сделанные из освященной «пальмы», говорил: «Uchovej, Paně, naše pole ode všeho zleho i od křupobiti nedobrehu» [Сохрани, Господи, наше поле от всего злого и от града недоброго] (Sulitka 1980, 90).

Особенно насущной для крестьянина была **просьба о дожде**. Во время засухи убитую лягушку клали в лапоть и возили вокруг села, крича: «Дай Божэ дошчику!» (киев. — ПА). В иной ситуации с такой же просьбой обращались к Всевышнему поляки Высоко-Мазовецкого региона. Когда пахарь шел в поле, его обливали водой, а хозяйка произносила: «Daj, Boze, zeby desc padał» [Дай, Боже, чтобы дождь шел] (Dworakowski 1964, 129). В окказиональных обрядах, например во время засухи, каждый просил Бога о дожде: «Дай Божэ дошч» (брест. — ПЭС, 132). Иногда словесную формулу предварял ритуал: сжигали в поле повязку, которой подвязывали челюсть покойнику, и просили: «Нам, господь, пашлі дбѣдик» (чернигов. — ПА, ПЭС, 132). В Болгарии во время обходов домов во главе с увидтой зеленой девушкой-пеперугой хозяйка обливала ее водой, а женщины пели:

«Пеперуга одеше, одеше,
Та се богу мо́леше, мо́леше:
— Дай боже дѣж, дай боже дѣж,
Да се роди: жито, просо, ичмик,
Кукурус, вино, краставици...»

[Пеперуга ходила, ходила,
И богу молилась, молилась:
Дай, боже, дождь, дай, боже, дождь,
Чтобы родилось: жито, просо, ячень,
Кукуруза, виноград, огурцы]

(Маринов 1984, 165).

С просьбой о дожде обращались и к Богородице: «Мать Божья, подавай дождя на наш ячень, на барский хмель» (Даль 1957, 918).

Словесные формулы, произносимые работниками перед началом работы или в процессе ее, идентичны приветствиям, адресуемым работающему в поле или занимающемуся каким-либо другим делом: «Помогай Бог!», «Бог в помочь», «Бог помочь», «Дай Бог», «Дай Боже» и т. п. Подобные краткие молитвенные формулы с обращением к Богу могут произноситься и в других ситуациях и служить защитой от злых сил.

Обращение к Богородице и святым. Приговоры, обращаемые к Богородице и святым (Николаю, Илье, Георгию/Егорию, Флору и Лавру, Козьме и Дамиану и др.), отражают мифологическое представление о святых как патронах и покровителях разных видов и этапов земледельческого труда. К ним обращаются с просьбой о помощи при начале пахоты, сева, жатвы и т. д., а также с благодарностью за оказанное содействие.

Начиная сев льна, полешуки обращались к св. Илье: «Святая Илля пророк, / Зароди, Божа, нам лёнок, / Коб був чистый и колосистый, и шолковыстый» (брест. — ПА); «Лья-пророк, уроды ленок» (полес. — Павлова 1993, 173). Женщины сеяли огурцы, сняв сорочку, и просили: «Юрию, Юрию, роди гурочки, бо я без сорочки» (Вышевичи Радомысльск. р-на Житомир. обл. — ПА). В ряде случаев к святому обращались не с просьбой о помощи в работе, об урожае, а с обещанием одарить его плодами своего труда: сея лен, приговаривали: «Лены Алене, огурцы Константину» (Снегирев 1999, 403). Таким образом, святых, в день которых производили сев этих культур, заранее задабривали, надеясь за это получить помощь.

Начало жатвы также сопровождалось обязательным обращением к святым за помощью и благословением. В Калужской губ. жатву начинала пожилая женщина, легкая на руку. Она выходила ночью в

поле и, нажав и связав первый снопок, три раза то клала его на землю, то поднимала и обращалась к Параскеве Пятнице: «Пятница Параскева-матушка! Помоги рабам Божиим (таким-то) без скорби и болезни окончить жатву; будь им заступница от колдуна и колдуницы, еретика и еретицы», после чего шла со снопом домой, стараясь быть никем не замеченной (Афанасьев 1, 240). Иногда зажинщица обращалась к жницам: «Благословите, сестрицы-подруженьки, в добрый час зажинать!», а они отвечали уже известной нам формулой, обращенной к Богу: «Дай, Господи, в добрый час зажать» и кланялись на все четыре стороны, начиная от восхода (Калуж. губ. — РНТС 290). Белорусы, начиная жатву, приговаривали: «Святы Лявонька, каб было жаць лягонька. А хто першы пачаў, Каб у хвасце тарчаў» (Валодзіна 1997, 30). В этой двусоставной формуле после обращения к святому с просьбой о помощи следует не связанное с первой частью шутивное пожелание: тот, кто первым начнет, закончит последним («чтобы в хвосте торчал»).

Особенно богат репертуар магических формул, приуроченных к **окончанию жатвы** и **завиванию бороды** из последних колосьев. Эти формулы часто состоят из двух частей — посвящения и мотивировки: для чего и почему «борода» посвящается именно Спасу, Богу, Николе, Илье. В тех регионах, где «борода» заплеталась в виде косы, ее посвящали Богородице. Сплетя колосья, говорили: «Богородице косица — для урожая на будущий год» (Костром. — СД 1, 232); «Вот мать, пресвятая Богородица, тебе коса, а ты уроди рожь гуще, мы будем жать пуще» (Кологрив., Ветлуж. у. Костром. губ. — Терновская 1977, 95).

При завивании «бороды» русские часто обращались к св. Илье: «Вот тебе, Илья, борода, а мне овсяная копна» (Макашина 1992, 89). Дожав рожь, делали бороду и дарили ее Илье со словами: «Вот тебе бородку» (Студенец Шумячск. р-на Смолен. обл. — Пашина 1998, 153); «Вот тебе, Илья, борода! На лето уроди нам ржи да овса» (Костром. губ. — Зеленин 1999, 67). В ряде приговоров перечислялись все виды хлебов, которые выращивали в этом регионе: «Батюшко Илья-борода! Уроди ржи, овса, ячменя и пшеницы» (там же); «Мы тебе даем, Илья, эту бороду, а ты дай нам кучу зерна!» (Вологод. обл. — Зеленин 1991, 68); «Вот тебе, Илья, соломенная борода, а на будущий год уроди нам хлеба города» (Макашина 1992, 89); «Первый колосок Финогею, последний Илье на бороду»; «Вот тебе, Илья, борода, а нам хлеба вороха» (Максимов 1994, 420). Народ верит, что плодородие земли есть дело пророка Ильи, и без его воли не будет урожая (там же, 397). В ряде случаев «бороду» предназначают святому в знак благодарности за сохранение урожая. В Рязанской губ. «...оставляют клок нескошенного хлеба — Илье на бороду — за то, что он... хлеб градом не побил» (Зеленин 1999, 58).

В некоторых районах России при завивании «бороды» обращались к св. Николаю: «Вот тебе, Никола, борода! уроди нам и на будущий год хлеба!» (Забайкалье — там же, 67). Ср. приговор с упоминанием св. Николая, но без обращения к нему: «Миколке на бородаку» — говорили в Саратовской губ. (там же, 58); «Николе борода, коню голова, пахарю коврижка, жнеюшке папышка, а хозяевам на доброе здоровье» (Новгород. губ. — там же, 67).

Примером «косвенного» пожелания урожая может служить приговор, записанный на севере Дмитровского у. Московской обл. с обращением к св. Георгию/Егорию. В нем появляется мотив коня (и другого домашнего скота), которому должно хватить корма: «Егорий приходи, Коня приводи, И наших коней корми, И овечку корми, И коровку корми» (Фольклор МО, 32, 33). С подобной просьбой обращались и к Илье: «Вот тебе, Илья, борода, а ты пой и корми моего доброго коня» (Макашина 1992, 89). Подложив под бородаку кусок хлеба, заклинали: «Вот тебе, Илья, борода! Рости (выращивай — объяснение Д.К.Зеленина) овес на прок (на будущий год — объяснение Д.К.Зеленина), корми доброго коня!» (Вологод. губ. — Зеленин 1999, 67). При уборке овса обращались также к Фролу и Лавру, главным «лошадным» святым: участники жатвы, образовав круг, начинали жать овес со всех сторон, двигаясь к центру, оставляя в самой середине обжатого таким образом круга горсть овса несжатого, говоря: «Флор да Лавер, приходите коня кормить» (Кадников. у. Вологод. губ. — Майков 1994, 112, № 280, 281). По мнению Л. Н. Майкова, в данной формуле Флор и Лавр — это горсть несжатого овса, т. е. «борода», к ней в лице двух святых и обращались жнецы.

В ряде регионов России жатвенную «бородаку» персонифицировали, что отразилось в обряде ритуального кормления и в словах, сопровождающих его. Положив кусок хлеба рядом со связанными колосьями, говорили: «На тебе, батюшка Илья, хлеб-соль на твою бородаку» (Калуж. — Терновская 1984, 107); «Илья Прарок, вот тебе хлебушка кладем. Заради, господи, батюшка Илья наделяющий, хлебушка на будущий хот» (Перемышльский у. Калуж. губ. — Терновская 1977, 106). Стремясь задобрить и заручиться поддержкой святых, их приглашали к обеду: «Батюшка Козьма-Демьян, поди откушать с нами хлеба-соли» (Арзамасский у. Нижегород. губ. — там же, 88), а в день свв. Козьмы и Дамиана (14.XI) им «дарили» последний снопок со словами: «Вуот тибье Кузьма и Демьян борода, а нам каша да дежень» (там же, 112). В Вятском крае последний снопок ставили в передний угол и кормили ритуальной кашей, называемой саламат (из ячневой крупы). Кроме того, делали Кузьму — маленький снопок ржи, льна, ставили в угол к иконам и приговаривали: «Кузьму в уголок, а хлеб в сусек!» (3 раза).

Кузьму угощали ячной кашей: «Поешь с нами, Кузьма!» Полагали, что если Кузьму не позвать, урожая на следующий год не будет (Л. Копенская Лузск. р-на — Вятский фольклор 1995, 150).

У восточных и южных славян «борода» часто посвящалась Богу (укр. «Спасові на бородаку», бел. «Богу на барадаку»). В Болгарии, завязав «бородаку» красной ниткой, говорили: «И догодина сос здоровье, ето и на дедо Господ брада» [И на будущий год со здоровьем, это и дедушке Господу борода] (Терновская 1981, 238).

С просьбами об урожае к святым **превентивно** обращались в дни и праздники, им посвященные. В канун дня св. Андрея болгары варили жито в новом горшке, и самый старший в доме (мужчина или женщина) бросал его вверх по печной трубе — для удачи, «да наедряват житото» со словами: «Свити Андрей — да наедрей житуту!» [Святой Андрей, наливай зерно!] (с. Сладун — Сакар, 54). Вечером в день св. Варвары хозяйка окуривала еду на праздничном столе и говорила: «Да дава всичко св. Варвара! Всичко у дома да се навърви» [Пусть св. Варвара даст все! Все в доме пусть удастся] (там же, 55). В день св. Михаила, преломляя обрядовый хлеб крест-накрест и поливая его вином, самый старший в доме человек говорил: «Св. Архангел, св. Никола и все святые, помогайте нам, мы почитаем вас и делим калач, чтобы рождалась рожь до потолка!» Вареное жито каждый принимал двумя руками, чтобы было изобилие, со словами: «Сколько зерен, столько снопов и здоровья» (СД 3, 256).

В Моравии в день св. Матвея (24.II), последний день зимы, дети просили этого святого дать урожай плодов в наступившем году. Они выбегали босиком в сад (культура нагота, подчеркивание жизненной силы и усиление через ее соприкосновение вегетации плодовых деревьев), залезали на яблони и груши и пели: «A ty svatý Matej, / Máme k tobě nadej, / Abyś nám dál úrodu / Na tu naši zahradu» [А ты, святой Матвей, / Надеемся на тебя, / Что ты дашь нам урожай / В этом нашем саду] и перечисляли названия всех фруктов, веря, что чем дольше они поют, тем обильнее будет урожай (Грацианская 1977, 222).

В Болгарии в день св. Трифона происходила весенняя обрезка винограда. Закончив работу, хозяин стучал топориком по лозе и говорил: «Трифоне, чуеш ли ма? Не мога да та видя от грозде и от плод!» [Трифон, слышишь меня? Я тебя не вижу из-за гроздьев и плодов!] (с. Хлябово — Сакар, 87).

Словацкие девушки на св. Яна (24. 06) совершали на льняном поле продуцирующий обряд «t'ahanie ľanu» («вытыгивание льна»). Они тянули лен, приговаривая: «Svatý Ján, tiahnem ľan / takú ako vlas / parastie po pás» [Св. Ян, тянем лен, такой, как волос, вырастет по пояс] (Валенцова 1996).

В России в последнее воскресенье Масленицы, сжигая в огне обмолоченные снопы, старики шептали, обращаясь к **персонафицированному** празднику: «Масленка, прости, долгий лен расти!» (Котельнич. р-н — Вятский фольклор 1995, 119). В Вологодском крае исполняли обряд, который назывался «жечь бабку»: горящую костру подбрасывали кверху, а потом прыгали по ней босыми ногами, приговаривая: «Бабка, бабка [имя чучела Масленицы], дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (СРНГ 9, 148). В Юрьев день молодежь шла в поле, обходила трижды засеянные хлебами полосы, разводила костер, затем все вместе съедали обрядовый пирог с песней-молитвой: «Юрий, вставай рано, / отмыкай землю, / Выпускай росу на теплое лето / На буйное жито — / На ядренистое, на колосистое...» (Пензен. губ. — Максимов 1903, 76–77).

Нередко приговоры содержат призыв сразу к **нескольким адресатам**: «Хайде — Бог наприж меня и С'та Бугуродица, и яз сьм сльд тях!» [Давай — Бог впереди меня и святая Богородица, и я следом за ними!] (с. Българин — Сакар, 53). Иногда к каждому из адресатов проситель обращался с индивидуальным желанием. Так, на Украине жница в первый день жатвы, стоя на коленях с серпом в руках, обращалась к Богу, Богородице и Николаю Чудотворцу с просьбой помочь в работе, чтобы жать было легко и весело, чтобы они охраняли ее от болезней до конца жатвы: «Господы, поможы и дай час добрый, Господы, поможы нам у руки взять оцей хлиб святый! Поможы мени, Мати Божа, царыця небесна, шоб мени жыто выжать и легенько и веселенько. Святытелю Мыколаю! Чудотворець, святу помищ давай и сохранияй от болезни, поки обижнусь» (УНВ, 264). При начале работы обращались к Господу, к Богородице и ангелам: «Господи, Спасители Господни, Матерь Божия, все ангелы Печёрские, поможі мне» (Олбин Козелецк. р-на Чернигов. обл. — ПА). Обращает на себя внимание, что при множественных адресатах глагол дается в ед. числе, как при обращении к одному адресату.

В качестве адресата и потенциального помощника могла выступать и персонафицированная сила плодородия, называемая у восточных славян *спор*, *спорыш* и т.п. Когда зажинали, говорили: «Спорка-бежка, кругом мяжи бежи, нам жать помози! И с своею хлебом-солью к нашей воде!» (Пашина 1995, 240). Сжав первый сноп, на тряпочке на землю клали хлеб и соль и говорили: «Спорка-спешка, кругом постаці абьяжы, нам жаць памажы, хадзі к нам абедаць хлеб, соль, вадзічку», повторяли три раза. «Спорка — это Мати Божая» (Гомель, Кармянщина — ККП, 113).

На Благовещение обращались к аисту как подателю благ с просьбой дать урожай в обмен на подношение лепешки: «Бусько, бусько, на тоби галепу, а мыни дай жыта копу, на тоби борону, дай мыни жыта

сторону. На тоби сырпа, дай мыни жыта снопа» (Брест. обл. — СД 1, 98). Упоминаемые в тексте *галепа*, *борона*, *серп* — ритуальные хлебцы с изображением ноги аиста, бороны и серпа. В Новогрудском у. Минской губ. записан такой вариант: «Бусля, бусля! На тобе галиопу, а мені дай жыта копу!» (Зеленин 1991, 391). Болгары Баната при виде аиста «договаривались» с ним о дележе будущего урожая: «Щърк, щърк, по гулене, гази житу ду кулене, да и жына дугудина, за с напълна магазина, пулвина на мене, пулвина на тебе» [Аист, аист, по поляне, топчи жито по колено, чтобы сжать его на будущий год, чтобы наполнить амбар, половина мне, половина тебе] (Гура 1997, 655).

В приведенных текстах, весьма разнящихся и структурой, и прагматикой, часто употребляются такие императивы, как «помоги», «благослови», «дай», «роди», «уроди», «зароди», «расти» («вырачивай»), или развернутые обороты типа укр. «будь ласкав уродити». Иногда с этих слов формула начинается, а далее конкретизируется, о чем человек просит. В ряде случаев просьба вводится союзом «чтобы», но есть тексты, в которых за глаголом следует прямое обозначение того, что хотят получить: «Уроди Бог повальный хлеб». Характерные для праздника Вознесения магические формулы, включающие имя Христа, содержат другие глаголы: «тяни», «тащи», «войди». Видимо, это свидетельствует о более позднем происхождении подобных речений.

Обращение к хозяину-земледельцу, жнецам, хозяйке, возделывающей лён. Адресатом обращения и благопожелания мог быть и сам крестьянин как объект благодеяния и будущий носитель желаемого благополучия; в этом случае выражалось пожелание, чтобы он дождался хорошего урожая. Этот мотив звучит, например, в приговоре, с которым *княгиня* (девушка, главная участница шествия с жатвенным венком) обращается к хозяину в тот момент, когда он снимает венок с ее головы: «abyste pane doczekaly sijaty i oraty, a my abysmo doczekaly zbyraty!» [Чтобы вы дождались сеять и пахать, а мы собирать] (Покутье — Kolberg 1962/29, 206–207). Подобная мысль высказывается и в белорусском приговоре. При вручении жатвенного венка и снопа жницы говорят: «Дай божа табе, нябожа, абсяваць, насяваць, а нам жаць, дажынаць!» (Жніўныя песні, 17). В тексте выражено желание жниц, чтобы и на будущий год было что жать, иными словами, пожелание благополучной жизни и хорошего урожая. За это хозяин приглашал работниц уже на будущую жатву. В Болгарии работник ставил перед хозяином первый сноп с пожеланием богатого урожая и на будущий год: «Айде, чорбаджи, догодина по-голям берекет!» [Ну, хозяин, через год еще больший урожай!] (Пазарджик — Гергинова 2003, 184). Хозяин по старому обычаю клал на сноп серебряную монету,

что должно было обеспечить чистоту зерна и его высокую цену. В Ловечском крае наёмный жнец, обращаясь к хозяину, у которого жал хлеб, произносил формулу обмена: «Хайде, чорбаджи, на мене пълна кърпа с желтици, а на тебе хамбари с жито!» [Ну, хозяин, мне полный узел золота, а тебе амбары зерна!] (Ловешки кр., 86). Словесный компонент содержит и пожелания обильного урожая и как следствие — стремление получить плату за свой труд.

Знаком начала жатвы в Словакии было одаривание букетиками из колосьев хозяина и его служащих, за что жнецы получали выкуп под традиционное приветствие: «Pripínam vám stužku s klásky, aby ste, pán správca (statkár) vedeli, že začíname žat'. Preto nám v tejto práci pomáhajte, každému žencovi a jeho párnici pohár vínka dajte» [Прикрепляю вам ленту с колосками, чтобы вы, пан управляющий (помещик), знали, что мы начинаем жать. Поэтому нам в этой работе помогайте, каждому жнецу и его напарнице стакан вина дайте], «Pripínam vám stužku s klásky, aby ste, pán gazda, vedeli, že začíname žat'. V tejto ťažkej práci nám pomáhajte a na roli nás dlho nenechávajte!» [Прикрепляю вам ленту с колосками, чтобы вы, хозяин, знали, что мы начинаем жать. В этой тяжелой работе вы нам помогайте и в поле нас долго не держите] (Demo, Hrabalová 1969, 24). В словацких приговорах, адресованных хозяину, в шутивной форме выражена просьба жниц помочь им в их тяжелой работе.

В Польше существовал старый обычай, называемый «вязание панов», т. е. людей, приходящих во время жатвы на поле — хозяина, членов его семьи, управляющего (если речь шла о богатом помещике). Им связывали ноги жгутом из колосьев ржи или ограничивались тем, что клали жгут перед особой, которая должна была откупиться деньгами. При этом одна из жниц говорила: «Witam pana ni śrebłem, ni złotem, tyło tem darem bozem. Vodaj pan za rok doceka!» [Приветствую пана не серебром, не золотом, а этим божьим даром. Чтобы пан дождался [его] через год]; «Wiąże pana ni wstęgo, ni rowrozem, tyło tem darem bozem. Vodaj pan za rok doceka!» [Связываю пана не лентой, не перевяслом, только этим даром божьим. Пусть пан через год [его] дождется]. В этих приговорах, кроме приветствия и объяснения своих действий, содержится мотив пожелания дожить до будущего года. В том же Высоко-Мазовецком регионе в подобных формулах могли высказать гиперболическое пожелание большого урожая: «Winsuje panu i szczęściem, i zdrowiem, i temu kłosamy, co latoś zbieramy. Ile w tem pasie kłosu i rizren lice, tyle panu tysięcy zyse» [Поздравляю пана и со счастьем, и со здоровьем и с этими колосьями, которые этим летом собираем. Сколько в этом пасме колосьев и зерен считаю, столько пану тысяч желаю] (Dworakowski 1964, 136).

В Словакии зафиксирован архаичный обряд, который совершался до выхода в поле на жатву. Прежде чем выйти со двора, жнецы, встав на колени, молились, а хозяйка окропляла их святой водой и говорила: «Aby vám Pán Boh pomohol št'astlivo pod strechu upratat' bože dary!» [Чтобы вам Господь Бог помог счастливо убрать под крышу Божьи дары] (Demo, Hrabalová 1969, 23–24). В приговоре хозяйка просила Бога помочь жнецам успешно закончить работу, т. е. формально обращение отправлено тем, кто будет жать и убирать хлеб, а пожелание, вводимое союзом *aby*, адресовано Богу.

В Болгарии в день начала сева хозяйка, придя на поле с едой, поздравляла сеятеля и желала ему: «Да илядиш!» [пусть из одного зерна будет тысяча] (Софийски кр., 263).

Если в текстах, произносимых во время жатвы, к хозяину обращаются с просьбой быть гарантом, обеспечивающим работу жнецам и в будущем году, то в словесных формулах периода сева проявляется некая модальность высказывания (чтобы вам Господь Бог помог) или формула звучит как заклинание (*да шядиши!*).

Иногда работающие в поле обращались друг к другу. Завершив жатву, садились на краю поля и восклицали: «Сядайте! Берекетят да седи в нивата!» [Садитесь! Пусть урожай останется в ниве!] (Овчарово — Сакар, 62). Видимо, совместное сидение на земле, с которой только что сжат хлеб, приобретает дополнительную коннотацию — вернуть ниве отобранную силу, восстановить равновесие. Жниц приветствовали возгласом: «Спорынья тебе в дом!», т. е. достаток, так как *спорынья* 'двойной ржаной колос' наделялась способностью приносить счастье и благополучие (северное Белозерье — ДКБ, 119).

Адресатом вербальной формулы с пожеланием хорошего урожая льна может быть мать. В праздник Сорока мучеников женщины пекли «жаворонков». Каждый мальчик отдавал головку испеченного «жаворонка» матери со словами: «На-ко, мамка, тебе голову от жаворонка: как жаворонек высоко летел, так чтобы и лен твой высоко был [говорится для обеспечения роста льна]. Какая у моего жаворонка голова, так чтобы и лен такой головастый был» (для получения больших семенных коробочек) (Орловская губ. — Максимов 1994, 294). Двусоставный магический текст построен по формуле *quomodo* (как... так...). В первой части высказано пожелание, чтобы лен стремился расти ввысь, где летает птица, а вторая часть содержит программу формирования семенных коробочек льна величиной с голову выпеченного «жаворонка».

В Польше в Великий понедельник рано утром, когда хозяева еще спали, молодежь прибежала в дом и обливала хозяйку со словами: «Aby ci się len urodził!» [Чтобы у тебя уродился лен], а хозяина обли-

вали с пожеланием: «Aby ci się owies urodził» [Чтобы у тебя овес уродился] (Седлецкое воев. — Niebrzegowska 2000, 233).

Среди словесных формул, используемых в аграрной магии, есть такие, которые произносятся от имени растений. Адресатом, например, может быть женщина, сеющая лен, которая при посеве раздевалась донага, желая «обмануть» лен и тем самым вызвать его жалость, что отражено в высказывании: «Эта баба бедная — у нее даже рубашки на теле нет, надо будет пожалеть её и получше уродиться» (север России — Максимов 1994, 385). Таким образом, в роли отправителя выступает само растение, олицетворенный лен.

В Чехии (Гумполецко) лен сам назначал хозяевам время своего выращивания: «V pátek mě nesej, v sobotu mě neplej, a v neděli se na mě nedívěj!», а когда его пропалывают, дает им новый совет: «Jense ro mně jak chceš válej, jen mě trávě nenechávej!» [В пятницу меня не сей, в субботу меня не поли, а в воскресенье на меня не смотри! Валяйся по мне как хочешь, только меня траве не оставляй!] (Maňcal 1893, 561). «Указания» хозяину, когда надо сеять ту или иную культуру, отражено в пословицах, которые произносятся от имени растения. Так рожь говорит: «Сей меня в золу, да в пору», овес говорит: «Топчи меня в грязь, так буду (вариант: будешь) князь» (Даль 1957, 906).

Обращение к возделываемым растениям. Наряду с обращениями к высшим силам, либо в сочетании с ними, обращались с магическими приговорами и заклинаниями и к самим растениям (ржи, пшенице, овсу, кукурузе, льну, конопле, капусте, картофелю, репе и т. д.). Начиная сев или посадку, перечисляли те качества, которые хотели бы видеть в той или иной культуре, а при уборке думали уже о будущем.

Иногда словесная формула строится на противопоставлении желательных (положительных) и нежелательных (отрицательных) для данной культуры качеств: сажая капусту, ее поучают: «не будь голенаста, будь пузаста, не будь пустая, будь густая, не будь красна, будь вкусна, не будь стара, будь молода, не будь мала, а будь велика» (Даль 1955, т. 2, 88); «Расти, капуста, и рясна, и качаниста» (Олбин Чернигов. обл. — ПА); «Расти, капуста, така хороша, як я» (Верх. Жары Гомельск. обл. — ПА); к тыквам при посадке обращались с таким призывом: «Растите, гарбузы, таки крупны, як моя задница» (Верх. Жары Гомельск. обл. — ПА).

Приемы карпогонической магии, направленные на рост ржи, хлеба, сопровождалась приговорами, раскрывавшими прагматику и смысл производимых действий. Прежде чем бросить зерно в землю, его трижды подбрасывали вверх, чтобы хлеб вырос высоким, выше роста человека, и говорили: «Расти, хлеб, выше меня и сильнее меня» (Вят-

ский фольклор 1994, 32). Весной ходили смотреть всходы озимых, на ниве ели яичницу, кашу, а потом подбрасывали ложки вверх как можно выше и приговаривали: «Рожка, рожка, вырасти вот такая» (Дмитров. у. Москов. губ. — Зернова 1932, 26). Ржаную «бороду» приносили в избу, клали к образам и приговаривали: «Рости, рости, шоб було на другый год бэз граду, бэз страху» (Верх. Жары Гомельск. обл. — ПА). Магические действия с зерном производились и превентивно и тоже сопровождалась словесными формулами. В Болгарии в Рождественский сочельник муж и жена разламывали над головой обрядовый хлеб, чтобы буйно росли посевы, подпрыгивали со словами: «Да расте нивата», а разбрасывая зерно по дому, восклицали: «да се ражда житото» (Пловдивски кр., 294).

В праздник Вознесения произносили приговор, обращаясь ко ржи: «Рожка, рожка, потянись, Христу за ножку ухватись» (Соколова 1979, 60). Скрепление подобных словесных формул рифмой усиливало их клишированность и обеспечивало им устойчивость. В Ружском у. Московской обл. в этот день «ходили на рожь», т. е. обедали всей семьей на своей полосе, засеянной рожью, затем поднимали маленьких детей за уши как можно выше и приговаривали: «Расти, рожь, большая, вот этакая!», валялись во ржи со словами: «Расти, рожь, повальная» (Фольклор МО, 32; ООФМ, 197). В других областях в этот день совершался другой обряд: дети приносили в поле срубленную березку, утверждали ее на полосе, а сами катались по молодой озими, крича: «Рожь к овину, а метла (травка) к лесу», а потом съедали принесенную с собой яичницу (Ярослав. обл. — Майков 1994, 111, № 278). Обряд совершался «на хороший урожай озими». В словесной формуле отражено противопоставление поля как природного и овина — как культурного пространства. Забота об урожае будущего года начиналась сразу после уборки хлеба, тем самым подчеркивалась непрерывность годового цикла и в природе, и в жизни человека. Окончив жатву, хозяйка присаживалась на последний сноп и просила: «Ржица, матушка, народи на лето получше этой, а если такой, то не надо никакой» (Андреапольск. р-н Твер. обл. — ТОРП, 76, № 398). Ставя в поле последний сноп, беспокоились о будущем: «Штоб рожь родилася» (Андрово Смолен. обл. — Пашина 1998, 156); оставляли пучок несжатого хлеба «Илье на бороду» со словами: «Чтоб рожь рожалась хорошая» (Калуж. обл. — Терновская 1977, 82).

Сея лен, говорили: «Уроди, лен, в оглоблю, а картошка в колесо!» (калуж. — Павлова 1993, 174); «Расти такой лен, як я высокий» (полес. — там же, 172). Подбрасывали высоко вверх лежавшие в семенах льна яйца со словами: «Вырасти, лен, выше лесу стоячего!», после чего яйца ловили и съедали (Тюменск. обл. — КГ, 206). В Полесье в

день Ивана Купалы устраивали костер на берегу реки и, сжигая чучело *Купайло*, просили, чтобы уродился лен: «велики лён, е, таки лён, ўе такі лён, сіни, валакністы, е такі лён расці» (Жаховичи Мозырск. р-на Гомельск. обл. — ПЭС, 90).

У лужичан сохранился архаический обычай: окончив прополку, девушка обнажалась и трижды обегала обработанное поле, чтобы восстановить нарушенную сакральную целостность и неприкосновенность нивы. Обежав, должна была произнести заклинание: «Лен, лен, друже! Расти до моего живота, расти до моих сосков и так останься» (луж. — Токарев 1978, 198). Словацкие женщины, придя в день св. Якуба или св. Анны к капустным грядкам, хлестали своими чепцами по кочанам, побуждая капусту завивать крупные вилки, говорили: «Včera bolo Jakuba, dneska je Anny, zakrúcajteže sa moje milé hlavy» [Вчера был <день> Якуба, сегодня — <день> Анны, завивайтесь, мои милые головки] (Červenák 1966, 107).

К словесной магии прибегали не только с продуцирующей целью, но и для того, чтобы из выращенного льна получить качественное волокно. Особенно ценилась белизна и мягкость льна, о чем и просили, приступая к его первичной обработке. Расстилая лен для улежания на лугах, хозяйка обращалась к своему льну со словами: «Улежи-ко, мой ленок, Белой да мягкой... Не бойся ни ветру, ни вихорю, Ни частаго дождичка, Ни краснаго солнышка» (Кадниковский у. Вологодской губ. — Майков 1994, 111); «Лежи, мой ленóк, будь мóчны, як дрот, а мякки, як шелк» (полес. — Павлова 1993, 170). Расстилая лен для просушки, рядом клали полотенце, зеркало и говорили: «Смотришь и белись, и в зеркало глядись» (рус. — Зернова 1932, 37). В Полтавской губ. начинали мочить лен, приговаривая: «У воду як вовк, а з воды, як шовк» (УНВ, 250). Ко льну обращены песни-заклятия: «Зародися, мой льнище, И долог, и тонок, Золотое коренье, Серебряно семя!» (Смоленск. губ. — КГ, 216).

Сажая бобы, приговаривали: «Уродись, бобы, и круты и велики, на все доли, на старых и малых! В поле густы, на столе вкусны!». Окучивая кукурузу, в междурядьях которой сажали тыкву и бобы, приговаривали: «Айде на тази нива пет коли мамули, четири кола боб, четири кола тикви» [Пусть на этой ниве будет пять возов кукурузы, четыре воза бобов, четыре воза тыквы] (Ловешки кр., 92). В Словакии, окучивая картофель, женщины приговаривали: «Včera bolo Jakuba, dneska je Anny, aby krumpľe narástli ako naše hlavy» [Вчера был <день> Якуба, сегодня <день> Анны, чтобы картошки выросли с наши головы] (Гонт — Horváthová 1986, 228).

Интересны приговоры, произносимые в поле и обращенные к самой культуре, которая, однако, не называется. В северо-западной части Московской области бытует обычай «женитьба серпа». Выдерги-

вая с корнями последние стебли овса, намотанные на серп, прижимают его вплотную к земле, жница выдергивает овес с корнями и, поднимая высоко над головой, говорит: «Родись и водись, на тот год не переведись!» или «Уродись на тот год вот такой!» (Фольклор МО, 33). В приговорах типа «Расти, как я», «Расти высокий, как я» высота льна сравнивается с длиной волос, с ростом человека (палок, леса, основы, ткацкого станка), «Да выше мене!» — говорят женщины, после прополки садясь в лен (гомел. — Павлова 1993, 173). Когда мочили коноплю, сербские женщины последнюю горсть перебрасывали через себя, говоря: «Догодине повише» [В будущем году еще выше] (Ђорђевић 1958, 543).

С помощью вербальной магии желали заранее повлиять на рост льна, конопли. В Полесье на Брестщине ради долгого (длинного) льна на Новый год дети прыгают перед печкой и припевают: «Родися, ленок, высокий, белый, волокнистый», хлопают в ладоши, чтобы лен высокий был (ПА). В купальский костер девушки бросали длинные березовые ветки и приговаривали: «Пусть мой лен будет так высок, как поднимается это пламя» (укр. — ССМ, 270) или: «коб мой лен так великий був як етая фарасина» (бел. — Мандельштам 1882, 268). В день Рождества Богородицы (8.IX) женщины ходили от льнища к льнищу, приговаривая: «Нихай будиць лен такей довгей, скольки мы пройшли!» (витеб. — Никифоровский 1897, 254), полагая, что само движение и длина пройденного ими пути будут способствовать длине льна.

Идея продуцирования, как в действиях, так и в словах, их сопровождающих, воплощается по-разному. Нажав первый сноп, русские жницы приговаривали: «Стань, мой сноп, на тысячу коп» (Ермолов 1905, 399); на Гомельщине зажинщица говорила: «Стаўлю сноп на сто коп, на тысячу мерак», затем клала сноп на ржаную стерню, подкладывая под него принесенные хлеб и творог (Жніўныя песні, 12). В средне-западной Болгарии первый сноп хозяева перевязывают красной ниткой и делают вид, что с трудом его поднимают, затем ставят сноп и обращаются к нему со словами: «Айде тая година едвам те дигам, ама до година ич да не могам да те дигна» [В этом году я едва могу поднять тебя, а через год чтобы я вовсе не мог сдвинуть тебя с места] (ЕБ 3, 219). Хозяйка при виде первого цветка на огурцах перевязывала плети красной ниткой из пояса и произносила: «Як густо сей пояс вязався, щоб так и мои огурочки густо вязались» (Афанасьев 3, 434). Это делалось для того, чтобы не было пустоцвета на огурцах, тыквах, арбузах и дынях. В день свв. Константина и Елены (3.VI) хозяйка притаскивала ногой старый лапоть, бросала в огород и говорила: «Как густо сей лапоть плелся, так чтобы и огурцы мои плелись» (рус.). В Болгарии (Кочанско) хозяин после посадки катался по засеянному полю и приговари-

вал: «Какох я що се търкалям, така и любениците из бостано да се търкалят» [Какой я валяюсь, пусть такие и арбузы валяются] (Арнау-дов 1971, 278). В канун Нового года, обвязывая дерево житом, соломой, хозяин говорил: «Будзь богато, дзереву, як богата куцця!» (Кочици Ельск. р-на Гомельск. обл. — Толстая 2005, 39).

Обращение к земле, ниве, полю. Приход на поле перед началом работы сопровождался словами, обращенными к Богу, затем следовало обращение к полосе, на которой начинали жать: «Господи, блааслови! Полоска-матушка, как серый зай в край. Кыш! Побегай!» Так просили полоску бежать впереди и помогать жать (Белозерье — ДКБ, 118, 119). Начиная работу, белорусская зажинщица подходила к полю со словами «Добры дзень, ніўка, ядраное жыта! Я к табе прыйшла» (Романов 1912, 239). К ниве обращаются и с пожеланием плодородия и будущего обильного урожая: «Нивушке гной, скотинке лой» (Герновская 1977, 97). В северо-западной Белоруссии, поставив последний сноп и положив на него хлеб, обходили вокруг снопа, после чего хлеб закапывали со словами: «Зямелька, ты дала мне хлеба і я табе дам». В Полесье завивали «бороду», клали рядом с ней хлеб-соль, поливали водой и говорили: «Плачу табé, зямелька, за ураджай!» (ПЭС, 98). Жертва хлеба земле объяснялась так: «каб хлеб не зводіўся», «каб на лета ўраджіла» (Валодзіна 1997, 107). Жертвовали земле и деньги: «Прымі, зямелька, ад нас грошы, а нам пашлі ўражай харошы» (Новак 2002, 168).

Обращения к ниве (жнивую) содержат также просьбу вернуть ту силу, которую жница потратила на уборку хлеба, иногда с выражением укора за утрату силы («на тебя я, нива, потеряла силу»). Ряд текстов разворачивается и дополняется объяснением: после жатвы хлеба сила нужна жнице для работы на яровой ниве и для других работ, следующих за уборкой хлеба, — «на пест, на колотило, на молотило, на кривое веретено», «на долгую холодную зиму», «для здоровья». В ряде случаев этот призыв дополняется объяснением, на что была потрачена сила: «Нивка, нивка, отдай мою силку. Я тебя жала, силку свою потеряла» (Москов. обл. — Фольклор МО, 33). Валялись по ниве со словами: «Нивка, нивка, отдай мою силку, што я тебя жала, силку теряла».

На Смоленщине приговор начинается шуточными словами: «Чисто полото, иди на болото, ніўка, отдай мою силку!», кладут кусочек хлеба, ложатся около «бороды», катаются по стерне и три раза говорят: «Ніўка, ніўка, отдай мою силку, как я жала, а ты лежала!» (Пашина 1998, 153). Подобный призыв к ниве встречается и в песнях: «Ніўка, ніўка, аддай нашу сілку. / Мы свайму гаспадару Зрабілі славу: / Житачка пажалі, У снапы павязалі. / Ў копы паскладалі. / Канец ніўцы, канец, / А гаспадару — вянец!» (Кармянщина — ККП, 113). В конце жатвы ку-

выркались на полосе через голову со словами: «Нивка-нивка, отдай мою силку, тебе лежать, а мне роботать» (Белозерье — ДКБ, 120); «Загон, загон, отдай мою силу» (твер. — Ермолов 1905, 399). В Белоруссии катались на первом нажатом снопе с приговором: «Ніўка, ніўка, прыдай мне сілкі» (Витебск. губ. — Валодзіна 1997, 31), а при дожинках, обращаясь к ниве как к живому существу, одаривали ее хлебом-солью, взамен же просили насытить и наделить здоровьем: «Дарую цябе, ніўка, хлебом-соллю, А ты нас сыццю сыці і спорам і добрым здароўем» (там же, 107); жницы просили: «Ралля, хлеба нам дай, а сілу аддай» (Романов 1912, 262). Иногда кувыркались и перед началом жатвы, при закине, сопровождая действие теми же заклинаниями: «Нивушка-нивушка, дай мне силушку на всю жнивуюшку» (Белозерье — ДКБ, 120). В некоторых случаях кувыркание обрамляло весь процесс жатвы: в начале, при переходе с одной нивы на другую, в конце жатвы. Окончив работу, просили ниву: «Ржаная нивушка, отдай мне силушку на всю студеную зимушку» (там же). При переходе с одного поля на другое катались по стерне для восстановления затраченной силы и здоровья: «Нивушка-нивушка, дай мне силушку на вторую нивушку» (там же, 119); «Оржаная жнивка, отдай мою силу на овсяную жнивую»; «Оржаная жнивка, дай на яровую жнивую силку» (Макашина 1992, 89); перекачивались с боку на бок по полю: «Яровая жнивуюшка, отдай мою силушку На долгую зимушку»; «Жнивка, жнивка, Отдай мою силку, На яровинку, на овес, на гречиху, На конопельку!» (КГ, 316). По окончании ржаной жатвы жнеи ложились на полосе и несколько раз перекачивались по стерне, говоря: «Жнива, ты, жнива, подай мою силу на овсяную жнивую», «Жнива, ты, жнива, Дай-ко мне силы, На овсяную жнивую» (Кадников. у. Вологод. губ. — Майков 1994, 112, № 280, 281). Автор замечает: перекачивание избегают делать при посторонних. Кувыркались, прося жнивье наделить силой на молотью и другие осенние работы: «Овсяная жнива, подай мою силу на молоценье» (Макашина 1992, 89); «Жнивка, жнивка, отдай мою силку на пест, на колотило, на молотило, на кривое веретено» (Кал. ЦНМ, 215–216). В некоторых селах Белозерья, окончив жатву, жница кланялась на все четыре стороны с приговором: «Полюшко-поле, подай мою силу на всю студеную зиму» (ДКБ, 120).

В Болгарии накануне Иванова дня, когда хлеб еще не созрел, зажинали поля символически: срезали одну горсть или по несколько колосьев с четырех концов нивы и уносили домой. Целью символического зажина было уберечь поле от *житомамницы*, колдуньи, которая, как полагали, обладала способностью отбирать урожай с чужого поля и переносить его на своё. Чтобы обезвредить ведьму, в Санданско, срезав колосья, хозяин говорил: «Ако дойде някоя мръсница да те

обира, кажи и: обрана съм веке, не мога да дода, краката ми са отсечени» [Если придет какая-нибудь негодяйка, чтобы тебя обобрать, скажи ей: я уже обобрана, не могу идти, ноги у меня отрезаны] (Ганева-Райчева 1990, 73).

Оптативные формулы без обращения. Магические приговоры без формального обращения, в которых, однако, присутствует (подразумевается или даже называется) адресат, произносились в самых разных ситуациях. Это могли быть формулы заклинательного характера, представляющие собой магическое утверждение желаемого состояния дел. В Полесье, чтобы лен был высоким, жгли костры в Юрьев день, подкидывали кверху горящую солому и кричали: «У мяне лучшы лен!» (гомел. — Павлова 1993, 180). Подобные ритуалы совершались и в день Ивана Купалы: в Чехии и Словакии прыгали через ивановский костер как можно выше, «na dlouhý len» [на долгий лен] или на урожай конопли, с криком: «Наша конопля самая высокая» (словац.). На востоке Сербии в Сочельник хозяин поднимал сакральное полено *бадняк* высоко вверх и говорил: «Такая конопля и такие хлеба в этом году!» (в.-серб. Алексинац — СД 1, 129). В Белоруссии (Гомельская обл.), сжигая в купальском костре прошлогодний лен, костру, солому, подбрасывали горящие пучки вверх и кричали: «От таки муй лен буде!» (ПА); «Чарэўка у мбра, а мой лен у гору» (брест. — Терещенко 1848/5, 76). Взяв жгут соломы, зажигали его от костра и, зайдя в реку, бросали на воду, говорили: «вот такой мой лён парос, вот цятаки мой лён парос», три раза произносили: «цятаки мой лён парос» (гомел. — ПЭС, 90).

Это могли быть и собственно оптативные формулы, «призывающие» желаемое состояние дел. В Болгарии, когда сеятель собирался в поле, его жена выплескивала перед ним воду со словами: «Както тече водата, така да тече и житото в хамбара» [Как течет вода, так пусть течет зерно в амбар] (Странджа, 245). Идя сеять лен, хозяин поднимал высоко вверх шапку на *копрале* (палка, которой погоняют волов и очищают землю с лемеха во время пахоты) и говорил: «Тъй да стават високи гръстите като копралята и кичести като калпака» [Чтобы лен вырос высоким как копраля и развесистым как шапка] (Ловешки кр., 164). Заклинания на урожай звучали и в конце хлебной жатвы. Каждый из жнецов захватывал горсть колосьев со словами: «Пъна рака, пън амбар» [Полная рука, полный амбар] (Терновская 1981, 238). На Смоленщине, ставя последний сноп на поле, приговаривали: «штоб рожь родилася!» (Пашина 1998, 156).

Многие приговоры на плодородие нивы, огорода, сада произносились превентивно в определенные календарные праздники. В день св. Андрея те, кому предстояло весной пахать и сеять, бросали вареные

зерна вверх со словами: «Пусть так высоко растет посеянное жито!» (фракийские болгары — Чолаков 1972, 47). Побудительные формулы подобного характера произносились и в Закарпатье, когда хозяин бросал ложку каши из пшеницы в потолок: «Пусть колосья / Наливаются, наливаются / Пусть снопы собираются...» (Богатырев 1971, 218). В ряде случаев желали добра, урожая, благополучия не только на будущий год, а на всю жизнь. Одно из таких пожеланий приводит П.Г. Богатырев. На Рождество один из домашних приносил воду с реки, кропил ею стойло, а затем входил в дом со словами: «Пусть у вас всю жизнь будет, что давать! Пусть хлеб не переводится, как вода в ручье» (Богатырев 1971, 222). На востоке Сербии в Сочельник хозяин, внося бадняк, поднимал его вверх со словами: «Да би толико порасле конопље» [Чтобы такой выросла конопля] (Чајкановић 1985, 133). В Воеводине (Врачев Гай), придя к источнику в рождественское утро, хозяйка приветствовала воду в источнике и просила урожая для всего, что будет весной посеяно: «Добро јутро, водо, донела сам ти жита и кукуруза, дај боже да роди жито и кукуруз и све што посејемо». В селе Витоевцы хозяин в подобной ситуации ограничивался приговором, состоявшим из одного слова, но с той же семантикой — пожеланием урожая: «Родило, родило» (Босић 1996, 131).

Разнообразные магические действия совершались с целью спровоцировать рост высокой и крепкой конопли. Они сопровождалась формулами-пожеланиями, вводимыми союзом «чтобы», прагматически тождественными побудительным. В Прощеное воскресенье в Закарпатье устраивались пляски, целью которых было ускорить рост конопли, чему должны были способствовать и присказка: «Аби їм росли грубі колопні» (Богатырев 1971, 229). В южной Моравии хозяйки в день св. Штефана стегали пастуха прутом, а он говорил: «Чтобы конопля росла высокой» (Нова Льгота — Václavík 1959, 140). В Словакии на масленицу, войдя в избу, парни кружились под воткнутым в потолок рожном и пели песню: «Гоп, молодцы, до потолка, чтобы у вас выросла высокая конопля», подкрепляя словесное благопожелание танцевальными движениями (Богатырев 1971, 429). В пасхальный период в Болгарии женщины качались на качелях, положив за пазуху яйцо, и приговаривали: «чтобы конопля была большой» (Маринов 1984, 121). С формулами побудительного характера могут дословно совпадать высказывания-мотивировки, объясняющие цель того или иного действия. В Грахове на Новый год бросали в конопляник кусок бадняка (рождественского полена), «да би конопље боље родиле» [Чтобы конопля лучше родила] (Чајкановић 1985, 133). В Юрьев день в Леваче старики танцевали «да би конопље порасли». На Сретение во время варки длинных резанцев хозяйки заставляли детей прыгать, танцевать и петь песенку, кончавшуюся словами: «Niech sa gov-

ná l'on ku žitu» [Пусть лен равняется с житом] (центр. Словакия — Ondrejka 1969/17, 100). Масленичные танцы с высокими подскоками и прыжками, прыжки через пень (колоду) совершались в разных областях Польши (Поморье, Мазовье) женщинами — на рост льна, а мужчинами — на рост овса. Они являются кинетическим воплощением идеи вегетации и нередко сопровождаются словами. В Подлясье женщины прыгали, били в ладоши и выкрикивали: «O! nechaj tylij lon urosne» [O! Пускай такой лен вырастет], т. е. такой высоты, как они подсакивали (Niewiadomski 1999, 31).

В Страстной четверг пастухи отдавали хозяйкам ветки с пожеланием: «Пусть уродится такой высокий лен, как у меня прут» (з.-слав.). В масленичный вторник девушки в танце высоко подпрыгивали и говорили: «Za ten len, za ten len, za ty konopičku, aby nám Pánbůh dal, nebyly maličku» [Ради льна, ради льна, ради конопельки] (Рождяловице — Žalud 1919, 101), или, танцуя с «медведем», «Toto bude na konopě, toto bude na len» [Это будет для конопли, это будет для льна] (Всетин в северной Моравии — Zíbrt 1950, 101, 118). Танец как знак движения и магия слова имели характер созидательный, отвечающий идее плодородия.

В восточной Сербии весной старики, качаясь на качелях, приговаривали: «Оволико конопље до св. Прокопље, оволико лан на Видов дан... [перечисляются все культуры] Све да порасте!» (ГЕМБ 1988–1989, 52–53, 97). В России на Пасху женщины катали по льну священника или дьякона, приговаривая: «Каков попок, таков и ленок» (ряз., тул., саратов. — Соколова 1979, 151). Священника катали и по зеленым с пожеланием: «...пусть уродится долог колос, как у нашего батюшки-попа волос» (Максимов 1989, 166).

В Вятском крае в Великий четверг женщины бросали в свой огород поленья, желая получить крупные клубни картофеля: «Как полено велико, так чтоб картохи велики были» (Вятский фольклор 1995, 123). Разбрасывая в огороде купальские венки, разорванное на части чучело Марены, украинцы приговаривали: «Jak nasz Kupajlo buw krasny, Szob naszy ohirky byly taki rasny» (ZWAK 1881/1, 25), что, по мнению крестьян, должно усилить плодоношение огурцов и тыквы в силу сакральности обрядовых предметов. Желая получить на будущий год урожай фруктов, в праздник Преображения, на Яблочный Спас, освещали в церкви яблоки, наряду с зерновыми и техническими культурами; затем разговлялись яблоками, запивая виноградным или яблочным вином: «щоб садовина родила» (Воропай 1991, 2, 238). Ср. обычай пить водку, вино (на Масленицу, в Юрьев день, при весенних обходах полей) — на урожай льна, конопли, хлеба.

В текстах благопожеланий отмечается тематическая связь с обрядовыми реалиями или действиями. При получении в дар за колядова-

ние обрядового калача колядовщики говорили: «Сколько зерен пшеницы в калаче, столько снопов в поле». При передаче жатвенного венка хозяину желали: «Сколько в венке цветов — столько деток, сколько в венке зерен — столько стогов». В болгарской колядке желают, чтобы «зърната да съ като дренки» [чтобы зерна были величиной с кизилевые плоды] (Хасковско — Маринов 1914, 307). Ветку-подлазничку, которую хозяин вносил в дом, посыпали зерном и говорили: «aby tyle kóp Pan Bóg dał zboża w przyszłym roku, ile tych ziarenek na ziemię upadło» [Чтобы столько копен хлеба дал Пан Бог на будущий год, сколько зерен на землю упало] (Seweryn 1932, 16).

Просьбы о здоровье и силе. Приговоры лечебно-профилактической направленности произносились на поле в период жатвы (или превентивно весной) и призваны были предохранить женщину от болей в пояснице и в руках.

В день начала жатвы из первой горсти сжатой ржи делали пояс и, опоясываясь, говорили: «Как матушка рожь стала год, да не устала, так моя спинушка жать бы не устала» (Кадников. у. Вологод. губ. — Майков 1994, 111, № 280). Обычай кататься по сжатой полосе встречается иногда и на дожинках озимого хлеба с приговором: «Не боли моя спинушка, Заживи на яровую жнивушку! Матушка, оржаная жнивушка, Отдай мою силушку На яровую жнивушку!» (Фольклор МО, 33). Белорусы в Быховском у. Могилевской губ., катаясь перед «бородой» по полю, говорили: «Полюшко, полюшко! Дай силы на другое поле! Коню — сала, полю — навоза, а мне — здоровья! Дай нам боже будущим летом собрать еще больший урожай!» (Зеленин 1991, 68, 69). В Шенкурском у. Архангельской губ. жнецы, закончив жатву, выкрикивали хором: «Тебе, поле, красота, красота, а мне легота, легота» (Зеленин 1991, 68). Подобные приговоры строятся, как правило, по формуле договора: «я тебе то-то, а ты мне это».

Болгарские жницы, увидев первый связанный сноп (*кръстец*) пшеницы, чтобы не болела спина, катались по стерне с приговором: «Кръс кръсчец да боли, нас да не боли» [Крестец у снопа пусть болит, у нас чтобы не болел] (Николова 1999, 79). С той же целью в первый день жатвы они украшали голову или талию пером домашней птицы (чаще курицы) и бросали перо вместе с первыми сжатыми колосьями вперед со словами: «Лятото и жътвата да са леки като перцето» [Лето и жатва пусть будут легки, как перышко] (там же, 79). В обл. Врацы зажинать начинали так: жница, стоя на коленях спиной к ниве, с руками за спиной, срезала первые колосья со словами: «Бела була крс да булі, мен да не булі» [У белой молодки-турчанки крестец пусть болит, у меня пусть не болит]; подобные приговоры известны и в других районах Болгарии: «Була да я

були крс и прс, а мене ни крс, ни прс» [Пусть у молодки-турчанки болит крестец и грудь, а у меня ни крестец, ни грудь] (там же, 76); «Кръстец кръст да боли, нас да не ни боли» [Пусть поясница болит у крестца (снопа), а у нас не болит] (Пловдивски кр., 286). В первые дни жатвы, проходя мимо связанного *крестца* (снопа), жницы говорят: «Кръст кръстец да боли — мен да не боли!» [У снопа пусть крестец болит, у меня не болит] (Софийски кр., 264). В конце жатвы, чтобы спина не болела, пролезали под сводом из двух связанных колосьев, сопровождая действие такими словами: «Айде, да не ме боли гръб» [Пусть не у меня болит спина] (Западная Болгария — Николова 1999, 77).

В Белозерье жницы, сжав несколько колосьев, говорили: «Как пылинка (=колосок) гнёцце и не ломилце, так бы у рабы Божьей Шуры <имя жнущей> спинка гнуласе и не ломиласе и не уставала. Во веки веков, аминь!», а сделав жгут, которым завязывали сноп, приговаривали: «Как эта вязочка кругом снопика обвиваэтце, так бы у рабы Божьей Шуры спинка обвиваласе кругом жниўки, жала и не уставала!» (повторяли три раза, после этого шли жать) (ДКБ, 119). Когда обвязывались жгутом из колосьев как поясом, обращались непосредственно к пояснице и просили: «У Овдотьи у рабы да поясинка не боли! Во веки веков. Аминь!». Приговор-оберег произносили три раза (там же). Пояс носили весь период уборки хлеба, дома снимали, а когда шли в поле, вновь надсвали.

Адресатом просьб и разного рода пожеланий могло быть и главное орудие труда — серп. В Полесье, завершив жатву, жница бросала серп через голову со словами: «Бязы серпик, на ниўку и збери мою силку». Дожав, жницы катались по стерне и говорили: «Беги, мой серпик, чэрез спинку да на другую нивку» (Стодоличи Лельчицк. р-на Гомельск. обл. — ПЭС, 94). В том же селе записан вариант, в котором речь идет о ниве будущего года: «Леци, серпик, через спинку на будущый год на другую ниўку». В Минской губ. жнеи оборачивали серпы рожью и приговаривали, обращаясь к серпу: «На, ешь, не кусай моих рук; дай же, Боже, каб хвацило хлеба, каб ўсяго было досыць» (Зеленин 1991, 66).

Обращение к враждебным силам, стихиям и демонам. Наряду с благопожелательными, магические приговоры содержали и охранительные мотивы. Апотропейные вербальные акты, приговоры-обереги должны были воспрепятствовать вольному или невольному нанесению вреда, ущерба урожаю и благополучию земледельца. Такие приговоры произносили и перед севом, и во время вегетации растений, и при окончании работ на поле, и при заготовках на зиму. Адресатами приговоров были разного рода вредители (насекомые, кроты, черви, мыши и др.), сорняки и стихии (град, засуха, заморозки и т. п.), а также злокозненные демоны.

В Сибири (Нижнеудинский у.), посыпая гряды золой, приговаривали: «Господи Исусе сын Божий, помилуй меня! Зола боится огня и пламя: так бы букарка, кобылка и червяк боялись моих овощей», — и трижды заминивали (Громыко 1975, 135); брали горсть земли с могилы с приговором: «Как у тебя (имя покойного) зубы не разжимаются, уста не растворяются, так бы и у червяка на мою овощь зубы не растворялись», а вернувшись домой, разбрасывали землю по огороду и заканчивали приговор: «Так бы и червяк омертвел, как такой-то омертвел» (там же, 136). Чтобы черви не ели лука, сербы при посадке под первую луковку клали кусок кирпича и говорили червяку: «Ево ти храна за годину дана, не дирај лук» [Вот тебе еда на весь год, а лук не трогай] (Чајкановић 1985, 245). В Польше часть колосьев с «бороды» (*шиеторки*) сжинали и помещали около неё со словами: «Нате, червяки, но не идите за мной в стодолу» (Ганцкая 1978, 180).

Для защиты от кротов при посадке картофеля втыкали камни по углам поля с приговором: «На тебе, крот, камень. Держи ввек повеки зубами» (Громыко 1975, 134), или клали камень в лунку, вырытую под картофель, со словами: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель» (там же). Ритуальный диалог, записанный в Маковице (украинцы Словакии), должен был охранить капусту от гусениц. Один из членов семьи спрашивал: «Добра капуста?» — «Нит!», на что первый отвечал: «Та най і гусеницям не буде добра!» (Гривна 1973, 152).

В некоторых местах Белоруссии, оставляя последние несжатые колосья в поле, предназначали их мышам, приговаривая: «На-ця вам, мышки, на поли крышки! Тутоцька вы спыжывайця, а ды гумна ни бувайця!» (Никифоровский 1897, 114). В Полесье, чтобы мыши не портили зерно, амбар обходили три раза с приговором: «Як мертвава възуть и йон ничего нэ бачыць, шоб мышы пичого нэ бачылы» (Верх. Жары Брагинск. р-на Гомельск. обл. — ПА), клали в амбар камень со словами: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» (вят. — Вятский фольклор 1994, 34). В Моравии, когда привозили первый воз с зерном на двор, хозяйка спрашивала три раза: «Что везешь?» — ей отвечали: «Камни для мышей» (Моравия — Bartoš 1892, 338). В Польше, оставляя несколько колосков несжатыми, говорили: «Нате, мыши, это для вас!» (Ганцкая 1978, 181).

Для защиты от сорняков в восточной Польше парни в Зеленые Святки обегали поля с горящими факелами, крича что есть мочи: «Uciekaj kałoli, bo cię będą smolił... Uciekaj śmieciu, bo cię będą świecił! Świeć się, świeć!... uciekaj śmieć!» [Убегай, куколь, а то я тебя сожгу... Убегайте, сорняки, а не то сожгу. Сгиньте, горите, бегите, сорняки!] (Подгуже — Kotula 1989, 143). В другом польском приговоре обращаются с угрозой к дьяволу: «Uciekaj, diable, z ostem, bo idzie św.

Szczepan z owsem» [Убегай, дьявол с осотом, идет св. Степан с овсом] (KLW, 83), приговор произносят, рассеивая овес зимой по полям, чтобы предупредить появление сорняков. В Черниговской обл. после прополки подбрасывали вверх сорняки и говорили: «Ну, зйлля до долу, а лен у гóру хай расте» (Павлова 1993, 174).

У славян известны обращения к морозу с приглашением на совместную рождественскую трапезу или с предложением угощения (а нередко и с угрозами) и с требованием не приходить летом, во время созревания урожая. В Полесье приглашали Мороз на рождественский ужин на кутью: «Хадзі, марозька, куцця смачная, с канапелькамі!» (Виноградова, Толстая 1993, 67). Посевы овса оберегало от морозов ритуальное кормление овсяным киселем Мороза под Пасху с приговором: «Мороз, мороз, не бей наш овес» (Афанасьев 1, 319).

Чтобы прервать засуху и вызвать дождь, в Гродненской обл. (д. Гирдовка) ловили жабу и били её травой с восклицанием: «Аддай дождж!» (Антропов 2004, 197).

Чтобы защитить собранный урожай от огня, у русских было принято обращаться к овину с благодарностью и приговором-оберегом. В последний день топки овина хозяин бросал в огонь пучок крапивы, затем хозяйка приносила пироги, и все члены семьи кланялись овину со словами: «Батюшка овинец, дай тебе бог в море постоять, огня не видать, а нам пожить» (д. Телешово — Фольклор МО 32) или: «Спасибо тебе, Батюшка овинец. Дай бог тебе в море постоять, Огня не видать. Дай бог по колено стоять, воды не видать!» (Дмитровский край — там же, 33). Закончив просушку снопов, хозяин, прежде чем уйти домой, оборачивается к овину лицом, снимает шапку и с низким поклоном говорит: «Спасибо, батюшка-овинник: послужил ты нынешней осенью верой и правдой» (Максимов 1994, 53).

Для защиты от нечистой силы, от ведьмы-мамницы, отбирающей урожай, от дурного глаза и всяческой порчи применялись специальные магические тексты. В Каневском у. Киевской губ. заклинали черта: «Ты чорте, не гуляй та гарбузы надймай!» (Гринченко 1897, 21). Подобное обращение-заклинание зафиксировано и у славянского населения Кубани. Скорлупки от первого пасхального яйца подмешивали в семена арбузов и при посадке приговаривали: «А вы, чорты, ны гуляйтэ, / А кавуны надувайтэ» (Бондарь 1998, 65).

* * *

Вербальный текст как один из элементов культурного кода, представленный здесь, имеет коммуникативную природу. Его ритуальные функции не всегда эксплицированы. Есть случаи, когда семантика

приговоров и цель их использования можно определить только зная прагматический контекст, все, что окружает текст, ситуацию, в которой он произносится. Так, невозможно понять семантику императива «Забери, забери!», не зная, в какой ситуации он употреблен. Но он становится понятен в контексте: эти слова выкрикивали в Лужице, когда с венником бежали навстречу похоронной процессии, чтобы избавиться от гусениц, нападающих на капусту. Таким образом, вербальные тексты, являясь частью аграрных обрядов, могут быть рассмотрены с точки зрения прагматики. Как речевой акт, они обладают отчетливо выраженной целью: обращение, приказ, требование или просьба, побуждение, угроза — в отношении тех, кто мешает вырастить урожай.

Иногда приговор произносится с другой целью, хотя в конечном счете он также имеет отношение к аграрной магии. Так, увидев аиста во время жатвы, жницы обращаются к нему с просьбой прислать ветер, который поможет им дожать хлеб: «Иванько, Иванько, зашли нам трохи вітру, бо не здюжим жати» (Булгаковский 1890, 188–189; Толстой 1984, 116).

Как аграрная продуцирующая магия воспринималась имитация различных стадий роста и созревания урожая и связанных с этим сельскохозяйственных работ в игре. Игра «Уж мы сеяли, сеяли ленок» воспроизводила все этапы ухода за льном и его обработки, начиная с посева до тканья. В дальнейшем подобные игры утратили полностью или частично связь с обрядом. С аграрно-свадебной магией связана популярнейшая у славянских народов игра «Просо». Для игровых песен характерна форма диалога, а игры представляют порой драматические сценки. Приемы карпогонической магии имели определенную направленность — способствовать росту полевых культур, а приговоры раскрывали смысл производимых действий.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антропов 2004 — Антропов Н. П. Белорусские этнолингвистические этюды: 2. *Вызывание дождя* (акциональный код) // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004.
- Арнаутов 1971 — Арнаутов М. Студии върху български обреди и легенди. София, 1971. Т. 1.
- Афанасьев 1–3 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 1–3.
- Богатырев 1971 — Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Болонев 1978 — Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.

- Бондарь 1998 — *Бондарь Н. И.* Магия начала (Некоторые аспекты традиционных верований славянского населения Кубани) // Слово и культура. М., 1998. Ч. 2.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Булгаковский 1890 — *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890 (ЗРГО. 1890. Т. 13, вып. 3).
- Валенцова 1996 — *Валенцова М. М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Канд. дисс. М., 1996.
- Валодзіна 1997 — *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мінск, 1997.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1993.
- Воропай 1–2 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991. Т. 1–2.
- Ворошилин 1996 — *Ворошилин В. А.* Встреча весны в селах Воронежской обл. // ЖС 1996. № 4.
- Вятский фольклор 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Вятский фольклор 1995 — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Ганева-Райчева 1990 — *Ганева-Райчева В.* Еньовден. София, 1990.
- Ганцкая 1978 — *Ганцкая О. А.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског Музеја у Београду. Београд.
- Гергинова 2003 — *Гергинова В.* Някои обредни практики за житното плодородие (по материали от Пазарджишко) // Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. София, 2003.
- Грацианская 1977 — *Грацианская Н. Н.* Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- Гривна 1973 — *Гривна В.* Народні звичаї Маковиці. Братислава; Пряшів, 1973.
- Гринченко 1897 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Ч. 2.
- Громько 1975 — *Громько М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XX в.). Новосибирск, 1975.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1955 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
- Даль 1957 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
- ДКБ — *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997.
- Добровольский 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- ЕБ 3 — Этнография на България. Т. 3: Духовна култура. София, 1984.
- Ермолов 1905 — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 2: Всенародная агрономия. Жніўныя песні — Жніўныя песні. Мінск, 1974.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1999 — *Зеленин Д. К.* «Спасова борода», восточнославянский земледельческий обряд сбора урожая // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999.
- Зернова 1932 — *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. 1932. № 3.
- Кал. ЦНМ — *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1990.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- ККП — Крыніц кармянскіх перазвоны (абрады і песні ў сучасных запісах). Гомель, 2000.
- Круть 1973 — *Круть Ю. З.* Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973.
- Кутельмах 1996 — *Кутельмах К.* «Спасова борода»: Магія чи реальність (Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах поліщуків) // Народознавчі зошити. Львів, 1996. № 2.
- Ловешки кр. — Ловешки край. Материална и духовна култура. Етнографични проучвания. София, 1994.
- Майков 1994 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Макашина 1982 — *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Максимов 1994 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.
- Мандельштам 1882 — *Мандельштам И. И.* Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения: В два тома. София, 1984. Т. 2.
- Маркова 1978 — *Маркова Л. В.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Николова 1999 — *Николова В.* Плитка на нивата. Български обичаи при отглеждане на житните култури. София, 1999.
- Новак 2002 — *Новак В. С.* Абраднась і паэзія пахавання стралы. Гомель, 2002.
- Овсянников 1880 — *Овсянников А.* Географические очерки и картины. СПб., 1880. Т. 2. Очерки и картины Малороссии.

- ООФМ — Обряды и обрядовый фольклор. Фольклорные сокровища Московской земли. М., 1997.
- ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Павлова 1993 — *Павлова М. Р.* Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание. М., 1993.
- Пашина 1995 — *Пашина О. А.* Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор. М., 1995.
- Пашина 1998 — *Пашина О. А.* Ареальное членение Смоленщины с точки зрения жатвенной обрядности // Слово и культура. М., 1998. Т. 2.
- Пловдивски кр. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Потебня 1989 — *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Пяткевич 2004 — *Пяткевич Ч.* Рэчыцкае Палессе. Мінск, 2004.
- Радовић 1956 — *Радовић Б.* Гајење и обрада лана и конопље у нашем народу // ГЕМБ. 1956. Књ. 19.
- РНТС — Русские народные традиции и современность. М., 1995.
- Романов 1912 — *Романов Е.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
- Русић 1956 — *Русић Б.* Старији обичаји код одређивања земљишних међа и око польских радова у Кичевији // ГЕМБ. 1956. Књ. 19.
- Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- Сахаров 1989 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. М., 1989.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.
- СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.
- Снегирев 1999 — *Снегирев И. М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999. Ч. 2. Новый сборник русских пословиц и притчей.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* К типологии обрядового фольклора // Фолклор, език и народна съдба. София, 1979.
- Софийски кр. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М., Л., 1965–. Вып. 1–.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- ТВСФ — *Фетисова Л. Е., Ермак Г. Г., Сердюк М. Б.* Традиционный восточнославянский фольклор Дальнего Востока России. Владивосток, 2004.
- Терещенко 1848 — *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 1–7.
- Терновская 1977 — *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла. Материалы к словарю // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
- Терновская 1981 — *Терновская О. А.* О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981.
- Терновская 1984 — *Терновская О. А.* «Борода» // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. М., 1984.

- Токарев 1978 — *Токарев С. А.* Лужичане // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Иван-аист // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Толстой 1984а — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- ТОРП — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.
- УНВ — Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Фольклор МО — Фольклор Московской области. Календарный и детский фольклор. М., 1979.
- Чайкановић 1985 — *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Българский народен сборник. Болград, 1872. Ч. 1.
- Чубинский 1872 — *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. СПб., 1872, Т. 3. Народный дневник.
- Шейн 1898 — *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказаниях, легендах и т. п. СПб., 1898, 1900. Т. 1 вып. 1–2.
- Adamowski, Tymochowicz 2001 — *Adamowski J., Tymochowicz M.* Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba Słownika) // Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa. Lublin, 2001.
- Bartoš 1892 — *Bartoš F.* Pověry a zvyky lidu moravského při hospodářství // Český lid. Praha, 1892. R. 1.
- Bednárik 1943 — *Bednárik R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. T. 2.
- Caraman 1933 — *Caraman P.* Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.
- ČČM — Časopis Českého museum. Praha, 1891. D. 65.
- Červenák 1966 — *Červenák J.* Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.
- ČslV 3 — Československá vlastivěda. Praha, 1968. D. 3: Lidová kultura.
- Demo, Hrabalová 1969 — *Demo O., Hrabalová O.* Žatevné a dožinkové piesne. Bratislava, 1969.
- Dworakowski 1964 — *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964. Cz. 1. Zwyczaje doroczne i gospodarskie.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Godula 1994 — *Godula R.* Od Mikołaja do Trzech Króli: o roli daru w obrzędzie. Kraków, 1994.
- Gołębiowski 1884 — *Gołębiowski Ł.* Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884.
- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok v zvykoch našo ľudu. [Bratislava], 1986.
- Klimaszewska 1981 — *Klimaszewska J.* Doroczne obrzędy ludowe // Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1981. T. 2.

- KLW — Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967. T. 3.
- Kolberg 1962 — Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 29. Pokucie. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg 1973 — Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 51. Sanockie–Krośnieńskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1973.
- Kotula 1962 — Kotula F. Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.
- Kotula 1989 — Kotula F. Przeciw urokom. Warszawa, 1989.
- Lang 1911 — Lang M. Samobor. Narodni život i običaji // ZNŽO 1911. Knj. 16. Sv. 2.
- Malicki 1986 — Malicki L. Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.
- Maňčal 1893 — Maňčal J. O lnářství na Humpolecku // Český lid. Praha, 1893. R. 5.
- Niebrzegowska 2000 — Niebrzegowska St. Przestrach od przestachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Niewiadomski 1999 — Niewiadomski D. Orka i siew. O ludowych wyobrazeniach agrarnych. Lublin, 1999.
- Ondrejka 1969 — Ondrejka K. Rytmičný pohyb ako zložka zvykoslovia a ľudových slávností // Slovenský národopis. Bratislava, 1969. R. 1.
- Pošpiech 1987 — Pošpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Seweryn — Seweryn T. Podłaźniki. Kraków, 1932.
- Sulitka 1980 — Sulitka A. Zvykoslovné a poverové reálie Frydecka v pozostalosti J. Vochaku // Slovenský národopis. Bratislava, 1980. R. 67/2.
- Szyfer 1975 — Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Václavík 1959 — Václavík A. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Zíbrt 1950 — Zíbrt C. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.
- Žalud 1919 — Žalud A. Česká vesnice. Život našich předků: poměry hospodářské a socialní, jejích slavností a obyčeje, byt. Umění lidové. Praha, 1919.

А. А. Плотникова

ВЕСЕННИЕ ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЕ ФОРМУЛЫ ИЗГНАНИЯ «ГАДОВ» У ЮЖНЫХ СЛАВЯН (В АРЕАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ)

Славянские заклинательные формулы, сопровождающие в определенные календарные праздники те или иные ритуально-магические действия, направленные на защиту людей, дома, хозяйства от воздействия нежелательных природных явлений, от нападения диких зверей, появления вредных насекомых и пр., в последнее время становятся объектом специального изучения, см. работы Н.И. Толстого о славянском диалоге-ритуале (Толстой 1984), Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой о формулах-приглашениях мифологических и иных персонажей на обрядовую трапезу (Виноградова, Толстая 1993, 1995). Установлено, что заклинательные формулы разных типов могут рассматриваться как жанровые разновидности фольклорных текстов, обладающие устойчивой структурой, традиционным набором варьирующихся сюжетов, семантическим единством персонажного и предметного рядов. Различные структурные и содержательные компоненты обрядовых заклинаний, как правило, имеют территориальные варианты и формируют компактные ареалы в славянском культурно-диалектном пространстве. Так, в работе Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой дается карта «Адресаты приглашений на рождественский ужин», которая отражает четкое географическое распределение приглашаемых персонажей (в частности, мороза — у восточных славян, умерших предков — у восточных и западных славян, Бога, Богородицы, Германа — в южнославянских традициях).

В настоящей работе рассматривается одна из разновидностей обрядовых текстов — заклинательные формулы, направленные на магическое изгнание «гадов» (змей, ящериц и насекомых) во время весенних очистительных ритуалов у южных славян. Этнографическая литература отражает значительный корпус таких текстов, показывающих большое разнообразие вариантов, от простых по форме заклинаний, построенных на оппозиции своего и чужого пространства (например, з.-болг. *Еремия у село, змия у море* и под.), до больших развернутых

текстов, содержащих подробные описания жестокой расправы над змеями со стороны святых, праздники которых отмечаются в весенние месяцы. При картографировании формальных характеристик подобных текстов (структура, зачин) и их содержательных компонентов (центральный персонаж, изгоняющий «гадов», объекты изгнания, смысловое наполнение угрозы) выявляются крупные зоны и компактные ареалы Южной Славии. Географический анализ части подобных формул, а именно исполняемых в день св. Иеремии, был сделан автором статьи в одной из глав монографии «Этнолингвистическая география Южной Славии» (Плотникова 2004: 133–136, 486–494). В продолжение начатого исследования в настоящей работе будет показано географическое распределение типов заклинательных формул против «гадов», приуроченных у южных славян к самым разным весенним праздникам: началу весны (1.03/14.03), первым трем (девяти) дням марта, празднику Сорока мучеников (9.03/22.03), Благовещению (25.03/07.04), Лазаревой субботе (за неделю до Пасхи) и др. Расширение календарных рамок исследования позволяет определить ареалы как «сквозных» в народном весеннем календаре мотивов, так и специфических форм заклинаний, связанных с персонифицированными праздниками — Баба Марта, Лазарица, Благовещ.

Большой вклад в разработку данной темы внесла сербская исследовательница Биляна Сикимич, рассмотревшая в статье «Святые мотают кишки» один из типичных мотивов весенних заклинательных формул южных славян в контексте иных фольклорных жанров балканских народов (эта ценная работа опубликована в крагуевацком сборнике «Лицеум», см. Сикимић 2001). Многие другие ученые, этнографы, культурологи, фольклористы, обращались к текстам этих заклинательных формул в исследованиях болгарской обрядности первого марта (см. Миков 1985: 6–13), весенней обрядности славянского народного календаря (см. Агапкина 2002: 73–75), символики животных в славянских народных верованиях (см. Гура 1997: 341–347). Вместе с тем географический аспект самих текстов формул оставался вне поля зрения ученых; впервые в работе Б. Сикимич было представлено ареальное противопоставление текстов заклинательных формул с образом «пассивного» и «активного» святого Иеремии (подробнее см. Плотникова 2004: 136–137).

Весенние заклинания, направленные на изгнание змей, ящериц, насекомых, широко известны на территории Южной Славии в восточной, центральной и отчасти западной (Босния) ее частях. Исполнение заклинания составляет вербальную часть очистительных обрядов и ритуалов в различные весенние праздники. Превентивное очищение культурного пространства (дома, двора, хозяйственных построек) от «гадов» предполагает такие ритуальные действия, как: сбор мусора с последующим его

сжиганием; окуривание; подметание; выбивание покрывал, одеял и пр.; обходы дома или двора с шумом, звоном, битьем в металлические предметы (очажную утварь, посуду) либо с палкой (метлой) с подожженной тряпкой, бумагой. При совершении этих ритуалов проговаривают, выкрикивают (или поют) заклинания, направленные против «гадов». В католических традициях западной части Южной Славии подобные архаические весенние обряды практически не встречаются, как и не фиксируются соответствующие тексты заклинаний.

Субъект изгнания (центральный персонаж текста). По признаку персонажного кода весеннего отгонного заклинания против «гадов» рассматриваемый ареал Южной Славии делится на три крупные зоны. Центральная часть (западная, центральная, восточная и южная Сербия, Македония, западная, северо-западная Болгария) характеризуется наличием образа св. Иеремии; западная часть — персонифицированным образом праздника св. Лазаря (*Лазарица*); восточная — отличается присутствием в заклинаниях разных персонажей — субъектов изгнания нечисти, преимущественно персонифицированными образами праздников первого марта (*Баба Марта*) и Благовещения (*Благовещ*), см. *карту № 1*. Как правило, все тексты, включающие указание на приход какого-либо праздника, исполняются в день этого праздника или накануне. Крайне редкими здесь бывают исключения, так, в с. Нова Черна (р-н Силистры) хозяйка, прогоняя на Сорок мучеников блох, ударяет палкой о порог дома и кричит: «Вън бълхи, в́тре Марта!» [Вон, блохи, внутрь Марта!] (Съботинова 1998: 94). Впрочем, этот случай объясняется тем, что праздник Сорока мучеников, как правило, не маркирован наличием устрашающего персонажа (вместо этого в тексте формулы обычно фигурирует число 40, например: «Бягайте зъми па 40 разкрача» [Убегайте, змеи, на 40 шагов], Съботинова 1998: 94). Вместе с тем *Марта, баба Марта* — у болгар персонифицированное название месяца марта, а также и первых девяти дней марта (см. Плотникова 2004: 467–475), на последний из которых падает праздник Сорока мучеников, чем, вероятно, и мотивируется обращение к «Марте» в заклинании.

Центральная часть Южной Славии, характеризующаяся исполнением обрядовых действий и заклинания в день **св. Иеремии**, неоднородна и, как это было показано ранее, по комплексу признаков в свою очередь делится на южную (южная Македония) и северную части (центральная и западная Сербия), восточную (сербско-болгарское пограничье, западная и северо-западная Болгария) и западную части (Сербия)¹. Образ святого — устрашителя змей («активный» святой).

¹ См.: (Плотникова 2004: 133–136, 486–494).

по терминологии Б. Сикимич), который собирается резать, вешать, сжигать змей (мотать им кишки, сдирать кожу, нанизывать на штык, рубить им головы), представлен в южной части центрального ареала — центральной и южной Македонии, македонских селах на территории Греции (см. [карту № 5](#)). В развернутых текстах заклинаний этого типа часто представлена гротескная атрибутика святого: он — «на коне в струпьях», в руках у него «ржавая большая сабля», «железное мотовило», например: «Бегајте змије, смокови, ето го Јеремија со краставо кониште, со рѓаво саблиште, че вие искоља, че вие исеча» [Убегайте змеи, ужи, вот он, Иеремия, на коне в струпьях, с ржавой саблей, он вас изрежет, он вас изрубит] (с. Теово, р-н Велеса; соб. зап.); «Бегајте змии гушчери, иде Ирмија, сус келаво ножишче, сус р'ѓаво сабјишче, ќе ве коле, ќе ве бесе, сус машијата и кацијата, ќе ве изгоре» [Убегайте, змеи, ящерицы, идет Иеремия с обнаженным ножом, с ржавой саблей, он вас будет резать, он вас будет вешать; с кочергой и лопаткой, он вас сожжет] (Радовиш; Делиниколова 1960: 167); «Бѐгај, бѐгај, гадурѝо, ето ти ја Ерѝмиа, кѝе ти мотат черѝвата со жѝлезно мѝтоило» [Убегай, убегай, гадина, вот тебе Иеремия, он наматает твои кишки на железное мотовило] (Охридский край; СбНУ 1900/16–17: 32) и т. п.

В тех же регионах возможно появление в тексте заклинания двух святых, угрожающих змеям, причем ведущая роль (соответствующая первому упоминанию в тексте заклинания) остается за св. Иеремией: «Бегај, бегај, поганија! Ете ти го Еремија, со светого Танасија, ќе ти сечат ушите» [Убегай, убегай, гадина! Вот тебе Иеремия со святым Афанасием — они отрежут тебе уши] (с. Смилево, р-н Битолы; Сикимич 2001: 43); «Бегај, бегај, погания, ето ти го Еремија с светого Николая» [Убегай, убегай, гадина! Вот тебе Иеремия со святым Николаем] (Крушево; там же). В западной Македонии (область Река) в канун дня св. Иеремии дети три раза обходят поля, звенят колокольчиками, стучат в железные предметы и кричат: «Бегај, бегај бубаче [вар.: поганиjo]! Ете ти го Еремија со светого Танасија — ќе ти мотат черевата со целезно мотовило (со дрвено мотовило)» [Убегай, убегай, жук (гадина)! Вот тебе Иеремия со святым Афанасием — они наматывают твои кишки на железное (деревянное) мотовило] (Петреска 1998: 84).

На самом юге ареала функционирования этого типа заклинания в качестве устрашителей змей появляется образ разбойников по сходному с именем святого звучанию македонской лексемы *арамии* 'разбойники'²: «Змии, гуштери, бегайте, арамии идат ќе ве колат, ќе ве

² См. об апеллятивизации, десемантизации имени святого в работе (Сикимич 2001: 42, 44).

бесат, ќе ве печат, ќе ве јадат» [Змеи, ящерицы, убегайте, разбойники придут, будут вас резать, будут вас вешать, будут вас жарить, будут вас есть] (Горна Бошава, р-н Гевгелии; Вражиновски 1998: 151–152); «Бегајте змии, гуштерици, ја ј' арамите, ки в' ја сечат главата, ки в' ја фрлат на барата» [Убегайте, змеи, ящерицы, вот разбойники, будут вам резать головы, будут вас бросать в лужу] (Воден и Меглен в Греции; Сикимич 2001: 43).

Преимущественно в северной Болгарии аналогичный собирательный образ опасной группы устрашителей змей в день св. Иеремии составляют иноземцы — татары. Выбор именно этого этноса, возможно, также связан с особенностями звукового комплекса в рифме слов: *татаре* — *кантаре* (весы). Формула устрашения в заклинании с татарами, потенциальными исполнителями угрозы, всегда включает угрозу «взвешивания змей («гадов») на весах»³: «Бегайте, змии, гуштери, че идат татаре, да ви мерат с' кантаре» [Убегайте, змеи, ящерицы, придут татары, будут вас взвешивать на весах] (Маринов 1984: 147). Мотив взвешивания змей на весах татарами, зафиксированный в болгарских областях, является сквозным для целого ряда отгонных заклинаний, исполняемых в разные весенние праздники (см. ниже).

Западный ареал весенних отгонных заклинаний против змей формируют тексты, в которых основной персонаж — *Лазарица* (или *Лазо*); они составляют часть обряда, исполняемого в день **св. Лазаря** (=Вербную субботу). Эти формулы широко распространены в Боснии, западной Сербии и Воеводине. Л. Печо в работе «Обычаи и верования из Боснии» (1925 г.) фиксирует вариант такой формулы без точной географической локализации (в отличие от других заклинаний, например, исполняемых на св. Иеремию), несомненно, имея в виду множественность подобных свидетельств в Боснии, что подтверждают и последующие источники. Исполнение этих заклинаний, как и большинство других весенних отгонных заклинаний, сопровождается стуком в металлические предметы (например, бьют деревяшкой в противень). В описании Л. Печо дается следующий текст: «Куца, куца, лазарица, бјеж од куће плазарица. Бјежи, плазо, од куће, јер је Лазо код куће» [Стучит, стучит лазарица, беги от дома, гад ползучий. Беги, гадина, от дома, потому что Лазо в доме] (Пећо 1925: 371). Очевидно, здесь представлено два типа формул как с разными зачинами («Стучит, стучит...» и «Беги...»), так и с разными, по сути, действующими лицами. Вторая формула «Беги, гадина, от дома, потому что Лазо в доме» соответствует наиболее распространенному «эле-

³ Ср. акт взвешивания, измерения чего-либо как апотропеическое действие (Левкиевская 2002: 157).

ментарному» варианту подобных южнославянских формул, типа: праздник — в дом, гады — из дома (в лес, в поле, в море), или с инверсией: (бегите) гады из дома, (так как) праздник в доме. Заклинания с зачином «Стучит, стучит лазарица...» представляют собой достаточно специфическую формулу, отражающую состав обрядовых действий, которыми сопровождается заклинание. Этот тип занимает компактный центральный ареал в зоне всего распространения формул с упоминанием персонифицированного праздника св. Лазаря, включая северную и центральную Боснию, западную Сербию от Ужицкого края до Срема (см. *карту № 4*).

В плане персонажного кода заклинания интересным оказывается вопрос о том, кто такая *лазарица*, составляющая угрозу змеям? Праздник Вербной субботы в этих краях, как правило, называется *Лазаровдан*, исполнительницы обряда обходов домов с благопожеланиями — *лазарице*. Св. Лазарь в функции гонителя «гадов» выступает в следующих немногочисленных текстах: «Бјежи змија плазара / ето светог Лазара / и он носи тавину / осјеће ти главину» [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородицу, отрежет тебе главицу] (Босанско Грахово; Сикимић 2001: 49); «Бижи, змија, плазара, ето светог Лазара и он носи тавину одбиће ти главину» (или: «осјећ ће ти главу при јелову пању») [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородицу, отвернет тебе главицу; вар.: отрежет тебе голову на еловом пне] (Ливаньско поле, Босния; Сикимић 2001: 49). В качестве персонификации праздника термин *Лазарица* определенно представлен также в небольшом числе текстов: «Бјезите гује плазарице, ето свете Лазарице» [Бегите, змеи-гадины, вот святая Лазарица] (Кнежине, Босния; Сикимић 2001: 49); «Куца, куца Lazarica, бјеж' од куће, roganica, stići će te Lazarica da te sječe, da te peca, da te ije, nek te nije» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, настигнет тебя Лазарица, будет тебя резать, будет тебя жечь, будет тебя есть, чтобы тебя не было] (Имляни, Босния; Кајмаковић 1962: 148)⁴. В последнем тексте *Лазарица* как персонификация праздника может быть воспринята лишь с учетом многочисленных коррелирующих текстов с мотивом расправы над «гадами», где в качестве исполнителя выступает какой-либо святой (св. Иеремия, св. Лазарь и др.).

⁴ Менее ясными в плане определения персонажа заклинания являются краткие формулы: «Куца, куца, Lazarica, б'јеж' од куће roganica» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, поганая]; обряд обхода дома со стуком исполняют дети (Усора, северная Босния; Filipović 1969a: 51); «Куцааа лазарица, б'јеж од кућ, поганица!» [Стуучит лазарица, беги от дома, поганая!] (Сикимић 2001: 49).

В текстах других локальных традиций *лазарица* (*лазарице*) может пониматься как реальное обрядовое лицо (лица), исполняющее ритуал изгнания змей. Наиболее яркие тому подтверждения отмечены в западной Сербии. Так, по полевым записям Е. И. Якушкиной (2004 г.) в с. Ставе (р-н Валева), в Вербную субботу ходили по селу девочки, украшенные цветами, и их угощали конфетами: *За Лазаров дан то је на Цвети лазарица се куца... Лупају нечим металним, кантице неке*. [В день св. Лазаря, а это на Вербное, «лазарицу стучат». Бьют чем-нибудь металлическим, в жестяные банки какие-нибудь]; *Ишле су Циганке лазарицу куцаје, просиши, куцају лазарицу а ти њима даи*. [Ходили цыганки «лазарицу стучали», просили подавание, они «стучат лазарицу», а ты им подаешь]; *Лазарице иду Циганчице, свирају, дркају неку свиранку шта има која и пева: куцам, куцам лазарицу да отерам поганицу, бежи од куће, поганица. Онда мориш да даш јаја*. [Лазарицами ходили цыганки, играют, бренчат на каком-нибудь инструменте, что у кого есть, и поют: «Стучу, стучу лазарицу, чтобы прогнать гадину, беги от дома, гадина». Тогда ты должен дать яйца]. В с. Бела Црква соседней области Раджевина исполнителями заклинания были также обрядовые лица *лазарице*, которые около костра, разжигаемого с целью прогнать змей, пели: «Куца, куца Лазарица, беж од куће поганица» (зап. М. Петрович). Таким образом, в этом регионе «стучат лазарицу» исполнительницы коллективного обхода домов — *лазарице*⁵, которые идентифицируются с высшими силами, изгоняющими из села нечисть.

Возможно, в том же обрядовом контексте следует понимать и иные аналогичные тексты заклинаний в Вербную субботу с зачином «Стучит, стучит...», который может варьироваться и иметь форму обращения к исполнительницам обряда *лазарице*: «Куцни, куцни, лазарице, бјеж' од куће поганице, ето иду стопанице, убиће те обранице» [Стукни, стукни⁶, лазарица, беги от дома, гадина, вот идут хозяйки, убьют тебя коромыслом] (Тешань, Босния; Сикимић 2001: 50). Заметим, что здесь персонажем, несущим угрозу, оказывается хозяйка (или хозяйки), обрядовое лицо, которое также участвует в ритуальном

⁵ Тот же ритуал в с. Ставе возможен и в исполнении самой хозяйки дома: *Ја устанем па куцам лазарицу* [Как?] *Узнем дрво и узнем неку кутију, вичем: куцам, куцам лазарицу, бежи од куће поганица* [Я встану утром и стучу лазарицу. <...> Возьму деревяшку и возьму какую-нибудь коробку, кричу: «Стучу, стучу лазарицу, беги от дома, гадина»] (зап. Е. И. Якушкиной).

⁶ Встречается обращение в зачине «Стучи, стучи...»: «Куцај, куцај, лазарица, бежи од куће и од стоке, поганица» [Стучи, стучи, лазарица, беги от дома и от скота, гадина] (с. Ставе, зап. Е. И. Якушкиной).

акте изгнания. Так, у сербов Дервенты хозяйка до восхода солнца в Вербную субботу три раза обходит вокруг дома, ударяя кочергой в совок для углей, и проговаривает: «Куца, куца Лазарица, б'јеж од куће поганица, убиће те стопаница, преко леђа обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, убьет тебя хозяйка, по спине коромыслом] (Кајмаковић 1978: 57)⁷. Тексты с участием хозяйки, угрожающей «гадам», известны в локальном ареале северной Боснии, по течению реки Босны и ее притока Усоры. Единичные фиксации заклинаний с данным персонажем отмечены в Среме: женщина чистит свой двор, зажигает огонь, на нем печет кукурузу, которую рассыпает по двору со словами: «Беште, беште, лазарице (змије), ево иду газдарице» [Убегайте, убегайте, змеи-лазарицы, вот идут хозяйки] (Босић 1996: 234–235).

Наиболее многочисленную группу в ареале исполнения обряда в день св. Лазаря составляют тексты, в которых персонажем-ужасителем выступают обрядовые лица — *лазарице* (в том числе и в тех регионах, где сам обряд коллективного обхода села неизвестен или уже не практикуется). В области Требава (северная Босния) в праздник св. Лазаря (называемый здесь *Лазарица*) до восхода солнца женщина, раздевшись догола, бежит вокруг дома, ударяя по металлической коробке и выкрикивая: «Danas su lazarice, bjež od kuće plazarice!» [Сегодня — лазарицы, бегите от дома, гады ползучие!] (Filipović 1969a: 103).

В регионах, где фиксируются оба типа заклинания, с персонажем — персонификацией праздника и персонажем — обрядовыми лицами, мотив запугивания нечисти идущими «лазарицами» указывается как более поздний. Так, в с. Бешеново (Срем) в Вербную субботу самая старая женщина в доме обходила вокруг дома, стучала и кричала: «Куца, куца, лазарица, беж' од куће поганица» [Стучит, стучит лазарица, беги от дома, гадина]; в настоящее время домочадцы стучат в металлические предметы и говорят: «Беште, беште гадије, ево иду лазарије» [Бегите, бегите, гадины, вот идут лазарицы] (Босић 1996: 234). Вариации формулы последнего типа широко распространены по всей Воеводине: «Беште, беште, гујавице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, змеи, вот идут лазарицы] (Витоєвцы, Срем; Босић 1996: 234); «Беште, беште гадовија, вија вас лазарија» [Бегите, бегите, гады, преследуют вас лазарицы] (Товаришево, Бачка; Босић 1996: 234); «Беште,

⁷ Как замечает Б. Сикимич, образ хозяйки может быть метонимически заменен на оружие (коромысло), с которым она преследует змей: «Куца, куца Лазарица, б'јеж од куће, поганица, стигнуће (= убиће) те обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, достигнет (или: убьет) тебя коромысло] (Озрен и Маглай; Филиповић 1952: 368). Сам обряд обхода дворов и домов в данном случае исполняют дети, стуча ключом по металлической крышке.

беште поганице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, поганые, вот идут лазарицы] (Нови Кнежевац, Идвор в Банате; Босић 1996: 233–234) и т. д. Известны и несколько более расширенные версии, например: «Беште, погани, од мене и моје породице, беште, поганице, терају вас лазарице» [Бегите, поганые, от меня и от моей семьи, бегите, поганые, гонят вас лазарицы]; при этом хозяйка стучит ножом по пустой посуде, обходит три раза дом и затем в дальнем от дома углу двора с теми же словами втыкает нож в землю, полагая, что все вредители выйдут из дома и уйдут в землю (Бока, Банат; Вечански 2003: 387). Известен и контаминированный вариант текста, в котором устрашителями змей выступают участницы обрядовой процессии «лазари», готовые поджечь и зажарить змей (Обреж в Среме; Босић 1996: 234).

Для весенних заклинаний против «гадов» в восточной части южнославянского культурно-языкового континуума характерна персонификация двух праздников — **первого марта** (*Баба Марта*) и **Благовещения** (*Благовест*). Соответственно в эти дни осуществляются обряды изгнания змей, насекомых и пр. Реже фиксируется исполнение ритуалов и заклинания в **день 40 мучеников**, и еще более редким является упоминание о приходе самого праздника (*Младенци*) как угрозе для «гадов». Все три праздника приходятся на месяц март, поэтому возможным оказывается повторное исполнение заклинания (или его варианта) в течение этого месяца. Так, в селе Кралевдол (р-н Перника) вечером перед праздником 40 мучеников и перед Благовещением дети три раза обходили дом и все дворовые постройки, стучали по какой-нибудь железке и приговаривали: «Беште, змије-гуштер'е, йу'тр'е Младенци (Благовест), че надб'даг татар'е, да ви мёръ(т) с кантар'е» [Бегите, змеи-ящерицы, завтра 40 мучеников (Благовещение), придут татары, чтобы вас взвешивать на весах] (зап. О. В. Трефиловой).

Исполнение заклинания в день первого марта практически всегда предполагает, что в тексте заклинания центральный персонаж, несущий угрозу, — это баба Марта: «Вон блохи, внутрь — Марта»; «Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта идет» и под. В южных областях Болгарии, Фракии и Македонии образ бабы Марты имеет воинственные, устрашающие черты; при этом объектом потенциального нападения и уничтожения бабой Мартой чаще всего оказываются змеи. В Родопах (Долно Луково, Покрован в р-не Ивайловграда, Царева поляна в р-не Хаскова, Пчеларево в р-не Кырджали, Червен в р-не Асеновграда) на ранней заре женщины подметают дом и двор и поджигают мусор перед порогом. После этого обходят дом три раза справа налево, стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и железната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с желез-

ной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает] (Род.: 101). Аналогичны заклинания у болгар Фракии: «Бягайте, змии и гушери, че иде Баба Марта, с огън и пламък ще ви изгори!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет баба Марта, она вас огнем и пламенем сожжет!] (переселенцы из села Манастир, р-н Гюмюрджини; Стран.: 329); «Б'агайте змии, б'агайте гуштери, че баба Марта иде със железната кукучка, пу главичка и нуджичка — ке ве истрепе!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет баба Марта с железной палкой, по головке и ножкам вас побьет!] (с. Лезгар, р-н Малгары; Вакарелски 1935: 424). В редких случаях предполагаемым объектом столь активного изгнания оказываются мыши: «Бегајте, глувци, еве ви је Марта, ке ве сечи, ке ви печи, ке ве фрли на буниште» [Убегайте, мыши, вот вам Марта, она вас будет резать, она вас будет жечь, она вас бросит на помойку] (западная Македония, Крушево; Сикимић 2001: 44).

Образ бабы Марты утрачивает воинственные черты, если заклинание направлено против вредных насекомых. Само заклинание в этих случаях имеет простую структуру по типу: «Марта в къщи, бълхи вьн» [Марта — в дом, блохи — вон] (Карнобатский край; ИККК: 187); «Марта у къщи, а бухи низ къщи» [Марта — в дом, а блохи — из дома] (Кюстендилский край; Любенов 1887: 14), или с инверсией: «Бълхи вьнка, Марта вкъщи» [Блохи — вон, Марта — в дом] (села в р-не Пловдива; Плов.: 264); «Бълхит'ъ вьнка, Марта фнетр'ъ» [Блохи — вон, Марта — внутрь] (с. Нова Надежда, р-н Хаскова; Миков 1985: 12) и под. В северо-восточной Болгарии наиболее распространенным структурным вариантом такого заклинания является формула с зачином «Вон блохи...» и соответствующей перестановкой компонентов формулы изгнания: «Вьн бълхи, вьтре Марта» [Вон, блохи, внутрь, Марта] (Седакова 2004: 244) и под.

Практически по всей Болгарии, за исключением ее северо-западных (р-ны Михайловграда, Оряхова, Белоградчика, Видина) и крайних западных областей (р-н Трына), известно исполнение заклинания, направленного на изгнание «гадов», в день Благовещения. Угроза, содержащаяся в заклинании, может быть сведена к элементарному предостережению о приходе праздника, называемого *Благовец*: «Бежете зьми и гушери, че заран е Благовец!» [Бегите, змеи и ящерицы, завтра — Благовещение!] (с. Миланово, ранее Осиково, р-н Врацы; Мартинов 1981: 528); «Бéгайте, змii и гúщери, че заран е Блáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра — Благовещение] (с. Бырзия, р-н Берковицы; зап. Е.С. Узеновой)⁸; «Бéгайте, змii и гúщере, заран е Блá-

⁸ В этом селе в день св. Иеремии исполняются те же обрядовые действия (обход дома с железной очажной утварью, по которой стучат, произносятся за-

говец!» [Убегайте, змеи, ящерицы, завтра — Благовещение!] (с. Бусманци, р-н Софии; Соф.: 248); «Бéште змii и гúщере, отзаран е Блáговец!» [Бегите, змеи и ящерицы, завтра с утра — Благовещение!] (Кюстендилска Котловина; Захариев 1963: 389); «Бегайте змii и гúщере, ете го иде Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот он, идет Благовец] (Пиянец; Захариев 1949: 184); «Бягайте, змii, гушери, бий, Благовец иде» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, Благовец идет] (окрестности Разлога; Пир.: 440); «Беште змii, гуштере, iутре казваi Благовец» [Убегайте, змеи, ящерицы, завтра, говорят, Благовещение] (Самоковский край; Ангелова 1948: 216); «Бéгайте змii и гúщере днеска е блáговец-дрáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец-драговец] (Ихтиманский край; БД 3: 40); «Бягайте, зьми и гушери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец] (с. Дыбене, р-н Карлова; села Неделево, Рогош, р-н Пловдива; Плов.: 265).

В южных областях Болгарии образ персонифицированного праздника Благовещения приобретает в заклинании более агрессивные черты: «Бегайте, бълхи, Благовец ве гони!» [Убегайте, блохи, Благовец вас прогоняет] (окрестности Якоруды; Агапкина 2002: 78); «Бягайте зьми и гушери! Благовец ва гони!» [Убегайте, змеи и ящерицы! Благовец вас прогоняет!] (Карнобатский край; ИККК: 187); «Бягайте, змii и гушери, че Благовец ва гони» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец вас погонит] (Сакар; Сак.: 346).

Именно в южноболгарских селах фиксируются заклинания, в которых образ персонифицированного праздника Благовещения близок образу св. Иеремии: «Благовец» здесь также выступает как победитель змей и других пресмыкающихся, а развитие сюжета заговора отражает жестокую расправу над «гадами». Так, в пловдивских селах южнее р. Марица традиционная формула изгнания дополняется устрашающим продолжением: «Бягайте, зьми и гушери, днеска е Благовец, иде цар цървулан, ша ва мúши в миши дупки, ша ва наврe в кози рог, ша ва сече мiра по мiра» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец, идет царь-лапоть, он вас запихнет в мышиные норы, он вас скрутит в козий рог, он вас всех изрежет] (с. Брестник; Плов.: 265); аналогично в других областях южной Болгарии: «Бягайте, змii и гушери, Благовец ва гони, черен пипер носи! Хапните, пийнете, пукнете!» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец вас прогоняет, черный перец носит! Вкусите, отпейте, лопните!]; «Бягайте, змii и гушери,

клинание против змей), лишь отгонная формула звучит иначе: «Бéгайте, змii, гúщери, iдва Еремiя» [Убегайте, змеи, ящерицы, идет Иеремия] (зап. Е.С. Узеновой), что соответствует общей картине распределения этого весеннего ритуала в северо-западной Болгарии.

Благовец ва гони с кучото магаре!» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец вас прогоняет на хромом осле] (с. Младипово в области Сакар; Сак.: 346); «Бягайте, змии, смоци и гущери, че Благовец ще ви удари с железния топуз!» [Убегайте, змеи, ужи и ящерицы, Благовец вас ударит железной булавой] (рупцы в области Странджа; Стран.: 331). Выходцы из Козичино (фракийцы и «балканцы») изгоняют змей с помощью заклинания: «Бягайте, змии, благовец ша ва затисне!» [Убегайте, змеи, Благовец вас задавит!] (Добр.: 326).

В отгонных заклинаниях, исполняемых на Благовещение, могут появляться и иные персонажи, готовые расправиться со змеями: Божья мать, герой Марко, а также птицы⁹. При этом подробное описание расправы героя над «гадами» более характерно для заклинаний из сел южной Болгарии: «Бягайте, змии и гущери, Божья майка иде да ва пали, да ва гори» [Убегайте, змеи и ящерицы, Божья мать идет, чтобы вас спалить, чтобы вас сжечь] (с. Богомил в области Сакар; Сак.: 346), но встречается и в центральных областях: «Бягайте, змии и гущери, че иде дели Марко с топуза!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет молодец Марко с булавой!] (с. Шипка, р-н Казанлык; Маринов 1981: 528)¹⁰.

Тексты заклинаний от змей, исполняемых на Благовещение, могут не содержать прямой угрозы для «гадов» в случаях, когда персонификация праздника отсутствует, а подчеркивается «святость», «благость» наступающего дня: «Бягайте, змии и гущери, да дойде Благощене!» [Убегайте, змеи и ящерицы, да придет Благовещение!] (с. Риш, р-н Преслава; Маринов 1981: 527); «Чун, чун, чун! Бежте, змии, гущери, че иде Благовещение» [Тук, тук, тук! Бегите, змеи, ящерицы, идет Благовещение] (с. Лесидрен, р-н Тетевена; Маринов 1981: 527). Звуковое сопровождение (стук по железным предметам) здесь приобретает дополнительный смысл оповещения «гадов» о приходе праздника. При этом возможно построение заклинательной формулы с использованием так называемой «этимологической магии»: «Бягайте, мишки, смоци, змии, нек ни дойде благо жито» [Убегайте, мышки, ужи, змеи, пусть к нам придет хороший урожай] (с. Воден, р-н Ямбола; Маринов 1981: 527).

Заклинания, исполняемые на 40 мучеников, чаще всего также не предполагают наличие образа героя, угрожающего змеям. Роль освободителя жилого пространства от «гадов» переходит к обрядовому

⁹ Угроза со стороны птиц не требует объяснения: «Бежте, змии и гущери, че идат шръкелите!» [Убегайте, змеи и ящерицы, идут аисты] (Маринов 1981: 527).

¹⁰ Образ св. Марка, прогоняющего змей и ящериц, характерен для греческих отгонных заклинаний, исполняемых также в весенний праздник, день св. Марка (25.04/8.05).

лицу, совершающему в этот день реальные ритуальные действия. Так, в северо-восточной Болгарии змей изгоняют огнем, например, хозяйка поджигает на палке тряпку, седлает ее и обегает дом, непрерывно повторяя: «Бягайте, мишки и зъми, че ще ви запáля» [Убегайте, мыши и змеи, а то я вас подожгу] (с. Нова Черна, р-н Силистры; Съботинова 1998: 94). Аналогичным образом поступают в соседних селах — привязывают на палку бумажку от белой халвы, поджигают и обходят дом, стуча по железным предметам со словами: «Бягайте, змии и гущери, краката ви ще изгорят» [Убегайте, змеи и ящерицы, ноги у вас сгорят] (с. Калипетрово, р-н Силистры; зап. Е. С. Узенева). В таких случаях героем-победителем «гадов» может выступать огонь, так, переселенцы из г. Котел в Добрудже носят на Благовещение тлеющие угли в огород и кричат: «Бéжте зъми и гущери, че въ огън гони!» [Бегите, змеи и ящерицы, вас огонь гонит!] (Добр.: 325); в с. Главан (р-н Силистры) огонь называют «крестным»: на 40 мучеников жгут во дворах мусор, а хозяйка с зажженным от костра прутиком обходит дом и говорит: «Бягайте, змии и гущери, че ви иде кръсника» [Убегайте, змеи и ящерицы, к вам идет крестный] (Съботинова 1998: 94).

Таким образом, на территории Болгарии наблюдаются следующие типы весенних отгонных заклинаний с точки зрения образа главного персонажа (и соответствующего календарного дня их исполнения):

1. Тексты, в которых главный персонаж — св. Иеремия, характерны для северо-западной (р-ны Видина, Белоградчика, Оряхова, Михайловграда, Врацы) и крайней западной Болгарии (р-ны Трына, отчасти — Кюстендила), а также центральной северной Болгарии (р-ны Ботевграда, Плевена, Свиштова). При этом на северо-западе территории Болгарии такие заклинания распространены по обе стороны р. Искыр, составляя продолжение большого ареала «иеремийских» заклинаний в центральной части Южной Славии (Сербия, Македония), см. карты № 1, 5.

2. Тексты, в которых главный персонаж — персонифицированный образ праздника Благовещения, *Благовец*, наиболее характерны для Средней Западной Болгарии и отчасти юго-западной Болгарии (р-ны Софии, Кюстендила, Самокова, Ихтимана, Благоевграда, Разлога). В центральной, южной и восточной Болгарии образ праздника, называемого *Благовец*, встречается менее последовательно (хотя часто фиксируется исполнение заклинания в день Благовещения в упрощенной форме¹¹), см. карту № 1.

¹¹ Преимущественно в укороченном варианте, как приговор во время исполнения ритуального изгнания «гадов» с помощью шума (стучат по железу и пр.): «Бягайте, змии, гущери и мишки!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши!] (с. Тыгарево, область Странджа; Стран.: 331).

3. Тексты, в которых главный персонаж — персонифицированный образ праздника прихода весны (*Марта, баба Марта*), наиболее характерны для северо-восточной, восточной, центральной и южной Болгарии. Существуют лишь единичные их фиксации в западной Болгарии (р-н Кюстендила¹²), а также в Македонии (Радовиш¹³, Крушево¹⁴), составляющей в данном случае продолжение южного балканославянского пояса, где этот образ весьма распространен, см. карту № 1.

4. Тексты, исполняемые в день 40 мучеников, составляют компактный ареал на северо-востоке Болгарии (р-ны Силистры, Провадии); очень редкими являются иные локальные фиксации, например, в р-не Перника¹⁵, см. карту № 1.

Объекты изгнания (адресат текста). Основным объектом весеннего изгнания из «своего» пространства в южнославянских календарных заклинаниях являются змеи. Они нередко называются в текстах иными, табуированными, именами, особенно на западе исследуемой территории: *поганица* ‘гадина’ (Срем, Банат в Воеводине, западная Сербия, северная и центральная Босния), *plazarica, plazara* ‘ползающая (гадина)’ (Босния, восточная Герцеговина), а также *лазарице* ‘змеи’¹⁶ (Срем). В текстах из западных регионов возможно также употребление дериватов от *гуја* ‘ядовитая змея’: *гујавице, гујарице* (Срем) ‘то же’, с вариантом — *вујевице* (там же)¹⁷. При этом в заклинаниях, исполняемых в Вербную субботу (*лазарица*), наименования от *гуја* имеют устойчивую форму с суффиксом *-иц(а)*, рифмующуюся с *лазарица*, тогда как в текстах, где главный персонаж — св. Иеремия, фиксируется *гуја*, иногда в форме *гујурина* ‘змеюка’: «Еремие u polje goni guje u more!» [Иеремия в поле, гонит змей в море!] (Лабудска в Маевице, Босния; Filipović 1969b: 183); «Јеремија у поље, бјеж’те, гује, у море!» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!] (Фоча в восточной Герцеговине; Пећо 1925: 371); «Јеремија у поље, а гује у море!» [Иеремия в — поле, а змеи — в море!] (Добрели в р-не Гацка; Филиповић 1967: 267); «Јеремија у поље, а љуте гује у море!» [Иеремия в поле, а

¹² (Любенов 1887: 14).

¹³ (Делиниколова 1960: 154).

¹⁴ (Сикимић 2001: 44).

¹⁵ Село Кралевдол, зап. О. В. Трефиловой.

¹⁶ Вероятно, вследствие контаминации наименования змеи *плазарица* и названия праздника св. Лазаря *лазарица*, когда происходит ритуальное изгнание змей.

¹⁷ Ср. серб. *вујо* ‘волк’; возможно, эта форма повлияла на наименование змей *вујевице* в заклинательной формуле.

злые змеи — в море!] (Попово Поле в южной Герцеговине; Мићовић 1952: 163); «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремия в поле, а все змеи — в море!] (Костайница в Черногории; Ровинский 1901: 200); «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремия в поле, а все змеи — в море!] (Мартинци, Обреж в Среме; Босић 1996: 304); «Јеремија у поље, гујурине, у море!» [Иеремия — в поле, змеюки — в море!] (Таковци в Шумади, Сербия; Филиповић 1972: 189); «Јеремија у поље, беж’те гује у море!» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!] (Гружа в Шумади, Сербия; Петровић 1948: 244–245); «Јеремие u polje, beš’te, guje, u more! Samo jedna ostala i ona se kajala. Ona oči izbola, na dva trna glogova, na dve igle šičke!» [Иеремия в поле! Убегайте, змеи, в море! Только одна осталась, и она каялась, она себе глаза выколола двумя колочками боярышника, четырьмя иголками для шитья] (Лепосавич в Косово; Vukanović 1986: 403).

В центральной и юго-западной, восточной и юго-восточной Сербии тексты заклинаний также адресованы змеям, называемым общим именем — *змије*, например: «Јеремија у поље, беште змије у море!» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!] (Ярменовцы в Шумади, центральная Сербия; Кнежевић, Јовановић 1958: 114); «Бѣж’те змије у гору, Јеремија у поље!» [Убегайте, змеи, в лес, Иеремия — в поле!] (Горни Висок в восточной Сербии; соб. зап.); «Јеремија у поље, змија у море!» [Иеремия — в поле, змея — в море!] (с. Ябланица на Пчине, южная Сербия; соб. зап.) и т. д.

Для весенних заклинаний восточной части Южной Славии характерен обобщенный образ пресмыкающихся, как правило, имеющий выражение в комбинированном сочетании *змије и гуштериле*; *змије, гуштери* ‘змеи, (и) ящерицы’. В такой устойчивой комбинации адресат текстов повсеместно распространен в Македонии, Болгарии, при этом субъект изгнания (святой, разбойники, татары и пр.) и соответственно время исполнения заклинания могут быть разными. Вот примеры заклинаний в день св. Иеремии: «Бегајте, змии и гуштери, каде иде Еремиа сос краставо коньишче сос љргаво сабшче, сос голо главишче» [Убегайте, змеи и ящерицы, отсюда, где идет Иеремия, на коне в струпьях, с ржавой саблей, с непокрытой головой] (Велес; Сикимић 2001: 44); «Бегајте змии гуштери, иде Ирмија...» [Убегайте, змеи, ящерицы, идет Ирмия...] (Радовиш в Македонии; Делиниколова 1960: 167); «Змии, гуштери, бегајте, арамии идат...» [Змеи, ящерицы, убегайте, разбойники идут...] (р-н Гевгелии; Вражиновски 1998: 151–152); «Бигајте змии и гуштери, ја и арамите...» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот разбойники...] (Меглен в Греции; Сикимић 2001: 43); «Бѣжете, змије, гуштере, йўтре, кажу, Еремийа!» [Убегайте, змеи, ящерицы, завтра утром, говорят, — Иеремия!] (с. Неделиште в области Бурел, Болгария; Лю-

бенов 1993: 255); «Бéгайте зми́и и гу́штери, че утре е Ереми́я!» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра — Иеремия!] (с. Замфирово, р-н Берковицы; зап. Е.С. Узеновой); «Бéгайте, зми́и, гушери, че идат татаре, да ви мерат с' кантаре» [Убсгайте, змеи, ящерицы, придут татары, будут вас взвешивать на весах] (северо-западная Болгария; Маринов 1984: 147); «Беште зми́и и гуштер'е у море, Ереми́а у пол'е! Иутре е Ереми́а!» [Убегайте, змеи и ящерицы, в море, Иеремия — в поле! Завтра — Иеремия!] (с. Метохия, р-н Кюстендила, Болгария; Захариев 1918: 157) и т. д. Тот же объект изгнания, условно обозначаемый сочетанием *змие-гуштер'е* (*змии, гуштери* и под.), характерен для болгарских текстов, исполняемых на Благовещение (см. выше), а также в первые дни марта в южноболгарских областях, например: «Бéгайте, зми́и, гуштери, ба́ба Ма́рта е дошла́» [Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта пришла] (с. Аврен, р-н Кырджали; болгарские мусульмане; зап. Е.С. Узеновой, А.А. Плотниковой).

Реже встречается комбинация *змије, смокови* 'змеи, ужи': «Бéгајте змије, смокови, ето го Јеремија...» [Убегайте, змеи, ужи, вот он, Иеремия..] (Теово, р-н Велеса; соб. зап.); «Бéгајте зми́и, смоко'и е́е го Ереми́а...» [Убегайте, змеи, ужи, вот он, Иеремия..] (Прилеп; ИБЕ: 248); «Бéгајте зми́и и смокови, оти греди Еремија...» [Убегайте, змеи и ужи, вот идет Иеремия...] (Лерин в Греции; Сикимић 2001: 42).

Подробное перечисление всех изгоняемых вредоносных животных отмечается достаточно редко, например, в заклинании из южной Македонии: «Бéгајте зми́ји, гуштаре, жаби, жельки, оти Ирми́ји идат сус клими́ји, ки ва набодат и ки ва истепат!» [Убегайте, змеи, ящерицы, лягушки, черепахи, вот Иеремия идет с деревянным штыком, он вас нанижет на него и вас убьет!] (Гевгелийска Каза; Тановић 1927: 70). Иногда сами информанты добавляют, что в заклинании следует перечислять всех нежелательных для присутствия в доме или дворе вредителей, что носит характер импровизации, дополняющей устойчивую формулу текста: «Лазарица се куца око зграда, око стоке. Куцај, куцај, лазарица, бежи од куће и од стоке, поганица. Помене се све што не треба: муве, буве и змије» [Лазарицу стучат вокруг построек, вокруг скотины. Стучи, стучи, лазарица, беги от дома и от скота, гадина. Упомянуты все, что не нужно: мух, блох и змей] (с. Ставе, р-н Валева в Сербии; зап. Е.И. Якушкиной). В таких случаях происходит упрощение заклинательной формулы до приговора, в котором каждый раз, при упоминании вредителя, повторяется императив, например, в Грудово (Странджа, ранее — г. Карабунар) на Благовещение стучат вертелом по железу и говорят: «Бягайте, гуштери, бягайте, мишки, бягайте смоци!» [Убегайте, ящерицы, убегайте, мыши, убегайте, ужи!] (Маринов 1981: 528).

В компактном ареале западной Македонии преобладает собирательный образ «гадов» в качестве адресата заклинания: «Бéгај, бéгај поганијо! Ете ти го Еремија со светаго Танасија...» (Река; Петреска 1998: 84; МФ 1973/12: 209); «Бéгај, бéгај, гадуријо! Ете ти ја Еремија...»; «Бéгај, бéгај, гадотијо! Ете ти ја Еремија...» (Струга; МФ 1973/12: 221, 226); «Бéгај, бéгај, гадурнио, ето ти ја Еремија...» (Охридский край; СБНУ 1900/16–17: 32); «Бéгај, бéгај, поганија! Ете ти го Еремија, со светаго Танасија...» (Смилево, р-н Битолы; Сикимић 2001: 43); «Бéгај, бéгај, поганија, ето ти го Еремија со светаго Николая» (Крушево; Сикимић 2001: 43).

Наиболее подвижный характер имеет адресат весенних отгонных формул в восточной части Южной Славии, а именно — в болгарских областях. Несмотря на явное преобладание формул с собирательным объектом изгнания, обозначаемым сочетанием *змии, гуштери*, адресатом заклинания могут быть также блохи, в том числе в комбинации с устойчивым *змии, гуштери*: «Бягайте, змии, гуштери, бий, Благовец иде» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, Благовец идет] (окрестности Разлога; Пир.: 440); «Бéгајте, зми́и, гуштери, бълхи, че баба Ма́рта иде с остра сабия да ви исече» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, идет баба Марта с острой саблей, чтобы вас изрезать] (р-н Хаскова; Сикимић 2001: 44). В южноболгарских областях эпизодически встречаются мыши, ужи, например: «Бягайте зми́и, гуштери, поганци, че баба Ма́рта иде...» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады¹⁸, идет баба Марта..] (р-н Ивайловграда, Кырджали; Род.: 101); «Бягайте, зми́и, смоци и гуштери, че Благовец ще ви удари с железния топуз!» [Убегайте, змеи, ужи и ящерицы, Благовец вас ударит железной булавой] (с. Кула Страндже; Стран.: 331); «Бягайте, зми́и, гуштери и мишки!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши] (обходят дома, стуча по железу, на Благовещение; с. Тыгарево в Страндже; Стран.: 331). Нельзя не отметить, что перечисление разных объектов изгнания характерно в целом для заклинаний, фиксируемых в регионах южного балканославянского пояса (южная Македония, Родопы, Фракия, Странджа), см. [карту № 2](#).

В центральной и восточной Болгарии единственным объектом изгнания весенних заклинательных формул могут быть только блохи: «Ма́рта у кџици, бџилите навън!» [Марта — в дом, блохи — вон!] (Кап.: 215); «Вън бџхи, вътре Ма́рта» [Вон, блохи, внутрь — Марта] (с. Крамолин, р-н Габрова; Миков 1985: 9) и под. Реже такие случаи отмечаются в западной Болгарии, с иным персонажем-устрашителем: «Бéгајте, бълхи, Благовец ве гони!» [Убегайте, блохи, Благовец вас прогоняет] (окрестности Якоруды; Агапкина 2002: 78), см. [карту № 2](#).

¹⁸ При перечислении разных объектов изгнания в подобных формулах под «гадами», очевидно, подразумеваются мыши.

В целом же выбор объекта изгнания в весенних заклинательных формулах находится в тесной зависимости от образа центрального персонажа и соответствующего времени исполнения заклинания: с Вербной субботой, днями св. Иеремии, Благовещением и 40 мучениками связывают преимущественно изгнание змей и пресмыкающихся, с приходом Марты (бабы Марты), прежде всего, — избавление от вредных насекомых.

Сюжеты заклинаний. Общим для всех южнославянских регионов оказывается сюжет весеннего отгонного заклинания, в центре которого — натуралистическая картина расправы над змеями со стороны персонифицированного праздника или святых («Лазарицы», «Благовещца», «бабы Марты», св. Иеремии и др.). Центральным по признаку концентрации заговоров с сюжетом расправы святых над змеями (и другими «гадами») следует признать македонский ареал (см. карты № 3, 5). Другие сюжеты здесь практически не фиксируются (см. также карту № II-1-14 в работе: Плотникова 2004: 486–487), а плотность распространения рассматриваемого — крайне высока (область Река; р-н Дебара; Струга; Охридский край; Битола и окрестности; Крушево; Прилеп; Велес и окрестности; Радовиш и окрестности; р-н Гевгелии; Воден, Меглен, Лерин на территории Греции). Более дробное деление македонского ядра сюжета заклинательной формулы может быть сделано с учетом разных вариантов устрашающей расправы над «гадами»: на западе змеям угрожают намотать кишки на мотовило (Река, Дебар, Охрид, Лерин); на востоке — изрубить, связать, зажарить и т. д.¹⁹, см. карту № 3.

Вне центрального для данного признака македонского региона сюжет расправы над «гадами» известен также в южных областях фиксации подобных заклинаний. На западе Южной Славии — это центральная и южная Босния: в заклинаниях из этих краев Лазарица, настигнув «поганицу» [змею], «будет ее резать, будет ее жечь, будет есть, чтобы ее не было» (Имляни в Боснии; Kajmaković 1962: 148);

¹⁹ В единичных случаях такой сюжет остается за скобками этнографического описания, в западной македонской зоне содержащего лишь начало формулы о приходе святого с железным мотовилом: «Бегај, бегај, поганијо, ете ти го Еремија со железно мотовило...» [Убегај, убегај, гадина, вот тебе Иеремија с железным мотовилом..] (Река; МФ 1973/12: 209), а в восточной — с ржавой саблей: «Бегајте, змии и гушчери, каде иде Еремиа сос краставо конишче сос ѓрѓаво сабишче, сос голо главишче» [Убегајте, змеи и ящерицы, оттуда, где идет Иеремија на коне в струпях, с ржавой саблей, с непокрытой головой] (Велес; Сикимић 2001: 44).

св. Лазарь отрубит или разобьет змее голову (Ливаньско поле; Босанско Грахово; Сикимић 2001: 49). На востоке сюжет фиксируется в южной Болгарии и Фракии (Греция): в Родобах и Фракии змей и других «гадов» бьет железной палкой баба Марта (Род.: 101; Вакарелски 1935: 424); в Страндже — Благовец (Стран.: 331); в селах Сакара Благовец преследует их на осле, «травит» перцем (Сак.: 346); во Фракии баба Марта сжигает их огнем (Стран.: 329; Вакарелски 1935: 424) и т. д. В восточной части Южной Славии по данному признаку (святой или «персонифицированный праздник» жестоко расправляется со змеями) выделяется так называемый южный балканославянский «пояс», включающий Македонию (Иеремија режет, колет, убивает, топчет змей, мотает кишки; разбойники режут, жарят, едят змей, ящериц и пр.), Родопы (баба Марта бьет «гадов» железной палкой), Сакар (Благовец преследует змей и ящериц), Фракия (баба Марта сжигает, бьет змей и ящериц), Странджа (Благовец бьет змей и ящериц железной палкой), Козичино (Благовец давит змей). Единичные фиксации подобных сюжетов известны в Среме (с. Обреж) и Алексинацком крае (с. Трняне), куда, они, по всей вероятности, были занесены с юга балканославянской зоны. См. карту № 3.

Развернутые сюжеты весеннего отгонного заклинания встречаются и в других зонах Южной Славии. В компактном ареале центральной и западной Сербии фиксируется вариант устрашения змей с помощью описания «трагической судьбы» одной-единственной змеи, если таковая останется после прихода праздника, например: «Јеремија — в поле, а све змије у море, а гдје која остала, на трн очи избила» [Иеремија — в поле, а все змеи — в море, а если где какая осталась, то шипом себе глаза выколола] (Драгачево, соб. зап.); аналогичные варианты в Леваче и Темниче («Наше поле широкое, ваше море глубокое; все змеи убежали, только одна осталась, и та сдохла»; Мијатовић 1907: 108; под Крагуевацем («все <змеи> по порядку убежали, только одна осталась, да и та сдохла: оба глаза выколола, о две колючки боярышника, о четыре шипа»; Петровић 1948: 244–245), на Голии («Иеремија — в поле, убегајте, змеи, в море; если какая-либо осталась, то себе самой на горе: оба глаза выколола, о две колючки боярышника, о четыре — шиповника, о две спицы вязальные, о четыре — вышивальные»; с. Рудно, соб. зап.).

Для болгарского ареала характерен сквозной для весеннего календаря сюжет «измерения» змей на весах. Инвариантный тип формулы «Идат татаре, да ви мерат с кантаре!» [Идут татары, чтобы взвесить вас на весах!] может предваряться предупреждением о приходе праздника св. Иеремии, Благовещения, праздника 40 мучеников, например, в окрестностях Оряхова рано утром в день св. Иеремии домо-

чадцы обходили с вертелом вокруг дома и кричали, обращаясь к змеям: «Зáран е Еремия, идат татари да ви мёрят с кантáри» [Завтра Иеремия, идут татары, чтобы вас взвешивать на весах] (с. Селановцы; зап. Е. С. Узеновой); в районе Перника вечером перед праздником 40 мучеников и перед Благовещением дети три раза обходили дом и дворовые постройки, стучали по железу и приговаривали: «Бéште, змиé-гуштер'е, йу́тр'е Младéнци (Блáговец), че надóйдат тáтар'е, да ви мёрь(т) с кáнтáр'е» [Убегайте, змеи-ящерицы, завтра 40 мучеников (Благовещение), придут татары, чтобы вас взвешивать на весах] (зап. О. В. Трефиловой). Чаще формула фиксируется с типовым началом «Убегайте, змеи-ящерицы...», без упоминания о самом празднике, например, в Ловечском крае повсеместно в праздник Благовещения обходят дома и стучат по железной печной утвари со словами: «Бягайте, гущери и зьйми, че отдолу идат татари да ви теглят с кантари!» [Убегайте, ящерицы и змеи, из низины идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!] (Лов.: 309). Заклинания с данным сюжетом наиболее характерны для северных и отчасти западных областей Болгарии (р-ны Оряхова, Лома, Ловеча, Силистры; Софии, Ботевграда); реже они встречаются на юге (см. [карту № 3](#)), например, в области Сакар (с. Мрамор) отмечена благовещенская формула с указанием на подробности поимки змей перед «опасным» взвешиванием: «Бягайте, змии и гущери, че ще дойдат татари, ще ви сложат в дисаги, ще ви теглят с кантари» [Убегайте, змеи и ящерицы, придут татары, сложат вас в мешки, будут вас взвешивать на весах] (Сак.: 346).

Единичные локально изолированные сюжеты расправы над змеями фиксируются в болгарских областях. Так, в окрестностях Тетевена (Ловечский край) св. Иеремия «поведет змей к судье»: «Бягайте, зьйми, че заран е Иримия, ще ви води на кадия!» [Убегайте, змеи, завтра утром — Иеремия, он вас поведет к судье!] (с. Видраре; Лов.: 309), см. также выше о разнообразии возможных персонажей, угрожающих «гадам» в заклинаниях, фиксируемых на территории Болгарии. В окрестностях Ботевграда заклинательная формула содержит угрозу «связать, стянуть змей ремнями» (Маринов 1981: 624), что также предполагает дальнейшую расправу над змеями (либо их также поведут к судье, либо взвесят на весах и т. д., ср. развернутую формулу с сюжетом о взвешивании змей в Сакаре: сначала их сложат в мешки, а затем взвесят на весах).

Форма заклинаний: зачин и структура текста. Исполняемые в разные весенние праздники отгонные заклинания против «гадов» имеют устойчивую структуру, типы которой географически противопоставлены. Нам уже приходилось писать о географии формальных характеристик таких текстов, исполняемых в день св. Иеремии (см. Плотнико-

ва 2004: 134–136), причем были выявлены противопоставленные географически ареалы текстов со структурной оппозицией «Иеремия — в дом, гады — в поле (море, лес, горы)» и текстов с зачином «Убегайте, змеи...»: первый тип характерен для восточной Герцеговины, западной, центральной и южной Сербии, северной части сербско-болгарского пограничья, тогда как второй тип отличает восточные регионы — Македонию, восточную Сербию и западную Болгарию (см. [карту № 5](#)).

Как показывает исследование аналогичных заклинательных формул, проговариваемых в иные весенние праздники, данное противопоставление по формальному признаку прослеживается и на востоке (тексты с персонажами Благовец, баба Марта и др.), и на западе (тексты с персонажем Лазарица и под.) от центрального южнославянского ареала. Как и в случае с текстами, где главный персонаж — св. Иеремия, зачин оттона («Убегайте, змеи...» / «Бегите, змеи...»), характерный для восточной части Южной Славии, является сигналом к возможному (но не обязательному) развернутому сюжету, включающему описание расправы над змеями со стороны иных главных персонажей, например: «Бягайте, змии и гущери, че иде Баба Марта, с огън и пламък ще ви изгори» [Убегайте, змеи и ящерицы, идет Баба Марта, огнем и пламенем вас сожжет] (переселенцы из с. Манастир, р-н Гюмюрджини; Стран.: 329); «Бежте, змии, гущери, утре е Благовец. Идат татаре, да ви мерат с кантаре!» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра Благовещенье. Идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!] (с. Долни Пасарел, р-н Софии; Соф.: 248) и под.

В болгарских селах заклинания с зачином «Убегайте...» («Бегите...») коррелируют с текстами, построенными на оппозиции «святой — в дом, змея / блохи — в поле (море) / из дома!» («Еремия у село, змия у море»; «Марта в къщи, бълхи навън» и под.). Тексты с подобной структурой наиболее распространены в северной части Болгарии, причем на северо-востоке прослеживается компактный ареал текстов с жесткой структурой и неизменяемыми содержательными компонентами: «Вън бълхи, вътре Марта» (Добр.: 324); аналогично в р-не Габрова, Горно Оряхова (Миков 1985: 6–7, 9), Преслава (Маринов 1981: 522), Силистры (Съботинова 1998: 89, 94), Провадии (Седакова 2004: 244), см. [карту № 4](#).

На западе Южной Славии в текстах с главным персонажем Лазарицей (или св. Лазарем) известны два типа зачинов, один из которых соответствует восточному «Убегай(те), беги(те), змея (змеи)...», а другой отражает совершаемые обрядовые действия («Стучи, стучи...») и формирует компактный ареал в центре западной зоны (см. [карту № 4](#)). Оба типа текстов могут иметь в продолжении сюжет, описывающий возможную расправу над змеями.

* * *

Сопоставление южнославянских весенних отгонных формул с восточнославянскими показывает наличие параллелей в некоторых архаических регионах. Так, в Полесье находим приговоры типа «Пáска ў хату, нўжа з хáты» [Пасха — в избу, насекомые — из избы] (с. Копачи, Киевской обл; ПА), произносимые при внесении в избу освященного в церкви на Пасху кулича²⁰. Иные, возможно, более архаичные формы магии начала нового цикла также известны восточным славянам: в Орловской губернии, например, посыпали пол, постель и стены землей, взятой во дворе при первом весеннем громе, повторяя при этом три раза: «Гром, погреди, блох разгони!» (Карачевский у.; Терновская 1981: 151). В Костромской и Вологодской областях записаны многочисленные формулы типа «Мухи, блохи, вон, подите вон, хозяин в дом!»; «Мухи, мухи, вон, хозяин идет в дом»; «Нивка в избу — мухи вон» и под., когда насекомых изгоняют из дома березовыми, сосновыми, ольховыми прутьями и ветками по окончании жатвы при вносе последнего снопа в дом (Терновская 1981: 141). Таким образом, исконно славянским текстом, по всей вероятности, следует признать заклинание со структурной оппозицией «святой (хозяин, сноп, добро и пр.) — в дом, гады — из дома» и его инверсии типа «вон, гады, добро — в дом». Под «исконно славянским текстом» в данном случае мы понимаем ту архаическую формулу заклинания, которая, вероятно, была известна славянам до прихода на Балканы. Вместе с тем нельзя отрицать ее возможных более глубоких архаических корней. Так, именно у греков встречаются соответствующие «короткие» варианты заклинания: «Вон, блоха и мышь, в дом баран и коза»²¹ (в канун первого мая; при этом дети ходят по садам и стучат в металлические предметы; Эпир²²); «Вон, блохи, мыши, в дом, друзья, родные»; «Вон, блохи и клопы, в дом, хороший Май, хороший и сильный» (первого мая утром; при этом девушки собирают цветы, достают из моря «волосатый» — заросший водорослями камень и все это бросают с порога в дом; область Мани, зап. К. А. Климовой). Отметим также и возможность славянского влияния на данные вербальные и акциональные компоненты греческих отгонных ритуалов.

²⁰ В белорусском Полесье отмечены и приговоры, в которых выведению насекомых должно способствовать упоминание праздника: например, в Чистый четверг подметали начисто хату и выносили мусор в реку со словами: «Чысты чэцвэрэг, чтóбы ухóдзіла ўся нуза з хáты, хай ўсё плывé за водо́й» (с. Присно, Гомельская обл.; ПА).

²¹ Пер. с греч. К. А. Климовой (здесь и далее).

²² Μέγα Γ. Α. Ελληνικά έορτά και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1976. С. 193.

С другой стороны, заклинания с зачином «Убегай(те)...», включающие возможное продолжение — сюжет расправы над «гадами», фиксируются лишь на Балканах, причем не только у южных славян, но и у греков (например, в день св. Марка известны приговоры с обращением к святым: «Маркос, Маркос, усыпи их, а святой Георгий, ослепи их»; «...спутай им ноги...»²³, при этом продолжение текста может включать формулу изгнания: «...вон, змеи, ящерицы, внутрь добрая хозяйка и добрая душистая попадьа»²⁴). Б. Сикимич обращает внимание на балканские тексты иных жанров (сказки, былички), включающие мотив расправы, называемый исследовательницей «наматывание внутренностей», делая вывод о его балканском характере, имея в виду фиксации в греческой, румынской традициях и восточной части южнославянского языкового пространства (Сикимич 2001: 50–66).

Вербальные тексты, нацеленные на изгнание змей (и им подобных пресмыкающихся — ящериц), в целом характерны для южнославянских традиций, тогда как у восточных славян отгонные заклинания и приговоры направлены преимущественно на домашних насекомых-паразитов; см. подборку таких отгонных текстов в работах О. А. Терновской, А. В. Гуры (Терновская 1981; Гура 1997: 425–432). Примечательным оказывается структурный параллелизм текстов в случаях, когда в южнославянских формулах адресатом изгнания являются змеи, а в восточнославянских — насекомые: «Змиите в полето, йас в планината, змиите в планината, йас в полето» [Змеи — в поле, я в горы, змеи — в горы, я в поле] (заклинание на первое марта в с. Гега в Пиринском крае, р-н Петрича; Узенева 2001: 133) и «Мухи, мухи, мы из поля, а вы в поле» (заклинание по окончании жатвы в с. Данилово, Шуйского у. Владимирской губ.; Терновская 1981: 144).

Отметим также и тот факт, что распространенный в компактном ареале северо-восточной Болгарии текст заклинания: «Вон, блохи, внутрь, Марта» и по своей структуре, и по виду объекта изгнания (насекомые) соответствует известному в других славянских регионах типу отгонного приговора (рус. «Мухи, блохи, вон, хозяин в дом» и под.), лишь субъект изгнания (Марта, баба Марта) свидетельствует о принадлежности текста к балканскому ареалу. Определенная обособленность северо-восточного болгарского ареала в плане сохранения архаической лексики и древних особенностей ритуалов прослеживается и в ряде других случаев (см., например, о ритуальных обходах и играх *буенец* в северо-восточной Болгарии в отличие от типа *лазарки* в других частях Болгарии; Плотникова 2004: 137–141, 496–508).

²³ Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος «Οι 12 μήνες», Αθήνα, 1982. С. 59.

²⁴ Там же.

Исследование весенних заклинательных формул изгнания «гадов» показывает, что установление их ареальных характеристик возможно на основе анализа комплекса содержательных и формальных параметров (см. *карту № 5*), сложная взаимосвязь которых свидетельствует о принадлежности к какой-либо локальной традиции. При этом не только содержание (сюжеты и мотивы) и прагматика (время ритуального исполнения) отгонных заклинаний, но и их форма (в данном случае — зачин и особенности структуры текста) поддаются картографированию²⁵, на основании которого выявляются компактные и противопоставленные южнославянские ареалы.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Ангелова 1948 — *Ангелова Р.* Село Радуил. Самоковско // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. 1948. Кн. VIII–IX.
- Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Кн. 83.
- БД — Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1962–. Кн. 1–.
- Беновска-Събкова 1995 — *Беновска-Събкова М.* Змеят в българския фолклор. София, 1995.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Вакарелски 1935 — *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. 1. // Тракийски сборник. София, 1935. V.
- Вечански 2003 — *Вечански Љ.* Бока у Банату. Панчево, 2003.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. М., 1995.
- Вражиновски 1998 — *Вражиновски Т.* Народна митологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Кн. 2.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Кн. 1–.
- Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бовљевачког // СЕЗБ. 1909. 14.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянских народных верованиях. М., 1997.
- Гълъбов 2000 — *Гълъбов Л.* Лексиката на говора в с. Доброславци, Софийско. София, 2000.
- Делиниколова 1960 — *Делиниколова З.* Обичаи свързани со поедини празници и неделни дни во Радловиш // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. 1.
- Добр. — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Ђорђевић Д. 1958 — *Ђорђевић М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. 1958. Кн. 70.
- Ђорђевић Т. 1958 — *Ђорђевић Т.* Природа у веровању и предању нашег народа // СЕЗБ. 1958. Део 2. Кн. 72.
- Захариев 1918 — *Захариев Ї.* Кюстендилско крайще // СБНУ. 1918. Кн. 32.
- Захариев 1935 — *Захариев Ї.* Каменица // СБНУ. 1935. Кн. 40.
- Захариев 1949 — *Захариев Ї.* Пиянец // СБНУ. 45. 1949. Кн.
- Захариев 1963 — *Захариев Ї.* Кюстендилска котловина. София, 1963.
- ИБЕ — Извори за българската етнография. София, 1999. Т. 3.
- ИККК — История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3.
- Кап. — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — *Кнежевић С., Јовановић М.* Јарменовци // СЕЗБ. 1958. Кн. 73.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Лов. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Любенов 1887 — *Любенов П.* Баба Ега, или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Любенов 1993 — *Любенов Р.* Бурел. Говор, фолклор, етнография. София, 1993.
- Маламов, Каменов 1986 — *Маламов М., Каменов Б.* Бяло Поле. София, 1986.
- Маринов 1981, 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981–1984. Т. 1–2.
- Маринов 1958 — *Маринов А.* Народописни материали от Граово // СБНУ. София, 1958. 49.
- Мијатовић 1907 — *Мијатовић С.* Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // СЕЗБ. Београд, 1907. Кн. 7.
- Миков 1985 — *Миков Л.* Първомартенска обредност. София, 1985.
- Милићевић 1984 — *Милићевић М.* Живот Срба селяка. Београд, 1984.
- Мићовић 1952 — *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ 1952. Кн. 65.
- Моллов 1988 — *Моллов С.* Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.
- МФ — Македонски фолклор. Институт за фолклор. Скопје, 1968–. Год. 1–. № 1–.
- Николов 1960 — *Николов В.* Земјоделството и обичаите свързани со земјоделската работа во Куманово // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. 1.
- Пантелић 1974 — *Пантелић Н.* Етнолошка граѓа из Буџака // ГЕМБ. 1974. 37.
- Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји у Грузи // СЕЗБ. 1948. Кн. 58.
- Петровић 1992 — *Петровић С.* Митологија, магија и обичаји // Културна историја Сврљига. Ниш, 1992. Кн. 1.
- Петреска 1998 — *Петреска В.* Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците. Скопје, 1998.
- Пећо 1925 — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ. 1925. Кн. 32.

²⁵ На возможности картографирования формы текстов, а именно — баллад, обращал внимание П. И. Толстой, см. (Толстой 1986).

- Пир. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Плов. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Ровинский 1901 — *Ровинский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1901. Т. II. Ч. 2.
- Род. — Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура. София, 1994.
- Сак. — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
- Седакова 2004 — *Седакова И. А.* Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд, 1894–. Књ. 1–.
- Сикимих 2001 — *Сикимих Б.* Сведи црева мотају // Култ светих на Балкану. Крагујевац, 2001.
- Соф. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Стоянов 1970 — *Стоянов Ст.* Село Макоцево. София, 1970.
- Стран. — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Съботинова 1998 — *Съботинова Д.* Отколишно време. Календарни празници и обичаи от Силистринско. Силистра, 1998.
- Тановић 1927 — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Казии // СЕЗБ. 1927. 40.
- Терновская 1981 — *Терновская О. А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
- Толстой 1984 — *Толстой И. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- Толстой 1986 — *Толстой И. И.* Невестка стала в поле тополем (Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Трефилова 2004 — *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район Белоградчика (Северо-западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004.
- Узенева 2001 — *Узенева Е. С.* Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.

- Узенева 2004 — *Узенева Е. С.* Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004.
- Филиповић 1939 — *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. 54.
- Филиповић 1952 — *М. Филиповић М.* Озренџаци или Маглајци. Етнолошки приказ // Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. 7. Sarajevo, 1952.
- Филиповић 1967 — *Филиповић М.* Различита етнолошка грађа // СЕЗБ. 1967. Књ. 80.
- Филиповић 1972 — *Филиповић М.* Таковци (етнолошка посматрања) // СЕЗБ. 1972. Књ. 84.
- ЧО — Чипровски обичаи. Чипровци, 1984.
- Filipović 1969a — *Filipović M.* Prilozi etnološkom proučavanju severo-istočne Bosne. Sarajevo, 1969.
- Filipović 1969b — *Filipović M.* Majeвица s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majeвиčkih Srba // Djela ANU BiH. Sarajevo, 1969. Knj. XXXIV.
- Kajmaković 1962 — *Kajmaković R.* Narodni običaji (Imljani) // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1962. Knj. 17.
- Kajmaković 1978 — *Kajmaković R.* Narodni običaji stanovništva Dervente // Glasnik Zemaljskog muzeja. Etnologija. 30–31. Nova serija. Sarajevo, 1978.
- Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. 2.

ЛЕГЕНДЫ И КОММЕНТАРИИ К КАРТАМ

Карта № 1. Отгонные заклинания в весенние праздники у южных славян

Легенда

Исполнение заклинания в день или накануне:

- Вербной субботы
- ✧ св. Иеремии
- ▽ Благовещения
- Сорока мучеников
- ★ праздника приходы весны (бабы Марты, 1.03/14.03) или в один из первых девяти дней марта

Карта № 2. Объект изгнания в заклинательной формуле

Легенда

- «гады», «гадина»: наименования от **gad-* в значениях 'гады', 'гадина'
- ☒ «гады», «гадина»: наименования от **pogan-* в значениях 'гады', 'гадина'

- ▣ «гады», «гадина»: наименования от **pogan-* с суффиксом *-ic(a)-* в значениях 'гады', 'гадина', 'змея' и под.
- змеи, змея: наименования от **zmyjь* в заклинании
- ⊕ змеи, змея: наименования от **pylz-* в заклинании
- ⊖ змеи, змея: наименования от **guj-* в заклинании
- змеи (и) ящерицы
- ▲ блохи
- ✱ разные вредоносные животные и насекомые (змеи, ящерицы, ужи, мыши, черепахи, блохи)

Карта № 3. Сюжеты заклинательных формул

Легенда

- ▣ Расправа над гадами: устрашающие персонажи их режут, жарят, топят и под.
- ▣ Расправа над гадами: устрашающие персонажи мотают им кишки
- ▣ Святые преследуют, прогоняют гадов
- ▣ Хозяйка бьет гадов коромыслом
- ▣ Иные сюжеты предполагаемой устрашающей расправы над гадами: их поведут к судье, свяжут ремнями
- △ Татары взвешивают змей на весах
- ⊖ Сюжет об одной оставшейся змее, сдохшей или выколовшей глаза (о колючки, спицы, иглы)

Карта № 4. Зачин и структура заклинательных формул

Легенда

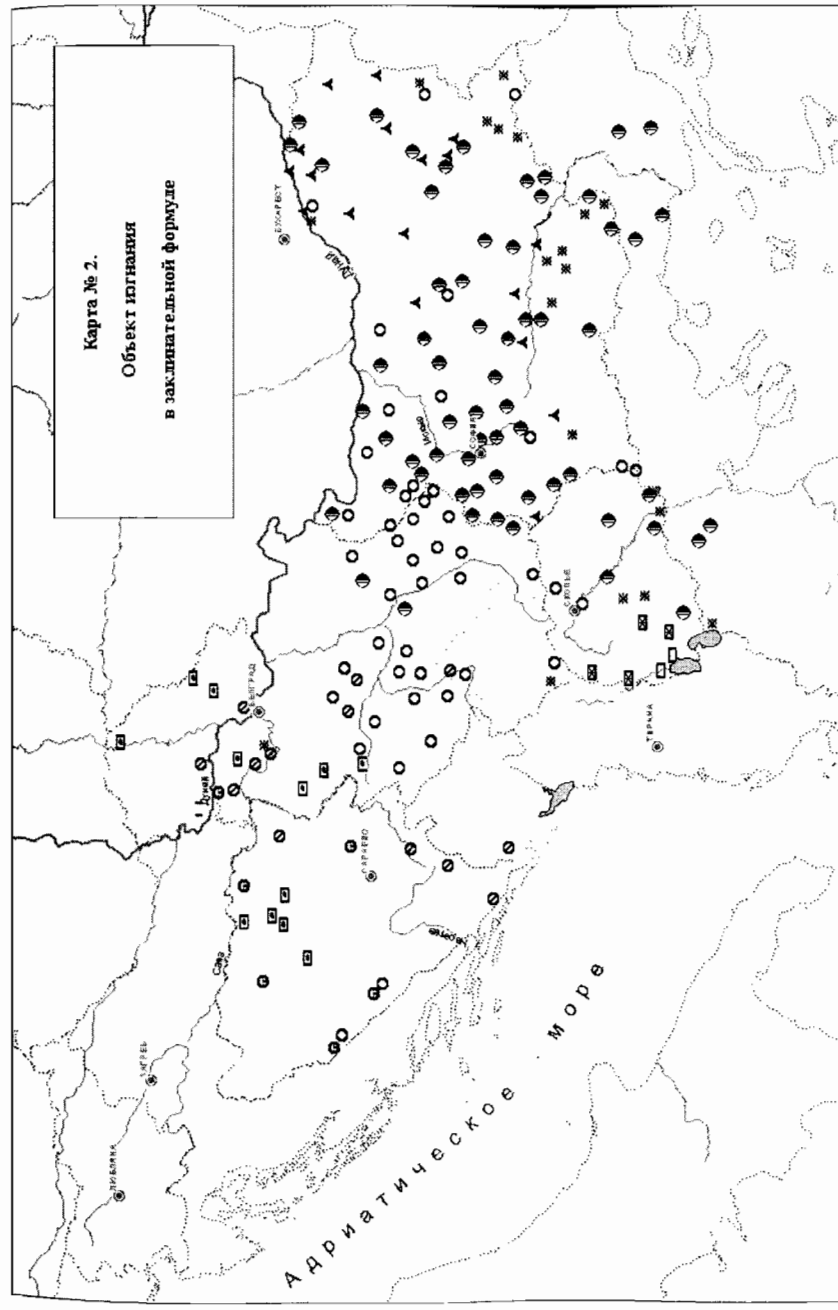
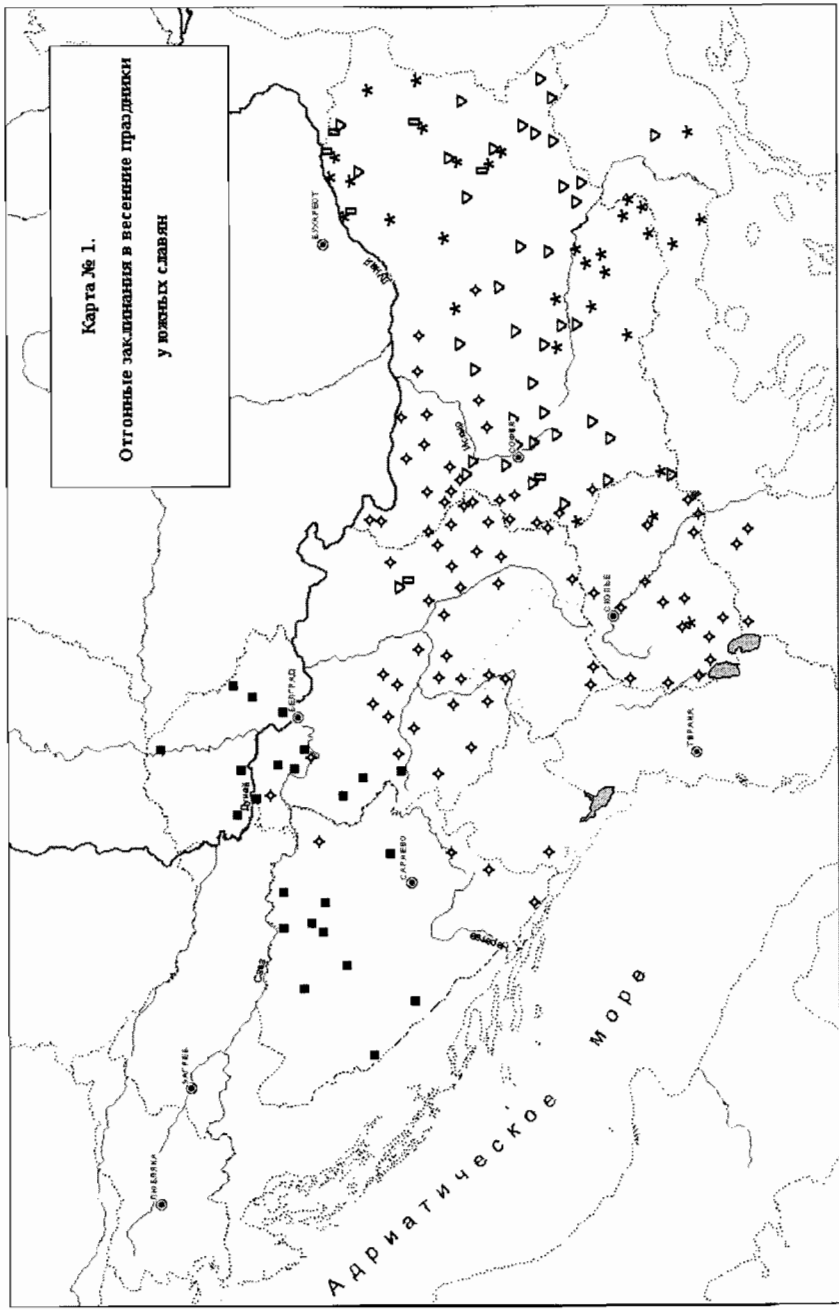
- Зачин «Убегайте.../Бегите...»
- ▣ Зачин «Змеи, ящерицы, убегайте...»
- ⊖ Зачин «Стучит, стучит...» и под.
- ◇ Формулы с противопоставлением по типу: «Святой (праздник) в дом (село, поле), (убегайте) гады вон (в море, лес, реку)»
- ◆ Формулы с указанным противопоставлением и с зачином: «**Вон**, блохи...»
- ◇ Формулы с указанным противопоставлением и с зачином: «**Блохи** (змеи), вон (в море, в лес)...»
- ◆ Формулы с противопоставлением местонахождения змей и человека (тип «Змеи — в поле, я в горы, змеи — в горы, я в поле» и под.)

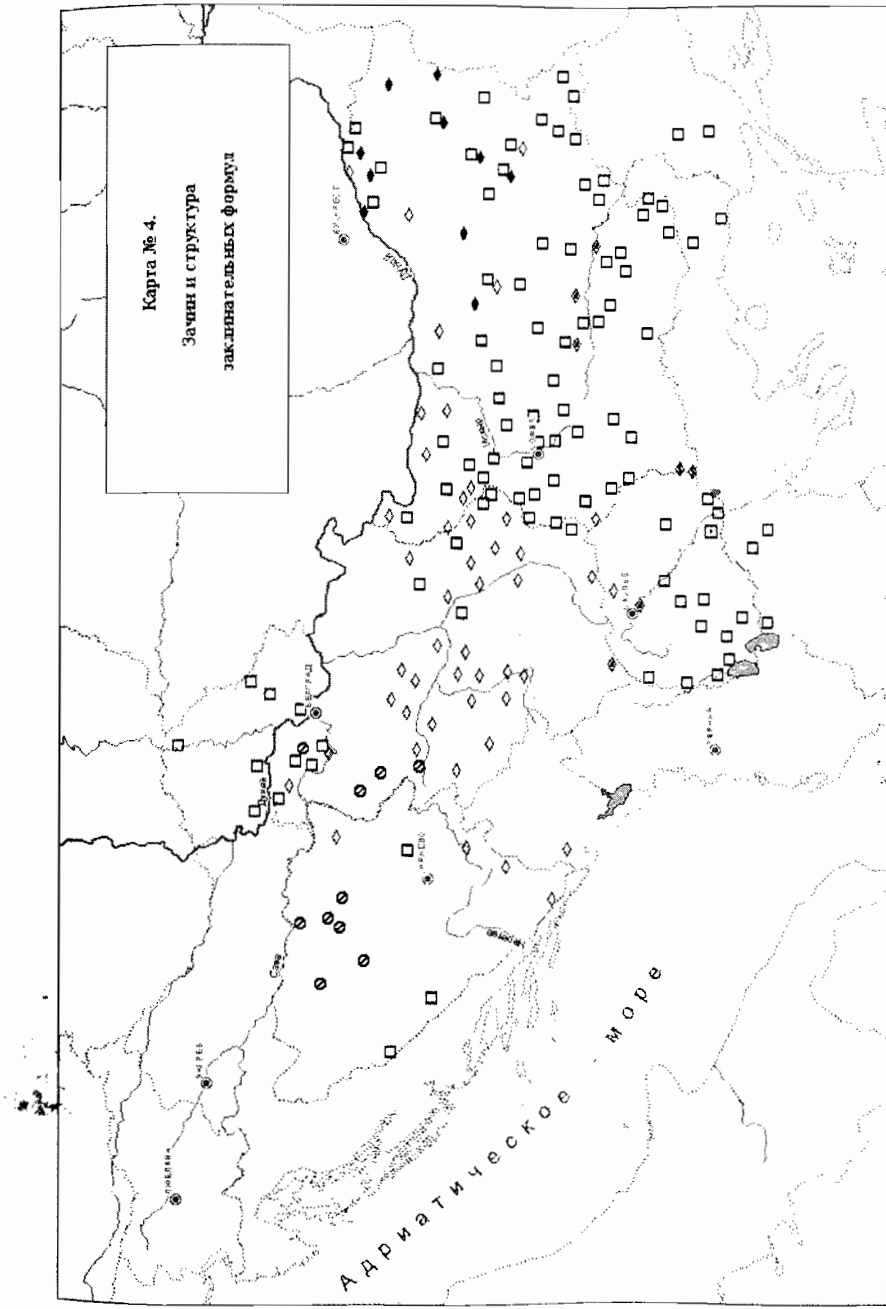
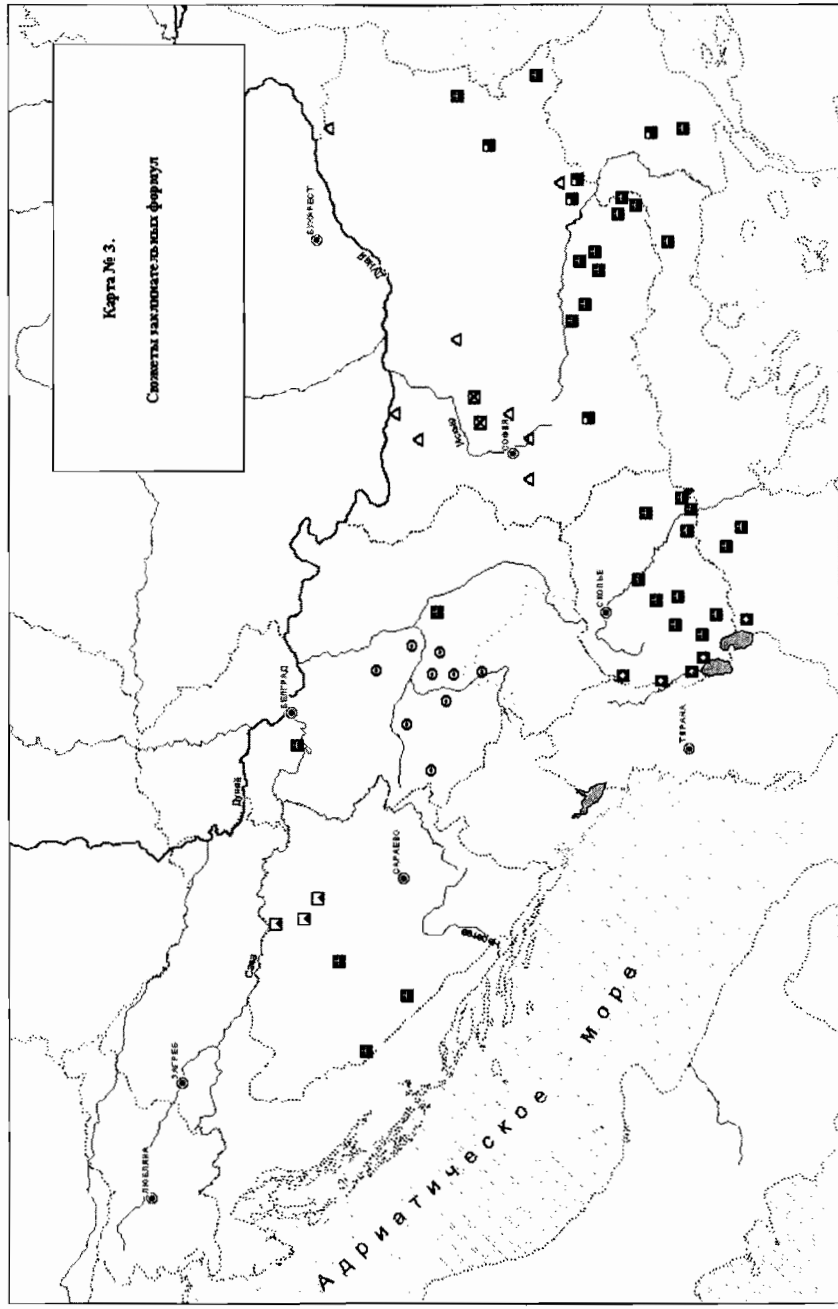
Карта № 5. Отгонные заклинания в праздник св. Иеремии²⁶

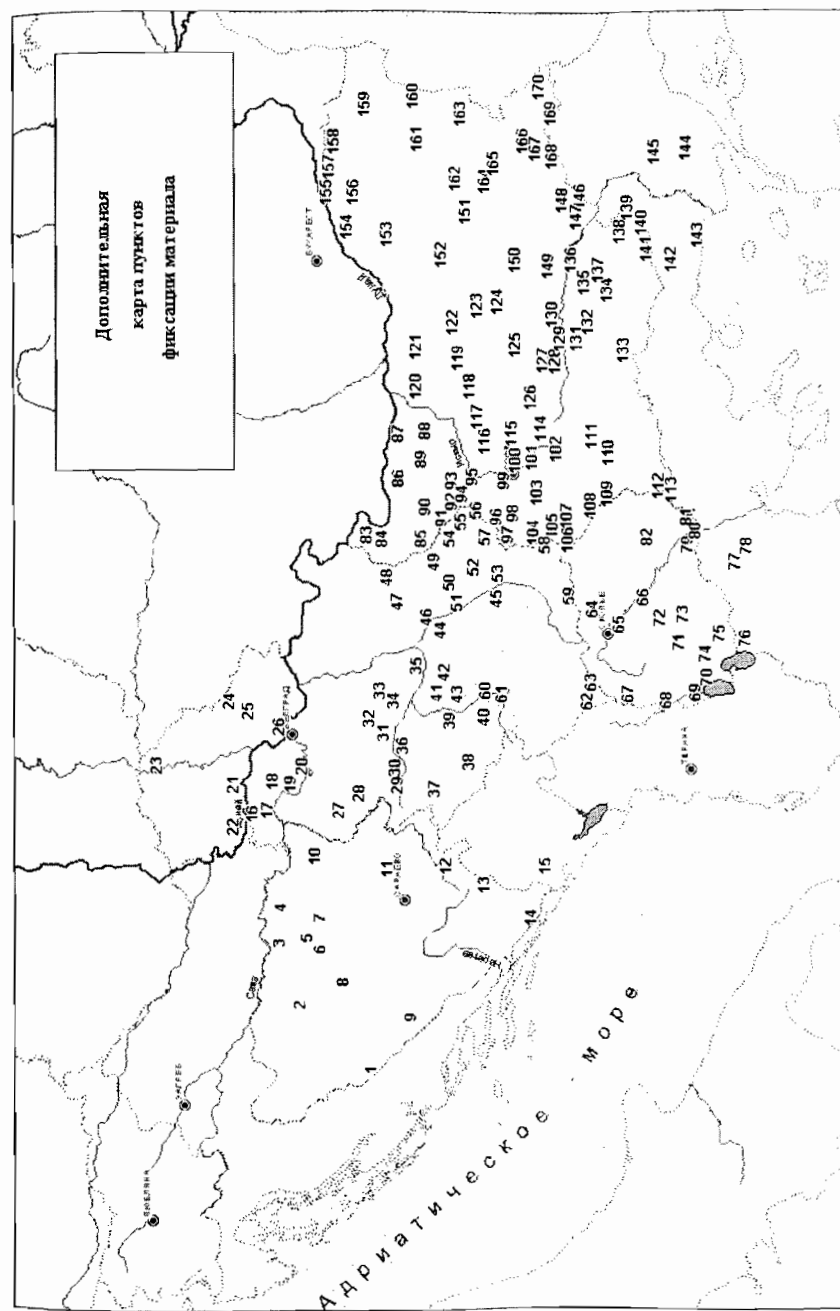
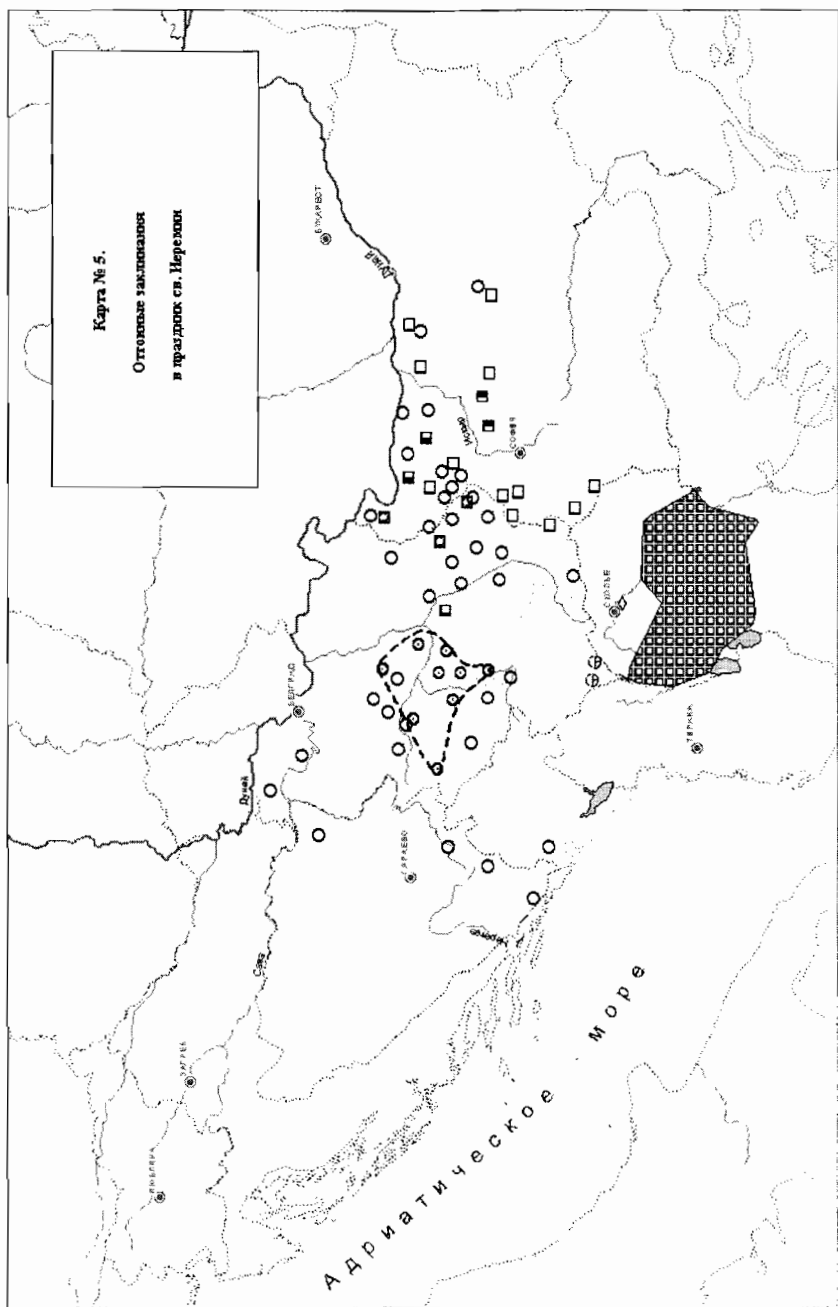
Легенда

- Формула с противопоставлением по типу: «Иеремиа в поле (дом, село), (убегайте) змеи — в море (лес, реку)!» (1)
- Формула с зачином «Убегайте, змеи (гады, ящерицы, ужи)...» (2)
- ▣ Формула 1 с перестановкой членов противопоставления: «Убегайте, змеи, в море, Иеремиа — в поле!»
- ⊕ Иные типы структурных перестановок в зачине формулы, например: «Змеи — в море, Иеремиа в поле!»
- ◇ Формула с противопоставлением без упоминания имени святого: «Змеи — в лес, а урожай — в поле!»
- ⊖--- Развернутый вариант формулы 1 с продолжением об одной оставшейся змее, также подошедшей или выколовшей глаза (о колючки, спицы, иглы).
- ▣ Развернутый вариант формулы 2 с продолжением об устрашающей расправе над «гадами»: приход грозного Иеремиа (на покрытом стружьями коне, с ржавой саблей, деревянной пикой, железным мотовилом и т. п.), который будет резать и рубить «гадов» (наматывать кишки на мотовило и пр.)
- ▣ Развернутый вариант формулы 2 с продолжением об иных видах расправы над «гадами»: Иеремиа поведет их к судье, свяжет их ремнями
- ▣ Развернутый вариант формулы 2 с продолжением об иных видах расправы над «гадами»: татары будут взвешивать их на весах

²⁶ Карта представляет собой образец возможного совмещенного картографирования и содержательных, и формальных признаков текста. Карта была впервые опубликована в монографии (см. Плотникова 2004: 487–494), в настоящем ее варианте содержатся уточнения и дополнения, сделанные по новым полевым материалам и по материалам, не учтенным по каким-либо причинам прежде (см. территорию северной Болгарии).







Дополнительная карта пунктов фиксации материала²⁷

1. **Босанско Грахово** (Босния и Герцеговина; Сикимић 2001: 49). «Бјежи змија плазара / ето светог Лазара / и он носи тавину / осјеће ти главину» [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородищу, отрежет тебе главищу].
2. Босния (без точной локализации; Пећо 1925: 371). Рано утром в Вербную субботу сжигают мусор, чтобы прогнать змей, а чабан (или кто-либо другой) берет металлический противень, по которому ударяет деревяшкой, и кричит: «Куца, куца, лазарица, бјеж од куће плазарица. Бјежи, плазо, од куће, јер је Лазо код куће» [Стучит, стучит лазарица, беги от дома, ползающая гадина. Беги, гадина, от дома, потому что Лазо в доме].
3. **Дервента** (Босния и Герцеговина, сербы; Кајмаковић 1978: 57). В Вербную субботу хозяйка до восхода солнца три раза обходит вокруг дома, ударяя кочергой в совок для углей, и проговаривает: «Куца, куца Лазарица, б'јеж од куће поганица, убиће те стопаница, преко леђа обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, убьет тебя хозяйка, по спине коромыслом].
4. **Требава** (Filipović 1969a: 103). В Вербную субботу до восхода солнца женщина, раздевшись догола, обегает вокруг дома, ударяя по металлической коробке и выкрикивая: «Danas su lazarice, bjež od kuće plazarice!» [Сегодня — лазарицы, бегите от дома, ползающие гады].
5. **Тешань** (Босния и Герцеговина; Сикимић 2001: 50). Отгонное заклинание: «Куцни, куцни, лазарице, бјеж' од куће поганице, ето иду стопанице, убиће те обранице» [Стукни, стукни, лазарица, беги от дома, гадина, убьют тебя коромыслом].
6. **Усора** (Босния и Герцеговина; Filipović 1969a: 51). Утром в Вербную субботу дети стучат по чугунной крышке для выпечки хлеба и обходят дом с криком: «Kuca, kuca Lazarica, bjež' od kuće roganica» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина].
7. **Озрен и окрестности Маглая** (Босния и Герцеговина; Филиповић 1952: 368). В Вербную субботу дети стучат ключом по металлической крышке, обходя вокруг дома и дворовых построек со словами: «Куца, куца Лазарица, б'јеж од куће, поганица, стигнуће (= убиће) те обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, настигнет (или: убьет) тебя коромысло].
8. **Имляни** (Босния и Герцеговина; Kaimaković 1962: 148). В Вербную субботу перед восходом солнца кто-либо из домочадцев три раза обходит дом, стучит в металлические предметы, звонит, распевая: «Kuca, kuca Lazarica, bjež' od kuć, roganica, stići će te Lazarica da te sječe, da te pesa, da te ije, nek te niје» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, настигнет тебя Лазарица, будет тебя резать, будет тебя жечь, будет тебя есть, чтобы тебя не было].
9. **Ливаньско Поле** (Босния и Герцеговина; Сикимић 2001: 49). Отгонное заклинание в Вербную субботу: «Бижи, змија, плазара, ето светог Лазара и он носи тавину одбиће ти главину» (или: «осјећ ће ти главу при јелову пању») [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородищу, отвернет тебе главищу; вар.: отрежет тебе голову на еловом пне]. Или: «Бјежи змија плазарица, убиће те лазарица, ево вуче тавину, одбиће ти главину» [Беги, змея ползучая, убьет тебя лазарица, вот тащит сковородищу, отобьет тебе головищу].
10. **Лабудска в Маевице** (Босния и Герцеговина; Filipović 1969b: 183). Ранее существовал обычай до восхода солнца в день св. Иеремии обходить дом, стуча в железную сковородку, и петь: «Eremije u polje goni guje u more!» [Иеремиа в поле, гонит змей в море!].
11. **Кнежине** (Босния и Герцеговина; Ђорђевић Т. 1958: 144). В Вербную субботу стучат по противню и три раза говорят: «Бјегте, плазарице, ето свете Лазарице!» [Бегите, ползучие гады, вот святая Лазарица!].
12. **Фоча** (Босния и Герцеговина; Пећо 1925: 371). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, бјеж'те, гује, у море!» [Иеремиа в поле, убегайте, змеи, в море!].
13. **Добрели**, р-н Гацка (Босния и Герцеговина; Филиповић 1967: 267). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, а гује у море!» [Иеремиа в — поле, а змеи — в море!].
14. **Попово Поле** (Босния и Герцеговина; Мићовић 1952: 163). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, а љуте гује у море!» [Иеремиа в поле, а злые змеи — в море!].
15. **Костайница**, р-н Ублей (Черногория; Ровинский 1901: 200). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремиа в поле, а все змеи — в море!].
16. **Визич** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234–235). В Вербную субботу женщина чистит двор, разжигает костер и на нем жарит кукурузу, которую затем рассыпает по двору со словами: «Беште, беште, лазарице (змије), ево иду газдарице» [Бегите, бегите, змеи-лазарицы, вот идут хозяйки].
17. **Мартинци** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 304). В день св. Иеремии до восхода солнца хозяйка стучала по металлическим предметам со словами: «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремиа в поле, а все змеи — в море!].

²⁷ Карта отражает всю подборку южнославянских заклинательных формул, на основании которой написана настоящая работа. Пункты фиксации материала приводятся в порядке следования номеров на карте, при этом указания на город или село выделяются полужирным шрифтом; названия областей, краев не выделяются.

18. **Бешеново** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234). В Вербную субботу самая старая женщина в доме обходила вокруг дома, стучала и кричала: «Куца, куца, лазарица, беж' од куће поганица» [Стучит, стучит, лазарица, беги от дома, гадина]; в настоящее время домочадцы стучат в металлические предметы и говорят: «Беште, беште гадије, ево иду лазарије» [Бегите, бегите, гадины, вот идут лазарицы].
19. **Витоевци** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234). В Вербную субботу женщина с распущенными волосами стучит по металлическому предмету и говорит: «Беште, беште, гујавице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, змеи, вот идут лазарицы].
20. **Обреж** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234, 304). В Вербную субботу женщина обходит двор и стучит, говоря: «Беште змије, беште попци, ево иду Лазарије, да вас пале, да вас жаре, на глогово трње» [Бегите, змеи, бегите, клопы, вот идут лазарицы, чтобы вас поджечь, чтобы вас зажарить на колючках боярышника]. В день св. Иеремии до восхода солнца хозяйка стучала по металлическим предметам со словами: «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремиа в поле, а все змеи — в море!].
21. Окрестности Нови Сада (Воеводина, Сербия; Сикимић 2001: 50). Отгонное заклинание в Вербную субботу: «Бежите, бежите, вујевице, ево иду лазарице» [Бегите, бегите, змеи, вот идут лазарицы].
22. **Товаришево** в области Бачка (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234). Женщина в Вербную субботу произносит заклинание при ритуальном обходе дома: «Беште, беште гадовија, вија вас лазарија» [Бегите, бегите, гады, преследуют вас лазарицы].
23. **Нови Кнежевац** в Банате (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 233–234). Рано утром в Вербную субботу хозяйка стучит железом по противню, проговаривая: «Беште, беште поганице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, поганые, вот идут лазарицы].
24. **Бока** в Банате (Воеводина, Сербия; Вечански 2003: 387). В Вербную субботу хозяйка стучит ножом по пустой посуде, обходит три раза дом и затем в дальнем от дома углу двора втыкает нож в землю, проговаривая: «Беште, погани, од мене и моје породице, беште, поганице, терају вас лазарице» [Бегите, поганые, от меня и от моей семьи, бегите, поганые, гонят вас лазарицы].
25. **Идвор** в Банате (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 233–234). Рано утром в Вербную субботу хозяйка стучит железом по противню, проговаривая: «Беште, беште поганице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, поганые, вот идут лазарицы].
26. Окрестности Белграда (Сербия; Сикимић 2001: 50). Отгонное заклинание в Вербную субботу: «Бежите гујарице, јуре вас лазарице» [Бегите, змеи, гонят вас лазарицы].

27. **Бела Црква** в области Раджевина (Сербия; зап. М. Петровић). Участницы обрядовой процессии «лазарице» пели около костра: «Куца, куца Лазарица, беж од куће поганица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина].
28. **Ставе** в р-не Валева (Сербия; зап. Е. И. Якушкиной). Известны различные виды отгонных заклинаний в Вербную субботу, как в исполнении хозяйки, так и участниц обрядовой процессии «лазарице». Хозяйка стучит по дереву и кричит: «Куцам, куцам лазарицу, бежи од куће поганица» [Стучу, стучу лазарицу, беги от дома, гадина]. Лазарице (обычно — цыганки) поют: «Куцам, куцам лазарицу да отерам поганицу, бежи од куће, поганица» [Стучу, стучу лазарицу, чтобы прогнать гадину, беги от дома, гадина].
29. Окрестности Ужице (Сербия; Сикимић 2001: 49). Ритуальный обход в Вербную субботу с целью прогнать змей; произносится заклинание: «Куцааа лазарица, бјеж' од кућ[е], поганица!» [Стуучит лазарица, беги от дома, гадина!].
30. Ужицко-Пожегский край (Сербия; ГЕМБ 1984/48: 313). В день св. Иеремии женщины до восхода солнца стучали в кастрюли и, обходя дома с горящими тряпками, изгоняли змей, говоря: «Јеремија у поље, змије у море!» [Иеремиа — в поле, змеи — в море!].
31. Таковци (Сербия; Филиповић 1972: 189). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, гујурине, у море!» [Иеремиа — в поле, змеюки — в море!]. Всюду, где слышны звуки ударов в железные предметы, не будет в течение года змей.
32. **Ярменовци** в Шумадии (Сербия; Кнежевић, Јовановић 1958: 114). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беште змије у море!» [Иеремиа в поле, убегайте, змеи, в море!].
33. Драгобрачи, Коричани, р-н Крагуеваца (Сербия; Петровић 1948: 244–245). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беж'те, змије, у море. Све су редом отишле, само једна остала, и она је пропала: оба ока избола, на два трна глогова, на четири шипова!» [Иеремиа в поле, убегайте, змеи, в море. Все послушались и ушли, только одна осталась, и она сдохла: оба глаза выколола, (напоровшись) на две колючки боярышника, на четыре — шиповника!].
34. Гружа в Шумадии (Сербия) [Петровић 1948: 244–245]. Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беж'те гује у море!» [Иеремиа в поле, убегайте, змеи, в море!].
35. Левач и Темнич (Сербия; Мијатовић 1907: 108). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, бежете, змије, у море. Наше поље широко, ваше море дубоко, сва до једна побегла, само једна остала, и она се распала» [Иеремиа в поле, убегайте, змеи, в море. Наше поле — широкое, ваше море — глубокое. Все, кроме одной, убежали, только одна осталась, и она распалась].

36. Драгачево (Сербия; соб. зап.). В самых разных вариантах известен обычай ритуального изгнания змей в день св. Иеремии. Совершаются обходы, во время которых люди стучат в металлическую посуду и кричат: «Иеремија у поље, змије у горе» [Иеремија — в поле, змеи — в лес]. Считается, что везде, куда доходит звук ударов, не будет змей. Варианты заклинания различны в рамках единой схемы, например, в случае отказа хозяев одарить участников процессии, те накликают на них беду: «Иеремије у поље, а змије у поњаве» [Иеремија — в поле, а змеи — в одеяла]. При получении вознаграждения они говорят: «Иеремије у поље, змије у Мораву» [Иеремија — в поле, змеи — в Мораву]. И в настоящее время в канун этого дня хозяйка, волоча за собой железный предмет, кричит: «Иеремије у поље, а све змије у море, а гдје која остала, на трн очи избила» [Иеремија — в поле, а все змеи — в море, а если где какая осталась, то шипом себе глаза выколола].
37. Стари Влах (Сербия; Сикимић 2001: 47). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Иеремија у поље, беште змије у море, ако која остала, на зло њено остала: оба ока избола на два трна глогова, на четири шипова, на две игле плетиће, на четири шиваће» [Иеремија — в поле, убегайте, змеи, в море; если какая осталась, то себе самой на горе: оба глаза выколола, о две колючки боярышника, о четыре — шиповника, о две спицы вязальные, о четыре иглы для шитья].
38. Сьеница в области Санджака (Сербия; Милићевић 1984: 126). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Иеремија у поље, а све змије у море!» [Иеремија в поле, а все змеи — в море!].
39. Рудно на Голии (Сербия; соб. зап.). Обряд обхода домов на св. Иеремию мальчиками (называемыми *јеремијаше*) с заклинанием: «Иеремија у поље, беште змије у море, ако која остала, на зло њено остала: оба ока избола на два трна глогова, на четири шипова, на две игле плетиће, на четири везиће» [Иеремија — в поле, убегайте, змеи, в море; если какая осталась, то себе самой на горе: оба глаза выколола, о две колючки боярышника, о четыре — шиповника, о две спицы вязальные, о четыре — вышивальные].
40. Окрестности Нови Пазара (Сербия; Филиповић 1967: 193). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Иеремија у поље, беште змије у море!» [Иеремија в поле, убегайте, змеи, в море!].
41. Подибар (Сербия; Милићевић 1984: 187). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Иеремија уз поље! Беж’те змије у море! Која змија остала, очи своје избола, на два трна глогова, на четири шипова» [Иеремија рядом с полем! Убегайте, змеи, в море! Если какая-то змея осталась, пусть выколет себе глаза двумя колючками боярышника, четырьмя — шиповника]. Послед-

- няя часть заклинания направлена на то, чтобы «змеи ослепли и не кусали скот в течение лета».
42. Шлиово в области Александровацкая жупа (Сербия; Сикимић 2001: 47). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Иеремија у поље, беж’те, змије, у море. Наше поље широко, ваше море дубоко. Само једна остала, и она се распала» [Иеремија в поле, убегайте, змеи, в море. Наше поле — широкое, ваше море — глубокое. Только одна осталась, и она распалась].
43. Копанник (Сербия; Милићевић 1984: 127). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию с заклинанием: «Иеремија у поље! Беж’те змије у море! Ваше море дубоко, наше поље широко. Сам’ једна остала, за зло своје остала, она ј’очи избола на два трна глогова, на четири шипова» [Иеремија в поле! Убегайте, змеи, в море! Ваше море глубокое, наше поле широкое. Только одна осталась, себе на горе осталась, она себе глаза выколола двумя колючками боярышника, четырьмя — шиповника].
44. Трияне, р-н Алексинаца (Сербия; Антонијевић 1971: 187). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию с заклинанием: «Беж’те змије и гуштери, ево иде Иеремија сас рђаво сабљиште, сас краставо коњиште и ће ви погази и да ве исече!» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот идет Иеремија с ржавой саблей на покрытом коростой коне, и он вас затопчет и порубит!].
45. Алексинац и окрестности (Сербия; Антонијевић 1971: 187). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию с заклинанием: «Иеремија у поље, беж’те, змије, у море!» [Иеремија в поле, убегайте, змеи, в море!].
46. Лесковацкое поморавье (Сербия; Ђорђевић Д. 1958: 386). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Иеремија уз поље, беште змије у море. Наше поље широко, ваше море дубоко» [Иеремија рядом с полем, убегайте, змеи, в море. Наше поле широкое, ваше море глубокое].
47. Болевацкий край (Сербия; Грбић 1909: 44, 46). На Благовещение и Сорок мучеников дети стучат по металлической очажной утвари и обходят вокруг дома и дворовых построек, выкрикивая: «Беж’те змије и гуштери, беж’те змије и гуштери!» [Бегите, змеи и ящерицы, бегите, змеи и ящерицы!].
48. Заечар (Сербия; Милићевић 1984: 126). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Иеремија у поље, а све змије у море!» [Иеремија в поле, а все змеи — в море!].
49. Заглавак в р-не Княжеваца (Сербия; Петровић 1992: 261). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Беж’те змије у море, Иеремије у поље» [Убегайте, змеи, в море, Иеремија — в поле].
50. Сврлингский край (Сербия; Петровић 1992: 261). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Иеремија у поље, змија у море!» [Иеремија — в поле, змея — в море!].

51. **Ниш** (Сербия; Сикимић 2001: 48). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, змије у море!» [Иеремија — в поле, змеи — в море!].
52. **Заплане** (Сербия; Петровић 1992: 261). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија у гору, беште змије у море!» [Иеремија в лесу, убегайте, змеи, в море!].
53. **Равна Гора**, р-н Власотинцев (Сербия; соб. зап.). На св. Иеремию дети обходят дом, стучат по железу с приговором: «Јеремија у поље, беж'те змије у море!» [Иеремија — в поле, убегайте, змеи, в море!].
54. **Буджак** (Сербия) [Пантелић 1974: 220]. Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија у поље, беж'те змије у море!» [Иеремија в поле, убегайте, змеи, в море!].
55. **Брлог, Дойкинци** в области Горни Висок (Сербия; соб. зап.). В канун дня св. Иеремии дети или хозяйка стучат по железной очажной утвари с заклинанием: «Беж'те змије у гору, Јеремија у поље!» [Убегайте, змеи, в лес, Иеремија — в поле!].
56. **Еловица** в области Горни Висок (Сербия; соб. зап.). Обряд обхода домов и полей в канун св. Иеремии (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Беж'те змије, јутре Јеремија!» [Убегайте, змеи, завтра утром — Иеремија!].
57. **Лужница** (Сербия; Сикимић 2001: 48). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, змије у море!» [Иеремија — в поле, змеи — в море!].
58. **Босилград** (Сербия) [Захариев 1918: 157]. Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бéгајте гуштер'е и змии, јутре е Еремија!» [Убегайте, ящерицы и змеи, завтра — Иеремија!].
59. **Ябланица** на р. Пчиня (Сербия; соб. зап.). В канун дня св. Иеремии дети завязывают одному ребенку глаза, он идет, стуча по лопате, и вся процессия три раза обходит дом, заклиная: «Јеремија у поље, змија у море!» [Иеремија — в поле, змея — в море!]. После этого ребенка с завязанными глазами неожиданно заводят в заросли крапивы.
60. Область Лепосавича (Косово, Сербия; Vukanović 1986: 403). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Јереміје u polje, bež'te, guje, u more! Samo jedna ostala i ona se kajala. Ona oči izbola, na dva trna glogova, na dve igle šičke!» [Иеремија в поле! Убегайте, змеи, в море! Только одна осталась, и она какалась, она себе глаза выколола двумя колючками боярышника, четырьмя иголками для шитья]. Жители села одаривали участников обряда.
61. **Вочняк**, р-н Србицы (Косово, Сербия; Vukanović 1986: 405). В день св. Иеремии водят по селу девочку с завязанными глазами, стучат по кастрюлям и звонят в пастушеские колокольчики, распевая: «Јереміје u polje, bež'te, zmiје, u more!» [Иеремија в поле! Убегайте, змеи, в море!].

62. **Жур** (албанцы в Косово, Сербия; Филиповић 1967: 142). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием (перевод с албанского): «Иеремија, Иеремија, ужи и змеи удавились в Дриме [вар.: уходят в Дрим]».
63. **Богошевце** в Сретечкой жупе (Косово, Сербия; Vukanović 1986: 405). В канун св. Иеремии женщины и дети берут кочергу и лопатку и три раза обходят дом, стуча этими предметами и выкрикивая: «Zmiје u more, Јереміје u polje!» [Змеи — в море, Иеремија в поле!].
64. **Куманово** (Македония; Николов 1960: 356–357). В канун св. Иеремии три раза обходят дом и стучат кочергой по лопатке для жара с заклинанием: «Еремија у поље — змија у море!» [Иеремија — в поле, змея — в море!].
65. **Скопска Котлина** (Македония; Филиповић 1939: 400). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Змије у горе, а берићет у поље!» [Змеи — в леса, а урожай — в поле!].
66. **Велес** (Македония; Сикимић 2001: 44). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте, змии и гушчери, каде иде Еремија сос краставо коньшиче сос њргъаво сабишче, сос голо главишче» [Убегайте, змеи и ящерицы, оттуда, где идет Иеремија, на коне в струпьях, с ржавой саблей, с непокрытой головой].
67. Область Река (Македония; Петреска 1998: 84). В канун св. Иеремии дети три раза обходят поля, звенят колокольчиками, стучат в железные предметы и кричат: «Бегај, бегај бубаче [вар.: поганијо]! Ете ти го Еремија со светаго Танасија — ке ти мотат черевата со целезно мотовило (со дрвено мотовило)» [Убегай, убегай, жук (гадина)! Вот тебе Иеремија со святым Афанасием — они наматывают твои кишки на железное (деревянное) мотовило].
68. **Река**, р-н Дебара (мусульмане и православные, Македония; МФ 1973/12: 209). В день св. Иеремии мальчики ходят по полям и звонят в колокольчики, выкрикивая: «Бегај, бегај, поганијо, ете ти го Еремија со целезно мотовило...» [Убегай, убегай, гадина, вот тебе Иеремија с железным мотовилом...].
69. **Струга** (Македония; МФ 1973/12: 221, 226). В день св. Иеремии (или накануне) исполняется обряд устрашения «всех гадов»: участники стучат в железные предметы (иногда впереди идет старая женщина и окуривает пространство тлеющими углями, за ней — девочка с железным мотовилом) и кричат: «Бегај, бегај, гадуријо! Ете ти ја Еремија, ке ти мотат черевата со железни мотовила»; «Бегај, бегај, гадотијо! Ете ти ја Еремија, ке ти мотат черевата на железно мотоило» [Убегай, убегай, гадина, вот тебе Иеремија, он наматывает твои кишки на железное мотовило].
70. **Охридский край** (Македония; СбНУ 1900/16–17: 32). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бéгај, бéгај, гадуријо, ето ти ја Еремија, кѐ ти мотат черевата со железно мотоило» [Убегай, убегай, гадина, вот тебе Иеремија, он наматывает твои кишки на железное мотовило].

71. **Крушево** (Македония; Сикимић 2001: 43, 44). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегай, бегай, погания, ето ти го Еремија со светаго Николая» [Убегай, убегай, гадина! Вот он тебе Иеремија со святым Николаем]. Заклинание в день первого марта: «Бегајте, глувци, еве ви је Марта, ке ве сечи, ке ви печи, ке ве фрли на буниште» [Убегајте, мыши, вот вам Марта, она вас будет резать, она вас будет жечь, она вас бросит на помойку].
72. **Тео̀во**, р-н Велеса (Македония; соб. зап.). На св. Иеремию дети стучат кочергой по очажной утвари и обходят дом, выкрикивая: «Бегајте змије, смокови, ето го Јеремија со краставо кониште, со рґаво саблиште, че вие искоља, че вие исеча» [Убегајте змеи, ужи, вот он, Иеремија, на коне в струпьях, с ржавой саблей, он вас изрежет, он вас изрубит]. Или хозяйка, старая женщина в доме, стучит кочергой по очажной лопатке при обходе дома и три раза кричит: «Бегајте змии, смѳоки, ето го иде Јеремије, со конишчето красто̀сано, со сабишчето рґѳсано, ке ви искољи, ке ви издоби» [Убегајте, змеи, ужи, вот идет Иеремија на коне в струпьях, с ржавой саблей, он вас изрежет, он вас изрубит]. Вариант (дом с кочергой и лопаткой обходит сама хозяйка): «Бегајте змии, смѳоки, глѳвци, волки, бѳль. Иде Еремија со острата сабља, че ви искоље» [Убегајте, змеи, ужи, мыши, волки, блохи. Идет Иеремија с острой саблей, он вас изрежет]. Повторяют три раза во время трех обходов своего дома.
73. **Прилеп** (Македония; ИБЕ: 248). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змии, смѳоки и еие го Еремија со красто̀о ко̀йниште, кѳе ве исечи, кѳе ви испече» [Убегајте, змеи, ужи, вот Иеремија на коне в струпьях, он вас изрубит, он вас изжарит].
74. **Смилево**, р-н Битолы (Македония; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегај, бегај, погания! Ете ти го Еремија, со светаго Танасија, ке ти сечат ушите» [Убегай, убегай, гадина! Вот тебе Иеремија со святым Атанасом — они отрежут тебе уши].
75. **Битола** (Македония; Сикимић 2001: 44). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте, змии, гуштерици, еве иди Еремија со краставо кониште, со рґѳсано саблиште, со саби ке ве исечи, со ножи ке ве одери» [Убегајте, змеи и ящерицы, вот идет Иеремија, на коне в струпьях, с ржавой саблей, саблей вас изрубит, ножами кожу сдерет].
76. **Лерин** (Греция; Сикимић 2001: 42). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змии и смокови, оти греди Еремија со сабјата до земјата, ке ви и смота цревата» [Убегајте, змеи и ужи, вот идет Иеремија с саблей до земли, он вам и смотает кишки].
77. **Воден** (Греция; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змии, гуштерици, ја ј' арамиите, ки в' ја сечат главата, ки в' ја фрлат на барата» [Убегајте, змеи, ящерицы, вот разбойники, будут вам резать головы, будут вас бросать в воду].

78. **Меглен** (Греция; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бигајте змии и гуштери, ја и арамиите, ки в' ја сече главата, ки в' ја фрлат на бар'та» [Убегајте, змеи и ящерицы, вот разбойники, будут вам резать головы, будут вас бросать в воду].
79. **Горна Бошава**, р-н Гевгелии (Македония; Вражиновски 1998: 151–152). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Змии, гуштери, бегајте, арамии идат ке ве колат, ке ве бесат, ке ве печат, ке ве јадат» [Змеи, ящерицы, убегајте, разбойники придут, будут вас резать, будут вас вешать, будут вас жарить, будут вас есть].
80. **Гевгелийска Каза** (Македония; Тановић 1927: 70). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змији, гуштаре, жаби, жельки, оти Ирмији идат сус климији, ки ва набодат и ки ва истепат!» [Убегајте, змеи, ящерицы, лягушки, черепахи, вот Иеремија идет с деревянным штыком, он вас нанижет на него и вас убьет!].
81. **Дойран** (Македония; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змији, гуштери, час ќе дојде Јеремији, ќе ви склве глава с ћерамиди» [Убегајте, змеи, ящерицы, вот-вот придет Иеремија, он вам отрежет голову черепицей].
82. **Радовиш** (Македония; Делиниколова 1960: 154, 167). В первый день марта хозяйка с лопаткой и кочергой обходит дом три раза, стучит и говорит: «Бегајте змии гуштери, баба Марта дојде» [Убегајте, змеи-ящерицы, баба Марта придет]. В канун дня св. Иеремии старые женщины стучат кочергой по лопатке для угля и металлической посуде, обходя дом три раза и выкрикивая: «Бегајте змии гуштери, иде Ирмија, сус ке лаво ножиште, сус рґаво сабиште, ке ве коле, ке ве бесе, сус машијата и каѳијата, ке ве изгоре» [Убегајте, змеи, ящерицы, идет Иеремија с обнаженным ножом, с ржавой саблей, он вас будет резать, он вас будет вешать; с кочергой и лопаткой, он вас сожжет].
83. **Градец**, р-н Видина (Болгария; зап. Е. С. Узеновой). В день св. Иеремии дети и женщины били вертелом по железу и кричали: «Еремија у село, а змии, гуштери у полето» [Иеремија — в село, а змеи, ящерицы — в поле].
84. **Средогрив**, р-н Видина (Болгария; Беновска-Сѳбокова 1995: 16). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бежете, змии, у море, Еремија у поле!» [Убегајте, змеи, в море, Иеремија — в поле!].
85. **Стакевци**, р-н Белоградчика (Болгария; Трефилова 2004: 372). В день св. Иеремии дети обходят три раза дома и ударяют скребком для сгребания теста по очажной лопатке со словами: «Еремија у поле, змија у море» [Иеремија — в поле, змея — в море].
86. **Вылчедрым**, р-н Лома (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Еремија у село, змија у поле» [Иеремија — в село, змея — в поле].

87. **Селановци**, р-н Оряхова (Болгария; зап. Е. С. Узеновой). В день св. Иеремии стучат по противню, чтобы выгнать змей, со словами: «Еремия вкъщи, змии, гүшери по полёто» [Иеремия — в дом, змея — в поле]. Кроме того, на св. Иеремию рано утром обходили дом с вертелом и кричали: «Зáран е Еремiя, идат татарi да ви мёрят с кантáри» [С раннего утра Иеремия, идут татары, чтобы вас взвешивать на весах].
88. **Бяла Слатина** (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Еремия у село, змия у море» [Иеремия — в село, змея — в море].
89. **Малорад**, р-н Оряхова (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бягайте, змии, гүшери, че идат татари да ви мерят с кантари!» [Убегайте, змеи, ящерицы, идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!].
90. **Долна Рикса**, область Михайловграда (Болгария; Беновска-Събкова 1995: 16). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегайте, змии и гүшери, през Черното море!» [Убегайте, змеи и ящерицы, за Черное море!].
91. **Чипровци** (Болгария; ЧО: 50). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Йеремiя у пойé, змия у морé!» [Иеремия — в поле, змея — в море!].
92. **Главановци**, область Михайловграда (Болгария; Беновска-Събкова 1995: 16). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Еремия у полье, змия у море!» [Иеремия — в поле, змея — в море!].
93. **Замфирово**, р-н Берковицы (Болгария; зап. Е. С. Узеновой). В канун дня св. Иеремии обходят дома, стуча очажными щипцами по лопатке для углей и выкрикивая: «Бéгайте змии и гүштери, че утре е Еремiя!» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра — Иеремия!].
94. **Бырзия**, р-н Берковицы (Болгария; зап. Е. С. Узеновой). В канун Благовещения и в день св. Иеремии обходят дома с очажной лопаткой и стучат по железным предметам, выгоняя змей: «Бéгайте змии и гүшери, че зáран е Блáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра с утра — Благовещение]; «Бéгайте, змии, гүшери, идва Еремiя» [Убегайте, змеи, ящерицы, идет Иеремия].
95. **Миланово**, р-н Софии (ранее — Осиково, р-н Врацы, Болгария; Маринов 1981: 528). В канун Благовещения стучат вертелом по скребку и кричат: «Бегте, зми и гүшери, че заран е Благовец!» [Бегите, змеи и ящерицы, завтра — Благовещение!].
96. **Неделиште** в области Бурел (Болгария; Любенов 1993: 255). В канун дня св. Иеремии обходят дома, стуча по железным предметам и выкрикивая: «Бéжте, змийе, гүштере, йўтре, кáжу, Еремiя!» [Убегайте, змеи, ящерицы, завтра утром, говорят, — Иеремия!].
97. **Глоговица**, р-н Трына (Болгария; Узенева 2004: 318). На св. Иеремию стучали в металлические предметы и кричали: «Бéгайте змии, гүштери...» [Убегайте, змеи, ящерицы...] (Окончание текста информантка не помнит.)

98. **Граово** (Болгария; Мартинов 1958: 738). В канун дня св. Иеремии женщины три раза обходят дома, стуча по железным предметам и выкрикивая: «Бéште, гүшере и змие, ю́тре кáжу Еремiя!» [Убегайте, ящерицы и змеи, завтра утром, говорят, — Иеремия!].
99. **Доброславци**, р-н Софии (Болгария; Гълъбов 2002: 85). Вечером накануне Благовещения стучат очажными щипцами по лемеху и говорят: «Бéгайте, змии и гүшере, йўтре е Блáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра — Благовещение].
100. **Бусманци**, р-н Софии (Болгария; Соф.: 248). Вечером в канун Благовещения дети (иногда — женщины) обходят дома и дворы, стуча в железо и выкрикивая высоким голосом: «Бéгайте, змии и гүшере, зарáн е Блáговец!» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра утром — Благовещение].
101. **Долни Пасарел**, р-н Софии (Болгария; Соф.: 248). Вечером в канун Благовещения дети (иногда — женщины) обходят дома и дворы, стуча в железо и выкрикивая высоким голосом: «Бéжте, змии, гүшери, утре е Блáговец. Идат татаре, да ви мерат с кантаре!» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра Благовещение. Идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!].
102. **Радуил**, р-н Самокова (Болгария; Ангелова 1948: 216). Отгонное заклинание в канун Благовещения. Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегте, змии, у море, Еремия у поле!» [Убегайте, змеи, в море, Иеремия — в поле!]: «Беште змии, гүштере, йўтре казвай Благовец» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра, говорят, Благовещение].
103. **Краевдол**, р-н Перника (зап. О. В. Трефиловой). Вечером перед праздником 40 мучеников и перед Благовещением дети три раза обходили дом и все дворовые постройки, стучали по какой-нибудь железке и приговаривали: «Бéште, змие-гүштер'с, йўтр'е Младéнци (Блáговец), че надóйдат тáтар'е, да ви мёръ(т) с кáнтар'е» [Бегите, змеи-ящерицы, завтра 40 мучеников (Благовещение), придут татары, чтобы вас взвешивать на весах].
104. **Метохия**, р-н Кюстендила (Болгария; Захариев 1918: 157). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Беште змии и гүштер'е у море, Еремiя у пол'е! Йутре е Еремiя!» [Убегайте, змеи и ящерицы, в море, Иеремия — в поле! Завтра — Иеремия!].
105. **Горановци**, р-н Кюстендила (Болгария; Захариев 1963: 389). В канун св. Иеремии совершают обряды изгнания змей и произносят заклинание.
106. Кюстендилский край (Болгария; Любенов 1887: 14). Чтобы вывести блох из дома, утром первого марта выметают очаги со словами: «Марта у къщи, а бухи низ къщи» [Марта — в дом, а блохи — из дома].
107. Кюстендилска Котловина (Болгария; Захариев 1963: 389). В канун Благовещения дети стучат в железные предметы по всем углам двора и построок, выкрикивая: «Бéште змии и гүшере, отзарáн е Блáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, с раннего утра — Благовещение].

108. Каменица в Кюстендилском крае (Болгария; Захариев 1935: 226). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бéште, змíи, бéште, гúшер'е, ю́тре е Еремíя!» [Убегайте, змеи, убегайте, ящерицы, завтра — Иеремия!]; в день св. Иеремии: «Бéште, змíи, бéште, гúшер'е, денéск'е е Еремíя!» [Убегайте, змеи, убегайте, ящерицы, сегодня — Иеремия!].
109. Пиянец (Болгария; Захариев 1949: 184). Отгонное заклинание в канун Благовещения: «Бегайте змии и гушери, ете го иде Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот он идет Благовец].
110. Окрестности Разлога (Болгария; Пир.: 440). На Благовещение разжигают костер перед воротами, дети прыгают около него и кричат три раза: «Бягайте, змии, гушери, бий, Благовец иде» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, Благовец идет].
111. **Якоруда** и окрестности (Болгария; Агапкина 2002: 78). Отгонное заклинание на Благовещение: «Бегайте, бълхи, Благовец ве гони!» [Убегайте, блохи, Благовец вас гонит].
112. **Гега**, р-н Петрича (Болгария; Узенева 2001: 133). Чтобы избежать летом встречи со змеями, в день первого марта говорили: «Змíите в полéто, йас в планинáта, змíите в планинáта, йас в полéто» [Змеи — в поле, я в горы, змеи — в горы, я в поле].
113. **Габрене**, р-н Петрича (Болгария; Пир.: 440). В день первого марта подметают дом и двор, разжигают костер, вокруг которого прыгают дети и некоторые взрослые, выкрикивая: «Змíите в полéто, аз съм в горáта, аз съм в полéто, змíите в горáта» [Змеи — в поле, я — в лес, я — в поле, змеи — в лес].
114. Ихтиманский край (Болгария; БД 3: 40). *Благовец*. 7. 04. «Бéгайте змíи и гúшере днéска е блáговец-дрáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец-драговец].
115. **Макоцево**, р-н Софии (Болгария; Стоянов 1970: 164). В канун Благовещения дети стучат по пустой металлической посуде палками и кричат: «Бегайте змии, гушере, че оддол идат татаре да ви мерат с кантаре!» [Убегайте, змеи, ящерицы, идут снизу татары, чтобы вас взвешивать на весах!].
116. **Литаково**, р-н Ботевграда (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бягайте змé и гушере, че е зарán Еремíя, ше ви врэзва с ремици, ше ви стяга с ремици» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра — Иеремия, он вас свяжет ремнями, он вас стянет ремнями (?)].
117. **Видраре**, р-н Тетевена (Болгария; Лов.: 309). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бягайте, зьми, че заран е Иримия, ше ви води на кадия!» [Убегайте, змеи, завтра утром — Иеремия, он вас поведет к судье!].
118. **Лесидрен**, р-н Тетевена (Болгария; Маринов 1981: 527). На Благовещение стучат вертелом по щипцам для углей, обходят дом и кричат: «Чúн,

- чúн, чúн! Бежете, змии, гушери, че иде Блавещене» [Динь, динь, динь! Бегите, змеи, ящерицы, идет Благовещение!].
119. Ловечский край (Болгария; Лов.: 309). Существует повсеместное убеждение, что на Благовещение змеи и ящерицы выползают из своих зимних убежищ, поэтому рано утром перед восходом солнца женщины подметают постройки и двор, поджигают мусор в трех местах, а затем обходят дом и огород, стуча скребком по металлической посуде и приговаривая: «Бягайте, гушери и зьми, че отдолу идат татари да ви теглят с кантари!» [Убегайте, ящерицы и змеи, идут снизу татары, чтобы вас взвешивать на весах!].
120. **Трыстеник**, р-н Плевена (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бягайте, зьми и гушери, че ви гони Еремия!» [Убегайте, змеи и ящерицы, потому что гонит вас Иеремия!].
121. **Славяново**, р-н Плевена (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Еремия в'кщи, зьмя по полето» [Иеремия — в дом, змея — в поле].
122. **Крамолни**, р-н Габрова (Болгария; Миков 1985: 9). Первого марта перед восходом солнца подметают курятник и дом и кричат: «Вън бълхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь — Марта].
123. Габровский край (Болгария; Моллов 1988: 90). В день св. Иеремии исполняются заклинания против змей: «Бягайте, змии и гушери, че ви гони Еремия!» [Убегайте, змеи и ящерицы, гонит вас Иеремия!]; «Еремия в кщи, зьмя по полето» [Иеремия — в дом, змея — в поле].
124. **Шипка**, р-н Казанлыка (Болгария; Маринов 1981: 528). На Благовещение стучат вертелом по скребку и кричат: «Бягайте, зьми и гушери, че иде дели Марко с топуза!» [Убегайте, змеи и ящерицы, идет молодец Марко с дубиной].
125. **Дыбене**, р-н Карлова (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зьми и гушери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня — Благовещение].
126. **Панагюриште** (Болгария; Маринов 1981: 527). На Благовещение стучат вертелом по очажным щипцам и кричат: «Бежете, зьми и гушери, че идат шръкелите!» [Бегите, змеи и ящерицы, идут аисты!].
127. **Неделево**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зьми и гушери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня — Благовещение].
128. **Съединение**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 264). Чтобы избавиться от блох, первого марта выбрасывают мусор на дорогу со словами: «Бълхи вънка, Марта вкщи» [Блохи, вон, Марта — в дом].

129. **Рогош**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зми и гущери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня — Благовещение].
130. **Белозем**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 264). Первого марта жгут мусор, солому и пр., прыгают через костер три раза и говорят: «Бъхли вънка, Марта вкъщи» [Блохи, вон, Марта — в дом].
131. **Брестник**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зми и гущери, днеска е Благовец, иде цар цървулан, ша ва муши в миши дупки, ша ва навре в кози рог, ша ва сече мира по мира» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня — Благовещение, идет царь-цырвулан, он вас запихнет в мышинные норы, он вас скрутит в козий рог, он вас всех изрежет].
132. **Червен**, р-н Асеновграда (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].
133. **Гела**, р-н Широка Лыки (Болгария; Соболев 2001: 257). Первого марта прыгают через костер, в котором сжигают мусор, и кричат: «Вéгајте зми́ и гу́штериче, ми́шки, буга́нце» [Убегайте, змеи и ящерицы, мышки, блохи]; «Вéгајте ма́рта-па́рта, бéгајте гу́штереце и зми́!» [Убегайте, марта-парта, убегайте, ящерицы и змеи]. (Транскрипция дается в упрощенном виде).
134. **Пчеларово**, р-н Кырджали (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].
135. Окрестности Хаскова (Болгария; Сикимиф 2001: 44). Заклинание в день первого марта: «Бегайте змии, гущери, бълхи, че баба Марта иде с остра сабия да ви изсече» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, идет баба Марта с острой саблей, чтобы вас изрезать].
136. **Нова Надежда**, р-н Хаскова (Болгария; Миков 1985: 12). Первого марта выколачивают пыль из одеял и покрывал и говорят: «Бълхит'ъ вънка, Марта фнетр'ъ» [Блохи, вон, Марта — внутрь].
137. **Царева Поляна**, р-н Хаскова (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады,

- придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].
138. **Покрован**, р-н Ивайловграда (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].
139. **Дребишна**, р-н Ивайловграда (Болгария; Вакарелски 1935: 424). Во дворах жгут костры, прыгают через них, стучат в железо и кричат: «Б'агаите зми́, гу́штере, ба́ба Ма́рта зъ въ напика́и!» [Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта вас описает].
140. **Долно Луково**, р-н Ивайловграда (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].
141. **Аврел**, р-н Крумовграда (болгары-мусульмане, Болгария; зап. Е. С. Узенева, А. А. Плотниковой). В первые дни марта (на 1-й, 3-й или 9-й день) проводятся очистительные обряды. По дворам ходят маленькие дети, стучат и кричат: «Бягайте, гу́штерчета и зми́йчета!» [Убегайте, маленькие ящерицы и змейки], за что получают деньги и сухофрукты. В каждом дворе сами хозяева 9 марта все чистят, окуривают дымом, обходят вокруг дома, шумят, звонят в колокольчики для овец и кричат: «Бéгајте, зми́, гу́шери, ба́ба Ма́рта е дошла́» [Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта пришла].
142. **Манастир**, р-н Гюмюрджини (переселенцы, проживающие ныне в Страндже, Греция; Стран.: 329). Первого марта подметают дом и двор, сжигают мусор, хозяйка звонит в колокольчики и кричит: «Бягайте, змии и гущери, че иде Баба Марта, с огън и пламък ще ви изгори!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет баба Марта, она вас огнем и пламенем сожжет!].
143. **Балыккьой**, р-н Дедеагача (Греция; Вакарелски 1935: 424). Утром первого марта ходят пл дворам, стучат хлопучками и кричат: «Б'агаите зми́, гу́штери, че Ма́рта до́иде» [Убегайте, змеи, ящерицы, пришла Марта].
144. **Лезгар**, р-н Малгары (Турция; Вакарелски 1935: 424). Рано утром первого марта стучат по железу, звонят в колокольчики со словами: «Б'агаите зми́, б'агаите гущери, че ба́ба Ма́рта иде със желéзната кукучка, пу главичка и нуджичка (?) — ке ве истрéпе!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет баба Марта с железной палкой, по головке и ножкам вас побьет!].

145. **Эрминикьой**, р-н Узункюприи (Турция; Вакарелски 1935: 425). На Благовещение стучат во дворе по железу и кричат: «Б'агайте змии, гүштери» [Убегайте, змеи, ящерицы].
146. **Сакар** (Болгария; Сак.: 346). Ритуальный обход домов на Благовещение со стуком по железу, во время которого кричат: «Бягайте, змии и гүшери, че Благовец ва гони» [Убегайте, змеи и ящерицы, вас гонит Благовец].
147. **Младиново** в области Сакар (Болгария; Сак.: 346). На Благовещение стучат по железу во время ритуального обхода дома и кричат: «Бягайте, змии и гүшери, Благовец ва гони с куцото магаре!» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец вас прогоняет на хромом осле].
148. **Мрамор** в области Сакар (Болгария; Сак.: 346). На Благовещение обходят все хозяйственные постройки и стучат по железу со словами: «Бягайте, змии и гүшери, че ше дойдат татари, ше ви сложат в дисаги, ше ви теглят с кантари» [Убегайте, змеи и ящерицы, придут татары, сложат вас в мешки, будут вас взвешивать на весах].
149. **Бяло Поле**, р-н Стара Загоры (Болгария; Маламов, Каменов 1986: 131). Утром на Благовещение молодые люди из каждого семейства обходили свой двор, стучали по металлической посуде и кричали: «Бягайте, змии и гүшери» [Убегайте, змеи и ящерицы].
150. **Дылбоки**, р-н Стара Загоры (Болгария; зап. Е.С. Узеневой). На Благовещение сжигают во дворе мусор, обходят дом, стуча в железные предметы со словами: «Бягайте гүшт'ери, зьми» [Убегайте, ящерицы, змеи].
151. **Шипка**, р-н Казанлыка (Болгария; Маринов 1981: 528). На Благовещение стучат вертелом по скребку для теста и кричат: «Бягайте, зьми и гүшери, че иде дели Марко с топуза!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет молодец Марко с булавой!].
152. **Кесарево**, р-н Горно Оряхова (Болгария; Миков 1985: 6–7). Рано утром первого марта бьют мотовилом по всем подушкам, матрасам, тряпкам и кричат: «Вън бълхи, вътре Марта!» [Вон, блохи, внутрь, Марта!].
153. **Капанци** (Болгария; Кап.: 215; Миков 1985: 6). Первого марта бьют по тряпке, разложенной на пороге, пестом или выбивают одеяла и покрывала и кричат: «Марта у къщи, бййлите навън!» [Марта — в дом, блохи — вон!].
154. **Нова Черна**, р-н Силистры (Болгария; Съботинова 1998: 94). В день 40 мучеников хозяйка обходит дом с кизиловым прутиком и кричит: «Бягайте, зьми, на 40 разкрача» [Убегайте, змеи, на сорок шагов] или поджигает на палке тряпку, седлает ее и обегает дом, непрерывно повторяя: «Бягайте, мишки и зьми, че ше ви запалья» [Убегайте, мыши и змеи, а то я вас подожгу]. Чтобы избавиться от блох, ударяет палкой о порог дома и кричит: «Вън бълхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь, Марта].

155. **Гарван**, р-н Силистры (Болгария; Миков 1985: 12). Утром первого марта мать подметает дом, выносит наружу вещи, один из детей снаружи ее спрашивает: «Какво метеш?» [Что метешь?]. Мать отвечает «Марта в къщи, бълхи навън!» [Марта — в дом, блохи — вон!].
156. **Подлес**, р-н Силистры (Болгария; Съботинова 1998: 89, 96). Рано утром первого марта хозяйки подметают дом, трясут покрывала, одеяла и приговаривают: «Вън бълхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь, Марта]. На Благовещение обходили дом, двор, стучали по железу и кричали: «Бягайте зьми и гүшери» [Убегайте, змеи и ящерицы].
157. **Калипетрово**, р-н Силистры (Болгария; зап. Е.С. Узеневой). В день первого Марта стучат камнем в дверь снаружи три раза и говорят: «Вън бълхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь, Марта] или «Вън бълхи, въкъщи Марта» [Вон, блохи, в дом, Марта]. На 40 мучеников обходили дом с палкой, на которую привязывали бумагу от белой халвы и поджгали, стучали железом и говорили: «Бягайте зьми и гүшери, краката ви ше изгорят» [Убегайте, змеи и ящерицы, ноги у вас сгорят].
158. **Главан**, р-н Силистры (Болгария; Съботинова 1998: 94, 96). На 40 мучеников жгут во дворах мусор, а хозяйка с зажженным от костра прутиком обходит дом и говорит: «Бягайте, зьми и гүшери, че ви иде кръсника» [Убегайте, змеи и ящерицы, к вам идет крестный]. На Благовещение ударяют два камня друг о друга со словами: «Бягайте, зьми и гүшери, чи отдолу идат татари да ви теглят на кантари!» [Убегайте, змеи и ящерицы, снизу идут татары, чтобы вешать вас на весах!].
159. **Добруджа** (Болгария; Добр.: 324). В канун первого марта или в день первого марта совершаются различные ритуальные действия (подметают дом, белят место вокруг очага, жгут из мусора костры и прыгают через них), сопровождаемые приговором: «Вън бълхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь, Марта].
160. **Варна** (Болгария; Агапкина 2002: 78). Отгонное заклинание на первое марта: «Вънка бълхи, вътре Марта» [Снаружи — блохи, внутри — Марта].
161. **Равна**, р-н Провадии (Болгария; Седакова 2004: 244–245). Первого марта или накануне рано утром женщины стучат камнем по стене или в ворота дома, приговаривая: «Вън бълхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь — Марта]. На Сорок мучеников хозяйка трижды обходила дом с зажженной тряпкой, повторяя: «Бягайте, зьми и гүшери!» [Убегайте, змеи и ящерицы!].
162. **Риш**, р-н Преслава (Болгария; Маринов 1981: 522, 527). Первого марта поджигают веник, обходят с ним двор и кричат: «Вън бълхи, вътре Марта!» [Вон, блохи, внутрь, Марта]. На Благовещение, выполняя те же ритуальные действия, кричат: «Бегайте, зьми и гүшери, да дойде Благощение!» [Убегайте, змеи и ящерицы, пусть придет Благовещение!].
163. **Козичино**, р-н Бургаса (переселенцы, проживающие ныне в Добрудже, Болгария; Добр.: 326). На Благовещение разжигают костер и обходят

- дома и дворы, стуча по железу и выкрикивая: «Бягайте, змии, благавец ша ва затисне!» [Убегайте, змеи, Благовец вас задавит!] или: «Бягайте, смоци, гущери!» [Убегайте, ужи, змеи!].
164. **Терзийско**, р-н Карнобата (Болгария; ИККК: 187). Первого марта две женщины становятся по обе стороны от дверей дома: одна — снаружи, другая — изнутри, стучат камешками по дверям и кричат: «Вън блъи — вътре Мърта» [Вон, блохи — внутрь, Марта]. На 40 мучеников перед восходом солнца женщины выносят во двор крышку от формы для выпечки хлеба, наполненную тлеющими углями, ударяют по ней кочергой, чтобы полетели искры и пепел, обходят три раза вокруг дома и приговаривают: «Бягайте зъми и гущери, царската земя гори!» [Убегайте, змеи и ящерицы, царская земля горит!].
165. Окрестности Карнобата (Болгария; ИККК: 187). Первого марта до восхода солнца хозяйка обходит три раза дом с мотовилом и стучит в двери (или мотает нитки дома), приговаривая: «Мърта вкъщи, блъи вън» [Марта — в дом, блохи — из дома]. На Благовещение перед восходом солнца женщины, иногда вместе с детьми, обходят двор и дворовые постройки, стуча по железу, звеня колокольчиками, и говорят: «Бягайте зъми и гущери! Благовец ва гони!» [Убегайте, змеи и ящерицы! Благовец вас гонит!].
166. **Грудово** (ранее — Карабунар, р-н Бургаса, Болгария; Маринов 1981: 528). На Благовещение стучат вертелом и говорят: «Бягайте, гущери, бягайте, мишки, бягайте, смоци!» [Убегайте, ящерицы, убегайте, мыши, убегайте, ужи!].
167. **Тыгарево** в области Странджа (Болгария; Стран.: 331). На Благовещение перед восходом солнца хозяйки оббегают три раза вокруг дома, стучат по металлической посуде ложкой (или ключом от амбара по колокольчику) и кричат: «Бягайте, змии, гущери и мишки!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши!].
168. **Воден**, р-н Ямбола (Болгария; Маринов 1981: 527). На Благовещение стучат вертелом об кочергу и кричат: «Бягайте, мишки, смоци, змии, нек ни дойде благо жито» [Убегайте, мышки, ужи, змеи, пусть к нам придет хороший урожай].
169. **Брышлян**, р-н Малко Тырнова (Болгария; зап. Е. С. Узенева). На Благовещение ходили в поле и кричали: «Бэгайте, змии, защото Благавец идва» [Убегайте, змеи, потому что идет Благовец].
170. **Кула** в области Странджа (Болгария; Стран.: 331). На Благовещение перед восходом солнца хозяйки оббегают три раза вокруг дома, стучат по металлической посуде ложкой (или ключом от амбара по колокольчику) и кричат: «Бягайте, змии, смоци и гущери, че Благовец ще ви удари с железния топуз!» [Убегайте, змеи, ужи и ящерицы, а то Благовец вас ударит железной булавой!].

М. М. Валенцова

КАЛЕНДАРНЫЕ ПАРЕМИИ ЗАПАДНЫХ СЛАВЯН

Употребляемые в статье термины *паремии* и синонимичный ему и более семантически прозрачный *пословицные выражения* являются в значительной степени условными. Ими мы обозначили разнообразные группы сложных клише, т. е. устойчивых сочетаний слов и устойчивых предложений, воспроизводимых в речи в готовой, заданной форме: поговорки, присловья, приметы, народные афоризмы, хозяйственные рекомендации и некоторые другие изречения пословицкого типа. Под присловьями мы вслед за Г. Л. Пермяковым понимаем поговорки с прямой мотивировкой общего значения, под афоризмами — клише, образующие замкнутые предложения, также с прямой мотивировкой общего значения, которые Даль, в отличие от пословиц, именовал «пословицными изречениями» (Пермяков 1970: 12). Словацкий собиратель пословиц и поговорок П. Затурецкий определил пословицу (*príslovie*) как законченную мысль, относящуюся к некоторому жизненному явлению или отношению, которая выражена либо императивно, либо заключает в себе некий опыт или нравственный принцип. Поговорка (*porokadlo*) близка пословице, но в ней нет обобщенного вида высказывания; это часто скорее словесный оборот, и его ценность прежде всего — в образности выражения. Выделяется еще одна группа высказываний — присловье (*úslovie*) — паремиологический тип словосочетания, недостаточно еще оформленный. Приметы (*pranostiky*) — словесные клише, подобные пословицам, но нацеленные на выражение народного опыта, от наблюдения за погодой в определенные дни года и до отношения к крестьянскому труду (Zátucecký 1975). Значение термина *паремии*, как представляется, несколько шире, чем термина *пословицные выражения*, — это идиоматические предложения вообще. В системе народного календаря и в календарной обрядности к паремиям в широком смысле можно отнести также устойчивые тексты благопожеланий, приветствий, магических приговоров при обрядовых действиях, клишированную речь ряженных персонажей и др. клишированные высказывания, которые образуют переходную область между паремиями и малыми жанрами фольклора, смыкаясь с обрядовым фольклором вообще.

Сложность изучения паремий — и, в частности, календарных — заключается в том, что они принадлежат одновременно к кругу и языковых, и речевых явлений. Пословицы и поговорки традиционно классифицировались как один из малых жанров фольклора, в рамках которого и изучались. В XIX в. возник также лингвокультурологический подход, т. е. исследование воплощенных в паремиях народной психологии и философии, фиксация в них сведений о быте, верованиях, обычаях и обрядах. Большую роль в разработке теории паремологии сыграли работы Г. Л. Пермякова (Пермяков 1970, 1975).

Источниками настоящей статьи стали собрания словацких и чешских ученых — П. А. Затурецкого, Ф. Л. Челаковского, З. Зибрта, польских собирателей — С. Адальберга, З. Глогера, О. Кольберга и др. (см. список источников в конце статьи).

* * *

На первом этапе исследования календарных пословичных выражений в западнославянских (чешской, моравской, словацкой, польской) традициях попытаемся классифицировать тот корпус высказываний, с которым мы будем иметь дело. Все разнообразие паремий можно свести к нескольким достаточно определенным типам, выделяемым на основании их оценки в разных аспектах — семантическом, жанровом, прагматическом, аксиологическом и др. Эти типы паремий не поддаются классификации на основе единого критерия. Общим у этих достаточно разнообразных групп является их связь с календарем, устойчивость формы или структуры, краткость (небольшой объем).

1. Классическими календарными паремиями можно считать **пословицы и поговорки, характеризующие временной отрезок** (месяц, неделю, день, праздник): отмечающие особенности погоды, вегетации и созревания плодов, а также взаимозависимость этих периодов. Это то, что отчасти изучалось как малые жанры фольклора: пол. *Dziś św. Pryska — to i lód przyska* [Сегодня св. Приска (18.01), так и лед трескается]; чеш. *Svatý Petr za stolem nechává na holém, a teprv v okovách posílá sedláku výsluhu* [Св. Петр (22.02) оставляет стол голым, и только тот, что в оковах (1.08), посылает крестьянину награду]; морав. *Jozef s Marijů sněhu nabijú, nebo ho zabijú* [Йозеф (19.03) с Марией (25.03) снегу набьют (т. е. будет идти снег) или его убьют (т. е. снег растает)]; морав. *Jozef s Marijů zem rozryjú* [Йозеф с Марией землю разроют]; чеш. *Jozef mosty staví, D'uro ich do pol'a vyhání* [Йозеф (19.03) мосты строит, Юрий (24.04) их в поле выгоняет (т. е. тает лед на реках)]; словац. *Malá Mara* (25 марта) *chleba vzala, veľká Mara* (8 сентября) *chleba dala* [Малая Мария (Благовещение, 25.03) отняла хлеб, а Большая Мария (Рождество Богородицы, 8.09) дала хлеба]; словац. *Štedrá Mara — chleba dala; Mara — chleba dala* [Щедрая Мария — хлеба дала;

Мария — хлеба дала (15.08 или 8.09)]; словац. *Na Marka má sa už vrana do oziminy schovať* [На Марка (25.04) ворона должна уже спрятаться в озимых (т. е. всходы должны вырасти настолько, чтобы скрыть ворону)]; пол. *Na św. Marka groch wyrasta z ziarnka* [На св. Марка горох вырастает из зернышка]; пол. *Święty Marek wyszedł na folwerek, zobaczył żytko — czyli zeszło wszystko* [Св. Марк вышел на поле посмотреть на жито — все ли взшло]; пол. *Pogodny dzień wielkanocny grochowi wielce pomocny* [Ясный день Пасхи очень хорош для гороха]; пол. *O św. Stanisławie wół się położy w trawie* [На св. Станислава (7.05) вол уляжется в траве (такой высокой обычно уже бывает трава)]; словац. *Žofia víno vypije a dobré ľany dáva* [Зофья (15.05) вино выпивает и дает хороший лен]; пол. *Św. Zofija kłosa wywija* [Св. Зофья колосья растит]; пол. *Święta Małgorzata — chleba pełna chata* [Св. Малгожата (13.07) — хлеба полная хата]; пол. *Po św. Franciszku chodzi bydło po owsisku* [После св. Франтишка (4 или 10.10) скот ходит по полю, где рос овес (т. е. овес должен быть убран)]; пол. *Św. Katarzyna śmiechem, św. Andrzej grzechem* [Св. Катарина (25.11) со смехом, св. Андрей (30.11) с грехом]; пол. *Św. Katarzyna zawiązuje, św. Andrzej zakazuje* [Св. Катарина оканчивает, св. Андрей запрещает (развлечения)]; пол. *Na Boże Narodzenie weseli się wszelkie stworzenie* [На Рождество веселится всякое создание]; чеш. *Lepší Vánoce třesuté, nežli tekuté* [Лучше Рождество морозное, чем с оттепелью]; словац. *Trikrát'ová zimu vlk nezožerie* [Крещенскую зиму волк не съест] и др.

2. Связанная с первой группа — **предсказания** погоды и успехов в хозяйственной деятельности. Этот тип на семантическом уровне характеризуется прогностической направленностью, а на формальном — наличием условных синтаксических конструкций с элементами: «если — то», «когда — тогда», «как — так и» и др., например: морав. *Na Hromnice chumelice, již nebude zima více* [На Сретение метель — зиме конец]; пол. *Gdy na Matkę Boską mróz, ładuj chłopie wóz* [Если на Благовещение мороз, готовь, мужик, воз]; пол. *Gdy na Gromnicę roztaje, rzadkie będą urodzaje* [Если на Сретение оттепель, будет плохой урожай]; чеш. *Kukačka po Sv. Janu za kolik dní kuká, za tolik grošův žito bude* [Сколько дней после св. Яна кукушка кукует, за столько грошей будет жито на рынке]; пол. *Jak na Jurzigo rosa, nie każdej łąki chyci się kosa* [Если на Юрия роса, не на каждом лугу погубляет коса]; пол. *Gdy słońce świeci jasno na Gromnicę, to przyjdą większe mrozy i śnieżyce* [Если солнце светит на Сретение, то будут большие морозы и метели]; пол. *Mroźny grudzień i wiele śniegu, żyzny roczek będzie w biegu* [Морозный декабрь с обилием снега — будет урожайный год]; чеш. *Velký pátek deštivý dělá rok žitný* [Дожливая Страстная пятница сулит урожайный год]; чеш. *Krátký masopust — dlouhá zima* [Короткая масленица — долгая зима]; пол. *Mróz 10. marca zwiastuje 40 mrozów* [Мороз на Сорок мучеников предвещает еще 40 морозов].

3. **Устойчивые сравнения**, в которых различные предметы, лица, явления и события характеризуются через признаки, особенности и характерные черты дней и праздников. Эти паремии, формально (через употребление хрононима) и семантически связанные с календарем, функционируют в языке шире, чем любая другая группа, выходят за рамки календарных событий и календарной обрядности. Они могут использоваться, например, для характеристики личностных и социальных отношений. Их понимание не требует специальных обрядовых знаний, но подразумевает знание традиции в целом: пол. *Ten je tak długi, jak na św. Jan dzień* [Он такой длинный, как день на св. Яна] (день св. Яна — 24.06 — самый длинный в году); пол. *Młody, jak grzyb po św. Marcinie* [Молодой, как гриб после св. Мартина]; *Młoda jak jagoda po św. Marcinie* [Молодая, как ягода после св. Мартина] (иронично, т. к. после дня св. Мартина, 11.11, и грибы, и ягоды, если и сохранились, то уже очень старые); *Má se jako husi o Martině* [Дела у него как у гусей на св. Мартина] (т. е. плохи дела, грозит опасность, поскольку на праздник св. Мартина в качестве обрядового блюда жарили специально откормленных для этого случая гусей); пол. *Jasny — jak noc po św. Michale* [Ясный, как ночь после св. Михаила] (в зависимости от того, действительно ли после св. Михаила, 29.09, стояли ясные, безоблачные ночи, или нет, значение поговорки может быть либо прямым, либо переносным, ироничным; скорее всего, второе); чеш. *Zpívá jako slavík po svatém Havle* [Поет, как соловей после св. Гавла] (то есть никак, поскольку после св. Гавла, 16.10, соловей уже не поет) и др.

К этому же типу можно было бы отнести иные по строению паремии с так называемой «формулой невозможного», которая употребляется, например, в заклинаниях, заговорах, отгонной магии, например: пол. *Wiedzy ludzie przyszłość zgadną, gdy Zielone święta w grudniu przypadną* [Тогда люди узнают будущее, когда Зеленые святки (т. е. Троица) будут в декабре] (то есть люди не узнают будущего никогда, потому что Троица празднуется на 6-й неделе после Пасхи, обычно в мае).

4. **Предписания, запреты хозяйственного характера** в определенных дни календаря, например: пол. *W Wielki Piątek dobry siewu początek* [В Страстную пятницу хорошо начинать сев]; чеш. *Panny Marie zvěstování — zelených semen rozsévání* [Благовещение (25.03) — сев семян]; чеш. *Svatý Prokop kořen nakop; Svatý Vít kořen štíp, Sv. Petr, ten ho natrh, Sv. Prokop kořen dokop, Sv. Markyta vede žence do žita* [Св. Вит (15.06) прищепнул корень (т. е. прекратился рост), св. Петр (29.06) его оборвал, св. Прокоп (4.07) корень подкопал, св. Маркита (13.07) ведет жнецов в жито]; пол. *Na święty Jakób — grochu naskub* [На св. Якуба (25.07) рви горох]; чеш. *Na svatého Jeremiáše chop se rozséváčky* [На св. Еремию берись за сеялку] и т. п.

5. Тесно примыкает к предыдущему тип паремий, где дается **оценка** хозяйственной и бытовой **деятельности человека**, в зависимости от того, следует ли он предписаниям традиции или нет: чеш. *Na svatého Řehoře šelma sedlák, jestli nevoře* [На св. Грегора (12.03) шельма мужик, если не пашет]; пол. *Na Matkę Boską Siewną zła to gospodyni, która lnu z wody nie wyczupi* [На Рождество Богородицы (8.09) плохая та хозяйка, которая лен из воды не вытащит (после мочеания)] и под.

6. Пословицы и поговорки, возникшие в рамках обряда и **содержащие сведения об обрядах** или ритуальных предметах. Это клише, которые отсылают к обряду или обрядовому действию, подразумевают знание акциональной обрядовой стороны, благодаря чему эти клише являются свернутыми текстами обряда и непонятны и практически не используются вне конкретной этнической традиции: морав. *Kde je máj, tam je dívka na vydaj* [Где есть майское деревце, там живет девушка на выданье] (в связи с обычаем ставить деревца «маи» своим возлюбленным в ночь перед 1.05, в некоторых местах деревце означало брачное предложение); *Naša platí, vaša drží* [Наша платит, ваша держит] (говорили парни девушкам, когда стегали их в пасхальный понедельник; во вторник наоборот — девушки стегали парней); словац. *Poslali ju s mrváňom zo služby* [Послали ее с калачом со службы] (в день св. Штефана, 26.12, отпускали работников со службы, одаривая их калачом-«мрванем»); *Kde sa turoň váľa, zemky sa dobre daria* [Где туронь валяется, там земля хорошо родит] (об обряде катания ряженого «туронем» по земле или навозной куче на масленице); *Barbora prišla na brúně* [Барбора приехала на гнедой кобыле] (в канун св. Барборы (4.12) ходили ряженные «бруной», кобылой — реализация поверья); чеш. *Masopust má svůj právo* [У Масленицы свои законы] (после обеда отпускали слуг погулять); чеш. *Chodíš jako zvač* [Ходишь, как приглашающий (зовущий) на праздник] (ходишь без дела туда-сюда; аллюзия на «звачей», которые приглашали на свадьбу, «годы» и др. торжества); словац. *Chodia ako s bellthemom // Chodia ako s medved'om* [Ходят как с «вифлеемом», как с «медведем»] (т. е. очень шумно, как ряженные с вертепом или с «медведем» на Рождество); *Chodí ako s hajnákom* [ходят как на масленице] (т. е. очень шумно, как при масленичном обходе парней с вертелом); *Na hody nezvaný býva u dverí čestovaný* [На годовые праздники незваного гостя угощают у двери] (в связи с запретом приходить на годовые праздники в чужой дом); пол. *Tak próżny, jak worek woja o św. Marcinie* [Такой пустой, как мешок старосты на св. Мартина] (обычное время сбора продуктов старостой со всего села); пол. *Sól i chleb św. Agaty broni od ognia chaty* [Соль и хлеб святой Агаты (5.02) берегут от пожара хаты] (в день св. Агаты освящают в костеле соль и хлеб и сохраняют дома от пожара); *Na św. Marcina najlepsza gęsina* [На св. Мартина лучше всего гусятина] (ритуальное блюдо в день св. Мартина); *Biega s nim by z wilczą skórą po*

kolędzie [Бегают с этим, как с волчьей шкурой по коляде] (= по всем углам с чем-либо бегать; реминисценции обхода села волчатниками со шкурой волка и сбором даров); чеш. *Liška rozdává preclíky* [Лиса раздает пончики] (в связи с одариванием детей «от лисички» в первое великопостное воскресенье, которое так и называлось «Лисьим»); ср. словац. *Líšky pečú* (?); пол. *Królowie pod szopkę, dnia na kurzą stopkę* [«Короли» с вертепом — день прибавляется на куриный шаг] (с праздника Трех королей (6.01), когда ходили ряженные «королями», день прибавляется на куриный шаг: увеличение дня замечали по тому, куда, до какого места на полу, падает свет из окна); *Na św. Andrzeja dziewkom z wróżby nadzieja* [На св. Андрея девкам от гадания надежда] (день св. Андрея — любимый день гаданий о замужестве).

Следующие четыре группы паремий лишь обозначены и подробно не рассматриваются, отчасти потому, что, являясь вербальными компонентами обрядов, они представляют собой переходные типы и потому требуют особого подхода к их изучению, отчасти потому, что им посвящены специальные работы и исследования (Виноградова 1982; Виноградова, Толстая 1988; Виноградова, Толстая 1993; Виноградова 1993; Виноградова, Толстая 1995; Агапкина, Виноградова 1995; Агапкина, Виноградова 1994; Виноградова 1998; Виноградова 2002; Усачева — в этом сборнике). В то же время паремии этих типов могут служить (и наверняка служили) источником для формирования (образования) новых традиционных календарных паремий — пословиц, поговорок, устойчивых сравнений. Из приведенного ниже материала примером такого возможного превращения могло бы послужить словацкое заклинание *Hody, hody, nový rok, nech tak trvá celý rok!* Этот приговор просперативной магии уже к началу XX в. оказался достаточно изолирован от обрядового действия (битья хлебной лопатой по потолку в сочельник), он компактен, ритмизован и рифмован, широко распространен у чехов и словаков.

7. **Магические приговоры, заклинания**, сопровождающие ритуальные действия в определенные праздники. Они могут содержать хроним или опускать его, называть обрядовое действие или заменять его междометием. В любом случае они представляют собой тип заклинания (заговора), основанный на вере в магическую силу слова. Большинство из этих высказываний рифмовано или ритмизовано. Эта группа представлена в статье полнее других, потому что паремии подобного рода, вызывающие особый интерес у исследователей, еще не были собраны воедино и не изучались. Не претендуя на исчерпывающую полноту материала и осознавая тот факт, что существует большое количество вариантов данных паремий, бытующих в локальных традициях, приведем лишь те, которые можно считать семантическими архетипами для этих вариантов: морав. *Dnes je Sv. Háty*

den, vestěhujte se všecy myši ven [Сегодня день св. Агаты, убирайтесь, все мыши, вон!], *Svaté Háty den, všechna neřest ven!* [Святой Агаты день — всякая гадость вон!], *Dnes je Sv. Háty den, žáby, ščury se sklepa ven!* [Сегодня день св. Агаты — лягушки, крысы, из подвала вон!] — так выгоняли мышей и насекомых, когда кропили дом освященной водой в день св. Агаты (5.02); иногда писали эти слова на дверях хозяйственных построек освященным в церкви мелом; чеш. *Dnes je svatého Matěje, Matěje, at' se ten hlásek obejde, obejde, všude ovoce dost bude, a ničeho nezmrzne* [Сегодня св. Матей, Матей, куда мой голос будет слышен, везде будет много фруктов и ничего не померзнет]; словац. *Včera bolo Jakuba, dneska je Anny, aby kurmple narástli ako naše hlavy* [Вчера был Якуб (25.07), сегодня Анна (26.07), пусть картошка вырастает, как наши головы] — говорили, когда окучивали картошку и катались по земле; словац. *Dnes máme Jakuba, zajtra svätej Anny, krúťteže sa, krúťte, moje milé hlavy!* [Сегодня Якуб, завтра святая Анна, закручивайтесь, закручивайтесь, мои милые головки (кочаны)] (произносили после работы на грядках, чтобы капуста завивалась в кочаны), *Včera bolo Jakuba, a dneska je Anny, zakrúcajteže sa, moje milé hlavy!*, *Včera bolo Jakuba, dňeskaj Ani, žebi sa krutili veľ'kie hlavi* [Вчера был Якуб, сегодня Анна, пусть закручиваются большие головки] и т. п.

Чеш. *Šuk blechy do střechy!* [Кыш, блохи, на крышу!] произносили во время пасхального стегания, чтобы выгнать из одежды блох; отсюда появился и глагол *vyšukat'* 'постегать'. Криками *Rodiče, rodiče — červený vyjce* (чеш.) [Родители, родители — крашенные яйца!] при подбрасывании вверх пасхальных яиц, вероятно, призывали умерших родственников на угощение во время Пасхи.

Задабривающие приговоры, предназначенные для деревьев, воды (колодца), огня, содержат обращение, часто с уменьшительно-ласкательным суффиксом; фраза строится в виде просьбы, высказывается забота об этих одушевляемых элементах бытия.

В Сочельник дети говорили, стуча мешалкой для теста по деревьям в саду: чеш. *Stromečku, vstávej, ovoce dávej — je štědej den* [Деревце, вставай, плоды давай — сегодня сочельник]; *Stromečku, obrod', obrod'!* [Деревце, роди, роди!], и под.; словац. *Nespi, vstaň, narodil sa Kristus Pán* [Не спи, вставай, Иисус Христос родился] (при этом хозяин мазал деревья рождественским тестом); пол. *Obudź się, drzewo nierodzące, Pan Jezus się narodził* [Просыпайся, неродящее дерево, Иисус Христос родился] (при этом трясли стволы деревьев).

Утром в день св. Матей, 24.02, «будили» деревья от зимнего сна, трясли их или слегка ударяли палками: чеш. *Stromečku, probud' se!* [Деревце, проснись!] или *Sádku, sádku, oblíkej se do zeleného kabátku, zejtra bude mráz, abys neozáb!* [Садик, садик, одевайся в зеленое паль-

тишко, завтра будет мороз, чтобы ты не замерз!]. Обегая деревья в этот день, кричали во все горло: *Obujte se hrušky, štěpy, zejtra bude mráz, jestli se neobujete, posekáme vás* [Обуйтесь, грушки, привои, завтра будет мороз, если не обуется, срубим вас].

Обращение с требованием урожая, благополучия могло быть направлено также к святому, в день которого совершается ритуальная практика: *Volám, volám Sv. Matěje, at' nám tvé ovoce prospěje!* [Зову, зову св. Матей, пусть твои фрукты созреют!]; *Svätý Jakubku, stískaj kapustu na kupku, aj svätá Anička, aby bola z kažkého krička hlavička* [Святой Якубка, собери капусту вместе (в кочаны), и святая Анечка, чтобы была из каждого кустика головка] (произносили после окучивания капусты). Зачастую в паремии не представлено даже обращения как такового, а лишь упоминается имя святого, что само по себе, по народным представлениям, уже придает высказыванию сакральный характер, наделяет его силой и освящает его. Таковы, например, чеш. *Na svätého Mateje chytili zme zloděje. Kde můj hlásek obejde, všude dost ovoce bude* [На святого Матей поймали мы злодея. Куда мой голос разнесется, везде будет много фруктов].

Интересный «переходный» семантический тип подобных паремий — обращение непосредственно к культуре, которая должна уродиться (например, к капусте), но со ссылкой на авторитет и силу святого, чей день празднуется: словац. *Kapustička, dala r'a pozdravit' svätá Anna, aby si bola samá hlava* [Капустка, святая Анна просила тебя приветствовать, чтобы ты вся закрутилась в головки].

Дальнейшее семантическое развитие подобных формул от непосредственного обращения к дереву или стихии через обращение к святому и просьбу о его заступничестве ведет к апелляции к самому Богу. Это своеобразный род молитвы: чеш. *Svatý Matěji, at' nám Pán Bůh nadělí hojně ovoce rok po roce, kam se hlas můj rozejde, všude ovoce bude a nezmrzne* [Святой Матей, пусть нам Господь Бог даст обилие плодов год за годом — где мой голос будет слышен, везде фрукты уродятся и не померзнут].

Магические просперативные приговоры могли и не содержать обращения, выражая просто оптативную формулу или указывая на желаемое через сравнение или аналогию, например: словац. *Kurka, na, kurka, na, kurak s vajcom, aj ja s vajcom* [Курочка, на, курочка, на, курак с яйцом, и я с яйцом] (когда хозяин кормил кур на Рождество); смешивая все виды зерна для кормления кур в рождественский сочельник, заговаривали: чеш. *Michám, michám samé vajce* [Мешаю, мешаю, только яйца].

Один и тот же приговор произносили у словаков во время первого весеннего грома, когда надо было слегка ударить себя по голове камнем и когда хозяйка, возвращаясь на Пасху из костела с освященными кушаньями, слегка ударяла всех домашних корзинкой по голове: словац.

Moja hlava z kameňa, nebojí sa hrmeňa [Моя голова каменная, не боится грома]. Словаки желали деревьям, когда трясли их в Страстной (Зеленый) четверг ради плодородия: *Dajbože, aby bol zelený, ako Zelený štvrtok* [Дай Боже, чтобы было зеленое, как Зеленый четверг].

Ритуальное «кормление» остатками рождественских кушаний сопровождалось приговорами незамкнутого типа, то есть не строго фиксированными, а варьирующими лексически, иногда довольно значительно. Поэтому они находятся дальше всего от ядра паремиологического фонда. В отличие от рассмотренных выше типов, паремии этой группы довольно узко локализованы. Они безусловно клишированы, но в рамках, например, одной локальной традиции, говора, села или даже семьи. В других ареалах также существуют подобные клише, с той же семантикой и прагматикой — словесное выражение ритуального дарообмена, и той же трехчастной структурой: обращение, название (или упоминание) своего дара и просьба ответного. Если одна из частей эксплицитно не выражена, то отчетливо подразумевается.

Такие приговоры предназначались земле (траве): чеш. *Trávníčku, až ty budeš mít, bude naša kravička s tebou jíst* [Травка, если ты (сейчас) получишь, (потом) будет и наша коровка с тобою (благодаря тебе) есть], колодецу, воде: *Studně, studničko, my ti přinášíme štedrého večera, abys nám dala na celý rok vody* [Колодец-студенец, мы несем тебе рождественского угощения, чтобы ты давал нам весь год воду], или *Tu máš, studničko, koledičku, abys nám dávala dobrou vodičku* [Вот тебе, колодец, коляда, чтобы ты нам давал хорошую водичку], или *Studně, já ti dám koledy, ty nám dej zase vody* [Колодец, я тебе дам коляды, ты же нам дай воды], словац. *Vodička čistá a bystrá, bud' účastná Štedrého večera* [Водичка чистая и быстрая, и ты поучаствуй в праздновании Сочельника] (бросая облатку в колодец); деревьям: чеш. *Stromy, stromečky, nesu vám od Štedrýho večera drobečky, abyste nám dali tolik ovoce, jako já přináším drobečku* [Деревья, деревца, несущие вам рождественские крошки, чтобы вы дали столько же плодов, сколько я принес крошек], чеш. *Pojďte, stromečky, budeme večereti* [Пойдемте, деревца, будем ужинать], словац. *Hrušky, jablone... pojce s nami večerac* [Грушки, яблони... идите с нами ужинать! (в Сочельник)]; предкам: словац. *Dedo, babo, pod' te s nami jest'!* [Дед, баба, идите с нами есть!]; мышам в амбаре: чеш. *Jezte, myši, drobečky, a obylí nechte* [Ешьте, мыши, крошки, а зерно оставьте].

При одаривании дома просили разнообразного благополучия — от богатства вообще до жениха для дочери: словац. *Hody, hody, nový rok, nech tak trvá celý rok* [Рождество, Рождество, Новый год, пусть так (т. е. счастливо, обильно) будет целый год] (в это время хозяйка, вынув из печи рождественские пироги, била лопатой и огреблом по балке); словац. *Kol'ko krupcô, tol'ko kurcô* [Сколько горошин, столько купцов (т. е. женихов для дочерей)] (говорила хозяйка, бросая го-

рох на потолок); морав. *Kúty, kúty, radujte sa, Vánoce idú!* [Углы, углы, радуйтесь, Рождество идет!] (при разбрасывании по углам яблок и орехов); словац. *Sto kop hrachu, sto kop maku, sto kop žita, sto kop raži!* [Сто копен гороха, сто копен мака, сто копен жита, сто копен ржи!] (хозяин во время трапезы разбрасывал горох по углам).

8. Клишированная **речь ряженных персонажей** народного календаря также могла бы стать отдельной темой исследования. Произносимые «масками» слова, формулы, клише приоткрывают значение и смысл ряжения, его мифологический контекст: чеш. *Dejte holky nebo vdolky!* [Дайте девчонок или пирогов!] (говорили «бабы» в канун Нового года) — и расширенный вариант: *Dejte nám holky, nemáte-li holky, dejte vdolky, nemáte-li vdolky, dejte lívance, nemáte-li lívance, dejte mládence* [Дайте нам девушек, если нет у вас девушек, дайте пирогов, если нет пирогов, дайте блинов, нет блинов, дайте парней!]. Чеш. *Muli se! Muli se!* [Молись! Молись!] (так призывали ряженные «мулисаки» в день св. Николая) и *Řikoj, řikoj!* [Говори, говори!] (т. е. «Молись, молись!» — как говорили ряженные «матушки», ходившие в день св. Николая, 6.12) — подтверждает христианское происхождение этих ряженных.

С другой стороны, поскольку данные клише — это «речь» мифологических персонажей, представляемых ряженными, то она при стремлении к неизменности не стремится к понятности и понимаемости, поскольку «чужая». Благодаря этому в рассматриваемой группе клише наблюдается более всего искажений смысла высказывания и формы слов. Например, этнографы и культурологи пока не могут прийти к единому мнению насчет значения масленичного ряженого «гржебенарж» у чехов и мораван, выкрики которого во время обхода еще более затемняют смысл: морав. *Staré baby na hřebeň, mladé ženy na rožeň!* [Старые бабы, на гребень, молодые — на вертел!], *Na hřebeň! Staré baby kolozubé, na hřebeň!* [На гребень! Старые бабы беззубые, на гребень!], или *Hej, hej, na hřebeň / na hřeblo!* [Гей, гей, на гребень / на кочергу!], или *Pohřebeň, pohřebeň, staré dívky na hřebeň!* [«Погребень-погребень», старые девы на гребень!]. Где здесь смысловой стержень, с чем он связан — с прядильным гребнем, «греблом» (кочергой), погребением?

9. **Благопожелания** к праздникам относятся к паремиям, если они не велики по объему. Функционально они близки к заклинаниям — приговорам при обрядовых действиях и к речитативам колядников. При этом у словаков существуют специальные действующие лица, роль которых — поздравление и благопожелание, это «виншовники» (от словац. *vinš* 'благопожелание'). Например, словац. *Doniesol som vám jedličku, aby Vám Pán Boh požehnal teličku, jahňičku i dievočku* [Я принес вам едличку, чтобы вам Бог благословил телочку, овечку и девочку] (произносили на Рождество, когда приносили в дом зеленую ветвь) и т. п.

10. К благопожеланиям тесно примыкают **приветствия**: словац. *Pánbo daj dobré ráno!* [Дай, Боже, доброе утро!] или *Daj Bože, dobrý deň, prvšia voda ako oheň* [Дай, Боже, добрый день, первую воду, потом огонь] (произносили, принося воду из источника на Рождество и Новый год).

* * *

Каждый из обозначенных выше типов паремий занимает определенное место в системе календарных представлений и обрядности и имеет свои **функции**. Типы 1, 2 и 3 являются характеристикой времени и изменений в природе, привязаны к календарной дате (датам) и практически не связаны с обрядовой стороной праздников; часть из них относится к праздникам, не отмеченным обрядностью. Они употребляются в речи свободно, как правило, имеют много вариантов. Их функция и основная практическая цель употребления — **моделирующая** (они моделируют природный мир в его отношении к человеку и социуму, создают эталон нормы); **поучительная** (они передают накопленный в результате наблюдений опыт типологизации явлений и природных событий, а также общекультурные знания, верования, космогонические представления); **прогностическая** (эту функцию выполняют прежде всего паремии, объединенные нами в тип 2, закрепляющие связи природных явлений между собой и природных событий с трудовыми).

Типы 4 и 5 связаны с календарной датой через трудовую деятельность человека; их назначение — служить нормой для социума в области трудовой деятельности; по отношению к этой норме оценивается собственная деятельность говорящего и действия других членов коллектива. Основные функции паремий этих групп — **моделирующая** (моделируется трудовая жизнь и внутренние взаимоотношения коллектива), **поучительная** (передача знаний из области трудовой деятельности) и **социальная** (оценка членов коллектива по деловым и иным качествам и определение их места в социуме). Тип 6 содержит, по существу, тексты, являющиеся свернутыми обрядами; функция этих паремий — **коммуникативная, поучительная, консолидирующая** (на основании причастности к одной культурной традиции). Паремии типов 7, 8, 9 являются вербальной частью обрядов и обрядовых действий и вне обрядов практически не употребляются; это наиболее сакрализованные клише. Их функция — **магическая** или **магико-моделирующая**. Тип 10 содержит ритуализированные клишированные фразы, соотнесенные с обрядовой стороной дня (периода), но не являющиеся частью обряда; их функция — **магическая** и **коммуникативная**.

Тематика календарных клишированных высказываний определяется конечным списком: это погода; хозяйственные действия и их регламентация; предсказания и гадания о погоде, жизни/смерти,

урожае/неурожае; традиционные нормы поведения; обрядовое поведение. Тематика календарных пословичных выражений в целом одинакова для разных культурных традиций. Она тесно связана с семантикой паремий.

По справедливому мнению Г. Л. Пермякова, паремии занимают промежуточное положение между единицами языка и фольклора (Пермяков 1975: 247, 250). Как единицы языка они используются в качестве знаков, могут быть мотивированы, иметь синонимы, омонимы и антонимы, могут выступать в речи в сходной со словами функции. Для паремий, «помимо изменений по временам, лицам и числам, свойственным большинству незамкнутых клише, характерны логико-семиотическая парадигматика и парадигматика реалий» (там же: 250).

Вариативность паремий. Многие паремии имеют по несколько вариантов. Последние могут быть территориальными (разные традиции или села — разные варианты) или индивидуальными (личное творчество). В некоторых случаях варианты очень близки лексически, а различаются модальностью высказывания, синтаксической конструкцией, стилем, пафосом и т. п., например: словац. *Okolo Sv. Doroty bývajú metelice a sloty* [Около св. Дороты бывают метели и слякоть], *Dorota — sneh alebo slota* [Дорота — снег или слякоть], или: чеш. *Na Sv. Štěpána je každý sobě za pána* [На св. Степана каждый сам себе за господина], *Na św. Scepán kozny sługa pan* [На св. Степана каждый себе господин], пол. *Na św. Scepán kozny sługa pan* [На св. Степана каждый слуга господин], *Na św. Jan każdy sobie* [На св. Яна каждый сам себе хозяин], — все они означают, что с дня св. Степана (26.12) до Нового года слуги могут уйти от прежних хозяев, имеют временную «вольность», могут делать, что захотят.

У других паремий вариантов гораздо больше и теоретически может быть сколь угодно много — за счет изменения лексического наполнения, семантических сдвигов, структуры высказывания и т. п. Количество вариантов зависит, очевидно, от популярности паремии и частоты ее употребления.

Например, в паремиях о марте констатируется, что в этом месяце особенно часто умирают старики. Это представление засвидетельствовано в следующих вариантах: словац. *Ide marec, poberaj sa starec* [Идет март, собирайся в дорогу, старик]; словац. *Marec, nejeden v ňom umrie starec* [Март, не один умрет в этом месяце старик]; словац. *Marec, poberaj sa starec v tanec* [Март, собирайся, старик, в танец]; чеш./словац. *Prijď marec, zomre starec / Príde marec, zomrie starec* [Придет март, умрет старик]; чеш. *V breznu stár boj se mar* [В марте старик боится погребальных носилок]; пол. *Marzec zwykł starych straszyc marami* [Март привык пугать стариков погребальными носилками], *W marzec nie jeden zadrze brode starzec* [В марте

не один старик задерет бороду (т. е. умрет)]. Варьируют лексические способы выражения понятия «смерть» (*собирается, идти в танец, задирать бороду, (лежать на) погребальных носилках*), модальность высказываний (обычно умирают старики; умирают старики; старики боятся смерти; готовьтесь к смерти, старики!).

В предсказаниях урожая по погоде в день Рождества общий смысл всех варьирующихся высказываний заключается в следующем: «Если на Рождество ясно (безоблачно), то год будет урожайным и амбары полными»: пол. *Kiedy Gody jasne, to stodoły ciasne* [Если Рождество ясное, то амбары тесные (полные)], *Wigilia piękna i jutrznia jasna, będzie stodoła ciasna* [Сочельник погожий и Рождество ясное — будет амбар тесным], *Kiedy Gody ciemne, to stodoły jasne* [Когда Рождество темное (пасмурное), то амбары светлые (пустые)], чеш. *Tmavé vánoce, světlé stodoły* [Темное (облачное) Рождество — светлые (пустые) амбары]; словац. *Jasné hody, tmavé stodoły, tmavé hody — jasné stodoły* [Ясное Рождество — темные (полные) амбары, облачное Рождество — пустые амбары], *Ked' je vianočná noc tmavá, bude tma v záchinku* [Если рождественская ночь темная, тьма (обилие) будет и в закромах]. Варианты создаются на основе разных названий одного и того же праздника и формул, выражающих богатый урожай — в амбарах/закромах «тесно», «темно» или «светло».

Немалое количество вариантов известно для паремий с общим значением: «Если на св. Матей (24.02) оттепель, после него будут морозы; если на Матей холодно и много льда, то после него начнутся оттепели»: чеш. *Sv. Matěj najde-li led, seká jej hned, nenajde-li, dělá jej* [Если св. Матей найдет лед, то сразу же раскалывает его, если не найдет — сделает лед] // *Najde-li Matěj led, seká ho hned, nenajde-li led, dělá ho hned* [Если найдет Матей лед, колет его сразу, если не найдет лед — делает его сразу]; чеш. *Sv. Matěj mosty boří anebo staví* [Св. Матей мосты (т. е. лед на реках) рушит или строит]; словац. *Matej ľady láme, ak ich nachodí, ak ich nenájde, teda ich narobí* [Матей ломает льды, если их находит, если их не найдет, то их сделает]; словац. *Macej ľame ľad a ked ho nenájde, narobí ho hned* [Матей ломает лед, а если его не найдет, немедленно его сделает]; словац. *Matej ľady láme, ak nemá čo lámať, tak v marci ľad máme* [Матей льды ломает, а если нечего ломать, то в марте у нас еще лед (есть)]; словац. *Ak Matej nájde ľady, poláme, ak nenájde, Gregor ich* [Если Матей найдет льды, поломает, если не найдет, Грегор (12.03) их сделает]. Варьируют лексические реализации понятий «ломать лед» и «создавать лед», наименования льда, время появления льдов после дня св. Матей.

Варианты паремий, характеризующих день св. Люции (13.12) как самый короткий в году (по юлианскому календарю), с первого взгля-

да могут противоречить друг другу: чеш. *Lucie noci upije (a dne nepřídá)* [Люция ночи выпивает (а дня не добавляет)]; пол. *Święto Luci — dzień króci* [Праздник Люции — день сокращается]; пол. *Święto Lucy — noc krócy* [Праздник Люции — ночь сокращается]; пол. *Św. Łuca dnia przyrzuca* [Св. Люция дня добавляет]. Однако если учесть, что самый короткий день в то же время знаменует собой и начало постепенного прибавления светлого дня, то все противоречия снимаются.

Словацкие примеры — *Na Petra a Pavla seje pánboh prvé hríbiky* [На Петра и Павла Бог сеет первые грибы], *Peter a Pavel sejú (rozšievajú) huby* [Петр и Павел сеют (рассевают) первые грибы] — интересны тем, что в них варьируется деятель, а имена святых Петра и Павла выступают то как хронимом, то как имена личные.

Варьироваться, таким образом, могут реалии предметного кода; символика реалий и признаков; соотносимые промежутки календаря; действия, являющиеся знаком одного и того же содержания; способы вербализации определенных понятий; лексемы и их падежные формы и др. В то же время структура многих паремий, логика их построения, аксиология (а нередко и сами реалии) совпадают в разных западнославянских языках, что свидетельствует об общих генетических истоках паремий. Различия в предметном и лексическом воплощении содержания паремий в разных языках или разных культурных ареалах обусловлены, в первую очередь, природными и географическими условиями обитания этносов (реальная сторона), а во вторую — особенностями языкового мышления и языковой структуры.

Выполняя, подобно слову, функцию языкового знака, паремии представляют собой **тексты**, свернутые до одной фразы; они имеют самостоятельное значение и употребление. В отличие от лексем и фразеологизмов, которые выступают как знаки вещей или понятий, паремии являются знаками ситуаций или отношений между вещами, благодаря чему обладают особыми семиотическими свойствами (Пермяков 1970: 19–20). Иначе говоря, они являются логическими единицами (суждениями или умозаключениями), оформленными как языковое высказывание. Наиболее яркий пример свернутых текстов дают паремии, возникшие в рамках обряда или в связи с обрядом или обрядовым действием (тип 6). Объяснение смысла таких паремий необходимо для всех, кто не является активным носителем данной традиции. Этнокультурный комментарий к ним представляет собой, по сути, контекст, ситуацию, имплицитно содержащуюся в высказывании и известную всем носителям данной культуры. Например: моравское *Jaká krásna, také kyčkovanku* [Какая «красота», такие и «хлесталки»], произносимое девушкой, означало, что ей не понравился подарок парня (*krásna*), полученный ею в четвертое, «Смертное»

воскресенье Великого поста; это означало, что ее ответный подарок (*kyčkovanku*) в пасхальный понедельник, когда по обычаю девушки «платили» дарами своим парням за стегание ради здоровья (*kyčkování*), будет соответствующим. Таким образом, в этом компактном высказывании прочитывается текст молодежных пасхальных обычаев и обрядовых действий — девичьих обходов, стегания прутьями, взаимного одаривания.

Не только обрядовые высказывания, но и пословицы, как, например, морав. *Matka Boží hlávku složí* [Богородица завивает капусту] и подобные ей, также требуют этнолингвистического комментария: необходимо знать, что *Matka Boží* — это Рождество Богородицы (15.08) и что к этому времени капуста формирует кочаны, завивается в вилки.

Как свернутые тексты паремии заключают в себе «свод народной опытной премудрости» [Даль 1984]. Анализ этого свода с точки зрения содержащейся в нем информации, рассмотрение основных отраженных в нем концептов и мифологем, обрядовых, демонологических, метеорологических, этнобытовых народных представлений, на основе которых производится сравнение и соотнесение календарных периодов, установление трудовых и обыденных норм, также требует этнокультурного и этнолингвистического подхода. Не менее важен в паремиях и план реалий, который отражает и характеризует как материальную, так и — через символизацию вещей и понятий — духовную культуру народа.

* * *

Семантика паремий. Большая часть календарных пословичных выражений — это клишированные фразы, характеризующие календарные периоды различной продолжительности (дни, праздники, месяцы, сезоны), констатирующие погодные и хозяйственные взаимосвязи между ними. С одной стороны, это констатация факта природных изменений, смысл которой выражается словами: «так обычно бывает». С другой — это характеристика дней с точки зрения пользы для человека, иначе говоря, ее главная прагматическая ценность — в фиксации важных знаний и необходимого опыта и передаче их последующим поколениям. Благодаря этому многие даты имеют разностороннюю характеристику — по погоде, по поведению животных и птиц, особенностям вегетации, по наличию продовольственных запасов, бытовым рекомендациям. Трудность привязки постепенных сезонных изменений к определенной дате, как того требует жанр, преодолевается за счет приписывания одного и того же свойства нескольким дням, близко стоящим друг к другу (ср., например, ниже характеристику Сретения (2.02) и дня св. Павла (25.01) как «середины зимы»).

Паремии, отнесенные нами к первому типу (см. предложенную выше классификацию), фиксируют знания и опыт народа в календарной хронологии, так что можно составить своеобразное народное описание года, в котором отмечены все важнейшие вехи в календаре:

21 января (день св. Агнешки) прилетают жаворонки: пол. *Św. Agnieszka wypuszcza skowronka z mieszka* [Св. Агнешка выпускает жаворонка из мешка], *Agnieszka łaskawa puszcza skowronka z rękawa* [Милостивая Агнешка выпускает жаворонка из рукава], *Na św. Agnieszkę wychodzi woda na ścieżkę* [На св. Агнешку появляется вода на дорожке], *Świata Agnieszka, daj nam słońeczka* [Св. Агнешка, дай нам солнышка];

25 января (день св. Павла) — половина зимы, начинает трогаться лед: словац. *O Pavle je pol zimy* [На Павла — половина зимы], пол. *Na św. Pawła połowa zimy przepadła* [На св. Павла половина зимы прошла], *Nawrócenie św. Pawła, połowa zimy przepadła* [Обращение св. Павла — половина зимы прошла];

28 января (день св. Кароля) — появляются проталины: пол. *Na św. Karola wujrzy spod śniegu rola* [На св. Кароля выглянет из-под снега поле];

29 января (день св. Франциска) прилетают трясогузки: пол. *Na św. Franciszka przylatuje pliszka* [На св. Франциска прилетает трясогузка];

2 февраля (Громницы=Сретение) — половина зимы, день начинает прибывать, пора готовить телегу: чеш. *Na Hromnice píce* (или *všeho*) *polovice* [На Громницы фуража (или: всего) половина]; чеш. *Hromnice — půl krajíce, půl píce* [Громницы — половина краюхи, половина фуража]; словац. *Na Hromnice o hodince* [На Громницы — на час (время прибывает)]; *Na Hromnice zadúva ulice* [На Громницы задувает (метель) улицы]; *Prešli Hromnice, koniec sanice* [Прошли Громницы, конец санному пути]; пол. *Na Gromnicę łataj bracie rękawice* [На Громницы латай, браток, рукавицы]; *W Gromnicę milszym w owczarni wilk jak słońce*; *Gromnica — zimy połowica* [На Громницы милее волк в овчарне, чем солнце (на небе)]; *Na Gromniczną Maryą niedźwiedź budę rozwali lub poprawija* [На Громничную Марию медведь берлогу разрушает или ее поправляет];

с 3 февраля (день св. Блажея) начинаются оттепели: чеш. *Na svatého Blažeje skřivan pije z koleje* [На св. Блажея жаворонки пьют воду из колеи];

5 февраля (день св. Агаты) бывают метели: словац. *Sv. Hata všetky kúty zahatá* [Св. Агата все углы завалит (снегом)]; чеш./словац. *Sv. Agata býva na sneh bohatá* [Св. Агата бывает на снег богата];

6 февраля (день св. Дороты) бывают метели и оттепели, начинают петь птицы: словац. *Okolo Sv. Doroty bývajú metelice a sloty* [Около св. Дороты бывают метели и слякоть]; *Na Dorotu pôjdu si vtáčky do pesničky* [На Дороту птицы пускаются петь]; пол. *O św. Dorocie wyschną chusty na płocie* [На св. Дороту высохнут платки на заборе]; пол. *O św. Dorocie pójdziesz po błocie* [На св. Дороту пойдешь по грязи];

10 февраля (день св. Схоластика), 14 февраля (день св. Валентина) — возвращаются морозы: пол. *Scholastyka — mróz utyka, a nim Walek nam zaświeci, obaczyma, mróz kark skreći* [Схоластика — мороз прихрамывает обратно, и пока Валеk не придет, мороз нам шею свернет];

14 февраля (день св. Валентина) — «свадьба» птиц, птицы начинают петь: словац. *Valent žení vtáčence, Matej im rozdáva píšťalky* [Валент женит птичек, Матей раздает им дудки];

24 февраля (день св. Матей) — оттепели, трогаются льды на реках, первые признаки весны: чеш. *Na Sv. Matěje pije skřivan z koleje* [На св. Матей жаворонки пьют из колеи]; пол. *Św. Maciej — z rzek i stanów rusza lody* [Св. Матей — на реках и прудах рушит лед]; *Św. Maciej zimę traci albo ją bogaci* [Св. Матей зиму прогоняет или делает сильнее]; *Na św. Macieja pierwsza wiosna nadzieja* [На св. Матей — первая надежда на весну]; *Na św. Macieja lody wróżą długie chłody* [Льды на св. Матей пророчат долгие холода];

4 марта (день св. Казимира) — конец зимы, день почти сравнивается с ночью: пол. *Na św. Kazimierz już nie zmarzniesz* [На св. Казимира (4 марта) уже не замерзнешь]; *Na św. Kazimierz dzień z nocą zmierz* [На св. Казимира день с ночью смерть];

12 марта (день св. Грегора) — начинается таяние льдов, зима отступает, но еще возможны метели и временное похолодание, начинают кричать лягушки, прилетают аисты: словац. *Na św. Kazimierz dzień z nocą zmierz* [Грегор еще трясет бородой]; *Na Sv. Gregora idú l'ady do mora* [На св. Грегора льды идут в море]; чеш. *Na svatého Řehoře plove led do moře* [На св. Ржегоржа плывет лед в море]; *Na Sv. Řehoře žába hubu otevře* [На св. Ржегоржа лягушки открывают рот (начинают квакать)]; *Na Sv. Řehoře čáp letí od (přes) moře* [На св. Ржегоржа аист летит через море]; пол. *Na Sv. Řehoře čáp letí od (přes) moře* [На св. Гжегожа идет зима (или: реки) в море];

19 марта (св. Йозеф) — начало весны: *Św. Józef kiwnie brodą, idź-że zimno nadół wodą* [Св. Йозеф махнет бородой — иди, холод, вниз по воде]; *Św. Józef Oblubieniec otwierz wiosnie gościniec* [Св. Иосиф-Обручник, отвори весне дорогу]; *Na św. Józek czasem śniegu, czasem trawy wózek* [На св. Юзек иногда снегу, иногда травы возок]; *Św. Józek wiezie trawy wózek, ale czasem smuci — bo śniegiem przyrzyci* [Св. Юзек везет травы возок, но иногда огорчает — снегом его прикрывает];

к 21 марта (день св. Бенедикта) птицы начинают откладывать яйца: пол. *Na św. Benedykta zniesie jajko kaczką dziką* [На св. Бенедикта снесет яйцо дикая утка];

25 марта (Благовещение) — прилетают ласточки, земля «открывается», появляется трава: морав. *Matka Boží travu množí* [Богоматерь множит траву]; чеш. *Jaro zvěstuje Zvěstování, ale zimu ještě nevyhání* [Благовещение благовестит весну, но зиму еще не выгоняет]; пол. *Na*

Zwiastowanie jaskółki się ukazują, ludziom wiosnę zwiastują [На Благовещение показываются ласточки, людей о весне оповещают]; пол. *Na Matkę Boską Roztwórną ziemia się roztwarza* [На Отворяющую Богоматерь земля отворяется]; пол. *W dzień Zwiastowania pliszka, usiadłszy na skrzydło bocianie, przynosi wiosnę z dalekiego nieba* [В день Благовещения трясогузка, сев на крыло аиста, приносит весну с далекого неба];

2 апреля (день св. Франциска) всходят озимые, прилетают аисты: пол. *Na św. Franciszka zielenią się łany, i z zimowiska swego wracają bociany* [На св. Франциска зеленеют поля и с зимовья возвращаются аисты];

24 апреля (день св. Юрия) — начинается бурный рост травы и посевов, но еще возможны заморозки; в начале мая скот уже может лежать в траве: словац. *O Dzure už tráva bude rást', čo by si ju hámríkom pral do zeme* [На Юрия трава будет уже расти, хоть ты ее молотком в землю вбивай]; словац. *Čo do Dzura narastie, to po Dzure skape* [Что до Юрия нарастет, то после Юрия пропадет]; *O Dzure má sa už vrana do oziminy schovať* [На Юрия должна уже ворона в озимых спрятаться]; пол. *Na św. Jura schowa się w życie kura* [На св. Юрия спрячется уже в жите курица]; *Św. Jerzy trawę burzy* [Св. Юрий траву поднимает]; чеш. *Jiří a Marek mrazem nás zalek* [Юрий и Марк морозом нас напугал];

25 мая (день св. Урбана) — наступает настоящее лето, хотя: словац. *Urban ešte niekedy bradou pokýva* [Урбан еще иногда бородой потрясает];

8 июня (день св. Медарда) и 10 июня (день св. Малгожаты) — дождь в начале июня пророчит дожди еще 40 дней и плохой урожай орехов: словац. *Medardová kvapka štyridsať dní kvapká* [Медардова капля 40 дней капает]; пол. *Deszcz na św. Małgorzatę jest orzechom na stratę* [Дождь на св. Малгожату — орехам неурожай];

после 13 июня (день св. Антония) появляются первые ягоды: пол. *Na św. Antoni pierwsza jagodka zapłoni* [На св. Антония загорится в траве первая ягодка];

15 июня (день св. Вита) — наливаются зерно, кончат петь соловей: пол. *Rzecz każda koniec miewa, i słowik tylko po św. Wit śpiewa* [Каждая вещь имеет конец, и соловей поет только до св. Вита]; *Św. Wit, słowik cyt!* [Св. Вит — соловей цыц!]; *Po św. Wicie połowa ziarna w życie* [После св. Вита половина зерна в жите];

около Духова дня обычно похолодание, советуют не прятать кожу: словац. *Do Duchu nespúšťaj kožu a po Duchu zas v kožuchu* [До Духа не снимай кожу, а после Духа — снова в кожанке]; пол. *Do św. Duchu nie zrzucaj kożucha, a po św. Duchu chodź znów w kożuchu* [До св. Духа не снимай кожу, а после св. Духа — ходи снова в кожанке];

после католического праздника Божьего Тела обычно уже тепло: *Do Bożego Ciała zima będzie robiła co chciała, a po Bożym Ciele będzie ciepła wiele* [До Божьего Тела зима будет делать, что хочет, а после

Божьего Тела будет много тепла]; *Na Boże Ciało żyto zakściąło* [На Божье Тело жито окрестилось];

24 июня (день св. Яна) — можно купаться, идут благодатные дожди, созревают ягоды, появляются мухи: словац. *Sv. Jan krstí vodu* [Св. Ян крестит воду]; *O Jane čerešne i muchy zrelé* [На Яна черешня и мухи зрелые]; пол. *Przed św. Janem prosić o deszcz trzeba, a po św. Janie nieproszony pada* [До св. Яна надо просить дождя, а после св. Яна и не прошенный идет]; *Św. Jan — jagód dzban* [Св. Ян — ягод жбан]; *Św. Jan przyniesie oleju dzban* [Св. Ян принесет масла жбан]; *Św. Jan chrzci jagody, dlatego dopiero po nim są one słodkie* [Св. Ян крестит ягоды, поэтому только после него они сладкие];

29 июня (день Петра и Павла) — появляются грибы, дозревает жито: словац. *Na Petra a Pavla seje pánboh prvé hrbíky* [На Петра и Павла Бог сеет первые грибы]; *Peter a Pavel sejú (rozšievajú) huby* [Петр и Павел сеют (рассевают) грибы]; *Peter a Pavel pretrhne žitám korene* [Петр и Павел прищепнут житу корень (т. е. оно больше не растет)];

2 июля (католический праздник Посещения Божьей Матери) — колосья склоняются под тяжестью зерна; если будет дождь, он продлится весь июль: пол. *Nawiedzenie Matki Boskiej, już się chyłły ciężkie kłoski* [Посещение Божьей Матери — уже наклоняются тяжелые колоски];

25 июля (день св. Якуба) — жара: пол. *Na św. Jakuba niepotrzebna szuba* [На св. Якуба не нужна шуба];

26 июля (день св. Анны) — ночи становятся холодными: пол. *Od św. Anki zimne poranki* [Со св. Анки холодные утреники]; словац./чеш. *Sv. Anna — chladno z rána* [Св. Анна — холодно по утрам]; словац. *Ked' je po Sv. Anne, hned' se sedliak klobúk nahne* [После св. Анны крестьянин сразу шляпу нахлобучивает];

1 августа (день Петра в оковах) — холодает: словац. *Do Petra nit cepla, a po Petre už je po ceple* [До Петра нет тепла, а после Петра тепло уже кончилось];

10 августа (день св. Вавринца) — первые признаки осени: словац. *Na Sv. Vavrince idú oriešky do venca* [На св. Вавринца идут орешки в венок (собирают плоды)]; пол. *Na św. Wawrzonka pierwsza jesionka* [На св. Вавринца — первая осень]; *Na święty Wawrzyniec — z orzechów wieniec* [На св. Вавринца — венок из орехов (время их созревания)];

15 августа (Успение Богородицы) — созревает лен, закручиваются кочаны у капусты, начинается жатва: морав. *Matička Boží vlákenko vloží (do lnu)* [Мать Божья вкладывает волокно в лен]; *Pananky Márie na nebezetí — hlávka do zelí vletí* [Девы Марии Успение — появляются капустные головки]; *Matka Boží hlávku (zelnou) složí* [Мать Божья делает головки у капусты]; пол. *Do Marii Wniebowstąpienia miej w stodole połowę mienia* [До Успения Марии имей в амбаре половину

достатка (т. е. зерна); *Na Marii Wniebowzięcia najprzedniejsze żęcie* [На Успение Марии жатва прежде всего];

16 августа (день св. Роха) — созревает горох: пол. *Święty Roch rozsypie groch* [Святой Рох рассыпает горох];

24 августа (день св. Бартоломея) — гады уходят в землю, становится меньше насекомых, аисты собираются в стаи, созревают овощи: словац. *Už je po Bartoleme, pôjdu hady do diery* [После Бартоломея идут гады в норы]; пол. *Na św. Bartek owocu dodatek* [На св. Бартка фруктов достаток]; *Św. Bartołomiej owies połomie* [Св. Бартоломеем овес ломает]; *Św. Bartołumi żyto potłumi* [Св. Бартоломеем жито подавит]; *Św. Bartołomni gromadzi bocioni* [Св. Бартоломеем собирает аистов]; *Św. Bartołomna robactwo przytłomni* [Св. Бартоломеем усмиряет насекомых];

1 сентября (день памяти Эгида аббата) — начинается сев озимых: пол. *W św. Idzi pogoda, to dla siewu wygoda* [Хорошая погода на св. Ида — для сева удобно];

7 сентября (день св. Регины) — конец вегетации: пол. *Św. Regina gałęzie ugina* [Св. Регина ветви сгибает];

21 сентября (день св. Матуша) — пора надевать шапку: словац./чеш. *Po Matúši čiarku na uši! / Po Sv. Matouši čepici na uši* [После Матуша шапку на уши]; пол. *Do św. Mateusza nie zdejmuj kapelusza, a po św. Mateusza — kiej ten, co (nie?) w kapeluszu* [До св. Матеуша не снимай шапки, а после св. Матеуша — глуп тот, кто не в шапке]; пол. *Po świętym Mateuszu każdy kiej w kapeluszu* [После св. Матеуша каждый дурак в шапке];

29 сентября (день св. Михаила) — все с поля должно быть убрано, начинаются молодежные игры, трава уже не растет: словац. *Michal — dievku pichal* [Михал — девок тыкал]; *Po Michale tráva čo bys' ju kliešťami t'ahal nepôjde von* [После Михала трава, хоть ты ее клещами тяни, не вырастет];

8 октября (день св. Бригиды) — начало «бабьего лета»: пол. *O św. Brygidzie babie lato przyjdzie* [На св. Бригиду бабье лето придет]; словац. *Lastovičky na odletu, koniec i babiemu letu* [Ласточки улетают — конец «бабьего лета»];

13 октября (день св. Эдварда) — наступает настоящая осень: пол. *Na Edwarda jesień twarda* [На Эдварда — настоящая осень];

16 октября (день св. Гавла, или Гала) — начинаются свадьбы: словац. *Gal — dievku bral* [Гал — девок брал]; *Galovo žito nebude bito* [Гавлово жито не будет бито]; *Od Gála chvíľa nestála* [Начиная с дня Гала хорошая погода непостоянна]; пол. *Św. Gawel choć nie Paweł, większy przecie za to: jaki Gawel, jaki Paweł, takie będzie lato* [Св. Гавел хоть и не Павел (25.01), однако больше, чем он: какой Гавел, какой Павел, такое будет лето]; *Kiedy w św. Gawel śłota, będzie w zimie dużo złota* [Когда на св. Гавла слякоть, зимой будет много золота];

21 октября (день св. Урсулы) — появляется иней на траве, ожидают снега: пол. *Od Urszuli śnieżnej czekaj koszuli* [От Урсулы ожидай снежной рубахи]; *Św. Urszula perły w polu rozsuta* [Св. Урсуля жемчуг по полю разбросала]; *Św. Urszula i Kordula dzieci do pieca przytula* [Св. Урсуля и Кордуля (22.10) детей к печи прислоняют];

28 октября (день Шимона и Иуды) — заморозки, возвращаются с выгона пастухи, начинается зима: словац. *Na Šimona Judy mrznú v poli hrudy* [На Шимона Иуды замерзает на поле земля]; *Šimona Judy vyháňa baču z budy* [Шимона Иуды выгоняет пастуха с выгона]; чеш. *Šimona Judy, zima je všudy* [Шимона Иуды — зима повсюду]; пол. *Na św. Szymona babskie lato już kona* [На св. Шимона «бабье лето» уже кончилось]; *Szymona Jude, śnieg albo grudę* [Шимона Иуды — снег или замерзшие комья земли]; *Szymona święto i Judy nabawi cię pewnej grudy* [Праздник Шимона и Иуды прибавит промерзшей земли]; *Święty Szymon z Judą następują z grudą* [Святой Шимон с Иудой наступают с мерзлой землей];

11 ноября (день св. Мартина) — выпадает первый снег, начинают прясть: чеш. *Na svatého Martina kouřívá se z komína* [На св. Мартина курятся трубы печей]; словац. *Marcin jak nebude na Šechsvatých moci, tak príde dozaista na Marcina v noci* [Мартин, если не сможет прийти на Всех святых (1.11), то обязательно придет в ночь на св. Мартина]; *Sv. Martin a Hromnice pradú z tej istej praslice* [Св. Мартин и Громницы (Сретение) прядут с одной и той же прялки]; пол. *Stanisławów owiesek, Marcinkowe żytko, kata warte wszystko* [Станиславов овес, мартинское жито — все палача достойно (т. е. все плохое)]; *Michałkowe sianko, Marcinkowe żytko — djabła warte wszystko* [Михайлово сено, мартинское жито — все к дьяволу];

19 ноября (день св. Алжбеты) — начинаются многочисленные зимние праздники: словац. *Sv. Alžbeta za plný košík sviatkov prináša* [Св. Алжбета приносит полную корзинку праздников];

25 ноября (день св. Екатерины) — начинается рождественский пост: словац. *Katrena hudcom husle berie* [Катерина отбирает у музыкантов скрипки]; *Na Sv. Katarínu schovaj sa pod perinu* [На св. Катарину спрячься под перину]; пол. *Św. Katarzyna advent zaczyna* [Св. Катажина адвент начинает];

4 декабря (день св. Варвары) — бывает много смертей: пол. *Na św. Barbare najwięcej śmierci bywo* [На св. Барбару больше всего смертей бывает];

6 декабря (день св. Николая) — собираются волчьи стаи: пол. *Na św. Mikołaja zbiera się wilcza zgraja* [На св. Николая собирается волчья стая]; чеш. *Sv. Mikuláš splachuje břehy* [Св. Николай ополаскивает берега (идет дождь)];

13 декабря (день св. Люции) — самый короткий день и длинная ночь: чеш. *Lucie noci upije (a dne nepřidá)* [Люция ночи выпивает (а дня не прибавляет)]; пол. *Święto Luci — dzień króci* [Праздник Люцы — день

сокращается]; *Św. Łuca dnia przyrzuca* [Св. Люца дня прибавляет]; *Święto Łucy — noc krócy* [Праздник Люцы — ночь сокращается];

21 декабря (день св. Томаша) — начинаются рождественские праздники: пол. *Na św. Toma gody już doma* [На св. Тома Рождество уже дома];

25 декабря (Рождество) — день начинает прибывать: пол. *Na Boże Narodzenie przybyło dnia na kurze stąpienie* [На Рождество Господне день прибавился на куриный шаг];

25 декабря — 6 января (Святки) — длинные вечера, супрядки: словац. *Do Hôd dlhá nitka, krátky deň, po Hodoch krátka nitka, dlhší deň* [До Рождества — длинная нитка, короткий день, после Рождества — короткая нитка, длинный день]; *Do Vianoc haj, od Vianoc jaj!* [До Рождества гай, с Рождества — ой!];

1 января (Новый год) — постепенное прибывание дня: словац. *Na Nový rok o slepačí krok, na Tri krále o skok dále, na Hromnice o hodinu více* [На Новый год — на куриный шаг, на Крещение — еще на один прыжок, на Сретение — на час больше]; пол. *Na Nowy rok przybyło dnia na barani (zajęczy) skok* [На Новый год дня прибыло на бараний (заячий) скок].

В таком описании года выделяются наиболее важные, ключевые моменты природных изменений, отмечаются такие признаки, которые являются постоянными показателями глубинных процессов в природе. Совсем коротко, подытоживая семантику паремий этой группы, укажем, что отмечается и фиксируется в паремиях, в первую очередь, долгота дня и ночи, время возможного возвращения холодов и заморозков, вероятность оттепелей, таяние льдов, появление травы, начало и окончание пения птиц, созревание хлебов, прилет и отлет птиц, исчезновение гадов и насекомых, начало холодных ночей, возможность купаться в реках.

* * *

Второй тип паремий — приметы и предсказания погоды и урожая. Их семантика заключена в установлении реальных связей между наблюдаемыми изменениями погоды в один период и их следствиями в другой. Эти паремии наиболее часто используют условные конструкции со словами: «если — то», «когда — то», «какой — такой», «что-то делает то-то»: пол. *Gdy w mięsupusty zwroty lub śniegi panują, wina mało i chleba mało obiecują* [Если на масленицу властвует метель и снег, они обещают мало хлеба и вина]; пол. *Oblubieniec (św. Józef) pogodny, rok (roczek) będzie urodny* [Если на св. Иосифа (19.03) погода, год будет урожайный].

При этом выделяются ключевые дни (праздники), с которыми связано много всесторонних предсказаний погоды и урожая. Таков

праздник Сретения: у западных славян солнечная и погожая погода пророчит затяжную зиму и, как следствие этого, поздний выгон скота и нехватку зимних кормов: пол. *Gdy na Gromnicę roztaje, rzadkie będą urodzaje* [Если на Сретение течет с крыш, зима еще продлится]; пол. *Skowronek o ile przed Gromnicą śpiewa, o tyle potem milczy* [Сколько жаворонок перед Сретением поет, столько потом будет молчать (из-за холодов)]; морав. *Svítlí-li stnečko na Hromničku, zbíraj slámu po chodničku* [Если светит солнце на Сретение, собирай солому по дорожке (т. е. будет долгая зима и недостаток корма)]; *Ked' sa vtáčik na Hromnice z kol'aje napije, tak v marci zmrzne* [Если на Сретение птица из колеи напьется, то в марте замерзнет (т. е. будут еще морозы)]; словац. *Radšej vidí bača o Hromniciach vlka ako sedliaka v košeli* [Пастуху лучше увидеть волка, чем мужика в рубахе (т. е. теплый день пророчит большие морозы, которые для овец хуже, чем волк, поскольку грозят голодом)]; пол. *Owczarz w owczarni woli wiedzieć wilka jak słońce w dzień Gromnicy, chociażby chwil kilka* [Пастуху лучше увидеть волка, чем солнце, выглянувшее на Сретение лишь на несколько минут].

В то же время ясная погода предвещает хороший урожай льна и конопли: чеш. *Jestli slunce svítí na den Hromnic, sníh bude ještě větší nežli prvé, a len se obrodí, ženy výše skákatí budou* [Если солнце светит на Сретение, снегу будет больше, чем было, а лен уродится, и женщины будут выше подскакивать на лен]; словац. *Hromnička čistá — konôpka istá* [Ясный день Сретения — верный урожай конопли]; пол. *Jasny dzień podczas Gromnice lnu przyczynia na przęślice* [Ясный день на Сретение приносит лен на прялку].

Примерно в эти же сроки, поблизости от Сретения, празднуется окончание масленичной недели, которая также связана в приметах с урожаем льна: морав. *Konec masopustu čistý — len jistý* [Ясный день в конце масленицы — хороший урожай льна]; морав. *Jsou-li na ostatky dlouhé střechýle, budou dlouhé lny* [Если в конце масленицы длинные сосульки, будет длинный лен]. Связь масленицы с урожаем льна и конопли (а также с прядением и ткачеством) отражена и на обрядовом уровне, и в магии. При этом культура вычленяет рациональные и материальные носители этой связи и нагружает их продуцирующей функцией. Так, внимание концентрируется на признаках дня, общих с признаками «хорошего» льна, а именно: «длинный», «чистый», «высокий», «белый». Например: длинные сосульки — длинный лен. Эти же признаки акцентируются и в магии и обрядах. Так, чтобы лен был длинный (т. е. высокий), выполняются такие действия, которые характеризуются этими признаками, а именно: высоко подпрыгивают, делают длинный путь, скользя с ледяной горки, тянут за косы самую длинноволосую девушку и т. п.

Важными днями, когда по погоде определяли, будет ли благополучие в хозяйстве, являются **Благовещение** (25.03): чеш. (и словац.) *Na deň Zvestování Panny Marie déšť — rodí se rež* [На Благовещение дождь — родится рожь]; морав. *Sněží-li na Zvestování Panny Marie, potlukou kroupy* [Если на Благовещение снег, град побьет поля]; морав. *Je-li na Matku Boží jasný východ, bude dobrý rok a dobře sena sušení* [Если на Благовещение ясный восход, будет хороший год и удачная сушка сена] и **день св. Йозефа** (19.03): словац. *Keď Jozef kožuch odkladá, bude dobrá úroda* [Если Йозеф снимает кожух (то есть становится тепло), будет хороший урожай], *Ak je na Jozefa mráz, bude hojne ovocia* [Если на Йозефа мороз, будет много фруктов], *Keď je na Jozefa pekne, to predzvestuje úrodný rok* [Если на Йозефа хорошая погода, это предвещает урожайный год], *Na Jozefa mraz, bude sena voz, a keď kapká, bude babka* [На Йозефа мороз — будет сена воз, а если капель — будет только бабка (т. е. несколько снопов; бабка — способ укладки снопов на поле: 3–4 ставят в круг и один — сверху, колосьями вниз)], *Na Jozefa slunéčko, dáva chlieb a vínečko* [На Йозефа солнышко дарит хлеб и винечко], *Na Jozefa mráz, bude ovos dobre rást'* [На Йозефа мороз — будет хорошо расти овес]. Эти два праздника ассоциативно объединяются в сознании на основании родства святых, в честь которых они отмечаются (Мария и Иосиф), тем более, что и хронологически они очень близки (см. об этом также ниже).

Немалая часть предсказаний приурочена к **Пасхе** и праздникам пасхального цикла: чеш. *Když na Boží hroby (?) prší, sucho úrodu poruší* [Когда на Пасху дождь, то засуха уничтожит урожай]; чеш. *Na velikou noc bude-li málo pršeti, ne mnoho píce* (фураж) *pro sucho budem mít, pakli ten den jasno mítí bude, máslo, vomastek lacino přijde* [Если на Пасху будет хоть немного дождя, из-за засухи будет мало фуража, если же в этот день ясно, масло и жир будут дешевы]; пол. *Pogoda w Kwietnią niedzielę wróży urodzaju wiele* [Хорошая погода в Вербное воскресенье пророчит урожай]; чеш. *Suchý půst, úrodný rok* [Сухой пост, урожайный год].

Значимыми с точки зрения предсказания урожая являются дни памяти св. Юрия и св. Марка, практически объединяющиеся в восприятии и обрядности: пол. *Gdy Jerzy schowa wronę w życie, będzie zboża obficie* [Если Юрий (24.04) спрячет ворону в жите, будет обилие зерна]; пол. *Jeżeli na św. Marek deszcz pada, to całe lato będzie suche, gdy jest pogoda, lato ma być dżdżyste* [Если на Марка (25.04) дождь, то все лето будет сухое, если погода — лето будет дождливым]; пол. *Gdy na św. Marek deszcz idzie, to i na kamieniu owies zejdzie* [Если на св. Марка дождь идет, то и на камне овес вырастет].

Кажется, нет ни одного дня в календаре, по которому не гадали о будущем урожае, погоде, благополучии. Объяснить это можно тем,

что важнейшие и действующие приметы не привязаны (да и не могут быть привязаны) к одному конкретному дню, являются, скорее, тенденцией целого периода. В принципе можно говорить о том, что примета актуальна весь месяц: словац. *Marec suchý, apríl mokrý, máj studený dáva rok úrodný* [Март сухой, апрель дождливый, май холодный — дают урожайный год]; *Suchý marec, mokrý máj, bude žito ako háj* [Сухой март, дождливый май — будет жито как лес]; *Chladný máj s mokrým červeňom plní stodoly zbožím a senom* [Холодный май с дождливым июнем наполняют амбары зерном и сеном]; чеш. *Když maj vláhy nedá, červen se předá* [Если май не дает влаги, в июне ее избыток]. Привязка приметы к определенному празднику обусловлена, во-первых, различием климатических условий разных регионов, а во-вторых, культурной традицией (в том числе религиозной). Чаше предсказания связывают с большими или значимыми датами данного периода, а более точная корреляция между погодой конкретного дня (второстепенными датами календаря) и будущим благополучием возможна лишь в локальных традициях на основе многолетних наблюдений именно в данном месте. Например, пол. *Deszcz w św. Floriana — skrzynia groszem napchana* [Дождь на св. Флориана (4.05) — сундук набит деньгами]; пол. *Deszcz na Wita, złe jęczmiona i żyta* [Дождь на Вита (15.06) — плохой ячмень и жито]; словац. *Keď prší na Vítu, sú skazené žitá* [Если на Вита дождь — плохое жито]; пол. *Deszcz na Nawiedzenie Panny potrwa pewnie do Zuzanny* [Дождь на Посещение Девы Марии (2.07) наверняка продлится до Зузанны]; чеш. *Navštívení Panny Marie čisté přináší ovoce jisté* [Ясный день на праздник Посещения Девы Марии (2.07) приносит хороший урожай плодов]; словац. *Ak na Vavrince prší, bude mnoho myší* [Если на Вавринца (10.08) дождь, будет много мышей]; пол. *Gdy na Siewną błękitnie, wtedy wrzos pięknie zakwitnie* [Если на Рождество Богородицы (8.09) ясно, вереск будет хорошо цвести]; пол. *Gdy Jadwigę deszcz spotka, to kapusta nie słodka* [Если Ядвигу (15.10) встретит дождь, то капуста будет несладкой]; пол. *Kiedy w św. Barbarę błoto, będzie zima jak złoto, a jeżeli mróz, to sanie na górę włóż a szykuj wóz* [Если на св. Варвару (4.12) грязь, зима будет как золото, а если мороз, то убирай сани на чердак и готовь воз]; пол. *Nowy rok pogodny — zbiór będzie dogodny* [Хороший Новый год — ранний будет урожай]; пол. *Od Trzech Króli będą mrozy do Gertruli* [Крещенские морозы продлятся до Гертруды (?)]; чеш. *Pěkný den (Sv. Pavla poustevníka), dobrý rok, větrný den, mokrý rok* [Хороший день св. Павла — хороший год, ветреный день — дождливый год]; пол. *W dzień św. Pawła pustelnika: czysta pogoda, dobry rok; jeżeli wiatr, tuż za nim w pogoni deszcz* [На Павла-пустынника (15.01) хорошая погода — будет хороший год, а если ветер — то он принесет дожди]; словац. *Ak je na Pavla tuhá zima, bude dobrá úroda, ak prší, bude málo krmíva* [Если на

Павла (25.01) суровая зима, то будет хороший урожай, а если идет дождь, будет мало кормов] и т. п.

Среди этих «рациональных» предсказаний встречаются и такие, в основе которых лежат ассоциации, метафоры, мифологические представления (ср. выше о соотношении длины сосулк и льна). Например: чеш. *Jestli o jitrní hvězdně, slepice hodně poněsou* [Если на Рождество звездно, то хорошо будут нестись куры]; словац. *Ked' je na Štedrý deň veľ' a hviezdíček, na budúci rok je veľ' a kureniec* [Если в ночь перед Рождеством много звезд, в будущем году будет много цыплят], *V noci fašiangovej ked' vidno hviezd mnoho, poněsú slepky moc vajec roku toho* [Если в масленичную ночь видно много звезд, куры будут нести много яиц в этом году]; чеш. *Třpytlí-li se hvězdy noc před Třemi králi, rodí se bílí beránci* [Если ночь перед праздником Трех королей (6.01) звездная, то родятся белые барашки], словац. *Ak sa blyštia hviezdy v noci pred Troma kráľmi, rodia sa biele barany* [Если светят звезды ночью перед Крещением (6.01), родятся белые барашки], *Na Tri krále / Štedrý večer mnoho hviezd — mnoho zemiakov* [Если много звезд на Крещение / Сочельник, будет много картофеля], а также словац. *Ak je [v decembri] Mliečna cesta na nebi biela a jasná, bude budúci rok hojný* [Если Млечный путь (в декабре) белый и ясный, следующий год будет обильный]. Эти паремии представляют распространенные у славян приметы, в которых неисчислимое множество звезд ассоциируется с таким же множеством скота, зерна, яиц, плодов, грибов, хорошим роением пчел.

В паремиях второго типа также отразились разные хронологические этапы становления календаря. Например, в качестве новолетья выступает весна — масленица или Великий пост; по погоде в этот период пробуждения природы судят о целом грядущем годе: словац. *Suché fašiangy, dobrý rok* [Сухая масленица — хороший год], *Ak je prvý fašiangový deň pekný, budú pekné aj prvé jariny* [Если первый день масленицы погожий, будут хорошие и первые яровые]; *Suchý púst, úrodný rok* [Сухой пост — урожайный год], *Akým sa ukáže Popelec, taký je celý rok* [Какой будет Пепельная среда (первый день Великого поста), таким будет и весь год]. О том же свидетельствует и предсказание «Если в масленичную ночь видно много звезд, куры будут нести много яиц в этом году», упомянутое выше. Подобные гадания, известные не только у западных славян, но также в Полесье, у украинцев и белорусов, обычно связываются с Новым годом или Рождеством, а в данном случае представляют, видимо, более старые верования о начале года.

* * *

Третий тип паремий — устойчивые сравнения — достаточно подробно рассмотрен в рамках классификации, предложенной выше, поэтому перейдем к следующей группе.

Четвертый тип паремий — это закрепленная в фольклоре повседневность, вписанная в народный календарь; она содержит сформулированную в афористической форме норму: это календарные предписания, рекомендации и запреты хозяйственной и бытовой сферы, прагматика которых выражается словами «надо, можно, пора, нельзя делать что-то». В паремиях определяются сроки (начало и конец) пахоты и сева, выгона скота, стрижки овец; регламентация посадки овощей, необходимость и запрет ходить в поле, начало и конец прядения, время надлежащего использования инвентаря и одежды, запреты на некоторые работы. С одной стороны, знание хозяйственных обычаев и сроков необходимо для успеха в делах, с другой — таким образом социум следит за своей целостностью и единообразием.

В отличие от паремий второго типа эти вербальные формулы привязаны к дате (числу), а не к празднику, поэтому даже с малыми праздниками или днями памяти святых может быть связано больше паремий, чем с большими, годовыми, праздниками.

Весенняя пахота начиналась в марте: словац. *Na Gregora prvý pluh do pol'a* [На Грегора (12.03) первый плуг в поле], *Na Gregora — kery, kery, na Jozefa — každý krivý* [На Грегора (12.03) — редко какой (начинает пахать), на Йозефа (19.03) — и каждый кривой], *Na Jozefa ide vdovicin pluh zo dvora* [На Йозефа идет со двора и вдовицын плуг]; пол. *Święty Józwa — przez pole brózda* [Св. Юзва — через поле борозда].

К Благовещению оканчивались супрядки: чеш. *Matička Boží kuželíček složí* [Мать Божья (Благовещение, 25.03) кудельку складывает], а в некоторых областях «должно быть все засеяно и посажено»: морав. *Do Matičky Boží má všecko zaseti a zasaditi*; словац. *Na Matku Boží má sa siat' zboží* [На Благовещение надо сеять зерновые].

Рекомендации на апрель гласили: пол. *Pamiętając na Tymona, sprawuj rolę pod jęczmiona* [Отмечая день св. Тимона (19.04), готовь поле под ячмень]; словац. *Na Sv. Vojtecha príde potecha* [На св. Войтеха (23.04) придет потеха]; пол. *Na św. Wojciecha dla konia pociecha* [На св. Войцеха для коня потеха]; словац. *Sad' zemiaky na D'ura, bude plná pivnica i komora* [Сажай картофель на Юрия — будет полный погреб и кладовая]; *D'uro všetkých z izby von do pol'a vyženie* [Юрий (23.04) всех из избы вон на поле выгонит]; пол. *Do św. Jerzego powinno stać paszy u każdego* [До св. Юрия должно остаться кормов у каждого]; пол. *Na św. Marka siew owsa późny, a wczwśna tatarka* [На св. Марка (25.04) сеять овес поздно, а гречу рано]; пол. *Na św. Marka sieje się ostatnia jarka* [На св. Марка сеют последние яровые]; чеш. *Škaredou středu nerada předu, ráda spím, co je dobrého, všetko sním* [В Пепельную среду (1-й день Великого поста у католиков) не люблю прясть, люблю спать, и все, что есть хорошего, вижу во сне (в связи с запретом на прядение в этот день)].

Май — время сева льна, стрижки и выгона на пастбище овец: словац. *Máj — kravám daj!* [Май — коровам дай]; пол. *Na święty Krzyż — owce strzyż* [На св. Крест (3.05) овец стриги]; морав. *Na Urbanův den pospěš sítí len* [На Урбанов день (25.05) поспеши сеять лен]; словац. *Na Urbanov deň utekaj siat' len* [На Урбанов день беги сеять лен].

В июне еще можно сеять лен, гречу, просо, но уже поздно — пшеницу: пол. *Kto len sieje na Norberta, koszula będzie nie poderta* [Кто сеет лен на Норберта (6.06), рубаха не будет рваной]; пол. *Kto sieje tatarkę na Antoniego i Wita, to mu się uda i ta, i to* [Кто сеет гречу на Антония (13.06) и Вита (15.06), удастся ему и то, и другое]; чеш. *Nezasázš-li zeli do Víta, bude zelnice bita* [Если не посадишь капусту до Вита (15.06), не будет урожая]; *Kto seje na Sv. Víta — škoda žita* [Кто сеет на св. Вита — жалко жита (не будет урожая)]; пол. *Na Boże Ciało siej proso śmiało* [На Божье Тело сей просо смело]; пол. *O Bożym Ciele siej tatarkę śmiało* [На Божье Тело сей гречу смело]. пол. *Do Zielonych Świątek najlepszy od krów wziętek* [До Зеленых Святков самый лучший удой от коров]; пол. *Do św. Jana Chrzciciela nie ruszaj jęczmienia* [До св. Яна Крестителя (24.06) не трогай ячмень]; словац. *Duch popráva oziminy a svätý Ján jariny* [Св. Дух приводит в порядок озимые, а св. Ян яровые].

В июле перестают расти зерновые, пора готовиться к жатве: пол. *Na św. Prokopa szykuj plecy do snopa* [На св. Прокопа (4.07) готовь спину для снопов]; чеш. *Svatý Prokop kořen nakop* / словац. *Sv. Prokop kořen podkop* [Святой Прокоп корень подкопал]; чеш. *Svatá Markyta strčí srp do žita* [Святая Маркита (13.07) втыкает серп в жито]; словац. *Sv. Margita volá žencov do žita* [Св. Маркита зовет жнецов в жито]; *Sv. Margita hodí srpy do žita* [Св. Маркита бросает серпы в жито]; *Sv. Margita vopchá kosák do žita* [Св. Маркита втыкает серп в жито]; пол. *Wraz ze Szkaplerzną Matką idź na żagon z czeladką* [Вместе с Богородицей Ладанки (16.07) иди на поле с работниками (начало жатвы)], *Na św. Eliasza z nowego wątku kasza*; *Na św. Eliasza z nowego użądka kasza* [На св. Илью (20.07) — каша из нового урожая]; словац. *Jakub chleba kúp!* [Якуб (25.07), хлеба купи!]; словац. *Jakub, chleba kúp, pálenku nalej, pôjdeme d'alej* [Якуб, хлеба купи, водки налей и пойдем дальше]; пол. *Na św. Jakub chleba nie kup, żyta usecz, chleba upiecz* [На св. Якуба хлеба не покупай, жита сожни, хлеба испеки]; пол. *Jakub seče, Anka p'ęče* [Якуб (25.07) жнет, Анна (27.07) печет]; пол. *Około św. Marty płac za żniwa, dawaj kwarty* [Около св. Марты (29.07) плати за жнива, давай четверть водки]; пол. *Na św. Piotra Palikopy baba placek upiecze i pożywi* [На св. Петра Паликопы (1.08) баба лепешку испечет и покормит мужиков].

Август — горячая пора жатвы: пол. *Na św. Dominik kopy z pola myk, myk, myk* [На св. Доминика (4.08) копны с поля мык, мык, мык]; пол. *Św. Kajetanie strzeż od deszczu sprzątanie* [Св. Каетан (7.08), береги от

дождя убранные хлеба]; словац. *Ked' príde Vavrinec, olovrant na klinec* [Когда придет Вавринец (10.08), полдник на гвоздик (повесь) — время уборки урожая]; словац. *Na Sv. Vavrinca švábka do hrnca* [На св. Вавринца — таракана в горшок]; пол. *Na św. Jacek będzie nowy placek* [На св. Яцека (17.08) будет новая лепешка]; пол. *Bartošu, jajka w koszu* [Бартош (24.08), яйца в корзине].

А сразу после уборки начинают пахать и сеять озимые, не забывая собирать и плоды: пол. *Na św. Augustyna orka dobrze się poczyna* [На св. Августина (28.08) хорошо начинать сев]; словац. *September — z pol'a ber!* [Сентябрь — уходи с поля]; чеш. *Na Matku Boží první násyp trnek* [На Божью Матерь (8.09) первая горка слив (в сушильне)]; пол. *Przed Bogarodzią siej żyto przed pszenicą, a po Bogarodzice weźmij się do przernicy* [Перед Богородицей сей жито перед пшеницей, а после Богородицы возьмись за пшеницу]; пол. *Św. Mateusz — siałbym żyto — nie rychło już* [Св. Матуш (21.09) — сеял бы я жито — но уже поздно]; словац. *Na Matúša kravám mlieko prisúša* [На Матуша у коров молоко высыхает (убывает)]; пол. *W dzień św. Tekli będziemy ziemniaki piekli* [В день св. Теклы (23.09) будем печь картошку]; пол. *Na św. Augustyna orka dobrze się poczyna* [На св. Августина (28.09) хорошо начинать сев].

Как только закончат полевые работы, начинают домашние — прядение, шитье, заготовка перьев: словац. *Do Jána maslo, po Michale nitka* [До Яна масло, после Михаила (29.09) — нитка]; словац. *Michal všetko z pol'a spíchal* [Михал все с поля спихнул]; *Ber, Michale, čo Boh daje* [Бери, Михал, что Бог дает]; словац. *Michalko vretienko, a Galko pradienko* [Михал — веретено, Гавел (16.10) — прядево]; пол. *Św. Michał kopy spychał* [Св. Михал копны спихнул (с поля)]; пол. *Na świętego Łuka schowaj pług i włóka* [На св. Лука (18.10) спрячь плуг и волокушу]; пол. *Jak już dzień przyjdzie św. Szymona i Judy, już to zegnać należy z pól bydło do budy* [Когда уже придет день св. Шимона и Иуды (21.10), надо загнать скот с поля в хлев]; чеш. *Na Šimona Judy hájníci ven z budy* [На Шимона Иуды лесники вон из домиков]; пол. *Na św. Kryspina szewce przy świecy poczyna* [На св. Криспина (25.10) сапожник начинает работать со свечой]; пол. *Od Marcina nowa pierzyna* [С Мартина (11.11) — новая перина (начинают шипать перья)]; пол. *W święto Marcina znów dziesięcina* [На Мартина снова десятина]; пол. *Dzień św. Marcina dużo gęsi żarzyna* [День св. Мартина много гусей режут].

Декабрь — пора праздников и домашних дел: словац. *Sv. Barbora ťahá sane do dvora* [Св. Барбора (4.12) тащит сани во двор]; пол. *W święto Barbarki — zdejm sanie z górki* [В праздник Барбарки сними сани с чердака]; пол. *Na Mikołaja porzuć wóz, a do sani załóż* [На Николая (6.12) оставь воз, закладывай сани]; пол. *Koło św. Ewy noś długie cholewy* [Около св. Евы (24.12) носи длинные сапоги]; чеш. *Dnes ješčí je Mlád'átek, ale*

zejtra, děti, je Prád'átek [Сегодня еще день Младяток (28.12), а завтра, дети, уже Прадяток (можно начинать прясть снова)].

В январе — феврале начинают рассчитывать и экономить запасы, чтобы их хватило до нового урожая: словац. *Na Pavla napoly peceň* [На Павла (25.01) хлеб вполонину (пекут меньшие буханки)]; словац. *Na Hromnice treba mať ešte polovicu krmu* [На Сретение надо иметь еще половину корма]; пол. *Wedle św. Doroty naprawiaj człecze płoty* [Около св. Дороты (6.02) поправляй, хозяин, заборы].

* * *

Паремии пятой группы — это корительные рифмованные клише, осуждающие за изъяны в моральном облике (леность, пьянство, бесхозяйственность): чеш. *Kdo Martínka často světi, husy, kury mu zaletí; dům, dvůr, louky i dědinu — přivede vše na mizinu* [Кто часто празднует св. Мартина (в этот праздник пробовали молодое вино), у того гуси, куры разлетаются; дом, двор, луга и хозяйство — все придет к нищете]; чеш. *Světí Míchala* [Празднует св. Михаила (о тех, кто любит выпить)]; словац. *O Gregore leňoch sedliak, čo neorie* [На Грегора лентяй крестьянин, который не пашет]; чеш. *Na Sv. Řehoře plove led do moře, žaba hubu otevře, čáp letí přes moře a sedlák lenoch, který neoře* [На св. Григория лед плывет в море, лягушки начинают квакать, цапля летит через море, а крестьянин, который не пашет, лентяй]; пол. *Na Matkę Boską Siewną* (8.09) *zła to gospodyni, która lnu z wody nie wyuczni* [На Рождество Богородицы плохая хозяйка, которая лен из воды не выташит (должно быть окончено мочение льна)]. В эту же группу входят и паремии «воспитательные», в которых обещается счастье и благополучие за трудолюбие: словац.-морав. *Kdo prý uvidí ráno (na Vánoce) ptáčka, bude obratný celý rok* [Кто увидит утром на Рождество птицу, будет ловким весь год]. В отличие от корительных они, как правило, не рифмованы, слабо клишированы, бытуют главным образом как поверья и часто вообще не эксплицируются, например, широко известно поверье, что тот, кто первым прибежит домой из церкви на Пасху, будет весь год опережать всех в работе, однако паремии с таким значением нам не встретились.

* * *

Шестой тип паремий употребляется вне обрядовой сферы, но имеет истоки в обряде и не может быть адекватно понят без знания этих обрядов. Например, польская поговорка *Sól i chleb św. Agaty broni od ognia chaty* [Соль и хлеб св. Агаты (5.02) хранят от огня хаты] содержит обрядовые рекомендации для повседневной жизни: хранить в доме освященную в день св. Агаты соль на случай пожара. (См. пояснения к поговоркам группы 6.)

Семантика магических приговоров, сопровождающих обрядовые действия (тип 7), различается в зависимости от обряда и обычно заключается в просьбе урожая, богатства, благополучия во всем.

* * *

Значительная часть календарного паремиологического фонда содержит **традиционные верования и мифологические представления** народа, тесно переплетенные с христианскими верованиями, то есть отражает традиционную картину мира в целом в том виде, в каком она сложилась к XIX в.

Одной из наиболее характерных черт народного мировоззрения является **персонификация** праздников, дней и периодов календаря. Осмысление человеком мира и себя в мире, категоризация познания происходит на основе его физического и культурного опыта и в языке выражается в принципе антропоморфизма. Практически все божества, демоны и другие мифологические персонажи предстают в народном сознании либо в человеческом облике, либо способны становиться человеком, чтобы совершать действия среди людей. Персонификация хронологических периодов происходит еще и потому, что большинство из них — дни памяти святых, таким образом, имя святого распространяется на посвященный ему день, происходит своеобразное отождествление. Остальные же хрононимы подвергаются персонификации по аналогии, и, как правило, в образах, соответствующих грамматическому роду названия праздника: например, масленица у русских представляется в женском образе, а *masopust* у чехов — в мужском. Персонифицированный в образе соответствующего святого день календаря становится субъектом действия в календарных поговорках: чеш. *Svatý Martin přijíždí na bílém koni* [Святой Мартин приезжает на белом коне]; словац. *Martin už na sivkovi prijazdi* [Мартин приезжает уже на сивом коне], пол. *Marcin przyjechał na białym/czarnym koniu* [Мартин приехал на белом/вороном коне]. А последние, в свою очередь, служат основой для образования аналогичных паремий, в которых праздник персонифицируется, сохраняя свое собственное имя, а не принимая образ святого, например: словац. *Ak padá na Martina, aj Veľká noc príde na bielom koni* [Если идет дождь на Мартина, и Пасха придет на белом коне (придет со снегом)].

Степень персонификации может быть различна: от простого называния дня именем святого до полного отождествления дня со святым, когда сема 'день, праздник' уходит на периферию значения, оставляя лишь образ святого с его «характером» и действиями. Очевидно, что это уже не канонические образы, а народное восприятие христианских персонажей, которое впитало в себя и семантику времени,

и традиционные воззрения, и национальную специфику миропонимания. Характер и «специализацию» святого для помощи людям определяют погода и мифологические характеристики дня, определенного как день его памяти (например, поздневесенние и летние святые являются, как правило, добрыми, помогающими, дарующими, а зимние и ранневесенние — суровыми, мстительными, карающими). Нередко паремии имеют перевернутую логическую структуру, так что погода в день памяти святого объясняется его характером, действиями и эмоциями: пол. *Św. Józek wiezie trawy wózek, ale czasem smuci — bo śniegiem przrzuci* [Св. Юзек везет травы возок, но иногда опечалится, припошит снегом]; словац. *Zofia víno vypije a dobré l'any dáva* [Св. Зофья (15.05) все вино выпивает и дает хороший лен].

Такие персонифицированные дни очень «дееспособны»: они приходят, ездят, сажают, сеют, жарят, варят, едят и пьют, танцуют, выполняют работу или сидят на печи; они испытывают эмоции — печалются, плачут, смеются; они вступают в дружеские или родственные отношения. В доказательство сказанного приведем некоторые примеры: чеш. *Dokial Urban z pece nezleze, nebude teplo* [Пока Урбан (25.05) не слезет с печи, не будет тепло], словац. *Rehor preveze kukučku cez more* [Грегор (12.03) перевозит кукушку через море]; словац. *Jozef s Marou zimu zabijú* [Иосиф с Марией зиму убивают], *Ked' sa potí Dominik, Marek bude v kožucho* [Если Доминик (4.08) потеет, то Марк (25.04) будет ходить в кожаных], *Margita tančí s l'anom* [Маргита (13.07) танцует со льном], *Margita irhá prvé hrušky* [Маргита срывает первые груши], *Sv. Margita volá žencov (или hodí srpy) do žita* [Маргита зовет жнецов (или: бросает серпы) в жито], *Sv. Margita velí: l'udia, okopávajú zeli!* [Св. Маргита велит: люди, окучивайте капусту!], *Jakub posväcuje ovocie, čo ponechá, to už zostane* [Якуб (25.07) освящает плоды, что оставит, то уж останется], *Čo Vavrinc uvarí, Bartolomej dosmaží* [Что Вавринец (10.08) сварит, то Бартоломей (24.08) дожарит], *Ked' Sv. Ondrej peknú cestu Lucii spraví, aj Mikuláš ho pochváli* [Если св. Андрей (30.11) подготовит Люции (13.12) хорошую дорогу, то и Микулаш (6.12) его похвалит].

Создаются даже целые сюжеты с участием персонифицированных дней, например: словац. *Matej (24.02) šiel piť, šiel poň Gregor (12.03), za ním Jozef (19.03), ale sa všetci tam zapili, len Matka Božia (25.03) ich potom všetkých vyhnala* [Пошел Матей пить, за ним пошел Грегор, за ним Йозеф, но все там запили, и только Богородица их всех выгнала]. Смысл этой паремии становится понятен, если учесть, что глагол *piť* здесь кодирует оттепель, весеннюю воду: первые оттепели начинаются с дня св. Матая, далее повторяются на св. Грегора и св. Йозефа, а собственно о весне можно говорить с приходом праздника Благовещения (Матери Божьей).

Соответственно глагол *plakať*, употребленный по отношению к святому, давшему имя дню календаря, имеет значение 'идет дождь': словац. *Zaplače-li Margita, bude dážď'ov do syta* [Если заплачет Маргита (13.07), будет (еще) много дождей], *Ked' sa Jano rozplače, iba Božia matka ho utíši* [Если Ян (24.06) расплачется, только Божья Мать (15.08) его успокоит], пол. *Jeśli Piotr święty z świętym Pawłem płaczą, to i ludzie przez tydzień słońca nie zobaczą* [Если св. Петр со св. Павлом (29.06) плачут, то и люди целую неделю солнца не увидят]. Обилие дождей в середине июля породило такие пословицы, как словац. *Magdalena rada plače* [Магдалена (22.07) любит плакать]. Данная паремия отсылает к факту из христианской истории — оплакиванию Марией Магдальной распятого Христа, ср.: словац. *Na Rozoslania apoštolov poprcháva, to Magdaléna svojho pána oplakáva* [Если в день Разослания апостолов (15.07) идет дождь, это Магдалена оплакивает своего Господа].

Особо обыгрываются в паремиях случаи родственных отношений христианских (евангельских) персонажей, например, Иосифа и Марии, тем более, что дни их памяти рядом — 19 и 25 марта: морав. *Jozef s Marijů sněhu nabijú, nebo ho zabijú* [Йозеф с Марией снегу набьют или снег уберут]; морав. *Jozef s Marijů zem rozryjú* [Йозеф с Марией землю разроют]; словац. *Ked' Jozef vykyvká deti pod stenu, Matka ich iste dnu zaženie* [Если Иосиф выманит детей под стену (на улицу), то Матушка их обязательно в дом загонит]. Как и люди, персонифицированные дни действуют в соответствии с социальными установками данного общества: муж и жена сообща работают, мать занимается детьми, женщина разгоняет пьянку мужчин.

Эти фольклорные примеры еще раз свидетельствуют о сильной тенденции к персонификации времени (периодов, праздничных дней, дней недели, части суток), хорошо представленной в славянской народной традиции (ср. чеш. персонаж Масопуст — олицетворение масленицы, Пост — олицетворение Великого поста, в.-слав. персонажи Среда, Пятница, Ночь и др.). Этой проблеме посвящен цикл работ С. М. Толстой (например, Толстая 1997, 2001, 2002).

Олицетворение безличных сил природы сначала в образах мифологических и демонологических персонажей, позже в образах Бога и христианских святых было необходимо и удобно для рационального осмысления мира. Кроме того, для воздействия на природу необходим персонифицированный образ, с которым можно контактировать: просить, угрожать, задабривать. Так, например, поляки обращались к святому Иосифу (Иосиф-Обручник, 19.03), чтобы он открыл дорогу весне: *Św. Józef Oblubieniec otwierz wiosnie gościnniec*. В этот день традиционно начинали пахоту (необходимо было сделать хотя бы одну борозду в поле), то есть совершалось ритуально-магическое «открытие» земли.

Рассматривая такие паремии, как словац. *Žofia víno vypije a dobré l'any dáva* [Зофья вино выпивает и хорошие льны дает], *Sv. Žofia l'an rozsieva* [Св. Зофья сеет лен], *Žofia sadí mak* [Зофья сажает мак], *Sv. Žofia stromy rozvíja* [Св. Зофья растит листья на деревьях], пол. *Św. Zofija kłosa wywija* [Св. Зофья колосья растит], можно говорить о направлении семантических изменений: сначала произошла апеллятивизация, т. е. имя святой, память которой приходилась на 15 мая, приобрело функцию апеллятива, стало названием дня; затем произошла антропоморфизация — день стал персонифицироваться в образе св. Зофьи (равно как другие дни в образах других святых), но образ этот уже не был каноническим христианским, а часто и вообще не имел с ним ничего общего (как, например, св. Люцию и Варвару). Новый образ «календарного святого» приобретал такие свойства, которые прямо или опосредованно соответствовали характеристике дня, например: *Žofia ľadová žena* [Зофья — ледовая женщина] — в связи с тем, что в это время обычны заморозки, *Žofia dočuraná* [Зофья обмочившаяся] — потому, что часто бывает сыро и грязно. Наиболее ярко такие изменения образов святых иллюстрирует святая Люция и день ее памяти — 13 декабря. Люция (имя которой — от лат. *lux, lucis* — означает 'свет') в церковной традиции считается покровительницей и защитницей зрения и глаз. Согласно легенде, св. Люция, чтобы не впасть в искушение, выколола свои прекрасные глаза, в которые влюбился юноша-язычник, и прислала их ему на тарелке. В народной традиции ее образ изменился на противоположный благодаря тому, что день ее памяти выпал на один из кратчайших дней года, день наименьшего количества света, временной победы тьмы. Таким образом, Люция стала восприниматься как ведьма, награждающая болезнями, в том числе и глазами, но также и защитница от болезни глаз, если хорошо ее задобрить, — и все это в рамках одной традиции (словацкой).

Христианский и «языческий» семантические компоненты контаминируют, образуя единый образ, где безличный природный миропорядок осознается в антропоморфических понятиях: в деятельности христианских персонажей, представленных как их функция. Таким образом святой и его деятельность становятся персонификацией какого-то природного явления. При этом не важно, какой именно это будет святой, — в разных традициях одна и та же функция приписывается разным христианским персонажам. Играет роль срок природного события, к которому должен подходить день памяти святого, наличие таких фактов из биографии или легенды о святом, которые могли бы быть каким-либо образом соотнесены с природным явлением; народное представление о святом и его характере.

Например, прилет птиц у поляков связывается с выпусканьем их св. Агнешкой (21.01): пол. *Agnieszka łaskawa puszcza skowronka z rękawa* [Агнешка благосклонная выпускает жаворонка из рукава], *Św. Agnieszka wypuszcza skowronka z mieszka* [Св. Агнешка выпускает жаворонка из мешка]. Та же поэтика у словаков связывается с прилетом ласточек на Благовещение (25.03), один из больших богородичных праздников: *Panna Mária zo zásterky lastovičky vypúšť'a* [Дева Мария выпускает ласточек из фартука]. При варьировании в этих паремиях времени прилета птиц, вида птиц, способа их освобождения остается неизменным лишь глагол «выпускать», который отражает народные представления о событийности: весной птиц выпускают, освобождают, они могут прилететь.

Аналогично и появление мух в середине лета объясняется тем, что их выпускают из мешка: словац. *Margita muchám vrece rozvázuje* [Маргита (13.07) развязывает мешок с мухами]. Хотя, кажется, эта паремия связана, скорее, с известным мифологическим мотивом о распространении по всей земле некогда собранного и запертого в мешке (в ящике) зла. В полесской традиции этот мотив представлен в виде легенд о том, как некий человек был послан Богом выбросить в море мешок, с условием не открывать его; но любопытство победило, человек открыл мешок, и оттуда вылезли и расползлись по всей земле «гады»: змеи, лягушки, ящерицы; за это человек был обращен Создателем в аиста и теперь вечно обречен собирать «гадов» повсюду. Вариантом паремии, связывающей появление мух с днем св. Маргиты, является словацкая поговорка *Margita sype muchy za humnú* [Маргита сыплет мух за гумна].

Практическое наблюдение, согласно которому вода в реках и озерах согревается только к концу июня и тогда в ней можно купаться, отразилось в религиозно-мифологической паремии у словаков: *Sv. Jan krsti vodu* [Св. Ян крестит воду]. При этом мотивировка разрешения на купание сопряжена не с температурой воды, а с ее качеством, осмысленном в христианских терминах: вода становится «крещеной», т. е. освященной. Поляки в Силезии также верили, что до св. Яна можно утонуть, что вода вредоносна, и только после Яна *woda jest ochrzczona*.

Семантическая трансформация, связанная с именем Иоанна Крестителя, наблюдается и в польской поговорке *Św. Jan chrzci jagody, dlatego dopiero po nim są one słodkie* [Св. Ян освящает ягоды, поэтому только после Яна они сладкие]. Имя святого даже без эксплицированного определения «Креститель», обуславливает появление глагола «крестить» в значении 'очищать', 'освящать', 'благословлять', и этим объясняется разрешение с дня св. Яна собирать и кушать ягоды.

Конец купального сезона (начало августа) также снабжен мифологической мотивировкой: чеш. *Na Sněžnou Matičku (poč. srpna) sa jeleň vyščí do vody* [На Снежную Богоматерь (5.08) олень насыт в воду], то есть вода становится нечистой. И опять маркируется именно качество воды, и опять с помощью той же оппозиции «чистый — нечистый». Ср. также у восточных славян: русские говорили, что на Илью (20.07 ст. ст.) олень ступает в воду или обмакивает в ней свои копыта; полешуки — что «Илья в воду нассал». Аналогичные «нечистые» действия совершают у словаков св. Вавринец (день памяти 10.08) и олень в день св. Варфоломея (24.08): *Vavrínec našť'al do vody* [Вавринец нассал в воду], *Na Bartolomeja jeleň napl'uje do vody* [На Бартоломея олень плюет в воду].

Теми же «вредоносными» действиями святых, персонифицирующих дни года, объясняются и другие природные изменения, например, у словаков дождь в феврале «объясняют» тем, что *Dorota vyšť'ala sa do hroia* [Дорота (6.02) нассала в кувшин], огурцы становятся горькими потому, что *Vavrínec oharky oscáva* [Вавринец (10.08) на огурцы сыт].

День 29 июня мало отмечен с обрядовой точки зрения, зато характеризуется рядом верований и запретов, например, запретом залезать на деревья, ходить по ниве: *Kto by v deň Petra a Pavla vyšiel na strom, určite by z neho spadol* [Кто в день Петра и Павла залезет на дерево, обязательно упадет с него]; *Kto na Petra Pavla kráča obilím, tomu zhorí stodola* [Кто на Петра-Павла ходит по житу, у того сгорит гумно]. Некоторые запреты связываются с функциональной «специализацией» святых, которым этот день посвящен (напр., св. Петр владеет ключами от рая): *Peter a Pavol sejú huby, ak niekto našiel hrič, ktorý vyrástol o polnoci, mohol sa po smrti každú noc prechádzať so svätým Petrom po zemi* [Петр и Павел сеют грибы, кто найдет гриб, выросший в полночь, сможет после смерти каждую ночь ходить со св. Петром по земле]. Интересно, что имя второго апостола — Павла — благодаря невыраженности его «специализации» в хрононимах может соединяться с именем Петра в одно: *Peter-Pavol*. Доказательством этого служит форма 2. sg. глагола, относящегося к деятельности обоих святых: *Peter Pavel suší koreň* [Петр Павел сушит корень]. Аналогичная ситуация наблюдается и в других славянских традициях, в частности, в восточнославянских заговорах Козьма и Демьян воспринимаются как один персонаж, а в Полесье день их памяти может иметь варианты названий: *Кузьма-Демьян, Кузьма-Земьян, Кузьман-Дэмьян, Кузьмодемьян*. В вариантах паремий о рассеивании грибов святыми фигурирует также св. Прокоп: *Sv. Prokop seje huby* [Св. Прокоп сеет грибы].

День св. Бартоломея в словацкой и польской традиции считается началом осени, приметы которой — исчезновение насекомых и земно-

водных, отлет птиц, окончание вегетации, и эта деятельность приписывается св. Бартоломею: пол. *Św. Bartołomni gromadzi bocioni* [Св. Бартоломей собирает аистов]; пол. *Św. Bartołomna robactwo przytłomnia* [Св. Бартоломей усмиряет насекомых]. С днем Бартоломея связано поверье, что «гады» уходят в землю: словац. *Už je po Bartoleme, pôjdu hady do diery* [После Бартоломея (24.08) гады уходят в норы], *Ked' na Bartolomeja hrmí, hady idú s muzikou do zeme* [Если на Бартоломея гром, гады уходят в землю с музыкой].

* * *

Ряд паремий отражает традиционные народные представления о времени, например, о днях, отмечающих середину зимы, середину лета, поворота солнца на зиму или на лето, о дне наступления весны и «открытия земли» и других рубежных датах.

Один из способов выражения семантики рубежа — противопоставление характеристик или событий периодов до и после праздника: словац. *Do Hôd dlhá nitka, krátky deň, po Hodoch krátka nitka, dlhší deň* [До Рождества длинная нитка, короткий день, после Рождества короткая нитка, длиннее день], *Do Vianoc haj, od Vianoc jaj!* [До Рождества зелень, с Рождества яйца!]; пол. *Przed św. Janem prosię o deszcz trzeba, a po św. Janie nieproszony pada* [До св. Яна надо просить дождя, а после св. Яна непрошенный идет]. Смысл последней паремии в том, что к дню св. Яна созревает урожай, и дождь, необходимый и вызываемый до Яна, после него, в преддверии жатвы, нежелателен.

Логический способ выражения срединного положения дня в годовом цикле — указание на симметрию времени до и после праздника: словац. *Kol'ko sa ukáže prvý sneh pred Vianocami, tol'ko bude trvať po Vianociach* [За сколько дней до Рождества появится первый снег, столько он пролежит и после Рождества], словац. *Za kol'ko dní pred Jánom kukučka kuká, za tol'ko bude kukat' po Jáne* [Сколько дней до Яна (24.06) кукушка будет куковать, столько будет куковать и после Яна], *Kel'o je pred Hromnicí odmek, tel'o po Hromnicí tuhá zima* [Сколько дней перед Сретением оттепель, столько после Сретения суровая зима], *Kol'ko je pred Jozefom teplo, tol'ko po ňom zima* [Сколько дней перед Йозефом тепло, столько после него холодно], *Kol'ko dní vyjdú žaby pred Pannu Máriu, tol'ko dní budú po nej schované* [За сколько дней перед Благовещением (25.03) покажутся лягушки, столько дней после нее будут спрятаны].

Много таких паремий относится к дню св. Юрия (24.04): словац. *Za kol'ko týždňov žaby krkajú pred Dzurom, za tol'ko po ňom budú mlčať* [Сколько недель лягушки квакали до Юрия, столько недель после Юрия они будут молчать] (аналогично: *Kol'ko žaby pred Markom škrečia, tol'ko po ňom rady mlčia* [Сколько лягушки квакают до

Марка (25.04), столько после него любят молчать)), *Kol'ko ráz pred D'uroom zahrmi, tol'ko ráz po D'ure bude mráz* [Сколько раз до Юрия будет гром, столько после Юрия будет морозов] и аналогичная польская: *Wiele dni przed Jurzym grzmi, w tela dni po Jurzym śnieg* [За сколько дней до Юрия загремит гром, через столько дней после него пойдет снег].

Рубежность дня св. Юрия может быть выражена и другим способом, ср. словац. *Ako hlboko pred D'uroom vyschne, tak hlboko po D'ure namokne* [Насколько до Юрия высохнет, настолько после него намокнет], *Čo do Dzura narastie, to po Dzure skape* [Что до Юрия вырастет, то после Юрия пропадет], *Čo do D'ura vynučí, to po D'ure vysuší* [Что до Юрия разовьется, то после Юрия высохнет], *Čo do D'ura vrčí, to po D'ure mlčí* [Что до Юрия жужжит, то после Юрия молчит]. Здесь акцент делается не на длительность события, а на его несвоевременность: указывается на преждевременность весенних проявлений до дня св. Юрия, потому что, согласно народным верованиям, именно св. Юрий имеет ключи, которыми от «открывает» землю, что также отражено в поговорке: словац. *Na svätého Jura otvára sa každá džura* [На святого Юрия открывается каждая дыра (в земле)].

Третий способ обозначения переломного характера дня — указание на прекращение продолжавшихся до этого момента процессов: словац. *Na Jána dost' dlhý deň a predsa mu je koniec* [На Яна весьма длинный день, а все же ему уже конец (т. е. начало убывания дня)], *Po Jáne sa i dni krátia, i kravu mlieko tratia* [После Яна и дни сокращаются, и у коров молоко убывает].

Другие «рубежные» даты разделяют весну и лето, лето и осень. В паремиях об очень значимом для западнославянской традиции празднике — Духовом дне — семантика «рубежности» выражена в противопоставлении погоды до и после него, однако противопоставление это формальное, заключающееся в построении фразы с помощью противительного союза, в то время как значение обеих частей одинаково. Этот прием создает к тому же иронический эффект: словац. *Do Ducha nespúšť'aj kožuha a po Duchu zas v kožuhu* [До Духа не вылезай из кожуха, а после Духа — снова в кожухе]; словац. *Do Ducha nespúšť'aj sa kožuha a po Duchu pripáš si ho k bruchu* [До Духа не вылезай из кожуха, а после Духа привяжи его покрепче к брюху]; пол. *Do św. Ducha nie zrzucaj kožuha, a po św. Duchu chodź znowu w kožuhu* [До св. Духа не сбрасывай кожуха, а после св. Духа ходи снова в кожухе]; *Do św. Ducha nie zdejmuj kožuha, i po św. Duchu chodź czasem w kožuhu* [До св. Духа не снимай кожуха и после св. Духа ходи иногда в кожухе]. День св. Духа логически отмечен как начало лета, хотя смысл паремии в том, чтобы предупредить о возможных еще холодах.

Своеобразным рубежом, определяющим начало настоящего лета, считается в календарных паремиях католический праздник Божьего Тела (10-й день после Троицы, 60-й день по Пасхе): ср. пол. *Do Bożego Ciała zima będzie robiła co chciała, a po Bożym Ciele będzie ciepła wiele* [До Божьего Тела зима будет делать, что хочет, а после Божьего Тела будет тепло очень], или пол. *Jaki dzień jest w Boże Ciało, takich dni potym niemało* [Какая погода в день Божьего Тела, таких дней будет еще немало].

Как начало осени в паремиях выступают дни: св. Ильи (20.07), св. Петра в оковах (1.08) и св. Бартоломея (24.08). Начало осеннего похолодания связывается с днем св. Петра: словац. *Do Petra nit cepla, a po Petre už je po ceple* [До Петра нет тепла, а после Петра уж прошла пора тепла]. Фонетический облик паремии выдает ее восточнословацкое происхождение, и скорее всего северо-восточное, что объясняет «жалобу» на холодное лето. В других случаях (на других территориях), начало холодов отмечается уже с дня св. Ильи: словац. *Na sv. Eliáša je dopoludnia leto, popoludní jeseň* [На св. Илью до обеда — лето, после обеда — осень], *Na Eliáša i pod krovím schne, a po Eliášovi ani na kroví* [На Илью и под кустом сохнет, а после Ильи — и на кусте не сохнет]. День св. Бартоломея считается началом осени, потому что выступает в качестве первого дня, определяющего погоду в течение всего периода: *Aký Bartolomej, taká celá jeseň* [Каков Бартоломей, такая и вся осень].

Как рубеж для сельскохозяйственных работ выступает день св. Урбана (25.05) или день св. Медарда (8.06): словац. *Ak na Urbana do obeda zaseješ — uzrie, ak zaseješ po obede — neuzrie* [Если засеешь на Урбана до обеда — созреет, после обеда — не созреет], *Na Medarda končí sejba* [На Медарда кончается сев], *Na Medarda zasiaté konopné semä zle schodí* [Засеянная на Медарда конопля плохо всходит].

В паремиях отражена аналогия дневного и годового циклов через их сопоставление и отождествление. Дни, которые являются серединой лета или зимы, в свою очередь, сами делятся на две половины, причем утренняя часть дня до обеда предсказывает погоду первой, весенне-летней части года, послеобеденная — погоду осенне-зимней части. Например, о дне св. Якуба (25.07) поляки говорят: *Jaki Jakób do południa, taka zima aż do grudnia, jaki Jakób po południu, taka zima też po grudniu* [Каков Якуб до обеда, такая будет зима до декабря, каков Якуб после полудня, такая будет зима после декабря], *Aký je čas na Jakuba popołudni taký by mal być po Vianociach* [Какая погода на Якуба после полудня, такой она должна бы быть и после Рождества]. День св. Якуба соотносится с Рождеством на основании их одинакового положения — середины лета и зимы, и приравниваются они с проти-

воположными знаками: пол. *Jak ciepły św. Jakób, tak zimne Boże Narodzenie* [Насколько теплый день св. Якуба, настолько морозным будет Рождество], словац. *Teplý Jakub, studené Vianoce* [Теплый Якуб — холодное Рождество], *Kol'ko mražen na Jakuba, tol'ko snehu v zime* [Сколько облаков на Якуба, столько снега зимой].

Паремии представляют также типологию времени через сравнение разных дней (периодов), соотнесение их между собой и установление между ними связей, вплоть до обусловленности одного дня (периода) другим.

Очевидно, большой интерес к погоде на один из главных годовых праздников — Рождество — вызвал к жизни множество гаданий об этом по погоде в дни св. Мартина (11.11), св. Катерины (25.11), св. Варвары (4.12). Погода на Рождество всегда противопоставлена погоде в указанные дни: пол. *Św. Marcin po wodzie, Boże Narodzenie po lodzie* [Св. Мартин по воде — Рождество по льду] // *Św. Marcin po lodzie, Boże Narodzenie po wodzie* [Св. Мартин по льду — Рождество по воде]; *Jeżeli gęsi ślizgają się przed św. Marcinem po lodzie, po św. Marcinie topić się mogą w wodzie* [Если гуси скользят перед св. Мартином по льду, после св. Мартина могут плавать в воде]; словац. *Ked' na Katrenu stojí hus na l'ade, na Kračúň stojí na blate* // *Ked' na Katarínu stojí hus na l'ade, na Vianoce bude stáť na blate* [Если на Катерину гусь стоит на льду, на Рождество он стоит на грязи]; пол. *Jak Barbary po wodzie, Boże Narodzenie po lodzie* [Если Барбара по воде, Рождество по льду]; *Jak Barbary po lodzie, Boże Narodzenie po wodzie* [Если Барбара по льду, Рождество по воде]; *Gdy Barbara chodzi po lodzie, Boże Dzieciątko płynie po wodzie, gdy Barbara płynie po wodzie, to Dzieciątko chodzi po lodzie* [Если Барбара ходит по льду, Божий Младенец плывет по воде, если Барбара плывет по воде, Младенец ходит по льду]; *Kiedy na Barbarę gęź chodzi po lodzie, to będzie Boże Narodzenie po wodzie* [Когда на Барбару гусь ходит по льду, будет Рождество (ходить) по воде]. При этом погода на Рождество важна не сама по себе, а как индикатор погоды и, соответственно, зависящих от нее урожая и общего благополучия и богатства земледельца в течение хозяйственного года — от пахоты до конца уборки урожая.

Как в верованиях, так и в паремиях специально отмечены случаи совпадения в одной дате двух больших праздников (как правило, один из них или же оба — подвижные). Обычно оно считается неблагоприятным знаком, например: пол. *Gdy na św. Marka Wielkanoc przypada, cały świat zawoła bieda* [Если Пасха совпадет с днем св. Марка (25.04), то весь мир ждет нужда (беда)].

Довольно многочисленны паремии, соотносящие «симметричные» в годовом цикле отрезки времени — как правило, сезоны (весну

и осень, лето и зиму), а также наполняющие их месяцы и праздники: словац. *Aký jún — taký december* [Какой июнь — такой и декабрь], *Aký január — taký máj* [Какой январь — такой и май], *Aký január — taký jún* [Какой январь — такой и июнь], *Aký je júl, taký je január* [Какой июль — такой и январь], *Aká jeseň, taká jar* [Какая осень — такая и весна], *Aký november, taký budúci marec* [Какой ноябрь — такой и будущий март], *Aký je september, taký bude i marec* [Какой сентябрь — такой будет и март], *Ked' je v januári pekne, je pekné leto* [Если в январе хорошая погода, будет хорошее лето], морав. *Rjěn a brezen sú rovní vo všem* [Октябрь и март одинаковы во всем], словац. *Aký čas Sv. Ján dáva, taký ho aj Michal máva* [Какую погоду св. Ян (24.06) дает, такая будет и на Михаила (29.09)], *Studený Marek prinesie studené Krížové dni* [Холодный св. Марк (25.04) принесет холодные «Крестовые» дни (3 дня перед Вознесением Господним)], *Tol'ko by malo byť mrazov pred D'urom, kol'ko ich bolo vlni pred Michalom* [Перед Юрием (24.04) столько морозов должно быть, сколько их было перед св. Михаилом (29.09)], чеш. *Jak ciepły św. Jakób, tak zimne Boże Narodzenie* [Насколько теплый св. Якуб (25.07), настолько холодное (будет) Рождество].

Типологически сходны с приведенными выше паремии, сближающие погоду на Пасху и масленицу. Видимо, эта взаимосвязь имеет под собой некоторые реальные основания: пол. *Jeśli zapusty pogodnie bywają, to i świąt Wielkanocnych tak się spodziewają* [Если на масленицу хорошая погода, то такой же ждут и на Пасху]. То же можно сказать и о соотнесенности погоды на Пасху и Благовещение — праздники, принадлежащие одному сезону и сближаемые на основании христианских аллюзий как два «годовые» праздника, маркирующие идею вечной, неземной жизни — Непорочное зачатие и Воскресение из мертвых, ср.: пол. *Jaki dzień Zwiastowania, taki sam Wielkiejnocy* [Какой день Благовещения, такой и Пасхи].

Другая часть паремий содержит противопоставление погоды в определенные периоды, не всегда симметричные в рамках годового круга: словац. *Ked' je január biely, november je zelený* [Если январь белый, ноябрь зеленый], *Ked' je vo februári močno, v auguste je sucho* [Если в феврале мокро, в августе сухо], *Ked' je suchý február, je mokrý august* [Если февраль сухой, август мокрый], *Ked' je v prvom augustovom týždni teplo, bude biela zima* [Если первая августовская неделя теплая, будет снежная зима], *Ked' je marec daždivý, bude suché leto* [Если март дождливый, лето будет сухое], *Ako je teplo na Augustína, taká chladná bude Katarína* [Сколь тепло будет на Августина (28.08), столь холодной будет Катарина (25.11)].

В этом же семантическом ряду стоит соотнесенность погоды на Рождество и Пасху. В паремиях фиксируется обратная зависимость:

если на Рождество мороз и снег («белое» Рождество), то на Пасху тепло (оттаает земля) и зелено («черная» или «зеленая» Пасха) и наоборот. Кроме рациональных оснований, построенных на наблюдениях, во взаимосвязи именно этих, «годовых», «господских» праздников имеются, видимо, и основания мировоззренческие и мифологические, а именно: соотношенность начала и конца, рождения и смерти (смерти как возрождения, начала новой жизни) — идея, выраженная в христианских символах Рождества и смерти-распятия Христа с последующим Воскресением. Ср. такие паремии, как: словац. *Biele Vianoce, zelená Vel'ká noc, čierne Vianoce, biela Vel'ká noc* [Белое Рождество, зеленая Пасха, черное Рождество, белая Пасха]; словац./чеш. *Zelené Vianoce, biela Vel'ká noc, biele Vianoce, zelená Vel'ká noc* [Зеленое Рождество, белая Пасха, Белое Рождество, зеленая Пасха]; *Čierný Kračún, biela Vel'ká noc* [Черное Рождество, белая Пасха]; *Na Vianoce blato, na Vel'kú noc sneh* [На Рождество грязь, на Пасху снег]; пол. *Zielone Boże Narodzenie, a Wielkanoc biała, z pola pociecha mała* [Зеленое Рождество и белая Пасха — мало радости от поля]; *Boże Narodzenie po lodzie, Wielkanoc po wodzie* [Рождество по льду, Пасха по воде]; *Na trawie Gody, na Wielkanoc lody* [На Рождество трава, на Пасху — лед].

* * *

Рассмотрим другие мифологемы, присутствующие в календарных пословичных выражениях.

Особо выделяются случаи предсказания погоды по первому дню (нескольким дням) нового года. Иррациональность подобных предсказаний заметна уж по тому, что устанавливаемая ими связь релевантна даже в тех случаях, когда дата новолетья меняется (известно, что у славян оно отмечалось весной, в марте, у восточных славян некоторое время праздновалось в сентябре). Очевидно, корни этой устойчивой связи лежат в мифологическом мышлении, в традиционной картине мира славян (см. подробнее об этом: Славянские древности 2004, Валенцова 2002; а что касается именно данной реализации концепта «первый», то она широко представлена у многих народов, не только славянских). Например, в словацкой традиции паремии отмечают январское новолетие: *Aký je deň Nového roka, taký bude celý rok* [Каков день Нового года, таким будет и весь год], *Vianočné dažde znamenajú suchý rok* [Рождественские дожди предсказывают сухой год], ср. также клише, функционирующее как предсказание погоды: *Každá hodina na 1 januára od 6 rána do 6 večera vyjadruje náladu počasia v príslušnom mesiaci roka* [Каждый час с 6 утра до 6 вечера 1 января предсказывает погоду в соответствующем месяце года]. В поверьях словаков погоду в течение года кодируют также 12 дней перед Рождеством — с дня св. Люции (13.12–24.12). Замечая

погоду в каждый из этих дней, судили о погоде каждого из 12 месяцев. Отголосок этого верования звучит в словацкой паремии: *Od Lucie do Vianoc každá noc má svoju moc* [С Люции до Рождества каждая ночь магическая]. В паремиологии сохранились следы (их много также в календарной обрядности западных славян) не только зимнего, но и весеннего новолетья, связываемого теперь то с Пасхой (точнее, со Страстной неделей), то с началом Великого поста — Пепельной средой и следующими за нею днями. Первый срок представлен в таких паремиях, как словац. *Jasné Kvetnice, suchy, ale úrodný rok* [Ясный день в Вербное воскресенье — будет сухой, но урожайный год], *Na Vel'kú piatok mráz znamená suchý, ale predsa úrodný rok* [Мороз в Страстную пятницу предсказывает сухой, но урожайный год]. Второй срок — в паремии: *Jako škaredno šroda, tako viesna, jaky čtvrtok po škarednej šrodze, také ľato, jaky piatok, tako jeseň, jako sobota, tako žima* [Какая Пепельная среда, такая весна, какой четверг после Пепельной среды, такое лето, какая пятница, такая осень, какая суббота, такая зима].

Значение концепта «первый» может расширяться и распространяться на первый день месяца, а также на первого посетителя в ритуальный «начальный» период года. Например, у словаков примечают: *Ked' je 1. december mokrý, veštit ľavnú zimu* [Если первого декабря мокро, это сулит теплую, мягкую зиму], *Ak na 1. mája večer prší, bude celý rok pekne* [Если вечером 1 мая идет дождь, целый год будет хорошим]. Поверье о первом ритуальном посетителе в первый день нового года (или др. сакральные предрождественские дни) отразилось в словацкой поговорке *Na Štedrý večer a na Vianoce každý statočný človek doma sedí* [В Сочельник и на Рождество каждый порядочный человек сидит дома]. Считалось, что посещать чужие дома должен только счастливый, молодой, здоровый мужчина, и, как правило, по предварительной договоренности с хозяевами, тогда он принесет удачу; в противном случае полагали, что незванный гость пришел специально с вредоносной целью. Это правило традиционного поведения сохранилось и в современной трактовке Рождества и Нового года как домашних и семейных праздников, не предназначенных для хождения в гости. В данном стереотипе сохранился запрет посещать дома чужим людям не потому, что они несчастливые, бедные и т. п., а потому, что они чужие. Другим праздником, с которым было связано ритуальное посещение домов (обряд «полазник») и, соответственно, запрет прихода посторонних, является день св. Фомы (21.12), и этот факт также отмечен в паремиях: пол. *Na święty Toma gody doma* [На святого Тома — праздники дома], *Mówił św. Toma, że najlepiej doma* [Говорил св. Тома, что лучше дома].

Рекомендации, такие, например, как чеш. *Když se ozve v máji hrom, chyt' kámen anebo strom* [Когда услышишь первый майский гром, хватайся за камень или за дерево], закрепляют в пословичной форме необходимые, с точки зрения традиционной культуры, ритуальные действия в конкретной ситуации и могут выступать как источник для реконструкции мифологических верований народа. Приведенная паремия является календарной опосредованно — лишь постольку, поскольку первый гром обычно бывает в мае (а иногда и в конце апреля). В ее основе лежит смыслообразующая мифологема «гром» и концепт «первый». Гром в народной культуре осознается как орудие Бога и вместе с тем как оплодотворяющая сила. Первый в году гром означает пробуждение земли, начало лета и наделяется магическими свойствами у всех славян: в Польше, западной Болгарии, Македонии, восточной Сербии, Прекмурье, в Польше рекомендовали, услышав первые раскаты грома, кататься по земле, хвататься за спину, тереться о дерево (все это для того, чтобы спина не болела), ковырять в зубах (чтобы зубы не болели), умываться; у словенцев — погрызть железо, чтобы не болели зубы; у словаков — поднимать с земли тяжелые предметы, трясти плодовые деревья, стучать камнем себе по голове (чтобы весь год голова не болела); у белорусов — ворошить руками семена льна, предназначенные для посева. В словацкой паремии указано лишь на первое необходимое действие при громе, без конкретизации и мотивировки.

Вообще же в календарных паремиях отражена мифологическая связь между громом и урожаем, плодородием, молочностью скота, причем гром расценивается положительно, если слышится в предназначенное для него время — весной и летом, и отрицательно, если гремит зимой и ранней весной, ср.: чеш. *Při hřmíni zemi se otřese a stává se úrodnou. Kdyby nehřmělo nebylo by úrody!* [Во время грома земля дрожит и становится плодородной. Если бы не было грома, не было бы урожая!], словац. *Ak hrmí na Edita, úroda je istá* [Если гремит гром на Эдита (Эгида, 1.09 (?), будет хороший урожай], *Ak na počiatku septembra hrmí, bude nasledujúceho roku hojnosť' zbožia* [Если в начале сентября гремит гром, в следующем году будет много зерна], *Ked' okolo D'ura hromy často bijú, pozdné mrazy víno z viníc neuprjújú* [Если около Юрия часто бьет гром, то поздние морозы не повредят виноградникам (и будет много вина)], морав. *Hrmí-li v únoru, znamená mnohé nemoci* [Если гремит гром в феврале, это означает множество болезней], словац. *Novembrové hrmění pšenicu na zlato vymentí* [Ноябрьский гром делает пшеницу золотой (т. е. дорогой)].

В паремиях отразилась и связь грома с урожаем орехов: словац. *Ked' je na Jakuba hrmavica, žalud'a orechy sprchnu* [Если на Якуба (25.07) гроза, желуди и орехи червивые], *Ked' na Jakuba a Annu hrmí, býva málo orechov* [Если на Якуба и Анну гремит гром, бывает мало орехов]. В этом

можно видеть мифологический контекст: гроза и гром как орудия бога-громовника Перуна (ср. словац. *perun* 'молния') и дуб, орешник (здесь — их плоды) как деревья, посвященные этому богу, ср. также словац.: *Na Jakuba hrom do duba* [На Якуба (25.06) гром (бьет) в дуб].

Архаическая связь между дождевыми тучами (небесной влагой) и молочностью скота, основанная на мифологических представлениях славян, отразилась, например, в словацком предсказании: *Ak na Dorotu prší, vtedy budú kravu dobre dojit'* [Если на Дороту (6.02) идет дождь, то коровы будут хорошо доиться]. Об этих отношениях подробнее писал академик Н. И. Толстой (Толстой 1994).

Среди других мифологем, отмеченных в паремиях, — «манна» — некое вещество, падающее с неба и делающее землю урожайной, а скот молочным — упоминается в словацкой паремии *Okolo Jakuba často manna padá, po lipovom kvete tú si včela hl'adá* [Около дня св. Якуба часто манна падает, и се на липовом цветке ищет пчела].

Мифологическую основу имеют и своеобразные запреты, выраженные в инверсированной форме (по модели: «кто делает то-то, того постигнет такое-то наказание»). Наказание, согласно народному мировоззрению, исходит от Бога и касается главных жизненных ценностей — здоровья и жизни: морав. *Kto šije na Hromnice, toho zabije hrom* [Кто шьет на Сретенье (2.02), того убьет гром]; морав. *Kdo pracuje na Sv. Blažeje, bolí ho v krku* [Кто работает в день св. Блажея (3.02), у того болит горло].

Традиционно-магическая вера в силу порожденной мысли и произнесенного слова отразилась в таких паремиях как: словац. *Do Jána Krstiteľa nechvál' kapustu, pšenicu, jačmeň* [До Яна Крестителя (24.06) не хвали капусту, пшеницу, ячмень]; *Pred Jánom nechvál' jarinu, až po ňom* [До Яна не хвали яровые, только после него]; чеш. *Do Jana Křtitele nechval ječmene* [До Яна Крестителя не хвали ячменя]. Запрет хвалить посевы основывался на боязни сглазить, испортить еще не созревший урожай. Св. Ян Креститель «крестит», благословляет все вокруг (ср. ниже: «Св. Ян крестит воду»), и урожай уже не может быть испорчен. Хотя, как это часто бывает, возможно и рациональное объяснение: к концу июня посевы вырастают и крепнут, им уже не так страшна засуха, поэтому люди могли быть уверены в том, что урожай будет.

В традиционном мировоззрении и культурных традициях надо искать корни таких предсказаний погоды, где задействована символика числа. Одно из наиболее значимых — число 40. Хрононим Сорок мучеников определяет (буквально диктует) повторение указанного в паремии события 40 раз: словац. *Ked' je na Štyridsiatich mučeníkov mráz, veru bude ešte štyridsat' ráz* [Если на Сорок мучеников (10.03) мороз, будут морозы еще 40 раз]; пол. *Mróz 10. marca zwiastuje 40 mrozów* [Мороз 10 марта предвещает еще 40 морозов]. Число 40 фигурирует и вне связи с хрононимом. В за-

паднославянских традициях 40-дневный период осадков связывается с днем св. Медарда (8.06) и днем Положения честной ризы Пресвятой Богородицы (2.07): чеш. *Medardova krápě 40 dní kape* [Медардова капля капает 40 дней]; пол. *Jeśli pada na Medarda, to 40 dni szarga* [Если идет дождь на Медарда, то будет слякоть еще 40 дней]; пол. *Od świętego Medarda 40 dni szarga* [Со святого Медарда 40 дней слякоть]; пол. *Św. Medard w sobie mieści słońce lub pogodę dni czterdzieści* [Св. Медард вмещает в себе (определяет) слякоти или хорошей погоды 40 дней], словац. *Ked' na Medarda prší, bude pršať za štyridsať dní* [Если на Медарда дождь, будет дождь еще 40 дней]; морав. *Prší-li na Marii navštívení, 40 dní dešti konce není* и пол. *Gdy w Nawiedzenie deszcz pada, 40 dni ulewa nie lada* [Если идет дождь на Положение ризы (2.07), то 40 дней дождю не будет конца]. Так же и с некоторыми другими датами: словац. *Ked' prší na Počatie Panny Márie, tak bude pršať 40 dní* [Если идет дождь на Зачатие Девы Марии (8.12), то будет дождь еще 40 дней], *Na Mateja mráz, potom štyridsať ráz* [На Матея (24.02) мороз — потом еще 40 раз].

Достаточно регулярно встречается и число 14, имеющее в своем составе четверку, равно как и само магическое число 4. Например, словац. *Áké počasie prinesú štyridsiati mučeníci, tak zostane ešte 14 dní* [Какую погоду принесет день Сорока мучеников (10.03), такая погода продержится еще 14 дней]; *Ak prší na Jána, malo by ešte za 4 nasledujúce dni pršať* [Если идет дождь на св. Яна (24.06), то он будет продолжаться еще 4 дня]; *Vietor, ktorý sa strhne na Oskara, potrvá 4 dni* [Ветер, поднявшийся на Оскара (в августе — ?), будет дуть 4 дня], *Ked' na Narodenie Krista pršať začne, za 4 týždne počasie bude mračné* [Если на Рождество начнется дождь, то еще 4 недели будет облачно], пол. *Na Narodzenie Maryi (8.09) pogodnie będzie tak cztery tygodnie* [Если на Рождество Богородицы хорошая погода, то так будет 4 недели]. Нельзя не заметить, что числа 40, 14, 4 являются постоянными величинами, а реальные погодные явления фиксируются с помощью совмещения их с понятиями «день», «неделя», «раз».

Распространенными в паремиях являются также числа 7 и 9. В словац. *Ked' na Sedem spáčov prší, potom za 7 týždňov prší* [Если идет дождь в день Семи братьев (10.07), то будут дожди все 7 недель] так же, как и в случае с днем Сорока мучеников, наблюдается соответствие количества дождливых дней (недель) с числом, входящим в состав хрононима. Пример с числом 9: словац. *Na Rozoslania apoštolov býva 9 búrok* [В день Разослания апостолов (15.07) бывает 9 бурь].

* * *

Интересной особенностью календарных паремий является оживление внутренней формы слов, входящих в состав хрононима. В названиях христианских праздников слова часто употреблены в переносном или в

специальном (религиозном, церковном) значении, паремии же актуализируют исходное значение корней таких слов и устанавливают смысловую связь между названием дня и его природными характеристиками.

В польских и словацких паремиях — пол. *Na Nawrócenie Pawła ziemia się nawraca* [На Обращение св. Павла (25.01) земля оборачивается], *Święty Paweł nawrócił się do Boga, a dzień do nas* [Св. Павел обратился к Богу, а день к нам], словац. *Na Obrátenie Sv. Pavla sa medved' na druhý bok obráti* [На Обращение св. Павла медведь на другой бок поворачивается], *Pavla Obrátenie, zimy obrátenie* [Обращение Павла — поворот зимы (на лето)] — переосмыслиется глагол «обращаться». В названии праздника он имеет значение «обращаться в веру», «прийти к Богу», в паремиях он получает бытовые значения: «поворачиваться», «оборачиваться», «переворачиваться» и соотносится с поворотом зимы на лето, увеличением продолжительности дня, движением медведя в берлоге в преддверии весны и т. д.

В польской паремии *Na Wniebowstąpienie Pan Bóg wstępuje w niebo, robak w mięso, kwas w piwo, a dyabeł w babę* [На Вознесение Бог уходит на небо, червь входит в мясо, закваска в пиво, а черт в бабу] обыгрывается церковный термин *Wniebowstąpienie* «Вознесение на небо», вторая часть которого этимологически означает «восхождение, вхождение».

Таким же образом значение слова *благо-вещение* в церковном термине *Благовещение* расширяется до «возвещения, провозглашения»: чеш. *Jaro zvěstuje Zvěstování, ale zimu ještě nevyhání* [Благовещение (25.03) возвещает о весне, но зиму еще не выгоняет]; пол. *Na Zwiastowanie jaskółki się ukazują, ludziom wiosnę zwiastują* [На Благовещение ласточки появляются, весну возвещают]. Наоборот, народные представления о том, что в этот день земля раскрывается и из нее выходят земноводные, пресмыкающиеся и насекомые, жабы «раскрывают» рты и начинают квакать, — обуславливают появление параллельного, народного, названия того же праздника: пол. *Na Matkę Boską Roztóżną ziemia się rozтворя* [На Растворную Божью Матерь земля растворяется].

Так же в словац. *Na Premenenia je premena vod* [На Преображение Господне (6.08) наступает перемена вод] церковный термин *Premenenie* (Преображение) трактуется стилистически более сниженно, в соответствии со своим буквальным значением: «изменение». Таким образом *изменением* качества воды объясняется запрет купаться в реках.

В словацкой паремии *O Mlád'atkách i deň sa omladzuje* [На Младяток (в день Избиения невинных младенцев в Вифлееме, 28.12) и день омолаживается] основой для «этимологического» объяснения «омоложения», обновления дня служит корень *mlad-* «молод-» и представление о цикличности и обновлении времени, кодируемое в терминах человеческого века: «старое — молодое» время (год).

* * *

Строение и поэтика паремий. Как правило, паремии представляют собой рифмованные тексты, предназначенные для запоминания и воспроизведения. Важно отметить, что рифмованность или ритмизация текстов имеет магическое суггестивное свойство: «так должно быть», и если реальность отличается от паремиологического высказывания, то носитель традиции склонен считать истинным именно текст паремии как закрепляющий вековой опыт, как константу, а реальность — как проявление более частных отношений — ошибкой, временным нарушением нормы.

К характерным особенностям поэтики пословичных выражений относится употребление описательных, иносказательных выражений, сравнений, что, вместе с ритмизацией и рифмовкой, делает обычные наблюдения над погодой поэтическими текстами и дает основания причислять их к малым жанрам фольклора. Например, чешская поговорка *Májová voda vypije víno* означает, что дожди в мае вредят виноградникам, отчего ожидается меньше вина. В паремиях имеется своеобразный поэтический код — устойчивые фразеологические сочетания, воспроизводимые всякий раз для обозначения определенного понятия (количество таких понятий для календарных паремий, как мы видели, конечно). Например, вместо прямого наименования оттепели часто используется выражение «когда птица напьется воды из колеи»: словац. *Ked' sa na Vincenta vták na kol'aji vody napije, ten rok mnoho vína s'ubuje* [Если на Винцента (21.01) птица напьется воды из колеи, этот год обещает много вина] // *Ked' sa vtáča na Vincenta na kol'aji vody napije, vel'a vína naleje* [Если птица на Винцента (21.01) напьется воды из колеи, много вина нальет]; словац. *Na Vincenta ked' sa vták napije vody, tak na druhý deň zamrzne na letu* [Если на Винцента (21.01) птица напьется воды, то на следующий день замерзнет на лету]; словац. *Ked' sa na Pavla vtáča z kol'aje napije, bude poďná jar* [Если на Павла (25.01) птица напьется воды из колеи, будет поздняя весна] или *Ak (na Pavla) vtáča napije z kol'aje vody, bude ešte dlhá zima* [Если (на Павла) птица напьется воды из колеи, будет еще долго зима]; словац. *Ked' sa vtáčik na Hromnice z kol'aje napije, tak v marci zamrzne* [Если птичка на Сретение (2.02) напьется воды из колеи, то в марте замерзнет]; чеш. *Na svätého Blažeja skřivan pije z koleje* [На св. Блажея (3.02) жаворонок пьет воду из колеи]; словац. *Ak sa na Valentína napije vták z kol'aje, tak na Jozefa napije vol* [Если на св. Валентина (14.02) напьется из колеи птица, то на Йозефа (19.03) напьется вол]; чеш. *Na Sv. Matěje pije skřivan z koleje* [На св. Матеея (24.02) жаворонок пьет из колеи].

Кроме того, оттепель описывается и через другие признаки — воды на дороге: пол. *Na św. Agnieszkę wychodzi woda na ścieżkę* [На св. Агнешку выходит вода на стежку]; таяния льда на реках: пол. *Św. Maciej — z rzek i stanów rusza lody* [Св. Матей сдвигает льды на реках и озерах]; чеш. *Na svätého Ľehoře plove led do moře*; словац. *Na Sv. Gregora idú ľady do mora* [На св. Григория плывет лед (идут льды) к морю]; пол. *Gdy na Gromnicę roztaje,*

rzadkie będą urodzaje [Если на Громницы (Сретение) снег растает, бедным будет урожай]; солнечного дня: морав. *Svíť-li snečko na Hromníčku, zbíraj stámu po chodníčku* [Если светит солнце на Громницу, собирай солому по закоулкам]; капели: пол. *Gdy na Gromnicę z dachu ciecze, zima się jeszcze przewlecze* [Если на Громницу течет с крыш, еще продлится зима].

Пение птиц может описываться также с помощью образов игры на дудке (свирели), свадьбы: словац. *Valent žení vtáčence, Matej im rozdáva píši'alky* [Валентин (14.02) женит птиц, Матей (24.02) раздаст им дудки]; словац. *Na Dorotu pôjdu si vtáčky na trh do Krupiny píši'alky kupovať* [На Дороту (6.02) птицы идут на ярмарку в Крупину покупать себе дудки] или *Na Dorotu pôjdu si vtáčky do pesničky* [На Дороту птицы начинают петь]; *Na Jozefa si vtáčatá na l'upčianskom jarmoku pesničky kupujú* [На Йозефа (19.03) птицы покупают на ярмарке в Люпче песни].

Заморозки, возвращающиеся весной холода кодируются фразеологизмом «(по)трясать головой/бородой»: словац. *Matej potriasa hlavou, a Gregor bradou* [Матей (24.02) трясет головой, а Грегор (12.03) бородой], *Hrehor ešte bradú trasáva* [Грегор (12.03) еще потрясывает бородой], *Gregor trase holovím* [Грегор трясет головой (?)]; пол. *Św. Józef kiwnie brodą, idź-że zimno nadół wodą* [Св. Юзеф (19.03) махнет бородой — иди, холод, вниз по воде]; словац. *Urban ešte niekedy bradou pokýva* [Урбан (25.05) еще иногда бородой потрясает].

Долгая зима, которую пророчили после оттепели на Сретение, описывается в паремиях с помощью своих постоянных признаков — холода, снега, голода: словац. *Ked' sa vtáčik na Hromnice z kol'aje napije, tak v marci zamrzne* [Если птица на Сретение напьется воды из колеи, то в марте замерзнет]; чеш. *Jestli slunce svítí na den Hromnic, sníh bude ještě věšší nežli prvé...* [Если на Сретение светит солнце, снегу будет больше, чем прежде]; морав. *Svíť-li snečko na Hromníčku, zbíraj stámu po chodníčku* [Если на Сретение светит солнце, собирай по углам солому]; морав. *Na Hromnice chumelice, již nebude zima více* [На Сретение метель — зимы больше не будет].

По **модальности** высказываний паремии могут: констатировать некие факты, связи, ситуации, существующие независимо от человека («так обычно бывает»); выражать долженствование, побуждение к действию («бывает только так»; «делать надо так»); выражать желательность или полезность действия («следует делать так»; «хорошо/правильно делать так»); выражать осуждение («плохо, если не делаешь так»).

По **структуре** среди пословичных выражений имеются изречения замкнутые — «предложения, клишированные целиком, т.е. состоящие из одних постоянных членов и потому не изменяемые и не дополняемые в речи», и незамкнутые — «клишированные не полностью, т.е. содержащие переменные члены, изменяемые или дополняемые в речи» (Пермяков 1970: 9). Примером замкнутых выражений могут служить пол. *Na św. Florka*

pusta stodoľka [На св. Флорка (4.05) пустая стодолка] или словац. *Sv. Anna — chladno z rána* [Св. Анна (26.07) — холодно с утра]. Примером незамкнутых являются устойчивые сравнения, например, пол. *Młoda jak jagoda po św. Marcynie* [Молодая, как ягода после св. Мартина (11.11)] (см. тип 3). Большая часть исследуемых календарных паремий принадлежит к аналитическому типу — это клише, значение которых строго однозначно и которые не допускают расширительного толкования. К ним относятся все «пословицеподобные и поговоркоподобные изречения», как то: приметы, поверья, вещие сны, «деловые» наблюдения и советы, пожелания, проклятия, скороговорки и т. д. (Пермяков 1975: 265), например, пол. *Na święty Krzyż — owce strzyż* [На Воздвижение св. Креста (14.09) стриги овец]. Более редки календарные паремии синтетического типа — т. е. обладающие расширительным (образным, переносным) значением, например: словац. *Ide marec, poberať sa starec* [Идет март, собирайся, старик]; словац. *Sv. Jan krstí vodu* [Св. Ян крестит воду] (после дня св. Иоанна Крестителя (24.06) можно купаться в реках); пол. *O św. Dorocie wyschną chusty na płocie* [На св. Дороту высохнут платки на заборе] (будет уже тепло).

Как поэтическое средство в паремиях для обозначения природных явлений используются различные культурные «коды». В частности, для обозначения начала и конца вегетации используется «трудовой код»: словац. *Do D'ura nerastie nič, aj keby kliešťami t'ahal zo zeme, a po D'ure všetko ide von, aj keby to kladivom zatĺkal* [До Юрия (23.04) ничего не растет, хоть ты его клещами тяни из земли, а после Юрия все вырастает, даже если бы ты его молотком заталкивал обратно]; *O Dzure už tráva bude rásť, čo by si ju hámríkom pral do zeme* [На Юрия уже трава будет расти, даже если ты ее молотом будешь вбивать в землю]; *Po Michale tráva čo bys' ju kliešťami t'ahal nepôjde von* [После Михала (29.09) трава, хоть ее клещами тяни, не вырастет]. Активно используется «кулинарный код», главным образом лексика приготовления пищи: словац. *Čo august nedopečie, to september nedovarí* [Что август недопечет, то сентябрь недоварит]; *Čo Vavrínec uvarí, Bartolomej dosmaží* [Что Вавринец (10.08) наварит, Бартоломей (24.08) дожарит]; *Ako Vavrínec navarí, tak sa nám i jeseň darí* [Как Вавринец (10.08) наварит, такая и осень будет]; *Čo júl a august nedovarí, to september neusmaží* [Что июль и август не доварят, того сентябрь не дожарит]; *Matka Božia varí, Sv. Michal dovára* [Божья Матерь (15.08) варит, св. Михаил (29.09) доваривает].

Основной корпус исследованных текстов составляют незамкнутые аналитические паремии. Пословиц как таковых в нашем материале оказалось очень мало, зато в обилии представлены поговорки, присловья и народные афоризмы. По строению имеются паремии простые (констатация факта), двучленные (противопоставление или соотнесение различных периодов календаря) и многочленные, устанавливающие связи трех и более периодов (дней).

Календарные паремии являются одним из источников изучения календарной обрядности, поскольку сохраняют следы архаических верований, обрядов и обычаев. Они важны также как лингвистический источник народных названий дней и периодов календаря. Например, дни 12, 13 и 14 мая — дни свв. Панкратия, Сервация и Бонифация — характеризуются похолоданием, отчего эти трое святых получили у словаков прозвище *ľadoví muži* («ледовые мужи»), *zamrznutí svätci* («замерзшие святые»), у поляков — *zli panowie* («злые господа»), *święci złodzieje* («святые злодеи»), *trzy pokraki* («три урода»). Следующий за ними день 15 мая — св. Зофьи, которую у словаков называют их «кухаркой», «мокрой» (*mokrą*), «обмочившейся» (*Žofka — dočuraná*). Паремии содержат и такие неканонические хрононимы, которых не найдешь в этнографических описаниях, напр.: словац. *Gazda čaká na prejdenie troch zamrzliakov* [Хозяин ждет, когда пройдут трое мерзляков], *Ked' prejde zamrznutých kuchárka, sadieva sa paprika* [Когда пройдет кухарка замерзших, сажают сладкий перец], *Žofia — ľadová žena* [Зофья — ледовая женщина]. Другой пример — очень редкое название ноября «волчьим месяцем»: словац. *November — vlčí mesiac*.

ИСТОЧНИКИ

- Adalberg S.* Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich. Warszawa, 1889–1894.
- Bartoš F.* Moravský lid. Telč, 1892. S. 85, 87.
- Čelakovský F. L.* Mudrosloví národu slovanského ve přísloách. Připojena jest sbírka prstonárodních českých pořekadel. Praha, 1949. S. 528–551.
- Duha vodu pije.* Slovenské ľudové pranostiky. Bratislava, 1986. Zost. Z. Profantová.
- Gloger Z.* Rok polski w życiu, tradycji i pieśni. Warszawa, 1900.
- Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986. S. 125, 227.
- Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1–56. Wrocław; Poznań, 1962–1965.
- Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich.* T. 1–3. Warszawa, 1969.
- Socháň P.* Starobylé zvyky slovenských rol'níkov pri pol'nej práci. Bratislava, 1930.
- Záturecký A. P.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. [Bratislava], 1975. S. 521–539.
- Zibrt Č.* Veselé chvíle v životi lidu českého. Praha, 1950. S. 100, 477.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Виноградова 1994 — Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Ритуал. Текст. М., 1994. С. 168–209.
- Агапкина, Виноградова 1995 — Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Благопожелание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 188–191.
- Валенцова 2002 — Валенцова М. М. «Первый» в славянской традиционной культуре // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 192–208.

- Виноградова 1982 — Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1993 — Виноградова Л. Н. Функции приговоров в ритуалах гаданий // Тез. докладов Международной конф. «Традиционные культуры и среда обитания». М., 1993. С. 112–116.
- Виноградова, Толстая 1988 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Структура и семантика ритуальных приглашений мифологических персонажей на рождественский ужин // Этнолингвистика текста. Семантика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы. М., 1988. Ч. 1. С. 95–100.
- Виноградова, Толстая 1993 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–82.
- Виноградова, Толстая 1995 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.
- Виноградова 1998 — Виноградова Л. Н. Коляды в Польше и других славянских странах // Живая старина, 1998. № 2. С. 56–57.
- Виноградова 2002 — Виноградова Л. Н. Польские колелды: новые культурные функции старого фольклорного жанра // Studia Polonica: К 70-летию Виктора Александровича Хорева. М., 2002. С. 129–136.
- Пермяков 1970 — Пермяков Г. Л. От поговорки до сказки. (Заметки по общей теории клише). М., 1970.
- Пермяков 1975 — Пермяков Г. Л. К вопросу о структуре паремииологического фонда // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975. С. 247–274.
- Ракитянская 1989 — Ракитянская А. Н. Польский народный календарь в этнолингвистическом освещении. Дипл. работа, МГУ, 1989.
- Славянские древности 2004 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 674–679.
- Толстая 1997 — Толстая С. М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.
- Толстая 2001 — Толстая С. М. Антропонимы в народной календарной терминологии // Известия Уральского гос. ун-та. Гуманитарные науки (История. Филология. Искусствоведение). Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 54–59.
- Толстая 2002 — Толстая С. М. Семантическая модель родства в славянском народном календаре // Славяноведение. 2002. № 1. С. 23–26.
- Толстой 1994 — Толстой Н. И. Еще раз о теме «тучи — говьяда», «дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 3–16.

Е. Л. Березович, К. В. Пьянкова

ПИЩЕВОЙ КОД В ТЕКСТЕ ИГРЫ: КАША И КВАС

Игра моделирует жизнь в различных ее проявлениях — и это отражается в тексте (дискурсе) игры — ее вербальном пространстве, совокупности всего того, что произносится (поется) в игре. Игровой дискурс включает в себя языковые единицы, которые ведут свое происхождение из разных кодов, мотивационных сфер. Это такие сферы, как «животные», «растения», «бытовой инвентарь», «ремесла и занятия» и др. Большую активность в дискурсе игры проявляет пищевой код: ситуация приготовления пищи принадлежит к числу основных сценариев, воспроизводимых игрой (иногда с высокой степенью полноты и связности, иногда в виде «осколочных» номинаций).

Пищевой код реализуется в дискурсе русских народных игр разнообразно — и разнообразие проявляется как со стороны *«донора»* (набора элементов лексико-семантического поля пищи, функционирующих в игровом дискурсе), так и *«реципиента»* (составляющих игрового текста, а также структурных характеристик самой игры).

Говоря о *«донорском»* (мотивирующем) *коде*, следует выделить его **элементы**, функционирующие в вербальном пространстве игр: названия продуктов и напитков — как готовых к употреблению, так

Поддержка данного проекта была осуществлена АНО ИНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данной публикации, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций.

Авторы выражают искреннюю благодарность С.М.Толстой за идею данной статьи и большую помощь на всех этапах ее подготовки. Полезными и важными для авторов были замечания и предложения, высказанные при обсуждении статьи на заседании проблемной группы «Язык и мир» (Уральский государственный университет).

и «полуфабрикатов», как основных, так и вспомогательных, добавляемых в пищу (*блин, брага, каравай, калач, каша, квас, клёцки, колб, кулеши, масло, мед, мука, оладья, пиво, пирог, сало, сахар, сметана, солод, соль, хлеб, щи* и др.); обозначения категориальных признаков пищи (*горький, кислый, постный, соленый*); наименования действий по приготовлению и поеданию пищи (*варить, жарить, печь, есть*); на периферии этого поля элементы, которые логически принадлежат другим полям, но имеют стойкие ассоциативные связи с пищевой лексикой, — обозначения посуды для приготовления или хранения пищи (*горшок, котел, кришка, сковорода*); физических процессов, которым подвергается пища, и ее физических свойств (*гнить, гореть, кипеть, пригорать; горячий, густой* etc.)¹.

Что касается *реципиентной системы*, то для ее характеристики важно учесть структуру игры как семиотической системы, а также структуру самого игрового дискурса. Игра — принципиально **ролевое, сценарное действие**, включающее субъектные, объектные, предикатные, локативные позиции (водящий — другие игроки — действия играющих — игровой предмет — игровое пространство). Она ищет для максимально адекватного отражения такие коды, которые тоже имели бы ролевую структуру. В ситуации приготовления пищи как раз есть такие позиции (тот, кто готовит (кормит) — тот, кого кормят — действия приготовления пищи и кормления — сама пища — место ее приготовления и т.п.), которые весьма точно соответствуют игровым. Ниже этот тезис получит более развернутую аргументацию.

Игровой дискурс тоже включает различные составляющие, из которых наиболее распространенными являются игровая номенклатура и тексты. К **игровой номенклатуре** относятся лексемы и фразеологизмы, являющиеся названиями игры в целом (например, тульск. *кулеши* *‘игра, в которой игроки бросают шапками в водящего, у которого завязаны глаза, а он должен узнать бросившего’ [МД: 439–440]², смол. *сметанка* ‘детская игра (какая?)’ [СРНГ 38: 368], *бабка-*

¹ Более развернутый перечень этих позиций и иллюстрации приведены в [Березович, Пьянкова 2005].

² Здесь и далее при подаче языкового диалектного материала для экономии места географические пометы ставятся только в том случае, если они извлечены из «политерриториальных» источников: СРНГ, Даль и т.п. (при указании места записи). Если лингвогеографическая характеристика вытекает из названия источника, она не приводится. В тех случаях, когда игровой термин извлечен не из словарей, а из этнографических описаний, его значение восстанавливается нами из контекстов и приводится со знаком *.

соль ‘детская игра (водящий, у которого закрыты глаза, должен угадать, кто из игроков ударил его по голове)’ [ССГ 1: 96]) или отдельных актантов игровой ситуации — игроков (казан. *мед* и *сахар* *‘каждая из команд в игре, где игроки соревнуются в силе, перетягивая палку’ [МД: 393], симбир. *масло* *‘участник игры, которого возят на санках и которому необходимо запятнать кого-либо из прочих играющих’ [Покровский: 117]), их действий (вят. *кормить пирогами* *‘в игре в мяч: поймавший мяч бьет им других игроков, прогоняя их на старое место’ [Покровский: 252], *масло бить* *‘опрокидывать игрока, стоящего на четвереньках: его с размаху бьют пониже спины той же выдающейся частью тела другого игрока, которого приподнимают за руки и ноги и раскачивают двое или четверо товарищей’ [Морозов, Слепцова 2001: 219]), игрового пространства — в том числе сторон игровых предметов (терск. *соль* *‘игровая лунка, куда нужно загнать палочку’ [МД: 497–498], *сало* ‘круг, очерчивающий площадку для игры в мяч’ [НОС 10: 6], тульск. *пирог* *‘мера расстояния от брошенной свайки до кольца’ [Покровский: 228], блр. **дзежа* ‘сторона игрального бруска с косым крестиком: когда она находится наверху, игрок забирает себе весь разыгрываемый в игре хлеб’ [ИНС: 526], *масло* ‘выигрышная сторона игральной кости’ [КСГРС]) и т.п. **Игровые тексты** могут сопровождать действие («Водящий вытягивает руку ладонью вниз. Каждый из играющих под ладонь ставит свой указательный палец. Ведущий припевает: „Собирайтесь, колдуны, Под горячие блины, Котик, хлеба, Цапа!“ При слове *цапа* все быстро убирают свои пальцы, а ведущий, сжимая ладонь, старается их захватить» [РДИФ: 195]) или же выводиться за пределы игры, но сохраняя с ней смысловую связь — например, в качестве считалок («Здравствуй, Мишенька-дружок, Сколько стоит *пирожок?* — *Пирожок* — то стоит три, А водить-то будешь ты» [ТФ: 86], «Аннушка, сердце! *Свари уху с перцем*, А я приду с *хлебцем*; Я приду *хлебати*, Тебя целовати. *Наварила, напекла* Три аршина *киселя*, Пять пудов *пирогов*. А к этим *пирогам* Выбирался женишок, — Иванушка-дурачок» (Владимир. губ.) [Шейн: 37] etc.).

Изучение пищевого кода в русском игровом дискурсе предполагает анализ особенностей организации как донорской, так и реципиентной сторон. Если идти *от донора*, то немаловажно выявить мотивы номинации, которые реализуются в игровой лексике «пищевой происхождения», соотнести игровую семантику пищевой лексики с семантикой неигровой.

Взгляд *со стороны реципиента*, игрового дискурса, предполагает рассмотрение (на примере одного из важнейших кодов, формирующих этот дискурс) внутренней организации последнего, соотношения

(преемственности?) его составляющих, имеющих разный семиотический статус (от дискретной номинации до связного текста), логики становления собственно игровой номенклатуры. Наконец, интересно было бы установить, существуют ли закономерности в закреплении пищевой лексики за определенными типами игр, т.е. можно ли говорить о модели «пищевой игры».

Материалом для статьи послужили данные, которые относятся к различным составляющим игрового дискурса: это игровая номенклатура, реализующая пищевой код, а также «пищевые» тексты игровых присловий, считалок, команд и т.п. При этом мы стремились к полному представлению собственно номинативного материала (в рамках выбранных для анализа источников) — в то время как текстовые фрагменты привлекались к рассмотрению выборочно. Языковые факты извлечены из этнографических источников (описаний игр, праздников), а также из диалектных словарей русского языка. Основным массивом материала — данные русских народных говоров; в качестве параллелей привлекаются факты близкородственных языков — украинского и белорусского. Материал очень объемный, поэтому в настоящей статье мы ограничимся рассмотрением двух мотивационных групп: 1) продукты брожения — в первую очередь *квас* и 2) *каша*.

I. Квас и другие продукты брожения. В данную мотивационную группу вошли прежде всего лексемы с корнями **kys-/*kvas-*, которые по своей исходной семантике обозначают конечный продукт брожения (*квас, кисель*), его признаки (*кислый*) и непосредственно процесс брожения (*квасить, киснуть*). Привлекаются также слова, образованные от других корней, но тематически связанные с лексикой скисания, брожения (*пиво, солод, солодеть, гнить* и т.п.). Материал структурирован по денотативным позициям, которые занимает «квасная» лексика в составе игровой номенклатуры и других составляющих игрового дискурса, другими словами, согласно называемому «пищевыми» словами элементу игровой ситуации (участники игры, игровое действие, игровое пространство).

Участники игры

А. Водящий: курск. *квасик, клецка /клёцка (прокислая клёцка)* *«водящий, тот, кто «заплевал» свои пальцы во время распределения ролей игры»: (курск. игра в *квасики*) «Дети, сбившись в кучку, складывают большой палец с указательным в виде кружка и плюют сквозь отверстие, чтоб не замочить пальцев. У кого слюна попадает на палец, тот называется *квасиком* и должен ловить других. Если оплюют пальцы несколько человек, то все переплывавают, т.е. снова складывают

пальцы кружком и плюют. *Квасика* дразнят: „*Квасик-торгасик! квасик-торгасик!*“ Он их ловит; того, кто присел, он не имеет права ловить. Кто пойман, тот делается *квасиком*, и его тоже дразнят: „*Квасик-торгасик, квасик-торгасик!*“» [МД: 419]; (игра в *клёцки*) «Образовав из большого и указательного пальцев круг, пропускают сквозь него свою слюну. Кто, пропуская слюну, уронит ее на какой-либо палец, тот получает название *клёцки*. Тогда все начинают дразнить его: „*Клёцка, клёцка; прокислая клёцка, клёцка!*“ Он бежит за ними и ловит; кого поймают, тот делается *клёцкою*, который потом ловит точно так же, как и первый» [Терещенко: 8]; ср. *клецки* ‘детская игра: плюют сквозь пальцы; а кто заплюет свой палец, тот *клецка* и ловит прочих’ [Даль II: 118]. Тема скисания отражена также в игровом приговоре, обращенном к водящему, — в игре *гороховая мучка* (казан.) играющие, убегая от водящего, который должен их ловить, дразнят его, крича: «Гороховая мучка то и дело *солodable*»³ [МД: 418]⁴. Квасной «имидж» водящего отражен и в текстах считалок: «Тани, Вани, Что за вами, — Вы стоите все столбами? Там за вами лавка есть, На нее надо присесть: Поскорее все беги, А ты, мальчик, поводи! Тани, Вани, трикадоры, Сахар, махар, помидоры, Аз, бас, трибас, И выходит *кислый квас*» (Юрьев-Польский) [МД: 329]; блр. «Цок-цыгірок, Пана фіда-футарок. Прэла, гарэла, Замуж ляцела. Вусь, барадусь, *Кіслы квас*, Лаві нас!», «Эні-бэні, тры канторы, Сахар, махар, помідоры, Ас, бас, *кіслы квас*, Выбірайся, чорт, ад нас», «Ані-бані, што пад вамі, Пад жалезнымі стаўпамі? Сіта, пліта, *квас*, Адыйдзі, дурак, ад нас» [ДзФ: 409, 423, 407]; «Ягодка-малиновка, Медок-сахарок, Поди вон, королек! Там тебе место — В *кислое тесто*» (Самар. губ.) [МД: 320].

Б. Игрок, которого ловит водящий; проигравший игрок: костр. *квас* ‘тот, кого поймал водящий при игре в жмурки (в *афонасы*)’ [ЛКТЭ]. Ср. также «кислую» характеристику проигравшего игрока: перм. *гузка, гузка — похлебай кислой капустки!* ‘так дразнят того, кто сбежит в игре в мяч, в шар и т.д.’ [СРНГ 7: 208].

При номинации участников игры пересекаются различные мотивационные линии. Во-первых, роли водящего и игрока, которого ловит водящий, предполагают их активное перемещение в пространстве, а «квасные» номинации могут обозначать быстрое передвижение, динамичные действия (ср. *убегать* как частотный предикат в «дис-

³ Ср. *осолодеть* ‘закиснуть, забродить (о квасе)’ [КСГРС], *засолодеть* ‘забродить, закиснуть’ [СРГК 2: 204].

⁴ Интересно, что та же игра называется *сырой печенкой*: образ неготового к употреблению продукта в данном случае равнозначен образу продукта испортившегося.

курсе» брожения — и, наоборот, костр. *квасить* 'убегать, скрываться из поля зрения' [ЛКТЭ]), что мотивировано способностью бродящего продукта изменять объем. Во-вторых, несмотря на противопоставленность ролей водящего и того, кого он поймал, обе роли связаны отношениями эстафеты (пойманный становится водящим) и реализуют мотив неудачи в игре, для презентации которого как нельзя лучше подходит образ скисания, порчи продукта. Ср. использование при номинации неудачливых игроков (водящего) других мотивов, перекликающихся с мотивом скисания, — мотива гниения (блр. *гарбуз гнілы* *игрок, не угадавший своей пары (в игре *гарбуз гнілы*), *гнилой бурак* *игрок, упавший во время кружения (в игре у *гнилога бурака*) («Все берутся за руки, становятся в круг и быстренько кружатся. Кто упадет — *гнілы бурак* — выходит из круга, а остальные снова кружатся») [ДзФ: 550], мотива подгорания (в жмурках игроки хлопают водящего пониже спины и кричат: «*Кисель подгорел!*») [Морозов, Слепцова 2004: 695]).

Тема кислой пищи косвенно реализуется в номинациях водящего в прятках и жмурках с помощью имени *Афанас* (*Опанас*, *Панас* и т.п.), которое имеет устойчивые «кислые» коннотации⁵, ср. тексты игровых приговоров (обычно это диалоги водящего и других игроков), где сопрягаются *Афанас* и *квас*: *афанас* (*офонас*, *охонас*) 'игра в жмурки', 'водящий в жмурках' («Когда в офонас играли, кричали: „Офонас, кого хлебаш? — *Квас* да ягоды! — Ищи нас два годы!“») [СРГСУ 1: 28; 3: 97, 99]. *Афанас*, *Опанас* *'водящий в жмурках' («Игра часто начиналась с диалога водящего и остальных игроков. Его подвели к двери (к дверной скобе) и спрашивали: „Где стоишь? — У скобы. — Что продаешь? — *Квас*. — Ищи три года нас! *Афанас*, *Афанас*, поди по нас!“») [ДКСБ: 384–385], костр. *афонас* 'водящий в жмурках' («*Афонас*-от ловит. Он если за скобку дверную подёржится, дак поймает кого. А кого он поймал, того *квасом* зовут: „*Афонас*, *Афонас*, Ты почто пришел? — *По квас*“»; «Бежали и пели детишки: „*Афанас*, *Афанас* Провалился нынче в квас“»)

⁵ Показательна в этом плане хотя бы приписываемая Афанасию роль «агента скисания» (ср. костр. *Афонька пальцем ткнул*, *Афоня в латтях прошёл*, *Афонька* (*Афоня*) *приходил* (*пришёл*, *прошёл*, *ступил*, *был*, *побыл*), *Афонька завалился*, *Афонька набздел*, *Афонька свистнул*, *Афонька* (*Афоня*) *погу опустил* 'о прокисшем супе, молоке' [ЛКТЭ], *Афонька оказался* (шутл.) 'о прокисшей пище' [ПОС 1: 75], *Афоня латти мочит* (*Афоня латтем ступил*) 'о прокисшей пище' [СРГК 1: 24; 3: 97] и т.п.), а также регулярная связь слов *Афанас* — *квас* в гидронимах типа *Афанасьев Квас* (сверд.), *Афонькин Квас* (яросл.), *Афонин Квасок* (костр.) [ТЭ], в паремиологии (ср. укр. «Нате й мої штани в квас, щоб і я був Опанас» [ПП-укр: 212], блр. «Пайшоў Апанас па квас, дык ні Апанаса, ні кваса» [ПП-бел 2: 309]).

[ЛКТЭ]; ср. также приговоры в игре в *кота*: «Играющие выбирают участника, изображающего кота, завязывают ему платком глаза, подводят к дверям и поют: „Иди, кот, на порог, Там сметана и творог! Повернись пять раз, Лови мышек, а не нас!“ Кот поворачивается, берется за ручку двери, а дети с ним переговариваются: „Кот, кот, на чем стоишь? — На дубочке. — За что держишься? — За сучочки. — Что на суку? — Улей. — Что в улье? — Пчелы. — Что у пчел? — Мед. — Мед кому? — Афанасу. — А нам что? — *Квасу!*“ Дети начинают тормошить кота и поют: „*Афанас*, *Афанас*, Твой кот у нас, Увалился в *квас*! Пусть он ловит нас, Не открывая глаз!“» [РДИФ: 93–94]; (блр.) «Все бьют кота по спине под песенку: „*Апанас*, *Апанас*, твая жонка ў нас. Увалілася ў *квас*, Лаві сем год нас“». После этих слов кидаются от кота в разные стороны» [ДзФ: 497–498]. Более подробный анализ связей имени *Афанасий* с темой кислой пищи см. в [Березович (в печати)].

ИГРОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ

А. Неудачные действия игроков: вят. *квас* *'неудачный удар (в игре *чиж с кола*)' («По условиям этой игры игрок обязан непременно бить в чижа, а не по колу. Удар по колу называется *квасом*, и виновный после этого делается вожаком») [Покровский: 305], арх. *наквасить* 'попасть в кучу рюх, при этом не вышибив ни одной' («Хотя он и попал в кучу рюх, да так плохо, что не вышиблена из города, т.е. не выкатилась из черты, это значит *наквасил*, или наварил кашу») [СРНГ 19: 312], олон. *сквасить* *'рассыпать ударом рюхи, не вышибив их из города' («Чаще однако бывает так, что от первого удара чушки только рассыпаются в разные стороны по городу. Игрок, разоривший таким образом город, называется *наквасившим*, а рассыпанные по городу чушки *сквашенными*») [Покровский: 316].

Б. Действия, нарушающие правила игры: костр. *сквасить* 'нарушить правила игры, переступив линию, на которой должны стоять игроки' [ЛКТЭ].

Помимо темы неудачи, о которой говорилось выше, в «квасных» номинациях рассматриваемого типа реализуется мотив удара, а также перехода границы: на игровое пространство переносится присущий квасу признак динамики, внутренне неорганизованного, хаотичного движения, при этом превышение квасом положенного объема может переосмысляться как выход за определенную черту в игре.

ИГРОВОЕ ПРОСТРАНСТВО

А. Расположение игроков в пространстве: *кисель* 'хороводная игра, вроде плетня' [Даль II: 110], костр. *кислый круг* 'игра «вышибаль»': участники становятся в круг, а водящий должен попасть мячом в кого-либо из них' («*Кислым кругом* играли: игроки в кругу стоят, во-

дящие в них мяч кидают, кого выбьют, тот из круга выходит, пока всех не вышибут, кого первого вышибли, те водящие») [ЛКТЭ], арх. *кислым кругом* 'игра с мячом' [СРНГ 13: 235], *окислым играть* *'играть в круговую лапту' («*Окислым* играли. Большой круг начертят. И вот половина эта (ну, пополам деляцца) мячик прячут — эти, которые по-за кругу ходят. У йих мячик там, оне все держат руки вот так вот — в запазухах. И вот дёржат — и из водящих не знаешь, кто там, у коо мячик. Вот. А в кругу бегаэт уже, оберегаэтца всех. И вот у коо мячик, он себе подстерегаэт, штобы: „Как мне ближе ударить, штобы мячиком попало?“». Вот если я бросила мячиком в вас [и промахнулась], значит теперь уже ваша команда идет по-за кругу, а те становяцца в круг») [ДКСБ: 208].

Б. Участки игрового пространства: центральный игровой локус: херсон. *квас* *'центр игрового пространства, где стоит водящий, вокруг которого разворачиваются действия с мячом (в игре в *квас*)' («Играющие разделяются на две равные партии, становятся в линию один против другого, а между линиями ставят еще одного игрока на предварительно вымеренную середину (*квас*). *На квасе* становится или кто-нибудь по жребию, или просто напомнивший эту игру. Когда игроки разместились означенным образом, то из одной линии в другую они начинают перебрасывать мяч друг другу. Кто-нибудь из поймавших старается затем попасть находящимся у него в руках мячом в стоящего *на квасу*. Если попадет, то обе партии разбегаются в разные стороны, а стоящий *на квасу* хватает мяч и старается им попасть в кого-либо из убегающих. Если это ему удастся, то он таким образом выручается *из кваса*, становится на место побитого, а побитый заступает его место») [Покровский: 248], кубан. *квас* *'место, куда упала палка, брошенная с носка ноги (в игре *плат*)' [Покровский: 293], херсон. *квас* *'составленные вместе колени игроков, на которых сидит водящий (в игре в *квас*)' («Весь интерес игры состоит в том, чтобы возможно подольше задержать сидящего... на *квасу* и побольше ударов нанести ему») [Покровский: 216]. Центральный игровой локус может быть обозначен и словом *солод*, ср.: «В д. Пиксимова играли *солодом* [информатор не уверен в точности названия]. Игроки вставляли у лунок, расположенных по кругу, поставив туда концы палок, одна, никем не занятая, находилась в центре. Водящий из-за круга старался загнать шар в центральную лунку или занять палкой чью-либо лунку, пока этот игрок отбивал направленный им шар. В случае удачи водящий вставал к этой лунке. Если же ему удавалось загнать шар в центр, то игра начиналась снова» [ДКСБ: 213]; игровые локусы различной конфигурации: *кисель* *'клетка (в игре *котлы*, являющейся разновидностью игры в *классы*), на которой разрешается отды-

хать' [Большакова 2003]; ср. также влг. *гнилая* *'игровая черта (в игре *бабки*)' («Сзади костыг проводят черту (*гнилая*) и бьют, стараясь, чтобы плитка упала дальше черты; если это удалось, то костыги обираются [берутся себе], если нет — снова ставятся на место») [ИНС: 464].

В «кислых» номинациях игровых локусов выделяются разные мотивационные линии (они могут накладываться друг на друга). Во-первых, продолжается тема водящего, связанная с темой неудачи (лексема *квас* может обозначать именно локус водящего). Во-вторых, с квасом связано представление о превышении некоторого объема (см. выше), которое прилагается к выходу за определенную черту в игре. В-третьих, игровой локус — место, где «заквашивается», «замешивается», «заваривается» игра. В-четвертых, расположение игроков, следующих друг за другом в хороводных играх (ср. *ручеек*), может сопоставляться со струей жидкости. В-пятых, игровые лексемы, обозначающие расположение игроков в пространстве (такие как *кисель*, *кислый круг*), могут быть мотивированы восприятием кислого продукта как испорченного, разлагающегося, не имеющего структуры (стоящих *кислым кругом* игроков вышибают мячом), ср. *раскиселиться* свердл. 'развариться, перевариться', урал. 'стать слабым, вялым; раскиснуть' [СРНГ 34: 117], *киснуть* 'становиться вязким, мягким, превращаться в месиво (о снеге во время таяния)' [СРНГ 13: 338].

Приведенная выше игровая номенклатура, реализующая тему скисания и брожения, называет основные структурные звенья игры. Ее поддерживают, продолжают и дополняют тексты игровых приговоров, в которых названия продуктов брожения включаются в разнообразные сюжеты: квас (кисель, пиво и т.п.) может упоминаться как напиток, который готовится в ходе игры; одна из играющих сторон приглашает другую выпить пива или же стороны соревнуются за это право (одни участники просят кваса или пива, а другие не дают им пить); квас — напиток, который выпил водящий, за которым он пришел, куда упал он, его жена или его кот (водящий может падать также в дежу, где замешивается тесто), который он продает etc. Тексты такого плана уже упоминались выше, приведем еще некоторые примеры: (блр.) «Ці, ці, ці! Што ў вас сініц у печы? — *Квас варыцца*. — Дайце мне пакушаць. — Мыш увалілася: нельга піць. ... Ссс...ссс...ссс! Што ў цябе варыцца? — *Піва вару*. — Дай мне пакушаць! — Таракан уваліўся» [ДзФ: 461]; (блр.) «Чорт, чорт, хадзі на дзіва, На *салодкае піва!*» [ДзФ: 488]; «Хто там? — Поп Хвядот. — За чым прішеў? — За смолою. — На што смола? — Бочку смоліць. — На што бочка? — *Піва варіць*. — На што *пиво*? — Сына жeníць» [МД: 393–394]; «Что пил? — О. *Квас!* — Ищи век нас!» (Твер. губ.); «Что пил, ел? — О. *Квас* да ягоды! — Ищи нас два годы!» (Перм. губ.); «У чего сто-

ишь? — У столба. — Что продаешь? — *Квас* да ягоды! Ищи нас 22 годы» (Вят. губ.); «Кот, кот! На чем стоишь? — На *кваине!* — Что в *кваине?* — *Квас!* — Лови мышей, а не нас!» (Екатеринослав. губ.) [Покровский: 205]; «Где стоишь? — У скобы. — Что продаешь? — *Щи* да *квас.* — Ну так ищи три года нас» (Влг. губ., Нижегород. губ.) [МД: 445]; (блр.) «На чом стоиш? — На камені. — Шчо п'еш? — *Квас.* — Лови чорто, а не нас» [ТС 4: 64] и мн. др. Судя по данным текстам, активное участие *кваса* в игровом дискурсе в какой-то мере обусловлено самими формальными свойствами слова (рифма *квас* — *нас*).

Таким образом, логика отражения темы кваса и продуктов брожения в игре позволяет увидеть стоящий за игрой **сценарий, связанный с приготовлением и употреблением напитка.**

Как показывает приведенный выше номинативный материал, «квасная» лексика гибко накладывается едва ли не на весь список объектов номинации, предьявляемых ситуацией игры, исполняет самые разные роли — субъектные, предикатные, локативные (да еще с последующей внутренней конкретизацией). Почему это происходит?

Во-первых, такая гибкость — проявление богатейших **мотивационных возможностей данной донорской группы лексики.** В этом номинативном материале воплощаются предметные (консистенция, запах и т. п.), динамические (способность менять объем, перемещаться) и интерактивные признаки продуктов скисания, брожения (включенность кваса в важнейшие события человеческой жизни, различные «культурные сценарии»: квас готовили на поминки, свадьбу, родинны [см. СД 2: 488]). По мотивационным признакам семантика игровой номенклатуры коррелирует с внеигровой семантикой соответствующих лексем. При этом коррелятивными оказываются следующие мотивационные линии:

— мотив динамики, скорости («квасные» игры являются подвижными) — ср. литер. *как на дрожжах* ‘очень быстро расти’, перм., иркут., краснояр. (*как*) *на опаре киснуть* ‘быстро расти’ [СРНГ 13: 238], *трогаться* ‘начать портиться, киснуть, загнивать, портиться, протухать’ [Даль IV: 434], калуж. *прыткий квас* ‘пенящийся, кипучий квас’ [СРНГ 33: 74], *Квас вор: воду в жбан свел и сам ушел* ‘о дурном квасе’ [Даль II: 103] и мн. др. Динамика — это основное свойство игры как разворачивающегося процесса, в котором человек принимает непосредственное активное участие, и это одно из определяющих качеств кваса как бродящего продукта. Подобное сходство процессов закреплено в парадигме значений самого глагола *играть*: ср. литер. *играть* ‘забавляться, резвиться, развлекаться’, урал. *играть* ‘бродить (о жидкости)’ [СРНГ 12: 69], *пиво разыгралось* ‘сильно играет, пенится’ [Даль IV: 55], а также в значениях лексем, образованных от основ

**vesel-* и **gul-*: ср. литер. *веселиться* ‘предаваться веселью, весело проводить время, развлекаться’, *подвеселить* ‘подпустить хмелю, дрожжей с хмелем’ [Даль III: 163], простореч. *гулять* ‘веселиться, развлекаться, кутить’, брян. *вино гуляет* ‘вино бродит’ [СРНГ 7: 147] (ср. также *забалуи* ‘шалун, баловник’, сиб. ‘пиво, брага’ [Даль I: 550]);

— мотив хаотического движения (в «квасных» играх обычно участвует много игроков) — ср. яросл. *квасить* ‘суетиться, толкаться’ [ЛКТЭ], арх. *как около кисельной кадцы* ‘о суматохе’ [СРНГ 13: 228], *буза* яросл. ‘помеха’, барнаул. ‘неудача, неприятность’ [СРНГ 3: 253], простореч. *буза* ‘скандал, шум, беспорядок’ (при литер. *буза* ‘легкий хмельной напиток из проса, гречихи, ячменя’);

— мотив «струистого» движения (расположение цепочки игроков в пространстве сопоставляется с течением жидкости) — ср. *кеж* ‘хоровод, сопровождаемый пением частушек’ [СРГК 2: 339] (при *кеж* ‘несладкий кисель’ [КСГРС], арх., олон. ‘процеженный настой ржаных высевок, употребляемый для приготовления киселя’ [СРНГ 13: 175], ‘отстой, осадок процеженного раствора из тертого картофеля’ [СРГК 2: 339] и др.), *кйжа* (*кижá*) ‘вереница (людей, животных и пр.)’ [ЯОС 5 (К — лиова): 29];

— мотив превышения объема, который в играх используется для обозначения выхода за определенную черту — ср. челяб. *коситься* ‘бродить (о квасе)’ («Ковда квас хороший сделаешь, он ходит, у него пена шапкой подымается — говорили, косится») [СРНГ 15: 52], литер. *подниматься* (о тесте), арх. *продвинуть* (*продвинуться*), арх. *передвинуться*, карел. *повставать* ‘подняться (о тесте)’ [СРНГ 32: 121; 26: 81; 27: 164], (р. Урал) *пухнуть* ‘киснуть, портиться (о продуктах)’ [СРНГ 33: 163] и др.;

— мотив битья, удара — ср. простореч. *расквасить* (*иос*), *приквасить нос* ‘ушибив, разбить до крови’ [Даль III: 417], твер. *надавать киселей* ‘надавать шлепков’, *киселя поддать* ‘ударить кого-либо коленом сзади’ [СРНГ 13: 227], *волосьяная брага* ‘таскание за волосы’ [СРНГ 5: 64], влг. *березовое пиво* ‘розги’ [СРНГ 27: 19], яросл. *кавардак загнуть* ‘больно ушибить, изувечить, изуродовать кого-либо’ (при *кавардак* ‘пивная гуща, плохое пиво, бурда’) [СРНГ 12: 290];

— мотив неудачи, опшибки (в игре через *квас* обозначены неудачные действия игроков) — ср. *неудача с квасом* ‘несообразительный человек’ [СПП: 55], карел. *за опарой поехали* ‘говорят сватам, когда знают, что их ждет неудача’ [СРНГ 23: 235–236], *Удастся — брага, не удастся — квас* [Даль IV: 471] и т. п.

⁶ О пищевых значениях глаголов *играть* и *гулять* см. в [Голстая 1999: 167–168].

Во-вторых, особое номинативное «поведение» донорского лексического кода обусловлено самими **принципами организации рецептивной системы** (игровой номенклатуры). Способность одного слова (в данном случае *кваса*) обозначать одновременно и водящего в игре, и того, кого он ловит, и игровое действие, и место etc. — т.е. содержать в парадигме своих значений некоторую мини-ситуацию — следует рассматривать как проявление «**сценарности**» игровой номенклатуры (разумеется, не всей, но определенной ее части, — по крайней мере, ряда игровых терминов «пищевого» происхождения (кажется, «пищевыми» словами дело отнюдь не ограничивается), возникающей как бы при разделении на фрагменты целостного «фильма». Некоторые из этих фрагментов вполне самостоятельны и могут восприниматься изолированно, другие обладают мотивационной недостаточностью (если вновь воспользоваться «картинными» метафорами, то здесь следует выбрать современную метафору пазлов (*puzzles*): каждый из этих изобразительных кусочков апеллирует к своим партнерам). К примеру, при изолированном восприятии и вне представлений об исходном игровом сценарии трудно раскрыть внутреннюю форму некоторых игровых «квасов» ('составленные вместе колени игроков, на которых сидит водящий', 'тот, кого поймал водящий в жмурках' и др.). Для их объяснения стандартная операция проецирования внеигровых значений *кваса* в игровую сферу оказывается недостаточной, а требуется обратить внимание на типологически сходные игры, в которых также функционирует лексика скисания, на различные составляющие игрового дискурса, сопровождающие игровое действие, т.е. восстановить исходный игровой сценарий (нужно соотнести колени игроков с другими игровыми локусами, допустить, что игровой локус осмысливается как место, где «варится» игровое действие, и т.п.). Таким образом, факты такого рода являются результатом дробления или сворачивания игрового сценария — и самой своей непрозрачностью апеллируют к нему.

Мотивационная недостаточность связана со слабой, нечеткой выделенностью самих денотатов, своеобразной **денотативной синкретичностью**. Эти свойства игровой лексики известны каждому собирателю, который зачастую тщетно пытается выяснить у информантов точные значения игровых слов (особенно глагольной лексики). Более того, даже в том случае, когда собиратель (профессионал-лингвист с развитой языковой интроспекцией) использует в качестве информанта себя самого, задача четкого определения игровых слов решается с большими затруднениями (если решается вообще). Законы многих народных игр нередко не predeterminedены для их участников, они постигаются не до игры, а в ходе ее, при проигрывании некоторого по-

стоянно варьирующего сценария, когда игрок, сначала наблюдавший игровое действие со стороны, а потом приглашенный старшими поучаствовать, понимает, что надо делать (нередко отталкиваясь от противного, от запретов на определенные действия) в контексте общей задачи игры, но не знает (и не может сформулировать!) тонкостей каждой отдельной игровой ситуации.

Все эти соображения объясняют, почему одно и то же слово может «обслуживать» едва ли не весь набор логически выделяемых номинативных позиций. Кратко представим **основные номинативные позиции, характерные для «квасных» лексем**, составляющие спектр элементов номинируемой ситуации:

— *квас*: 'игра' — 'водящий' — 'пойманный водящим игрок' — 'удар (неудачный)' — 'игровой локус', ср. игра *квасики*, *квасик* 'водящий, тот, кто «заплывал» свои пальцы во время распределения ролей игры', *квас* 'тот, кого поймал водящий при игре в жмурки (в *афонасы*)', *квас* 'неудачный удар (в игре *чиж с кола*)', *квас* 'центр игрового пространства, где стоит водящий, вокруг которого разворачиваются действия с мячом (в игре в *квас*)', *квас* 'место, куда упала палка, брошенная с носка ноги (в игре *пласт*)', *квас* 'составленные вместе колени игроков, на которых сидит водящий (в игре в *квас*)';

— *квасить*: 'нарушить правила игры' — 'рассыпать рюхи' — 'рассыпавшиеся рюхи' — 'игрок, рассыпавший рюхи', ср. *наквасить* 'попасть в кучу рюх, не вышибив ни одной', *сквасить* 'рассыпать ударом рюхи, не вышибив их из города', *наквасивший* 'об игроке, рассыпавшем рюхи', *сквашенные* 'о рассыпавшихся рюхах';

— *кислый*: 'игра' — 'водящий' — 'расположение игроков в пространстве' — 'игровой локус', ср. *кислый круг*, *кислым кругом* 'игры, участники которых становятся в круг', *прокислая клёцка* 'водящий', *кисель*, *кисель* 'клетка (в игре *котлы*), на которой разрешается отдыхать'.

Таким образом, в зависимости от состава называемых объектов выделяются три модификации номинируемой ситуации: 1) субъект — «адресат» (тот, кого ловят) — действие — локус — вся ситуация в целом (название игры); 2) действие — субъект — объект (результат); 3) субъекты игры — расположение субъектов в пространстве — локус — вся ситуация в целом (название игры).

Парадигма игровых значений *кваса* (локус, субъект, действие и т.п.) развивается скорее не по законам метонимического переноса, а по логике «скольжения» по игровому сценарию, которая проявляется в слабо уловимых переходах от одного структурного звена игры к другому, что и задает свойство денотативной синкретичности. Последнее особенно характерно для непредметных денотативных позиций.

Развивая положение о сценарности как номинативном свойстве изучаемых игровых слов, обратимся к теме каши в дискурсе игры.

II. Каши. как и квас, принадлежит к числу наиболее активных «пищевых героев» игр, и это не случайно: каша является одним из первых кушаний, которые получает ребенок в своей жизни, основной пищей взрослых (*Щи да каша — мать (жизнь) наша* [Даль IV: 657]), а также важнейшим обрядовым блюдом, сопровождающим самые значимые события в жизни человека и социума (подробнее см. [СД 2: 483–488]). Включенность каши в определенный ряд жизненных ситуаций обеспечивает ей сценарность несколько иного рода, нежели сценарность кваса. Если квас более динамичен, «деятелен», чем каша, то каша более «интерактивна», «контактна» с человеком, поскольку она готовится на его глазах, процесс этот хорошо известен даже детям и не продолжителен, — квас же, как и другие продукты брожения, в известной мере является «вещью в себе», процесс его приготовления (имеется в виду не предварительный этап, связанный с подготовкой закваски, а собственно то действие, которое называется *поставить квас, тесто* etc.) длителен и скрыт от глаз, напиток готовится как бы «сам». В случае каши более четко выделяются «человеческие» роли — кашевара и едоков.

Следует предполагать, что разработанная ролевая структура «кашеварной» ситуации найдет наиболее полное отражение в самой сценарной составляющей игрового дискурса — связанном тексте. Поэтому при описании «кашеварной» темы в играх мы решили сначала представить тексты, демонстрирующие возможности разработки темы каши в игре и наиболее «прозрачные», «прочитаемые» с точки зрения соотношения вербального ряда и игрового действия, а затем — собственно игровую номенклатуру, которая, на первый взгляд, кажется непрозрачной и для своего прочтения требует обращения к более сценарным составляющим дискурса. Возможно, такая подача материала позволит обнаружить отношения преемственности, существующие между разными элементами игрового дискурса.

I. Многие тексты игрового фольклора обращены к теме приготовления каши. Приведем примеры текстов, которые присутствуют в таких формах игр, где вербальный ряд доминирует, а собственно элементы соревнования и, соответственно, ролевое распределение играющих отсутствуют (или же их роли только начинают просматриваться), ср.: (в игре *сорока*) «Мать водит указательным пальцем по ладони ребенка и говорит: „Сорока, сорока, *Кашу варила*, На порог поскакивала, Гостей посматривала: Не едут ли гости? Не везут ли

гостинцы? Приехали гости, Привезли гостинцы“. После этого мать указывает на каждый палец и говорит: „Этому *кашки*, Этому бражки, Этому пивца, Этому винца, А этому не достало. Поди, там Есть колодец, Напейся водицы“» [Сахаров: 157]; «Сорока-сорока, *Кашу* варила, Гостей созывала, На порог скакала. Гости на двор, Она *кашу* на стол, Этому дала (4 раза), А этому не дала. Ты маленек, Коротенек, Сходи за водицей Да истопи баньку, Да вымой, выпари меня, Тогда дам *кашки* На красной ложке, Шиш на головку (мать берет одну левую руку ребенка и плюет на нее, затем она берет указательный палец правой руки ребенка и начинает им кружить по ладонке, разводя слюну, чем представляет, как сорока варила кашу. При четверократном повторении слов *этому дала* мать указывает дитяти на его большой, указательный, средний и безымянный пальцы, а при выражении *а этому не дала* мать указывает на мизинец и грозит ему. В заключении прибаутки мать поднимает ручки ребенка на его голову)» [Покровский: 96]; «Сорока, сорока! Где была? — Далеко; *Кашку* варила, На порог скакала, Гостей созывала. Гости не бывали, — *Каши* пригорела...» [Шейн: 9, 26]; (в игре *костромушка*) «Костромушка садится на землю, а остальные играющие, взявшись за руки, окружают ее, ходят и поют: „Костромушка, Кострома, Чужа дальня сторона, У Костромушки в дому Ели *кашу* на полу; *Каши* масляная, Ложка крашенная; *Кашу* брошу, ложку брошу, Душа по миру пойдет“» (Владимир. губ.) [МД: 401]; «Уж ты, бабушка, тпру, тпру! Не *вари кашу круту, Вари жиденькую, Да молоченькую; Кашика* масляная, Ложка красненькая» [Кудрявцев: 207]; «Баюшки-баю, баю: Живет барин на краю, Он ни скуден, ни богат, Много у него ребят. Все по лавочкам сидят, *Кашу* масляну едят. *Каши* масляная, Ложки крашенные. Ложка гнется, Сердце бьется, Душа радуется»; ср. аналогичные тексты в украинском и белорусском фольклоре: укр. «Сорока-ворона На припечку сиділа, Діткам *кашку* варила, Ополоничком мішала, Своїх діток годувала. Сьому дам, Сьому дам, Сьому не дам» [ДФ: 348] (ср. также многочисленные варианты этого сюжета: «Варила баба кашичку», «Варила мама кашичку, варила» [ДФ: 347–357]), блр. «Піпа *кашу* варыла, Малых дзетака *карміла*: Аднаму дала, другому дала, Трэцяму дала, Чацвёртаму дала. А ты, малы пальчык, ідзі, Сам сабэ *кашы* навары! Тут — пень, тут калода, Тут — мох, тут — балота, А тут — цёпленькая вадзіца»; «Ладуду-ладудкі. — А дзе былі? — У бабкі. — А што елі? — *Кашку*. — А што пілі? — Бражку»; «Бабулька казала, Як нас частавала: — Прыхадзіце часцей, Пачастую ляпей: Дам вам сыраквашкі, Бярозавай *кашкі*, Піражакоў у маку І розных прысмакаў» [ДзФ: 214, 187] и т. п.

Повторяющиеся текстовые синтагмы, а также действия, сопровождающие тексты, позволяют выявить **узловые моменты сценария** и

охарактеризовать **способы их символической презентации**, перекодировки на акциональный «язык»:

— намечаются роли кашевара, едоков, в том числе «неудачника», не участвовавшего в процессе приготовления каши и потому не имеющего права ее есть (эти роли пока только называются, а образами «артистов» в соответствующих «номинациях» становятся пальцы рук, причем неудачника «играет» мизинец);

— изображается процесс приготовления каши: кашеварение представляется плеванием⁷, а перемешивание каши — круговыми движениями по некоторому пространству;

— указывается само пространство, «локус кашеварения», которым становится ладошка ребенка.

Эти сценарные позиции являются принадлежностью разыгрываемого текста и неотделимы от него, но в то же время они получают вторичное знаковое оформление: появляется акциональный ряд, в определенных точках дублирующий текст.

2. Другая разновидность «кашеварных» игр сохраняет текстовую сюжетику и развернутый вербальный ряд (тексты игровых приговоров, диалоги водящего с игроками и т.п.; собственно номенклатура отсутствует или представлена минимально); в то же время здесь появляются элементы соревновательности, а многие намеченные в текстовом режиме позиции переводятся на акциональный уровень. В текстах, сопровождающих такие игры, тоже представлена тема каши, ср. диалог коршуна и матери в игре *кориун*: «Коршун, коршун, что ты делаешь? — Ямку копаю. — На что ямку? — *Кашу варить*. — На что кашу? — Твоим детям глаза заливать. — Как так? — Да так: своим детям кашу сварю, а твоим глаза кипятком залью. — За что про что? — У меня был вот такой городочек (показывает вокруг себя рукой), а они его разломали...» (Кубан., Терск. губ.) [Покровский: 165]; ср. разговор водящего и других игроков в укр. игре *ціці-баба* (разновидность жмурок): «Одному из играющих завязывают глаза платком и пускают среди избы. Он ходит и ловит других; кого поймает, тому завязывает глаза; потом с завязанными глазами приводит его к двери, где он должен встать на порог и держаться руками за полочек двери. К нему подходят и спрашивают: „Баба, баба, на чім ти стоїшь? — На глах-лободах. — А шо ти іси? — У мене каша на полиці. — А мені ж даси? — Чорта зьіси“. Тогда подошедший ударяет его рукой и уходит.

⁷ Вообще, действие плевания часто встречается в рассматриваемых играх — ср., к примеру, плевание при выборе водящего в игре в *квасики*, а также плевание как «салие» в *пожмурах* (см. ниже). Однако об особой смысловой нагрузке этих действий и о существовании связи между ними говорить пока трудно.

а *ціці-баба* старается его поймать; походив по избе некоторое время и никого не поймав, так как все стараются переходить с места на место тихо, чтобы нельзя было определить, кто прячется, а *ціці-баба* подходит опять к дверям и принимает прежнее положение. К ней подходит другой игрок и спрашивает: „А чья то, баба, каша на полиці стоїт? — Моя. — А я виім? — Кiem. — А я утечу. — А я дожену. — А я в ополонку. — А я за головку“. Спрашивающий уходит, а *ціці-баба* опять ловит и, не поймав, занимает прежнее положение» [ИНС: 391–392]. К теме каши обращен и игровой приговор в *пожмурах* — варианте прятков (в этой игре жмурильщик (водящий с открытыми глазами) должен *заплевать* тех игроков, которых он увидит, когда они выбегают из своих укрытий): «Если жмурильщик, увлекшись поисками, удалился более чем следовало от города, то каждому из остальных игроков, кроме *заплеванного*, предоставляется право ловить его вне города. Если ловля не удалась, т.е. если жмурильщик успел вбежать в город и *заплевать* ловившего его, то игра продолжается по-прежнему. Если же жмурильщик будет пойман, то поймавший его кричит: „на кашу“, после чего все игроки собираются, становятся вокруг жмурильщика, кладут ему на голову свои руки и поют: „*Ем, ем кашку, як соломашку. Горшок масла — голова красна. Цур до города*“. После этого все разбегаются, а отжмуривший ловит их, и кого поймает, тот и жмурит, а остальные все прячутся» (Харьк., Херсон. губ.) [Покровский: 116; ИНС: 441]. Ср. также сюжетную игру в *бога и черта* (новорос.): бог кладет играющему в одну руку травы (*бориц*), в другую земли (*кашу*) и говорит: «Чорте, чорте, иды до мене галушок йисты»; черт должен угадать, в какой руке *бориц*, а в какой *каша* [ИНС: 168].

Эти примеры демонстрируют более четкую, чем в предыдущей группе, разработку собственно акциональной структуры и атрибутики; при этом «кашеварная» тема более определенно закрепляется за **элементами структуры игры**:

— выделяется некоторый игровой локус, связанный с кашей, — это либо выкапываемая игроком ямка (лунка), символизирующая котел, в котором варится каша (в *кориуне*), либо положение игрока (водящего) на каком-то возвышении (в *ціці-бабе*)⁸;

⁸ Возможно, что при характеристике «кашеварного» игрового пространства следует обратить внимание на такой «локус», как голова водящего: на нее кладутся руки игроков, когда они поют текст о поедании каши. Было бы заманчиво увидеть аналог этому действию в движениях матери при исполнении «сороки-вороны» (заканчивая петь, мать кладет руки ребенка на голову). Данное действие можно истолковывать по-разному: оно может отражать подъем, разбухание продукта при варке или же отсылать к образу котелка, где

— само действие в игре символически осмысливается как процесс кашеварения (элемент сценария игры в *кориуна*) или же соревнование за право поедания каши (в *ціці-бабе* и *пожмурках*);

— прорисовывается персонажный ряд: роль водящего может быть уподоблена роли кашевара; в образе игрового неудачника можно найти связь с тем, кому не досталась каша (ср. роль «мизинца» в *сороке-вороне*);

— появляются игровые атрибуты (горсть земли), «опредмечивающие» кашу (в *боге и черте*).

3. Наконец, следует перейти к описанию таких игр, в которых текстовые вставки практически отсутствуют, зато появляется собственно игровая номенклатура, в формировании которой участвует *каша*. Эта номенклатура делится на три группы, которые были уже намечены ранее: игровые действия; игровой локус; участники игры.

ИГРОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ, представляемые как варка каши, фигурируют преимущественно в предметных играх двух типов — играх с мячом и играх типа городков или бабок.

А. В играх с мячом — удары по мячу⁹: ср. вят. *заваривать кашу* *‘бить мячом по полю или по кону три раза (в лапте)’ («Матка водящей партии для не добежавших игроков быющей партии *заваривает кашу*: бьет мячом по полю или по кону три раза, приговаривая „каша, каша, каша!“». В это время все недобежавшие должны сделать полную перебежку, а матка, после третьего удара по земле, начинает салить бегунов. Если саленье не удалось, то они спасены») [Покровский: 273]; арх. *варить кашки (кашу)* *‘будучи водящим, бросать мяч’ («Иногда

варится каша, ср. устойчивое метафорическое соотнесение *голова* ↔ *котел*; существование связи между горшком (котелком) с кашей и головой человека отражено в родильной и свадебной обрядности (к примеру, во многих селах Полесья принято во время родин, крестин или на свадьбу разбивать горшок с кашей, а черепки класть на голову ребенка, молодых или всех присутствующих [БД ПА]; ср. также следующий игровой текст, где сопрягается мотив разбитой корчаги и головы: «Лады, лады, ладки! Где были? — У бабки, — Что ели? — Кашку, — Что пили? — Бражку, Разбили *корчажку*, — Чем бабушка била? — Била лозенькой; Сек, сек, сек Шик на головку! Куку-ре-ку!» [Покровский: 96]). Однако связь рассматриваемого действия (руки кладутся на голову) с темой каши может вовсе отсутствовать.

⁹Ср. игровую инсценировку свадьбы (в Смоленской губернии), где образ каши тоже привлекается для выражения идеи удара: к «молодым» подходят парни со жгутами и спрашивают, чего они хотят; когда молодые отвечают «каши!», следуют удары жгутами [Морозов 1998: 224].

девушки вместо гонки мячика палкой, *варят кашки*, т.е. партии становятся друг против друга, а на середину между ними становится девушка. Она бросает мяч сверху и ловит, не давая ему упасть на землю, а другие попеременно с двух сторон бегут от сала к салу. Кашница, словив мяч, кидает его в бегущих. Если она попадет, то идет к салу, а уловленный *варит кашу*) [ИНС: 511–512]; арх. *варить кашки* ‘участвовать в девичьей игре в мяч, при которой играющие делятся на две партии, становясь друг против друга, а в середине стоит одна девушка’ [СРНГ 13: 151]; *варить кашу* *‘подбрасывать и ловить мяч (о действиях водящего в игре *цыганская лапта*)’ («Один игрок („матка“) находится в поле, а двое других, пробив по мячу, по очереди перебежали на тягу и обратно. Если ни одному из игроков не удалось вернуться (т.е. бить было больше некому), то *матка варит кашу* — водящий подбрасывал мяч вверх и ловил его») [ДКСБ: 208].

Б. В играх типа городков или бабок:

— **собственно процесс игры**, в которой участвуют мелкие движущиеся предметы, при этом актуализируется идея движения, перемешивания каши, а также тесно связанная с ней идея «кучности»: вят. *кашу варить* ‘о детской игре в бабки’ [СРНГ 13: 149], вят. *кашу варить* *‘играть в игру — разновидность бабок’ (игра *кашу варить*: «Участники складывают в одну кучку по равному числу пар ладыжек; один берет их в руки и мечет на стол, причем отбирает из них прямо в свою собственность те, которые «станут», т.е. окажутся на бочках, потом подбивает щелчками одну в другую ладыжки... Подшибленные ладыжки игроков также берет в свою пользу...») [Покровский: 333], *собрать на кашу* ‘при игре в лодыжки: собрать их в кучу, «на бочку»’ («Когда сыграют в лодыжки, соберут их снова на *кашу* по кругу») [КСГРС], устар. и обл. *каша* ‘игра в городки или кегли’ [ССРЛЯ 5: 893], влг. *кашу варить* ‘перемешивать кости в игре’ («В лодыжки играл: мечешь, *кашу варишь*, а потом бросишь») [СРНГ 13: 148], *кашу варить* *‘тереть лодыжки в руках перед броском’, *кашеварить* *‘при жеребьевке в игре: подбрасывать лодыжки и ловить их тыльной стороной ладони’, *варить кашу* *‘устанавливать очередность перед катанием яиц’ («Перед катанием яиц девочки устанавливали очередность так: складывали в фартук одной из них по яйцу, предварительно пометив одно. Это и называлось *варить кашу*. Затем по очереди доставали, и кому попадалось яйцо с отметкой, начинал катать») [Морозов, Слепцова 2004: 660, 662, 672];

— **неудача в игре**: смол. *сделать кашу* ‘повалить рюхи в игре в городки, не выбив их за черту’ [СРНГ 13: 148], арх. *наварить кашу* ‘попасть в кучу рюх, при этом не вышибив ни одной’ («Хотя он и попал в кучу рюх, да так плохо, что не вышиблена из города, т.е. не вы-

катилась из черты, это значит *наквасил*, или *наварил кашу*») [СРНГ 19: 312], устар. и обл. *каша* ‘неудачный результат игры, когда ни один городок, ни одна кегля не выбита из черты’ [ССРЛЯ 5: 893]. Здесь дает о себе знать мотив беспорядка, хаоса — а отсюда неприятностей, неудачи, прочерченный в общеязыковом образе каши¹⁰.

В лексике непредметных игр образ кашеварения встретился однократно: он связан с действиями водящего в прятках. Если водящий ведет себя пассивно, боясь отойти от места, откуда он должен начинать поиски игроков, то его дразнят таким приговором: «Кто на месте *кашу варит*, тот четыре года галит» [ЭИС IV: 109]. Отметим, что ироничная тональность этого текста связана не только с оценкой действий водящего, но и с самой изображаемой ситуацией: в традиционном быту занятия кашевара (чаще всего, разумеется, женщины), «привязанного» к печи и горшкам, считались куда более легкими, чем труд тех, для кого варилась каша, кто ушел на покос, в поле и т.п., и могли вызывать снисходительно-насмешливое отношение.

ИГРОВОЕ ПРОСТРАНСТВО

А. Место, где начинается или разворачивается игра: вят. *каша* *‘место, где собираются играющие в прятки’ («Если [водильщик] найдет кого-нибудь, называет его по имени и кричит: „На *кашу*, ребята!“». После того все выходят из засады и снова прячутся, а найденный становится водильщиком») [Покровский: 112–113; МД: 445], терск. *каша* *‘большая лунка, от которой начинается игра (надо перегнуть маленькую палочку (*жабку*) из лунки *каша* в лунку *царство*)’ [МД: 497–498]; ср. также приведенные выше контексты к выражениям типа *заваривать кашу*. Таким образом, в месте, названном *кашей*, игра как бы «заваривается» или «варится» (здесь, как и в случае с *квасом*, мы встречаемся с активным «паломничеством» пищевых образов к такой смысловой позиции, как ‘игровой центр’). Рефлекс представления о каше как центральном игровом локусе содержится и в перм. *каша*, *кашка* ‘лежащая на возвышении доска, на которой дети, сидящие с разных сторон, качаются’, иркут., перм. *сидеть на кашке* ‘сидеть на середине этой доски, когда двое других качаются’ [СРНГ 13: 148, 151].

Б. Место, которого следует достичь по условиям игры (верхняя точка, являющаяся в данной игре наиболее престижной): ср. блр. *ка-*

¹⁰ Очевидно, к этой же группе фактов примыкает слово *каша* ‘в игровой считалке: показываемые игроками на определенный счет разные фигуры из пальцев (*камень*, *ножницы* или *бумага*)’ [запись в г. Екатеринбурге и Свердловской обл., сообщено Н. М. Денисламовой]: поскольку фигуры различны, а не одинаковы, актуализируется мотив беспорядка, связанный с кашей.

ша *‘верхний сучок на суковатой палке, которого нужно достичь, последовательно перебрасывая крюк с сучка на сучок (в игре *Москва*)’ [ИНС: 535–536]. Здесь значим признак итога, финала какого-то процесса (*каша сварилась*). Любопытная параллель описываемому игровому действию встречается в календарных обрядах, приуроченных к Великому посту (Горьк., Яросл. губ.): на седьмой сучок дерева вешался горшок с молоком, который постепенно опускался вниз, как бы отсчитывая каждую неделю поста; этот обряд вписывается в более широкую сеть фольклорно-этнографических фактов, связанных с отправкой скоромной пищи наверх (чаще всего на дерево), а затем возвращением ее на землю (см. об этом в [Агапкина, Топорков 1986]).

Участники игры

А. Роли участников игры: в вышеописанных игровых действиях четко выделяется роль кашевара — водящего или игрока, для которого пришла очередь бить по мячу, бросать кости и т.п., ср. арх. *кашница* *‘участник игры, который *варит кашу*, т.е. должен попасть мячом в кого-либо из игроков’ [ИНС: 511–512].

Б. Групповой характер игры отражается в новорос. *каша* *‘группа игроков (при игре в *каши*)’ («Играющие становятся в кучу, а один стоит в стороне, с палкою: он спрашивает: „чы *густа каша*?“ Если отвечают: „густа“, то он бросает палку в кучу, чтобы она стала „ридкою“, причем играющие разбегаются; если же отвечают: „ни, ридка“, то он обходит кругом их и сгоняет палкою, чтобы *каша* сделалась гуще») [ИНС: 455]. данный признак тесно связан с расположением играющих в пространстве.

Отмеченные выше смыслы могут сочетаться друг с другом, ср. семантику слова *каша* в следующем тексте, описывающем игру в *кашу* (курск., киев.): «Собирается несколько мальчиков; один говорит: „Тут, тут, дети, *каша*“. С этими словами ударяет мячом о землю. Все ловят на лету мяч: кто поймает, тот садится на спину (на коня) тому, который бросился ловить и не поймал. Сев своему товарищу на спину, всадник бросает уже мяч оттуда. Кто поймает, тот садится на того же игрока, а если *каша рассыплется*, т.е. если мяч упадет на землю, не будучи никем задержан в воздухе, то опять начинают по-прежнему бить мячом о землю» [ИНС: 473–474; МД: 467]. В данном случае *каша* обозначает как место, где начинается игра, так и положение игроков, сидящих друг на друге и в какой-то момент «рассыпающихся», подобно каше.

Необходимо отметить, что в разных своих реализациях в игровой сфере тема кашеварения поддерживается другими мотивами, связанными с приготовлением пищи, — мотивом варки, кипения, котла (горшка, сковороды) и т.п. Это создает «подпитку», необходимую для полноцен-

ного системно-языкового оформления слова. Мотив варения и кипения связан с подготовкой игрового пространства, ср. калуж. *наваривать, наварить* (= *посолить*) '(по)ставить на кон несколько лишних бабок, чтобы приобрести утерянное право бить в кон' [СРНГ 19: 151; Терещенко: 45], а также возглас «*Кипит!*», который является командой действовать в игре [Большакова 2003]. Мотив котла (горшка) появляется для обозначения разного рода игровых локусов; по наблюдениям М. А. Большаковой, *котлы* в русской народной игровой номенклатуре имеют следующие значения: 'центральная ямка, в которую водящий старается палкой загнать шар, а остальные игроки этому препятствуют (игра *в кашлю*)', 'одна из клеток, в которую нельзя бросать битку (игра *в классы*)', 'центр круга, куда садится игрок, уронивший мяч, и где он подвергается ударам мячом со стороны других игроков (игра *в картошку*)', 'каждая клетка, куда надо перекатить шар с помощью другого шара (игра *в котлы*)' [Большакова 2003]¹¹; ср. также арх. *горшок* 'большая яма в земле в детской игре *из-за лом*' [СРНГ 7: 78], *горшок* *'детская игра (разновидность игры *в хрен*)' («На колени сядились. А потом тоже его, этот *горшочек* выдерживают. „Продай *горшка*“. — „Купи“. Снимет, опять другого ребёнка садит») [ЭС 4: 101] etc. Таким образом, образ готовящейся пищи указывает на основное игровое действие, разворачивающееся в наиболее значимом, «горячем» локусе; при этом *каша* вступает с другими пищевыми словами как в парадигматические отношения — на микроуровне (в номенклатурной системе одной игры в одном говоре, ср. приведенные выше дубликаты *наварить кашу* = *наквасить*, обозначающие промах в игре, или оппозицы *каша* — *борщ*¹², опредмеченные горстью земли и пучком травы) и на макроуровне (в рамках отношений междиалектной синонимии, ср., к примеру, екатеринослав. *пекло* *'игровая лунка' = терск. *каша* [МД: 497–498]), так и в синтагматические (*каша варится, рассыпается, она густая, редкая* и т. п.).

Подведем итоги рассмотрения «кашеварной» темы в игровом дискурсе.

¹¹ Ср. также некоторые словарные данные: *котел* астрах., моск. симбир, терск. 'детская игра в шар, который закатывают в вырытую в земле ямку', урал. 'полукруг, причерчиваемый к краю прямоугольной клетки при игре в «царя и бабку»', новг. 'детская игра в классы' и др. [СРНГ 15: 102]; *котел* *'детская игра: вырыв в земле ямку-котел, бросают в определенном порядке туда монеты или пуговицы; самому удачливому достается весь котел, т. е. все содержимое' [ЭС 4: 64] и др.

¹² Устойчивая связь *каша* — *квас* может быть объяснена тем, что эти блюда нередко функционировали в одном «бытийном» контексте — например, в рамках погребальной обрядности.

При подаче материала мы расставили разные составляющие игрового дискурса, соответствующие определенным разновидностям игр (инсценировочное действие, сюжетная игра, игра-соревнование), в некоторой последовательности. Ее нельзя понимать как строго диахроническую: и сами игры разных видов, и их вербальные «аранжировки» могут функционировать параллельно друг другу, в одной временной плоскости. Однако для объяснения некоторых свойств игровой номенклатуры (в нашем случае — свойства сценарности) возможно выстраивание цепочки, показывающей *последовательное превращение разных элементов дискурса* друг в друга.

При этом исходным этапом следует считать существование практически самодостаточного текста о приготовлении каши, который иногда исполняется с элементами инсценировки. Инсценировочное действие несамостоятельно, оно не может существовать в отрыве от текста — но отдельные его звенья являются прообразами будущих игровых ситуаций (ср. инсценировку *сороки-вороны*). Затем акциональный ряд игры постепенно набирает «суверенитет»: стадия инсценировки текста сменяется стадией сюжетной игры с низким уровнем соревновательности и развернутыми текстовыми фрагментами, а та, в свою очередь, выливается в стадию «классической» игры-соревнования. Последняя имеет хорошо разработанный акциональный ряд с четко обозначенными игровыми позициями, за которыми должна быть закреплена соответствующая номенклатура. Такая перестройка денотации обуславливает переработку вербального ряда: текст трансформируется в систему отдельных номинаций, текстовая синтагматика превращается в номинативную парадигматику (*кашеварение* встраивается в семантико-мотивационные ряды, обслуживающие данную (игровую) денотативную область).

Выстроенная цепочка, разумеется, отнюдь не претендует на статус универсальной модели становления игрового дискурса. Семиотическая история игр разнообразна и может разворачиваться «с другого конца» — от действия: в этом случае возможна, например, трансформация элементов обряда в игровые ситуации (ср. пример из рассмотренного материала: обряд подвешивания пищи на верхний сучок дерева во время Великого поста мог превратиться в игру, в которой играющие должны достигнуть верхнего сучка жерди, называемого *кашей*). Таким образом, описанный процесс трансформации текста в систему дискретных элементов номенклатуры является лишь одним из вариантов семиотической истории игрового дискурса. При этом необходимо учесть, что описанный процесс не мог развиваться в «безвоздушном» пространстве, только на базе внутритекстовых ресурсов, вне воздействия системы языка. Влияние последней проявилось в том, что в лексике из

сферы игровой номенклатуры реализуется примерно тот же набор мотивационных признаков, что и в лексике внеигровой.

Функционируя в дискурсе игры, слово *каша* развивает разнообразные значения, некоторые из них базируются на реальных физических признаках объекта (множество интенсивно движущихся частиц — в игре это могут быть мелкие предметы; использование воды в приготовлении каши — в игре изображается плеванием; варка каши в котле — в игре это игровая лунка etc.), другие — на признаках переносных или же отражающих бытийную ситуацию, в которую включен объект:

— мотив «коллективности», связанный с тем, что каша была «общинным» блюдом (игры, в которых фигурирует *каша*, чаще всего предполагают участие большого количества игроков) — ср. *каша* арх. 'группа жней, гуляющих, поющих песни на празднике окончания жатвы — каше', 'общий стол в артели', ворон., дон., том. 'группа лиц одной профессии, объединенных для какой-либо работы; артель' [СРНГ 13: 148], ср. также поговорки *В гурте каша естся* (в артели, в семье) [Даль I: 409], *Одному у каши не споро* [Даль II: 100];

— мотив активного действия, разворачивающегося вокруг каши в процессе ее варки (в игре *каша* — центр, вокруг которого «заваривается» действие, место, где собираются игроки) — ср. литер. *каши не сварить* (с кем-либо) 'не договоришься, дела не сделаешь', *заварить кашу* 'быть виною суматохи, хлопотливого дела' [Даль II: 100];

— мотив неустойчивости, «ненадежности», способности рассыпаться, изменить форму (в одной из игр *каша* — это группа игроков, то разбегающихся, то собирающихся вместе (*редкая и густая каша*), в другой — *каша рассыпается*, если мяч падает на землю, не пойманный никем из участников) — ср. метафорическую реализацию этого мотива в укр. *у кашу зіздки забивати* 'обманывать' [Ужченко: 90];

— мотив беспорядка, путаницы, базирующийся на признаке беспорядочного движения и вязкости, «размазанности» (*кашей* в игре называются поваленные рюхи), — ср. литер. *каша* 'о путанице, беспорядке', *заварить кашу* 'затянуть какое-либо неприятное, хлопотливое дело' [СРНГ 13: 148], *каша* 'смятение, сумятица, суматоха, беспорядок, недоразумения' [Даль II: 100]; с этим мотивом очень тесно связан мотив неудачи, ошибки — ср. *хватить в кашу* 'сказать что-либо невпопад', *влететь в кашу* 'очутиться в неприятном положении' [Малеча 2: 180], *как гусь в кашу* 'влипнуть, оказаться в безвыходном, затруднительном положении' [НОС 2: 34];

— мотив битья, удара — ср. литер. *березовая каша* 'розги', самар. *каша* 'большая ссора, драка' [СРНГ 13: 148];

— мотив ценности, жизненной важности (в игре *каша* может обозначать желаемый результат) — ср. яросл. *каше не перевестись!* 'по-

желание благосостояния (слова, которые гость обращает хозяевам' [ЛКТЭ], укр. *каша зарита* 'о чем-либо привлекательном (заманчивом)' [Ужченко: 90–91], *Без каши обед не в обед, Где щи да каша, там и место наше* [Даль II: 100].

Таким образом, по самому набору мотивационных признаков «игровая» и «внеигровая» *каши* сходны. Однако специфика игровой *каши* — так же, как и в случае *кваса*, — состоит в особой организации парадигмы значений, которые не выстраиваются в обычную для многозначного слова векторную структуру, где легко определяется направление переноса, а скорее представляют собой структуру актантную, апеллирующую к некоторому сценарию. В этой структуре представлены такие позиции, как действие — субъект действия (и расположение субъектов в пространстве) — игровое пространство: *заваривать (варить) кашу* 'бить мячом по полю; бросать мяч; перемешивать кости в игре', *каша* 'стоящие группой игроки (при игре в *каши*)', *каша* 'место, где собираются играющие в прятки', *кашища* 'участник игры, который варит кашу'. Нетрудно заметить, что *каши*, как и *квас*, способна обслуживать практически все логически выделяемые номинативные позиции (субъект, локус, действие), но в этой структуре *каша* несет в большей степени локативную нагрузку, поскольку наиболее частотными являются номинации игрового пространства и расположения игроков в пространстве: *квас* называет ситуацию, разворачивающуюся вокруг определенного игрока, а *каша* — вокруг определенного локуса (поэтому, например, субъект действия представлен только в таком варианте, как *кашища* 'участник игры, который варит кашу (стоит на *каше*)').

Итак, в нашем случае есть смысл представлять как минимум два источника формирования игровой номенклатуры: «прототекст» — сценарная модель, в которую включен данный денотат, и общезыко-вая семантико-мотивационная парадигма соответствующего слова. Эти источники выполняют различные функции: общезыко-вая парадигма дает, как уже говорилось, **сам мотивационный материал, определенный набор мотивационных признаков**, а «прототекст» определяет **характер связи между разными игровыми значениями *каши***: «комплект значений» *субъект — действие — локус* отсылает к сценарию, который воспроизводится в игре.

* * *

Как показывает проанализированный материал, «кислая» и «кашеварная» темы занимают видное место в дискурсе русских народных игр. Это объясняется удачным взаимодействием свойств донора (мотивирующего пищевого кода) и реципиента (самой игры и игрового дискурса).

Подводя итоги, представим обобщающую характеристику донорской и реципиентной систем.

Говоря о *донорском мотивирующем коде*, следует отметить, что мотивы, характерные для *каши* и *кваса*, обнаруживают значительное сходство между собой (как в игровой, так и во внеигровой сферах). Их общность предопределена сходством физических свойств: и каша, и квас — это «динамические» продукты, меняющие свои качества (объем, консистенцию, запах, вкус и т. п.) в процессе приготовления. Выделяется ряд **общих для каши и кваса мотивов**:

— мотив неудачи, ошибки, основанный на негативном восприятии процесса скисания (для кваса) и осмыслении признака вязкости (для каши): во внеигровой сфере *кислое* развивает отрицательную оценочную семантику, а *каша* обозначает неприятную, безвыходную ситуацию; в игре через *кашу* и *квас* могут называться неудачные действия игроков;

— мотив беспорядка, хаотического движения (объективная тому предпосылка — и каша, и квас готовятся путем смешения-перемешивания продуктов и изменяют свои свойства в процессе приготовления), проявляющийся во внеигровой сфере в том, что каша и всякий, особенно некачественный, продукт брожения осмысляются как ссора, суматоха, беспорядок; в игре — в том, что многие игры «с квасом» и «кашей» характеризуются большим числом участников, которые активно перемещаются в пространстве (ср. номинации игроков через *квас*); *кашей* называются рассыпавшиеся рюхи (ср. *наквасить* или *наварить кашу* ‘повалить рюхи’);

— мотив движения, активного действия, обусловленный, во-первых, тем, что квас и каша, как всякая пища, существуют только в интеракции с человеком, ее готовящим и употребляющим, во-вторых, тем, что процесс «вызревания» этих продуктов связан с их внутренним изменением (квас бурлит, каша разбухает). При этом для кваса динамизм является скорее его внутренним свойством (напомним идиому *прыткий квас* ‘пенящийся, кипучий квас’; ср. также загадки, «шифрующие» опару: «Без рук, Без ног, На стену ползет», «Без корней растет, Без костей встает» [Садовников: 487–488]), а динамизм каши определяется активным участием человека в ее приготовлении (литер. *заварить кашу*). Что касается игры, то все «квасные» игры — подвижные, *квасом* может называться убегающий игрок или место, от которого бегут участники, а *каша* — это локус, вокруг которого «заваривается» действие;

— мотив изменения формы, физических свойств (при приготовлении увеличивается объем кваса, теста, как всякая жидкость, квас способен течь, струиться, каша изменяет консистенцию, густеет). В игре *квас* может обозначать выход за определенное пространство, расположение игроков в пространстве цепочкой; *каша* — изменение фигур

игрового пространства, с помощью образа каши обозначается группа сбегающихся или разбегающихся игроков, повалившиеся рюхи;

— мотив битья, удара (во внеигровой сфере этот мотив характерен не только для *кваса* и *каши*, но и других пищевых образов, ср. ироничное литер. *угостить* (подзатыльником, оплеухой и т. п.). Образ кваса в связи с темой удара обнаруживает еще одну мотивационную грань: ударить так, чтоб потекла кровь, ср. литер. *расквасить*). В «квасных» и «кашеварных» играх нередко имеется такой структурный элемент, как удары мячом; действие мечения (саления) тоже может трактоваться как удар.

Таким образом, и в игровой, и во внеигровой сфере каша и квас предстают как динамические субстанции, которые способны изменять физические характеристики (объем, консистенцию) и организовывать вокруг себя некоторое действие, хаотическое движение. Общей для игровых *каши* и *кваса* является акциональная семантика (*каша* и *квас* часто называют одни и те же игровые действия — вплоть до дублетности в системе одного говора: *наквасить* и *наварить кашу* ‘повалить рюхи’), а также семантика неудачи, ошибки. Отличие же их состоит в том, что квас мыслится как «продукт-субъект»: динамизм, скорость — это его собственные характеристики, поэтому *квас* в большей мере, чем *каша*, используется для называния водящих в игре, места, на котором они находятся. В то же время каша — это «продукт-объект», на который человек воздействует (варит, ест), включенный в сюжет приготовления-употребления, поэтому игровая семантика *каши* в большей мере локативна: *каша* — это в первую очередь центр игры, от которого развивается действие (в связи с этим свойством у *каши* является специфический мотив «коллективности»). Кроме того, индивидуальными для *каши* являются мотивы неустойчивости, «ненадежности» и ценности (каша как жизненно необходимый продукт). Можно говорить и об элементе результативности в семантике *каши*: действительно, кашу, во-первых, нужно сварить — и это уже результат, во-вторых, нужно не упустить свою порцию при дележе (вспомним *сороку-ворону*). Отсюда возможность «прочитать» некоторые «кашеварные» игры как соревнование за обладание кашей, — и это отчетливо проявляется в играх с развернутым текстом; в «номенклатурных» играх рефлекс такого соревнования заметен в том, что *кашей* может называться локус, которого необходимо достичь.

Эти свойства донорского мотивирующего кода находят отражение в *свойствах реципиента — структуре игр*. «Квасные» и «кашеварные» игры организованы так, что определенные физические свойства каши и кваса «пересказываются» в форме игровых действий: динамизм продукта, действия по его приготовлению → активное передвижение игроков в пространстве, коллективность приготовления и

употребления пищи → «многофигурность» игры и распределение ролей, приготовление пищи в общем «центральной» котле → наличие игрового организующего центра, превышение пицей определенного объема → выход за обозначенную черту в игре, изменение консистенции продукта → изменение позиций игроков в пространстве, неудачное приготовление пищи → ошибочное действие в игре. Изучаемые игры имеют следующие **структурные элементы**: 1) субъектные и объектные роли — водящего и тех, на кого направлено игровое действие (это игроки, которых водящий должен поймать, догнать, «вышибить» мячом, либо игровые предметы); 2) игровое действие, связанное чаще всего с ударом; 3) игровое пространство, в котором выделяются четко обозначенные центры (чаще всего круги, лунки); 4) результат, который может быть удачным и неудачным.

Этим условиям удовлетворяют такие игры, как жмурки (прятки), салки (пятнашки), лапта, городки, кости. Именно они (и их многочисленные разновидности) составляют ядро «квасных» и «кашеварных» игр. Было бы интересно сопоставить описанную модель с моделями игр, где участвуют другие пищевые «герои» (*сало, масло, соль, блины* и т.п.), чтобы выяснить, существует ли между ними та мера общности, которая позволяет говорить о едином типе «пищевых» игр.

Описанная структура игр составляет одну из характеристик реципиентной системы. Другая характеристика — *состав игрового дискурса*. В начале статьи мы говорили о таких наиболее распространенных составляющих дискурса, как номенклатура и тексты. Помимо них, могут быть выделены ролевые слова и устойчивые текстовые синтагмы (это верно не только для «квасных» и «кашеварных» игр, поэтому примеры будут приводиться на более широком «пищевом» материале).

Ролевые слова образуют периферию игровой номенклатуры. Они функционируют, как правило, в сюжетных играх, ср. описание игры в *криночки*: «Девочки изображают мать и дочерей. Мать дает девочкам названия — „ты будешь *молоко*, ты *метана*“ и т.п. Кошка пытается забрать *сливки* и *метану*, т.е. увести девочек с собой» [Кудрявцев: 188]¹³. Слова *метана, сливки* и т.п. входят в открытый ряд, напоми-

¹³ Ср. аналогичные белорусские игры в *гарлачыкі* и *гладышкі*: «Дети выбирают матку и кота. Потом все садятся на землю, а матка говорит коту: „Глядзі ж, кот: я пайду ў полена работу, а ты вартуй тут *гарлачыкі*, каб, божа барані, ніхто их не перакуліў“. Матка отходит, а кот обходит сидящих детей и говорит одному: „Гэта *смятанка!*“, на другого: „Гэта *тваражок!*“ и т.д. И начинает их опрокидывать. В это время приходит матка, видит перевернутые крышки и ловит кота. Когда поймает, наказывает его: „Не чапай *смятанкі!* Не бі *гарлачы!*“ Кот старается вырваться и убежать»; «Выбирают из играющих кота

нающий перечень действующих лиц в пьесе (такой ряд варьирует в зависимости от количества играющих, включая по необходимости в игру дополнительных «героев» — *масло, молоко, простоквашу* etc.), «кружатся» вокруг одной, заданной игровым текстом темы (молочные продукты, предметы кухонной утвари¹⁴ и т.п.). Эти слова являются результатом предикатной номинации, «привязывающей» их к определенным синтаксическим конструкциям, которые характеризуют распределение ролей в игре и какие-то ролевые действия («ты будешь *метанкой* (*маслом, кашей...*)», «*молоко* убежал», «это (кусочек дерна) будет *печенкой*, а это (пучок травы) *борцол*» и т.п.); вне подобных конструкций данные слова, как правило, не употребляются — хотя, конечно, обладают всеми возможностями оторваться от «материнских» текстовых формул.

Еще один элемент дискурса игры — устойчивые текстовые синтагмы, включенные непосредственно в игровое действие; чаще всего они являются командами (ср., например, выкрики «*Кинит!*», «*Дети, каша!*», служащие призывом к активным игровым действиям [Большакова 2003]) или приговорами (ср. твер., владимир., тульск. игру *без соли*: «Двое водящих садятся на землю, вытянув друг к другу ноги так, чтобы подошвы их соприкасались взаимно (руки держат закинутыми назад, а глаза завязывают платком. После этого каждый из игроков, подходя к сидящим с одной стороны, кричит: «*без соли!*» и беспрепятственно перепрыгивает через их ноги. На обратном пути он кричит: «*соль!*» или «*с солью!*» и старается как можно скорее перепрыгнуть через протянутые ноги, потому что сидящие на этот раз стараются

и мать. Все остальные дети кувшины. Дети-кувшины садятся в один ряд и каждый объявляет, что в кувшине: *метана, мед, конфеты*. Если мать в поле, кот трижды подходит к кувшинам, но не трогает их. Потом кот крадет кувшины. Мать приходит с поля и спрашивает, где кувшины. Кот не признается, что брал. В это время кувшины подают голос: шныт, как сало на сковороде, как картошка кипит и т.д. Мать просит кота дать ей то, что варится, жарится. Кот говорит, что еще не готово. Мать кидается в круг кувшинов и старается расцепить кому-нибудь руки. Кому расцепит, тот ее» [ДзФ: 517–518].

¹⁴ Ср. описание сюжетной игры, где действующими лицами являются предметы кухонной утвари: «В Симбирской губ. вожак носит название *слепой сковороды*, а каждый из играющих дает себе название, соответствующее предметам кухни: *ухват, кочерга, сковородник* и т.д., и вожак, поймав кого-нибудь, должен назвать его по имени, иначе поимка не имеет значения. Во избежание столкновения, падения, ушиба и т.д. игроки предупреждают слепого вожака: „огонь“. Выход за определенную черту или в другую комнату не допускается. Нарушивший это правило в Пермской губ. называется *прогорелым* и обязывается водить» [ИНС: 395].

поймать его за ноги своими руками. Пойманный заменяет одного из сидящих» [Покровский: 122]). Такие текстовые синтагмы представляют собой как бы свернутый игровой текст, сжатый сюжет: например, поход за солью и возвращение с ней или без нее; процесс закипания.

Перечисленные элементы игрового дискурса могут быть расположены на **своеобразной шкале**, одним полюсом которой являются дискретные номинации (игровая номенклатура), а другим — связанные тексты. Остальные элементы игрового дискурса — ролевые слова и устойчивые текстовые синтагмы — находятся между этими полюсами, объединены с ними некоторыми общими свойствами и противопоставлены по другим. Охарактеризуем моменты сходств и различий между выделенными элементами игрового дискурса по нескольким параметрам.

Разновидность игры. Номенклатура и устойчивые текстовые синтагмы встречаются, как правило, в игре-соревновании, которая является «классической» и самой распространенной разновидностью игры. Ролевые слова жестко привязаны к сюжетной игре, а связанные тексты — либо к сюжетным играм, либо к играм-инсценировкам текста. В некоторых случаях связанные тексты могут быть вводом в игру-соревнование (функционируют как считалка, приговор и т. п.). Вообще, анализ игрового дискурса позволяет высказать предположение о существовании закономерности, которую можно грубо охарактеризовать формулой «больше действий — меньше слов»: если в знаковое пространство игры входит целостный текст, то система игровых действий развита слабо, несамостоятельна, подчинена этому тексту, — во время как «номенклатурные игры», где вербальный ряд минимален, характеризуются хорошо разработанной и разветвленной системой действий.

Объект номинации. Номенклатура и ролевые слова обозначают отдельные элементы ситуации; устойчивые текстовые синтагмы и самостоятельные тексты — ситуацию в целом (но устойчивые синтагмы подают ее в свернутом виде, а тексты «разворачивают»).

Мотивационная прозрачность. Номенклатура нередко является непрозрачной: говорящие могут не понимать, почему игровая лунка называется *маслом*, а водящий *квасом*. Такой же непрозрачностью зачастую обладают устойчивые текстовые синтагмы: из-за свернутости соответствующих сюжетов игроки вряд ли осознают смысл выкриков «без соли!» или «кипит!», эти выкрики являются в известном смысле фатическими, немотивированно привязанными к кульминационному моменту игры. В то же время ролевые слова и связанные тексты обычно прозрачны, понятны в контексте сюжета, который воспроизводится в игре.

Тематическая связность. Номенклатурные слова могут выполнять свои функции в составе лексической микросистемы (лексика, «обслуживающей» какую-либо игру), элементы которой не имеют тематического единства, восходят к разным кодам, — таким образом, общность мотивирующей тематики для номенклатуры не требуется. То же можно сказать об устойчивых текстовых синтагмах, которые нередко выглядят тематически изолированными в общем вербальном контексте игры. В отличие от них, ролевые слова вписаны в контекст, имеющий тематическую связность, которой в полной мере наделены связанные тексты.

Как видим, элементы, находящиеся между двумя полюсами шкалы, по одним свойствам ближе к полюсу дискретных номинаций, по другим — к полюсу связанных текстов. Получается, что шкала строится практически без разрывов, как цепь плавных переходов одного элемента дискурса в другой. Отсюда возможность интерпретации этих составляющих дискурса не только как соположенных, но и вступающих в некоторых случаях в отношения преемственности, когда одна из них могла бы трактоваться как результат трансформации другой.

Итак, закономерности организации донорского мотивирующего кода и реципиентной системы соответствуют друг другу, связи **донор ↔ реципиент** двунаправленны, обратимы. Встречное влияние реципиентной системы на донорский код проявляется в том, что структура игр определяет **набор игровых значений** рассмотренных в статье слов — *каши* и *кваса*. Парадигма значений этих слов отражает некоторую ситуацию, обладает свойством **сценарности**, подчинена классической ситуационной модели (кто? — что делал? — на кого (что) направлено действие? — где оно происходило? — каков результат?).

Если в рамках номенклатуры ситуация представлена парадигматически — в наборе значений лексемы (включающем локативную, субъектную, объектную, предикатную составляющие), то в связанном тексте ситуация разворачивается по законам синтагматики, в описании процесса приготовления пищи.

Приготовление пищи — один из важнейших бытийных сценариев¹⁵ (наряду с посадкой овощей, уборкой урожая, охотой и т. п.), которые изначально стремятся воспроизвести игра. На ранних стадиях семиотической истории игр это воспроизведение по преимуществу театрально; отдельные вербальные элементы в большей степени ориентированы на отражаемую (донорскую) ситуацию, нежели привя-

¹⁵ Ср. «классическую» в этом плане игру под названием *Што робіць*: «Играющие садятся в кружок. Одна из них, в середине, назначает всем работу. Одной — *обед варит*, другой — *хлеб пэчэ* и т. п.» (Минск. губ.) [ИНС: 149–150]

заны к ситуации реципиентной, у них нет еще четкого закрепления за конкретными моментами и ролями игры. При дальнейшей разработке и механизации игровых ситуаций, в ходе которой степень иконичности игры по отношению к «жизни» постепенно снижается, происходит поминативное оформление и кристаллизация семантики лексем, которые более или менее устойчиво фиксируют элементы игрового действия. Этот процесс направляется не только внутренними потребностями игры как специфической знаковой системы, но и давлением со стороны системы естественного языка. Становясь частью этой системы, игровые слова вписываются в разработанные в языке мотивационные модели, формируют определенное семантическое поле. Семантическое поле игровой лексики имеет собственную структуру, его элементы устанавливают различные по силе и регулярности связи с лексикой других семантических полей.

Рассмотренные в статье факты демонстрируют гибкость и многообразии семиотических связей игровой лексики. Думается, что проанализированные свойства характерны не только для лексем с пищевой мотивацией, а выявляют общие закономерности формирования вербального кода игры, «балансирующего» между сюжетным текстом и общезыковой системой.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Топорков 1986 — *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. 76–87.
- БДПА — Полесский архив: база данных (Ин-т славяноведения РАН, сектор этнолингвистики и фольклора).
- Березович (в печати) — *Березович Е.Л.* «Афанас, Афанас провалился нынче в квас...» (о формировании коннотативного спектра одного личного имени) // *Именослов. Записки по исторической семантике имени.* Вып. 2. М.
- Березович, Пьянкова 2005 — *Березович Е.Л., Пьянкова К.В.* Пищевой код в русской игровой лексике // *Пир — трапеза — застолье в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2005. С. 209–254. [Академическая серия. Вып. 17].
- Большакова 2003 — *Большакова М.А.* Народные подвижные детские игры: к проблеме изучения народной терминологии // www.http.ivgi.rsu.ru/folklore/Is04_bolshakova1.
- БТДК — Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.
- Гринченко — *Словарь української мови / Упор. Б.Гринченко.* Київ, 1907–1909. Т. 1–4.

- Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2 изд. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. I–IV.
- ДзФ — *Дзіцячы фальклор / Склад. Г.А.Барташэвіч.* Мінск, 1972.
- ДКСБ — *Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б.* и др. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиал. словарь. М., 1997.
- ДФ — *Дитячий фольклор: Колискові пісні та забавлянки / Упор. Г.В.Довженко.* Київ, 1984.
- ИНС — *Игры народов СССР. Сб. материалов / Сост. В.Н.Всеволодский-Гернгросс, В.С.Ковалева, Е.И.Степанова.* М.; Л., 1933.
- КСГРС — *картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания; Уральский государственный университет).*
- Кудрявцев — *Кудрявцев В.Ф.* Дѣтскія игры и пѣсенки в Нижегородской губернии (этнографические материалы) // *Нижегородский сборник.* Нижний Новгород, 1871. Т. IV. С. 167–238.
- ЛКТЭ — *лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания; Уральский государственный университет).*
- Малеча — *Малеча И.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.
- МД — *Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре.* Вып. I. Младенчество; Детство / Сост. В.П.Аникин. М., 1991.
- Морозов 1998 — *Морозов И.А.* Женитьба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы». М., 1998.
- Морозов, Слепцова 2001 — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Мужские забавы и развлечения на Русском Севере // *Мужской сборник.* М., 2001. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. С. 209–219.
- Морозов, Слепцова 2004 — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- НОС — *Новгородский областной словарь.* Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.
- Подвысоцкий — *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Покровский — *Покровский Е.А.* Детские игры: преимущественно русские. СПб., 1994 (репринт).
- ПП-бел — *Прыказкі і прымаўкі: Ё 2 кн.* Мінск, 1976.
- ПП-укр — *Прислів'я та приказки: Людина. Родина. Життя. Риси характеру.* Київ, 1990.
- Пьянкова 2003 — *Пьянкова К.В.* Об одном случае «пищевой» мотивации в русской терминологии игр // *Этимологические исследования.* Екатеринбург, 2003. Вып. 8. С. 199–207.
- РДИФ — *Раз, два, три, четыре, пять — Мы идем играть: Русский детский игровой фольклор / Сост. М.Ю.Новицкая, Г.М.Науменко.* М., 1995.

- Садовников — Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. М., 1996.
- Сахаров — Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1990.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–
- СДГ — Словарь русских донских говоров. 2 изд., перераб. и доп. Ростов-на-Дону, 1991. Т. 1–2.
- Снегирев — Русские народные пословицы и притчи / Сост. И. М. Снегирев. М., 1995.
- СПП — Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. Спб., 2001.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Спб., 1994–2005. Вып. 1–6.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала: Свердловск, 1964–1987. Вып. 1–7.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1966–. Вып. 1–.
- ССГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–. Вып. 1–.
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. М., Л., 1948–1965.
- Терещенко — *Терещенко А. В.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. IV–V.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Играть и гулять: семантический параллелизм // Этимология. 1997–1999. М., 2000. С. 164–172.
- ТС — Тураўскі слоўнік. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.
- ТФ — Тверской детский фольклор / Сост. Л. В. Брадис, В. Г. Шомина. Тверь, 2001. [Сер. «Тверской фольклор», кн. 3].
- ТЭ — топонимическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания; Уральский государственный университет).
- Ужченко — *Ужченко В., Ужченко Д.* Фразеологічний словник східнословобжанських і степових говірок Донбасу. Луганськ, 2000.
- Шейн — Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах / Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. М., 1989.
- ЭС — *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000–. Вып. 1–.
- ЯОС — Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. [Вып. 1–10].

СОКРАЩЕНИЯ

а) в названиях территориальных диалектов

арх. — архангельское	моск. — московское
астрах. — астраханское	новг. — новгородское
брян. — брянское	новорос. — новороссийское
владимир. — владимирское	олон. — олонекское
влг. — вологодское	перм. — пермское
ворон. — воронежское	самар. — самарское
вят. — вятское	свердл. — свердловское
дон. — донское	сиб. — сибирское
иркут. — иркутское	симбир. — симбирское
казан. — казанское	смол. — смоленское
калуж. — калужское	твер. — тверское
карел. — карельское	терск. — терское
киев. — киевское	том. — томское
костр. — костромское	тульск. — тульское
краснодар. — краснодарское	урал. — уральское
краснояр. — красноярское	херсон. — херсонское
кубан. — кубанское	челяб. — челябинское
курск. — курское	яросл. — ярославское

б) в названиях губерний, областей и др.

Влг. губ. — Вологодская губерния	Самар. губ. — Самарская губерния
Вят. губ. — Вятская губерния	Терск. губ. — Терская губерния
Горьк. — Горьковская область	Харьк. губ. — Харьковская губерния
Екатеринослав. губ. — Екатеринославская губерния	Херсон. губ. — Херсонская губерния
Кубан. — бассейн р. Кубань	Яросл. губ. — Ярославская губерния
Нижегород. губ. — Нижегородская губерния	
Перм. губ. — Пермская губерния	

в) в названиях языков

блр. — белорусский	укр. — украинский
--------------------	-------------------

г) прочие сокращения

литер. — литературное	устар. — устаревшее
обл. — областное	шутл. — шутливое
простореч. — просторечное	

А. В. Гура

ЛУННЫЕ ПЯТНА: СПОСОБЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Темные пятна, видимые на полном месяце, получают в славянской народной традиции различные толкования, которые можно объединить в ряд тематических групп, частично пересекающихся, поскольку отдельные составные мотивы таких толкований входят иногда в несколько разных групп.

1. Первая группа толкований (в основном болгарских, отчасти также македонских и хорватских) связана с коровой и коровьим навозом. Лунные пятна — это либо корова с большим выменем¹, либо грушевое дерево, объединенное коровой Бога, которая впоследствии стала луной². Однако чаще всего это след от навозной лепешки (коровьей или воловьей). Ее оставила корова, проходившая возле луны³, в ней испачкалась сама луна, сброшенная ведьмой на землю⁴, или же лепешку бросили в луну, чтобы она не светила так ярко⁵. Обычно лепешку навоза бросает в луну девушка (часто невеста), которая была наедине с возлюбленным⁶, занималась шитьем или вязанием⁷, работала ночью в поле⁸ или шла по воду и ударилась о низко висевшую луну⁹. А иногда ее бросает солнце — из зависти, что луна светит ярче него¹⁰, или в отместку за то, что луна не вступила с ним в брак¹¹. Например: «Было некогда грушевое деревце, с которого никто ничего не срывал и не ел [която не бивало да се отгривза], потому что оно было заветное [обречена] и принадлежало деду Богу [была на дядо Господ]. У деда Бога была еще и корова. Корова, когда проходила мимо, обедала грушу [отгривзала от крушката], и плод рос, так что стал большим, как луна. Корова стала бабой Луной [баба Месечинка], и теперь в ней видно нечто вроде деревца [*рас*] — это то грушевое деревце, что съела корова» (Пловдивский окр., Пловдивский р-н, АрхЕИМ 879-II, с. 72). «Пятна на луне возникли так: одна женщина-колдунья сбросила луну, и та упала на землю. Луна осталась возле этой женщины светить ей всю ночь, пока она работает. Когда рассвело, мимо проходила корова, испачкалась и испачкала луну. Поэтому пятна на ней как

коровий навоз» (Пловдивский окр., Карловский р-н, Конуш, АрхЕИМ 881-II, с. 108). «Луна каталась по земле, наткнулась на навозную лепешку и запачкалась, оттого на ней пятна» (Пловдивский окр., Пловдивский р-н, Белозем, АрхЕИМ 879-II, с. 2). «Было время, когда луна была низко над землей, на расстоянии палки, которой погоняют волов. Тогда она светила очень сильно, и ночью было светло, как днем. Однажды вечером девушка сидела и вязала чулок при луне. Как-то раз ей хотелось спать, а поскольку луна светила ярко и она не могла заснуть, она схватила в гневе лепешку говяжьего [биволяско] навоза и швырнула в луну, чтобы убавить ее яркость. Этот поступок девушки очень огорчил Господа Бога, и он поднял выше луну вместе с небом. Вот почему теперь по луне рассеяны темные крапины — они от говяжьего навоза» (Врачанский окр., район Бяла-Слатины, Ркс 330, с. 58). «Однажды соревновались месяц и солнце, кто из них сильнее светит. В этом соперничестве победил месяц. Солнце разозлилось, схватило пригоршню грязи и бросило в своего соперника. Отсюда и пятна на месяце» (Хорватия, Истрия, Волоско, Ђор.ПВГГ, с. 30).

2. Происхождение лунных пятен объясняется у болгар также вытиранием руки о луну: это след от измазанной в тесте, грязи или кале руки, которой женщина месила тесто¹², стирала пеленки¹³ или подтерла ребенка¹⁴, а потом вытерла ее о низко висевшую луну. Например: «Когда-то женщина стирала пеленки своего ребенка. Ребенок заплакал, и она второпях взяла и вытерла руки о луну. Та рассердилась и поднялась высоко вверх, но пятна на ней остались» (район Лома, Голинци, Ркс 163, с. 127). «На луне есть пятна, потому что одна женщина, подтерев задницу своему ребенку, испачкала ее калом» (Пловдивский окр., Карловский р-н, Дыбене, АрхЕИМ 880-II, с. 4).

3. У болгар и отчасти у русских лунные пятна толкуются как влюбленные парень и девушка, как правило — во время похода за водой. У русских на Севере это идущие по воду парень и девушка¹⁵ или девушка с ведрами¹⁶. У болгар — девушка с ведрами и парень во время любовного свидания¹⁷, иногда она одна с коромыслом и ведрами¹⁸. Согласно некоторым вариантам толкования, она дает парню напиток из ведра¹⁹ или целуется с ним²⁰. Парень — ее возлюбленный²¹, иногда пастух²², бедняк²³ или влюбленный в нее родственник²⁴. Изображение на луне девушки с коромыслом известно также украинцам Волини²⁵. Например: «Говорят, что на луне видны фигуры девушки и парня. Девушка с коромыслом на плече, а возле нее стоит овечий пастух, опершись на пастушеский посох. Есть очень красивая песня о них. Согласно этой песне, одна девушка пошла за водой на колодец. Там застала любимого, который был пастухом овец. Она хотела уйти, но он ее не пускал. Начало светать, и послы-

шался звон сосудов, с которыми рано вставшие девушки шли по воду. Когда она сказала, что уходит, ее мать дома прокляла их, и поэтому они оба остались на луне так, как и стояли всю ночь» (Болгария, район Плевена, Одырне, Ркс 55, с. 109). «На луне есть два образа — девушки и парня, которые целуются. Девушка была царской дочерью, а отец ее был чародей, причем очень злой. Он обручил свою дочь с неким царевичем, который был некрасив и глуп, а дочь была влюблена в бедного парня. Когда дочь узнала о намерении отца, она решила убежать со своим возлюбленным. Она ушла к нему, и в тот момент, когда они целовались, пришел ее отец и застиг их. Он разгневался и пустил в ход колдовские чары — поднял их на луну, чтобы они вечно там целовались. Отец поднял их обоих так высоко вверх, чтобы каждый видел преступление его дочери, которая желала сохранить это в тайне» (Болгария, район Бургаса, Ркс 254, с. 89). «Смотреть на месяц долго нельзя, месяц к себе притягивает. Однажды, парень с девушкой шли по воду да смотрели на месяц. О после, вдрук, луци стали спускаще светлы с неба и хоботом утенули парня с девушкой на луну» (Архангельская губ., Печорский у., Луд. ЛЗО, л. 3). «Иде девушка с коромыслом» (Волынская обл., Ковельский р-н, Подорожье, Бел. НБ, с. 519).

4. В русских и южнославянских толкованиях фигурирует кузнец: на луне два кузнеца куют звезды (у русских²⁶); кузнец, выковывавший ключи в праздничные дни (у сербов²⁷); кузнец Вид²⁸, взявший в ученики черта (у хорватов²⁹); кузнец-иноверец, прекращавший стучать по наковальне, когда мулла с минарета призывал к молитве (у боснийских мусульман³⁰); кузнец-цыган бьет молотом по наковальне, отчего луна светит слабее солнца (у сербов³¹). Например: «На месяце-луне нет людей разных языков, а на нем живут два кузнеца и куют они там звезды для неба» (Тульская губ., Мценский у., Протасово. Колч. ВКТГ, с. 7). «Некий кузнец Вид взял в ученики старейшего из всех чертей, и ученик проявил себя более искусным, чем он. Когда кузнец умер, он отправился на небеса, но там ему сказали идти в пекло, и когда его там заметил его ученик, он велел чертям закрыть ворота ада. Бог приказал святому Петру отвести и бросить его на луну, чтобы все люди его видели. Святой Петр отнес и бросил его на луну, и вот до сих пор он виден на луне» (Хорватия, район Карловаца, уезд Войнич, Ђор. ПВП, с. 31). «Тот человек на луне был кузнец-иноверец, который всякий раз, когда мулла призывал к молитве с минарета, прекращал бить и стучать молотом. Этим он так угодил Богу, что тот в пример другим вознес его на луну, и его весь мир видит» (Босния, мусульмане Жепче, Ђор. ПВП, с. 31).

5. Цыган встречается и в ряде других южно- и восточнославянских представлений о лунных пятнах. По поверью хорватов и бос-

нийцев, на луне виден цыган с наковальней и молотом, которым он убил своего кума-крестьянина после ссоры с ним³²; у болгар — повешенный цыган³³ или цыган с зеркалом, которое он в полнолуние направляет на нас, а при неполном месяце — в сторону³⁴; у русских — еврей и цыган³⁵. Например: «Когда месяц полный, на нем видна фигура человека, который в замахнутой руке держит молот, а снизу наковальню и лом. Рассказывают, что цыган покумился с одним крестьянином и через какое-то время поссорился с ним. Однажды крестьянин с ломом в руке ставил изгородь, а цыган исподтишка напал на него с молотом, убил своего кума и тайком закопал. Боженька, увидев, как кум убил кума, чтобы не остался сокрыт сей безобразный и неслыханный поступок, навсегда выставил его на луне на всеобщее обозрение» (Боснийская Краина и Хорватия, Лика, Осичка община, Ђор. ПВП, с. 31–32). «Один цыган взобрался на луну. Его видно. Он сидит в ней — тень есть» (Болгария, Родопы, Род., с. 11). «Жид и цыган» (Вологодская обл., АКТЭ).

6. Следующая группа толкований, распространенных у болгар и западных славян, связана с кражей, воров и краденым. У болгар лунные пятна — это следы меда, который крал месяц³⁶; след от навозной лепешки, которой воровка ударила луну, чтобы ее свет не мешал ей красть³⁷, или мальчик с украденным лемехом плуга³⁸. Чехи и поляки видят на луне вора, кравшего горох или навоз³⁹; лужицане — женщину с корзиной краденых яиц на спине⁴⁰; чехи — вора с охапкой хвороста, украденного в рождественский сочельник⁴¹; поляки польско-немецкого пограничья — вора, несущего на спине вязанку гороховой соломы, которой он заткнул луну, свет которой мешал ему красть⁴². Например: «Луна была очень скупой и не позволяла, чтобы крали. Одна вороватая женщина шлепнула луну навозной лепешкой, чтобы стало темно и можно было красть. Оттого-то и остались темные пятна на луне» (Болгария, район Севлиево, Малки Выршец, Ркс 271, с. 16). «По словам чехов, на месяце <...> человек с охапкою хвороста, украденного накануне святок, или <...> вор, выходивший в лунную ночь похищать горох» (Аф. ПВ 3, с. 251). «Мужчина находится на луне, а женщина на солнце. На солнце постоянно стоит женщина с корзиной на спине, в корзине яйца, которые она крадала. До этого она стояла на луне, но там ей было очень холодно. Потом они поменялись с мужчиной, который вначале стоял на солнце потому, что в Праздничный день разбрасывал навоз. Это были муж и жена» (Верхняя Лужица, Немцы, Czerny IM, s. 56).

7. Многие интерпретации, особенно польские, включают мотив работы в праздник (этот мотив присутствует и в других группах толкований). На луне видны люди, виновные в том, что, вопреки запрету,

занимались работой в воскресный или праздничный день: у сербов — дровосек, рубивший в воскресенье дрова в лесу, или девушка, прявшая в воскресенье при свете месяца⁴³; у поляков — крестьянин, несущий на спине хворост или дрова⁴⁴, сажающий горох⁴⁵, пашущий волами⁴⁶, баба, которая сбивает масло⁴⁷, замешивает тесто в деже⁴⁸, печет хлеб⁴⁹, ткет или прядет⁵⁰. Например: «Пятна на месяце толкуют как женщину, прядущую шерсть, или мужчину, разбрасывающего навоз, которые отбывают там наказание за работу в воскресенье» (сев. Великопольша, Гучно, Карт. РАЕ). «Говорят также о женщине, которая в воскресенье пряла и в наказание сидит за прялкой и прядет» (сев. Великопольша, Скемпск, Карт. РАЕ). «Там женщина, которая заквашивает хлеб, во искупление вины за то, что делала это в воскресенье. Она нагнулась, держит руку в деже» (Польша, район Остроленки, Вах, ArchИНКМ 1145-I, s. 2).

8. В некоторых толкованиях фигурирует пряха или швея: у полабских славян на луне пряха прядет нити, спадающие на землю паутиной в конце лета⁵¹; у болгар и у сербов — девушка прядет кудель⁵²; у чехов и поляков — пророчица Сибилла шьет рубаху, приближая тем самым конец света⁵³. Например: «Когда-то луна была девушкой. Мать прокляла ее, и она стала луной. Пятно на ней как кудель, которую она пряла, когда была девушкой» (Пловдивский окр., Карловский р-н, Конуш, АрхЕИМ 881-II, с. 108); «В Польше и в Моравии считают, что на луне сидит Сибилла [Sybilla, Sibelija] и шьет рубаху. Каждый день она делает один стежок; когда закончит шитье, наступит судный день» (Kuch.PPL, s. 46).

9. По польским и лужицким представлениям, на луне виден крестьянин с навозом (или соломой): крестьянин с лопатой, которой он выкидывал навоз на Рождество⁵⁴; крестьянин вывозит навоз в воскресенье, разбрасывает его вилами⁵⁵; голова или лицо этого крестьянина⁵⁶, его ноги⁵⁷; крестьянин, повешенный дьяволом на вилах за то, что тряс ими солому на Рождество⁵⁸. Например: «О пятнах на луне рассказывают, что это крестьянин с лопатой, который бы перенесен туда в наказание, так как в Рождество выкидывал навоз» (Малопольша, район Пинчова, Siark.MELP, s. 66). «Там крестьянин, который в воскресенье разбрасывал навоз и теперь в наказание постоянно его разбрасывает и разбросать не может» (Краковское воев., Выцёпже, ArchМЕК I/1554 II/1249, s. 54a). «Навоза нельзя начинать разбрасывать в субботу. Крестьянина, который это сделал, Господь Бог послал на луну, и до сих пор еще в пятнах этой звезды видны обе ноги того крестьянина» (Куявы, Рушкув, Kolb.DW 3, s. 91). «Крестьянин на Рождество тряс вилами солому. В наказание дьявол схватил его и повесил на этих вилах на луне» (Замойское воев., Грабник, ArchИНКМ 1796, s. 6).

10. Особенно распространены в разных славянских традициях толкования, связанные с двумя братьями и братоубийством. На луне видны два брата (часто — Каин и Авель). Братья вырывают друг у друга котел при дележе имущества (у болгар⁵⁹), дубинку (у украинцев⁶⁰) или вилы (у поляков⁶¹). Брат убивает брата (часто богатый брат бедного) из-за копны, вязанки сена или соломы (у украинцев и белорусов Полесья⁶²), в отместку за скошенное у него сено (у украинцев Закарпатья⁶³), при дележе земли и прочего имущества (у украинцев и белорусов⁶⁴). Брат нечаянно протыкает вилами брата при погрузке снопов (у болгар⁶⁵), при разгрузке сена или накладывании его скоту на Рождество, Новый год, Крещение или Пасху (у украинцев⁶⁶). Каин убивает Авеля (брат убивает брата): чаще всего закалывает его вилами (у восточных славян и отчасти у поляков⁶⁷), реже — закалывает колом (у закарпатских украинцев⁶⁸), зарубает топором (у русских и белорусов⁶⁹), убивает молотком или коромыслом (у русских⁷⁰), ножом или мечом (у сербов, украинцев и отчасти белорусов Полесья⁷¹). У русских он несет убитого Авеля (брата) на спине или тащит его на плечах с луны в море⁷². У поляков — Каин, искупающий на луне грех братоубийства, и Авель совершают жертвоприношения⁷³. Иногда это только Каин, наказанный за братоубийство (у южных и восточных славян⁷⁴, у русских он иногда с топором⁷⁵), или Авель как его жертва (у украинцев⁷⁶). Помимо братоубийства, в некоторых полесских толкованиях встречается убийство других персонажей: муж закалывает жену вилами⁷⁷, отец держит сына на вилах⁷⁸ или сын отца⁷⁹, сын режет отца⁸⁰, человек держит медведя на вилах⁸¹. Например: «На луне видны фигуры двух братьев, которые при дележе имущества не могли поделить один котел. И Господь поместил его на луне, чтобы все видели их и чтобы они вечно вырывали друг у друга котел» (Врачанский окр., район Оряхова, Добролево. Ркс 259, s. 117). «На луне крестьяне видят двух братьев, <...> которые выдирают друг у друга дубинку» (Зап. Украина, район Золочева, К.GGPL, s. 171). «Про чорні плями на місяці кажуть діти: „Дивись, вон брат брата на вилах держить“. Питас друге: „А чому-ж то він узав його на вила?“ „А, каже, того, що він на Різдво брав вилками сіно у сілнику, а там лежав брат і з ним стався такий гріх, що він разом з сіном простромив брата вилками; він і тепер держить брата на вилках“» (Черниговская губ., Остерский у., Староселье, Загл. ПСД, с. 137). «Темные пятна на луне народ считает за изображение братоубийцы Каина, который заколол вилами своего брата Авеля в то время, когда накладывал снопы на воз, поэтому, указывая на темные пятна на луне, крестьяне говорят: „от брат брата на вила взяв“» (Киевская губ., Радомышльский у., Соловьевка, Савч.МНПМ, с. 106). «По словам кре-

стьян, на луне изображена картина братоубийства, т.е. Бог изобразил на луне тот момент, когда Каин убивает Авеля; для того Бог изобразил картину братоубийства, чтобы люди, глядя на луну, боялись совершать убийства. За то, что Каин убил брата своего Авеля, Бог осудил его до скончания века — закрывать и открывать луну; поэтому она и принимает различные виды, т.е. то бывает видна (полнолуние), то вся закрыта (новолуние), или бывает видна только одна половина (четверти луны)» (Владимирская губ., Меленковский у., Домнино, Каман.ВП, л. 236–237); «На луне видят, как Каин Авеля убитого на плечах своих с луны в море тащит» (Владимирская губ., Меленковский у., Шиморское, Зел. ОРАГО 1, с. 186). «Авель и Кавель — два брата, один другого убил коромыслом, на луне они и остались» (Вологодская обл., АКТЭ). «Каин и Авель совершают жертвоприношения. Каин убил Авеля и за это должен искупать вину на луне» (Польша, Пшемьсльское воев., Трынча, ArchKESUJ 8643, pg J11). «Мужик мужика топором рубит» (Архангельская обл., АКТЭ).

11. Лунные пятна отождествляются также и с другими библейскими персонажами и святыми. Так, по восточнославянским представлениям, на луне видны Адам и Ева⁸² или Бог кормит первых людей хлебом⁸³; по болгарским — Адам и Ева варят в котле молоко⁸⁴. Сербь видят на луне икону св. Матфея-евангелиста⁸⁵; украинцы Закарпатья — голову Иоанна Крестителя⁸⁶, а белорусы пинского Полесья — человека с отсеченной головой Иоанна Крестителя или Авраама, приносящего сына в жертву⁸⁷; закарпатские украинцы — братьев Исаака и Иакова, один из которых с вилами, которыми он убил отца⁸⁸; восточнополесские украинцы — братьев-мучеников Азария и Ананию⁸⁹; русские и украинцы Полесья — Илью Пророка на колеснице или с конем⁹⁰; поляки — св. Георгия, испугавшегося удара грома⁹¹, или св. Степана, которому поручено заведовать луной⁹², а русские — архангелов Михаила и Гавриила, которые управляют солнцем и луной⁹³. По польским поверьям, св. Георгий на луне играет на скрипке или на лютне⁹⁴; по чешским — царь Давид на скрипке или на арфе⁹⁵; по словацким — на арфе играют Авраам либо Давид, просивший Бога поднять мать из пекла (ср. сказочный сюжет СУС 804)⁹⁶; по верхнелужицким — музыкант играет Богу, Богородице и св. Духу, чтобы вызволить своих родителей из ада⁹⁷. Например: «Адам да Ева» (Вологодская обл., АКТЭ). «При полном месяце на нем видят Адама и Еву с большим котлом, в котором они варят молоко» (болгары Баната, Телб.БББ, с. 175). «Луна — это светило [światło] святых господних, которые отдали это небесное тело в ведение св. Степану; облик [oblicze] этого святого мы видим на месяце в полнолуние» (Малопольша, район Тарнобжега и Ниско, Wierzch. ME, s. 189). «Некоторые

видят на луне святого Георгия, который играет на скрипке; ясно видно, как он сидит и одна ножка у него согнута в колене. Когда-то он убил змея, который пожрал много людей, поэтому Божья Мать в награду дала ему свою луну для обитания» (Малопольша, Келецкое воев., Хелмек, Kolb.DW 19, s. 196). «Св. Георгию было очень интересно увидеть, как выглядит гром [rogun]. Христос дал ему взглянуть на громовое ухо [ucho rogownowe], свет которого оказался таким ярким, что от страха св. Георгий прыгнул так высоко, что попал на луну, где и остался» (Польша, Kuch.PPL, s. 49). «Св. Георгий очень любил играть. Как-то раз он увидел с неба, что едет свадьба, а никто не играет. Попросил Господа Бога, чтобы позволил ему сыграть молодым, которые женятся. И Господь Бог ему позволил. Вот св. Георгий схватил скрипку, преобразился в крестьянина и приходит на ту свадьбу, и говорит, что сыграет им. — „Ну, хорошо“. — И играет. А тем временем мимо проходил священник с Господом Богом; все упали на колени, а св. Георгий встал только на одно колено и играет дальше. Но Господь Бог рассердился на него, что он людям подает дурной пример; ведь как святой, который жил с Господом Богом, он мог бы и ни на одно колено не вставать, но Господь Бог рассердился на него, потому что в это время блеснуло в первый раз, св. Георгий испугался и вскочил на луну так, как и стоял, и до сих пор стоит там на одном колене и играет, как это и видно порой, когда луна полная» (Малопольша, Кросненский пов., Gust. LPOIS, s. 134–135). «На месяце виден Давид, который просил Бога за свою мать, бывшую в пекле. Женщине с неба спустили веревку. Она ухватилась за нее, но ухватились и много других людей. Она стала их отталкивать и сама снова упала в пекло. Из-за этого Давид до судного дня будет играть на арфе на месяце» (Словакия, Лугачевске Залеси, Бел. НБ, с. 512). «Человек на луне — это музыкант, который играет там в честь Бога, Богородицы Марии и святого Духа, чтобы избавить осужденных на пребывание в аду своих родителей. Народная фантазия наделяет его перчатками, курточкой, штанами и чулками из бузинного, ольхового, березового и ракитового лыка» (Верхняя Лужица, Haupt VS, S. 387).

12. В некоторых толкованиях фигурируют ангел и дьявол. У украинцев и болгар лунные пятна — это провинившийся ангел⁹⁸, проклятый Богом и ставший дьяволом⁹⁹; у сербов — ангел, сошедший с небес и напившийся воды из дьявольского источника, а потом постигнутый дьяволом на луне и получивший от его удара выемку в стопе¹⁰⁰; у болгар — дьявол¹⁰¹; у боснийцев — распятый и прикованный Богом дьявол¹⁰². Например: «Колись пророк огню наклаў. Ангел там на мэсяцу. Его Бог наказаў» (Ровенская обл., Дубровицкий р-н, Лесовое, запись автора). «Небо было низко над землей. Ангел сошел

на землю попить воды и напился из дьявольского источника. Дьявол погнался за ним, ангел вскочил на луну, дьявол за ним, догнал его и ударил рукой по ступне. Вот откуда выемка на стопе. Бог проклял ангела и оставил его на месяце, дабы люди видели его с увечьем и не пили воду из источника дьявола» (центральная Сербия, Чуприя, Majzп. СНП, с. 100–101).

13. Наконец, лунные пятна объясняют присутствием на луне исторических персонажей. Так, по польским представлениям, на луне виден краковский чернокожничок Твардовский¹⁰³, который курит трубку или сбивает масло¹⁰⁴; дьявол, держащий тело Твардовского на вилах¹⁰⁵, или король Владислав, погибший в битве с турками в 1444 г.¹⁰⁶. Русские отождествляют лунные пятна с Петром I или с двумя царями, Иваном Грозным и Петром I¹⁰⁷; сербы — с головой пегого коня Кралевича Марко¹⁰⁸. Например: «То Twardowski siedzi na księżycu. To taki człowiek, który walczył z Bogiem. Bóg go zwrócił z nieba, i on leciał tak i został na księżycu. Upadł i został na księżycu [Это Твардовский сидит на луне. Это такой человек, который боролся с Богом. Бог его сверг с неба, и он летел так и остался на луне.]» (Польша, Хелмское воев., с. Окшув, запись автора). «Народ <...> помещает на луне колдуна Твардовского. Сатане пришлось его там оставить, хотя он в ад должен был быть унесен. Потому что Твардовский начал петь «часы» (молитвы) и этим пением ослабил силу злого духа. На луне Твардовский будет искупать грехи до судного дня» (Польша, Тарновское воев., Бохенский пов., К. GPL, s. 171). «В Великопольше существует предание, что когда в знаменитом поражении под Варной (в 1444 г.) антихрист воскрешал тела убитых турок, обращая их лица к свету месяца, польские предсказатели якобы увидели облик погибшего короля Владислава, тело которого исчезло во время сечи, на лунном диске, а польские рыцари, зная, что король сверху на них смотрит, отомстить за него желали и чудеса храбрости проявляли» (Kolb. DW 15, s. 4–5). «На луне вот, кажут, как люди, стоят на луне царь, Иван Грозный и Петр», «На луне царь Петр показывает, он всё по земле ездил, корабли строил, а как помёр, на луне стал» (Архангельская обл., АКСЭ).

14. Особняком стоят еще некоторые толкования: лунные пятна — это следы смазки оси небесного колеса (т. е. луны) от колесницы, на которой архангел Михаил преследовал дьявола во время битвы между ангелами (у кашубов¹⁰⁹); следы от укусов змееподобного чудовища *алы* (у сербов¹¹⁰); следы от полотна, которым девушка затерла яркий свет луны (у болгар¹¹¹); голова дровосека, нагрузившего дровами луну, когда она еще ходила по земле (у болгар¹¹²); лицо недавно умершего в селе старика (у македонцев¹¹³), голова пса (у сербов¹¹⁴); веша-

ла для сушки гороха (у русских¹¹⁵); человек, решивший покрасить луну, чтобы она светила не так ярко (у русских¹¹⁶); человек с косой и граблями (у украинцев Полесья¹¹⁷); жнецы на поле или пастух со стадом овец (у болгар¹¹⁸) и некоторые другие. Например: «Луна потому называется луной [ksążęc], что это колесо от колесницы, на которой небесный князь [ksążę] Михаил гнался по небу за дьяволом, когда была великая битва между ангелами. Битва была такой жестокой, что от быстрой погони колесо отвалилось от колесницы. Черные пятна на луне — это следы смазки от оси небесной колесницы. Смазка брызгла на круг, и это пятна от нее» (Польша, Гданьское Поморье, Кемпа Сважевска, Sych. SGK, t. 3, s. 281). «Одно время луна ходила по земле, но один дровосек, когда рубил дрова, нагрузил ее ими, чтобы она отвезла их ему домой. Бог как увидел это, рассердился и поднял его высоко, чтобы люди не добрались до него. Когда полнолуние, видят человеческую голову на луне и говорят, что это голова дровосека, который нагрузил ее дровами» (Болгария, район Плевена, Одырне, Ркс 55, с. 108). «Верят, что одна девушка шила, взяла полотно и затерла [замазала] луну, и оттого она не может светить ярко и имеет на себе пятна» (Болгария, район Севлиева, Сухиндол, Ркс 277, с. 182–183). «На месяце челавак наказываеца. Месяц пёк, а адин челавак решил: пайду я месяц закрашу, шобы он не пёк. Пашол и к месяцу прилли. И как месяц пекёт, то видно, как там челавак есть. Месяц пёк бы светлее, а теперь челавак там, так не может месяц светлее пекти» (Карелия, Кемский р-н, Поньгома, запись О. В. Беловой). «Говорили, на луне шором [вешала для сушки], его там кто-то горох-от сушил, шоромы ставиў» (Архангельская обл., АКТЭ).

Как видно из этого беглого обзора, в каждой из перечисленных тематических групп присутствуют повторяющиеся элементы, вступающие в различные комбинации друг с другом и образующие ареальные соответствия. Из них складывается мифологический текст, который может быть представлен как простым поверьем, часто в виде формулы паремического характера (вроде: «брат брата сече», «брат брата убил»), так и развернутым сюжетом — в виде свободного нарратива, обычно этнологической легенды, нередко включающей различные апокрифические мотивы. Некоторые сюжеты близки по своей жанровой принадлежности к сказке, к историческому преданию, изредка они излагаются также и в песенной форме. Отдельные из приведенных фольклорных текстов оформлены в виде запрета (работать в праздник, смотреть на луну, ругать ее), в котором толкование лунных пятен выступает в качестве его мотивировки.

Рассматриваемый нами мифологический текст строится из семантических элементов разного рода. Это прежде всего персонажи

(кузнец, царь Давид, Каин, пряха, пророчица, вор, иноверец, пастух, ангел, дьявол, повешенный, корова и др.), часто парные: два брата, Каин и Авель, два кума, два кузнеца, два царя, отец и сын, муж и жена, парень и девушка, еврей и цыган, Адам и Ева и т.д. В разных вариантах толкования фигурируют одни и те же предметы (в большинстве случаев это атрибуты персонажей): вилы, коромысло, молот, котел или медное ведро, навоз, дрова или хворост, сено или солома, снопы, горох, хлеб или тесто. Представлены также повторяющиеся свойства (например, бедный и богатый братья или женихи, яркий свет луны, низко висящий месяц), взаимоотношения персонажей (любовно-брачные отношения парня и девушки, солнца и луны, парность персонажей), темпоральные характеристики (праздник или воскресенье, когда занимаются работой вопреки запрету или кражей) и, наконец, действия — функции и предикаты (управление луной, сбрасывание луны на землю, прядение, вязание или шитье, поход по воду, игра на музыкальном инструменте, несение на спине, убийство, кража, пахота, питье воды).

При этом в разных локальных традициях одни и те же семантические элементы нередко вступают в разные сочетания друг с другом, создавая диалектные варианты текста и образуя своего рода семантическое поле толкований лунных пятен. Так, молот выступает как инструмент кузнеца и как орудие убийства; коромысло — как атрибут девушки, идущей по воду, и как орудие убийства; вилы — как атрибут крестьянина (вилами он разбрасывает навоз) или двух братьев (они вырывают вилы друг у друга), как орудие убийства (вилами Каин закалывает Авеля) или орудие казни (на вилах повешен крестьянин). Навоз фигурирует в разного рода действиях: его выкидывают лопатой, разбрасывают вилами, вывозят, крадут, бросают в луну, им пачкается луна. Горох сушится, его крадут, сажают, несут на спине, им затыкают луну. С котлом (или медным ведром) идут по воду, его пытаются поделить между собой два брата, в нем Адам и Ева варят молоко. Ангел и дьявол выступают как субъекты и как объекты одного и того же действия: дьявол преследует ангела, архангел Михаил преследует дьявола. Ношей на спине являются разные предметы и персонажи: корзина с яйцами, вязанка гороховой соломы, охапка хвороста, дрова, убитый Авель. Кража выступает как действие (занятие человека или месяца), является характерным свойством персонажа (вора или воровки), а также признаком целого ряда предметов (краденые яйца, мед, навоз, горох, лемех плуга)*.

* Подобное же многообразие комбинаций семантических элементов можно наблюдать в целом ряде других текстов. Например, набор семантиче-

Географическая дистрибуция выявленных элементов текста требует особого анализа и интерпретации. Укажем лишь наиболее показательные из них в ареальном плане: вилы, корова (вол) и коровий (воловий), яркий свет луны, молот, коромысло, богатый/бедный, кузнец, поход по воду, навоз, прядение (тканье, шитье), кража, работа в праздник, горох. Материал позволяет установить целый ряд соответствий в различных славянских традициях, в частности, 1) восточно-западно-южнославянские: вилы — у восточных славян, поляков и болгар; яркий свет луны — у южных славян, русских и поляков; корова (вол), коровий (воловий) — у южных славян, поляков и украинцев; 2) восточно-южнославянские: молот — у русских, белорусов, боснийцев и хорватов; коромысло — у русских, украинцев и болгар; богатый/бедный — у украинцев, белорусов и болгар; кузнец — у сербов, боснийцев, хорватов и русских; поход по воду — у болгар, македонцев и русских; 3) южно-западнославянские: навоз — у болгар, македонцев, поляков и лужичан; прядение (тканье, шитье) — у болгар, македонцев, сербов, поляков и чехов; кража — у чехов, поляков, лужичан и болгар; 4) западно-восточнославянские: работа в праздник — у поляков, лужичан и украинцев; горох — у чехов, поляков и русских.

Кроме перечисленных семантических элементов, в некоторых рассказах указываются также способы попадания персонажей на луну. Иногда он попадает туда сам. Так, в сербской легенде ангел убеждает на луну от преследующего его дьявола¹¹⁹; в польской — св. Георгий вспрыгивает на нее со страху от удара грома¹²⁰; в русской — Каин бежит с убитым Авелем на плечах далеко на запад, туда, где луна касается земли, и оттуда переселяется на луну¹²¹. В некоторых случаях персонаж пользуется для этого специальными орудиями: по севернорусскому поверью, девушка с ведрами, видимая на луне, поднялась туда в «страшные» (святочные) вечера по железной цепи¹²². Иногда персонаж оказывается на луне с помощью ее самой: у словенцев и хорватов луна утягивает на себя ленивого работника с девушкой, работавших ночью в поле¹²³; у русских на Севере лучи луны спускаются с неба и утягивают *хоботом* на луну парня и девушку,

ских элементов, выявляемых на материале лексики, поверий и фольклорных текстов, связанных с совой, включает, в частности, такие мотивы, как смерть и пожирание птиц. Смерть выступает как толкование крика совы, является характеристикой состояния самой совы в течение дня и выступает применительно к ее брату филину (который в легендах умирает). В связи с пожиранием птиц сова фигурирует в легендах то как субъект (получает в награду право пожирать птиц), то как объект (ястреб поживает совят как самых уродливых птенцов). См. об этом: Гуря СЖ, с. 568–586.

смотревших на нее¹²⁴, или человек прилипает к луне, когда решает ее закрасить¹²⁵. В перенесении на луну участвуют также посторонние силы: у поляков радуга хватает и уносит на луну девушку, которая вела распутную жизнь¹²⁶, дьявол уносит туда Твардовского¹²⁷ или Твардовский падает на луну, свергнутый Богом с небес¹²⁸; у западных украинцев ангел сходит на землю, переносит и ставит Авеля на луну¹²⁹; у русских — его сбывает туда Господь¹³⁰; у хорватов св. Петр помещает кузнеца на луну¹³¹; у болгар Бог поднимает туда невесту, ругавшую луну за то, что она висит низко над землей¹³², или отец-чародей с помощью колдовских чар поднимает на луну дочь, целующуюся с возлюбленным¹³³. По одному из болгарских поверий, души братьев переносятся на луну после смерти¹³⁴.

Наконец, тексты нередко содержат еще и мотивировки. В легендах о лунных пятнах и тесно смыкающихся с ними легендах о человеке на луне причиной помещения на луну выступает чаще всего наказание: за убийство, воровство, жадность, работу в праздник, неподчинение родительской воле, контакт с дьяволом, распутное поведение до брака, возможный инцест, за ругань и проклятия, обращенные к луне, посягательство на ее яркий свет, нарушение запрета долго смотреть на луну и т. д. Различны цели такого наказания: кузнец, взявший в ученики черта, и цыган, убивший кума, помещены туда на обозрение всему свету в назидание людям¹³⁵; ослушавшаяся отца дочь — чтобы ее тайная любовная связь стала явной¹³⁶; Каин — чтобы люди видели его наказание¹³⁷, чтобы они не убивали друг друга¹³⁸, чтобы Каин сверху видел все ночные убийства и трясся от страха (у македонцев¹³⁹), чтобы он «закрывал» и «открывал» луну, т. е. менял ее фазы (у русских¹⁴⁰). Попадание на луну происходит также в результате проклятия¹⁴¹ либо по поручению святых управлять лунной¹⁴². Реже вознесение на луну является наградой: за уважение к чужой вере в пример другим людям туда был отправлен кузнец-иноверец (у боснийцев¹⁴³); за помощь людям — братья Петр и Никола (у русских¹⁴⁴); для обретения бессмертия и вечной молодости — ребенок, которым пожертвовала мать ради спасения младенца Христа (у украинцев¹⁴⁵), или работник, отдавший последние деньги нищим, под видом которых ходили Бог с ангелами (у словенцев¹⁴⁶); за победу над змеем и избавление людей от него — св. Георгий (у поляков¹⁴⁷). Целью помещения человека на луну может быть также сохранение ему жизни и предотвращение преступления: Бог возносит на луну бедного брата, которого замыслил убить его брат-богач¹⁴⁸.

Сравнительный анализ славянских формул и нарративов, толкующих лунные пятна, показывает разложимость текста на морфологически различные элементы, позволяет установить взаимосвязи и

сочетание этих элементов, показать, как из них «монтируется», конструируется текст в отдельных локальных традициях, прояснить «грамматическую» структуру мифологического текста в целом.

Отдельные элементы рассматриваемого нами текста могут входить в другие семантические поля. Нередко они присутствуют в семантических моделях, относящихся к иным астрономическим и метеорологическим объектам и явлениям. Так кража, сено и кум встречаются в некоторых толкованиях Млечного пути (кум у кума сено крадет¹⁴⁹), вилы — в легендах о низко висевшем некогда над землей небе (его случайно протыкают вилами), сбивание масла и цыгане — в представлениях о грибом дожде и радуге (баба или ведьма сбивает масло, цыгане женятся), *ала* и укус — в поверье о лунном затмении (*ала* пожирает луну) и т. п.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Район Плевена, Ркс 55, с. 109.
- 2 Пловдивский окр., Пловдивский р-н, АрхЕИМ 879-II, с. 72.
- 3 Пловдивский окр., Карловский р-н, АрхЕИМ 881-II, с. 108.
- 4 Пловдивский окр., Пловдивский р-н, АрхЕИМ 879-II, с. 2.
- 5 Пловдивский окр., Пловдивский р-н, АрхЕИМ 879-II, с. 31; Пловдивский окр., Карловский р-н, АрхЕИМ 880-II, с. 46; Асеновград, Род., с. 11; Софийская обл., район Горно-Джуман, Ркс 1, с. 117; Врачанский окр., Ркс 34, с. 48; Сербия, Јанк. АПОУС, с. 109.
- 6 Врачанский окр., Ркс 34, с. 48.
- 7 Шуменская обл., р-н Провадип, Ркс 187, с. 131; Врачанский окр., р-н Бяла-Слатины, Ркс 330, с. 58; район Кюстендила, Ркс 357, с. 92; Македония, Пен. ПЛ, с. 26; центр. Сербия, Чурия. Мајзн. СНП, с. 152.
- 8 Район Плевена, Ркс 55, с. 108.
- 9 Габровский окр., Етырская община, Ркс 167, с. 128–129; Великотырновский окр., Ркс 20, с. 158.
- 10 Тырговиштский окр., район Омуртага, Ркс 286, с. 102; район Плевена, Ркс 55, с. 108; Благоевградский окр., Петричский р-н, АрхЕИМ 776-II, с. 32; Пловдивский окр., Карловский р-н, АрхЕИМ 881-II, с. 5, 55, Пловдивский р-н, АрхЕИМ 878-II, с. 6, 49, 72; Хасковская обл., район Ивайловграда, АИФ I 47-II, с. 171, Род., с. 11; Бургасский окр., сев.-вост. Странджа, Ркс 91, с. 128–129; Хорватия, Истрия, и Македония, Охрид, Ђор. ПВП, с. 30. Ср. также: Георг. БНМ, с. 23, Вак. ЕБ, с. 414.
- 11 Хасковская обл., район Ивайловграда, АИФ I 47-II, с. 151, Род., с. 11; Фракия, р-н Узункёпрю, Ркс 281, с. 122.
- 12 Георг. БНМ, с. 23.
- 13 Сев.-зап. Болгария, Марин. НВ, с. 15; район Лома, Ркс 163, с. 127.

- 14 Врачанский окр., район Бяла-Слатины, Ркс 330, с. 58; Врачанский окр., Ркс 34, с. 49; Пловдивский окр., Карловский р-н, АрхЕИМ 880-II, с. 4, Георг.БНМ, с. 23.
- 15 Архангельская губ., Печорский у., Луд. ЛЗО, л. 3.
- 16 Вятская губ., Глазовский у., Бел. НБ, с. 521.
- 17 Великотырновский окр., Ркс 20, с. 158.
- 18 Георг.БНМ, с. 23; Бургасский окр., АрхЕИМ 576-II, с. 21, сев.-вост. Странджа, Ркс 91, с. 128–129.
- 19 Шуменская обл., район Провадии, Ркс 187, с. 132; район Карнобата, Ркс 83, с. 99.
- 20 Район Бургаса, Ркс 254, с. 89.
- 21 Великотырновский окр., Ркс 20, с. 158; Бургасский окр., Айтосский р-н, АИФ 215 I, с. 63, Ркс 322, с. 27.
- 22 Район Плевена, Ркс 55, с. 109.
- 23 Район Бургаса, Ркс 254, с. 89.
- 24 Район Карнобата, Ркс 83, с. 99.
- 25 Волынская обл., Ковельский р-н, Бел. НБ, с. 519.
- 26 Тульская губ., Мценский у., Колч.ВКТГ, с. 7. Ср. также: два кузнеца (Россия, Берн.МОЖ, с. 275), мужчина с молотом в руках (Гомельская обл., Речицкий р-н, Бел. НБ, с. 521).
- 27 Янк. АПОУС, с. 109.
- 28 Ср. св. Вита (*Вида*) как покровителя кузнецов в некоторых южнославянских традициях (Толст.ВД, с. 369).
- 29 Район Карловаца, Ђор. ПВП, с. 31.
- 30 Жепче, Ђор. ПВП, с. 31.
- 31 Сербы-граничары, Ђор. ПВП, с. 31, Янк. АПОУС, с. 109.
- 32 Хорватия, Лика, Боснийская Краина, Ђор. ПВП, с. 31–32.
- 33 Вак. ЕБ, с. 414.
- 34 Георг.БНМ, с. 23, Вак. ЕБ, с. 414. См. также: Род., с. 11.
- 35 Вологодская обл., АКТЭ.
- 36 Георг.БНМ, с. 23.
- 37 Район Севлиева, Ркс 271, с. 16.
- 38 Георг.БНМ, с. 23, Вак. ЕБ, с. 414.
- 39 Чехия, Аф. ПВ 3, с. 25; Польша, Was. ТРЕ, s. 190–191.
- 40 Верхняя Лужица, Czerny IM, s. 56.
- 41 Аф. ПВ 3, с. 251.
- 42 Was. ТРЕ, s. 191.
- 43 Янк. АПОУС, с. 109.
- 44 Вармия и Мазуры, Szyf.ZOW, s. 145, SSSL 1/1, s. 194; Великопольша, Быдгошское воев., Карт. РАЕ.
- 45 Was. ТРЕ, s. 191.

- 46 Мазуры, Курпи, Szyf.ZOW, s. 145, SSSL 1/1, s. 194. Ср.: то же (человек на коне пашет волами), но без указания на праздник, в белорусском Полесье (Минская губ., Мозырский у., Mosz.PW, s. 156; Гомельская обл., Буда-Кошелевский р-н, Бел. НБ, с. 520).
- 47 Was. ТРЕ, s. 190; Вармия и Мазуры, Szyf.ZOW, s. 145.
- 48 Was. ТРЕ, s. 190; Мазовше, район Остроленки, ArchИНКМ 1145-I, s. 2.
- 49 вост. Мазуры, Szyf.ZOW, s. 145, SSSL 1/1, s. 194.
- 50 Was. ТРЕ, s. 190; сев. Великопольша, Карт. РАЕ. См. также: Kuch.PPL, s. 46.
- 51 Аф. ПВ 3, с. 275, Kuch.PPL, s. 46.
- 52 Пловдивский окр., Карловский р-н, АрхЕИМ 881-II, с. 108; Сербия, Янк. АПОУС, с. 109.
- 53 Моравия, Польша, Kuch.PPL, s. 46.
- 54 Малопольша, район Пинчова, Siark.MELP, s. 66.
- 55 Польша, Люблинское воев., Kolb.DW 17, s. 69; Краковское воев., Выцёнке, ArchМЕК I/1554 II/1249, s. 54a; Мазовше, район Остроленки, ArchИНКМ 1145-I, s. 2; SSSL 1/1, s. 194; Великопольша, Kolb.DW 15, s. 5, Карт. РАЕ; Верхняя Лужица, Czerny IM, s. 56.
- 56 Нижняя Лужица, Czerny IM, s. 56.
- 57 Куявы, Рушкув, Kolb.DW 3, s. 91.
- 58 Замойское воев., ArchИНКМ 1796, s. 6.
- 59 Врачанский окр., район Оряхова, Ркс 259, s. 117.
- 60 Район Золочева, К. GGPL, s. 171.
- 61 Гродецкий пов., К. GGPL, s. 171.
- 62 Ровенская обл., Дубровицкий р-н, ПА, Бел. НБ, с. 509, 517–518; Брестская обл., Пинский и Столинский р-ны, Агап. НПП, с. 154.
- 63 Закарпатская обл., Иршавский р-н, Бел. НБ, с. 519.
- 64 Закарпатская обл., Иршавский р-н, Житомирская обл., Олевский р-н, Ровенская обл., Рокитовский р-н, Киевская обл., Чернобыльский р-н, Гомельская обл., Лельчицкий р-н, Бел. НБ, с. 518–519.
- 65 Беленский окр., низовье р. Янтры, Ркс 367, с. 181.
- 66 Черниговская губ., Остерский у., Загл. ПСД, с. 137; Черниговская обл., Городнянский и Репкинский р-ны, Киевская обл., Чернобыльский р-н, Житомирская обл., Радомышльский, Емильчинский, Олевский и Новоград-Волынский р-ны, Киевская обл., Чернобыльский р-н, Бел. НБ, с. 516–517, Агап. НПП, с. 154; Украина, Аф. ПВ 3, с. 251.
- 67 Зел. ВЭ, с. 424; Россия, Kuch.PPL, s. 41, 42, Даль ПРН, с. 922, Берн.МОЖ, с. 275; Саратовская губ., Аф. ПВ 3, с. 252; Калужская обл., Куйбышевский р-н, Агап. НПП, с. 155; Брянская обл., Стародубский и Почепский р-ны, Бел. НБ, с. 515; Витебский у., Никиф. ППП, с. 219; Гродненская губ., Сокольский, Волковыский уу., Fed.LB, s. 149; Минская губ., Мозырский у., Mosz.PW, s. 156, Kuch.PPL, s. 45; Брестская обл., Мало-

ритский, Каменецкий, Кобринский, Ивановский, Пружанский, Столинский р-ны, Гомельская обл., Гомельский, Калинковичский, Мозырский, Речицкий, Брагинский, Наровлянский, Лельчицкий, Хойникский, Петриковский и Добрушский р-ны, Волынская обл., Ратновский, Ковельский, Любешовский и Владимир-Волынский р-ны, Ровенская обл., Рокитновский и Дубровицкий р-ны, Житомирская обл., Олевский и Радомышльский р-ны, Черниговская обл., Репкинский, Городнянский и Куликовский р-ны, Киевская обл., Чернобыльский р-н, ПА, Агап.НПП, с. 153–154, Бел. НБ, с. 505–510, 514–519; Киевская губ., Радомышльский у., Савч.МННМ, с. 106: казаки Причерноморья, Бел. НБ, с. 510; Зап. Украина, *Žmigrl. U.*, s. 327; Зап. Украина, р-н Тереховли, *Fisch.UD*, s. 328; Ивано-Франковская обл., Рожнятовский и Галицкий р-ны, Бел. НБ, с. 511, 516; гуцулы, *Kuch.PPL*, s. 41; Хелмское воев., с. Осова, Белостоцкое воев., с. Вежхлесе, Тополяны, записи автора; Пшемысльское воев., *SSSL 1/1*, s. 194; *K.GGPL*, s. 171; сев. Мазовше, р-н Цеханова, *Szyf.ZOW*, s. 145.

83 Закарпатская обл., Ужгородский р-н, Бел. НБ, с. 509.

84 Архангельская, Вологодская обл., АКТЭ; Брестская обл., Пинский р-н, Агап.НПП, с. 153; Гомельская обл., Речицкий и Лельчицкий р-ны, Бел. НБ, с. 509, 516.

85 Архангельская, Вологодская обл., АКТЭ.

86 Сербия, Янк. АПОУС, с. 108; Житомирская обл., Новоград-Волынский и Овручский р-ны, Агап.НПП, с. 153; Брестская обл., Кобринский р-н, Бел. НБ, с. 516.

87 Вологодская обл., АКТЭ; Владимирская губ., Меленковский у., Зел. ОРАГО I, с. 186; Рязанская губ., Шацкий у., Смоленская губ., Смоленский у., Самарская губ., Брянская обл., Почепский р-н, Бел. НБ, с. 506, 514; Калужская обл., Куйбышевский р-н, Агап.НПП, с. 155.

88 Польша, Пшемысльское воев., *ArchKESUJ 8643*, nr J11.

89 Черногория, Герцеговина, Ђор.ПВП, с. 31; Болгария, Вак.ЕБ, с. 414, Георг.БНМ, с. 23; Македония, Пен.ПЛ, с. 25–26; Украина, Марк.ОПКМ, с. 77; *Kuch.PPL*, s. 41; Россия, Аф.ПВ 3, с. 251.

90 Владимирская губ., Шуйский у., Бел. НБ, с. 509.

91 Львовская обл., Стрыйский р-н, Киевская обл., Чернобыльский р-н, Бел. НБ, с. 506.

92 Житомирская обл., Овручский р-н, Бел. НБ, с. 520.

93 Черниговская обл., Городнянский р-н, Бел. НБ, с. 520.

94 Житомирская обл., ПА.

95 Гомельская обл., Мозырский р-н, Бел. НБ, с. 520.

96 Черниговская обл., Репкинский р-н, Бел. НБ, с. 521.

97 Вологодская обл., АКТЭ; Брестская обл., Лунинецкий р-н, Бел. НБ, с. 511. Ср. также в Городнянском р-не Черниговской обл.: Адам Еву на вилах держит (Бел. НБ, с. 511).

83 Даль ПРН, с. 922.

84 Болгары Баната, Телб.БББ, с. 175.

85 Сербь-граничары, Ђор.ПВП, с. 31, Янк.АПОУС, с. 108.

86 Закарпатская обл., Раховский р-н, Бел. НБ, с. 514.

87 Брестская обл., Пинский р-н, Бел. НБ, с. 513.

88 Закарпатская обл., Ужгородский р-н, Бел. НБ, с. 513.

89 Киевская обл., Чернобыльский р-н, Бел. НБ, с. 513.

90 Брянская обл., Стародубский р-н, Черниговская обл., Репкинский р-н, Бел. НБ, с. 512. Ср. также в Ивановском р-не Брестской обл.: братья Иван и Лазарь, один другого колет вилами (Бел. НБ, с. 512).

91 Малопольша, Жешовское воев., Ропчицкий пов., *Udz.MEZRO*, s. 75. *Kuch.PPL*, s. 49; Кросненский пов., Ивонич, *Gust.LPOIS*, s. 134–135.

92 Тарнобжегское воев., *Wierzch.ME*, s. 189.

93 Берн.МОЖ, с. 275.

94 Малопольша, Келецкое воев., *Kolb.DW 19*, s. 196; Катовицкое воев., Олькушский пов., *Cisz.LRG*, s. 3; Кросненский пов., *Gust.LPOIS*, s. 134–135; Жешовское воев., Ропчицкий пов., *Udz.LPPR*, s. 133; Краковское воев., *Kolb.DW 7*, s. 29–30, *SSSL 1/1*, s. 194, *Kuch.PPL*, s. 48; Краковское воев., Выщёнже, *ArchMEK 1/1554 II/1249*, s. 54a. Ср. в Великопольше: человек играет на арфе (*Kolb.DW 15*, s. 5).

95 Рихлик ЕВ, с. 213; Аф.ПВ 3, с. 251.

96 Лугачевске Залеси, Бел. НБ, с. 512; *Elj.FS*, s. 248.

97 *Haupt VS*, S. 387.

98 Ровенская обл., Дубровицкий р-н, ПА, Бел. НБ, с. 511.

99 Георг.БНМ, с. 23.

100 центр. Сербия, Чуприя, *Majzn.CHP*, с. 100–101, Ђор.ПВП, с. 31, СМР, с. 201, Янк.АПОУС, с. 109.

101 Вак.ЕБ, с. 414.

102 Жепче, Ђор.ВП, с. 31, Янк.АПОУС, с. 109.

103 Краковское воев., *Kuch.PPL*, s. 49, *Wójc.KSP*, s. 118, *Kolb.DW 5*, s. 338, *SSSL 1/1*, s. 194; Тарновское воев., Бохенский пов., *K.GGPL*, s. 171; Пшемысльское воев., *SSSL 1/1*, s. 194; Хелмское воев., с. Окшув, запись автора.

104 *SSSL 1/1*, s. 194.

105 *SSSL 1/1*, s. 194.

106 Великопольша, *Kolb.DW 15*, s. 4–5, *Kuch.PPL*, s. 46.

107 Архангельская обл., АКТЭ.

108 сербы-граничары, Ђор.ПВП, с. 31, СМР, с. 201, Янк.АПОУС, с. 108.

109 Кемпа Сважевска, *Sych.SGK*, t. 3, s. 281.

110 СМР, с. 4.

111 район Севлиева, Ркс 277, с. 182–183.

112 район Плевена, Ркс 55, с. 108.

- 113 Аф. ПВ 3, с. 252, Kuch. PPL, s. 43.
 114 СМР, с. 201, Јанк. АПОУС, с. 108.
 115 Архангельская обл., АКТЭ.
 116 Карелия, Кемский р-н, запись О. В. Беловой.
 117 Черниговская обл., Репкинский р-н, Бел. НБ, с. 521
 118 Врачанский окр., район Бяла-Слатины, Ркс 330, с. 58.
 119 Центр. Сербия, Чуприя, Мајзн. СНП, с. 100–101, Ђор. ПВП, с. 31, Јанк. АПОУС, с. 109.
 120 Малопольша, Жешовское воев., Ропчицкий пов., Udz. MEZRO, с. 75, Kuch. PPL, s. 49; Кросненский пов., Ивонич, Gust. LPOIS, s. 134–135.
 121 Самарская губ., Бел. НБ, с. 506.
 122 Вятская губ., Глазовский у., Бел. НБ, с. 521.
 123 Словения, Штирия, и Хорватия, Славония, Kuch. PPL, s. 43.
 124 Архангельская губ., Печорский у., Луд. ЛЗО, л. 3.
 125 Карелия, Кемский р-н, запись О. В. Беловой.
 126 Kuch. PPL, с. 45.
 127 Wójs. KSP, s. 117–118; Тарновское воев., Бохенский пов., K. GGPL, s. 171.
 128 Хелмское воев., с. Окшув, запись автора.
 129 Львовская обл., Стрыйский р-н, Бел. НБ, с. 506.
 130 Смоленская губ., Смоленский у., Бел. НБ, с. 506.
 131 Район Карловаца, Ђор. ПВП, с. 31, Јанк. АПОУС, с. 109.
 132 Великотърновский окр., Ркс 20, с. 158.
 133 Район Бургаса, Ркс 254, с. 89.
 134 Беленский окр., низовье р. Јантры, Ркс 367, с. 181.
 135 Район Карловаца, Ђор. ПВП, с. 31; Хорватия, Лица, и Боснийская Краина, Ђор. ПВП, с. 31–32.
 136 Район Бургаса, Ркс 254, с. 89.
 137 Новгородская губ., Череповецкий у., Ант. СПМ, л. 1.
 138 Новгородская губ., Череповецкий у., Ант. СПМ, л. 1; Владимирская губ., Меленковский у., Каман. ВП, л. 236, Бел. НБ, с. 505; Kuch. PPL, s. 41.
 139 Македония, Прилеп, Цеп. ТПЯП, с. 83, Пен. ПЛ, с. 25–26; Kuch. PPL, s. 40–41.
 140 Владимирская губ., Меленковский у., Каман. ВП, л. 236–237.
 141 Болгария, р-н Плевена, Ркс 55, с. 109; Пловдивский окр., Карловский р-н, АрхЕИМ 881-II, с. 108; Македония, Прилеп, Цеп. ТПЯП, с. 83.
 142 Малопольша, Тарнобжегское воев., Wierzch. ME, s. 189.
 143 Жепче, Ђор. ПВП, с. 31.
 144 Архангельская обл., АКТЭ.
 145 Харьковская губ. (?), Kuch. PPL, s. 39–40.
 146 Штирия, Kuch. PPL, s. 40.
 147 Малопольша, Келецкое воев., Kolb. DW 19, s. 196.
 148 Зап. Украина, Покутье, Piot. ZWJB, s. 121.
 149 См., например: Kog. ŽJOS, s. 146 (Хорватия, р-н Загреб).

СОКРАЩЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ

- Агап. НПП — *Агаткина Т. А.* «Несказочная проза» и поговорки // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 152–159.
 АИФ I 47-II — *Михайлова К.* Фолклорни материали от с. Славеево, с. Драбишна, с. Свирачи и с. Орешино, Ивайловградска община, Хасковска област. 1985 // Архив на Институт за фолклор на БАН (София), АИФ I № 47-II.
 АИФ 215 I — *Личев А.* Фолклорни материали от село Винарско, Айтоски район, Бургаски окръг. 1980 // Архив на Институт за фолклор на БАН (София), АИФ № 215 I.
 АКТЭ — Астронимическая картотека топонимической экспедиции Уральского гос. университета, кафедра русского языка и общего языкознания. Екатеринбург.
 Ант. СПМ — Суверенные представления о мироздании. Демонология. Суеврия, связанные с бытом (Новгородская губ., Череповецкий уезд) // Российский гос. этнографический музей, ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева) оп. 1, № 798. 14 л.
 АрхЕИМ 576-II — *Георгиева И.* Народен мироглед (материали). Бургаски окръг, Варненски окръг, Силистренски окръг. 1971 // Архив на Етнографски институт с музей при БАН (София), № 576-II.
 АрхЕИМ 776-II — *Георгиева И.* Народен мироглед. Благоевградски окръг, район Петрички. 1972 // Архив на Етнографски институт с музей при БАН (София), № 776-II.
 АрхЕИМ 878-II — *Стаменова Ж. А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материали от селата в Пловдивски район, на юг от р. Марица). Пловдивски окръг, Пловдивски р-н. 1977 // Архив на Етнографски институт с музей при БАН (София), № 878-II.
 АрхЕИМ 879-II — *Стаменова Ж. А., Колева Т. А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материали от селата в Пловдивски район, на север от р. Марица). Пловдивски окръг, Пловдивски р-н. 1977 // Архив на Етнографски институт с музей при БАН (София), № 879-II.
 АрхЕИМ 880-II — *Стаменова Ж. А., Колева Т. А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материали от селата в Карловски район). Пловдивски окръг. 1974 // Архив на Етнографски институт с музей при БАН (София), № 880-II.
 АрхЕИМ 881-II — *Стаменова Ж. А., Колева Т. А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материали от селата в Карловски район). Пловдивски окръг. 1972 // Архив на Етнографски институт с музей при БАН (София), № 881-II.
 Аф. ПВ 3 — *Афанасьев А. И.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 3 [репринт].
 Бел. НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004 (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов).
 Берн. МОЖ — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

- Вак. ЕБ — *Вакарелски Х.* Етнография на България. Второ издание. София, 1977.
- Георг. БНМ — *Георгиева Н.* Българска народна митология. София, 1983.
- Гура СЖ — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997 (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).
- Даль ПРН — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.
- Ђор. ПВП — *Ђорђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 1. Београд, 1958 (СЕЗБ, 1958, књ. 71).
- Загл. ПСД — *Заграда П.* Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля. Київ, 1929 (Матеріяли до етнології, I).
- Зел. ВЭ — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивинной. М., 1991 (Этнографическая библиотека).
- Зел. ОРАГО I — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. I. Пг., 1914.
- Јанк. АПОУС — *Јанковић П.* Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба // СЕЗБ, књ. LXIII. Београд, 1951.
- Каман. ВП — *Каманић П. М.* Поверья, заговори, обряды, приметы. Роды и уход за ребенком. Болезни и их лечение. Летаргия. Представление о смерти. Погребальные обычаи. Почитание праздников // Российский этнографический музей, ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева), оп. 1, № 29. 58 л.
- Карт. РАЕ — *Polski atlas etnograficzny.* Картотека. Instytut Historii Kultury Materialnej. Zakład Etnografii. Wrocław.
- Колч. ВКТГ — *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО, 1899, № 3.
- Луд. ЛЗО — *Лудишкова А. Ф.* Легенды, записанные в с. Оксина Печорского у. Архангельской губ. // Архив РГО, ф. 1, оп. 1, № 130. 4 л. [1923].
- Мајзн. СНП — *Мајзнер М. Ј.* Српске народне приповетке // СЕЗБ, књ. L. «Расправе и грађа», књ. 1. Београд, 1934, с. 95–154.
- Марин. НВ — *Маринић Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ, 1914, кн. 28).
- Марк. ОПКМ — *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
- Никиф. ППП — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- ПА — Полеский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Пен. ПЛ — Преданија и легенди / Избор и редакција К. Пенушлиски. Скопје, 1969.
- Рихлик ЕВ — *Рихлик С.* [Рецензия и обзор:] «Lud». Serja II. Tom V, zeszyt I–IV. Rok 1926 (144+XVIII) // Етнографічний вісник, кн. 7. Київ, 1928, с. 213–215.
- Ркс I — *Христова Т. М.* Етнографско изследване на с. Покровник, Горноджумайско, Софийска област. 1941 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс I.
- Ркс 20 — *Трифопова В. Д.* Етнографско изследване на с. Михалци — Павлиkenско. 1945 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски».

- [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 20.
- Ркс 34 — *Велчева В. И.* Етнографско изследване на село Зверино — Врачанско // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 34.
- Ркс 55 — *Мазнева Л. Х.* Етнографско изследване на село Одрне — Плевенска околия. 1946 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 55.
- Ркс 83 — *Пашева М.* Етнографско и езиково изследване на село Невестино, Карнобатско. 1938 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 83.
- Ркс 91 — *Крстева М. П.* Етнографско изследване на с. Тагарево, Средецко. 1943 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 91.
- Ркс 163 — *Ильева В. С.* Етнографско изследване на село Голинци, Ломско. 1941 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 163.
- Ркс 167 — *Пенчева Н. И.* Етнографско изследване на с. Етър и околните села, Габровско. 1940 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 167.
- Ркс 187 — *Миленкова А. С.* Етнографско изследване на село Добриня — Проватийско. 1943 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 187.
- Ркс 254 — *Пенчева Н. А.* Етнографско изследване на село Атанаской, Бургаска околия. 1932 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 254.
- Ркс 259 — *Кунов Д. С.* Етнографско изследване на село Добролево, Ореховска околия. 1940 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 259.
- Ркс 271 — *Въгленов М. Х.* Изследване на бита, нравите, обичаите и говора на с. Сръбе, Севлиево. 1936 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 271.
- Ркс 277 — *Явашев Р. И.* Етнография и говор на с. Сухиндол, Севлиево. 1937 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 277.
- Ркс 281 — *Касабова Н.* Етнографско изследване на българите от село Еникьой, Узункуприйско, преселени в село Синапово, Елховско. 1940 // Библиотека

- на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 281.
- Ркс 286 — *Ненов С. И.* Етнографско изследване на с. Китино — Омортагско. 1939 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 286.
- Ркс 322 — *Фандъкова М.* Етнографско изследване на с. Булчино, Айтоско. 1937 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 322.
- Ркс 330 — *Иванова М. М.* Етнографско изследване на село Габаре, Белослатинско. 1937 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 330.
- Ркс 357 — *Аракчиева М.* Етнографско изследване на с. Враца Кюстендилско. 1939 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 357.
- Ркс 367 — *Михалев Д. Т.* Етнографско и езиково изследване на с. Белцов, Беленско // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», [архив дипломных работ, выполненных под руководством акад. С. Романского], ркс 367.
- Род. — Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Савч.МНПМ — *Савченко И.* Миросозерцание наших простолюдинов-малоруссов // ЖС, 1906, вып. 2, с. 105–108.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Телб.БББ — *Телизов К., Векова-Телизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ, кн. 51. София, 1963.
- Толст.ВД — *Толстая С. М.* Видов день // Славянский древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 369.
- Цеп.ТПЯП — *Цепенков М.* Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Прилеп // СбНУ, кн. 11. София, 1894, с. 73–84.
- ArchПНКМ 1145-I — Pow. Ostrołęka, w. Wach. [Автор записи не указан]. 1953 // Archiwum materiałów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (Warszawa), nr 1145-I.
- ArchПНКМ 1796 — *Kunicka B.* Woj. Zamojskie, w. Grabnik. 1976 // Archiwum materiałów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (Warszawa), nr 1796.
- ArchKESUJ 8643 — Atlas kultury ludowej. [Материалы, собранные по программе К. Мошиньского]. Woźniak J. Kultura duchowa, w. Tryńcza, gm. Tryńcza, woj. Przemyskie. 1988 // Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków), 8643.
- ArchМЕК I/1554 II/1249 — Пресяды і забобоны. Лата 1888–1925. Ze zbiorów Seweryna Udzełi // Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, nr inw. I/1554/rkp, sygn. m. II/1249.

- Cisz.LRG — *Ciszewski S.* Lud rolniczo-górnicy y okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // ZWAK, t. 11. Kraków, 1887, s. 1–129.
- Czerny IM — *Czerny A.* Istoty mityczne Serbów Łużyckich. Przełożył z lużyckiego B. Grabowski // Wisła (Warszawa), 1895, t. 10, s. 54–97, 245–281, 531–563.
- Elj.FS — *Eljasz-Radzikowski S.* Z folklorystyki słowackiej // Lud, t. 5, z. 3, 4. Lwów, 1899, s. 238–255, 297–320.
- Fed.LB — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materyjały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stönima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.
- Fisch.UD — *Fischer A.* Uzupełnienia Dähnhardta // Lud, t. 15, z. 4. Lwów, 1909, s. 320–339.
- Gust.LPOIS — *Gustawicz B.* O ludzie poddukłańskim w ogólności, a lwoniczanach w szczególności. (Część wtóra) // Lud, 1901, t. 7, z. 1–4, s. 43–54, 128–146, 241–256.
- Haupt VS — *Haupt L., Schmalzer J. E.* Volkslieder der Sorben in der Ober- und Nieder-Lausitz. Anastatischer Neudruck. Berlin, 1953.
- K.GGPL — *E. K.* Gwiazdy i grzyby w podaniach ludu. (Szkiec etnologiczny) // Lud, r. 1, z. 6 i 7, 8. Lwów, 1895, s. 168–178, 197–207.
- Kolb.DW 3 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3: Kujawy. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolb.DW 5 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 5: Krakowskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolb.DW 7 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3: Kujawy. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolb.DW 15 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 15: W. Ks. Poznańskie. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolb.DW 17 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 17: Lubelskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolb.DW 19 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3: Kieleckie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kor.ŽJOS — *Korenić S.* Život, jezik i običaji Stupničana kraj Zagreba // ZNŽO, sv. 1. Zagreb, 1906, s. 119–151.
- Kuch.PPL — *Kuchta J.* Polskie podania ludowe o człowieku na księżycu // Lud, serja II, t. 5 (25). Lwów; Warszawa; Kraków; Poznań; Wilno, 1926, s. 38–51.
- Mosz.PW — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materjały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz powiatu rzeczycyckiego. Warszawa, 1928.
- Piotr.ZWJB — *Piotrowicz S.* Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materjały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu // Lud, t. 13, z. 2, 3. Lwów, 1907, s. 118–129, 216–232.
- Siark.MELP — *Siarkowski W.* Materjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // ZWAK, t. 9. Kraków, 1885, s. 3–72.
- SSSL 1/1 — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. T. 1: Kosmos. [Cz. 1]: Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie. Lublin, 1996.
- Sych.SGK — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- Szyf.ZOW — *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Wyd. 2 poszerzone. Olsztyn, 1975 (Rozprawy i materiały Ośrodka badań naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 50).

- Udz. LPPR — *Udziela S. Lud Polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi* // ZWAK. Kraków, 1890. T. 14, s. 1–136.
- Udz. MEZRO — *Udziela S. Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy* // ZWAK. Kraków, 1886, T. 10.
- Was. TPE — *Wasilewski J. S. Tabu a paradygmaty etnologii (rozprawa habilitacyjna)*. Warszawa, 1989.
- Wierzch. ME — *Wierzchowski Z. Materiały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeckiego i Niskiego w Galicyi* // ZWAK. Kraków, 1890. T. 14, s. 145–211.
- Wójc. KSP — *Klechdy, starożytnie podania i powieści ludu Polskiego i Rusi* / Zebrał i spisał K. W. Wójcicki, wybór i opracowanie R. Wojciechowskiego, słowo wstępne J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1972.

О. В. Чёха

*ЯЗЫКОВОЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ОБРАЗ
ЛУННОГО ВРЕМЕНИ В ПОЛЕССКОЙ ТРАДИЦИИ
(МОЛОДОЙ И СТАРЫЙ МЕСЯЦ)*

Настоящая статья посвящена одному из фрагментов восточнославянской традиционной картины мира — полесским народным представлениям о лунном времени и их выражению в языке (в номинации лунных фаз, во фразеологии), а также в сложном комплексе предписаний и запретов бытового и хозяйственного характера. Такое комплексное этнолингвистическое рассмотрение может послужить основой для реконструкции элементов, фрагментов древней восточнославянской и праславянской духовной культуры.

Представления о лунном времени, способы номинации его единиц, его символика и «прагматика» относятся к области славянской народной астрономии и астронимии, которая до недавнего времени принадлежала к наиболее сакральным областям устной традиции и испытала сравнительно малое влияние со стороны официальной «книжной» (как религиозной, так и светской) культуры. Русская и славянская астрономическая терминология как определенная тематическая группа лексики еще недостаточно изучена в отечественной филологии. Из известных нам современных исследований в этой области нужно назвать работы М. Э. Рут [Рут 1987, 2003], кандидатскую диссертацию Эльхана Гейдара Оглы Азима-Заде [Азим-Заде, 1979], и соответствующие статьи этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД], издаваемого Институтом славяноведения РАН.

Материалом для данной статьи послужили полевые записи, хранящиеся в Полесском архиве Института славяноведения РАН, собранные на территории украинского и белорусского Полесья в 80–90-е гг.¹ по

Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (грант № 04-04-12031в, проект «Развитие базы данных „Полесский архив“»).

¹ Кроме собственно полесских сел, архив включает записи, сделанные в нескольких карпатских населенных пунктах, но так как эти данные представляют интерес и в целом гармонируют с общей полесской традицией, мы сочли возможным приводить их в качестве иллюстративного материала.

специальной программе-вопроснику с целью создания «Полесского этнолингвистического атласа» [ПЭС: 21–46]; один из разделов этой программы посвящен народной астрономии (XIV. Астрономия. Метеорология. Время).

Благодаря этим записям, Полесье оказалось единственным восточнославянским регионом, по которому собран систематический этнолингвистический материал, позволяющий реконструировать народные представления о лунном времени, его культурных функциях, символике и языковом выражении. Ввиду того, что географически и исторически Полесье занимает пограничное положение между тремя восточнославянскими этноязыковыми зонами — украинской, белорусской и русской, данные полесской традиции, отличающейся глубокой архаикой, могут с полным правом считаться репрезентативными для всего восточного славянства и даже для праславянского состояния [Толстой 1983, 6–8]².

Рассматривая восприятие лунного времени традиционным народным сознанием, мы должны отметить его целостность и системную структурированность. Объективно никаких границ в лунном времени нет — оно является по сути континуумным явлением, однако разбираемый нами материал ясно показывает, что традиционная культура и язык четко его делят, уделяя пристальное внимание выделенным границам.

Лунное время предстает в виде последовательного чередования определенных временных отрезков, для номинации которых существует тщательно разработанная терминология. Материал демонстрирует большое разнообразие глаголов, используемых для описания смены одного отрезка лунного времени другим, — это в первую очередь *меняться*, затем глаголы *ходить*, *идти* и их префиксальные дериваты, фазовые глаголы *кончатся*, *начинаясь*, *паставать*, глаголы, отражающие динамику нарастания и убывания луны: *ущербляться*, *рушиться*, *сполняться*, *народжаться*, *расти*, *гибнуть*, *слабеть*, *кряжеть*, *дюжеть*, *ховаться*, *переворачиваться*.

Наиболее широко распространено деление лунного цикла на четыре части (фазы), каждая из которых именуется *четвертью* или *квардой* (*квардой*, *квартирой*). Кроме этого, для наименования временного промежутка, равного лунной фазе, используется хронологиче-

² Это, конечно, не отрицает существования региональных и локальных различий в данном фрагменте народной традиции и языка. Например, для всей восточнославянской традиции характерным является противопоставление народившейся и убывающей луны. Однако лексемы, которые кладутся в основу номинации этих половин лунного цикла, будут разными. Ср.: *молодой*/старый месяц в полесской традиции и *новый/ветхий* — на Русском Севере.

ская единица «официального календаря — *неделя* или *тыждень*. Параллельно с четверичным делением лунного цикла, существует более архаичное, разбивающее лунное время на две половины. Большинство примет, запретов и предписаний апеллируют к признаку, характеризующему какую-то половину лунного цикла. Названия половин месяца (в отличие от названий четвертей) являются соотносительными (чаще всего это *молодой* и *старый* или *старый* и *новый*), системность номинации лунного цикла проступает здесь наиболее четко.

Существует несколько семантических моделей номинации лунных фаз, в которых месяц характеризуется с различных сторон, фиксируются его различные физические и функциональные аспекты. Отправной точкой для появления термина может являться цвет месяца (*красный*, *яснец*, *чернец*), его величина, размер (*месячко мал*, *великий*), объем (*полный*, *выщербленный*, *пустой*, *порожний*), форма (круг, серп), число (порядковый номер лунной фазы), представление о «возрасте» месяца (*молодой*, *старый*) или о «влажности» месяца, его связи с дождем (*гнилуха*, *сырище*), время появления его на небе (*новолуние*, *новый*, *крайние дни*), «динамическая» модель (отглагольные существительные типа *сход* и *рушанье*). В рамках каждой локальной традиции (в пределах Полесья) из этого списка выбирается один-два признака, но отобранный признак кладется в основу номинации не одной отдельной фазы, а по меньшей мере двух, соотнося их между собой. Например, *молодой* месяц задает появление *старого*, а *маленький* серпик — *полного серпка* или *серпка на сходе*.

В номинациях лунного времени отчетливо прослеживается антропоцентризм восприятия месяца народным сознанием. На луну переносятся человеческие свойства и характеристики, соответственно и обозначающая их лексика. Из молитв, обращенных к народившейся луне, становится известно, что у нее есть имя — Микита и даже профессия — военный³; на Масленицу месяц должен оскоромиться; он, как и человек, рождается, растет, стареет и умирает. В результате время применительно к фазам месяца начинает осмысляться прежде всего через категории *старого* и *молодого*.

³ *От як углѣдиш молодика пѣрўы раз, стань на мѣсти и стої (и говори): Молодїк Микїта, Ци быў на том сўѣти? Ци быў, ци пытáў, Ци у мѣртўых зўбы болять? — Быў, пытáў, не болять, не шумяць. — Шоб так раб Божае Палáшке / не болели, не шумели (Симоници); Як мѣсяц свѣтит молодїк, кáжем: Молодїчку, ты военный человекўку, / ты по небу хóдишь, всїх людѣй бáчиш: старóго, малóго, / покажї могó милóго (Костюковичи). См. список обследованных населенных пунктов, в которых записаны цитируемые свидетельства, в конце статьи.*

Этот «возрастной» признак лежит в основе стандартной для полесской традиции языковой номинации лунных фаз (*молодой, молодик — старой, старик*). Обращение к экстралингвистическому материалу и типичным культурным контекстам позволяет выявить другие признаки (пары признаков), приписываемые лунному времени и его отдельным фазам, которые хотя и не находят отражения в терминологии, тем не менее устойчиво проявляют себя в ближайших языковых и культурных контекстах лунного времени. Более того, они нередко «актуализируют» архаическую этимологическую семантику слов *молодой* и *старый* и обозначают область их коннотаций [Толстая, в печати].

Рассмотренный нами материал показал, что семантика слова *молодой* как бы расщепляется на отдельные дифференциальные признаки, семы, каждая из которых в свою очередь соотносится с соответствующей ей семой слова *старый*. Таким образом, представляется возможным рассмотреть взаимную связь разных бинарных оппозиций семантических признаков, образующих определенную систему и связанных отношением эквивалентности. Подобная связь семантических оппозиций, в основе которой лежит механизм коннотации и оценки, была описана на другом материале и интерпретирована в работе Н.И. Толстого [Толстой 1995].

1. Молодой — старый : мягкий — твердый. Признак твердости — мягкости никак не отразился в терминологии лунных фаз, нет ни одного свидетельства того, что месяц называли бы, например, *твердецом* или *твердяком*. Однако в то же самое время запрет или предписание на замачивание льна, квашенье капусты, забивание свиньи, засолки овощей и сала, постройки дома повсеместно мотивируется тем, что полученный продукт (лен, сало, посаженная или квашеная капуста, огурцы, яблоки, зерна ячменя) будет *мягким* или *твердым*.

Как правило, *мягкость* коррелирует с молодым месяцем, в то время как *твердость* соотносится со старой или полной луной, что согласуется с семантикой слова *молодой*, первоначально означавшего ‘только что родившийся, появившийся’, иначе ‘младенческий’ [ЭССЯ 19: 151], ‘нежный, слабый, мягкий, гибкий’ по отношению к живым существам (человеку или животному) или растениям, только что распустившимся, появившимся на свет [Цейтлин: 111–112]. Ср.:

Лён нэ мона мочыты у старых днёх бо будэ твёрдый (Березичи).
У молодычку мочыли [лён], шоб мяхче буў, бо ёсли помочыши в твёрду пору, твёрдый (Лисятичи).

Кабана резать у молодикў, шоб было мяко сало (Рясное). *У старик — не режутъ, твёрдое сало вельми* (Тонеж). *Плохо резать на старом месяце бо твёрдэйше* (Тхорин). *Заколёць кабанá недобрэ ў*

старыкў. Шкўра буде цвёрда, а сáло буде сухэ и несма́чнэ (Дягова). *У поўни, сáма лўчше у старыкў свиню резать. У молодом мёсяцы онó совсем по-другому становится сáло, онó, врде бы и вкуса нет, мякое становится* (Ласицк).

Не пада на маладикў капўсту сечь. Капўста будэ неудáлая, мякая (Радутино). *Капўсту нужно квасить у молодикў, шоб булá мягэнькая* (Рясное). *Капўсту тожэ не укладывають. [на молодик] Она делается мякая — мякая и заплэснеетъ* (Доброводье). *Капўсту не квáсили як молоды мйсяц, потому что будэ мякая; як молодик капўсту не крышаць, будэ разлáзыться* (Одрижин). *Капўсту квасыли у старых днёх шчоб булá твёрдá, чоловйцького днё бо чоловик за бáбу твёрдйшы; Шоб мяка булá [капўста] квасили на маладикá. Як на старикў квасять, то шоб твёрда* (Олбин).

Капўсту [сажали] на межи будэ качан крёмкий. Капўсту начинали садить девятым днём молодика. Если садили в молодик, значит капўста будэ мякая, если в старичок — значит твёрдая (Ручаевка).

Лён сйють на вэспí у молодых днёх. Шчоб був миёмкий (Березичи). *Ячмíнь сйють як снig зййде у молодых днёх. Шчоб лэгко булó товкты* (Березичи).

Такие примеры, как: «*як ў молодык шю зрбйць — ўсё будэ молодбе, некрёмкое. Сáло мякое будэ, пóртица будэ*» (Боровое), «*агурцы квасить на сходку, будутъ крёмкие, а ў поўни — не*» (Челхов); «*на старичкў сáдятъ капўсту, шоб крепкая качáние былó*» (Ст. Яриловичи), «*гарбузы, огурцы сей да середи, капўсту сеять пуднóна: крепкая, хорошая будэ*» (Вел. Бор), «*сеять на старом — гарбузы, старые, крёмкие будутъ; а агурцы — на молодикў: будутъ рóвненькие, молóденькие*» (Пирки), — свидетельствуют о том, что у *твердого* может развиваться значение ‘крепкий’, которое тоже будет противопоставлено *некрепкому, мякому*. Но все же *крепкий* и *твердый* не являются абсолютными, взаимозаменяемыми синонимами. Они «курируют» различные области. *Крепкими*, по народному представлению, должны были быть, в частности, нитки (при прядении, ткань, шитье) и строения. Ср.:

Начинали сновать и мочили лён, когда месяць на половину стане. Старичком обшивае, снуём, нитки хорбши, крепки (Ручаевка). *Сноўаць на старом, шоб нэ дрáлася нítка, у любы дэнь* (Олбин).

[Под] *поўню закладáли (дом), коб поўны буў. В старую пору, во втóрок — шоб крёмкий буў* (Ковнятин). *Не закладывали новы дом у гшлýю неделю, бо тады дом дбўго стояць не будэ* (Хоромск). *А вот дом стрбйць, так стрбйли ў старом, а коли построили у молодикў, так шашаль поёсьць и грыбок пападзэ, а колí ў старом, так усё*

бўдзе добрэ і дом будзе дбўго стояць і крэпки (Вербовичи). Дом ставіць — на старом [будет] он крэпки. На старом, шоб ниякая гадосьць не заводзілася (Пирки).

Что же касается предписаний на квашенье капусты и укладку овощей на зиму, то крепким часто оказывается не старый, а молодой месяц. В этих примерах крепкий приближается к семантике сильного, каковым качеством наделяется первая («молодая») половина лунного цикла. Ср.:

Раней овошчы складывали ў крэпкія дні: у 5–7-мы дзень маладзіка, тады вельмі дбры, а сложаы ў 3 недзели, так боршч крэпки бўдзе (Вербовичи). Капусту крошым, гаворили, на сыршчына не нада, на маладыку будзе крэпкая (Семцы). Вятох — не нада крышыць [капусту], як маладзік — будзець крэпкая, 3 дні послі поўні — срэдня (Горловка).

2. Молодой — старый : здоровый — больной. Сильный осознается традиционной культурой как здоровый, соответственно слабый — как больной. Ср.:

У стары месьця [не ссыпают картофель в погреб], як месьця перва недзеля каб усё было здарова, как не гніло (Гортоль); *Лён мочыли пид поўну. Бўде чысты, здоробы и хоробы* (Хоромск).

3. Молодой — старый : нечистый — чистый. Чаще эта оппозиция выражается опосредованно в представлениях о том, что если ставить дом, белить его или перестраивать, убираться в доме, вычищать погреб, солить сало и сеять злаковые на молодом месяце или же в период, предшествующий его рождению, то в доме появятся «нечистые» насекомые (тараканы, пауки, козявки, шашель, клопы), в сале заведутся черви, черви же будут подъедать корни, а на деревьях нападет грибок. Ср.:

Стрбить — у старом, шчоб шашель не јиў (Червона Волока). На маладу ня нада: шашалы в чурках заводяться, заедать (Доброводье). На маладыку, як мажешь [хату], так пауки, казяўки бўдут, а як на старом, так ниякой гадосьць нэ буў (Олбин). А вот дом стрбощь, так стрбощи у старом, а коли построили у молодзіку, так шашаль поесьць и грыбок нападзе, а колі ў старом, так усё бўдзе добрэ и дом будзе дбўго стояць и крэпки (Вербовичи). Закладають дом, вставляють вокна старыми днями. Хаты белять тожэ [старыми днями], каб не заводылыся тараканы (Дружиловичи). Если у молодык ставыты дом, то нападзе грыб [болезнь деревьев] (Дружиловичи).

Когда месяц молодой. Тожэ кабана не бьют — чэрви заводятся (Онисковичи). Так и свинью дббре на старом рэзать. Як на моло-

дыку будеш рэзать, сальники [черви] завядутся (Выступовичи). Гшилі дні сало [не солили], черви заводьца (Ковчин). Трэ свиню бити на старум — нэ будэ ў салови чэрви (Радеж).

Сэяты жыто, овес — старыми днями и першы день Посту при тумане, шоб чэрви не подьели коренців (Дружиловичи).

Калі нэма нічога на нэбэ ны старыка ны маладыка, трўсят сажу шоб нэ заводылася. Тожэ ўсэ [так делают] чыстят дымоход в печи (Дягова). Всё на схдних днях делают — пбгреб выгребают, капусту режут, дом убирают, шоб клапоў не было, шоб чысто было (Голубица).

В редких случаях встречаются примеры, когда убывающая луна напрямую связывается с чистотой. Ср.:

На старом стаўлять хату, на старом, шоб чыстота була у ём [доме] (Олбин). Схдними днями бэлиць хату харашо. Кэжэ, чысто будэ стэна (Жаховичи).

4. Молодой — старый : мокрый — сухой. Признак влажности (мокрый, влажный, сырой) устойчиво коррелирует с признаком молодости и роста, противопоставляясь старости, которой приписывается сухость, лишенность влаги и жизненных сил.

Считается, что на молодом месяце нельзя строить дом — он будет мокрым, будет течь окна, если в это время дом побелить, то побелка долго не будет засыхать и отвалится. В начале лунного месяца не рекомендуется бить свинью, потому что сало будет мокрое, склизкое, с него слезет шкурка. В кадке, где лежит капуста, квашенная на молодом месяце, пойдут пузыри и капуста испортится. Напротив, сало свиньи, которую закололи на убывающем месяце, сухое и хорошо хранится. Ср.:

На маладик не стрбать: буде прэть, мокрый (Дубравка). У маладзік [закладывать] нельзя, буде гніць. У маладзік вокна макрэюць (Гортоль). Не нада на молодіку парасёнка рэзать. Сала буде мокрое (Радутино). На старом, шоб сало не мокрыло, сухое було; подпоўне нельзя рэзать — черви бўде заводитца (Пирки). У молодік нельзя бить кабана, у молодік — мокро сало, в старом — чыстенько, сўхо сало (Симоничи).

На полна если робить, то шукатурка не будет засыхать — отпадёт (Макишин). Когда месяц с полного сходщць на низ, тоды хату белоць, а у полного, на молодзіку, не белоць, побилка спадае, да и заядзь будзе (Дяковичи). Вымазать хату трэ на старом, як на маладыку — будэ сыпаца (Олбин).

Трэба ждаць тры дні, каб не булё, пад маладзік зашбў. И капу-сту не сэкли, а то зделаеца ни к чорту, нузырї будут (Малые Автюки). *Свинью нельзя колоть в молодикў. Молодиком бьеш — шкурка облёзе* (Ручаевка). *Кабанчика забье на молодой мїсяц — склізкий будэ* (Олтуш). *На старом свїння бьют, як молодиком — слизняком буде* (Вел. Бор). *Капусту нэ рїжэ на молоды мїсяц — склізка будэ* (Олтуш). *У молодзік янэ [капуста] склізка [будет]* (Гортоль). *На молодикў нельзя капусту складаць — мяккая буде, слизкая* (Вел. Бор).

На старом же месяце выносили пересушивать одежду: «*як старїй мїсяц, то винбсим, да нэрэсууем одэжу*» (Червона Волока).

Осмысление молодого месяца как *влажного, мокрого* подкрепляется приметам, связывающими появившийся новый месяц с дождем. Говорят, что «молодичок» непременно должен «обтереться, обмыться, обкупаться, умыться». Ср.:

Молодык обкупаецця. Настанэ молодой мєсяц — и тада он обкупуецця. А часом буває, то ныма и нымаэ дожчу [даже при молодике] (Вышевичи). *На молодык ўсэда дож ид'от. Маладык абмываеца* (Ковчин). *Когда пастае маладик, да дожчик пойде, гаварць: Абмыўся маладичок! Весь мєсяц дбжч будэ!* (Челхов).

По рогам («ногам») молодого месяца предсказывали, пойдет ли дождь в ближайшее время. Самой распространенной приметой, предвещающей скорый дождь, были опущенные рожки, на которых «не удержится ведро с водой». На поднятых рогах, напротив, ведро останется висеть и вода, дождь не прольется.

Одной из характеристик лунного времени, которая отчасти попадает в семантическое поле *влажности — сухости* месяца, является представление о «гнилом времени», что повсеместно отразилось в терминологии — *гнилая неделя, гнилуха, гнилец* и т. д. Однако, соотнести «гнилое время» с какой-то определенной фазой луны представляется достаточно сложным.

Из текстов запретов следует, что во время молодой луны не стоит выкапывать картофель, резать свинью, закладывать дом, засеивать поле, потому что все это погниет, так как день появления молодика содержит «гнилько». Ср.:

У маладзик [дом закладывать] нельзя, будэ гнїць. У маладзік вбкна макрэюць (Гортоль). *Як молодык на нэби то свинью нэ рїзали бо загныё* (Любязь). *У маладзик пале пашуць. Сорникї гниоць харашб* (Гортоль). *Як молодїк. Дак не трэба сеять: ўсё на молодикў поунїё* (Кочищи). *Той день, што молодїк настал, дык у той день нельзя ничбго рбїць, бо есть у той день гнїлькб, то усё загнїё*

(Копачи). *Картошку нада ббльшэ на старикў капать шббы не гнїла* (Дягова). *Капусту тожэ не укладывають [на молодикў]. Она делается мяккая — мяккая и заплэснееть* (Доброводье).

Такие сообщения, как «*маладзік — гнилая парá*» (Гортоль), «*гнилые дни — началó молодика и другá четвєртъ — то недббра порá*» (Радчицк), и связь гнили, плесени с влажностью служат достаточным основанием для того, чтобы добавить *гнилой* к другим характеристикам первой половины лунного цикла. Однако примеры типа «*нельзя свинью рэзать, када гнїлая нядёля; на молодикў [1,2 неделя] тбже нельзя рэзать. Гнїлая нядёля — трэтя нядёля*» (Жигово), которые зачастую фиксируются в тех же самых населенных пунктах, относят «гнилую пору» к третьей четверти, то есть уже ко второй половине лунного цикла. Мотивировка запретов при этом остается прежней — все будет мокрым, будет гнить и цвести. Ср.:

Свиню нельзя забивать на трэття няделю, а то чэрви сáло паядуць (Картушино). *Рушїло, гнїлец — нельзя кабанб колоть, сало погниё* (Хоробичи). *На трэття тивэртъ — маладык сперва, пãтом пблны, а пãтом назáд рўшыть. Бўды сáло, мясцо нэхарашб, цвїестї будэ* (Ковчин). *Свинню колбти нембжно у трэтя недїлю бо будэ гнїти* (Радчицк). *Третья неделя эта гнїлєц. Капусты уже не клади, свежыны не клади, не рэж кабана, будэ мбкра [свежина]* (Челхов). *На рўшãнье нельзя капусту, огурцов и помидбру и всяки овоци- хрукти засаливать. На рўшãнье, зделайте все гнїлоє будэ* (Ст. Яриловичи). *Ничбга нельзя садзїць на «гнилой недзеле» и у чацвєрг, бо усё погниё* (Головки).

У рушэне раснáхиваюць, каб янб угнївало дббра (Гортоль). *Як буваё пблный мєсяц и мєсяц схбдит, ўжэ рушнїэ пблно — взорї поле, где пырєй сильный, на другий гот немá. На рушнїэ на пблн рббїть дббре* (Возничи). *Не можно складєць у клўно зернб ци гурки, ци картбпли, ци што другбє у гнїлюю недїлю, бо не будэ лежаць, загнїё* (Хоромск). *Гнїлєц — гнїлая нядзёля, схбднїе дни [3 неделя]* (Бабичи).

Гнилым бывает полнолуние и, напротив, новолуние — «*капусту не квасят га гнїлбй нядёли [4 неделя]*» (Жигово), «*капушту рўблять ў старикў, а ё такá порá, гнїлбвїцко, между старикў и молодикў; ў тую пбру ни капушту рубыты, нэ кабанá быты нэ мбжна*» (Лопатин), «*у гнїлў недёлю [полнолуние] не мочыли лєн, бо загнїё; у старыкў не мбчаць лєн, бо долго лежаць здорбвы будэ*» (Хоромск). Гнилец может связываться с праздником пророка Ильи — «*гнїлєц у нас тблько на Ллю. Придє Илья, нарббїць гнїлля. Бўде дбж, пагнїё ўсё, пагбды не будэ*» (Золотуха).

То, что *гнилой* соотносится практически с любой фазой месяца, позволяет предположить, что семантически это слово связано не только с

признаком *влажности*, но также с идеей увядания, порчи, разложения, при этом второй признак доминирует. *Гнилой* становится универсальным признаком неблагоприятного лунного времени вообще. В этом его отличие от другой характеристики молодого месяца — *гнойный*, которая прослеживается в предписании кастрировать животных на убывающей луне — «*кастрировать тых копей, як на молодикю — гноить, а як на старикю — изразу зажыло и нэма ничогэ*» (Дягова). К этой же группе примеров можно отнести совет прокалывать уши на убывающей луне — «*на маладык уши колоть нельзя, на схадку нада колоть*» (Грабовка).

5. Молодой — старый : белый (светлый, красный) — черный (темный). То, что молодой месяц представляется *светлым* в противовес старому, *темному*, отражается в представлениях о благоприятном для вымачивания льна времени: вымоченный на *светлой*, белой луне лен будет белым. Ср.:

У молодычку лён мочить лучче — бёлый будэ (Ковнятин). [Лен мочить] на старикю будэ тёмный, чорный, шо старичок. На молодикю — белецкий (Вербовка, Ваганичи). [Мочить лен] на маладыку — будэ биелый, на старубом — будэ тэмный (Ковчин). Лён мочуть тольки ў молодзикю, тады кажущь, што будэ бёлы, а коли помочыш у старом так ён почарнее (Вербовичи). Лён мочат на маладыку — шоб билийший был (Вел. Злеев).

Чтобы не поседали волосы, не рекомендуется их стричь, пока светит молодой месяц. Ср.:

Пры пбўно, як пэрвая чэтьверть молодика и ў старикю, это як послёдня чэтьверть мбжно былэ рэзать вóлосы. А ўжэ ў молодикю, як новолўня, не рэзали, бо казалы, што скóро посивее, и як полнолўня, то тбжэ не стрыгли, а то казалы голова́ будэ болéть» (Хоромск).

Благоприятным временем для закалывания свиньи может считаться молодой месяц — сало будет *белым*, а не *желтым*. Ср.:

А вот свинью так рэжущь у молодзикю, коб сáло булэ белецькае, кали рэзаць у старом, так сáло пажоўее (Вербовичи).

Однако поскольку в синонимический ряд *белого* включен *красный*, то этот же отрезок лунного времени может трактоваться как *неблагоприятный* — сало будет *красным*, с кровью. Ср.:

Если у молодык [закалывают свинью], то будэ красное мясо» (Дружиловичи). Свиня на потпбўни ўзорвалася. Чирвóна крбў по мясу будэ. На молодикю трэба [закалывать] (Вышевичи).

Безлунье, самое *темное* время, считается благоприятным для посева гречки: «*ни се, ни тэ, само концец — черне́ц добре* [гречку сеять]» (Тонез).

6. Молодой — старый : растущий — остановившийся в росте. Увеличивающаяся в объеме молодая луна считается благоприятным временем для посадки зелени и деревьев, которые быстро пойдут в рост. Пахать же начинали на старом месяце, мотивируя это тем, что не будут расти отростки на стеблях. На молодом месяце начинали строительство, объясняя, что новый дом вырастет так же быстро, как и молодой месяц. Ср.:

Начина́ли строить, як параждбеца маладык. Маладык растэ. Значит, скоро дом вырастэ (Дягова). Молодым [месяцем] у гóру идé, шоб лён у гóры [рос] и гурки́ [сеют на молодом месяце] (Червона Волока). Сажать ў старыку́ нельзя — не растэ (Жабицы). На молодыци садылы, шоб лучче расло́ (Любязь). Деревья́ [сажают] — на молодикю́, вазбны́ — тбжэ, шоб вопи́ молодёньки були́ (Тхорин). Дерево можно сажáць у поволўня, няшчотня́ [сразу] приживаю́цца (Оздамичи). Як на сёмый дэнь малады́ка дэрэво пасады́ — ў тыждэнь [вырастет] (Дягова).

Представление молодого месяца быстро растущим послужило, вероятно, причиной появления предписания стричь волосы в первой половине лунного месяца. Ср.:

Кóсы на́да падразáть на малады́к. На́да касу́ у первую средú, як настáне малады́к, пад лэвую пáху пратéгть и падрэзáть кончык. Будет касы рэстэ. Только у средú, як настáне малады́к (Грабовка). Добра ва ўрэмя маладыку́ стрыччысь, валасы быстра расту́ть (Партизанская). Третьего дня молодика добрэ косы отрэзáть, будуть быстра расту́ в молодик (Дорошевичи). Отрезава́ют вóлос на молодикю́ — быстрой рбсте (Голубица).

7. Молодой — старый : незрелый, бесплодный — зрелый, плодоносящий. Молодой месяц воспринимается как благоприятное время для посадки зелени, деревьев и лука. В данном случае можно говорить об актуализации первичного значения корня *mold** — 'слабый, незрелый' [ЭССЯ 19: 151] — молодая луна представляется носителям традиционной культуры именно *незрелой*. По этой причине для посадки злаков, тыквы и капусты благоприятным временем оказывается старый месяц — на молодом месяце капуста не завяжется, жито не будет колоситься, а в тыкве не будет семечек. Ср.:

[Сеять капусту надо на старый месяц] бо на маладыкэ́ нэ завья́жэца [капуста] (Олбин). У молодык не трéба сады́ць [капусту], хай молодык трбшки постáрее, як ў молодык посады́ць — ўсэ́ будэ мо-

лодбе, капуста не буде вязаца (Боровое). Дыни [не сажать] на молодый месяц — бо будут молодые, молодый, нэ будут расты (Грабово).

Гарбузы садыт на старик, под поўна, шоб старые булі, шоб семячки булі (Ст. Яриловичи). Жито сеяли не на новый месяц, потому что не будет колоситься (Ясень). На новый месяц [первые 3 дня] — не сеют жито, потому что будет цвести, но не завяжется (Ясень). Сад молодого дня садыт, то посыдит груша рик два и будэ родыты, а як у конци месяца нэ будэ родыты довго (Березичи).

Эта же идея прослеживается в следующем совете — «ўэрх растушчыя корні трэба сеіць на молодіку, а ўніз растушчыя корні — под поўно» (Вышевичи).

8. Молодой — старый : зеленый — желтый. Восприятие молодого, растущего, незрелого как зеленого, свежего, а старого — как уже перезрелого, желтого, позволяет выделить еще одну оппозицию по цвету: *зеленый — желтый*. Ср.:

Як настане молодік, на трэці день відно сертик. Треба гуркі сеять, шоб молодые булі, шоб рослі дбрые, зелёные, а не жёлтые. А на старому як завязяўся, жолтые растут (Выступовичи). У маладику не сеяли жито, а то буде ўсёгда зелёнае, не вышье (Ручаевка). На молодік траву сеять — шоб была зеленá (Макишин). А огурки сеять на старом не можна, бо маленькіе да жобўхнуть. А на молодіку хочь маленькіе, а будуть зелёни. Треба класти, як ўжэ оботрэця, ўжэ днеў дэсяць пройде. То кажуть, ўжэ обтёрся (Выступовичи).

9. Молодой — старый : большой — маленький. Молодой месяц представляется большим, а старый — маленьким. Возможно, причина того, что молодая луна представляется *большой*, заключается в том, что молодой месяц видят только прибывающим, а старый — только уменьшающимся.

Эта оппозиция представлена в предписаниях и запретах посадки. Как правило, речь идет о тыкве и капусте. Ср.:

Гарбузы падо саджаць тоды, як маладік круглы, гавораць будуць гарбузы круглые, вэлікіе (Барбаров). Гуркі трэба на молодіку, шоб дбўге булі, на старом — малэ. Гарбузы — як новыі, то поўны и здорбвы (Тхорин). Як настане молодік, харбузы сеют — большіе растут (Выступовичи). У поўню жыта нельзя сеіць, бо малёнькія голоўкі такі будуць, [если в полнолуние посеешь] то гарбузы, гавораць, заўсім малёнькі будуць (Гортоль). Посейтэ жыто на молодіку — обильно и колосисто, а тэ то на схидных днях- о такэ колосочкі матэньке (Вы-

шевичи). Жито шоб не на сходних днях [сеялось], а еслі [посеять на сходных днях], то будэ малый колос (Ст. Яриловичи).

10. Молодой — старый : теплый — холодный. Эта оппозиция выражается опосредованно, но относительно регулярно, в представлении о том, когда нужно класть в доме печи. Ср.:

У молодіку дббрэ нэч робіти, будэ жаркая (Радчицк). Пад поўный месяц начинают печи класть. Хату рубяць, печи делают (Грабовка).

О том, что месяц связан с теплом или холодом, свидетельствуют приметы, предсказывающие погоду по тому, в какой стороне взойдет месяц. Ср.:

Як у холодний сторони заходьць — холод будэ, як у тэпльй бік — то тэпло будэ (Любязь). Як на полдень сходи — тэпле будэ, як на полночь — холодно [о молодом месяце] (Бельск).

11. Полный — порожний, пустой. Необходимо отдельно отметить единственную из выделенных оппозиций, которая не апеллирует напрямую к *молодой — старый*. Противопоставляются другие две полярные точки лунного времени — полнолуние и новолуние.

Желаемый признак *полноты* может пониматься исходя из лексического значения слова либо же из его символического истолкования. Так, исходя из значения слова *полный*, в полнолуние сажают огурцы — чтобы те не были пустыми, «плюсклыми». А дом закладывают в полнолуние для того, чтобы в нем был прибыток, богатство, символически понимая *полный* как *богатый, счастливый*.

Наличие этого противопоставления прослеживается в запретах и предписаниях самого разного характера. Его учитывают при севе — чтобы было *полное* зерно, при посадке корнеплодов, капусты и огурцов, при закладке дома, при прядении. Повсеместно фиксируются предсказания о бесплодии ребенка, родившегося в «пустые дни». Ср.:

Пуд поўно закладали [дом], коб поўны буў (Ковнятин). Перед подпоўной основать [дом], шоб прибыток быў. На сходних днях не начинали (Рясное). Закладали дом под поўно. Дом будэ шчаслівы. У дому будэ поўно (Хоромск).

На старом — сновать [надо], заўсім малом, на поўном — поганобогато пражэ идэ (Тхорин). Снавати пад-поўно дббрэ вриеме: пражэ меньше пойдэ (Дягова). Если молодика сходиць, багато с клубкоў сходить. Робіли коб пад поўный. Коб мало на снову пашло (Мал. Автюки).

В півном [сажать картофель] — добре время. То робишь картоплю — расте шоб — закóвывать трéба шоб пóвная (Симоничи). Полный мéсяц лучше капóсту садíть, а огурки, шоб молодéньки, а бурáк колí попáло (Возничи). На пóуюню нидíлля [сажать огурцы хорошо] — пóуюно огу́рцòв будэ. Арбузы сáдят когда пóўный мэсяц (Ковнятин).

Зашоў мiсяц — нэ садятъ — шоб нэ пуста была (Дягова). Гурки каб пóўны мeсяц, будуть пóўны гуркí, няма плюсклых (Вел. Бор). Капóсту сеять пудпóўна. Огурцы тоже не будут пустые, а укусные (Вел. Бор). Когда лунá ў пóўни, кажуть, харбузы сóдятъ. Харбóузы — под пóўна, штоб было пóўна на гриде харбóузоў, штоб круглые были, большие, як мясечка пóўни» (Челхов).

Огурцы в пóлный мeсяц сáдятъ — шоб нэ було пустòго цвiту (Ковнятин).

Таким образом, в нашем распоряжении оказываются одиннадцать оппозиций, связанных между собой отношениями последовательности и предопределенности:

1. Молодой — старый: **мягкий — твердый.**
2. Молодой — старый: **здоровый — больной.**
3. Молодой — старый: **нечистый — чистый.**
4. Молодой — старый: **мокрый — сухой.**
5. Молодой — старый: **белый — черный.**
6. Молодой — старый: **растущий — остановившийся в росте.**
7. Молодой — старый: **бесплодный — плодоносящий.**
8. Молодой — старый: **зеленый — желтый.**
9. Молодой — старый: **большой — маленький.**
10. Молодой — старый: **теплый — холодный.**
11. **Полный — порожний.**

Если мы сравним этот список с перечнем номинаций месяца, то увидим, что собственно язык отразил далеко не все свойства, приписываемые этому небесному светилу. Такие названия лунных фаз, как *здоровый, гнилец, гнилуха, сырище, черновик, чернец, яснец, красна, малзньки сэрпчок, малый, великий*, характеризуют месяц как *слабый, здоровый, сырой, черный, белый, маленький большой*. Но только «косвенно», в контекстах, отражаются представления о *твердом, мягком, сильном, слабом, теплом, холодном, плодоносящем или незрелом* месяце.

Обращает на себя внимание, что ни в номинациях, ни в списке оппозиций нет оценочных признаков *хороший — плохой*. Между тем лунное время постоянно истолковывается как благоприятное или неблагоприятное, и именно на эту оценку ориентированы приведен-

ные тексты запретов и предписаний. При этом невозможно сказать, что, например, *мягкий* — это хорошо, а *твердый* — это плохо, или наоборот, потому что одно и то же качество может быть подано и со знаком плюс, и со знаком минус. Капуста, квашенная на молодой луне, будет мягкой, а плохо это или хорошо, решает тот, кто эту капусту будет есть.

Предложенное в статье параллельное рассмотрение языковых номинаций лунного времени и связанных с ним запретов и предписаний существенно расширяет «дискурс» лунного времени и позволяет интерпретировать на одном глубинном уровне семантику термина, поэтическую и ритуальную символику, различные поверья и представления.

ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Азим-Заде 1979 — Азим-Заде Э. Г. Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология в сравнительно-историческом и типологическом плане. Канд. дисс. МГУ, 1979.
- ПА — Полесский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Рут 1987 — Рут М. Э. Русская народная астрономия. Свердловск, 1987.
- Рут 2003 — Рут М. Э. Русская народная астрономия на общеславянском фоне // Славянское языкознание. 13 Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. Люблина, 2003.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2; М., 2004. Т. 3.
- Толстая, в печати — Толстая С. М. Культурная семантика и этимология. В печати.
- Толстой 1983 — Толстой Н. И. Полесье и его значение для славянской ареалогии // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Бинарные противопоставления типа *правый-левый, мужской — женский* // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 151–166.
- Цейтлин — Цейтлин Р. М. Заметки по старославянской лексикологии // Этимология. 1971. М., 1973. С. 102–114.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М. Вып. 19.

Населенные пункты, в которых записаны цитируемые свидетельства:

- Бабичи Речицкого р-на Гомельской обл.
 Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.
 Бельск Кобринского р-на Брестской обл.
 Березичи Любешовского р-на Волынской обл.
 Боровое Рокитовского р-на Ровенской обл.
 Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.
 Великий Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.
 Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл.
 Возничі Обручского р-на Житомирской обл.
 Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.
 Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.
 Голубица Петриковского р-на Гомельской обл.
 Горталь Ивацевичского р-на Гомельской обл.
 Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.
 Грабово Любомльского р-на Волынской обл.
 Доброводье Севского р-на Брянской обл.
 Дорошевичи Петриковского р-на Гомельской обл.
 Дружилевичи Ивановского р-на Брестской обл.
 Дягова Менского р-на Черниговской обл.
 Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.
 Жабицы Пинского р-на Брестской обл.
 Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.
 Жихово Срединобудского р-на Сумской обл.
 Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.
 Каргушино Стародубского р-на Брянской обл.
 Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.
 Ковчичи Куликовского р-на Черниговской обл.
 Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.
 Костоковичи Мозырского р-на Гомельской обл.
 Ласицк Пинского р-на Брестской обл.
 Лисятичи Пинского р-на Брестской обл.
 Лопатин Пинского р-на Брестской обл.
 Любязь Любешовского р-на Волынской обл.
 Макишин Городнянского р-на Черниговской обл.
 Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.
 Одрикин Ивановского р-на Брестской обл.
 Озламичи Столинского р-на Брестской обл.
 Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.
 Олгуш Малоритского р-на Брестской обл.
 Описковичи Кобринского р-на Брестской обл.
 Партизанская Хойницкого р-на Гомельской обл.
 Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.
 Радеж Малоритского р-на Брестской обл.
 Радутино Трубчевского р-на Брянской обл.
 Радчицк Столинского р-на Брестской обл.
 Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.
 Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл.
 Семцы Почепского р-на Брянской обл.
 Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.
 Старые Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл.
 Топеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.
 Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.
 Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.
 Хоромск Столинского р-на Брестской обл.
 Челхов Климовского р-на Брянской обл.
 Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.

Е. С. Узенёва

СООТНОШЕНИЕ ХРОНОНИМА И ЛЕГЕНДЫ

(ПРАЗДНИК СВ. ТРИФОНА В АРЕАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ)

Обряды и ритуалы, связанные с празднованием дня св. Трифона чрезвычайно разнообразны и многоплановы и имеют широкое распространение не только у южных славян, но и на Балканах в целом. Некоторые ученые причисляют этот праздник к ряду типично балканских ритуалов (Толстая 1999: 81; Плотникова 2004; Вълчинова 1988; Mladenova 1998: 316).

К теме праздника св. Трифона обращались многие ученые, этнографы, историки, фольклористы и лингвисты. Так, семантика обрядов дня св. Трифона была подробно исследована в диссертации Галины Вълчиновой, которая рассмотрела историко-этнографический аспект данного праздника (Вълчинова 1988). Ареальному распространению культа св. Трифона-виноградаря посвящен небольшой фрагмент монографии Ольги Младеновой о виноградарстве и виноделии на Балканах (Mladenova 1998: 316–322). Т. А. Агапкина анализировала семантику и символику данного праздника в контексте весенней обрядности славянского народного календаря (тема очищения, пробуждения природы, плодородия и фертильности, земледелия — Агапкина 2002: 75, 114, 194, 442).

Большой вклад в разработку проблемы о связи верований и легенды как частей целого обрядового текста в балканской традиции внесли Г. И. Кабакова и Г. Вълчинова, исследовавшие структуру и географию этиологических легенд, связанных с мартовской старухой (Кабакова 1994) и персонифицированными образами двух месяцев болгарского народного календаря — февраля (*Сечко*) и марта (*баба Марта*), легенды о старухе, пасшей своих коз в нарушение запрета и за это наказанной (Кабакова 1994; Вълчинова 1994), и легенды о вине Марты, выпитом ее братьями (Вълчинова 1994).

Настоящая статья посвящена анализу географии распространения ритуалов дня св. Трифона и его различных названий, а также соотношению названий праздника, посвященного св. Трифона, и связанных с ним легенд. Данному аспекту до сих пор уделялось недостаточно внимания.

Память святого Трифона почитается православной церковью 1. II, а католической — 10. XI. Согласно данным греческой агиографии, Трифон был рожден в 259 г. в Пригии, в Малой Азии. Ребенком он пас гусей, позднее он выгнал демона из больной дочери императора Гордиана. С его именем связаны представления о защите виноградников от животных, насекомых и других вредителей, широко известные в православных странах на Балканах. Католическая агиографическая традиция (в частности, в Далмации и Албании) опускает информацию о жизни святого, предшествовавшей его мученичеству, как «не заслуживающую доверия» (Mladenova 1998: 316).

У православных народов на Балканах св. Трифон занимает особое место в традиционном календаре, поскольку он широко известен как патрон виноградарства и садоводства, поэтому и на иконах он изображается юношей с виноградарским ножом в руке. В русской агиографии этому святому отведено более скромное место, на иконах он обычно предстает на белом коне с белой птицей в руке, как иллюстрация к соответствующей легенде (Малицкий 1932: 1–28).

Семантика праздника в разных регионах Балкан связана с разными аспектами: 1) в районах, где святой почитается как защитник виноградников, основным содержанием праздника является ритуальное обрезание лозы (Македония, Болгария, отчасти восточная Сербия, северная Греция, отдельные пункты в северной области Мунтения в Румынии); 2) второй ареал образуют остальные области Греции, южной Македонии, западной Сербии, части Боснии и Герцеговины, Албании, Румынии, крайние средне-западные области Болгарии, где св. Трифона считают покровителем всех обрабатываемых территорий (полей и угодий), а также защитником не только виноградников, но и фруктовых деревьев от насекомых и вредителей вообще; 3) третий ареал — периферийный — характеризуется наличием лишь гаданий о будущем урожае различных культур (западные территории Балканского п-ва: горные районы сев.-зап. Болгарии, вост. и зап. Сербии).

Особенность празднования дня св. Трифона в Греции и Румынии определяется влиянием христианской традиции и канонического образа святого на семантику обряда в целом. Суть праздника заключается в обязательной литургии, обходе и окроплении святой водой виноградников или садов, угодий (Иванова 1977: 322), что нередко сопровождается и очистительными ритуалами: опрыскиванием насаждений вином (подобный обряд зафиксирован и в Радовише в Македонии — Китевски 1996: 61; в области Скопска Црна гора — Филиповић 1939: 387).

Греки считали, что св. Трифон (*αγιος Τριφων, Αη Τρίφωνα*) обладает властью над вредоносными насекомыми и животными: мышами,

гусеницами, саранчой, жуками, улитками и пр., и способен изгнать их из посевов при помощи заклинания: «Заклинаю вас... не вредите винограду, ни садовым деревьям и овощам... но идите в дикие пределы, в бесплодные деревья, во все то, что Бог выделил вам для повседневной пищи» (Λουκκατου 1985: 108).

На иконах его рисовали с садовыми ножницами в руке, на некоторых иконах можно видеть также земледельца с отрезанным носом, которого постигла кара за то, что он не воздержался от работы в праздник святого. На некоторых поздних иконах св. Трифон изображен с отрезанным носом. На кутье, которую приносят в церковь, рисуется образ св. Трифона с виноградом. Садоводы и виноградари раздают кусочки просфор и кутью и святят в церкви воду, которую не пьют и не приносят в дом, а относят в виноградники и сады (Μεγας 1992: 93).

В Эпире известно и катание калачей (бубликов) в виноградниках и нивах, сопровождаемое ритуальным диалогом с приглашением Трифона на трапезу: «Трифон многоплодный, иди в мой виноградник и на мое поле, мы поедем и выпьем» (Ibid.). Данное явление характерно для юго-западных Родоп в Болгарии (Пирин.: 434) и ряда мест в Македонии. В Стенимах в Греции совершают жертвоприношение, режут быка (κουρτάκι ‘курбан’), чтобы умиловить святого, делят мясо между домочадцами. В Дриме (греческая Македония) одновременно с окроплением водой в корни растений закапывают сосуд, что напоминает обряды Рождества, дня св. Василия и Крещения, а также красное яйцо с Великой пятницы, которое толкут и закапывают в винограднике и поле (Μεγας 1992: 93).

Народная этимология имени Трифона — св. *Стрифонас* (досл. нгр. στρίφω ‘вить, крутить’) лежит в основе запретов на работу с пряжей для тканья, ср. и запреты на работу с пряжей в сев. Болгарии и вост. Сербии (например, Лесковац — Недельковић 1990: 242), где день св. Трифона входит в цикл «волчьих праздников» *Трифоници* (ЕБ 3: 109–110). В некоторых областях Сербии подобные запреты на женские работы, особенно с веретеном, мотивированы представлениями о том, что птицы будут крутиться около садов и огородов (сербы Косово — СЕЗБ 7: 256; села около Опленца — СЕЗБ 22: 96). Другая народная этимология имени святого (земледельческая) отмечается в зап. Македонии, где для того, чтобы святой помог людям и способствовал хорошему росту клевера для скота, его звали св. Трифиллом (τριφύλλι ‘клевер’ — Калининерис 1981: 212). В северной Греции садоводы тщательно готовились к празднику, веря, что Ай-Трифилас (*Αι Τρίφιλας*, святой-трилистник) спасает зелень и сады от червяков (Зайковские 2001: 161).

Св. Трифон является покровителем албанцев, и его почитание не связано с виноградарством, а ритуальные практики подрезания лозы от-

несены к Новому году или мартовскому 12-дневному циклу. По мнению Ю. В. Ивановой, отсутствие интересующего нас аспекта дня св. Трифона у албанцев может быть связано с наличием у других народов фракийского субстрата, не столь актуального для албанского населения¹. Албанская традиция сходна с греческой в отношении запрета на выход в поле и виноградники в день св. Трифона, так же как и на различные действия с режущими предметами, однако первое подрезание лозы приурочено здесь к 1 января.

В народной культуре румын наряду со святым мучеником Трифоном существует мифологический персонаж *Триф*, *Триффу* (рум. *Trif, Trifu*) или *Безумный Триф* (рум. *Trif Nebunul*), которого почитают 1 февраля как патрона гусениц, кузнечиков, червяков и букашек, для предохранения урожая от насекомых². В этот день освящается вода и ею окропляют плодовые деревья (Буковина, Молдова, Мунтения и Банат — Ghinoiu 1997: 204). В Банате смешивают святую воду с растительным маслом и обрызгивают деревья от гусениц (ср. рум. *Ziua onizilor* — Кабакова 1989: 39). Румыны в Молдове верят, что св. Трифон закрывает рот червям, потому и празднуют его день, «чтобы черви не ели овощи» (Marian 2001: 180). В области Мусчел персонаж носит имя *Трифон червей* (рум. *Trifonul Viermilor* — Chinoiu 1994: 99). Иногда его называют *Триффу, отец кузнечиков* (рум. *Trifu, tatăl lăcustelor*), т. к. он странствует с кузнечиками (Muşlea, Bîrlea 1970: 351). В Сучаве окропляют святой водой (*ангуазма*) фруктовые деревья и домашних животных, добавляя ее и в корм скоту. В некоторых областях Молдовы верят, что 1 февраля зима встречается с летом, а в Буковине следят, выпадет ли в этот день снег (Marian 2001: 180).

В Буковине, Мунтении и Банате этот день отмечается «от волков и диких зверей», чтобы те не нападали на скот. Здесь *Триф* — это патрон волков (Marian 2001: 179).

Персонаж известен также как *Безумный Триф* (рум. *Trif Nebunul*), т. к. он спасает от безумия и сумасшествия. Его почитают, поскольку из-за своего безумия он зол и яростен (Muşlea, Bîrlea 1970: 351). В Буковине верили, что тот, кто работает в этот день, обезумеет, пережи-

¹ Согласно устному сообщению Ю. В. Ивановой, подтверждаемому данными монографии О. Младеновой, которая отмечает, что св. Трифон не является патроном виноградарства в Албании, где большую роль в календаре играет 1 января и первые дни марта (Mladenova 1998: 318). См. также монографии об албанских селах Лешня (Юллы, Соболев 2002) и Мухурр (Юллы, Соболев 2003).

² Пользуясь случаем, выражаю искреннюю признательность болгарским коллегам ст. н. с. д-ру В. Васевой и доц. В. Алексовой за помощь в поиске и переводе румынских материалов.

вет несчастье или недуг, другие говорят, что празднуют этот день, поскольку скорбят о мученичестве св. Трифона (Marian 2001: 178).

В Румынии в обл. Буковина фиксируется и легенда о Трифоне и Богородице (Ghinoiu 1997: 204), широко известная и в Греции (есть сведения даже с о. Лесбос, где считали, что Трифона рукоположил в виноградари сам Христос — Вълчинова 1988: 80).

В виноградарских районах восточной Олтении и западной Мунтении 1 февраля совершается ритуал подрезания лозы (рум. *Arezanul Viilor* — с. Излаз, окр. Телеорман), который в с. Брагадиру носит название *курбан виноградаря*. Во время праздника мужчины отправляются на саях в свои угодья, где откапывают бутылку с вином, оставленную там с осени, и опрыскивают им виноградную лозу, чтобы та дала хороший урожай, после чего отрезают несколько прутьев, украшают ими крест-накрест грудь и возвращаются домой. Для климата Румынии 1 февраля весьма ранняя дата для начала виноградарского сезона, где он обычно открывается в конце марта, что свидетельствует о средиземноморском влиянии (Ghinoiu 1994: 260, 264–265).

На западе Балканского п-ва наблюдается постепенная трансформация как в облике святого Трифона, так и в сопутствующей обрядности, вплоть до полного затухания. На территории Македонии и Болгарии отмечается устойчивое значение святого как защитника виноградаров и фруктовых деревьев и связь его праздника с первым подрезанием лозы. У сербов наиболее близко к болгарскому типу обрядности по своему значению празднование 1 февраля среди населения междуречья Тимока и Моравы и района Лесковаца. В некоторых тимокских селах отмечены характерные для северо-западных болгарских земель исполняемые женщинами ритуалы обрезания лозы (часто это должны совершить беременные, «чтобы лоза хорошо родила»); отмечается и табу на использование острых предметов, связанное с известной здесь легендой о том, как св. Трифон отрезал себе нос (СМР: 286; Костић 1968/1969: 379).

В областях Пирота, Ниша, Сврлига и Лесковаца фиксируется пышное празднование виноградарской «славы» (сербский праздник в честь патрона-покровителя дома, рода, села — СМ 2: 435) в день св. Трифона, сопровождаемое освящением масла и выбором виноградаря года (с. Дойкинцы и др. села региона Горни Висок, обл. Пирота — архив А. А. Плотноковой; Панајотовић 1986: 120; Петровић 1992: 245; Тојаѓа 1996: 117; ср. и соответствующее название праздника в Пиротском крае *Зарезоја* — Митић, Пејић, Златковић и др. 2005: 234). На запад от Заечара в срезе Болевацком и по течению р. Ресавы сохранилось поверье о том св. Трифоне-виноградаре, который сам себе отрезал нос и потому его зовут *Трифон Орезач* (СМР: 286; СЕЗБ 14, 1909: 26). Это под-

тверждают и данные полевых исследований 2005 г. А. А. Плотниковой в Болевацком крае, где этот день отмечается там, где есть виноградники для того, «чтобы был урожай», а также «от червей» (*свѣти Тривун* — с. Руиште; *свѣти Трифун* — с. Ябланица; *свѣти Тривуъ* — с. Добруевац; *свѣти Тривун* — с. Мирово)³.

Обрядовое обрезание лозы существует на большей части территории Сербии, но с гораздо более бледной обрядностью, с примесью других верований и без следов этнологизирования ритуалов на основе легенды об отрезании носа. Виноградарский аспект праздника выражен только в районах Левача и Темнича, Враньского Поморавья, где и виноградарская терминология корреспондирует с болгарской (Дробняковић 1962: 190; СЕЗБ 7: 132; ср. названия праздника: болг. *Зарезан*, серб. *Зарезоја*, *Орезач*).

В других областях Сербии семантика Трифонова дня определяется последующим праздником Сретенья, когда, по народным представлениям, зима встречается с летом, что и обусловило появление многочисленных поверий с матримониальными, карпагонистическими и прогностическими мотивами (СЕЗБ 7: 132; СЕЗБ 14: 26–27). Гадания о погоде и будущем урожае, совершаемые в этот день, покрывают обширную территорию, вплоть до области Пиянец на востоке (СЕЗБ 61: 131; СЕЗБ 68: 95; Скопска котлина — Филиповић 1939: 388; Горна Пчиня — Filipović, Tomić 1955: 95).

В самых западных областях Сербии, на границе с Боснией и Черногорией, день св. Трифона отмечают во избежание града, а виноградарская «слава» проходит в день 40 мучеников (СЕЗБ 64: 155; СЕЗБ 17: 183). В этих областях отмечается затухание народного культа св. Трифона, связанного с виноградарством и, в более общем плане, с посевами, садами и фруктовыми деревьями. Сам святой становится защитником от всех вредителей земледельческих культур (птиц и гусениц) (Ярменови — СЕЗБ LXXIII: 111; Косово и Метохия — СЕЗБ LXXX: 64) — черта, характерная для широкого балканского региона и возникшая под влиянием церкви.

Наиболее яркая картина празднования дня св. Трифона наблюдается на территории Болгарии и Македонии, где, согласно нашим сведениям и материалам Г. Вылчиновой, выявляются 8 типов обрядности дня св. Трифона (Вълчинова 1988: 102–107)⁴.

³ Благодарю д. ф. н. А. А. Плотникову за предоставленные полевые материалы.

⁴ В монографии Г. Вылчиновой нет карты типов обрядности дня св. Трифона. Впервые они были закартографированы О. Младеновой (Mladenova 1998: 694, Map 19).

Первый ареал — северо-западная Болгария (север Старой Планины и равнинная часть между реками Дунай и Искыр). Для данного ареала характерно празднование трехдневного цикла обряда, известного под именем *Трифунци* и связанного с защитой от волков и явно выраженной гадательной направленностью ритуалов, тогда как обрядовое подрезание лозы занимает скромное место⁵. День защиты «от волков» характерен для области Мунтения в Румынии, горных районов Сербии, где обряд также известен под именем Трифунци; существуют единичные сведения и из области Косово, где Трифонов день — это «волчий праздник».

Здесь же следует отметить наличие сравнительно многочисленных сведений о почитании дня св. Трифона для отгона других вредителей, в частности плодов и деревьев: кузнечиков, червей и гусениц, что характерно для северной области Велико Тырново в Болгарии, северной Греции (Эратира), области Буковина в Румынии, района Гевгели в Македонии и областей Косово, Болеваца и южного Баната в Сербии. В особый ареал выделяется область Трына в западной Болгарии и соседнего Тимока — Лесковаца в восточной Сербии, где отмечают этот день для «защиты от кротов», что наряду с фиксируемыми здесь спорадическими сведениями почитания праздника «от птиц и воробьев» дает нам основания отнести данные явления к переходной сербско-болгарской зоне (Лесковац — СЕЗБ 70: 359; обл. Перника, Софии, Трына — Попов 1991: 119)⁶.

⁵ Появление волков и мышей в данном празднике не случайно. Оба животных, согласно народным представлениям, — идеальные представители «вредителей», опасных для освоенного пространства, хозяйственной деятельности человека и ее плодов (зерна, животных). Мышь и волк насыщены хтонической символикой, их появление кодирует присутствие зла, нечистоты и активизацию потустороннего мира. День св. Трифона, отмечаемый 1 февраля и связанный с началом весны и нового с/х цикла, знаменует собой переходный период и встает в ряд с такими пограничными праздниками, как Рождество и Новый год (*мръсните дни*), масленичный период, и характеризуется активизацией злых сил и наличием апотропейных (например, обрядовых обходов виноградников), очистительных и гадательных ритуалов, актуальных для ситуации «начала». Продуцирование плодородия и плодовитости предопределило появление сексуальных и матримониальных мотивов в обрядности, равно как и самого обряда свадьбы, нередко разыгрываемого в этот день.

⁶ Полевые материалы из с. Рудно в западной Сербии, расположенного на периферии исследуемого ареала, также свидетельствуют о праздновании Трифонова дня (*Тривундан*, *Свѣти Трифо*) от «земляных» вредителей: зайцев, мышей и кротов. В этот день не варят яиц и не трогают вентчину (архив А. А. Плотниковой). В южноарумынском селе Турья (область Пинд) в день св. Трифона были запрещены работы по дому, поскольку в противном случае

Второй ареал — центрально-старопланинский, включающий отчасти северные предгорья и южные склоны Старой Планины в междуречье Искыра и Янтры) — имеет переходный характер, здесь также отмечается трехдневный цикл *Трифунци*, однако заметна тенденция затухания к востоку празднования «от волков». Особенностью ареала является наличие обрядовой травести и ритуального выбора царя и царицы виноградников и жертвоприношения. Указанные черты связывают данный ареал как с северо-западной Болгарией, так и с центральным и фракийским ареалом.

В третий ареал выделяется центральная северная Болгария. Он имеет размытые границы вследствие многочисленных миграций населения. Для данной зоны характерно название *Трифон Зарезан* и яркие свидетельства обрядового подрезания лозы, подчеркнута ритуальный характер еды и трапезы этого дня, выбор царя виноградарей и жертвоприношение, совершаемое в винограднике (*курбан*). В западных его частях отмечаются гадания и исчезающее в равнинных областях празднование «от волков». Отдельный подтип (Зб) определяется в области между р. Янтрой и Русенским Ломом, вокруг г. Бяла, где проживает старое местное население. Характерными признаками этого подтипа являются: названия праздника типа *Трифун Зарезан*, торжественное обрезание лозы, выбор вместо царя виноградарей так наз. *Трифона*, ритуальная передача «царства», обрядовая травестия с матримонными мотивами, нередко с разыгрыванием свадьбы.

Четвертый ареал охватывает северо-восточную Болгарию, включая Стару Планину на западе и Котленские предгорья на востоке. Он является самым неоднородным в этнографическом отношении и характеризуется обрядовым обрезанием лозы, наличием персонажа царя, здесь именуемого *бей* или *кръстник*. На передний план здесь выходит, однако, трехдневное празднование цикла *Семьонци* (по названию праздника 2.П — дня св. Симеона), отличающегося особыми запретами всех видов деятельности, связанных с режущими и острыми предметами во избежание рождения «уродливых» (*сакати*, с *белези*) детей и животных.

Пятый ареал охватывает юго-восточную Болгарию между восточной частью Старой Планины, Странджей и средним течением реки Марицы. В данном ареале, так же как и в Эпире в Греции, сильно проявляется «мышинный» аспект праздника⁷. Магические действия, на-

все «съедают мыши». Молитву святому поп читает «от мышей», а также летом «от саранчи» (Бара, Каль, Соболев 2005: 417).

⁷ Празднование дня св. Трифона «от мышей» сохранилось на юге Болгарии, причем отмечается увеличение фиксируемых рудиментов обряда в на-

правленные на обеспечение плодородия, здесь связаны более с зерновыми культурами, чем с виноградарством. Отмечается также развернутый комплекс обрядового отрезания фруктовых деревьев и появление обрядового персонажа *Трихун* и его приглашение на трапезу, сопровождаемое ритуальным диалогом (так наз. *викане на Трифун*). Ближе всего к выделенным особенностям в Страндже и Сакаре стоят сведения из Родопской области, формирующей седьмой ареал, где особо выделяются районы с развитым виноградарством: области р. Места и Разлог, и особенно р-на Гоце Делчева (зап. Родопы)⁸.

Шестой ареал, охватывающий Фракию и область Среднегорье, является переходным, поскольку здесь сконцентрировалось фракийское население из различных областей.

Последний, восьмой, ареал включает Македонию, район долины р. Струмы и западные болгарские области, которые не едины в этнографическом и диалектном отношении: в его рамках вычлениются Кюстендил, Пиянец, Трын, а также район Петрича-Мелника, максимально приближенный по характеру празднования дня св. Трифона к западным родопским областям, что дает основание Г. Вылчиновой объединить все перечисленные зоны в один регион — Пиринский край.

Рассмотрение празднования дня св. Трифона в балканских странах выявляет тип обрядности и связанные с ним верования, характерные для болгарских земель в целом. В этом контексте можно говорить о своеобразной «балканской» модели праздника, содержащей максимальный набор характеристик, инвариант обряда. Болгарский *Трифон Зарезан* — это одновременно и праздник виноградарей с развитой обрядностью, и переход к весне с характерными гаданиями об урожае и погоде, и «волчий» праздник, концентрирующий в себе апотропейные действия против всяческих вредителей.

правление с запада на восток (северные Родопы, южные склоны Сакар) и концентрация данных в областях юго-восточной Фракии (в Страндже), территории древней Фракии, что, вероятно, свидетельствует о сохранности древних фракийско-малоазиатских представлений о мышах, символизирующих и кодирующих «опасное», «некультурное пространство» и время, открытое для злых сил и потустороннего мира, что коррелирует с появлением в семантике обряда и волков. Ряд ученых выделял восточное Средиземноморье, Фракию и Грецию в том числе как «мышинный ареал» (ср. греч. представления о мыши как одним из воплощений души человека — Вълчинова 1988: 158–161).

⁸ Для этого ареала характерен и ритуал закапывания красных пасхальных яиц в корни лозы «от града», отмечаемый в области Охрида и в юго-западной Македонии, находящейся в Греции, где ритуал трактуется как «закрывание каликандзера».

В южных и юго-западных частях исследуемой территории празднование дня св. Трифона связано исключительно с виноградниками и садами. При продвижении на север земледельческая обрядность и связь с виноградарством уменьшается за счет усиления «волчьего» аспекта трифоновского цикла. Таким образом, анализ данных приводит нас к выводу о выделении болгарских земель в качестве центра обрядового комплекса, связанного с семантикой виноградарства (фиксируемой в том числе и в хрононимах праздника — названия типа *Трифон Зарезан*, *Зарезан*) и сконцентрировавшего в себе многие архаичные элементы, которые исчезают или деформируются в других областях Балкан (ср. обозначения этого дня как дня святого Трифона в Греции и Сербии, за исключением ее восточных областей: *αγιος Τριφων, Αγ Τρίφωνα* — Λουκάτου 1985: 108; *Trifun*, обл. Косово — Vukanović 1986: 381; *свети Трива*, Воеводина — Шкарић 1939: 91; *свети Тривун*, Шумадия — Петровић 1948: 236 и др.). Именно в Болгарии наблюдаются такие важные черты праздника, как персонаж *цар на лозята* и обрядовое угощение *курбан* — жертвоприношение виноградику, спорадически встречающееся на севере Греции.

Несмотря на наличие архаичных элементов в обрядности дня св. Трифона в северных частях Болгарии, центр праздника все же сосредоточен на юге — во Фракии, между Странджей и Струмой, и образует южный пояс: Македония — юго-западная Болгария — Родопы — Странджа, выделяемый рядом ученых и, в частности А. А. Плотниковой, при анализе распространения явлений духовной культуры южных славян (Плотникова 2004: 301–307).

Легенды о св. Трифоне. Важно отметить, что в народном сознании не сохранилось особых следов строго канонических представлений о святом Трифоне. Дошедшие до нас в записях молитвы, употреблявшиеся еще в недавнем прошлом, ближе по духу народной словесности. По всей вероятности, они возникли на греческой и малоазиатской христианской почве, приняли некоторые черты апокрифической литературы и обогатились некоторыми мотивами на южнославянской почве. В них отражено «сниженное» (полуфольклорное) представление о святом как покровителе всех типов культивируемого пространства и акцентируется постепенный его переход к «специализации» на виноградниках, садах и деревьях и одновременно как защитника от всех вредителей, что недвусмысленно указывает на связь св. Трифона с древними сакральными персонажами, выполнявшими аналогичные функции (например, Аполлон или Дионис). Таким образом, поверья о св. Трифоне наслоились на существовавшие в народном сознании представления о двойственной сущности отрезания (отсекания) как одного из способов освоения мира (Вълчинова 1988: 232).

Народные представления о святом — покровителе виноградарства кристаллизовались в легенде о Трифоне и Богородице, где облик святого и ситуация, в которую он поставлен, не имеет ничего общего с его каноническим образом. В общих чертах сюжетная линия легенды такова: Богородица шла на 40-й день после рождения сына (младенца Иисуса) на очистительную молитву в церковь. По пути ей встретился Трифон, который работал в винограднике в день, когда работы запрещены, и обидел Богоматерь словом (назвал распутной) или действием (не поздоровался с ней), за что и был наказан (отрезал себе нос виноградарским ножом).

Легенда, функционирующая в тесной связи с обрядом подрезания лозы, подпитывает, в свою очередь, и другие фольклорные мотивы (например, молитвы к св. Трифону). Но в целом представления о св. Трифоне в народной словесности болгар сравнительно единообразны на фоне богатых песенных и легендарных циклов, связанных с некоторыми другими христианскими святыми (Вълчинова 1988: 216).

Легенда хорошо известна в Болгарии, Македонии и Греции. Наши материалы предоставляют свидетельства о наличии легенды и в некоторых пунктах Сербии (Грбић 1909: 26; Недельковић 1990: 242; Петковић 1996: 124) и Румынии (сев. Добруджа, обл. Тулча), а также в Буковине и Молдавии (Ghinoiu 1997: 204; Marian 2001: 176; Marian 1994: 176), однако здесь легенда встречается достаточно редко. Первое, о чем вспоминают информанты при вопросе о св. Трифоне, — это то, что он отрезал себе нос⁹.

Греки считали, что каждый, кто осквернит память святого и будет работать в винограднике, отрежет себе нос: «И некто, кто это рассказывал, взяв в этот день ножницы, показывал, что отрезал свой нос» (Λουκάτου 1985: 108).

Таковы и болгарские, отчасти сербские и македонские варианты легенды, известные по опубликованным источникам (Добруджа: 317; Капанци: 211; Болевац — Грбић 1909: 26, Недельковић 1990: 242; Малешево — Павловић 1929: 204 и др.) и записанные нами в полевых исследованиях (с. Глоговица, обл. Трына, сев.-зап. Болгария; с. Калипетрово, обл. Силистры). Тем не менее легенда занимает разное место в ритуальном комплексе различных традиций. В Греции связь между христианским каноном, легендой и ритуалами является наиболее четкой: повествование всегда заканчивается здесь словами: «Вот почему мы не обрезаем свои виноградники в этот день» (Mladenova 1998: 318). В Болгарии и Македонии эти причинно-следственные отношения имеют

⁹Это подтверждают и материалы О. Младеновой из Македонии и Греции (Mladenova 1998: 317).

обратную связь, поскольку именно ритуальное подрезание лозы виноградом является здесь центральной частью обряда, что может свидетельствовать о том, что связь между легендой с христианскими мотивами и ритуалом в этих регионах более поздняя или вторичная.

На территории Болгарии наиболее частотными являются легенды с двумя действующими лицами — Трифоном и Богородицей, которые нередко являются братом и сестрой (обл. Гевгелии — Тановић 1927: 29; Попов 1991: 121; ПК: 257) или мужем и женой. Часть легенд повествует о трех лицах: Богородице, Трифоне и его сестре/жене (Радовиш, Скопье — РКС 352; Хасково — Вълчинова 1988: 66; Благоевград — РКС 59; фракийские болгары — Вакарелски 1935: 422; Соф.: 244), к которой обращается рассерженная Богородица с указанием пойти помочь Трифону, что отрезал себе нос. В сербской легенде матери Трифона является дьявол с известием о случившемся несчастье (Лесковачка Морава — Недельковић 1990: 243). Более редки сюжеты с одним действующим лицом — Трифоном, часто пьяным отрезавшим себе нос (Белоградчик — РКС 339; Казанлышко — РКС 175).

В Сербии в области Лесковача записана легенда о Трифоне-убийце, погубившем 99 человек и наказанном Богом расти арбузы и одаривать ими каждого проходящего мимо путника. И Бог сказал, что простит его, когда зацветет вербовый пень, посаженный по божьему велению. Трифон же убил сотого человека и в отчаянье увидел, что пень зацвел, т.к. он убил человека, опорочившего девушку, т.е. совершего самый страшный грех (Недельковић 1990: 242).

В Румынии, Молдавии и Буковине распространены, главным образом, легенды о св. Трифоне с сюжетами, не связанными с виноградом. В Буковине легенда рассказывает о св. Трифе — патроне волков. Считалось, что тот, кто работает в этот день, не почитает мученика, его ожидает в этом году нападение волков (Marian 2001: 178). У румын Баната и Мунтении, где также отмечают этот день «от волков», записана легенда о том, как один человек, оставшись в лесу без патронов, залез на дерево, чтобы спастись от волков, и стал свидетелем разговора волчьей стаи и св. Трифа в белых одеждах, который разрешил хромому волку, оставшемуся без добычи, съесть сидевшего на дереве мужчину. Волку это не удалось сделать, но позднее человек стал жертвой волка — сбылось предсказанное святым (Marian 2001: 179).

Но наиболее актуален здесь мотив безумия святого, поэтому нередко встречаются сюжеты о безумном Трифе (*Trif Nebunul*), непочтительном, грубом человеке, который испугал/обидел Матерь Божию, когда она шла на очистительную молитву на 40-й день, за что и был наказан безумием (в данном случае имя святого напрямую мотивируется легендой) (Буковина и Молдавия — Ghinoiu 1997: 204). Нередко

легенда объясняет и последовательность праздников этого календарного периода (день св. Трифона, пресв. Богородицы и св. Симеона): «Шедшая в церковь на очистительную молитву Богородица с маленьким сыном Иисусом случайно прошла мимо одной нивы, где некто Триф молотил жито. Когда тот ее увидел, перестал работать и плюнул в нее. Богородица рассердилась, повернулась к нему и сказала:

— Безумный Триф, да будет этот день твоим, а мой будет завтра!

И сказав это, она вернулась обратно. А Триф сразу после того, как Богородица назвала его безумным, сошел с ума, и потому люди зовут его Безумный Триф» (с. Хородникул де Сус, окр. Рыдыуц — Marian 1994: 177).

Иногда сюжет легенды имеет ярко христианскую направленность. Так, в Буковине записана легенда о Богородице и св. Трифе: «Когда Богородица шла на очистительную молитву на 40-й день, собралось много евреев из разных частей на одном месте под предводительством св. Трифа — высшего чиновника в Иерусалиме, чтобы перегородить ей дорогу, взять и погубить ребенка. Когда ангел увидел это, он наказал Трифу вести себя как безумцу, т.е. забыть о Богородице и ее сыне. И действительно, как только к Трифону пришли эти мысли, он стал бегать по городу туда-сюда, начал творить безумства, ломать комедию, поднимать шум, как может это делать только сумасшедший. Когда евреи увидели, что он обезумел, очень испугались и, потеряв желание встретить Богородицу и забрать ребенка, разбежались куда глаза глядят, чтобы и с ними не случилось того же. И так спаслись Богородица и Господь бог Иисус Христос от евреев, которые их преследовали, и дошли спокойно до церкви. А Триф, когда к нему вернулся разум, стал святым. Но так как он обезумел, когда Богородица шла в Иерусалим, позднее его назвали Святым Трифом Безумным» (Marian 1994: 176).

Легенда из Молдовы повествует о жизни Трифа-христианина: «Во времена язычников жил один христианин Триф, который не хотел быть язычником, за что и был ими наказан: его посадили в дом, окованный железом, где жили другие христиане, которые были истязаемы тяжким трудом. Триф не единожды пытался бежать, но безуспешно — постройка хорошо охранялась. Тогда он стал притворяться безумным, чтобы отпустили его. И Господь сжалился над ним, ночью открыл стену и освободил его. И так Триф спасся от язычников. И с тех пор его не пытались поймать, так как боялись его. Так Триф стал святым и люди верят, что, если будут работать в этот день, то обезумеют» (Marian 1994: 178).

Вероятно, христианские мотивы в легендах являются более поздними, о чем свидетельствует и тот факт, что образ младенца Христа не вплетается в сюжетную канву легенды. Богородица же предстает не в роли Богоматери, а в качестве обычной девушки, родившей вне

брака, сестры Трифона или просто родственницы. В этом случае реакция Трифона по отношению к девице, родившей вне брака, кажется совсем оправданной. Однако как прегрешение расценивается его действия к собственной сестре, да к тому же роженице, которую он «возжелал», увидев ее белые ноги. Еще одним распространенным мотивом легенды является апокрифический мотив искупления вины кающимся разбойником. Здесь Трифон является грешником, чьи поступки оказываются прощенными после того, как он предотвратил тяжкое преступление — кражу девицы (Вълчинова 1988: 208–215).

Но скорее всего основу легенды составили сами ритуалы. Известны варианты, в которых полностью отражены обрядовые действия подрезания виноградной лозы в день св. Трифона в их строгой последовательности (Прилеп — Цепенков 1900: 295–296). В пользу ритуальной основы легенды свидетельствует и обряд приглашения Трифона на праздник, так наз. *викане на Трифон*, распространенный на юге исследуемой территории, при котором произносится ритуальный диалог между «мифическим» персонажем и хозяином виноградника. Так во Фракии два участника обряда ходят по винограднику, один идет впереди, а другой сзади и кричит первому: «Трихун, иди сюда!» А тот отвечает: «Не могу прийти!»

— Почему?

— Из-за тяжести винограда не могу прийти! (Вакарелски 1935: 422).

Анализируя карту № 2, показывающую распространение легенды на исследуемой территории, мы пришли к выводу о том, что наиболее часто легенда о Трифоне-виноградаре фиксируется на территории Болгарии, что совпадает с выводами о существовании ядра обрядности в целом на той же территории и подтверждается данными обрядовой терминологии (названиями праздника *Трифон Зарезан*, см. карту № 1). Однако ареал распространения легенды оказывается шире ареала бытования праздника. Но вместе с тем в областях, где отмечается затухание культа, легенды встречаются редко и подвергаются сюжетной трансформации, например, в Буковине Трифон предстает сумасшедшим, в Молдавии просто захваченным язычниками христианином, а в Лесковаче — грешником, погубившим 99 человек и наказанным вырастить арбузы. Данные наблюдения подтверждают выводы, сделанные А. А. Плотниковой при анализе семантики почитания медведя в день св. Андрея («медвежьего» дня) и соответствующей легенды об укрощении медведя святым: густая сетка терминов, ритуалов, связанных с «медвежьей» семантикой, отмечается в центре ареала и отсутствии обрядов при наличии легенды фиксируется на его периферии (Плотникова 2004: 80).

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- АИБЯ — Архив Института болгарского языка БАН (София). Секция диалектологии и лингвистической географии.
- Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // СЕЗБ. 1971. Књ. 83.
- Бара, Каль, Соболев 2005 — *Бара М., Каль Т., Соболев А. Н.* Южноарумынский говор села Турья (Пинд). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München, 2005.
- БД — Българска диалектология. Проучвания и материали. Т. 1–. София, 1962–.
- Бояджиев 1971 — *Бояджиев Т.* Речник на говора на с. Съчанли, Гюмюрджинско // БД. Кн. 6. София, 1971. С. 137–151.
- Вакарелски 1935 — Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
- Вълчинова 1988 — *Вълчинова Г.* Трифон Зарезан: историко-этнографско изследване. София, 1988. Канд. Дисс. (рукопись хранится в Институте балканистики БАН, София).
- Вълчинова 1994 — *Вълчинова Г.* Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 33–77.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1952–. Књ. 1–.
- Грбић 1909 — *Грбић М.* Српски народни обчаји из Среза Бољевачког // СЕЗБ. 1909. Књ. 14.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Дробњаковић 1962 — *Дробњаковић Б.* Етнологија народа Југославије. Београд, 1962.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. 1958. Књ. LXX.
- ЕБЗ — Етногеография на България. Т. 3. Духовна култура, София, 1984. С. 109–110.
- Зайковские 2001 — *Зайковская Т., Зайковский В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, окр. Козани) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 152–181.
- Златановић — *Златановић М.* Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.
- ИДР — Идеографический диалектный словарь болгарского языка. Картотека словаря хранится на кафедре современного болгарского языка Софийского ун-та им. св. Кл. Охридского.
- Иванова 1977 — *Иванова Ю. В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 322–335.

- Кабакова 1989 — *Кабакова Г. И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1989. Рукопись.
- Кабакова 1994 — *Кабакова Г. И.* Структура и география легенды о мартовской старухе // *Славянский и балканский фольклор (1992)*. Верования, текст, ритуал. М., 1994. С. 209–221.
- Калиндерис 1981 — *Калиндерис М.* Жизнь Влатсы. Солоники, 1981.
- Капанци — Капанци: бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания, София, 1985.
- Китевски 1996 — *Китевски М.* Македонски народни празници и обичаи. Скопје, 1996.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — *Кнежевић С., Јовановић М.* Јарменовци // СЕЗБ. 1958. Књ. 73.
- Костић 1968/1969 — *Костић П.* Годишњи обичаји у Његотинској Крајни // ГЕМБ. Књ. 31–32, 1968–1969.
- Костић 1978 — *Костић П.* Годишни обичаји у околини Зајечара // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 42. Београд, 1978.
- ЛК — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 370–404.
- Малицкий 1932 — *Малицкий Н. В.* Древнерусские культы сельско-хозяйственных святых по памятникам искусства // Известия Государственной академии истории материальной культуры. 1932. № 11/10. С. 1–28.
- Митић, Пејић, Златковић и др. 2005 — *Митић В., Пејић П., Златковић Д., Видановић Р.* Враниште. Пирот, 2005.
- Митић, Пејић, Златковић и др. 2005 — *Митић В., Пејић П., Златковић Д., Видановић Р.* Враниште. Пирот, 2005.
- Недельковић 1990 — *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Павловић 1929 — *Павловић Ј.* Малешево и Малешевци (етнолошка испитивања). Београд, 1929.
- Панајотовић 1986 — *Панајотовић Т.* Адети. Пирот, 1986.
- Пеев 1988 — *Пеев К.* Кукушкиот говор. Скопје, 1988. Кн. 2.
- Петковић 1996 — *Петковић М.* Зарезоја у Пиротском крају // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1996. Књ. II. С. 121–124.
- Петровић 1948 — *Петровић Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ. 1948. Књ. LVIII.
- Петровић 1992 — *Петровић С.* Митологија, магија и обичаји // Културна историја Сврљига. Ниш, 1992. Књ I.
- Пирин. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- ПК — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания, София, 1986.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

- Пономарченко 2001 — *Пономарченко К. А.* Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 182–198.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- РКС — Рукописный архив Ст. Романского. Архив хранится в библиотеке Софийского университета им. св. Кл. Охридского в Софии.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 146–190.
- Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис). София, 1889–. Кн. 1–.
- Свешникова 1994 — *Свешникова Т. Н.* Под знаком волка. Черты балканороманской народной культуры // *Время в пространстве Балкан*. М., 1994. С. 64–74.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. САН. Београд, 1894–. Књ. 1–.
- СМ 2 — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2002.
- СМР — Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Соболев 2001 — *Соболев А. Н.* Болгарский широколыкский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты. Marburg, 2001.
- Соф. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Стойчев 1965 — *Стойчев Т.* Родопски речник // БД. Кн. 2. София, 1965. С. 121–311.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 270–292.
- Тановић 1927 — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази // СЕЗБ. 1927. Књ. 40.
- Тојаѓа 1996 — *Тојаѓа Ј.* Виноградарска слава у нишким селима // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1996. Књ. II. С. 116–118.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* «По Богу брат» (побратимство в обрядах, верованиях и фольклоре южнославянских народов) // В поисках «балканского» на Балканах. Балканские чтения — 5. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1999. С. 81–82.
- Трефилова 2004 — *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 354–398.
- Трефилова 2006 — *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Кралев дол, Перничская область (Центрально-Западная Болгария). Рукопись. М., 2006.

- Филиповић 1939 — *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. 54.
- Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗБ. 1949. Књ. 61.
- Хитов 1979 — *Хитов Хр.* Речник на говора на с. Радовене, Врачанско // БД. Кн. IX. Софија, 1979.
- Цепенков 1900 — *Цепенков М.* Приказки за черковни лица и явления // СБНУ. Софија, 1900. Кн. 16–17. С. 295–296.
- Шкарић 1939 — *Шкарић Ђ.* Живот и обичаји планинаца под Фрушком гором // СЕЗБ. 1939. Књ. LIV.
- Юллы, Соболев 2002 — *Юллы Дж., Соболев А. Н.* Албанский тоскский говор села Лешня (краина Скрапар). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. Marburg, 2002.
- Юллы, Соболев 2003 — *Юллы Дж., Соболев А. И.* Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München, 2003.
- Якушкина 2006 — *Якушкина Е. И.* Этнолингвистические материалы из с. Ставе, Валеvский край (западная Сербия) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. М., 2006 (в печати).
- Filipović, Tomić 1955 — *Filipović M., Tomić P.* Gornja Pčinja (Upper Pčinja). Ethnographical survey // Department of Social Sciences. Publications in Serbiam ethnography. Vol. LXVIII. Series 4. Studies and Sources № 4. Beograd, 1955.
- Λουκάτου 1985 — *Λουκάτου Δημ. Σ.* Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης. Αθήνα, 1985.
- Μεγας 1992 — *Μεγας Γ.Α.* Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1992.
- Mladenova 1998 — *Mladenova O.* Grapes and Wine in the Balkans. An Ethno-Linguistic Study. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.
- Cioara-Bâtca, Bâtca. 1985 — *Cioara-Bâtca M., Bâtca V.* Zona etnografică Teleorman. Bucureşti. 1985.
- Ghinoiu 1994 — *Ghinoiu I.* Vîrstele timpului. Chişinău. 1994.
- Ghiniou 1997 — *Ghiniou I.* Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar. Bucureşti. 1997.
- Gorovei 1995 — *Gorovei A.* Credinţi şi superstiţii ale popotului român. Bucureşti, 1995.
- Marian 1994 — *Marian S. F.* Sărbătorile la români. Bucureşti, 1994. Vol. I.
- Marian 2001 — *Marian S. Fl.* Sărbătorile la români. Bucureşti, 2001. Vol. I.
- Muşlea, Bîrlea 1970 — *Muşlea I., Bîrlea O.* Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970.
- SO, Oltenia 2001 — Sărbători şi obiceiuri. Vol. I. Oltenia. Bucureşti, 2001.
- Pamfile 1997 — *Pamfile T.* Sărbătorile la români. Bucureşti, 1997.
- Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. II. Vranje, 1986.

СОБСТВЕННЫЕ ЗАПИСИ

1. Экспедиция в с. Гега, Петричко, 1998 г. (в рамках проекта Малого диалектологического атласа балканских языков, совместно с доцентом В. Жобовым, Софийский ун-т).
2. Экспедиция в с. Глоговица, Трынско, 1999, 2000 гг.
3. Экспедиция в с. Железна, Чипровци, Монтанско, 2000 г. (совместно с А. А. Плотниковой).
4. Экспедиция в с. Върбово, Белоградчишко, 2000 г. (при организационной помощи доцента В. Жобова, Софийский ун-т).
5. Экспедиция в с. Врачеш, Ботевградско, 2001 г.
6. Экспедиция в с. Аврен, Крумовградско, 2001 г. (при финансовой и организационной поддержке общества «ДИОС», рук. Т. Спиридонов).
7. Экспедиция в с. Брышлян, Малкотырновско, 2002 г.
8. Экспедиция в г. Берковица, 2002 г.
9. Экспедиция в с. Бырзия, Берковишко, 2002 г.
10. Экспедиция в с. Замфирово, Берковишко, 2003 г.
11. Экспедиция в с. Дылбоки, Старозагорско, 2003 г.
12. Экспедиция в с. Козичино, Бургаско, 2003 г.
13. Экспедиция в с. Боровци, Берковишко, 2003 г.
14. Экспедиция в с. Селановци, Оряховско, 2004 г.
15. Экспедиция в с. Градец, Видинско, 2004 г.
16. Экспедиция в с. Калипетрово, Силистренско, 2004 г.
17. Экспедиция в с. Штрыклево, Русенско, 2005 г.
18. Экспедиция в с. Горна Росица, Габровско, 2005 г.
19. Экспедиция в с. Бело Блато, сербский Банат, 2005 г.

НЕСКОЛЬКО НАРОДНЫХ ХРИСТИАНСКИХ ЛЕГЕНД ИЗ ЗАКАРПАТЬЯ

Цель настоящей публикации — пополнить достаточно обширный корпус записей народных христианских легенд, бытующих в Украинских Карпатах, в основе которого лежит богатое собрание В. Гнатюка [Гнатюк 1902–1903]. В последнее время хрестоматию карпатских народных рассказов о том, «как Христос по земле ходил», собрал и опубликовал И. Сенько ([Сенько 1993]; сборник включает 96 сюжетов, значительная часть которых представлена собственными записями автора).

Публикуемые тексты записаны в с. Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл. в 2001–2002 гг. во время экспедиций Института славяноведения под рук. С. Л. Николаева*. Кроме легенд о Христе, большинство из которых относится к распространенной серии сюжетов с участием Христа и св. Петра, в подборку включены также записи легенды о Давиде и стилистически примыкающего к легендам рассказа о сне про тысячелетнего старца.

Расшифровка магнитофонных записей выполнена автором публикации по принятой в Карпатских экспедициях системе транскрипции**. Используются следующие условные обозначения: [...] означает пропуск в записи или в расшифровке, .. — «естественную» паузу в речи; диа-

* Об экспедициях в украинские Карпаты см. [Бушкевич, Николаев, Толстая 1993], а также в статьях С. Л. Николаева в журнале «Славяноведение» (№ 3, 5, 1995; № 1, 4, 1996). Краткое грамматическое описание, словарь и образцы текстов близкого к представленному в настоящей публикации торуньского диалекта см. [Николаев, Толстая 2001]. Публикации текстов из с. Синевир см. также [Толстая 1999; 2001; 2006]. С 1995 г. исследования карпатских говоров проводились при финансовой поддержке РГНФ (проекты № 95-06-18702, 96-04-06147, 96-04-18006, 98-04-18006, 01-04-18013); работа по описанию синевирского говора была поддержана фондом «Культурная инициатива».

** О знаках фонетической транскрипции см.: Славяноведение, № 3, 1995, с. 107, или в кн. [Дыбо, Замятина, Николаев 1993: 330].

лектный текст в квадратных скобках — не вполне ясные отрезки речи; в угловые скобки заключены вопросы, обращенные к информанту, в квадратные — пояснения к тексту. Знаки препинания отражают фразовую интонацию и синтаксическое членение текста.

Иванина (Шпілька) Олена Алексеевна, 1924 г. р.
Запись М. Н. Толстой и М. М. Валенцовой, 2001 г.

Легенда о Давиде, жившем 999 лет и не пившем воды

Totó dawnó díz' líž žíli díz' dawnó. Это давно когда-то только жили, когда-то давно. Долго. Жили давно, какой-то.. что сказал – *бых не бых* и не был, и нет, девятьсот девяносто девять лет жил, и воды никогда не пил. <Кто?> Вот забыла как его зовут.. Давид, кажется. Какой-то.. и.. умирал.. и говорил, что никогда воды не пил. Никогда, потому что говорил, что в этом жабы ходят. Никогда, девятьсот девяносто девять лет жил. Ну. А когда умирал, то говорит: «Дайте мне этого в рот. Проглотить. Никогда у меня во рту не было воды». А.. а они.. потому что он говорил, что он этого не будет пить, потому что в этом жабы ходят. В воде. Это нечистое. А тогда просил. «Дайте мне, – говорит, – проглотить». Воды, а они ему дали проглотить воды, а он проглотил и говорит: «Ну, я.. – и столько проговорил. – Я, – говорил, – думал, что я *бытовал*, а я *беждал*, что самым лучшим на свете не пользовался», и умер. Да. Ведь вода это хорошо, это.. оживляет человека, когда ему жарко, так была бы капля воды. Капля воды. Ну. Ага. [...] *Бых не бых*. <А что это значит?> Ну что и был и не был. Так, как будто и не был. *Бых не бых*. Ну. Ну! Девятьсот девяносто... это, девять лет жил. Ну! <Это только он один такой

такий був, шчо так довго жив?) Odén, был, что так долго жил?) Один, ну по tó боów jakoós' takóј ђорловѣк, бó- это был какой-то такой человек, бо- жој боów. Во забóла-м јák s'a klíkaw. жий был. Вот забыла, как его звали.

Сон о тысячелетнем старце, строящем дом

A mēn'í s'a sníw séji zímω d'ído, takóј d'ído – staróј d'ído, vólós'a w n'óyo s'ák, borodá w n'óyo s'aká boó-la. Ta snít mī s'a. Ta xóžu qvún róbit na trí štókω. A w túј xóži mēbl'ü, mēbl'ü.. užé parúje mēbl'i, iščé xóža nedorobléna, a ws'ó s'a blščít. Aj bába jakás' jé. Káže: «D'ído xóžu ščé múј róbit», – kaže. Bába, ja.. a já ne znáju, jaká bába. Aj d'ída ne znáju, a d'ído – vólós'a w n'óyo s'ák, taj borodá s'aká. Kážu: «D'ídiku!» A min'í d'ído.. a já prjǐšlá d d'ídovt, ta kážu: «D'ídiku, ta náščo vam xóžu.. vóo takí star'í, tal' t vóo šče zróbite xóžu». – «Já, – kaže, – zrób'ü, d'ítino». Ta dáw mī rúku. Ta ták n'a za rúku deržáv, ta ták n'a potrsnúw, ta já bim užé vúd d'ída rúku brála – ne móš. D'ído ščé déržit. «Ták, – kaže, – nebóyo. Já šče, – kaže, – xóču, – kaže, – sts'ú xóžu zrobitr» – totó na trí štókω! Ta ws'ó namebl'óvano. Ta kaže.. ta kážu: «D'ídiku, kúl'ko vam yódü?» A qvún kaže: «Min'í tís'achu dvísta.. šíz'dis'át t dvá». Tís'achu dvísta šíz'dis'át t dvá. A já kážu – «Jó-jó-jój, d'ídiku-d'ídiku. Da dé vóo sts'ú xóžu zróbite, da tkó túl'ko čúw žítir? Já šče s'úl'ko ne čúla». – «Já, – kaže, – zrób'ü, d'ítino, sts'ú xóžu». Ta vún min'í rúku pustír, taj totó vún.. ták tudó sobi róbit, totú xóžu, ta já.. prōbudfla s'a – ne xóžü, nē d'ída. «Nó, – kaže, – až d'ído bóžoј, naj mu Bófi dás'c' cár'stvo. A až d'ído zlóј dúx,

A мне этой зимой снился дед, такой дед – старый дед, волосы у него так, борода у него такая была. И снится мне. И дом он строит в три этажа. А в этом доме мебели, мебели.. Уже готовит мебель, еще дом недостроен, а все блестит. И баба какая-то есть. Говорит: «Мой дед дом еще строит». Баба, я.. а я не знаю, какая баба. И деда не знаю, а дед – волосы у него так, и борода такая. Говорю: «Дедушка!» А мне дед.. а я подошла к деду и говорю: «Дедушка, да зачем вам дом.. вы такой старый, как же вы еще дом построите». – «Я, – говорит, – построю, детка». И дал мне руку. И так меня за руку держал, и так меня стиснул, что хочу от деда руку забрать – невозможно. Дед еще держит. «Так, – говорит, – милая. Я еще, – говорит, – хочу, – говорит, – этот дом построить» – это в три этажа! И всё обставлено мебелью. А я говорю: «Дедушка, сколько вам лет?» А он говорит: «Мне тысячу двести.. шестьдесят два». Тысячу двести шестьдесят два. А я говорю – «Ой-ой-ой, дедушка-дедушка. Да где вы этот дом построите, да кто столько слышал жить? Я еще столько не слышала». – «Я, – говорит, – построю, детка, этот дом». И он отпустил мою руку, и он это.. так там себе строит, этот дом, и я.. проснулась – ни домов, ни дедушки. «Ну, – говорю, – если дед божий, дай ему Бог царствие. А если дед злой дух, то пусть идет в тьмы тьмен-

ta náj idé w tmén'n'í dēs' u šké-pūt'a. Náj s'a ne snít! min'í. Ta kážu, pōmól'u s'a za ním Bóyu. Áš.. takóј, čísta dušá, ta náj mu Bófi dás'c' cár'stvo. Náj zróbít qvún totó xóži, a áš nečísta dušá, ta náj idé qvün u skál'a dēs', kudó l'úde nē jdút. Nó ta kážu – «Nó, pōmól'u s'a já za d'ídom Bóyu». Kážu, bo.. bo.. no a ščó.. no ščó ja znáju d'ídovt.. dátí ínče. Tís'achu dvísta šízdis'át t dvá yódω! Nó, sesé-m tág zapómnila, ščó.. Ta prkázuju totó čěl'adī, – «Bá jakóј sesé, – kaže, – són. Jakóј sesé móže boóti són». No túl'ko yódü žítir.. taj mené za rúku, min'í dáw rúku d'ído, já prjǐšlá d d'ídovt – «A d'ídiku, jó-jó-jój». D'ído takóј, jak pavučína, aj [da] ták sobí róbit d'ído. Takóј d'ído.. lřš takóј, zámašnoj d'ído, a borodá w n'óyo qws'aká, taj vólós'a vel'koje.

Как Христос ходил по земле

... máma dēž' dawnó roskázovala, to Xristós xodíw po zémlī. Xristós, totó lřš jedén Xristós xodíw po zémlī, bo totó boów s'atóј. A wže s'ák tkó xódit, yr'íšnoj narót. Já. I Xristós málo xodíw ta prōpōvídovaw, a dále s'a vōznús na nébo. Na.. na Velfgdin' voskrés, a na Spása pūšōw užé.. sémoyo toó.. tožn'a vōznús s'a na nébo. Na.. na Spása. Ta málo po.. prōpōvídovaw naródovt ta voskrésáv mērt'vi, taj čudá pokázovaw, ta takóje. Bo vún boów Bóžoј Soón. (A яки чуда?) Nó pak – a mértvoyo z jámω pūđon'n'áv! Voskrés! ščó yo zapr'átalī ta.. kážut «umér», a vún káe – «Ne umér, aj usnúw». Qvún pokázovaw čudá. Vún ukázovaw naródu, ščó vún jé Bóžoј Soón.

ные, куда-нибудь в камня. Пусть не снится мне!» И говорю, помолюсь о нем Богу. Если.. такой, чистая душа, то пусть ему Бог даст царствие. Пусть построит он эти палаты, а если нечистая душа, то пусть идет он в скалы куда-нибудь, куда люди не ходят». Ну и говорю – «Ну, помолюсь я за деда Богу». Говорю, потому что.. ну а что.. ну что я могу для деда еще сделать. Тысячу двести шестьдесят два года! Ну, это я так запомнила, что.. И рассказываю это людям, – «Да что это, – говорят, – за сон. Какой это может быть сон». Ну столько лет жить.. и меня за руку, мне дал руку дед, я подошла к деду – «А дедушко, ой-ой-ой». Дед такой, как паутина, а так себе строит дед. Такой дед.. но такой, энергичный дед, а борода у него вот такая, и волосы длинные.

... мама когда-то давно рассказывала, что Христос ходил по земле. Христос, это только один Христос ходил по земле, потому что это был святой. А так кто ходит, грешный народ. Как. И Христос немного ходил и проповедовал, а потом вознесся на небо. На.. на Пасху воскрес, а на Spása пошел уже.. на седьмой неделе вознесся на небо. На Spása. И немного проповедовал народу и воскресал мертвых, и показывал чуда, и так. Ведь он был Божий Сын. (А какие чуда?) Ну так – а мертвого из могилы поднял! Воскрес! Что его похоронили и.. говорят «умер», а он говорит – «Не умер, а уснул». Он показывал чуда. Он показывал народу, что он Божий Сын.

Три рода женщин¹

Nó, s'ák, s'ák totó trpér' s'vít idé. Tkó koyó berúje, ta tkó koyó móže wz'áti na svóju rúku.. tkó.. Bóy dáw ws'óom ýólow taj mózok. Nó ne dáw jim.. nó, ws'í šárikoo. Aj maji.. jennóom dáw jedén šárik, a jennóom dvá, a jednóom trí. Ta kotróom dáw trí šárikoo, totó rózúmn'i. Totó ne perevéde nitkó, totá boó ne pfla, totá boó ne ýul'ála, totá sobí róbit róbótu ta d'ítí sobí kóxat ta xoz'ájstvó sobí [d'ívit]. Nó ci práwdu já ýovór'u? Nó a kot.. u.. kotrá boó pfla, ta w tóji dvér'i powdopíran'i. É, to túj móre pó kól'íno. (То кільки шариків?) U tám jedén ci dvá. Taj púwdrya. A koptóji dáw ýóspot'.. ji dáw ýólow, taj rózúm, úm, ta totá je taká bóža zóna, bóža, z Bóyom dána, bo totó je.. jé trf fil'í žún. (Да?) Trf! Trf fil'í žún. (Яки?) Jenná s sobákoo. Žoná. Sobác'ka. A jenná je svín's'ka. Is svín's'kóji po.. [pól]. Sesé já vám ne kazála šče. Jenná je svín's'ka. Poróda. A jenná je sobáča. Poróda, súčača. Tó kážut súka, a totó je svín'á. A jenná je bóža. Totá trf šárikoo w tóji. Ščo j Bóyom dána. Ta dáw Bóx.. boóli u žonó.. dawnó koj Xristós hodíw po zémlí. Koj hodíw Xristós po zémlí, a w báboo boóla d'íwka, jenná, w báboo. A d'í.. na d'íwku túl'ko boólo svatačú, ščo ýóspodí, ta d'íwku nřé Iř ubítrí taj ýotóvo. Nó wná.. w néji boólo svatačú, tód boó xó-t'iw i tót, a dúže boóla fájna. U báboo d'íwka. A bába jdé ta revé. Bába jdé doróyow ta revé. Nó ta wbjút vün=néji d'íwku ta ýotóvo, bo mnóyo na n'ú

Ну, так, так это теперь идет свет. Кто кого осилит, и кто кого может подчинить [?]. кто.. Бог дал всем голову и мозг. Но не дал им.. ну, все шарики. А так.. одним дал один шарик, а одним два, а одним три. И которым дал три шарика, те разумные. Их никто не собьет, эта не станет пить, эта не станет гулять, эта себе делает работу и детей себе растит и за хозяйством себе смотрит. Ну правду же я говорю? Ну а которая.. которая склонна пить, у этой двери отперты. Э, этой море по колено. (Это сколько шариков?) У той один или два. И полтора. А которой дал Господь.. дал ей голову, и разум, ум, то это такая божья женщина, божья, с Богом дана, ведь это есть.. есть три рода женщин. (Да?) Три! Три рода женщин. (Какие?) Одна из собаки. Женщина. Собачья. А одна свинская. Из свинской породы. Это я вам не говорила еще. Одна свинская. Порода. А одна собачья. Порода, сучья. Это, говорят, сука, а это свинья. А одна божья. Эта три шарика у этой. Что Богом дана. И дал Бог.. Были у женщины.. давно, когда Христос ходил по земле. Когда ходил Христос по земле, а у бабы была дочка, одна, у бабы. А на дочку столько было женихов, что Господи, и девушку только убить и всё. Ну она.. за нее сватались, тот хотел бы и тот, а очень была красивая. У бабы дочка. А баба идет и плачет. Баба идет по дороге и плачет. Ну, убьют у нее дочку и всё, потому что много на нее людей [желающих]. Сватают и тот, тот

l'udí jé. Svátajut i tót, tót káže – «Já t'a.. tó za tóyo püdeš, já t'a wbjú», taj za tóyo – «Já t'a wbjú». A bába jdé ta revé, a.. Xristós idé. – «A čó too, bábo, pláčeš?» Oná Iř kroóšit rúkoó ta káže.. «Á, – káže, – čésnooj stár'c'u, – káže. – Gdé boom já ne plákala, – káže, – jenná w n'a d'íwka. Ta, – káže, – dúže na n'ú mnóyo svatačú je, – káže, – ta ne znáje za kóyo jtrf, bo káže.. káže jüj jedén.. za tóyo püdeš, já t'a wbjú. Za tóyo püdeš, já t'a wbjú, no ta, – káže, – ščo min'í činít(i)». A Xristós jüj káže: «Bábo. Bápko. A ci je w t'á totó.. ci je w t'a sobáka?» – «Jé». – «A ci je w t'a sv.. totá, svín's'ka.. pól. Svin'á». – «Jé, svín'á», – «Ta ci svín'á, ci vrpér'?» – «N'ét, svín'á w n'a jé, taj sobáka w n'a jé». – «Nó, – káže, – bápko, věčür.. zápreš i d'íwku totú taj totú svín'ú.. it svíní zápreš, taj sobáku pokládeš taj.. taj.. sobáku taj d'íwku ta t svíní. Zápreš u totú kúču. Tám ná nüž zápreš». Bába s'ák poslúxala Xrista, poslúxala, zapélla ýo w kúču. A c'ílu nüž bába revé, revé, revé, ščo iz'z'íla svín'á taj sobáka d'íwku. Ščo ne.. ne bdé d'íwko. Idé bába.. «A ráno, – káže, – püde, bábo.. püdež, bábo, pustítrí». Bába püšlá pustítrí d'íwku is kúči vüt svín'í, a tám trf d'íwko. Svin'í nřjé, súkoó nřjé, trí d'íwko. Nó bába ne poznajé, kotrá d'íwka jřjí. Bába ne poznávála, kotrá d'íwka jřjí. Prřjřlř trí svatačí. A bába ws'í trí d'íwkoó vüddála. Jedén boow boýátóoj, fájncooj, fájncooj, boýátóoj. Tomú s'a w pála súka. Ščo súka boóla. A drýa boóla.. maj taká, totó boow boýátóoj čolovík, nó boýáctva boólo nó.. d'íwka l'iníva, svín'á.

говорит – «Я тебя.. то за того пойдешь, я тебя убью», а за того – «Я тебя убью». А баба идет и плачет, а.. Христос идет. – «А что ты, баба, плачешь?» Она только ломает руки и говорит.. «А, – говорит, – добрый старец, – говорит. – Как мне не плакать, – говорит, – одна у меня дочка. И, – говорит, – очень много за нее сватаются, – говорит, – и не знает, за кого идти, ведь, говорит.. говорит ей один.. за того пойдешь, я тебя убью. За того пойдешь, я тебя убью, ну и, – говорит, – что мне делать». А Христос ей говорит: «Баба. Бабонька. А есть у тебя это.. есть у тебя собака?» – «Есть». – «А есть у тебя.. эта, свинская.. род. Свинья». – «Есть, свинья», – «А свинья или кабан?» – «Нет, свинья у меня есть, и собака у меня есть». – «Ну, – говорит, – бабонька, вечером.. запрешь и девушку эту и эту свинью.. к свинье запрешь, и собаку посадишь и.. собаку и дочку к свинье. Запрешь в этот сарай. Там на ночь запрешь». Баба так послушалась Христа, послушалась, запрела [ошиб. его] в сарай. А всю ночь баба плачет, плачет, плачет, что съела свинья и собака дочку. Что не.. не будет дочки. Идет баба.. «А утром, – говорит, – пойдет, баба.. пойдешь, баба, выпустишь». Баба пошла выпустить дочку из сарая от свиньи, а там три девушки. Свиньи нет, суки нет, три девушки. Ну баба не узнает, которая девушка ее. Баба не узнавала, которая девушка ее. Пришли трое свататься. И баба всех трех девушек выдала замуж. Один был богатый, красивый, красивый, богатый. Этому досталась сука. Которая была сука. А другая была.. такая, это был богатый человек, ну богатство было, ну.. девушка ленивая,

¹ См. этот сюжет [Сенько 1993, № 21] (запись В. Гнатюка 1899 г. из с. Мшанец).

je s'a taj podívnt, a na obí obí vídnt fájno. Nó ta ci úduo robíw. Nó. Xrómi boóli, nóyoo ne.. boóli, xodíli, níč, níč ne boólo, bo totó boow Soón Bóžooj. Nó. A Petró.. káže: «Óčče, nedóbre súdítš». A vún káže: «Pétre, Pétre. Dóbre já súžu, a toó nedóbre.. dúmaš. Nó, – káže, – Pétre, koj já nedóbre súdítw. Idí w móre, ta únesi mi kámin' iz mór'a. Únesi mi kámin' iz mór'a.. u ruc'í». A ovún púšow Petró w móre, ta únüs kámin' iz mór'a, a z rukó mu vodá c'ápkat. «Túj je, – káže, – Óčče, kámin'». – «Nó, – káže, – bėj yo. Toxčf yo. Rozbėj yo nádvoje». Á.. Petró rozbíw tót kámin' nádvoje, ta užasnúw s'a. S'ák káže: «Čú!» A vún káže: «Ščo já, Pétre?» – «Jój, – káže, – Óčče, túj, – káže, – červák». Živooj u kámení! A vún káže: «Nó, Pétre, já znáw za s'oyo červaká, za sés' kámin' u móri, nó, Pétre, – káže, – yr'adí za mnóju, i men'í búl'se ne penčalúj, ščo ja kážu, ták máje boóti. Taj ták já». Bo totó boow Xristós. Ájno, tó boow Soón Bóžooj.. No Bóx je n'án'o joyó, a ovún Soón Bóžooj ta joyó Soóna Bóh izosláw na zémli'u pokázovatí čudá. Nó a tkó boo boow za sés' kámin'.. kážu – a ják zajšow w móre? – Pak a ovún zajšow w móre, bo vún liš.. múy zajtí w móre. Nó. Živooj ka.. červák u kámen'oví. Ta w žméni únüs. Iz mór'a kámin'. Pak sese.. Bóža síla velíka, Bóža síla. Bez Bóža púti.. jedén stúpin' ne wčínit. Xrist'c'anín, a ják. Béz Bóža. Z Bóyom, us'ó z Bóyom.. iz Bóžow pómüčow.. [...] Nó. Bcoválo stará čél'at' totó takóje yovoríli, trpér' voótvá. Trpér' u klúp idút. Ta tán'c'i, a dawnó s'a Bóyu molíli ta do cérkve xodíli, ta takóje.

умоется и посмотрит, на оба глаза прекрасно видит. Ну ведь чудо делал. Ну. Хромые были, ноги не.. были, ходили, ничего, ничего не было, ведь это был Сын Божий. Ну. А Петр.. говорит: «Отче, плохо судишь». А он говорит: «Петр, Петр. Хорошо я сужу, а ты плохо.. думаешь. Ну, – говорит, – Петр, если я плохо судил. Иди в море, и вынеси мне камень из моря. Вынеси мне камень из моря в руке». А он пошел, Петр, в море, и вынес камень из моря, а из руки у него вода капает. «Вот, – говорит, – Отче, камень». – «Ну, – говорит, – коли его. Толчи его. Расколи его надвое». А.. Петр расколол тот камень надвое, и ужаснулся. Так сказал: «Чу!» А он говорит: «Что такое, Петр?» – «Ой, – говорит, – Отче, тут, – говорит, – червяк». Живой в камне! А он говорит: «Ну, Петр, я знал об этом червяке, об этом камне в море, ну, Петр, – говорит, – гряди за мною, и мне больше не перечь, что я скажу, так должно быть. И так есть». Ведь это был Христос. Да, это был Сын Божий.. Ну Бог папа его, а он Сын Божий и его Сына Бог послал на землю показывать чуда. Ну а кто бы об этом камне.. говорю – а как попал в море? – Так он попал в море, потому что он только.. и мог попасть в море. Ну. Живой червяк в камне. И в кулаке вынес. Из моря камень. Так это.. Божья сила великая, Божья сила. Без Бога пойти.. одного шага не сделает. Человек, а как. Без Бога. С Богом, всё с Богом.. с Божьей помощью. [...] Ну. Бывало старые люди это такое говорили, теперь вой. Теперь в клуб идут. И танцы, а раньше молились Богу и в церковь ходили, и так.

Цимбота Анна Степановна, 1940 г. р.

Запись М. Н. Толстой и С. Л. Николаева, 2002 г.

Почему муж в доме главный (Христос и св. Петр на ночлеге) ³

..(Xrist)stós is Petróm. Oní wsé xodíli po zemlí ta.. déž' dawnó totó boólo. Ta káže Petró Xristóvi: «A čoyó.. čolovík stáršooj u xoóži, ne žoná, naj búde žoná stárša». A Xristós káže: «Náj budé». (Pak voó sé móže wže i znážete?) – «Náj budé, – káže, – i žon.. Nó to náj budé i žoná». Nó taj ták totó boólo sózdano, ták jakós'.. dá[w]no boólo Bóyom, šo boóla žoná stárša. Púšlá žoná.. nó a wní xodíli déš' tudoo, xodíli, xodíli, taj uvíd'ili w xoóži s'vítlo, déš'.. s'vítlo šo s'vítit, taj idút s'a prosíti ná nüč. Príšlí, poprosíli s'a ná nüč. A čolovík káže: «Pak já bim vas, – káže, – príjáv, spáti, ajbo.. príjde, – káže, – záraž žoná pjána, ta ják totó búde.. jak príjde žoná pjána, ta já ne znáju ščo búde», a žoná w n'oyo jakáz' zlá boóla. A Xristóz znáw ják totó búde, liš xot'iw oboo víd'iw i Petró, ják totó búde. Nó.. éj, popro.. ták s'a Xristós poprosíw, ščo čolovík prtjáv (sic). Ščíro s'a začáv prosíti, taj prtjáv Pet.. prtjáv čolovík spáti. Nó taj l'a.. A dé budút spáti – pak totó trpér'koo já pós'c'il', odná, drúya, odná xoóža, drúya xoóža, déš' móš prtjáci kóyos' spáti, a dawnó n'igde boólo, nó xoóškoó boóli malén'ki, odná xoóška, taj pós'c'il'ka, taj móže seméro d'ití, taj n'igde spáti. «No a dé búdete spáti?» Káže Xristós: «No é, xod' dé ónde.. štróka lávíc'a za stolóm i tám i.. jakós' l'ážeme i wbá».

... Христос с Петром. Они долго ходили по земле и.. когда-то давно это было. И говорит Петр Христу: «А почему муж старший в доме, не жена, пусть будет жена старшая». А Христос говорит: «Пусть будет». (Так вы это можете и знаете?) «Пусть будет, – говорит, – жена. Ну пусть будет и жена». Ну и так это было создано, так как-то.. давно было Богом, что была жена старшая. Пошла жена.. ну а они ходили где-то там, ходили, ходили, и увидели в доме свет, где-то.. свет что светит, и идут проситься на ночь. Пришли, попросились на ночь. А муж говорит: «Так я бы вас, – говорит, – принял, ночевать, но.. придет, – говорит, – сейчас жена пьяная, и как получится.. когда придет жена пьяная, я не знаю, что будет», а жена у него какая-то злая была. А Христос знал, как это будет, но хотел, чтобы увидел и Петр, как это будет. Ну.. так Христос попросился, что муж принял. Очень стал проситься, и принял муж на ночлег. Ну и.. А где будут спать – ведь это теперь есть кровать, одна, другая, одна комната, другая комната, где-то можно принять кого-то на почлег, а раньше негде было, ну домики были маленькие, одна комнатка, и кроватка, и, может, семеро детей, и негде спать. «Ну а где будете спать?» Говорит Христос: «Ну вот, хоть где там.. широкая лавка за столом, и там мы и.. как-нибудь и ляжем оба». Ну легли они оба и собира-

³ См. этот сюжет [Сенько 1993, № 57] (запись В. Гнатюка из с. Стройно в Закарпатье).

Nó l'aylí wní wbá taj búdut oní spá-ti. No taj éújud – žoná idé. Čújut.. ón.. Xristós ne spáw ták múcno, Petró zaspáw bo faradnoój maj boów, ta Petró zaspáw ta ne čúje, a čúje Xristós – idé žoná. Táγ γι zajšlá do xoós taj ščós tudó xódti, taj na čolovíka s'a γró-zit, ščo ščós neporobléno, ščós ne w pōr'átku. Taj ščós tudó xódti, xódti, pák a dawnó ne boólo s'vítla s'akóγo, aj dēs'.. dēs' jakás' s'kipá γōr'í-la ci jakás' lampína ónde w zápičku táj.. ne vít.. ne dúže s'a vítko, aj dēs' dōs' l'ípala totá pjána ščo tkōs' spít u xoóži. «A sesé túj ščo too za odnoó prí-jaw?» – «Pak totó, – kaže, – jakís' pō-dōrōžn'i, á ja znáju, jakís' s'a, – káe, – ták tvrédno prošli, ta ne múx-im jíx.. – (totó daléko dēz' boólo d drúyij xoó-ži jíť), – ta príjaw-im jíx, náj tám peré-spl'at». A wná ščós s'a na n'óγo γrō-zíla, svažála, ta líšila joyó, ta kōj príšlá, ta máj-máj toyó bíti.. Petrá. Jak spáw krájnōj. Táγ γo bíla, čítavo γo pobíla pjána. Taj pūšlá na dvúr. A Xristóz znáw ščo ščo totó búde, ják s'a oná vérne. Ta kaže Petróvi: «Bó-že, – kaže, – jōj, ják tebé, – kaže, – Pétre, tvrédno totá pobíla, – kaže, – anúž peresún's'a túj de já, – kaže, – léžu, bo, – kaže, – jag zájde, ta ják s'a pro-vérne šče ras, ta bdé t'a bíti, ta ne úderžiš, – kaže, – aj užé naj bjé me-né». Nó taj.. Petró s'a soγlasíw. Pō-súnuw s'a na tód bük, a Xristós l'áx is s'oyó bōku. Nó taj zajšlá žoná zo dvōru, dēs' tudó xodíla pjána pō dvōrú, ta zajšlá žoná zo dvōru, taj ščós tudó xódti, xódti, taj dívit, to dodívla – «Jój, pak túj, – kaže, – dvá. Né odén». Oná rás ne víd'ila, ščo dvá. «Túj dvá, né odén». Ta kaže: «Anúš

ются спать. И слышат – жена идет. Слышат.. Христос спал не так крепко, Петр заснул, потому что был более усталый, и Петр заснул и не слышит, а слышит Христос – идет жена. Так зашла в дом и что-то там ходит, и на мужа бранится, что что-то не сделано, что-то не в порядке. И что-то там ходит, ходит, ну а раньше не было света такого, а как-то.. где-то какая-то щепка горела или какая-то лампа там в запечке и.. не очень видно, но как-то углядела эта пьяная, что кто-то спит в доме. «А это тут кого это ты принял?» – «Так это, – говорит, – какие-то странники, я не знаю, какие-то, – говорит, – так сильно просились, и я не мог их.. – (там далеко куда-то было к другому дому идти), – и я их принял, пускай там переночуют». А она что-то на него бранилась, ругалась, и оставила его, и как подошла, и давай того бить.. Петра. Как спал с краю. Так его била, сильно его побила пьяная. И пошла на двор. А Христос знал, что что это будет, когда она вернется. И говорит Петру: «Боже, – говорит, – ой, как тебя, – говорит, – Петр, сильно она побила, – говорит, – давай передвинься туда, где я, – говорит, – лежу, потому что, – говорит, – как войдет, и если еще раз вернется и станет тебя бить, то не выдержишь, – говорит, – а пусть уже бьет меня». Ну и.. Петр согласился. Передвинулся на ту сторону, а Христос лег с этой стороны. Ну и вошла жена со двора, где-то там ходила пьяная по двору, и вошла жена со двора, и что-то там ходит, ходит, и смотрит, и увидела – «Ой, так здесь, – говорит, – двое. Не один». Она сразу не увидела, что двое. «Здесь двое, не один». И говорит: «А ну, еще

iščé i ōts'oyó-m ne bíla». Ta máj-máj provernúla s'a toyó ščo s tóγo bōku. Ta máj-máj Petrá šče ras. Bjé Petrá, bjé, bjé, bjé. A tót užé níč ne berúje, ták joyó čítavo pobíla, nó ták.. Nó wstajút, čínit s'a dēn' užé. Ráno. A wní wže ne spl'át, bo tót užé bítooj ta ne spít Petró. «Jój, – kaže Xristóvi, – id'ím, γōspodi, užé yét». Bo dúmat i ščo totá šče móže i ráno budé bíti. «Id'ím užé, – kaže, – yét». Nó taj új-šli s xoóži, ta kaže: «Nó, Pétre! Tkó naj búde stáršōj u xoóži?» Káže Petró: «Naj búde čolovík. Níč is tóγo, jak žoná». «Cmex.» «A tko to ros-kázovaw?» Sesé min'í n'án'ō múj ros-kázovaw, šo wtó dēs'.. tkó totó ros-kázovaw jomú, dēs' ovún is staroóx čúw, ci totó dēs' pís.. upísano jé, ci totó liš.. ták prikázovali, totó móže ták idé z.. d'idóo na d'idú (sic), já ne znáju, sesé n'án'ō múj kazáw.

вот этого я не била». И давай к тому, что с той стороны. И давай Петра еще раз. Бьет Петра, бьет, бьет, бьет. А тот уже совсем без сил, так его сильно побила, ну так.. Ну встают, настает уже день. Утро. А они уже не спят, потому что тот уже избитый, и не спит Петр. «Ой, – говорит Христу, – пошли, Господи, уже отсюда». Потому что думает, что, может, та и утром станет бить. «Пошли уже, – говорит, – отсюда». Ну и вышли из дома, и говорит: «Ну, Петр! Кто пусть будет старший в доме?» Говорит Петр: «Пусть будет муж. Не получается, чтобы жена». «А кто это рассказывал?» Это мне папа мой рассказывал, что это когда-то.. кто это рассказывал ему, где-то он это от старых слышал, или это где-то написано, или это только так рассказывали, это, может, так идет от дедов к дедам, я не знаю, это папа мой говорил.

Почему Петровский пост не очень строгий ⁴

... ják dawnó xodíli, kaže.. Petró Xristóvi: «Jój, γōspodi, – kaže, – ta tōbí, – kaže, – i γovín'a je, a min'í, – kaže, – i γovín'a níjé, taj móó, – kaže, – ták obá xódtme jednáko, taj obá s'a mólime, taj.. tōbí ták s'a bó.. tōbí s'a ták mól'at, taj tōbí γovín'a déržat, a min'í, – káe, – níč». A totó boólo w l'ít'i, kolí dēn' máj velíkoj, ta žará. Káže Xristós Petróvi: «Nó, – kaže, – koj toó, – kaže, – xóčeš obō tōbí boólo γovín'a, ta, – kaže, – noón'i ni.. ni porzní s'a. Níč ni jíš takóγo.. ni moloká ni péj, ni níč». Nó taj oní dēs' ták idút u dōrōz'i, idút, idút, ta wže níč ni birújut. A Xristós vídit, ščo

... как давно ходили, говорит.. Петр Христу: «Ой, Господи, – говорит, – тебе, – говорит, – и пост есть, а мне, – говорит, – и поста нет, а мы, – говорит, – так ходим одинаково, и оба молимся, и.. тебе так.. тебе так молятся, и тебе пост держат, а мне, – говорит, – ничего». А это было летом, когда день самый долгий, и жара. Говорит Христос Петру: «Ну, – говорит, – раз ты, – говорит, – хочешь, чтобы тебе был пост, то, – говорит, – сегодня постись. Ничего не ешь такого.. ни молока не пей, ничего». Ну и они где-то так идут по дороге, идут, идут, и уже совсем без сил. А Христос видит, что Петр совсем

⁴ См. этот сюжет [Сенько 1993, № 48] (запись И. Сенько 1991 г. из с. Ворочеве в Закарпатье).

Petró nřč ni birúje, ta dęs' s'a ober-núw u drúgoj búk, a žoná zdojla ko-róvu ta nesé molokó. I Xristós.. dęs' vútčínw s'a, a vún žon'í káže: túj žon'í, – «Dáj mi málo moloká s'a napít». Pak a žoná – ustáloj takój čolqvík, ta dála s'a málo moloká napít. Nó ta jdút oní dále. Nó taj užé jak s'a totó zvečer'ílo, ta.. (a ovún dúmaw, ščo nápje s'a krác'koo péret Xristóm, a Xristós totó ne búde znát, a Xristós us'ó znáw). Ta káže: «Nó, nó Ÿospodi, – káže, – ta moó noón'i níč takóje, – káže, – ni jíl, aj qolqdn'i sme máj búl's pereboól, ta si búde min'í qovín'a? Si búde i min'í qovín'a?» A Xristós káže: «Búde. Búde, Pétre, i tobí qovín'a, Iřš, – káže, – ne ws'í qo budúd deržát, bo toó s'a moloká napíw». Nó ta yé jé qovín'a Petróvo w l'ít'i, péret Pétra totám. No ájbo ne ws'í qo i déržat.

Как св. Петр подавился хлебом ⁵

Dęz' dawnó kážut ščo dęs'.. pak u nás totó ne boólo, aj dęs' tudó kudó s'a ws'ó ródit. Nó ta jdé Xristós is Petróm, taj díwl'at – níva s pšeníc'ow. Odná, póle s pšeníc'ow odnó, póle s pšeníc'ow drúgoje, taj na qdnúm póli taká fájna pšeníc'a, taká uródiła s'a dúže, dúže fájna, ščo on' oní s'a podívli, ta káže: «Jój, Ÿospodi, – káže Xris.. Petró Xristóvi, – jój, Ÿospodi, – káže, – jaká s'a pšeníc'a, – káže, – tvrdo fájno uródiła». Káže Xristós: «Fájno s'a uródiła, – káže. – U jakóyos' qoz'áina, wže ne znát, u kótrojo. A ščo to, Pétre, se sé kážeš?» – «Já, – káže, – kážu, šo..

обессилел, и куда-то отвернулся в дру-гую сторону, а женщина подоила коро-ву и несет молоко. И Христос куда-то отошел, а он [Петр] женщине говорит – той женщине, – «Дай мне немножко молока попить». Ну а женщина [видит] – усталый такой человек, ну и дала ему немножко попить молока. Ну идут они дальше. Ну и уже как наступил ве-чер.. (а он думал, что попьет втайне от Христа, а Христос этого не будет знать, а Христос всё знал). И говорит: «Ну, ну Господи, – говорит, – мы сегодня ниче-го такого, – говорит, – не ели, а побы-ли в основном голодные, так будет ли мне пост? Будет ли и мне пост?» А Христос говорит: «Будет. Будет, Петр, и тебе пост, только, – говорит, – не все его будут соблюдать, потому что ты попил молока». Ну так вот и есть пост Петровский летом, перед Петром там. Но только не все его и соблюдают.

jag búde s séji pšeníc'i jísti péršooj rás xl'íba, jak sobí speče xl'íba s séji pšeníc'i péršooj rás, ta oboó s'a wda-vív. Já bim xot'iw, oboó s'a, – káže, – udavív». Káže Xristós: «Nó, pak ta kój bis' ták xot'iw, ta náj ták i bú-de». Ták Xristós i dás'c', náj búde. A totó dawnó ták jakóz' boólo, ščo.. jak s fájnojo pól'a zobráti urožáj ta spe-čí xl'íba.. ta tréba boólo spečí fájnoj xl'íp ta ponést na bazár ta prodáti. A qotómu.. Ta ják vút t'á kupíli, ta toqdoó pak qotómu móžeš užé pečí ta samá jísti, a dótü ne móš péršooj rás jísti, dók ne prodáš komús' pal'aníc'u xl'íba. Nó ta.. Užé qoz'áj.. užé qoz'áinoo totó speklí taj ponést na bazár, is tójo.. is tójo ščo kazáw Petró ščo oboó s'a wdavív, tkó budé péršooj rás jísti. Nó taj.. ponést na bazár, a oní dvá s Xristóm idút, ta takí tvrdo qolqdn'i, ta káže: «Ÿospo-di», jak uvíd'iw takú fájnu pal'aníc'u, a qolódnooj jak uvíd'iw, ta ták pozá-vid'iw, ta káe: «Ÿospodi, kupím sobí kusók qot' xl'íba, – káže, – bo já ta-kóoj qolóden, ščo wže níč ni birúju». A Xristóz znáw, ščo totó s tóji pše-níc'i. «Nó pak, – káže, – kój-is' ta-kóoj qolóden, ščo ne berúješ, a moó sobí, – káže, – kupím kusók xl'íba ta izz'íš». Nó taj kupíli taj.. Petró za-stáwl'at i Xristá oboó jív, a Xristós káže: «Pak jíš toó ras». Nó taj tót tákoj si wlómiw sobí, si wr'izaw sobí, si móže liš ulómiw, si wščip xl'íba, ta tákoj u rót. Wz'áw u rót taj začáw jísti, ta ják promookáw, ta wdavív s'a. Udavív s'a.. Nó taj.. udavív s'a taj ne znáje ščo robíti, taj dále jakós' průjšló mu totó, káže: «Pétre. Sesé s tóji pšeníc'i, – káže, – xl'íp, ščo-s'

ворю, что.. как будет из этой пшени-цы есть первый раз хлеб, как испечет себе хлеб из этой пшеницы первый раз, так чтобы подавился. Я бы хотел, чтобы, – говорит, – подавился». Гово-рит Христос: «Ну, раз тебе так хочет-ся, так пусть так и будет». Так Хрис-тос и даст, пусть будет. А раньше так как-то было, что.. когда с хорошего поля соберут урожай и испекут хлеб.. то надо было испечь хороший хлеб и отнести на базар и продать. А потом.. И когда у тебя купили, то тогда потом можешь уже печь и сама есть, а до тех пор нельзя первый раз есть, пока не продашь кому-нибудь буханку хлеба. Ну и.. уже хозяева эти испекли и поне-сли на базар, из того.. из того, что ска-зал Петр, что чтобы подавился, кто бу-дет первый раз есть. Ну и.. понесли на базар, а они двое с Христом идут, и та-кие очень голодные, и говорит [Петр]: «Господи», – как увидел такую хоро-шую буханку, а голодный как увидел, то так позавидовал, и говорит: «Гос-поди, давай купим себе кусок хоть хле-ба, – говорит, – а то я так голоден, что совсем уже сил нет». А Христос знал, что это из той пшеницы. «Ну, – гово-рит, – раз ты такой голодный, что сил нет, то давай мы себе, – говорит, – ку-пим кусок хлеба и поеешь». Ну и купи-ли, и.. Петр понуждает и Христа по-есть, а Христос говорит: «Да ешь ты сначала». Ну и тот так или отломил се-бе, или отрезал себе, или, может, толь-ко отломил, или отщипнул хлеба, и так в рот. Взял в рот и начал есть, и, глотая, подавился. Подавился.. Ну и.. подавился и не знает, что делать, и по-том как-то прошло это у него; говорит [Христос]: «Петр. Это из той пшеницы,

⁵ См. этот сюжет [Сенько 1993, № 50] (запись И. Сенько 1991 г. из с. Ворочеве в Закарпатье).

kazáw šo tkó bdé péršooj rás jístɪ, ta – говорит, – хлеб, про которую ты ска-
oboo s'a wдавiw. Sesé, – kaže, – s tó- зал, что кто будет первый раз есть, так
ji pšeníc'i xl'ír». (А шчо вiн такой чтобы подавился. Это, – говорит, – из
злый был? шчо так казав?) Táг dá- той пшеницы хлеб». (А что, Петр такой
ščo vún.. no pak ščós' ták oún.. ták злой был, что так сказал?) Так что-то
kazáw. (А ци дійсно так было шчо он.. ну что-то он так.. так сказал. (А
треба было продати той хліб?) Táг действительно так было, что нужно
boólo, táг boólo dež' dawnó zavéde- было продать этот хлеб?) Так было,
no, aга. Ščós' táг boólo zavédeno. (И так было когда-то давно заведено, ага.
туй?) U nás.. u nás s'a ne ródiw Что-то так было заведено. (И здесь?) У
xl'ír, u nás lřš r'ípa. Aj deš' kudoo нас.. у нас хлеб не родился, у нас толь-
s'a ródiwo, totó diš' u.. deš' ci pо ко картошка. А где-то там, где родил-
Wkrajináx, ci deš', já ne znáju, pak ся, это где-то.. где-то или в украинских
oní xodíli po toóx s'atooj zém'ay землях, или где, я не знаю, ведь они
deš' tudoo, kolo Jeуoopta, ci.. ci.. ci ходили по тем святым землям где-то
w Jerusalm'i, ci dé totó. Tudoo wní там, около Египта, или.. или в Иеруса-
proxodíli, ta deš' totó tudoo i víd'i- лиме, или где это. Там они проходили,
li. Xristós tudoo xodíw po zém'ax и где-то это там и видели. Христос там
po toóx s'atoox. Pak sé ws'í znájeme, ходил по землям по тем святым. Ну
i voo znájete, i já znáju, i ws'í zná- это все мы знаем, и вы знаете, и я
jeme. знаю, и все мы знаем.

Как св. Петр был богом ⁶

... idé.. úladila s'a žoná bo.. svál'ba ... идет.. собралась женщина.. свадьба
deš' u bráta. Ta ulážuje s'a na svál'- где-то у брата. И собирается на свадь-
bu, ta ubrála s'a, ta ščé dúmat si – бу, и нарядилась, и еще думает себе –
nó, ta ščé j ýsɪ nažénu. A Xristós is ну, я еще и гусей погоню. А Христос с
Petróm deš' jak tudoo xodíli, ta ká- Петром где-то там ходили, и говорит
že: «Já bim xot'iw boóti Bójom, né [Петр]: «Я хотел бы быть Богом, а не
Petróm». – «Nó pak ta búť, – kaže. Петром». – «Ну так будь, – говорит. –
– Nó ta búť, anú. Jáк totó tobí bú- Ну так будь, давай. Как это у тебя
de». Nó a žoná s'a úladila na svál'- выйдет». Ну а женщина собралась на
bu, taj idé, ubrála s'a, taj žené tákoj свадьбу, и идет, нарядилась, и гонит
ýsɪ deš' za selo oboo pásli. Taj так гусей куда-то за село пастись. И
paпnála ýsɪ, ta ščé j kopačóm véřja. прогнала гусей, да еще и палку кинула.
«No náj vaz Bóx sokóti», – kaže. А «Ну пусть вас Бог стережет», – гово-
Xristós kaže Petróvi: «Nó sokotí, рит. А Христос говорит Петру: «Ну,
Petró, ýsɪ, bo žoná pűšlá na svál'- стереги, Петр, гусей, ведь женщина
bu!» (Смех.) пошла на свадьбу!»

СОКРАЩЕНИЯ

- Бушкевич, Николаев, Толстая 2003 — Бушкевич С. П., Николаев С. Л., Толстая С. М. Этнолингвистические экспедиции в украинские Карпаты // Славяноведение. 1994, № 3. С. 62–83.
- Гнатюк 1902–1903 — Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1 // Етнографічний збірник. Т. 12. Львів, 1902; Т. 2 // Етнографічний збірник. Т. 13. Львів, 1903.
- Дыбо, Замятина, Николаев 1993 — Дыбо В. А., Замятина Г. И., Николаев С. Л. Основы славянской акцентологии. Словарь. М., 1993.
- Николаев, Толстая 2001 — Николаев С. Л., Толстая М. Н. Словарь карпато-украинского торуньского говора с грамматическим очерком и образцами текстов. М., 2001.
- Сенько 1993 — Коли Христос по землі ходив. Народні оповіді / упорядкував Іван Сенько. Ужгород, 1993.
- Толстая 1999 — Толстая М. Н. Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 477–490.
- Толстая 2001 — Толстая М. Н. Из материалов Карпатских экспедиций // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 477–495.
- Толстая 2006 — Толстая М. Н. Домашний скот в обычаях восточных славян. Диалектные тексты // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. М., 2006 (в печати).

Публикация М. Н. Толстой

⁶ См. этот сюжет [Сенько 1993, № 43] (запись И. Сенько 1991 г. из с. Ворочеве в Закарпатье).

С. М. Толстая

ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ТОПОРОВ И ЕГО ТЕКСТЫ

«Смысл — до всего и после всего, а между этими „до“ и „после“ — муки рождения новых смыслов, мистерия воплощения их и приведения высших своих потребностей в соответствие с этими смыслами, как зеркало отражающими единый и целостный смысл»¹.

Текст жизни Владимира Николаевича Топорова дописан. Сказано последнее слово, поставлена последняя точка. Кто писал (создавал, сочинял) этот текст и кому он адресован, мы не знаем. Но он достался нам, его современникам, и нам предстоит его заново прочесть и осмыслить в его теперешней завершенности.

В русской гуманитарной науке XX века нет фигуры, сопоставимой с В. Н. Топоровым по масштабу и разносторонности. Чтобы обозреть все написанное им, должны объединить свои усилия ученые, представляющие разные дисциплины и специальности: лингвисты и литературоведы, фольклористы и этнографы, мифологи и философы — русисты, слависты, балтисты, балканисты, индологи, классики. Десятки его книг и сотни статей образуют колоссальный **гипертекст**, который будет читаться, изучаться, усваиваться и — продолжаться в разных направлениях и в меру сил многими поколениями интеллектуалов в нашей стране и во всем мире. Ему принадлежат фундаментальные труды в нескольких важнейших областях гуманитарного знания: в **языкознании** (сравнительно-исторические и типологические исследования славянских, балтийских, древнеиндийских и других индоевропейских, енисейских языков; работы по этимологии, ономастике, семантике, теории языка); в изучении **мифологии и религии** (реконструкция мифорелигиозных систем славянских, балтийских, енисейских и др. народов; теоретические исследования по ритуалу и его взаимоотношению с мифом); в области **семиотики** (анализ основных

символов и категорий мифопоэтической модели мира; теория текста; реконструкция «пред-науки», «пред-истории», «пред-философии», «пред-права», «пред-медицины», «пред-искусства»; семиотика города — Петербург, Москва, Вильнюс, Рига, Рим); в изучении **фольклора** (история и теория фольклорных жанров, особенно заговоров, загадок, былин, обрядовых песен, малых фольклорных форм, детских игр; реконструкция древнейших фольклорных мифов и персонажей; сравнительное изучение фольклора); в изучении **литературы** (структура текста, поэтика, «начала» литературы, реконструкция и анализ древнейших типов текстов — «вопросо-ответный», «диалогический», «числовой», «тетический» и др. и их связей с ритуалом; проблема звука и смысла — анаграмма и ее функции; взаимосвязь литератур: Пушкин — Проперций, Пушкин — Буало, Ронсар; Батюшков — Парни, Ахматова — Данте и др., русская литература: Петр Буслаев, Третьяковский, Муравьев, Андрей Тургенев, Жуковский, Карамзин, Батюшков, Тургенев, Достоевский, Тютчев, Блок, Ахматова, Кузмин, Кондратьев, Комаровский, Андрей Белый, Ремизов, Е. Гуро и др.; древневосточная, античная и западная литература: Дхаммапада, Софокл, Вергилий, Мейстер Экхарт, Дю-Белле, Верлен, Рильке, Йейтс и др.); в области **русской духовной культуры** (софийное наследие Кирилла и Мефодия на Руси; «Слово о законе и благодати»; труженичество во Христе — Феодосий Печерский и Сергей Радонежский; «Житие св. Алексея человека Божия», «Сказание о прекрасном Иосифе»; юродивые и дураки, «Огненный Вертоград», уроки Достоевского, смысл поэзии Вл. Соловьева и др.)². Общий обзор и оценку его деятельности и его личности можно найти в юбилейных статьях, опубликованных к его 70-летию и 75-летию в академических и других изданиях³. Однако уход Владимира Николаевича (5 декабря 2005 года), императивно меняющий настоящее время на прошедшее, меняет и наше зрение и восприятие его трудов и его личности.

² Единственная на сегодняшний день библиография трудов В. Н. Топорова была издана к его 60-летию с предисловием Вяч. Вс. Иванова: *Бушуй А. М., Судник Т. М., Толстая С. М.* Библиографический указатель по славянскому и общему языкознанию. Владимир Николаевич Топоров. Самарканд, 1989.

³ См. прежде всего обстоятельную статью Вяч. Вс. Иванова в «Известиях Академии наук. Серия литературы и языка». М., 2003. Т. 62. № 4. С. 71–76. См. также: *Николаева Т. М.* Академик Владимир Николаевич Топоров (к 70-летию со дня рождения) // Известия АН. Серия литературы и языка. 1998. Т. 57. № 4. С. 78–80; [Редколлегия] Владимиру Николаевичу Топорову — 70 лет // Живая старина. 1998. № 2. С. 54; *Дыбо В. А.* К семидесятипятилетию В. Н. Топорова // Балто-славянские исследования. М., 2004. Вып. XVI. С. 357–360; *С. М. Толстая, В. Я. Петрухин.* К 75-летию В. Н. Топорова // Одиссей. 2003. С. 437–440.

Здесь публикуется расширенный вариант статьи, напечатанной в журнале «Новое литературное обозрение» (2006, № 77, с. 71–88) под заглавием «Гипертекст Владимира Николаевича Топорова».

¹ [Топоров В. Н.] Вместо предисловия // Серебряный век в России. Избранные страницы. М., 1993. С. 4.

В. Н. Топоров родился в Москве 5 июля 1928 г. Его отец происходил из крестьянской семьи, жившей в Коврове Владимирской губ.; бабушка его слыла колдуньей, умела лечить заговорами; от нее через отца несколько текстов запомнил в детстве и Владимир Николаевич. В начале 20-х отец поехал в Иваново-Вознесенск учиться на железнодорожного инженера, по окончании института его направили на работу в Москву. Своим ранним интересом к литературе, искусству, истории Владимир Николаевич обязан именно отцу. Мать Владимира Николаевича была москвичкой, бабушка по матери рано осталась вдовой, жила со своими детьми (позже с семьями дочерей) и в советское время работала то бухгалтером, то кассиром в учреждениях и крупных магазинах. Она была сугубо городским человеком, московской дамой. Ее очень колоритно описал Владимир Николаевич в своих воспоминаниях: «Бабушка, приходя из бесконечных очередей, усталая, раздраженная (часто без покупок), оскорбленная (*Ишь, расфуфырилась, как мадама*, — говорилось в толпе только потому, что бабушка была в шляпе и красила губы помадой), в изнеможении, скорее нравственным, чем физическим, бросала: „Одна чернь (или чернища), тюха да матюха“. Было ли здесь высокомерие к бедности и необразованности? Едва ли»⁴. Дом на Тургеневской площади, в котором родился Владимир Николаевич, где прошло его детство и университетские годы, еще недавно стоял как последний бастион некогда живого московского квартала, стоял одинокий, пустой и обреченный; вокруг все было раскопано и обезображено; и вот его снесли и зияющую пустоту прикрыли рекламным щитом. Даже я, проходя мимо, стараюсь не смотреть в ту сторону, где стоял этот дом; можно себе представить, как тяжело было это видеть Владимиру Николаевичу и его близким.

Физическое пространство жизни В. Н. Топорова не очень обширно и разнообразно, в нем сравнительно мало перемещений, оно включает немногие, но особо значимые для него локусы: Москва и Подмосковье (Сходня, Валентиновка), Тульская область (Узловая), Владимирская область (Ковров), Петербург, Литва, Латвия, Эстония (Тарту — Кяэрику), Польша, Италия. Это почти все. Была еще одна экспедиция на Енисей, к

⁴ Топоров В. Н. Из московских текстов. I. Воспоминания о Москве 1930-х годов // Живая старина. 1997. № 2. С. 26–27. История этих воспоминаний такова. В 1988 г. я получила от Владимира Николаевича ко дню рождения драгоценный подарок — написанные от руки его твердым и четким почерком воспоминания о его детстве и о Москве 30-х годов. Спустя почти десять лет я спросила его, не предполагает ли он опубликовать где-нибудь эти воспоминания. Он ответил отрицательно. Тогда я спросила, могу ли я их опубликовать, и получила ответ: «Светлана, Вы единственная хозяйка этих текстов и можете делать с ними все что хотите». Воспоминания были опубликованы в двух номерах журнала «Живая старина» (1997. № 2. С. 25–28; 1997. № 3. С. 7–9).

кетам, в 1962 году, была короткая поездка в Париж в конце 90-х. Но вообще он ездил мало и был привязан к «своим» местам. География его научных интересов и освоенных им тем и материалов несравненно шире: это не только вся Россия, но и вся Славия, вся Балтия, Балканы и Средиземноморье, весь индоевропейский мир от глубокой древности до наших дней. Еще более обширно и практически безгранично духовное и интеллектуальное пространство его работ, его мыслей и его видения. Свойственное Владимиру Николаевичу с раннего детства необычайно острое переживание пространства и времени не просто как физических параметров жизни, а как ее сокровенных основ, вместительности ее плоти и духа, определило особую слитность его личной судьбы и творчества с историей России и судьбами мира. Он сам сказал об этом: «Так близко иногда „историческое“ подходит к личному, но последнее не замечает его, хотя нередко, много позже, и спохватывается, понимая, что было им упущено»⁵. Несмотря на это «упущенное», Владимир Николаевич с ранних лет как никто иной осознавал свою причастность к истории и ощущал свою ответственность за прошлое, настоящее и будущее. Вот еще один отрывок из его воспоминаний: «Детство я провел в доме, находившемся неподалеку от Милютинского переулка; позже я каждый день ходил по нему, исключая два военных года, в школу. В глазах и сейчас стоит видение: в осенних сумерках, до фонарей, среди шуршащих под ногами листьев, прямо по середине переулка, медленно движутся группками одетые во все черное старухи, и шуршание листьев сливается с шепотом — шорохом — шелестом незнакомой, но почему-то неотразимой речи. Это польки идут в свой „польский“ (не св. Людовика, тоже находящийся в Милютинском) костел. Наверное, среди них были не только старухи, но длинные, до пят, черные одежды, объясняли именно такое их восприятие. Но мужчин в этом шествии почти не было, и потому польское в моем сознании особенно тесно связалось с женским. Что думал я тогда об этих польках? С уверенностью могу сказать только то, что мне хотелось, чтобы они хотя бы на мгновение отвлеклись от того общего и тайного дела, которое их всех связывало, и обратили на меня внимание, просто заметили бы меня. И еще мне было жаль их, и эта, казалось бы, беспричинная жалость рождала более глубокое чувство какой-то неясной собственной вины. Через несколько лет я узнал, в чем я виноват, кроме всех тех исторических вин, которые стали открываться мне с 17 сентября 1939 г.»⁶.

⁵ Топоров В. Н. Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 263.

⁶ Топоров В. Н. Из московских текстов. I. Воспоминания о Москве 1930-х годов // Живая старина. 1997. № 2. С. 25–26.

Владимир Николаевич обладал исключительной памятью (лишь в самые последние годы он стал жаловаться, что память слабеет). Его можно было спросить о чем угодно и всегда рассчитывать на обстоятельный и точный ответ. Но это была отнюдь не механическая память, не копилка фактов и сведений, а плодородная почва, на которой усвоенные из книг и из жизненных наблюдений знания взаимообогащались и прирастали новыми смыслами. В нем всегда была жива память детства, он отчетливо помнил лица, звуки и запахи коммунальной квартиры, застольные песни, частушки и экспрессивную (в том числе и обценную) фразеологию и лексику, услышанные от соседей, в школе или на Сретенском бульваре, куда родители отводили его гулять в раннем, дошкольном детстве, наконец, в Коврове в годы эвакуации. Через много лет эта память «прорастала» не только в воспоминаниях, но и в научных трудах. Слово-ругательство *волос* (или *волосатик*) из детского обихода 30-х годов и его типичные контексты (*волос ползучий* и т. п.) спустя много лет обрели свое глубокое истолкование в серии работ по славянской мифологии и ее «основному» мифу о борьбе громовержца с его хтоническим противником⁷. Из воспоминаний о детских играх (не только об их правилах, предписаниях, запретах, наборе ролей, порядке действий, но и обо всей игровой ситуации, обстановке, предметном и вербальном оснащении, и, главное, о самом духе и глубинном смысле игры) родилась целая серия ярких статей: об играх «Яша» и «Коровай», об игре в ножички, о прятках, жмурках, салках, о дворовом и деревенском футболе и др.⁸ Застрявшие в детской памяти загадки, считалки, игровые диалоги, приговоры, бабушкины заговоры спустя годы были осмыслены как живые реликты древней устной традиции и помещены в широкий славянский и индоевропейский языковой и культурный контекст⁹. Владимир Ни-

⁷ См. прежде всего: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Они же.* Велес // Мифы народов мира. М., 1987. Изд. 2-е. Т. 1. С. 227; *Топоров В. Н.* Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 210–211.

⁸ *Топоров В. Н.* Из московских текстов. 2. «Мифология» Москвы 1930-х годов // Живая старина. 1997. № 3. С. 9; *Он же.* Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах // Славянские этюды. Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 491–532; *Он же.* Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 242–273; *Он же.* Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // Балто-славянские исследования. М., 2004. Вып. XVI. С. 9–64.

⁹ См. прежде всего серию работ В. Н. Топорова о заговорах и загадках: К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на

колаевич ощущал себя не просто причастным к этой традиции, но одним из тех, кого она выбрала в качестве своего носителя и кому она доверила себя сохранять: «Я просто был игрой случая включен в архаическую мифо-ритуальную традицию, сделался ее частным носителем до того, как понял ее целостный смысл, и потому сейчас выступаю не как исследователь-специалист, но как рядовой свидетель — *так это было*. Уже в поздние годы, во время моих занятий архаическими традициями меня постоянно поражало не только то, как цепко и изоциренно ведет себя традиция, чтобы сохранить свои наиболее значимые реликты, но и почти необъяснимая способность самой традиции, выискивая кого-то вне себя, сделать его носителем этой традиции почти по принципу *deus ex machina* и тем самым обеспечить свое существование. Поэт, почти ничего не знающий о смысле традиции, но интуитивно в своем творчестве открывающий его, — из этой категории. Могу прокомментировать это личным опытом, опирающимся на десятки, если не сотни, прецедентов»¹⁰.

В 1951 г. В. Н. Топоров окончил филологический факультет Московского университета, где его учителями были такие выдающиеся филологи, как литературоведы И. Н. Розанов, Н. К. Гудзий, Н. И. Либан, лингвисты М. Н. Петерсон и П. С. Кузнецов. С раннего детства увлеченный русской и мировой литературой, философией и историей, Владимир Николаевич тем не менее избрал в качестве своей специальности не литературоведение, а лингвистику — как науку, менее зависимую от идеологического контроля. Вспоминая свои университетские и аспирантские годы, Владимир Николаевич писал: «За две недели до начала занятий, в августе 1946 года, прошла (как всегда, „всенародная“) кампания по изничтожению Ахматовой и Зощенко. За ними поганая метла прошла по кинематографии, по музыке, где „худшими“ оказались Шостакович и Прокофьев.

материале заговоров) // Σμειωτική. Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. [Вып.] 4. С. 9–49; Об индоевропейской заговорной традиции (Избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103; Числовой код в заговорах. По материалам сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 194–246; О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремнологические исследования. М., 1984. С. 14–46 (в соавторстве с Т. Я. Елизаренковой); К исследованию анаграмматических структур. IV. Анаграмма в загадках // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 232–238; Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994. С. 10–117; [Загадка как текст] II. «Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. М., 1999. С. 8–80.

¹⁰ *Топоров В. Н.* Из московских текстов. 2. «Мифология» Москвы 1930-х годов. С. 8–9.

Были, так сказать, и „под-кампании“ более резкого размаха, но иногда касавшиеся нас более близко. Одна из них была направлена против „низкопоклонства“ и „формализма“. Главным „низкопоклонником“ был А.Н.Веселовский. В „низкопоклонничестве“ были обвинены и лучшие филологи школы Веселовского. Следующим летом (лето охотно выбиралось для больших разносных кампаний — времени было больше), в 1948 году, состоялась сессия ВАСХНИЛ, уничтожившая российскую генетику, вычеркнутую как лженауку. Все чаще и мощнее становились антисемитские кампании, начиная с первой неприкременной серьезной пробы сил весной 1949 года. И далее по нарастающей — убийство Михоэлса и ряда других выдающихся деятелей культуры из числа евреев. В конце 1952 — начале 1953 года — дело врачей, грозившее окончательным решением судьбы евреев в России, где последовательно уничтожался цвет еврейского народа. И все это на общем фоне десятков миллионов людей, прошедших войну и не вернувшихся с нее, прошедших тюрьмы, пытки, ночные допросы, лагеря. И в ближнем „филологическом“ кругу нельзя было не заметить, как исчезают студенты, особенно фронтовики, нередко и преподаватели из числа лучших, как бред марризма сменился словом „лучшему“ из лингвистов всех народов»¹¹.

И все-таки можно думать, что обращение к лингвистике было определено не только внешними условиями. Весь последующий научный путь Владимира Николаевича показал, что он был филологом в самом первом и самом полном смысле этого слова. Язык был для него тем ключом, который открывал доступ к культуре, истории, к человеку, его мысли и его душе, к высшим смыслам жизни: «В зависимости от языка определяются в этом мире две сферы — „подъязыковая“ и „надъязыковая“. Язык не только определяет эти сферы, но и отсылает к ним. Он ведет ниже и выше — к материально-вещному и к идеально-духовному — и тем самым соединяет низ и верх, в пределе — спиритуализует „низкое“ и овеществляет, „реализует“ (т. е. делает конкретно-реальным, столь же актуально значимым, жизненно необходимым и „полезным“, как и вещь) „высокое“»¹². «„Подъязыковая“ вещественная книга духовна, а „надъязыковая“ идея, воплощенная в материальном символе, вещественна». Даже в сугубо литературоведческих, философских, культурологических работах Владимира Николаевича мы встречаем лингвистические выкладки, глубокие экскурсы в этимологию, историю и семантику слов. И наоборот, его лингвистические труды изобилуют ссылками на культурные, литературные (поэтические), фольклорные, просторечные и разговорные контексты языковых фактов.

¹¹ *Топоров В. Н.* Человек и Время (к 75-летию со дня рождения Вяч. Вс. Иванова) // Балто-славянские исследования. М., 2004. Вып. XVI. С. 364–365.

¹² *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 7.

В 1954 году В.Н.Топоров был зачислен в штат сотрудников Института славяноведения Академии наук, где он проработал до самой смерти, т. е. более полувека (с 1992 года он по совместительству был сотрудником Института высших гуманитарных исследований РГГУ). Это было время возрождения отечественной славистики, разгромленной в 30-е годы: после войны были открыты славянские кафедры в Москве, Петербурге и Львове и создан академический институт в Москве. Недавно Владимир Николаевич по печальному поводу вспоминал об институте того времени: «Институт, часто тогда менявший свои места, помещался в старинном особняке (Пречистенка, 12) на углу Пречистенки и Хрущевского переулка. Некогда здесь была усадьба князей Барятинских, сформировавшаяся во второй половине XVIII века. В 1812 году она сгорела и вскоре была отстроена вновь для А.П.Хрущева (Усадьба Хрущевых-Селезневых). Произошло это в 1814 году, архитектором был, предположительно, А.Г.Григорьев. Здание отмечено и высоким художественным вкусом, и смелостью архитектурных решений, и органичностью включения его в комплекс других старинных зданий и в природную зону. Воображение со временем легко стало удалять из этой картины безобразие, появившееся в XX веке, и позволяло зрительно восстановить вид этого „пречистенского“ локуса применительно к веку XIX-му, входившего в тихое, уютное, благословенное пречистенско-арбатское пространство»¹³.

Возглавлял лингвистический отдел проф. С.Б.Бернштейн, он же был научным руководителем Владимира Николаевича по аспирантуре МГУ. Самуил Борисович сразу оценил научный потенциал и масштаб личности Владимира Николаевича, хотя поначалу сетовал на его «несамостоятельность»: вот, говорил Бернштейн, дали ему тему «локатив в славянских языках», он и написал диссертацию про локатив в славянских языках¹⁴. Зная Владимира Николаевича и его твердость в выборе собственных путей в науке и следовании им можно только улыбнуться такому упреку, тем не менее некоторое сознательное ученичество на первых этапах пути ему вполне могло быть присуще. В институте Владимир Николаевич оказался в окружении талантливых молодых славистов своего поколения, которые спустя годы определили уровень и лицо нашей славистической науки. О них говорили: «три Т» — Толстой, Топоров, Трубочев (впоследствии три академика), позже в институте появились такие выдающиеся личности, как Вяч. Вс. Иванов (ныне также академик), В.А.Дыбо (ныне член-корреспондент РАН), А.А.Зализняк (ныне академик), рано ушедшие из жизни В.М.Иллич-Свитыч и И.И.Рев-

¹³ *Топоров В. Н.* Олег Николаевич Трубочев (23 октября 1930 — 9 марта 2002) // Балто-славянские исследования. М., 2002. Вып. XV. С. 678–679.

¹⁴ Диссертация была защищена в 1955 году и впоследствии издана в виде монографии: *Топоров В. Н.* Локатив в славянских языках. М., 1962.

зин. Такова была ближайшая институтская среда Владимира Николаевича. О каждом из этих коллег по разным поводам (чаще печальным, чем радостным) он сумел сказать проникновенные слова, оценить сделанное ими и выразить свою признательность за «честь быть их современниками, свидетелями их научного подвига» (такие слова, в частности, были сказаны о В.А. Дыбо в связи с его юбилеем). Чуткое внимание, понимание и участие Владимира Николаевича распространялось и на многих других его коллег по институту, в том числе и совсем молодых; он не скупился на добрые слова по поводу новой книги или защиты диссертации; при всей своей занятости он писал юбилейные статьи, навещал больных (вспоминаю его приход в больницу к Н.И. Толстому), провожал коллег в последний путь, писал некрологи; в самые последние месяцы он взялся написать предисловие к воспоминаниям недавно умершей старшей сотрудницы института К.И. Ходовой, но уже не успел.

В 1960 году Президиум Академии наук принял решение о создании в системе Академии трех новых секторов для развития структурной лингвистики: в Институте языкознания (под руководством А.А. Реформатского), в Институте русского языка (под руководством С.К. Шаумяна, недавнего сотрудника Института славяноведения) и в Институте славяноведения (под руководством В.Н. Топорова, кандидата наук 32 лет от роду). Ни до этого, ни после Владимир Николаевич никогда не занимал никаких административных постов, всячески отстранялся от всего официального, однако в этом случае он чувствовал ответственность момента: после многолетней идеологической борьбы со структурализмом как буржуазной наукой власти наконец позволили (разумеется, под партийным контролем) развивать новое направление в отечественной лингвистике, что было прямо связано с общим ослаблением идеологического давления, реабилитацией кибернетики и признанием необходимости работ в области машинного перевода. В это время ближайший друг Владимира Николаевича со студенческих лет Вяч. Вс. Иванов, изгнанный из Московского университета за поддержку Пастернака и отказ участвовать в его травле и нашедший приют в Институте точной механики и вычислительной техники, руководил там небольшой группой молодых исследователей, занимавшейся теоретическими проблемами машинного перевода. Когда Владимиру Николаевичу удалось убедить начальство своего института, что без Вяч. Вс. Иванова невозможно развивать новое направление, и тот был принят на работу в сектор структурной типологии (в конце 1961 года), Владимир Николаевич стал еженедельно по присутственным дням обращаться в дирекцию с настойчивой просьбой освободить его от обязанностей заведующего сектором и назначить на эту должность Вяч. Вс. Иванова. В конце концов (в 1963 году) он добился своего, и несколько десятилетий Иванов возглавлял сектор, который затем, в начале 90-х, приняла от него Т.М. Николаева.

Сегодня, когда научные заслуги этого уникального коллектива исследователей общепризнаны, нельзя не поражаться тому, как удалось молодому ученому, каким был в те годы В.Н. Топоров, наметить столь смелую и масштабную программу исследований, которая одновременно и возрождала прерванные традиции отечественной науки (как дореволюционной филологии, так и послереволюционного «формализма»), и — открывала новые просторы научного поиска на основе комплексного подхода к изучению языка, литературы, фольклора, ритуала, искусства, культуры в целом. Совсем недавно Владимир Николаевич в кратком очерке дал общую характеристику направления и результатов сорокалетней деятельности созданного им сектора: «сектор типологии и сравнительного языкознания вдохновлялся тем кругом общих идей, методов и открытий (теория информации, кибернетика и др.), которые стали в центре внимания в послевоенное время. Более конкретно можно говорить о роли таких понятий, как текст, система, парадигматика, синтагматика. Кроме того, в этом секторе большое место занимала проблематика индоевропейских реконструкций как в языковом плане, так и в связи с проблемами ритуала и мифа. Существенным образом славянские факты рассматривались в сопоставлении с другими индоевропейскими языковыми и культурными традициями. Особое значение придавалось балто-славянским реконструкциям»¹⁵. Усилия Владимира Николаевича по развитию балто-славянских исследований как важной области славистики¹⁶ увенчались значительными и общепризнанными результатами: пятитомным компендиумом по прусскому языку¹⁷, серийным изданием «Балто-славянские исследования» (с 1972 г. вышло 16 томов), монографиями учениц В.Н. Топорова Т.М. Судник и Л.Г. Невской, позднее — трудами Н.А. Михайлова, М.В. Завьяловой и др.

Ярким событием в истории сектора, сыгравшим ключевую роль в становлении и развитии отечественной семиотики, был организованный Институтом славяноведения и Советом по кибернетике в декабре 1962 года знаменитый и скандальный «Симпозиум по структурному изучению знаковых систем»¹⁸. Инициаторами и идейными вдохновителями

¹⁵ Топоров В. Н. Вместо предисловия. К публикации новой книги о заговорах // Заговорный текст: генезис и структура. М., 2005. С. 8. См. также: Николаева Т. М. Введение // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. VII–XLIX (там дальнейшая литература); Ревзин И. И. Воспоминания. Часть II. К истории нашего сектора // Там же. С. 820–841.

¹⁶ Когда в 1961 г. Т. М. Судник и я после окончания МГУ были приняты в Институт славяноведения, Владимир Николаевич сразу же отправил нас в Литву для изучения литовских диалектов вместе с вильнюсскими диалектологами, собиравшими материал для диалектологического атласа литовского языка.

¹⁷ Топоров В. Н. Прусский язык. М., 1975–1990. [Т. 1–5]. А — Л.

¹⁸ См. Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. Тезисы докладов. М., 1962.

симпозиума были В.Н.Топоров и Вяч.Вс.Иванов, выступившие с двумя совместными докладами: «Кетская модель мира» и «К вопросу о реконструкции кетского эпоса и его мифологических основ» (по материалам состоявшейся летом того же года экспедиции на Енисей), каждый из соавторов имел и несколько собственных докладов. Другие участники, по большей части лингвисты, в своих докладах говорили отнюдь не только о естественном языке как знаковой системе (С.К.Шаумян, И.И.Ревзин, Вяч.Вс.Иванов, В.Ю.Розенцвейг, М.В.Софронов, А.А.Зализняк, Ю.С.Мартемьянов), но и о множестве других знаковых систем: о мифологии (Д.М.Сегал), семиотике искусства (Б.А.Успенский), языке кино (С.Е.Генкин), живописи (Л.Ф.Жегин, Ю.К.Лекомцев, В.Н.Вейсберг), музыки (А.К.Жолковский), народных игр (Вяч.Вс.Иванов), гадании на игральных картах (М.И.Лекомцева, Б.А.Успенский), семиотике жестов (З.М.Волоцкая, Т.М.Николаева, Д.М.Сегал, Т.В.Цивьян) и этикета (Т.В.Цивьян), о правилах уличного движения (А.А.Зализняк), о психологии (Л.С.Выготский, А.М.Пятигорский, А.В.Герасимов), рекламе (П.Г.Богатырев); специальное заседание было посвящено структурной поэтике (доклады А.К.Жолковского, Ю.К.Щеглова, М.Л.Гаспарова, В.Н.Топорова, Вяч.Вс.Иванова, Б.А.Успенского). Такой раскованности и свободы в те годы еще никто себе не позволял! Естественно, что симпозиум вызвал резкие нападки со стороны блюстителей идеологической нравственности — как на самом симпозиуме, так и главным образом после него; в многотиражных журналах появились критические статьи с «крамольными» цитатами из сборника тезисов, которые, вопреки замыслам авторов и издателей, послужили своего рода рекламой и способствовали широкому распространению идей семиотики.

Симпозиум был одним из главных импульсов к объединению семиотических сил московских лингвистов и тартуских литературоведов и созданию ныне всемирно известной московско-тартуской семиотической школы. По воспоминаниям одного из ее активных членов, это происходило так: «Вскоре после московского симпозиума 1962 г. в Москву приехал И.А.Чернов и, вступив в контакт с его участниками, привез в Тарту тезисы. Так эта книжечка тезисов попала в руки Ю.М.Лотмана (который не был участником симпозиума, но независимо пришел к сходным проблемам). Он очень заинтересовался ею и, приехав в Москву, предложил сотрудничать на базе Тартуского университета. С этого времени (1964 г.) началось издание „Трудов по знаковым системам“ <...> и проведение конференций. Конференции 1964, 1966, 1968 гг. проходили в Кяэрику, 1970 и 1974 гг. — в Тарту. Обстановка на конференциях была исключительно непринужденной. Они сыграли большую роль в выработке единых взглядов, единой платформы, в сплочении разнородных идей в единое направление. Доклады естественно переходили в дискуссии, и основную роль играли не монологические, а

именно диалогические формы. Что отличало эти собрания — это полное отсутствие какой бы то ни было организации. <...> Организующим моментом была скорее сама личность Ю.М.Лотмана»¹⁹.

Спустя годы, когда тартуские «школы» стали уже историей, и участники этого интеллектуального и духовного движения-прорыва пытались осмыслить и оценить их роль в развитии отечественной гуманитарной науки, Владимир Николаевич, кроме атмосферы коллективного научного энтузиазма, открытости и «духа сотворчества», отличавшей тартуские встречи, отметил и то, что им предшествовало и что их предопределило, неслучайность и самого движения, и его успеха: «К августу 1964 года, когда состоялась Первая Летняя школа, за плечами „москвичей“ (во всяком случае тех, кто прежде всего определял их научное лицо) было не менее 8–10 лет сложной борьбы за утверждение новых для нас (а нередко и не только для нас) научных идей, имеющих общегуманитарное (как минимум) значение, и за преобразование самих форм научной деятельности и подготовки людей, которые были бы готовы откликнуться на вызов времени, каким он представлялся в гуманитарной научной сфере. Концентрированное всего и ярче всего этот вызов обнаружил себя в вопросе о структурализме в языкознании и использовании-переносе лежащих в его основе принципов, прошедших через операцию редукции-„очистки“ их от конкретно „лингвистической“ материальности, в сферу других гуманитарных наук (художественная литература и данные религиозно-мифологического опыта привлекали к себе особое внимание и с ними связывались наибольшие надежды как на сферы возможного и желательного „прорыва“), что понуждало на новых и уже вполне практических основаниях вернуться к некогда сформулированной теоретически идее Соссюра, относящейся к постулированию общей науки о знаковых системах — семиотике»²⁰.

Ведущей фигурой московского («лингвистического») крыла Московско-Тартуской школы («лингвистическое» родство семиотики раннего периода предопределило целый ряд очень важных ее особенностей и в последующие годы»²¹) В.Н.Топоров считал Вяч.Вс.Иванова, так же как ведущая роль в «литературоведческом» тартуском крыле, безусловно, принадлежала Ю.М.Лотману. В тех же воспоминаниях Владимир Николаевич подчеркнул, что «никакого соперничества, никакой борьбы за право первородства между „москвичами“ и „тартусцами“ не

¹⁹ Успенский Б.А. К проблеме генезиса Тартуско-Московской семиотической школы // Московско-Тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления. М., 1998. С. 39.

²⁰ Топоров В.Н. Вместо воспоминания // Московско-Тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления. М., 1998. С. 144.

²¹ Там же. С. 145.

было и нет. Какой бы ни была хронология ранней истории семиотической науки, в каждом из этих двух будущих центров ее она возникла независимо, отчасти по разным причинам и в силу разных импульсов, хотя, несомненно, существовал и общий круг причин и импульсов, приведший к сходному выбору, но в несколько различных версиях. Это обстоятельство делает честь обеим сторонам, как и то, что каждая из них сочла нужным восполнить свои „недостачи“ за счет другой стороны, вступив друг с другом в плодотворный творческий союз, в котором все прежние межи были перепаханы»²².

В последнем письме В. Н. Топорову, продиктованном за два месяца до кончины, Ю. М. Лотман откликнулся на эту статью таким прощально-внимательным признанием: «Она вызвала у меня не только согласие, но и то чувство глубокой внутренней близости, которое у меня всегда возникало при соприкосновениях с Вашим миром — и научным, и человеческим. Не знаю, долго ли я буду *здесь* (в смысле Жуковского), но я не перестаю — и хочу Вам это ясно сказать — благодарить судьбу за нашу с Вами встречу (человеческую и научную). Мы с Вами с самого начала научных пересечений шли по различным дорогам, но мне кажется, что это не отчуждало, а — напротив — каким-то странным образом сближало нас»²³.

Невиданная для того времени научная свобода и независимость представителей московско-тартуского круга, естественно, воспринималась официальной научной средой как вольнодумство, граничащее с инакомыслием и политическим диссидентством. Такое отношение к «структуралистам» отчасти ощущалось даже в Институте славяноведения, где вообще атмосфера, сравнительно с другими научными учреждениями, была более «вегетарианской» (И. И. Ревзин в своих воспоминаниях, сравнивая Институт славяноведения с Институтом иностранных языков, говорит о первом: «этот сказочный институт»). Особенно обострилась обстановка после вторжения советских танков в Чехословакию в 1968 году и начавшихся репрессий в отношении тех, кто выразил открытый протест, и тех, кто посмел выступить в защиту репрессированных. Среди так называемых подписантов было немало и московских «структуралистов» и «семиотиков», в их числе и Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Т. М. Николаева, Д. М. Сегал и др. Институт славяноведения и в этом случае отличался от других академических институтов, беспощадно изгнавших нераскаившихся подписантов (в том числе М. В. Панова, Ю. Д. Апресяна, И. А. Мельчука и др.), сравнительно мягкой реакцией: виновных (каждого в отдельности) приглашали на заседание партбюро, где им предлагали покаяться. О том, как «покаялся» В. Н. Топоров, ходили легенды — будто бы он, ко-

гда ему предоставили слово, это слово взял и в течение получаса его держал: твердым голосом, называя вещи своими именами, он изложил членам партбюро не только свой взгляд на чехословацкие события и последовавшее за ними гонение на интеллигенцию, но и вообще свое мнение о советском режиме. Все это было выслушано в полном молчании, после чего Владимиру Николаевичу сказали только: «ну, что ж, спасибо Вам за открытость». Никто не был уволен из института; «поражение в правах» касалось только защиты диссертаций, поскольку для этого требовалась характеристика о «политической выдержанности», но этот запрет был всеобщим, и институтское начальство при всей своей либеральности не могло его обойти. Впоследствии, спустя годы, запрет как-то смягчился или же обходился (например, Вяч. Вс. Иванов вынужден был защищать свою докторскую диссертацию в Вильнюсе в 1978 г., Ю. Д. Апресян — в Минске в 1983 г.).

В. Н. Топоров, будучи уже всемирно известным ученым, долгие годы оставался кандидатом филологических наук и старшим научным сотрудником. Дело было отнюдь не столько в официальном запрете на защиту диссертаций для «подписантов», сколько в изначальном нежелании Владимира Николаевича быть причастным к чему бы то ни было официальному и казенному, в нежелании быть «соискателем» чиновного признания. В этой своей позиции он был чрезвычайно тверд и не поддавался никаким уговорам и доводам друзей. Между тем, всем было очевидно, что такое положение бесконечно продолжаться не может (некоторые коллеги по институту отказывались сами защищать докторские диссертации, «пока Топоров — всего лишь кандидат»). Как только друзья Владимира Николаевича с университетских лет Дмитрий Николаевич Шмелев и Никита Ильич Толстой в декабре 1987 г. одновременно были избраны академиками по Отделению литературы и языка и получили возможность влиять на его решения, они сразу же приступили к осуществлению своего плана относительно Владимира Николаевича. Уже в январе 1988 г. Н. И. Толстой продиктовал мне письмо, согласованное затем с Д. Н. Шмелевым, которое завершалось такими словами: «Более четверти века В. Н. Топоров плодотворно работает в Институте славяноведения и балканистики АН СССР, где он пользуется всеобщим уважением и высоким авторитетом. Однако его современный научный статус — кандидат филологических наук — находится в очевидном несоответствии с масштабом его научной деятельности и выдающимися научными результатами. Энциклопедическая образованность, широта научных интересов, исключительная творческая активность, новаторство и глубина исследований уже давно поставили В. Н. Топорова в глазах его коллег в ряд самых крупных славистов мира. Все это дает нам основание предло-

²² Там же. С. 147.

²³ *Лотман Ю. М.* Письма. 1940–1993 / Сост., подготовка текста и комм. Б. Ф. Егорова. М., 1997. С. 690.

жить общему собранию Отделения присудить В. Н. Топорову ученую степень доктора филологических наук *honoris causa* без защиты диссертации, тем более, что каждая отдельная монография и каждая серия работ В. Н. Топорова, безусловно, была бы достаточным основанием для такого решения». К этому письму присоединили свои подписи еще академики Д. С. Лихачев, Т. В. Гамкрелидзе и Е. П. Челышев, и 15 июня 1988 г. решение было принято. Это не только исправило вопиющую несправедливость, но и позволило уже через два года (в 1990 г.) избрать Владимира Николаевича действительным членом Академии наук. Было еще несколько общественно значимых актов признания его заслуг: в 1990 году ему как одному из авторов энциклопедии «Мифы народов мира» была присуждена государственная премия (от которой он отказался в знак протеста против Вильнюсских событий); он был удостоен государственных наград Литвы (Орден Гедиминаса) и Латвии (Орден Трех Звезд), избран членом иностранных академий (Латвийской и Европейской) и научных обществ (США), почетным доктором ряда университетов (Вильнюсский, РГГУ); в 1998 г. он стал первым лауреатом литературной премии А. И. Солженицына (премия присуждена «за исследования энциклопедического охвата в области русской духовной культуры, отечественной и мировой литературы, соединяющие тонкость специального анализа с объемом человеческого содержания; за плодотворный опыт служения филологии и национальному самопознанию в свете христианской традиции»).

В колоссальном научном наследии В. Н. Топорова можно выделить несколько ключевых тем, категорий, концептов и слов, которым посвящены многие страницы его книг и статей, к которым он возвращался на протяжении всего своего научного пути и вокруг которых строился его гипертекст. На них держится содержательное единство всего им написанного; в них — те глубинные смыслы, которые хотел донести до нас Владимир Николаевич. В одной из последних своих работ он сам назвал главные из них — **Время, Место, Человек, Слово**: «Когда-то Гёте предельно кратко, но в высшей степени по существу написал об одном определении, относящемся к четырем семантически отмеченным, более того, ключевым словам, описывающим в сумме как макрокосм, так и микрокосм: „Zur rechten Zeit / Am rechten Ort / Der rechte Mann / Hat rechtes Wort“²⁴. Он посвятил также немало страниц другим онтологическим, гносео-

²⁴ Топоров В. И. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 12.

логическим и духовным категориям, таким как Вещь (Предмет, Быт, Эмпирия)²⁵, Дело (Действие, Ритуал)²⁶, Мысль (Мудрость)²⁷, Число²⁸, Имя²⁹, Святость³⁰, Судьба³¹, и их внутренним связям друг с другом.

Владимир Николаевич обладал способностью существовать одновременно в разных местах и разных эпохах: в античной Греции, в Киеве XI века в пещере преподобного Феодосия, в московской коммунальной квартире 30-х годов, в Петербурге Пушкина, Петербурге Достоевского и Петербурге Ахматовой. Он бесстрашно говорил с разными временами, ощущал духовную связь человека нашего времени с людьми прошлых эпох. В начале девяностых, когда в очередной раз «историческое так близко подошло к личному», он, испытывая вместе со всеми тревогу за будущее своей страны, обращается к

²⁵ См. прежде всего: Топоров В. И. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Топоров В. И. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 7–111.

²⁶ См. в частности: Топоров В. И. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

²⁷ См. Топоров В. И. К этимологии слав. *mysl'* // Этимология. Исследования по русскому и другим языкам. М., 1963. С. 3–13; Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 148–173.

²⁸ См.: Топоров В. И. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3–58; К семантике троичности (слав. **trizna* и др.) // Этимология 1977. М., 1979. С. 3–20; К семантике четверичности (анатолийское **теи-* и др.) // Этимология 1981. М., 1983. С. 108–130; Число и текст // Структура текста–81. Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 76–88; Заметка о числовом коде русских загадок // Число. Язык. Текст. Сб. статей к 70-летию Адама Евгеньевича Супруна. Минск, 1998. С. 247–258; Числовой код в заговорах. По материалам сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 194–246.

²⁹ Топоров В. И. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина). М., 1979. С. 141–149; «Скрытое» имя в русской поэзии // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 215–228; Имя как фактор культуры // Всесоюзная научно-практическая конференция «Исторические названия — памятники культуры». М., 1989. С. 125–129; Две заметки из области ономастологии // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Тезисы международной конференции. М., 2001. С. 61–69.

³⁰ Топоров В. И. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. I. Первый век христианства на Руси; 1998. Т. II. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.).

³¹ Топоров В. И. Эней — человек судьбы. К средиземноморской персоналогии. М., 1993. Ч. I.

истории, к России XVII века, к эпохе Смуты, чтобы осмыслить ее опыт и извлечь из него поучительные уроки: «Через пять веков после освобождения от татарского ига и через три века после того, как Московская Русь сошла с исторической сцены, *в наши дни*, когда границы России стали удивительно напоминать очертания Московской Руси между Столбовским миром и приобретениями, сделанными при царе Алексее Михайловиче, и, более того, явно обнаруживается тенденция к образованию „прорех“ внутри пространства, к которому, казалось, навеки приросло определение „российское“, среди упадка, нестройных, бедствий и раздоров, именно теперь необходимо увидеть и уяснить себе то, на что не хватило ни времени, ни желания, ни мужества духа в спокойные и благополучные два века — XVIII и XIX, как раз и отделяющие нас, неблагополучных, от XVII в. Удивляться этому не приходится: только тогда, когда опасность подлинна и цена ее жизнь — человека ли, государства ли, — возникает возможность подлинного спасения. А эта возможность не может осуществить себя, если не заданы самому себе главные вопросы — о сути происходящего и его смысле, о самом себе (кто мы?), о причинах и едином приемлемом следствии их — пути, ведущем к спасению»³². Он показал, что с XVII веком нас роднит не только ситуация «свершения времен», «конца Царства сего» и соответствующее этому состояние духа, но и проблема выбора пути³³. Главным позитивным результатом XVII века было вопреки всеобщей смуте «уплотнение материальной ткани русской жизни» и формирование «человека труда, труженика, который мог успешно продолжать свой труд только в том случае, если он был еще и человеком совести, нравственным человеком. Несмотря на все потрясения Петровской эпохи, этот „московский“ человек XVII века, не без потерь, дожил до катастрофы XX века. Если он не потерял окончательно, наследие XVII века еще не умерло, и оно вселяет надежды на возрождение этого „среднего“ человека — труда и совести — и ныне, если не в конце XX, то в начале XXI века». И далее: «нельзя недооценивать и то, что должно последовать за „средне-низкой“ эмпирией конца нашего века, заполняющей в изобилии лотки, киоски и развалы, страницы изданий массовой печати, экраны кино и телевидения в нынешней „московской“ жизни, если только она естественно будет следовать самому духу жизни, всегда противоположному хаосу-небытию»³⁴.

³² Толстов В. Н. Московские люди XVII века (к злобе дня) // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 191.

³³ «Сам выбор, который был сделан Россией на рубеже XVII и XVIII столетий, в широкой историческо-софийской перспективе должен пониматься в контексте опыта XVII века — и не только отрицательного». Там же. С. 215.

³⁴ Там же. С. 218–219.

Так же как **время** вообще не тождественно **истории** как «наполненному» времени, **пространство** вообще не тождественно **месту**, которое «пусто не бывает», которое также всегда «наполнено». Различие между пространством и местом «отчетливее всего проявляется в связи с некими крайними случаями, в которых как раз и проявляются-осуществляются наиболее характерные особенности того и другого, их потенции. „Пустое“ пространство, как правило, не интересует человека „дела“, погруженного в быт, в практическое и насущное. Зато именно это „пустое“ пространство оказывается в центре внимания тех специалистов, которые склонны от эмпирических фактов уходить в сферу „последних“ вопросов. Поэтому-то тема пространства так властно привлекает к себе внимание астрофизиков и математиков, философов и религиозных мистиков, пророков и поэтов — от Тютчева, Достоевского и Андрея Белого в русской художественно-литературной традиции до Гартмана, Гейдеггера и Витгенштейна в немецкой философской»³⁵. Категория пространства включает в себя представление о горизонтали и вертикали, верхе и низе, центре и периферии, о границах и далее о динамических понятиях расширения-распространения и движения вообще, о целях движения и освоения места: «Если же речь заходит о самом „месте“, то тут возникает вопрос о том, чем оно заполнено, потому что „место“ есть прежде всего вместилище чего-то, без которого то, что обычно с большим или меньшим равнодушием называют местом, лишает само понятие „места“ необходимой точности его определения, более того, его смысла, его целенаправленности и практической установки „места“. Разница же пространства и „места“ как раз и состоит в том, что последнее предполагает замысел и, следовательно, целенаправленность и установку»³⁶. «„Место“ благодаря присутствию в нем человека, вещей-артефактов и пищи обладает жизненной энергией высокого напряжения, той витальностью, которая определяет уровень жизненной силы» (обозначаемой в частности русским словом *век*)³⁷.

С темой места и в языке, и в культуре тесно связана тема **города**, которая неоднократно становилась объектом рассмотрения в трудах Владимира Николаевича. Его интересовала не столько история и структура города как явления и формы человеческого существования, сколько стоящая за ней «идея» города. В славянском слове *место* объединяются понятия «место» (как в русском языке), «город» (как в польском, чешском языке и некоторых русских диалектах) и «плацента, детское место» (как во многих восточнославянских говорах). Город по отношению к людям — это материнское лоно, женское начало,

³⁵ Толстов В. Н. О понятии места... С. 15.

³⁶ Там же. С. 27.

³⁷ Там же. С. 29.

то же, что *мать*, *матка*, *матица* и т. д.³⁸ Город — это пристанище и защита человека: «В мифопоэтической и провиденциальной перспективе город возникает, когда человек был изгнан из рая и наступили плохие времена: человек оказался предоставленным самому себе и отныне заботиться о себе должен был сам. <...> С появлением города человек вступил в новый способ существования, который, исходя из прежних представлений и мерок, не мог не казаться парадоксальным и фантастическим: выживание и, более того, перспектива пути к максимальному благу, к обретению нового рая, заменой которого в „нерайских“ условиях и был город, отныне были связаны с незащищенностью, неуверенностью, падшестью, в известном смысле — богооставленностью и, наконец, с трудом-страданием. И тем не менее человек как „острие стрелы эволюции“ связал себя именно с городом, потому что в феномене города он нашел для себя наиболее адекватную форму существования, хотя и связанную с огромным риском»³⁹.

Несколько городов, их история и судьбы особенно интересовали Владимира Николаевича: кроме любимого Петербурга, которому посвящена обширная книга⁴⁰, это Москва⁴¹, Вильнюс⁴², Рига⁴³, Рим⁴⁴. Петербург был частью духовного мира Владимира Николаевича, в Петербург он старался ездить каждый год, а когда не мог поехать, мысленно бродил по городу, расстелив на столе карту Петербурга. Но Москва, которой он посвятил гораздо меньше строк, была местом его жизни, его повседневной средой, и нужны были специальные поводы (научные или жизненные), чтобы отделить ее от себя и сделать предметом не живого ощущения, но отвлеченной мысли. Помню, как однажды в секторе⁴⁵ по какому-то неожиданному поводу Владимир Николаевич

³⁸ См. *Топоров В. Н.* Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 121–132, а также: О понятии места... С. 89–98.

³⁹ Там же. С. 121.

⁴⁰ *Топоров В. Н.* Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003.

⁴¹ См., например, *Топоров В. Н.* Древняя Москва в балтийской перспективе // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 3–61.

⁴² *Топоров В. Н.* Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этно-языковые контакты. М., 1980. С. 3–71.

⁴³ *Топоров В. Н.* «Одическая песнь городу Риге» (1595) Базилия Плиния // Балто-славянские исследования. Вып. XV. М., 2002. С. 42–46.

⁴⁴ *Топоров В. Н.* Вергилианская тема Рима // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 196–215.

⁴⁵ Так в 60-е годы назывались отделы института. Слово *сектор* имело для нас совершенно особый, почти сакральный смысл, сектор структурной типологии был для его сотрудников чем-то вроде духовного братства, оазиса

стал говорить о Москве Достоевского, о Божедомке и ее окрестностях, поражая нас подробностью своих знаний (не только улиц и переулков, но и отдельных домов), и затем долго и очень обстоятельно рассказывал об обычае погребения так называемых заложных покойников (умерших «не своей» смертью опускали в общую яму, а затем раз в год хоронили; этот обычай известен в частности по описанию Д. К. Зеленина, но в рассказе Владимира Николаевича он предстал в живой и конкретной привязке к хорошо знакомым локусам города). Несколько лет тому назад, в 1998 г., поводом к разговору о Москве послужило открытие, вернее восстановление (на другом месте) известной Тургеневской библиотеки, помещавшейся прежде прямо напротив дома Владимира Николаевича и варварски разрушенной в 70-е годы. В своем выступлении на церемонии нового открытия библиотеки, ставшего для Владимира Николаевича поистине *личным* событием, он сказал: «Постараемся увидеть себя в широчайшей исторической перспективе и почувствовать, что и мы — участники того удивительного явления, каким оказывается обнаружение Москвою себя и своего смысла в ее многовековой истории»⁴⁶. И далее, говоря о Москве Тургенева, он в сущности раскрывает свое собственное (личное, конкретное, биографическое, но погруженное в историю) восприятие московской топографии, особенно «пространства между Лубянской — Сретенкой и Покровкой — Маросейкой, в которой Мясницкая была своего рода „осевой“ улицей», пространства «плотного и плодоносного», пространства, «в котором с середины XVIII века то здесь, то там начинают вспыхивать огоньки совокупного гения русской культуры, как она выразила себя в литературе и как она оказалась привязана к конкретным местам»: «Обозрев лишь часть этой панорамы преобразования физического пространства в пространство духовное, можно понять главное — это *персонифицированное* пространство, и в этом его главная сила»⁴⁷. Теперь это насыщенное культурное и духовное пространство Москвы персонифицировано для нас не только фигурами Достоевского, Тургенева, Пушкина, Толстого и т. д., но и личностью Владимира Николаевича Топорова, он безусловно один из «гениев места» Москвы.

Именно в связи с темой города появилось в нашем научном дискурсе особое значение и употребление слова *текст* («текст города-девы», «текст Петербурга» и т. д.) — пожалуй, самого частотного

интеллектуальной свободы и высоких человеческих отношений, и это определялось прежде всего личностью Владимира Николаевича.

⁴⁶ *Топоров В. Н.* Слово при открытии-восстановлении Библиотеки-читальни имени И. С. Тургенева 9 ноября 1998 года // Тургеневские чтения. Вып. 1. М., 1999. С. 11.

⁴⁷ Там же. С. 13–15.

слова в научном лексиконе Владимира Николаевича. Понятие **текста** решительно вышло за рамки своего первоначального, узко филологического (вербального) значения и стало ассоциироваться с определенным образом организованной последовательностью знаков любой природы — звуков, жестов, цветов, артефактов, изображений и т. д., образующих смысловое целое. **Смысл** во всей его многослойной глубине стал главным, конституирующим признаком текста, а текст — главным объектом структурно-семиотических исследований культуры. Но понятие текста вышло и за рамки культуры: текст для Владимира Николаевича — не только феномен и продукт культуры, текст наделен высшим смыслом и поставлен в один ряд с такими бытийными категориями, как пространство, время и материя: «Текст пространствен (т. е. он обладает признаком пространственности, размещается в „реальном“ пространстве, как это свойственно большинству сообщений, составляющих основной фонд человеческой культуры) и пространство есть текст (т. е. пространство как таковое может быть понято как сообщение)»⁴⁸. И далее: «Естественно, что проблема соотношения пространства и текста не решается одинаково для всех видов пространства и особенно для всех видов текста. Наиболее ценным (и одновременно наиболее сложным) представляется определение этого соотношения, когда речь идет о текстах „усиленного“ типа — художественных, некоторых видов религиозно-философских, мистических и т. п. Таким текстам соответствует и особое пространство <...>. Именно оно наиболее резко противостоит геометризованному и абстрактному пространству современной науки, имеющему и свой „стандартно-бытовой“ вариант в представлениях о пространстве, свойственных значительной части современного человечества»⁴⁹. Труды Владимира Николаевича, посвященные в первую очередь содержательно наиболее «сгущенным» («усиленным») мифопоэтическим текстам древних традиций, текстам европейского и русского средневековья и литературным текстам нового времени, были его ответом на «зов пространства», продуктом его «сотрудничества» с пространством и усвоения «его языка»⁵⁰.

Мне выпало счастье общаться с Владимиром Николаевичем больше сорока лет. К моменту нашего знакомства ему было всего 32 года. И я, и мои коллеги по Институту славяноведения уже тогда совершенно отчетливо сознавали, что рядом с нами личность невиданного масштаба. Все, что спустя десятилетия сделало его всемирно извест-

ным и принесло ему всеобщее признание и высочайший авторитет, уже тогда было при нем и со временем, казалось, не возрастало, а только раскрывалось. Он обладал сокровенным знанием, умением проникать в суть вещей и событий, постигать их глубинный смысл. Он был одарен особым «чувством другого». При всем своем «отшельничестве» он как никто иной был открыт миру и другим людям. Владимир Николаевич всегда спешил «высказаться», воплотить в слова и тексты то, что он увидел и сумел понять сам, даже не будучи уверен, что его адекватно поймут сегодняшние читатели, не тратя времени на разъяснения — не поймут сегодняшние, поймут завтрашние, поймут, когда наступит время, когда придет черед. Но в последние годы это было прямо-таки лихорадочное беспокойство о том, чтобы успеть сказать, чтобы оставить нам как можно больше, чтобы дать нам еще один шанс углубиться в прошлое, постичь опыт и мудрость тех, кто жил до нас, «объяснить» нам, в каком мире мы живем, и показать нам возможные пути самопознания и движения вперед.

Созданное Владимиром Николаевичем будет служить не только нам, но и будущим поколениям. Нам остаются его тексты, остается благодарная память о его научном и жизненном подвиге и о его необыкновенной личности, его благородстве и мудрости. Для немногих (по сравнению с числом читателей его текстов) знавших Владимира Николаевича лично и привыкших за долгие годы обращаться к нему свои мысли и дела, сверять с ним свои поступки и оценки, предстоит теперь научиться жить без него, без защитного чувства его присутствия где-то рядом, без возможности услышать иногда его голос в телефонной трубке.

⁴⁸ Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227.

⁴⁹ Там же. С. 229.

⁵⁰ Там же. С. 230.

Научное издание

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

СЕМАНТИКА И ПРАГМАТИКА ТЕКСТА

Корректор *Т. И. Томашевская*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

Исключительное право оптовой реализации
книг издательства «Индрик»
принадлежит книжной галерее «Нина»
www.kniginina.ru
тел./факс: **(495) 959-21-03**

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

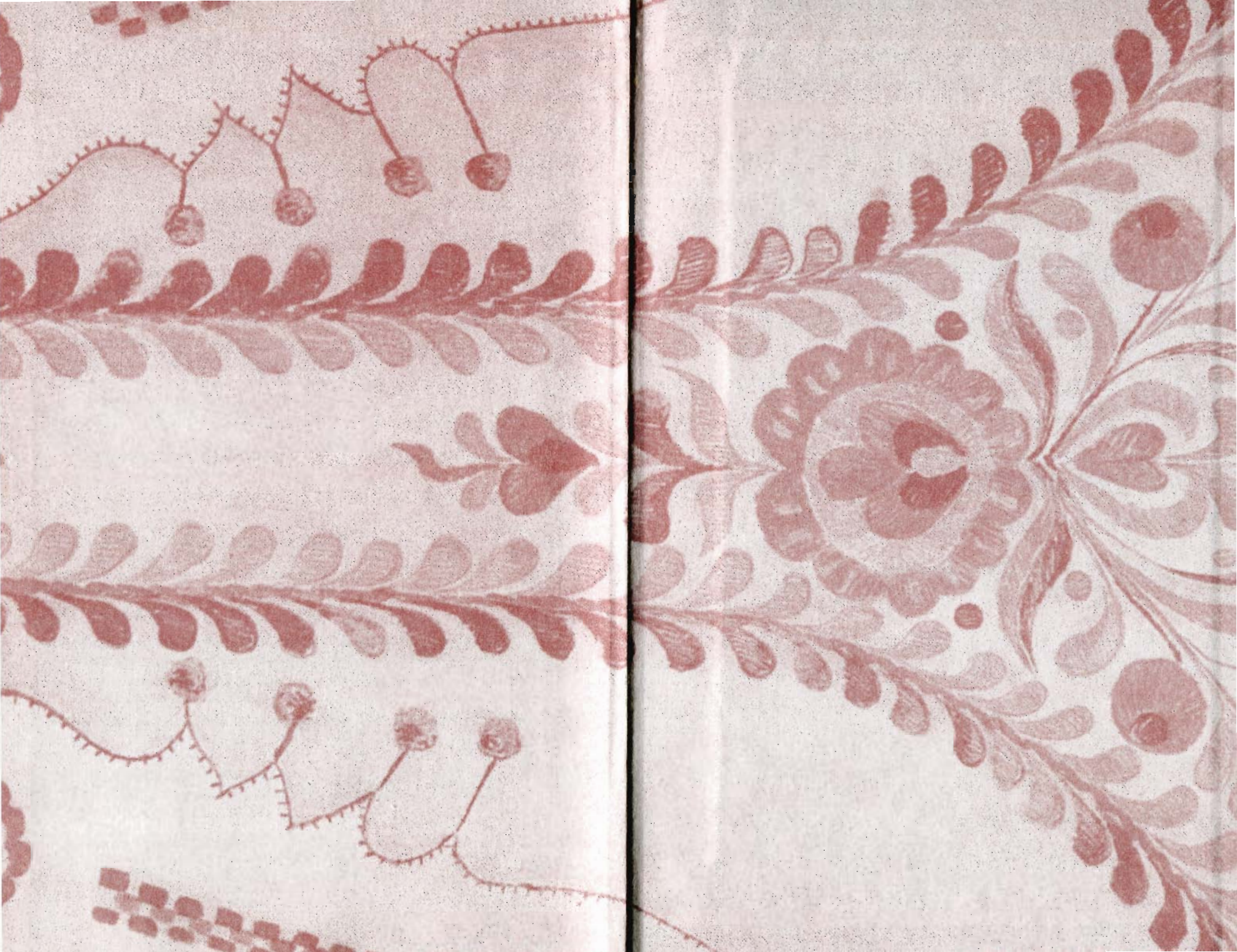
e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: +7 495 959-21-03

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Times». Печать офсетная.
35,0 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № 3462

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



2006

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

