

Библиотека Института славяноведения



Российская академия наук
Институт славяноведения
Отдел этнолингвистики и фольклора

С. М. Толстая

А. В. Гура

Т. А. Агапкина

Л. Н. Виноградова

М. М. Валенцова

М. Н. Толстая

О. В. Чёха

О. В. Белова

В. Я. Петрухин

А. А. Плотникова

Е. С. Узенёва

Е.Л. Березович

Г. И. Кабакова

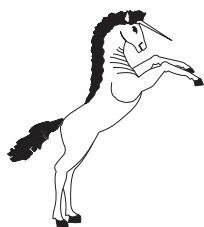
Антропоцентризм в языке и культуре



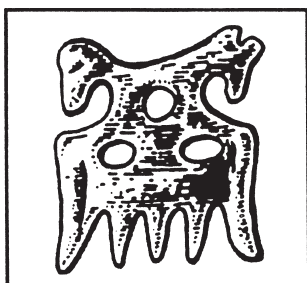
Москва «Индрик» 2017

Институт славяноведения РАН

vk.com/ethnograph



Библиотека
Института славяноведения



Отдел
этнолингвистики и фольклора

Институт славяноведения РАН

Антропоцентризм в языке и культуре



Москва «Индрик» 2017

УДК 398
ББК 81
А 72

Редакционная коллегия:

С.М. Толстая (отв. ред.),
А.А. Плотникова, О.В. Чёха, М.В. Ясинская

Рецензенты:

доктор филологических наук И.А. Седакова,
член-корреспондент РАН А.Л. Топорков

Антропоцентризм в языке и культуре /

Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: «Индрик», 2017. – 264 с., ил.
(Библиотека Института славяноведения РАН; 19).

ISBN 978-5-91674-451-4

Книга посвящена понятию антропоцентризма и его роли в языке (лексике и фразеологии) и традиционной культуре славян (обрядов, верованиях, фольклоре). Она продолжает серию изданий, посвященных ключевым семантическим категориям языка и культуры (концепту движения, категории признака, звукового кода культуры, категории родства, категориям пространства и времени, народной аксиологии). В книге обсуждается, какие именно онтологические сущности могут участвовать в процессе антропоморфизации и эксплицировать идеи антропоцентризма (животные, растения, небесные светила и т.д.); какие жанры фольклора пользуются приемами антропоморфизации или антропологической метафоризации и в какой степени.

Книга предназначена специалистам по языкам, фольклору и традиционной культуре славян, а также всем интересующимся народной духовной культурой.

ISBN 978-5-91674-451-4

© Коллектив авторов, Текст, 2017
© Оформление, Издательство «Индрик», 2017

СОДЕРЖАНИЕ

С.М. Толстая. «Очеловечивание сущего»: заметки об антропоцентризме и антропоморфизме в языке и культуре	7
А.В. Гура. Антропоморфизм в народной зоологии	25
Т.А. Агапкина. Распознать в дереве человека (на материале славянских баллад)	41
А.Н. Виноградова. Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за несвоевременную работу: сфера ткачества	56
М.М. Валенцова. Антропологический код в мифологических представлениях славян	89
М.Н. Толстая. Люди и змеи в центральном Закарпатье (по полевым материалам рубежа XX–XXI вв.)	107
О.В. Чёха. Земная жизнь небесных светил	157
О.В. Белова. Антропоцентрические мотивы в восточнославянских этиологических легендах	171
В.Я. Петрухин. К дискуссии о Збручском идоле: антропоцентризм славянского язычества или парковая скульптура XIX века?	185
А.А. Плотникова. Антропоцентризм в языке и народной традиции градищанских хорватов Австрии	197

Е.С. Узенёва. Антропоцентризм в терминологии одежды болгар	211
Е.А. Березович, Г.И. Кабакова. «Нутро» в психических и социальных характеристиках человека (на материале отсоматической лексики русского языка)	227

С.М. Толстая

**«ОЧЕЛОВЕЧИВАНИЕ СУЩЕГО»:
ЗАМЕТКИ ОБ АНТРОПОЦЕНТРИЗМЕ И
АНТРОПОМОРФИЗМЕ В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ**

Человек судится и оценивается не только сверху, но и снизу,
и человек должен испытать нужду и в том, что ниже его,
в очеловечивании сущего на всех уровнях его разворачивания.

В.Н. Топоров

Pukam do drzwi kamienia.

– To ja, wpuść mnie.

Chcę wejść do twego wnętrza.

W. Szymborska

Стучу в дверь камня.

– Это я,пусти меня.

Я хочу войти к тебе внутрь.

В. Шимборска

1. Антропоцентризм, его сущность и основные аспекты

Понятие антропоцентризма связано с более общей темой отношения человека и окружающего его мира, с пониманием человека как микрокосмоса, а внешнего мира – как изоморфного ему макрокосмоса. Тема «МИР И ЧЕЛОВЕК» очевидным образом имеет два противоположно направленных вектора: от человека к миру, когда при формировании языкового и культурного образа внешнего мира используется антропологический код (человек как символический язык), и – от мира к человеку, когда сам человек выступает как объект языкового и культурного осмысления и интерпретируется с помощью «внешних» по отношению к нему кодов и соответствующих языковых моделей, мотиваций, метафор и т. п. (ср., например, вегетативный, растительный образ человека – Толстая 2004). В обоих случаях, таким образом, речь идет о человеке; в первом – как о субъекте восприятия мира, во втором – как о его объекте. Проблема антропоцентризма и антропоморфизма касается в большей мере первого аспекта, потому что в нем человек выступает не только субъектом, но и инструментом познания мира; во втором же – человек пытается осознать себя в категориях и «терминах» окружающего мира.

Понятие антропоцентризма столь универсально и имеет такое множество проявлений в языке и культуре, что трудно поддается структурированию, оно носит слишком общий характер и нуждается в конкретизации. «Если Бог создал человека, то человек запечатлел свой образ в языке. Он отразил в языке все, что узнал о себе и захотел сообщить другому. Человек запечатлел в языке свой физический облик, свои внутренние состояния, свои эмоции и свой интеллект, свое отношение к предметному и непредметному миру, природе – земной и космической, свои действия, свое отношение к коллективу людей и другому человеку (Другому). Он передал языку свое игровое начало и свою способность к творчеству. Человек запечатлел себя и в именах природных объектов, внеся в них утилитарную и эстетическую оценки. Почти в каждом слове можно обнаружить следы человека. Язык насквозь антропоцентричен. Присутствие человека дает о себе знать на всем пространстве языка, но более всего оно сказывается в лексике и синтаксисе – семантике слов, структуре предложения и организации дискурса» (Арутюнова 1999: 3).

Человек как субъект восприятия мира исходит из своего, «субъективного» взгляда на мир; поэтому понятие **субъективности картины мира** в целом и ее любого компонента – один из аспектов антропоцентризма (Punkt widzenia 2004; Podmiot 2008). Другой важнейший аспект – это **человек как код**, как инструмент познания мира, как мера всех вещей и использование этого кода и этой меры при восприятии внешнего мира. Это прежде всего **антропоморфизм** и **анимизм**, т. е. придание элементам внешнего мира признаков и свойств человека (его внешнего облика, обладания душой, человеческого поведения и т. п.); причем этот антропоморфный облик может быть полным или частичным (ср. получеловек-полурыба, получеловек-полужмея), постоянным или временным (ср. явление оборотничества).

Еще одна сторона антропоцентризма – это **«телеологичность»** восприятия мира, т. е. понимание внешнего мира как созданного **для** человека, ради удовлетворения его нужд и потребностей. Примером телеологичности мира (его направленности на человека) может служить представление о кометах, назначение которых, по народным представлениям, – извещать и предупреждать людей о каком-нибудь предстоящем важном явлении: голоде, войне, смерти кого-либо из лиц царствующего дома и т. п., или вера в то, что солнце и луна существуют для того, что освещать человеку мир (солнце днем, а луна ночью), или представление о том, что радуга – мост, по которому можно войти на небо, но она внезапно появляется и исчезает, чтобы люди не подготовились и не взошли на небо (РКЖБН 5/2: 68, 210). Ср. также: «Мороз, ветры, дождь, град, туман, роса, иней и метели (по нашему названию, “выюга”) созданы самим Богом для нас же грешных. Захочет Бог, даст дождя, а не захочет – не даст, и

тогда мы все умрем» (Там же: 211). По польским представлениям, огонь был создан Богом – для человека: «Ogień stworzył Pan Bóg dla człowieka, dla jego wygody; To zamiast tego Świętego Ducha to palio ten ogień» [Огонь Господь Бог создал для человека, для его выгоды. Это вместо Святого Духа жгут этот огонь] (SSSL 1/1: 284–285). Ср. то же поверье, записанное на Вологодчине: «Что такое огонь, и откуда он взялся, – крестьянин не знает и никогда этими вопросами не задавался, а просто “Бог дал на пользу людям” <...> Вообще к огню относятся с уважением и называют его *батюшкой*» (РКЖБН 5/4: 149). По калужским поверьям, «Бог создал землю ровную-преровную, чтобы было хорошо ездить на лошадях и не мучить лошадей» (РКБЖ 3: 18).

Антропоцентризм проявляется не только в том, что человек **«присваивает себе»** мир, воспринимает мир в своих категориях и с помощью своих «инструментов» (например, измеряет пространство и время «через себя»: *пядь, шаг, сажень, локоть, неделя* и т. п.), но и – противоположным образом – в том, что он в определенной степени **выделяет себя** из мира, противопоставляя себя животным и растениям (ср. номинации: *рука* как «функциональное» имя для себя, *лапа* или *нога* – для животного, *живот* – для себя, *брюхо* – для животного, *волосы* у человека – *шерсть* у животного, *ногти* – *когти*, *ребенок* – *детеныш*, *дети* – *приплод* или *потомство* у животных, *пища* – *корм*, *говорить* – *лаять, ржать* и т. п., *умирать* – *дохнуть* и т. д.).

Еще один, особый аспект антропоцентризма можно назвать **генеалогическим**. Связь человека с внешним миром может пониматься как происхождение элементов внешнего мира от человека и наоборот – как происхождение человека от элементов внешнего мира. Широко известны в разных славянских и неславянских мифопоэтических традициях этиологические легенды, рассказывающие о происхождении некоторых животных, растений, природных явлений от человека или из частей тела человека или, наоборот, путем **превращения** человека в животное, растение (дерево, цветок и т. п.), небесное светило и т. п. (см. Zowczak 2000; Народная библия 2004; У истоков мира 2014).

К антропоцентризму относятся и представления о том, что те или иные элементы внешнего мира составляют с человеком некое **единство**, связаны с ним общей судьбой и взаимной зависимостью. Так, внутренняя связь человека и дерева имеет множество языковых, фольклорных и мифологических проявлений, начиная от метафоры «ветки дерева – руки или косы девушки» или названия женщины, не способной к рождению, *бесплодным деревом*, и кончая представлениями о параллелизме жизни человека и дерева и общности их жизненных сил (посаженное в честь рождения ребенка дерево нельзя срубить; посаженное при рождении человека дерево не должно его «перерости» и т. п.), а также о продолжении

жизни умершего человека в дереве (Агапкина 2013). К этому же типу относятся широко распространенные представления об общности судьбы человека и звезды: «В Корбангской вол. [Кадниковский у. Вологодской губ.] существует такое понятие об отношении звездного мира к человеческой судьбе: с появлением на свет новорожденного младенца на небе появляется новая звезда, которая и существует на небе до тех пор, пока жив этот человек; с моментом же смерти человека соответствующая звезда падает мгновенно с неба. Затем степень яркости блеска той или другой звезды находится в прямой зависимости от степени праведности или неправедности жизни соответствующего человека» (РКЖБН 5/2: 529). См. также (Толстая 1998).

Важным признаком «присвоения» мира человеком является **общение** людей с природными явлениями и объектами как с человеком, например, формы обращения к ним. Ср. «общение» с месяцем, предложение ему обмена: «Мисеч, я дам тебе золотые рога, а ты мне доброва здоровья!» (РКЖБН 5/3: 20) или широко известные обращения к месяцу для избавления от зубной боли. Выше приводились примеры обращения к солнцу, огню и к земле. На Вологодчине были распространены «молитвенные обращения к некоторым ручьям, считающимся целебными, например, к минеральному источнику Корнильевскому» (РКЖБН 5/2: 69). Там же дети «во время продолжительного ведра, бегая по улице, просят у радуги дождя следующим припевом: “Радуга-дуга, дай дождя!” Если же и без того дождя много и нуждаются в ведре, то приговаривают так: “Радуга-дуга! Не давай дождя, давай солнышка, давай ведрышка!”» (РКЖБН 5/2: 529).

2. Несколько примеров антропоцентрической категоризации и антропоморфизации (главным образом на материале народной космологии и метеорологии)

СОЛНЦЕ. Записи из коллекций Тенишевского архива: «Солнце есть мужчина. Совершает оно свой путь вокруг земли, по мнению многих, на крылатом коне. После заката оно уходит в свой дом, находящийся где-то на окраине земли. По мнению народа, у солнца есть дом, мать, жена, дети, братья, сестры. Но кто они такие, крестьяне не знают и сами; говорят, что луна есть старшая дочь солнца; полярная звезда – младшая дочь; ветры – сыновья и братья солнца <...> Преданий и рассказов, объясняющих, почему месяц светит ночью, а солнце днем, тоже не существует. Но мнение, что солнце догоняет месяц, в среде крестьян есть» (Вологод. губ. Грязовецкий у. – РКЖБН 5/2: 68). По понятиям русских крестьян Костромского края, у солнца не только есть жена, но у него даже много жен: «После заката солнце уходит за небо, в свой дворец, сделанный из хрусталя и драгоценных камней. В этом дворце оно проводит ночь со своей женой, причем жен

у солнца очень много, оно их меняет очень часто, *кажину ночь*, женами солнцу служат особого вида солнца, но видеть их нельзя, т. к. они из дворца не выпускаются» (РКЖБН 1: 221).

Что мы здесь видим? Антропоморфизма небесных и атмосферных явлений в прямом смысле слова здесь нет, т. е. им не придаются внешние черты («формы») и облик человека, однако им приписываются человеческие свойства и характеристики, такие как **пол** (Солнце есть мужчина), отношения **родства** (луна есть старшая дочь солнца; Полярная звезда — младшая дочь; ветры — сыновья и братья солнца и т. д.), человеческий **способ существования** (у солнца есть дом, семья, мать, жена, дети, братья, сестры), человеческие **формы поведения** (солнце догоняет месяц, ездит верхом на крылатом коне).

У поляков солнце и луна — это муж и жена, невеста и жених, два брата, у которых сестры — звезды; солнце — мужчина, у него есть родители, мать, сестра, жена; в колядках солнце и месяц прислуживают новорожденному Младенцу, украшают Богородицу; в песнях солнце *spuszcza głowę, twarz wuchyla z chmury* [опускает голову, высовывает из-за тучи лицо] и т. п., в сказках ездит по небу в тучах в запряженной карете, плавает в море, купается, танцует, скачет, кланяется; уходит спать, отдыхать за горы; у него есть дом и хозяйство, которым заправляет его сестра; оно питается медом; оно радуется, плачет, грустит, гневается и т. п. (SSSL 1/1: 121–125). К солнцу обращались с особыми словами приветствия. Все это признаки, атрибуты и предикаты человеческого существования.

Те же черты человеческого существования приписываются солнцу в болгарских народных верованиях: «...на краю света есть дом солнца под морем. В этом доме живут солнце, его мать, его сестра и брат. В этом доме солнце спит только в ночное время, потому что днем оно всегда в пути и светит и греет. По другим данным, утром очень рано одна из сестер солнца по имени Зорница отправляется в путь; но прежде чем выйти, она идет к брату своему солнцу и будит его, говоря, что уже время встать и отправляться в путь. И оно пробуждается, встает, умывается, завтракает и выходит. <...> Утром, когда оно только выходит, оно весело, потому и не слишком печет. Но по мере того, как оно поднимается вверх по небу, оно устает и становится сердитым. Достигая верхней точки, оно очень устает, и тогда оно очень сердито и печет очень сильно. <...> Когда же оно доходит до другой стороны неба, оно скрывается под землей и морем и идет к себе домой. <...> Там мать ему приготовила ужин и накрыла стол; она его встречает, поливает ему, чтобы он смыл пыль с лица, и оно садится ужинать. <...> За ужином оно съедает целые чаны еды» (Маринов 1914: 8). В этом описании добавляются еще подробности бытового поведения (солнце спит, умывается, ест, уходит «на работу» и возвращается домой), но также и черты человеческой психологии (солнце бывает веселым, сердитым, оно устает).

ВЕТЕР (у него есть нос и ноздри, он дует, сопит, свистит, он бывает злым и насмешливым; к нему обращаются моряки и плотогонь): по польским поверьям, «когда ветер дует одной ноздрей – приводятся в движение ветряные мельницы, когда обеими – опрокидываются дома»; «Ветер – это такой умерший человек, душа которого убежала из ада и сопит – потому дует ветер. Если он зол – то ветер сильный, если смеется – то приятный ветерок» (SSSL 1/3: 334, 335). На Рус. Севере: «Шелоник разбойник-ветер; у шелоника жонка грезна, к полунощнику (ветру) спать пошла. У запада (ветра) жена красива, вот он всегда к вечеру стихает, уходит к ней спать, у шелоника жена крива, так он уходит от нее ночью (он чаще дует ночью)» (Нефедова 2004: 357).

ОГОНЬ (SSSL 1/1: 264–285) сочетает в себе признаки животного и человека: в польских загадках это червонный барин, паненка в червонных сукенках (платьях), некто в червонной гарсетке, или же – красная корова, бычок (телка), червячок; у него есть глаза, у него есть язык (ср. *языки пламени*), которым он лижет, у него есть зубы, которыми он грызет, есть голова и плечи, но нет рук и ног; он умеет издавать звуки (*гудит, фырчит, стреляет, шипит, трещит* и т. п.) или даже умеет говорить (в быличке два огня обсуждают то, как плохо с ними обходится хозяйка); по утрам огонь приветствуют, называя его личным именем (например, Зигмунтом, Иисусиком), господином, желанным гостем, божьим сокровищем и т. п.: «Witaj ogieńku / gościu / Jezusieńku / skarbiczku boży / Zygmuncie» [Здравствуй, огонек / желанный гость / Иисусик / сокровище божье]; «Witoj, gościu rożądany, Jezusieńku nasz kochany» [Здравствуй, гость желанный, Иисусик наш любимый] и т. п., и с ним прощаются: «Ogieniaszku, idź z Bogiem, śpij / siedź w kominku» [Огонечек, иди с Богом, спи / сиди в печурке]. По отношению к огню испытывают большое почтение: при разжигании огня (особенно живого огня) обязательно крестятся; чтобы погасить огонь, его не заливают водой (это грех), а присыпают пеплом.

По поверьям вологодских крестьян, «огонь от молнии крика не любит» (РКЖБН 5/2: 212), откуда запреты кричать, когда надо потушить пожар, зажженный молнией. Человеческая ипостась огня подчеркивается и в обращении к нему: «Батюшка огонь» в вологод. заговоре: «Секу я огниво, и летит батюшка огонь прямо в уста рабу Божьему (Имя). Батюшка огонь все прибирает: чтобы не болело у раба Божия ни в лице, ни в руках, ни в ногах» (РКЖБН 5/2: 532).

ЗЕМЛЯ в польской традиции наделяется многими человеческими признаками, одни из них относятся к физиологии, другие – к психологии, поведению, взаимоотношению с человеком (SSSL 1/2). Прежде всего она имеет **пол**, это всегда **женщина**, способная рожать (рус. быть беременной), **мать** (рус. Мать-сыра земля, пол. *ziemia-matusia*); реже – **девушка** (пол. «Bądź pochwalona, ziemio dziewico» [Слава тебе, земля-девица]); она имеет

возраст (Бог определил земле срок); земля **святая** (пол. загадка о Земле: «Co to za święta, co święta była, święta będzie, a w niebie nigdy nie będzie» [Что это за святая, которая святой была и святой будет, а на небе никогда не будет]); земля может **говорить, спать, отдыхать**, она обладает **эмоциями** – радуется, улыбается, сочувствует, обижается, она испытывает боль (ср. запрет бить землю, плевать на нее, оскорблять ее бранью, это ее ранит, она стонет; земля **взаимодействует с человеком** – родит для него хлеб, растения, рожает людей (пол. «Nie zrodziła mnie macierz, ty mnie, ziemię, zrodziłaś» [Породила меня не мать, а ты, земля, меня родила]), кормит людей и «пожирает» их после смерти (Господь сказал земле: «Ты будешь людей родить и будешь их пожирать; что родишь, то и съешь, потому что это твое»), земля обижается на людей, завидует плодородию женщины (в быличке), **наказывает людей** за прегрешения: трясется, разверзается и поглощает грешников, не принимает их после смерти, выбрасывает их из себя; перестает родить; земля фигурирует в проклятиях и клятвах: рус. «Чтоб мне сквозь землю провалиться», пол. «Żebyś sie w ziemię zapadł» [Чтоб ты в землю провалился] и т. п. **Почитание земли** выражается в таких действиях, как обращение к ней с приветствиями, просьбами (например, с просьбой открыть клад), обращение с молитвой, благодарностью. Ср. также обряды целования земли, освящения земли (например, кладбищенской), клятвы землей. Земля – гарант правды и справедливости (пол. Prawda z ziemi wyrasta [Правда из земли вырастает]).

В сербской и хорватской традиции земля имеет телесные признаки – у нее есть кости, у нее есть волосы; в хорватском Загорье говорят: «Тко траву скубе (чупа), скубе својој матери власи» [Кто рвет траву, рвет своей матери волосы] (Ђаповић 1995: 146). Земля может испытывать жажду и быть «голодной», тогда она поедает людей («Земља жедна и гладна људског меса» [Земля жаждет пить и есть человеческое мясо]). Человек происходит из земли (о нем говорят: «Земља по земљи ходи» [Земля по земле ходит]) и становится землей после смерти (об умерших говорят, что они «са земљом се саставили» [Они соединились с землей]). Смерть понимается как брак с землей, ср. сербскую песню (сын говорит матери): «Никад ти се оженили нећу / Ни ђевојком, нити удовицом / Већ ти мајко, хоћу земљом црном» [Я никогда не женюсь ни на девушке, ни на вдове, а хочу я, мать, жениться на черной земле]. Земля дает человеку силу, поэтому и новорожденного, и умирающего кладут на землю-мать, чтобы она дала ему силу и освободила от грехов. Земля карает людей за грехи. Пожелание, произносимое на похоронах, «лака му црна земља» (пусть земля ему будет пухом) связано с представлением, что над грешником земля становится тяжелой, давит на него своей тяжестью, т. е. пожелание, чтобы земля была легкой, равносильно просьбе отпустить умершему его грехи. Землей клянутся: «Тако ми неба и земље!» [Клянусь землей и

небом], «Тако се земља испод мене не просјела!» [Чтоб земля подо мной не осела] (Ђаповић 1995: 146, 148), землю целуют (при клятве). Таким образом, антропоцентризм восприятия и концептуализации земли касается как сугубо внешних сопоставлений с человеком (тело, волосы, кости, голод), так и контактов человека с землей и далее – самых отвлеченных «человеческих» (социальных) понятий этики и права.

Таким образом, **антропоморфизм в узком смысле слова** – это или полное «очеловечивание» (персонификация) нечеловеческих существ, т. е. их представление в образе людей, или же частичная антропоморфизация (например, приписывание объектам внешнего мира наличия глаз, рук, ног, имени, характерных человеческих свойств или действий и т. п.). Примером полного антропоморфизма может быть польский стереотип Плеяд, имеющий и языковое, и культурное выражение – они называются *Baby* или более конкретно *Kosiarzy, Grabiarki, Grabiarze, Zbieracze* и связываются с представлением о небе как большом луге, который косят или гребут люди (SSSL 1/1: 247).

Антропоморфизм в широком смысле слова подразумевает надделение объектов внешнего мира не только прямыми чертами человеческого облика, но и атрибутами, формами и свойствами всего человеческого мира, всего, что создано человеком вокруг себя. Так, по мнению вологодских крестьян, на небе находятся, кроме луны и звезд, чаны с водой (дождем), мешки со снегом, градом и крупной, стрелы, свитки и книги – для записи грехов людей и пр. (РКЖБН 5/2: 67). Или: Млечный Путь – это дорога, по которой восходят умершие на небо (там же). Здесь уже присутствует не сам человек, но атрибуты его земного существования (чаны, мешки, книги и т. д.). По представлениям гуцулов, «в начале мира Бог был пастухом», поэтому «если спросить старых людей, что такое звезды, каждый скажет: “Как что? Это божьи овцы”» (Онищук // МУРЕ. XI. 1909: 66, 8–9). По поверьям костромских крестьян, реки образуются из слез грешников, которые сидят под землею, плачут и не могут никак выскокить на свет Божий (РКБЖН 1: 2004: 67).

Какие **способы и механизмы «очеловечивания»** используются в языке и культурной традиции? В языке – это прежде всего номинация объектов внешнего мира и его предикатов словами из «сферы человека», т. е. словами, называющими его тело (ср. *ручка двери, головка чеснока, подножье горы* и т. п.) или его свойства (ср. *кричащие краски, веселый пейзаж, усталость металла, плакучая ива, говор волн* и т. п.). Такие и подобные номинации используют главным образом прием языковой метафоры, которую не всегда можно отделить от живой культурной метафоры, сохраняющей связь с мифологическим восприятием, антропоморфизацией, персонификацией, анимизацией и т. п. В народной традиции

используется также наделение животных, растений, предметов личными человеческими именами и человеческими эпитетами, оснащение их человеческими свойствами и атрибутами, человеческими формами общения с объектами внешнего мира (разговор, вопросы и ответы, установление отношений родства – братание, сватовство и т. п.).

3. Объект антропоцентризма

Мир в оппозиции к человеку не един. В мире выделяются относительно автономные онтологические (таксономические) классы (категории или «царства»): люди, животные, растения, явления природы, природные объекты, предметы (артефакты) – по степени уменьшения сходства с человеком (уменьшения числа признаков, свойств и предикатов, общих с человеком). Эти сущности находятся в разных отношениях к человеку – ближе всего животные, с которыми у человека много общих свойств и характеристик (Opozycja HOMO-ANIMAL 2003), затем идут растения, дальше – явления и объекты природы и, наконец, артефакты. Эти крупные онтологические классы в свою очередь делятся на подклассы, находящиеся в неодинаковом отношении с человеком. Например, в классе животных выделяются (т. е. имеют особый набор «человеческих» свойств) дикие и домашние животные, птицы, насекомые, рыбы и т. д.; в классе растений – деревья (отдельно плодовые), травы, злаки, цветы и т. д.; в классе природных явлений – ветер, град, молния, землетрясение и т. п.; в классе природных объектов – небесные тела, лес, горы, земля, вода, камень и т. п. (ср. Berlin et al. 1973).

Особую онтологическую группу в отношении к человеку занимает демонический мир нечистой силы, представляющий собой некое зазеркалье, в которое проецируется весь человеческий мир. В нем сохраняются все параметры человеческого мира, все свойства и отношения, характерные для мира людей (Миф в культуре 2000).

4. Субъект антропоцентризма

Человек, как и мир, неоднороден, его свойства образуют сложную структуру. Какие именно черты и свойства человека приписываются объектам внешнего мира? В московской семантической школе используется понятие «системы человека» как основа для семантического анализа антропологической лексики, т. е. лексики, характеризующей человека. Ю.Д. Апресян выделяет восемь таких систем: 1. физическое восприятие (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) и органы, с помощью которых оно осуществляется (глаза, уши, нос, язык, кожа); 2. физиологические состояния (голод, жажда, желание = плотские влечения, большая и малая нужда, боль и т. п.); 3. физиологические реакции на внешние и внутренние воздействия (бледность, холод, мурашки, сердцебиение и т. п.); 4. физические действия

и деятельность (работать, отдыхать, идти, стоять, лежать, рубить и т. п.); 5. желания (хотеть, стремиться, искушать, вынуждать, соблазнять, предпочитать и т. п.); 6. мышление, интеллектуальная деятельность (воображать, представлять, считать, полагать, верить, помнить и т. п.); 7. эмоции (бояться, радоваться, сердиться и т. п.); 8. речь (сообщать, обещать, требовать, приказывать и т. д.) (Апресян 1995: 42–43).

Эти «системы» образуют иерархическую шкалу: «Самой простой является восприятие: оно объединяет человека со всей живой природой. В частности, даже растения воспринимают такие факторы, как свет и тепло, потому что они на них реагируют. Самой сложной является речь: она отличает человека от всей живой природы» (Там же: 45). С другой стороны, эти «системы» делятся на два крупных класса: «системы, связанные преимущественно с деятельностью человеческого *тела* (первые четыре), и системы, связанные преимущественно с деятельностью человеческого *духа* (последние четыре)» (Там же: 49). Ю.Д. Апресян и его школа строго ограничивают свой анализ данными языка: «Мы в максимальной мере стремились к тому, чтобы это была именно “языковая” (а, например, не литературная, не общесемиотическая или общекультурная, не философская) картина человека» (там же: 37). Тем не менее предложенная Ю.Д. Апресяном схема, созданная на основе языковых данных и применительно к целям лингвистического (семантического) анализа, в целом соответствует онтологической структуре свойств и характеристик человека в его отношении ко всему остальному миру и потому может быть использована не только для воссоздания языковой картины мира, но и для этнокультурной реконструкции наивных представлений о человеке, отраженных в других знаковых сферах – фольклоре, мифологии, обрядности, искусстве и т. п.

В принципе все перечисленные выше «системы» человека могут служить основанием для определения антропоцентричности наивной (архаической) картины мира, но их роль в «очеловечивании сущего» и создании «человеческого» образа объектов внешнего по отношению к человеку мира различна, поскольку они в разной степени специфичны для человека. Абсолютно специфическими «системами» являются речь и мышление (интеллектуальная деятельность), тогда как остальные специфичны в разной степени и оказываются общими (или частично совпадающими) для человека и животных, для человека, животных и растений и т. п. Наибольшее число совпадающих систем присуще человеку и животным (физическое восприятие, физиологические состояния, отчасти физиологические реакции и некоторые естественные физические действия, в какой-то степени желание и эмоции); все три «царства» живой природы (человек, животные и растения) объединяются по меньшему числу признаков; другие онтологические классы – только по отдельным, «случайным» признакам (ср., например, способность к движению воды, огня, ветра, к производству звука – грома и т. п.).

5. Шкала признаков, противопоставляющих человека остальным сущностям мира, начинается с языка – способность говорить отличает человека от всего прочего мира. Близки к этому признаку такие «системы» человека (по Апресяну), как эмоции и интеллектуальная деятельность. К наиболее существенным признакам, выделяющим человека и противопоставляющим его некоторым другим онтологическим классам, относится: способность двигаться (точнее – перемещаться), которая объединяет человека с животным миром и противопоставляет всем остальным «царствам», включая растения. Человек, растения и животные совпадают по признаку способности к росту, рождению и умиранию, подверженности болезням, делению по полу, взаимным контактам (человек получает от животных и растений пищу и одежду, разводит животных и выращивает растения, некоторые животные употребляют в пищу растения и т. д.). Человека с животными, но не с растениями объединяет способность к перемещению, наличие жилища, «институт семьи», частично (по некоторым поверьям) наличие души. Значительно меньше «человеческих» признаков у явлений природы (способность к движению, ср. движение небесных светил, ветра, облаков, реки и т. п.) и тем более у артефактов (здесь сходство может касаться внешней формы, остальные приписываемые артефактам человеческие признаки – языковые или поэтические метафоры). По образу человека и человеческого сообщества сконструирован и «нижний», демонический, потусторонний мир, мир мифологических персонажей, которым придается человеческий облик, способность видеть, слышать, говорить, совершать целенаправленные действия, создавать семью и т. п., но в то же время есть и черты, сближающие их с животными (шерсть, рога, копыта, гусиные лапы, клыки и т. п.), и ирреальные свойства (способность к превращениям и изменению облика, воздействие на человека и т. п.). См. (Миф в культуре 2000; Виноградова 2000; 2016). Так же «очеловечиваются» и персонажи высшего, небесного мира: Бог становится старым и глухим (У истоков мира 2014: 96); по поверьям македонцев, Бог, решив создать человека, лепил его из глины, как гончар: засучив рукава, работал весь день, устал и проголодался, а после обеда не успевал доделать всех людей и очень спешил, отчего люди выходили разными и бесформенными (Толстая 2015: 127); Бог помогает людям, избавляет их от болезней, несчастий, сердится на людей, наказывает их за грехи (убивает молнией, превращает в камень, насылает болезни, стихии и т. п.), совершает чудеса, проявляя свою «надчеловеческую» природу.

К специфическим «человеческим» признакам относятся и признаки «высших» систем человека, такие как эмоции, способность к взаимодействию, социальные роли и т. п. Понятия, категории и образы, относящиеся к этим высшим формам человеческого мира, тем не менее, также способны применяться к внешним, нечеловеческим сущностям. По поверьям

вологодских крестьян, «во время грозы и дождя небо не открывается, а открываются только дыры и отверстия на небесном своде. Тут ничего не видно. Отмыкает и запирает небо, т. е. эти отверстия и дыры, небесный сторож (дежурный из ангелов)» (РКЖБН 5/2:68). Или: «Град сыплется с неба небесным сторожем на землю, если усматривается в какой-либо местности важный грех, заслуживающий наказания (выбить хлеб и т. д.). Туман происходит от дыма, если небесный сторож по забывчивости не отомкнет отверстие своевременно» (Там же: 69). За образом дежурства, сторожа и его служебных функций стоит спроецированная на внешний мир картина устройства человеческого общества.

Трудно, конечно, учесть все возможные признаки. Для полноты картины следовало бы разработать эту тему систематически, т. е. проследить на примерах, как каждый «человеческий» признак ведет себя в других (нечеловеческих) сферах (что из «нечеловеческого» может получать личное имя, может говорить, плакать и т. д.). Тогда окажется, что практически каждый признак может получить свою реализацию в каждом онтологическом классе, сколь бы чужеродным он ни казался применительно к этому классу. Так, хотя природные «предметы» в принципе не растут, мы можем встретиться (в Польше, у восточных славян) с представлением о том, что камни растут (SSSL 1/1: 354; «Народная Библия» 2004: 115–116; У истоков мира 2014: 56); у природных явлений, стихий и предметов в принципе нет пола, но солнце, огонь или ветер обычно концептуализируются в мужском роде, а деревья и предметы могут разделяться признаком пола, т. е. считаться мужскими или женскими и соответственно обладать разными символическими значениями (Топорков 1993; Толстой 1995: 333–340; Гура 2002). По поверьям и фольклорным данным разных славянских традиций, животные и растения способны говорить и понимать человеческий язык (Гура 2012). Небесные светила считаются глазами Бога, им приписывается способность и функция наблюдения за миром и людьми (в болгарских представлениях, у солнца множество глаз, которыми оно осматривает мир); согласно этиологическим легендам, звезды произошли из глаз человека (и наоборот, глаза – из звезд); звезды «мигают» и «моргают»; они умеют говорить (ср. поэтический образ «И звезда с звездою говорит»); под «взгляд» солнца или звезд с магическими целями выставляли лечебные травы, «молчальную» воду, детские пеленки и т. п. В номинациях созвездий и в соответствующих этиологических легендах представлены разнообразные персонажи и картины человеческого мира – болгарские названия Млечного Пути *Кумов път* или *Кумова слама* подкрепляются легендами о куме, который крадет солому у своего крестника (или наоборот – крестник крадет у кума); по польским поверьям, Млечный Путь – это след разлитого по небу молока и т. п. (Младенова 2002; 2006; Белова 2004).

Объектам и явлениям внешнего мира могут приписываться не только отдельные человеческие признаки и способности, но и комплексы признаков и целые сценарии «человеческого» мира. К ним относятся, например, фольклорные образы жизненного цикла применительно к растениям и предметам, используемые в магических защитных или продуцирующих целях. Например, пением песен, повествующих о «муках» конопли, сербы разгоняли градовые тучи, а рассказ о «жизненном пути» и муках хлеба у восточных славян мог служить оберегом от волка (Толстой 2003). Множество реалий человеческой жизни, бытовой и хозяйственной деятельности человека спроецированы на звездное небо и отражены в названиях светил и созвездий и астрологических легендах, где можно встретить и домашних животных (бык, баран, курица с цыплятами, свинья с поросятами, лебедь и т. п.), и хозяйственные орудия и домашнюю утварь (рало, коса, воз, стол, пояс, ковш, сито, стожар, ярмо, улей, солома и т. п.), и персонажей (пастух, косари, царский слуга, евреи, кум, поп и др.), иногда со своими именами (болг. Яна, Стана, Маро и т. п.) (Младенова 2006). Другим примером проецирования человеческой жизни во всей ее конкретности на внешний мир могут служить поверья о лунных пятнах: это и следы испачканной руки женщины, месившей тесто, подтеревшей ребенка и т. п., и влюбленные парень и девушка, и два кузнеца, стучащие по наковальне, и цыган, убивший кума молотом, и следы краденых предметов – лепешки, гороха, яиц, хвороста и т. п., и люди, работающие в праздник, и крестьянин с лопатой или вилами, и два брата – один из них вилами закалывает другого или убивает молотом, коромыслом и т. п. Это могут быть и библейские персонажи – Каин, убивающий Авеля, Адам и Ева, царь Давид, архангел Михаил и т. п. (Гура 2004; 2006).

С другой стороны, можно было бы проследить, какими человеческими признаками наделяется каждый онтологический класс. Например, по данным А.В. Гуры, животным в разных жанрах культуры (фольклоре и верованиях) приписываются очень многие признаки, охватывающие практически все «системы» человека, т. е., в частности, антропоморфный или частично антропоморфный облик, такие атрибуты, как жилище, такие формы поведения, как речь, плач, слезы, антропонимические имена, человеческие занятия, социальные отношения, сексуальные связи, брачные союзы, человеческие психические свойства (ср. кротость голубя, веселье ласточки, мудрость ужа и т. п.), наличие души и т. д. (см. статью А.В. Гуры в настоящем издании, а также Opozycja HOMO-ANIMAL 2003).

Мы видим, что самыми специфическими для человека свойствами оказываются **язык (речь), имя, смех, слезы, родство**. Эти признаки отделяют его и от животных, и от растений, и тем более от предметов и природных явлений. Однако известно, что все эти признаки в языке традиционной культуры могут приписываться и явлениям внешнего мира: в сказках и

других фольклорных жанрах говорят животные и растения (Гура 2012), нередко и предметы, все они могут наделяться именами (Толстая 1999); родство приписывается небесным светилам и стихиям (У истоков мира 2014: 80–81, 96; «Народная Библия» 2004: 122–123), календарным дням и праздникам и т. п. (Толстая 2008), святым (Попов 2009), метафорически – предметам и явлениям внешнего мира (Березович 2009). С другой стороны, многие признаки (особенно относящиеся к «низшему» уровню – к телу, физиологии) могут быть как человеческими, так и «животными», и не всегда можно понять, чей именно образ – человека или животного – лежит в основе тех или иных представлений. Например, такие предикаты, как «спать» или «пить» («зимой радуга спит», «земля спит до Благовещения и ее нельзя трогать»; «радуга пьет воду», отсюда ее названия у вост. славян *пиявка*, *пиявица* и под.), могут уподоблять природные объекты и человеку, и животному; в приведенных примерах радуга скорее воспринимается как зверь (ср. ее «змеиные» названия типа *смок* и т. п.), а земля – скорее как человек (ср. *мать-сыра земля* или *земля-именинница* – в день Успения Богородицы, грех ходить по ней босиком – РКЖБН 5/4: 149). В то же время признаки более высокого уровня (относящиеся к психологии, эмоциям, поведению, коммуникации, социальным ролям), безусловно, относятся к сфере антропоцентризма и антропоморфизма, ср. «радуга завистлива, девкам шибко завидует, забирает у них красоту (во время месячных)» (Добровольская 2011: 209), «радуга крадет детей» и т. п. (Там же). Такого рода примеры восприятия мира сквозь призму человека, его тела, физиологии, души, его занятий, поведения, сквозь призму всего его внутреннего и внешнего мира раскрывают не только «человеческий» образ мира, но и образ самого человека как субъекта восприятия мира.

7. Жанры фольклора в разной степени пользуются приемами антропоморфизации или антропологической метафоризации. Скажем, сказки свободно наделяют речью животных, растения и даже предметы; загадки принципиально «метафоричны» или метонимичны и обязательно кодируют загаданную реалию признаками других реалий (подобных или смежных); широко используют «человеческие» модели этиологические легенды, дающие объяснение происхождению предметов и явлений внешнего мира в категориях человеческой жизни, ср., например, пятна на месяце или созвездие Плеяды – наказанные Христом женщины, которые не хотели указать ему дорогу, или, наоборот, женщина и ее дети, которые угостили его хлебом (SSSL 1/1: 247) и т. п.

Специального внимания в этом отношении заслуживает пословица, для которой, по выражению А.А. Крикманна, «специфически характерен антропоцентризм» (Крикманн 1978: 86). Эта специфика состоит в том, что

в отличие, например, от загадки, которая говорит главным образом о «не человеческом», предметном, внешнем мире «языком человека» («Сидит девица в темнице, а коса на улице» – «Морковь», «Старик у ворот тепло уволок» – «Мороз»), пословица по большей части говорит о человеке «на языке нечеловеческого» («Яблоко от яблони недалеко падает», «Ни рыба, ни мясо», «Под лежащий камень вода не течет» и т. п.) – за этими пословицами стоят отношения и характеристики людей. «Стихии, неодушевленные природные объекты, вещи, растения, животные и т. д. обозначают здесь людей, человеческие действия, объекты и продукты человеческой деятельности. <...> При этом метафорам пословиц свойственно определенное направление переносов: объяснить более сложное через более простое, менее известное через более известное, представить, например, духовное через физическое, идеальное через биологическое и т. д. Ведущую роль в этих видоизменениях играют оппозиции **человеческое – нечеловеческое** и **природное – культурное**» (Там же: 91). Подобный принцип метафорических переносов с «более низкого» на «более высокое» характерен и для языка: «(1) физический рго моральный или интеллектуальный недостаток (больной, слепой, глухой, горбатый); (2) физиологическое рго духовное или социальное состояние недостаточности / насыщенности (голод, жажда, сытость); (3) физическое рго психическое, моральное или социально-экономическое состояние бедствия или вреда (удар, рана, боль); (4) физическая рго социальная акция, взаимодействие или другое действие или процесс (лазанье, падение и вставание, поиск и нахождение, путешествие, охота, драка, дойка и стрижка) и т. д.» (Там же: 92). Легко заметить, что здесь имеется в виду та же иерархическая последовательность «систем человека», что и в цитированной выше работе Ю.Д. Апресяна. В случае пословицы, таким образом, мы имеем нечто обратное по отношению к антропоморфизму: вместо «очеловечивания» мира здесь происходит «обмирщение», опредмечивание человека. Тем не менее эта оборотная сторона антропоцентризма покоится на том же взгляде на мир сквозь призму человека, что и антропоцентризм в прямом смысле слова, и обе эти перспективы характеризуют человека как субъекта восприятия внешнего мира: «Поскольку пословицы на этические и социальные темы являются пословицами об отношениях **человека и человека**, то и пословицы на нечеловеческие темы могут, наверное, рассматриваться не просто как высказывания о явлениях природы, растениях, животных и вещах как таковых, а как высказывания об отношениях **человека и явлений природы, человека и животных, человека и вещей** и т. п.» (Крикманн 1984: 165).

Во всех этих разных сферах (язык, паремии, разные жанры фольклора) используются сходные приемы **метафоры** и **метонимии**, с одной стороны, и **мифологизации**, с другой. Эти явления не всегда поддаются

разделению и четкому определению, чаще всего, особенно в архаических контекстах, они тесно связаны и составляют единое (мифопоэтическое) целое. То, что А.Н. Афанасьев называл «поэтическими воззрениями славян на природу» или А.А. Потебня называл «символами народной поэзии», по своему характеру в такой же степени поэтическое, как и мифологическое явление. Даже стертые языковые метафоры типа *ветер дует* отсылают нас к мифологии атмосферных явлений, в рамках которых ветер – мифологическое существо, действующее по своим мифологическим законам. Исследователи метафоры (языковой и поэтической) говорят о ее двунаправленности: от окружающего мира на человека и от человека на окружающий мир – и подчеркивают преобладание второго направления, т. е. антропоцентрического (Арутюнова 1990). В этом можно видеть не только естественность и удобство использования человеком самого себя в качестве кода и модели восприятия и категоризации мира, но и ответственную позицию человека по отношению ко всему внешнему миру, о которой говорил В.Н. Топоров в недавно опубликованном эссе «Знак и текст в пространстве и времени» (Топоров 2015). Эти слова приведены в качестве эпиграфа к настоящей статье.

Литература и источники

- Агапкина 2013 – Агапкина Т.А. Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию акад. Н.И. Толстого. М., 2013. С. 42–58.
- Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Образ человека по данным языка: Попытка системного описания // *Вопросы языкознания*. 1995. № 1. С. 37–67.
- Арутюнова 1990 – Арутюнова Н.Д. Метафора // *Лингвистический энциклопедический словарь*. М., 1990. С. 296–297.
- Арутюнова 1999 – Арутюнова Н.Д. Введение // *Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке*. М., 1999. С. 3–10.
- Белова 2012 – Белова О.В. Млечный Путь // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 264–266.
- Березович 2009 – Березович Е.А. Метафорические комплексы, составленные терминами родства, в славянских языках // *Категория родства в языке и культуре* / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 257–278.
- Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2016 – Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
- Гура 2002 – Гура А.В. «Мужской–женский» в народной зоологии: соотношение символики, пола и грамматического рода // *Признаковое пространство культуры*. М., 2002. С. 155–162.

Гура 2004 – Гура А.В. Лунные пятна // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 150–154.

Гура 2006 – Гура А.В. Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 460–484.

Гура 2012 – Гура А.В. Язык животных и растений // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 615–616.

Добровольская – Добровольская В.Е. Амбивалентная природа радуги в поверьях Центральной России // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2011. Т. 23. С. 205–216.

Ђаповић 1995 – Ђаповић А. Земља. Веравања и ритуали. Београд, 1995.

Крикманн 1978 – Крикманн А.А. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремииологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст) / Сост., ред. Г.А. Пермякова. М., 1978. С. 82–104.

Крикманн 1984 – Крикманн А.А. Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремииологические исследования. Сборник статей. М., 1984. С. 149–178.

Маринов 1914 – Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 [СБНУ. Кн. 28].

Миф в культуре 2000 – Миф в культуре: человек – не человек / Ред. А.А. Софронова, А.Н. Титова. М., 2000.

Младенова 2002 – Младенова Д. «Глаза» и «зрение» небесных светил: связь концептов света и зрения в балканских языках и традиционной культуре // Славяноведение. 2002. № 6. С. 72–86.

Младенова 2006 – Младенова Д. Звездното небе над нас. Этнолингвистично изследване на балканските народни астроними. София, 2006.

Народная библия 2004 – «Народная библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и комм. О.В. Беловой. М., 2004.

Нефедова 2004 – Нефедова Е.А. Северные ветры: фрагмент диалектной картины мира // Діалекти в синхронії та діяхронії: загальнослов'янський контекст. Київ, 2004.

Онищук 1909 – Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // МУРЕ. 1909. Т. 11. Отд. 1.

Попов 2009 – Попов Р. Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 170–183.

РКЖБН – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» кн. В.Н. Тенишева. СПб., 2004–2008. Т. 1–5.

Толстая 1998 – Толстая С.М. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов

памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77 [То же: Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. М., 2010. С. 125–130].

Толстая 1999 – Толстая С.М. Имя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 408–413.

Толстая 2004 – Толстая С.М. «Человек живет, как трава растет»: вегетативная метафора человеческой жизни // Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура. Сб. ст. в честь Н.Д. Арутюновой. М., 2004. С. 694–703.

Толстая 2008 – Толстая С.М. Род, родство // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2008. Т. 4. С. 441–445.

Толстая 2015 – Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015.

Толстой 1995 – Толстой Н.И. «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода) // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 333–340.

Толстой 2003 – Толстой Н.И. Vita herbae et vita rei // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 37–72.

Топорков 1993 – Топорков А.А. Из наблюдений над функциями грамматического рода в этнодиалектных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 55–59.

Топоров 2015 – Топоров В.Н. Знак и текст в пространстве и времени // *Slavica Revalensia*. Tallinn, 2015. Vol. II. P. 150.

У истоков мира 2014 – У истоков мира. Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и комм. О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой. М., 2014.

Berlin et al. 1973 – Berlin B., Breedlove D.T., Raven P.H. General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology // *American Anthropologist*. New Series. Vol. 75. No. 1. (1973, February).

Opozycja HOMO-ANIMAL 2003 – Język a Kultura. Tom 15. Opozycja HOMO-ANIMAL w języku i kulturze / Pod red. A. Dąbrowskiej. Wrocław, 2003.

Podmiot 2008 – Podmiot w języku i kulturze / Red. J. Bartmiński, A. Pajdzińska. Lublin, 2008.

Punkt widzenia 2004 – Punkt widzenia w języku i kulturze / Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Lublin, 2004.

SSSL – Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński. Lublin, 1996. T. I. Kosmos. [Cz. 1]. Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie; 1999. [Cz. 2]. Ziemia. Woda. Podziemie; 2012. [Cz. 3]. Meteorologia; [Cz. 4]. Świat. Światło. Metale.

Szyborska 1992 – Szyborska W. Rozmowa s kamieniem // W. Szyborska. Wieczór autorski. Warszawa, 1992.

Zowczak 2000 – Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

А.В. ГУРА

АНТРОПОМОРФИЗМ В НАРОДНОЙ ЗООЛОГИИ

Очеловечение животных в культуре – вещь настолько распространенная, настолько общеизвестная и исследованная, что об этом, казалось бы, не стоит лишний раз и говорить. Единственное, что, возможно, заслуживало бы особого рассмотрения, – это разные виды, степень и способы наделения животных человеческими признаками, а также взгляд на проблему в целом через призму форм и жанров традиционной культуры. Это поможет раскрыть мифологические истоки антропоцентрического восприятия животного мира в традиционной культуре.

Антропоморфизм в сфере народной зоологии проявляется на различных уровнях: языковом (в том числе фольклорно-поэтическом), морфологическом (относящемся к ипостаси, внешнему облику животных персонажей), функциональном. Соответственно, для создания антропоморфного образа животных могут использоваться и номинативные средства языка, и акустические характеристики, и визуальные изображения, и словесная (и словесно-поэтическая) передача облика, свойств, способностей, действий, занятий, поведения и взаимоотношений животных персонажей. В семиотическом плане в антропоморфизме участвуют различные коды: вербальный, акциональный, звуковой, визуально-оптический, а изредка также пластический (то есть жестовый и хореографический). В каких-то случаях может использоваться широкий набор перечисленных средств, а в каких-то – узкий. И степень антропоморфности может быть как полной, так и частичной.

К чисто языковому виду антропоморфизма можно отнести случаи номинации животных от антропонимов, вроде названия зимородка рус. *иванóк*, кулика полес. *грыцик*, табуистических наименований волка типа рус. *кузьма*, пол. *jakubek* или разнообразных славянских диалектных названий божьей коровки – рус. *ванюша*, укр. *катэринка*, чеш. *magdalenka*, макед. *марушка* и т. п. Сфера их бытования ограничена антропонимами или их производными. Некоторые из них имеют мифологическую мотивацию, как, например, названия божьей коровки,

особенно от имен Иван, Сидор, Мария, которые важны для прояснения ее древней мифологической символики (Терновская 1993: 52–53; Топоров 1981: 285, 295; Младенова 1994: 218–219, 230).

Сюда же следует отнести и случаи наделения животных человеческими личными именами. Это может быть использование имен людей в качестве кличек животных – в первую очередь домашних (вроде коровы *Машки*, лошади *Амалии* или кота *Васьки*), реже диких, прирученных (например, цирковых зверей или дрессированных змей). Культурные функции, помимо хозяйственных и коммуникативных, у таких кличек довольно скудны.

А вот в фольклоре человеческие личные имена у животных представлены очень широко: в заговорах встречаются *змея Катерина*, *вовк Мосей* и *вовчица Калина*; в загадках уж загадывается как *Иван Иванович*, волк – как *Петро*, заяц – как *бідний Савка*, а в пословицах заяц именуется *Филиппом*; всем известны сказочные *Михайло Потапыч* и *Лиса Патрикеевна*; в разных локальных традициях целый ряд человеческих имен используется для обращения к аисту в закличках, что связано с представлением о происхождении этой птицы из человека. Некоторые из человеческих имен, закрепленных за тем или иным животным, переходят в разряд нарицательных, как, например, *мишка* в значении ‘медведь’ или *петя* ‘петух’.

Другой большой пласт явлений антропоморфизма в народной зоологии касается внешнего облика животных персонажей. Полностью и, главное, постоянно антропоморфные ипостаси встречаются редко. Таковы, например, *расамаха* в белорусской быличке – голая женщина с распущенной косой (Сержпутоўскі 1930: 262–263), или нижнелужицкая выдра (*hudra*) – красивая обольстительная женщина (Czerny 1896: 563). С животным миром эти по сути дела демонологические персонажи связаны только названием, а по функциям они аналогичны русалкам и близким к ним мифологическим существам. С одной стороны, они входят в ряд одноименных животных персонажей, объединенных общим названием и некоторыми другими признаками (например, локативными: обе обитают в воде, как и соответствующие животные), а с другой – выстраиваются в изофункциональный ряд демонологических (в данном случае женских) персонажей со сходными функциями (прежде всего по отношению к молодым мужчинам, которых они соблазняют и губят) и прочими, менее важными признаками (женская внешность, нагота, распущенные волосы и т. д.). Эти персонажи сочетают в себе признаки животного и демонического существа, и такой вид антропоморфизма представлен главным образом в быличках.

Гораздо чаще полностью антропоморфная внешность у персонажей народной зоологии бывает непостоянной, переменной. Она может

быть ограничена временем и местом. Так, по представлениям поляков, болгар и македонцев, аисты приобретают человеческий облик в далекой земле, где они проводят зиму, а возвращаются оттуда в своем обычном, птичьем облике (Smólski 1902: 313, 281, 282–283; Matusiak 1908: 173; Маринов 1914: 95–96). Летающий змей на земле приобретает человеческий облик, часто это бывает ночью, когда он посещает женщин (Левкиевская 1999: 330–331). Звериный или человеческий облик может зависеть и от состояния персонажа. Например, по поверью украинцев Закарпатья, освеженный медведь, без шкуры, выглядит как человек – самец как мужчина, а медведица – с грудью, как у женщины (Потушняк 1941); по русским охотничьим рассказам, под шкурой убитой медведицы обнаруживали бабу в сарафане (Чулков 1786: 80). Согласно этимологическим легендам, человеческое происхождение имеют аист, кукушка, крот, черепаха, змея, медведь, свинья, чайка, ласточка и др. При этом нередко существенное значение в этих легендах придается свойствам человека, ставшего животным, его социальному статусу, национальности, профессии и т. п. Так, медведем стал мельник или пекарь (Українці: 555; Ђорђевић Т. 1958 1: 252), голубем – портной (Ђорђевић Т. 1958 2: 33–34), аистом – косец (Majewski 1891: 11), дятлом – плотник или пчеловод (Потушняк 1941; Шейн 1893: 352–353), волком – русин, как выполняющий самую тяжелую работу (Потушняк 1941), и т. д. Изменение облика происходит в результате наказания (например, за нарушение запрета, за жадность, ложь, неблагодарность и т. п.), вследствие проклятия либо от неутешного горя. В волшебных сказках типа «Царевна-лягушка» (СУС 402), в быличках о волке-оборотне животные происходят от людей в результате колдовского заклятия, а когда оно снимается, к ним возвращается прежний, человеческий облик. Изменчивый антропоморфный облик у животных персонажей характерен для фольклорных жанров – мотивами чудес и колдовства: для этимологических легенд, волшебных сказок, быличек об оборотнях.

Еще один вид антропоморфной внешности – не полностью человеческий облик, а смешанный, фантастический, гибридный антропозооморфный. Это такие полулюди-полуживотные. Черты человека и зверя можно наблюдать, например, у песьеголовцев (Белова 2009: 158–159); у персонажа сербского эпоса Змея Огненного Волка, который рождается в человеческом облике с волчьей шерстью, приметой его чудесного происхождения (Мифологический словарь: 223); у медведя, имеющего, по распространенным народным представлениям, человечесьи ступни и лапы (Булгаковский 1890: 189; Gustawicz 1881: 149; Ђорђевић Т. 1958 1: 252, 253), или у крота, передние лапы которого уподобляются человеческим ладоням (Fischer 1921: 20); у волка-оборотня, имеющего вид парня с волчьим хвостом (Азим-заде 1973); у льва с человеческим лицом на русских вышивках (Маслова 1978: 87). Черты человека и птицы

сочетаются в облике кулика *навьяка* у болгар – голого ребенка с крыльями под мышками (Захариев 1918: 66); у аиста, имеющего, согласно польскому поверью, ноги наподобие человеческих (Wierzchowski 1890: 202); у птицы Сирина – райской девы-птицы, персонажа русских духовных стихов и изобразительного искусства (Мифологический словарь: 502; Маслова 1978: 94). Образ человека-рыбы воплощают девы с рыбьим хвостом – *фараонки*, берегини или русалки, известные в быличках и отображенные в русской деревянной резьбе (Мифологический словарь: 569; Померанцева 1975: 77–79, 85, 88); лужицкий, русский и белорусский водяной – получеловек-полурыба (Левкиевская, Усачева 1995: 397; Азим-заде 1973) и т. д. Имеются примеры персонажей, соединяющих в своем облике человека и гада: лягушка с человеческим телом в польской быличке (Udziela 1902: 59–60); болгарский змей, имеющий выше пояса вид красивого юноши, а ниже – пестрого ужа (Левкиевская 1999: 330); самки лягушек (*фараонов*) с длинными волосами и человеческой грудью и бородатые лягушки-самцы (Naase 1939: 226). Сфера представленности антропо-зооморфных персонажей – демонология, эпос, сказки и народное изобразительное искусство.

Антропоморфизм распространяется и на атрибуты животных персонажей, в основном лишь на один – на жилище: в сказках это теремок у зверей, лубяная избушка у зайца и ледяная у лисы, в легендах и быличках – подземный дворец царя змей, подводные палаты стерляжьего царя, мужа-ужа (Потушняк 1941; Маринов 1914: 104; Морохин 1971: 155–157) и т. д.

Через призму человека осмысляются также некоторые характерные действия и занятия животных. Прежде всего как человеческие воспринимаются их акустические проявления – издаваемые ими звуки. Так, голоса целой группы птиц (называемых «певчими») воспринимаются как пение. В отличие от них, крик совы принимают за смех и считают, что он пророчит рождение ребенка (Fischer 1921: 26), а филин, по поверью, «хохочет», в чем видят злое предзнаменование (Даль 3: 535). Голоса животных и птиц, сопоставляемые с человеческими, часто используются в приметах и гаданиях, где они служат сигналами к началу хозяйственных работ или воспринимаются как предвестия определенных событий. Они встречаются также в малых фольклорных жанрах и некоторых других. Так, голос кулика в загадке уподобляется плачу: «В болоте плачет, а из болота нейдет» (Садовников 1901: 166). В народной демонологии способностью свистеть обладает, например, царь змей у карпатских украинцев (Потушняк 1941), нижнелужицкий волк-оборотень, свистящий под окном, приложив палец к губам, как человек (Sieber 1925: 74). Отсутствие акустических проявлений тоже воспринимается антропоморфно – как немота, например, в выражении *нем как рыба*.

Со способностью животных издавать звуки связаны и их речевые характеристики. Владение животных человеческой речью отражено в легендах и поверьях, в сказочном и детском фольклоре (шутках, прибаутках, закличках, потешках), а также в заговорах, загадках и некоторых других жанрах. Согласно русской легенде, животных в рай научили говорить Адам и Ева, но после изгнания из рая они утратили эту способность (Колчин 1899: 50). У многих славян распространено представление, что скот разговаривает в ночь под Рождество (Гура 2012а: 615–616; Календарные обычаи: 215); западные украинцы верят, что если скот съест «свяченого» на Пасху, то будет в полночь разговаривать (Потушняк 1929: 119). Крики животных могут осмысляться как произносимые тексты: пение жаворонка высоко в небе воспринимается поляками Галиции как молитва Деве Марии (Galizien: 277–278); разнообразные крики сойки толкуются как речь на каких-то незнакомых языках, например, болгары верят, что она говорит на 77 языках (Захариев 1918: 63); щебет ласточки описывается в загадках как иноязычная речь: немецкая, татарская, турецкая, латинская и т. д. (Даль 1957: 967; Kolberg 32: 312; Schnaider 1901: 71; Садовников 1901: 165–167). Голоса птиц воспринимаются как различные словесные возгласы и целые высказывания: оклики, вопросы, просьбы, требования, угрозы, проклятия, обвинения, насмешки, издевки, предостережения и прочие сообщения. Например, чибис у лужичан жалуется: «Кос blut, kibut! Kak mi nohi wozubje» [Черт поberi, чибис! Как у меня ноги озябли] (Schulenburg 1882: 154), а у русских проявляет любопытство, оклика прохожих: «Чи вы? Чи вы?» или бранится: «Вшивик, вшивик» (Добровольский 1894: 84); горлица грозит: «В кутуз-ку!» (Яковенко 1984); ворона обвиняет в краже: «Украли! Украли!» или «Украў, украў!» (Добровольский 1894: 92, Ермолов 1905: 295; ПА); жаворонок посягает на самого Бога: «Палячу на нёбу, на нёбу, схвачу Бога за борыду» (Добровольский 1894: 83). В шуточных текстах птицы ведут диалоги между собой, например, кукушка требует у удода купить обещанные чоботы: «Ку-пыгь! Ку-пыгь!», а удода в ответ дает лишь пустые обещания: «От-от-от привезу! От-от-от привезу!» (Житомирская обл., зап. автора).

Диалог возможен также между животным и человеком: в житомирском Полесье летящих журавлей приветствуют: «Навьеки слава Богу! Навьеки слава Богу!», а они отзываются: «Слава Богу!» (ПА, зап. А.А. Топоркова); на недовольный крик удода «Худа тут!» реагируют ответом: «Як табе худа тут, дак атпраўляйся у друга места, марш!» (Черниговская обл., зап. автора); гуцулы, увидев весной жабу, называют ее *панной*, на что и она отвечает комплиментом: «Та й ты панна!», а если оскорбят, назвав *жабой*, то в ответ слышат: «Ты ше не така жбиба!» (Зеленин 1929: 13). В Белоруссии женщины общаются с кукушкой,

делясь своей болью, выпрашивая новости с того света о своих близких и прося передать им привет (Разумовская 1984: 160–178). В детской потешке ласку или мышку спрашивают, где она была, а она отвечает, что мыла ложки у короля, ела кашу или ткала у бога (Дзіцячы фальклор: 219–222); в заговоре от зубной боли волка спрашивают, видел ли он мертвых на том свете, а он отвечает утвердительно, говоря, что они не кусаются (Гомельская обл., ПА, зап. С. Гончаровой).

Из других проявлений, характерных для некоторых животных и воспринимаемых как человеческие, можно назвать слезы, плач: «плачет» бобр, когда его поймают (Sokalski 1899: 254), а «плач» крокодила (который выделяет слезы вовсе не от жалости, а для выведения избытка солей из организма) зафиксирован в книжном выражении *крокодиловы слезы*.

Характерные движения некоторых животных воспринимаются как игра, как танец: мельтешение комаров в воздухе, предвещающее непогоду, передается в Полесье языковыми выражениями *играют, бьют ступки* (ПА). Что касается фольклорных текстов, то в них содержатся описания танцев самых разных животных: в болгарской загадке выдра «танцует» по озеру (Стойкова 1970: 238), в польской шуточной песне рыба танцует с раком (Kapuściński 1896: 73) и т. д.

Антропоморфизм в народной зоологии имеет и социальное измерение. Национально-этнические признаки лежат в основе наименований некоторых животных: в названии стрекозы *маскаль* у белорусов или воробья *жид* – в русских и полесских говорах; в названии таракана *прусак* или *цыган* у русских, *szwab* или *francuz* – у поляков. Тот же признак мы видим в болгарском названии удода *черкез* [черкес] или *циганско петля* [цыганский петух] (Геров 1: 115), в украинском названии этой птицы *московська* или *жидовська зозуля* (Никончук 1968: 450) и в польском поверье о том, что в удоде живет душа еврея (Клинггер 1911: 294).

Животным приписываются социально-иерархические отношения. Царь имеется у волков, змей, лягушек и т. д. Таков, например, повелитель волков – *вучји пастир* [волчий пастух], которым, по поверьям сербов и хорватов, бывает старый, часто хромой волк (Schneeweis 1961: 14); украинско-закарпатский *гадячий царь* с блестящей короной на голове, собирающий дважды в год змей на совет (Потушняк 1941; Потушняк 1943: 142); стерляжий царь, обитающий на дне реки Суры, в нижегородском предании (Морохин 1971: 155); царь рыб, ведущий суд над ершами, в украинской сказке (СУС –254***); выбранный птицами в цари белый лебедь, а в губернаторы – филин в севернорусской сказке (СУС –221В*); муравьиный царь в русских заговорах от муравьев из Владимирской губ. (Майков 1994: 109) или в оберегах скота из Владимирской губ. (Рыбников 1910: 230).

Прочая «социальная» специализация внутри одного класса животных или между представителями разных классов наблюдается среди пчел: в профессиональной пчеловодческой терминологии выделяются рабочие пчелы (так наз. *сборщицы*), молодые, работающие в улье до первого вылета (*хозяйки*, или *приемщицы*), крадущие мед у чужих пчел (*воровки*, *побирашки*), охраняющие улей (*стража*, *оборона*), разведчики жилья (*походки*, *скалья*) и др. (Анохина, Никончук 1968); по украинским представлениям, среди аистов выделяется один в качестве судьбы – черный аист (Тернопольская обл., зап. Н.К. Гаврилюк), а по болгарским – аисты приносят в жертву одного своего собрата перед отлетом на юг (Георгиева 1972: 48); у русских дрозда считают «соловьиным паробком» (то есть батраком), так как в пении он уступает соловью (Добровольский 1894: 87).

Животным приписываются занятия ремеслом и другими видами работ. Так, в белорусской детской потешке ласка тклет кросна у Бога (Дзіцячы фальклор: 219–223); в преданиях об ивановских ткачах горностайка прядет, снует и мотает пряжу (Кочнев 1965: 123–126); у болгар, чтобы крот не рыл землю в огороде, ему втыкают в нору веретено и кладут шерсть (Стаменова, Колева 1974: 103); в белорусской детской потешке сорока молотит осоку у пана на току (Дзіцячы фальклор: 198); в шуточных песнях и сказках птицы варят пиво на птичью свадьбу (СУС 243*); в украинском анекдоте птицы затевают пахоту и ломают плуг (СУС –220*). Изредка встречаются и наименования животных по профессиональному признаку, например, название божьей коровки *ваня-капитан* в русских говорах. Животные могут владеть колдовством и ворожить: согласно польским поверьям, кукушка – колдунья и знает все, что происходит на свете (Gustawicz 1881: 145, 133), ящерица может околдовать человека, жабу запрещено убивать из опасения ее злых чар, а ласточка способна наслать порчу на скот в отместку за причиненный ей вред (Zawiliński 1892: 262, 263).

Передачу социальных взаимоотношений с помощью образов животных активно развивает книжная традиция. Например, в древнерусской повести XVII в. «О Ерше Ершовиче» рисуется судебная тяжба Леща и Головля с Ершом; Окунь-пристав доставляет Ерша на суд, в котором Сиг и Сельдь выступают свидетелями, Ерш обвиняет судей во взяточничестве и т. д. В поздних образцах народной культуры, а затем и в авторском литературном творчестве образы животных используются аллегорически для выражения социальной сатиры, как, например, в лубочной картинке XVIII в. «Как мыши кота хоронили» или в басне Крылова «Волк на псарне».

Семейно-родственные отношения тоже переносятся на животных. Известны сербскохорватские названия медведя и лисицы *тета* [тетка], русские наименования лисицы *кума*, а волка *кум Егор*; у болгар

ласку называют *царева щерка* [царева дочка] или *чумова сестра* [сестра чумы], а рыбу выюн у русских – *змеев брат*. Семейные отношения приписывают аистам: по польским, белорусским и украинским представлениям, они устраивают суд над самкой, заподозренной в супружеской измене, и наказывают ее (Kolberg 17: 138; 52: 437; зап. Н.К. Гаврилюк). Кукушка и филин в болгарской легенде выступают как брат с сестрой (Стаменова, Колева 1977: 123), а медведь, согласно некоторым восточнославянским и польским поверьям, любит своих детей и нянчит их (Ермолов 1905: 247), кормит их грудью и желает, чтобы они имели человеческое воспитание (Seweryn 1943: 9, 27). У животных могут быть сексуальные отношения и с людьми: по распространенным представлениям, медведь уводит к себе женщин и сожительствует с ними (Ермолов 1905: 246; ПА; Karwiczka 1963: 5–6; Ђорђевић Т. 1958 1: 256, 257), а совокупляется он, как люди (Seweryn 1943: 9); в русской игровой песне заяц спит с девушкой – у одной на руке, у другой на грудях, а у третьей на всем животе (Соболевский 1902: 447).

На Украине детям объясняют их рождение на свет тем, что младенцев приносят аист, ворона, сорока и некоторые другие птицы, а также корова или свинья (зап. Н.К. Гаврилюк).

Спаривание животных представляется как брак: сербы считают, что на Сретение «венчаются» воробы (Ђорђевић Д. 1958: 360), словенцы – что на св. Винцента (22.I) женятся птицы (Kuret 1970: 337), русские – что на св. Исаакия (30.V) змеи собираются на змеиную свадьбу (Даль 1: 686). Мотив свадьбы животных присутствует в магических действиях и вербальных формулах, направленных на изгнание вредных животных. Например, в Полесье для избавления от клопов приглашали их к удоу на свадьбу (Гомельская, Киевская обл., ПА), а для изведения тараканов привязывали таракана за ниточку и тянули через дорогу под пение свадебной песни о переезде богатой невесты в новый дом (Брестская обл., ПЭС: 142). Редкий случай – свадебный обряд, устраиваемый для животных, – известен в северо-центральной и юго-восточной Болгарии (Ловеч), где для изгнания мышей из села совершали ритуал мышиной свадьбы: пару мышей наряжали как молодоженов, сажали в тыкву, и крестьяне, изображающие сватов, священника и посаженных родителей, обходили с ними село и бросали за селом с высокого холма с пожеланием жениться в другом селе, а потом устраивали пирушку с песнями и плясками, как на настоящей свадьбе (Гребенарова, Попов 1987: 35–44). Мотив брака животных представлен в комическом виде в фольклорных текстах: в шуточных песнях и сказках о птичьей свадьбе, о свадьбе мухи с комаром, о женитьбе воробья или зайца на сове, зайца на кунице или ласке, а удода на сойке, о сватовстве журавля к цапле, шмеля к пчеле или паука ко вши, о сманивании хорьком невесты-куницы у зайца и т. д. (Гура 2009: 551–552; 2012: 745).

Помимо брака, антропоморфный характер приобретает в ряде случаев также смерть и похороны животных. Смерть особо почитаемых животных передается в языке так же, как и смерть человека: о ласточке или о пчеле говорят не *сдохла*, а *умерла*. В Польше известны случаи похорон аиста как почитаемой птицы в гробу на кладбище (Archiwum PAE; Kosiński 1909: 357). У украинцев Подолья в обряде изгнания коршуна совершались ритуальные похороны коршуна для защиты домашней птицы от пернатого хищника (Килимник 1963: 95–96). У кашубов известен обряд казни коршуна (или вороны) путем обезглавливания и последующих похорон, в котором участники исполняли роли судьбы и присяжных, зачитывавших обвинительный приговор, палача, могильщика и других персонажей (Kolberg 39: 371–373). У русских с целью изведения мух, блох, тараканов устраивали их похороны на кладбище в специальных гробиках из корнеплодов, огурца или ореховой скорлупы, с похоронной процессией, с бабой, ряженой попом, с постановкой крестика над «могилой», с плачем, воем и причитанием над «покойником» (Терновская 1981: 144–147). С другой целью – для вызывания дождя – разыгрывали в ровенском Полесье похороны рака: делали ему могилу, ставили крест и голосили как по покойнику (Толстая 1986: 23). Юмористически изображаются похороны животных в фольклорных текстах: в белорусской детской песенке муха хоронит брата-комара (или своего любовника), свалившегося с дуба (Дзіцячы фальклор: 243–251); в русской шуточной песне на похоронах вши «блаха щелок щелачила, гнида веник намачила...» (Зеленин 1914: 96). Таким образом, мотивы свадьбы и похорон животных отражены в традиционной народной культуре в основном в ритуально-магической практике в качестве отвращающего средства, направленного против вредных животных, а в фольклоре – как шуточный сюжет.

Антропоморфизм проявляется в наделении животных психическими свойствами, человеческой душой, эмоциями, моральными качествами и умственными способностями. Нередко в народе признается наличие у зверей души, как и у человека (Moszyński 1967: 561; Филиповић 1939: 499), а у аиста, как объясняют белорусы, душа осталась еще с тех времен, как он был человеком (Зеленин 1914: 135). Во фразеологических выражениях (обычно в сравнениях), в поговорках, в сказках о животных разным животным приписываются разные качества: кровожадность – волку и ворону; кротость – голубю; хитрость – лисе; глупость – вороне, сове и ослу; трусливость – зайцу; трудолюбие – пчелам и муравьям; супружеская верность – аисту; недоверчивость – журавлю; находчивость и плаксивость – бобру. Щебет ласточки воспринимается как проявление веселья и беззаботности; блеянье барана – глупости; крики чибиса – беспокойства и любопытства. Хвастливость

горихвости проявляется в ее крике, который толкуется как похвальба: «Я в Питере была, я в Питере была. Питер видела, Питер видела!» (Добровольский 1894: 87; СРНГ 7: 37). Медведь, по народным представлениям, наделен разумом, он молится, горюет и радуется, как человек (Schneider 1901: 266; Seweryn 1943: 27). Согласно болгарской этимологической легенде, еж – самый мудрый из зверей, потому что он еще при сотворении мира давал совет Богу (Георгиева 1993: 21; Телбизови 1963: 184; Маринов 1914: 10).

В книжной, литературной традиции этот вид антропоморфизма получает дальнейшее развитие: свойства животных выступают в качестве символов христианских добродетелей в книжном «Физиологе»; в литературных баснях животные – носители различных моральных качеств, а в повести Л.Н. Толстого «Холостомер», представляющей собой рассказ лошади, образ животного достигает уже всестороннего психологического наполнения.

* * *

Антропоморфизм как принцип познания и толкования окружающего мира – древняя мировоззренческая концепция, восходящая к анимистическим представлениям о природе. Традиционная народная культура, несомненно, сохраняет следы этого способа миропонимания. Но с другой стороны, наиболее широко, разнообразно и ярко черты антропоморфизма представлены в более поздних образцах культуры. Поэтому так важно вычленивать в этом явлении слои более старые, архаические, и более новые.

По-видимому, поздним формам и жанрам культуры соответствует более широкий диапазон антропоморфных признаков, особенно со слишком развитой психологической характеристикой и детальной социальной и профессиональной специализацией (вроде чисто профессиональной пчеловодческой классификации пчел). Широкий набор антропоморфных акциональных признаков присущ животным в шуточных песнях и других юмористических жанрах, в ряде текстов детского фольклора, а также в сказках-анекдотах и в сказках о животных, в которых набор человеческих действий у животных персонажей практически неограниченный. Поэтому сразу следует противопоставить в этом отношении сказки волшебные как более архаичные, особенно сказочные сюжеты о чудесном супруге с его взаимообратимым антропо-зооморфным обликом, сказкам о животных, в которых животные совершают самые разнообразные человеческие поступки. Правда, среди сказок о животных следует выделить комические сказки с антропоморфным

животным – трикстером. Эта архаическая роль принадлежит в русских сказках Лисе, например, в сказке «Лиса-повитуха» или «Волк у проруби», в которых она ловко обыгрывает сильных зверей, таких как волк и медведь, которые оказываются одураченными ею.

Несомненно, к древнему пласту традиционной культуры следует отнести и апотропейную магию в вербальных формулах и обрядах, которые совершаются против вредных и опасных животных (мышей, насекомых, хищных птиц) и имитируют человеческую свадьбу и похороны. Но еще важнее, на наш взгляд, примеры наименований животных, производных от антропонимов, и присвоения животным человеческих личных имен. Эти случаи языкового антропоморфизма, казалось бы, не имеют явной мифологической нагрузки, а имеют либо чисто номинативную функцию в языке, либо развлекательную, юмористическую в фольклоре, особенно в детском, однако они восходят к архаическим мифологическим представлениям о родстве человека и животного. Именно эта архаическая идея лежит в основе хорватского поверья о том, что у каждого человека есть одноименная с ним змея, убивать которую для него особенно опасно (Ђорђевић Т. 1958 2: 160). По тем же соображениям сербы Лесковацкой Моравы соблюдают предохранительные меры, если в поле была убита змея. В этом случае ее закапывали и ставили на этом месте деревянный крест, чтобы не умер хозяин поля, то есть, по сути дела, ее хоронили как человека (Ђорђевић Д. 1958: 552). К тем же представлениям восходит и убеждение в том, что существование пчел и их хозяина неразрывно связано между собой. На Украине верили, что пчелы после смерти их хозяина тоже умирают. Говорили: «Умер пасичник – умерли и пчолы» (Черниговская обл., зап. автора). Так же считали и в Польше: если пчеловод умрет, то и пчелы за ним пойдут (Salwa 1969: 72). Пчелам сообщали о смерти их хозяина, и, по рассказам, они провожали его до самой могилы, опускались на его гроб, и их вместе засыпали землей (Житомирская обл., зап. автора).

С идеей родства человека и животного согласуются и представления о наличии души у животных, и происхождение животного от человека в этиологических легендах, и ипостаси персонажей, сочетающие в себе антропоморфные и зооморфные черты, и особые случаи коммуникации человека с животным, как, например, уже упоминавшееся общение женщин с кукушкой, в котором достигается неразрывная связь между ними. Та же идея лежит и в основе тотемизма, впрочем, для славян совсем не характерного.

Литература и источники

Азим-заде 1973 – *Азим-заде Э.Г.* Мифологическая лексика в русском языке. Дипломная работа. МГУ. М., 1973.

Анохина, Никончук 1968 – *Анохина В.В., Никончук Н.В.* Полесская терминология пчеловодства // Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968. С. 320–365.

Белова 2009 – *Белова О.В.* Полулюди // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.

Булгаковский 1890 – *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический сборник. СПб., 1890 (Записки Имп. Русского географического общества по Отделению этнографии. Т. 13. Вып. 3).

Георгиева 1972 – *Георгиева И.* Народен мироглед. Благоевградски окръг, район Петрички. 1972 // Архив на Етнографски институт с музей (София), № 776-II.

Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. Изд. 2. София, 1993.

Геров 1 – *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975. Ч. 1. Фото-типно издание.

Гребенарова, Попов 1987 – *Гребенарова С., Попов Р.* Обичаят «Миша сватба» у българите // Българска етнография. 1987. № 3. С. 35–44.

Гура 2009 – *Гура А.В.* Свадьба животных // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 551–552.

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

Гура 2012а – *Гура А.В.* Язык животных // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 615–616.

Даль 1, 3 – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. М., 1978, 1980. Т. 1, 3. [Фотомеханическое воспроизведение].

Даль 1957 – Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Дзіцячы фальклор – Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972 (Беларуская народная творчасць).

Добровольский 1894 – *Добровольский В.Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. С. 81–96.

Ђорђевић Д. 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 (Српски етнографски зборник. 1958. Књ. 70).

Ђорђевић Т. 1958 1, 2 – *Ђорђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашег народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2 (Српски етнографски зборник. 1958. Књ. 71, 72).

Ермолов 1905 – *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 3: Животный мир в воззрениях народа.

Захариев 1918 – *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1918. Кн. 32.

Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.

Зеленин 1929 – *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Л., 1929. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах (Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 8).

Календарные обычаи – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.

Килимник 1963 – *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1957. Т. 4: Літній цикл.

Клингер 1911 – *Клингер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911 (Университетские известия. Киев, 1909. № 10, 11; 1910. № 1, 5, 11; 1911. № 3).

Колчин 1899 – *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 1–60.

Кочнев 1965 – *Кочнев М.Х.* Шелковые крылья. М., 1965.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змей летающий // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 330–332.

Левкиевская, Усачева 1995 – *Левкиевская Е.Е., Усачева В.В.* Водяной // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 396–400.

Майков 1994 – Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова / Послесловие, примечания и подготовка текста А.К. Байбурина. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1994.

Маринов 1914 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (Сборник за народни умотворения и народопис. 1914. Кн. 28).

Маслова 1978 – *Маслова Г.С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

Мифологический словарь – Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.

Младенова 1994 – *Младенова Д.* Етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 3. София, 1994. С. 195–285.

Морохин 1971 – Нижегородские предания и легенды / Сост. В.Н. Морохин. Горький, 1971.

Никончук 1968 – *Никончук Н.В.* Полесские названия птиц // Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968. С. 439–471.

ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

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

Потушняк 1929 – *Потушняк Ф.М.* [Статья о курице и петухе в народной культуре украинцев Закарпатья] // Подкарпатска Русь (Ужгород). 1929. Р. 6. № 5.

Потушняк 1941 – *Потушняк Ф.М.* [Работы об оборотне «вовкуне», о змее, о зверях и птицах в народных представлениях украинцев Закарпатья] // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. Унгвар, 1941. Р. 1.

Потушняк 1943 – *Потушняк Ф.М.* [Работы о культе предков, сглазе, колядках, балладах и др. в народной культуре украинцев Закарпатья] // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. Унгвар. 1943. Р. 3.

ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.

Разумовская 1984 – *Разумовская Е.Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971–1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160–178.

Рыбников 1910 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Изд. 2. М., 1910. Т. 3.

Садовников 1901 – Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. СПб., 1901.

Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палашукоў. Менск, 1930 (Беларуская этнаграфія ў досьледах і матар'ялах. Кн. 7).

Соболевский 1902 – Великорусские народные песни / Изд. проф. А.И. Соболевским. СПб., 1902. Т. 7.

СРНГ 7 – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1972. Вып. 7.

Стаменова, Колева 1974 – *Стаменова Ж.А., Колева Т.А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материалы от селата в Карловски район). Пловдивски окръг. 1974 // Архив на Етнографски институт с музей (София), № 880-II.

Стаменова, Колева 1977 – *Стаменова Ж.А., Колева Т.А.* Светоглед, народни знания и вярвания. (Материалы от селата в Карловски район). Пловдивски окръг. 1977 // Архив на Етнографски институт с музей (София), № 881-II.

Стойкова 1970 – *Стойкова С.* Български народни гатанки. Изд. 2. София, 1970.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Телбизови 1963 – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1963. Кн. 51.

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. С. 139–159.

Терновская 1993 – *Терновская О.А.* Божья коровка и народный календарь. Заметки по истории культуры // *Мифологические представления в народном творчестве.* М., 1993. С. 51–69.

Толстая 1986 – *Толстая С.М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.* М., 1986. С. 22–27.

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

Українці – Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Вид. 2-е. Київ, 1992.

Филиповић 1939 – *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // *Српски етнографски зборник.* Београд, 1939. Књ. 54. С. 277–566.

Чулков 1786 – [Чулков М.Д.] Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. Сочиненная М. Ч. М., 1786.

Шейн 1893 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч.

Яковенко 1984 – *Яковенко А.* Чистуха // *Советская Россия* (М.). 3.06.1984. № 129 (8480).

Archiwum PAE – Archiwum Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego Instytutu Historii Kultury Materialnej (Wrocław).

Czerny 1896 – *Czerny A.* Istoty mityczne Serbów Łużyckich / Przełożył z łużyckiego B. Grabowski // *Wisła* (Warszawa). 1896. T. 10. S. 531–563.

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

Galizien – *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild.* Wien, 1898. [Bd. 19]: Galizien.

Gustawicz 1881 – *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* 1881. T. 5. S. 102–186.

Haase 1939 – *Haase F.* Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939 (Wort und Brauch. Volkskundliche Arbeiten namens der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde in zwangslosen Heften herausgegeben von Prof. Dr. Theodor Siebs Prof. Dr. Max Hippe. 26. Heft).

Kapuściński 1896 – *Kapuściński M.* Piosnki ludowe ze wsi Czernichowa, Czernichówka, Zagacia, Dąbrowy, Wołowic, Grotowy i Sułkowy w pow. Kra-kowskim // *Lud.* Lwów, 1896. T. 2. Z. 1. S. 65–74.

Karwicka 1963 – Folklor pasterski. Krzywe koło Wisły, pow. Cieszyn. [Записала] T. Karwicka, sierpień 1963 r. // Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków). Nr. 1346.

Kolberg 17, 32, 39, 52 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1–60. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 17: Lubelskie. Cz. 2. 1962; T. 32: Obrazy etnograficzne. Pokucie. Cz. 4. 1962; T. 39: Pomorze. 1965; T. 52: Białoruś – Polesie. 1968.

Kosiński 1909 – *W.K.* [W. Kosiński] Bocian // Lud. Lwów, 1909. T. 15. Z. 4. S. 357.

Kuret 1970 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1970. D. 4: Zima.

Majewski 1891 – *Majewski E.* Bocian w mowie i pojęciach ludu naszego. Warszawa, 1891.

Matusiak 1908 – *Matusiak S.* Święty i przekłety. (Bocian) // Lud. Lwów, 1908. T. 14. Z. 1 i 2. S. 170–178.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.

Salwa 1969 – Bartnictwo i pszczelarstwo. Pow. Limanowa, w. Konina. [Записал] Wojciech Salwa, 03.10.1969 r. // Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków), nr 2694.

Schnaider 1901 – *Schnaider J.* Z kraju Huculów // Lud. Lwów, 1901. T. 7. Z. 1, 4. S. 65–73, 259–272.

Schneeweis 1961 – *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde. Berlin, 1961. T. 1: Volksglaube und Volksbrauch.

Schulenburg 1882 – *Schulenburg W. von Wendisches.* Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Seweryn 1943 – *Seweryn T.* Niedźwiedź w zoologii ludowej, wierzeniach i kulcie. [1943] // Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, nr inw. I/2268 (sygn. miejsca II/1943).

Sieber 1925 – *Sieber F.* Wendische Sagen. Jena, 1925.

Smólski 1902 – *Smólski G.* Ze zbiorów podań, opowieści i baśni kaszubskich // Lud. Lwów, 1902. T. 8. S. 275–316.

Sokalski 1899 – *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów, 1899.

Udziela 1902 – *Udziela S.* Bajki i opowiadania ludu krakowskiego // Lud. Lwów, 1902. T. 8. Z. 1. S. 58–61.

Wierzchowski 1890 – *Wierzchowski Z.* Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzieskiego i Niskiego w Galicyi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1890. T. 14. S. 145–211.

Zawiliński 1892 – *Zawiliński R.* Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1892. T. 16. S. 252–267.

Т.А. АГАПКИНА (МОСКВА)

РАСПОЗНАТЬ В ДЕРЕВЕ ЧЕЛОВЕКА (НА МАТЕРИАЛЕ СЛАВЯНСКИХ БАЛЛАД)

Некоторое время назад, рассматривая многочисленные примеры мифопоэтической связи дерева и человека, мы объясняли эту связь прежде всего тем, что вся традиционная культура и народные знания наивно антропоцентричны – они исходят от человека и на него же ориентированы, ведь человек воспринимает и воссоздает мир (в том числе деревья) в терминах человеческого существования, по своему образу и подобию. Дерево и человек часто описываются с помощью одного из того же словаря понятий и признаков, символизируют и даже заменяют друг друга в сходных языковых, фольклорных и обрядовых контекстах (Агапкина 2013).

Другой аспект этой темы подразумевает соприкосновение человека и дерева, отношения их как партнеров по коммуникации. В традиционной культуре и фольклоре взаимоотношения дерева и человека развиваются согласно трем основным сценариям. Жизни (и судьбы) человека и дерева могут быть параллельны друг другу (как растет дерево, так растет и человек), взаимно избыточны (если растет дерево, то гибнет человек) или же, в третьем случае, человек (после смерти, чаще всего насильственной) как бы продолжает свою жизнь в облике дерева, отчего оно становится похожим на человека, обретает его черты, свойства, физиологические особенности, а главное – начинает вести себя как человек. Вот этот, третий сценарий и станет объектом настоящего исследования.

Идея посмертного перехода человека (точнее, его сущности, души, жизненных сил) в дерево (и другие растительные формы) дала почву широкому кругу посмертных магических практик – от похорон под деревьями и до обычаев сажать деревья на могилах, а также нашла отражение в нескольких фольклорных жанрах.

Во-первых, это сказки. В восточнославянских сказках мифологему посмертного перехода, превращения человека в дерево отражают три основных сюжета. В первом и самом известном речь идет даже не

о человеке, а о животном. Это сюжет 511 (СУС 511 «Чудесная корова»; ATU 511 «One eye, Two eyes, Three eyes») – на дереве, выросшем там, где были закопаны косточки коровы, которая помогала сироте, появляются чудесные яблоки; сирота подает их царевичу и становится его женой. Во втором сюжете (СУС 318 «Неверная жена»; ATU «The Faithless wife») – вырастание яблони из костей убитого является лишь одним этапом в целой череде посмертных реинкарнаций сказочного героя. Жена обманом завладевает чудесными предметами, принадлежащими ее мужу, и передает их любовнику; в попытке вернуть / наказать обманувшую его жену герой последовательно превращается в коня, яблоню и селезня / утку. И, наконец, третий сказочный сюжет (СУС 780 «Чудесная дудочка»; ATU 780 «The Singing Bone») – музыкальный инструмент, сделанный из дерева, выросшего на могиле (из костей) убитого, рассказывает правду о случившемся и тем самым разоблачает убийцу (восточнославянские, чешские, польские и словенские сказки); иногда на таком дереве сразу вырастает дудочка.

Вторая группа текстов, о которых, собственно, и пойдет речь далее, представлена многочисленными, прекрасно собранными и хорошо систематизированными, во всяком случае у восточных и западных славян, балладами. В целом мы будем говорить о трех сюжетах.

Прежде всего это «Тополина» / «Рябинка» (сюжет «Невеста стала в поле деревом», о котором, в частности, писал Н.И. Толстой, 1986): свекровь превращает невестку в дерево; возвращающийся домой сын пытается рубить дерево, которое, во-первых, показывает свою человеческую природу (телесность) и, во-вторых, рассказывает о злодеянии и тем самым разоблачает преступницу.

Второй сюжет – «Смерть гонимых влюбленных», или «Мать-отравительница», народнопоэтические произведения типа широко известной севернорусской баллады «Василий и Софья». Свекровь пытается отравить невестку, но в итоге погибают и невестка, и сын; молодых хоронят поблизости друг от друга, но не рядом; на их могилах свекровь сажает два дерева, которые, подрастая, тянутся друг к другу и сплетаются после смерти; в злобе свекровь срубает оба дерева. Южнославянский вариант этой баллады несколько иной: новобрачных убивают, и там, где были оставлены их тела, вырастают растения, которые впоследствии сплетаются.

Наконец, третий сюжет – это «Заклятые дети» (особенно широко распространенный на западе Украины и в западнославянской традиции). Мать проклинает своего сына или дочь (обычно за непослушание или что-то другое); в результате проклятия сын / дочь превращается в дерево; люди (часто музыканты), проходящие мимо дерева, делают из него музыкальный инструмент, который рассказывает о случившемся

(мотив Th 63I). Для восточнославянской традиции этот сюжет – в его балладной версии – малохарактерен.

Естественно, что это лишь три основных сюжета, которые дополняются большим количеством переходных, промежуточных и просто самостоятельных вариантов и версий.

Как я уже упоминала, соответствующие баллады обстоятельно исследованы. Отсылая читателя к литературе вопроса (Норак 1958; Norák 1962; Балашов 1962; Линтур 1963; Арнаудов 1964; Путилов 1965; Линтур 1968; Šrámková 1970; Jageћо 1975 и др.), мы сосредоточим внимание не на балладных сюжетах как таковых, а на тех их моментах, в которых дерево «ведет себя» как человек. Мы попытаемся показать, что в данном конкретном случае это «антрополоподобное» поведение дерева – не фольклорная метафора, а сюжетный поворот, результат перехода человека в другую телесную оболочку, его обращения в дерево.

Таким образом, формулируемый в начале статьи вопрос заключается в том, как именно связаны в этих трех сюжетах дерево и человек. Что это: одна жизнь, сменяющая другую; одна душа, вселяющаяся в два тела, в тело человека и дерева; одно тело, входящее в другое?

I. Первое, о чем пойдет речь, – это **внешнее, «телесное» подобие дерева человеку** или даже телесные переходы. Наиболее выразительны в этом отношении тексты «Тополины»/«Рябинки».

1. Прежде всего надо сказать, что деревья, вырастающие или посаженные на могилах, или деревья, в которые превращается человек, описываются так, что их можно принять за молодых людей. Обычно этот эффект достигается за счет характеристических эпитетов деревьев. Если это женское дерево, то эпитеты дерева подчеркивают его женственность, красоту и пр., если речь идет о парне – молодость (*зеленый*), и даже отчасти меняют или как-то иначе уточняют свои значения, становясь «антропоориентированными»: «Становись у поленці яворыною, *тонкою високою тополиною*» (Смирнов 1978: 231, Брестская обл.); «Ой выросла тополя, / *А тонка-высока, / Тонка-высока / Ой да сама кудрява*» (ПА, Стодоличы Гомельской обл.); «Ты стань, сноха, там рябиною, / Там рябиною, да *кудрявою*» (Соболевский 1895/1: № 80, 81, Орловская губ.); «Да стань рябиною у чистому полю, / *Тонкаю, ускоаю, кучараваю*» (ПА, Махновичи Гомельской обл.); «Ой явор, явор *зелений, / Якій ти красний, румений*» (Лемківщина 1988/2: 346); «Ах ты цяпер явар *зелен, хорош*» (Балады 1, № 248, Минская обл.); «Я ше си стана *тњнка елха...*» [Я стану тонкой елью...] (СБНУ 1892/8: 26, № 33, Болгария).

2. Параллельно имеет место регулярное поло-родовое соответствие человека и дерева (наблюдаемое в балладах на разные

сюжеты). Так, например, в белорусских балладах на сюжет «Тополины» в качестве дерева, в которое превращается невестка, упоминаются *тапаліна, рабіна, калина, вярбінка, яліна* и нек. др., но всегда женские деревья, см.: «На сыну пасадзіла зялёны дубочак, / на маладой нявесце – белу бярозу» (Балады 1, № 210, Могилевская обл.), «Пайшоў казак полем, дзеўка далінаю, / Стаў казак цернем, дзеўка калінаю» (Там же, № 289, Брестская обл.). Впрочем, это правило все-таки соблюдается не всегда.

3. Частям тела человека соответствуют части дерева, что, по всей видимости, основано на убеждении в том, что это дерево вырастает прямо из тела погибшего. Иногда об этом прямо говорится в текстах. Так, в закарпатской балладе о сыне, умершем от горя, когда его жену извела свекровь, говорится: «И вырус му на серденьку зеленэнький явур» (Линтур 1963: 23).

Изначально мы полагали, что в этих эпизодах будут присутствовать какие-то регулярные соответствия частей тела человека частям дерева, типа ветви-руки (Мать наказывает девушку и превращает ее в рябину, причем руки ее превратились в ветки; слепые музыканты делают из нее гусли – Krstić 1984, № ХЗ, 6, Сербия), однако оказалось, что разброс подобных «дендроматических» соответствий довольно широкий. Так, в лемковской балладе «На сами свята Русаля» мать, рассердившись на сына, послала его в лес с проклятием «жеби ти там стал явором». Однажды дождь загоняет ее под явор, и она ощущает сходство дерева с сыном: «Ой, явор, явор зеленый... / Таки на тобі голузки, / Як мого сина волоски, / Таки на тобі листочки, / Як мого сина губочки» (Лемківщина 1988/2: 346, вост. Словакия; Зілінський 2013: 54). В западноукраинской балладе рассказывается о Насте, которая любила с паном, за что была убита его ревнивой женой; Настю похоронили, а на ее могиле выросли деревья: «Там, де були б́ли ноги, / там выросли два яворы; / а де були б́ли руки, / там выросли дв́ сосноньки; / А де були чорни косы, / Там выросли жовти лозы; / А де було б́ле т́ло, / Тамросло красне ќйло [ковыль]» (Головацкий 1878/1: 72).

Однако часто баллада просто антропоморфизует дерево, убирая параллелизм, и, таким образом, вместо пары *вершина – голова* («Не зняў рябіне вярховачку – Сваёй жане галовачку», Балады 1, № 151, Ковенская губ.) у дерева просто появляются *голова*: «Бяры, мой сыноч, сякерочку, / Зрубі рабіны галовачку» (Там же, № 126, Гродненская обл.); «Ой возьми муй сину та й острый мъч, / Да зними ребинушкі головку с плеч» (Чубинский 5: 706); *кудри*: «Как стал я под рябинушку, / Кудрявую, кучерявую, / Без вихрю рябина к земле клонится, / За черныя кудри ловится!» (Соболевский 1895/1, № 79, Курская губ.) и др. Подобные образы часто понимаются как метафорические, но глубина метаморфозы едва ли позволяет воспринимать их таким образом.

4. Самый, пожалуй, интересный момент – это мотивы семьи и детей, едва ли не центральные для этого сюжетного типа. Иногда баллада сообщает о том, что дети были закланы вместе с матерью и превращены в ветви дерева. Так, в орловской балладе свекровь говорит снохе: «Ты стань, сноха, там рябиною, / Там рябиною, да кудрявою, / Отростками – малы детушки!» (Соболевский 1895/1: № 80). В других балладах дети – это части дерева (части материнского тела), а именно ветки, щепки и листья: «А то ветачкі – а ўсё дзетачкі, / А то лісточкі – то ўсё сыночкі... / Не рабіну сячэш – жонку сваю, / Трэска адпала – дзеткі твае...» (Балады 1, № 132-1, Могилевская обл.); «Не рабіну рубіш – жену сваю, / Не трескі падаюць – дзеткі тваі...» (Смирнов 1981: 241, Гомельская обл.); «Таполя кудрява – жена маладая, / А на таполи ветки, то ж наши дзетки» (ПА, Вел. Бор Гомельской обл.); «Нэ рубай мя, мылыі, / Я твая мылая, / А лысты зэлэнэ – / Дытына малая» (ПА, Забужье Волынской обл.). Впрочем, в целом ряде украинскополюсских вариантов «Тополины» природа тела ребенка остается неочевидной, и складывается впечатление, что тополина-мать качает младенца-человека: «Ня рубай мя, милый, / Я твоя милая, / Дывыся пид листям – / Дэтына малая» (ПА, Ветлы Волынской обл.); «Не рубай, казаче, я ж твоя дружина, / В тапалином листе спит твая дытына» (ПА, Грабовка Гомельской обл.; исполнительница переняла балладу от жительницы Черниговской обл.).

Наиболее интересный и глубокий вариант предлагает баллада, записанная в Покутье: свекровь хочет отравить невестку, а сын выпивает отраву вместе с женой; на могиле сына вырастает зеленый явор, а на могиле невестки вырастает не одно растение, а два – две березки. Это значит, что молодая женщина носила под сердцем ребенка (Kolberg 30: 41, № 48), и, не имея возможности родить ребенка на свет, она дала жизнь дереву. Этот мотив (или верование) – о том, что дать жизнь дереву в каком-то смысле равнозначно рождению ребенка, – можно встретить не только в балладах, но также в поверьях и ритуальной практике. Примечательно свидетельство из болгарского Баната. Верили, что если у женщины нет детей, то она должна посадить две-три молодые акации (самого популярного в этих местах дерева) (Телбизови 1963: 180). Таким образом, давая жизнь деревьям, она как бы компенсировала собственную бездетность (два-три ребенка обычны для семей в этих местах).

Говоря о детях, закланая в дерево женщина акцентирует еще один, пожалуй, важнейший аспект своего превращения. Она обвиняет мужа, собравшегося срубить дерево, в которое она заклана, в том, что своим действием он осиротит их детей, сделает себя вдовцом, а ее – погубит: «Не таполю сячэш – дзетак сіроціш, / Не таполю рубіш – душу з свету губіш» (Балады 1, № 156, Могилевская обл.); «Ах мілы ж ты мой, што ж ты цяпер зрабіў, / Ох, ты ж мяне, малоду, забіў, / Мае дзеткі маленькія

пасіраціў / І сам сябе ўдаўцом зрабіў!» (Там же, № 158, Гродненская губ.). Тем самым женщина указывает на себя как на живого человека, продолжающего свое земное существование (в дереве) и связанного семейными узами с мужем и детьми.

5. Говоря о внешнем, «телесном» подобии дерева и человека, в сюжете «Тополины» нельзя обойти вниманием мотивы тела и крови. Напомним: невестка превращается в дерево, но при этом ее тело и кровь сохраняются в дереве, переходят в него как бы в первозданном виде. Создается ощущение, что человеческое тело мыслится «впечатанным» в дерево, в прямом смысле заключенным в нем; человек входит в дерево, как в свою новую оболочку, со всей своей телесностью. И поэтому, когда сын по требованию матери отправляется срубить это дерево и ударяет по нему топором, под корой обнаруживается белое тело, брызжущее кровью: «А ўзяў сыночак тапарочак, / Ай раз сякнуў – цела бела, / Другі сякнуў, дык кроў пайшла...» (Балады 1, № 135, Могилевская обл.); «Ой, як сікнув он раз – тело біло, / ой як сікнув да вун другі раз – кров капнула...» (Смирнов 1978: 233, Брестская обл.); «Ой гакнуў я раз – да треска отлетела, / Ой гакнуў я другі – аж белая тела, / Ой гакнуў я трэці – яж кроў паказалась...» (Смирнов 1981: 242, Гомельская обл.) и т. д. Обратим внимание на то, что этот мотив – один из самых устойчивых в балладе, проходящий с минимальными изменениями через подавляющее большинство ее вариантов.

В итоге в «Тополине» создается целостный образ женщины-дерева: «Секануў ён раз – цела белае, / Секануў другі – кроў капнула, / Секануў трэці – яна мовіла: – / Міленькі ты мой, дружина мая, / Не рубі мяне – я жана твая. / Гэта голлейка – косачкі мае, / Гэта расіца – слёзачкі мае, / Гэты ягадкі – дetchакі твае» (Балады 1, № 152, Минская обл.), неразделимый на тело и душу, на дерево и человека, в котором древесная оболочка оказывается лишь следующим этапом жизни¹.

В целом можно сказать, что в балладах на сюжет «Тополины», т. е. о зачатых в дерево людях, – деревья сохраняют тесную физическую связь с породившими их людьми, образуя с ними единое целое, когда человек как бы растворяется в дереве, а дерево прорастает в человека.

¹ Иногда трансформации могут быть продолжены. В одной из белорусских легенд рассказывается о скрипке, которая была изготовлена из сосны, появившейся на месте захоронения людей, умерших во время эпидемии. Когда скрипач играл на ней, скрипка издавала очень грустные мелодии, люди начинали плакать, вспоминая своих умерших. С досады скрипач разбил скрипку, и она разлетелась на мелкие щепки, но, когда он хотел их собрать, вместо рук у него появились сухие ветки, как на той сосне (Легенды і паданні 1983: 221–222, № 273).

Эта связь приводит к формированию гибридных образов, которые можно объяснить или незавершенностью превращения, или превращением как взаимопроникновением двух сущностей – дерева и человека.

II. Теперь выйдем за рамки телесности и внешнего подобия и посмотрим, как преобразуются в деревьях другие аспекты человеческой личности – на сей раз духовные, эмоциональные и поведенческие. Происходит это таким образом, что деревьям атрибутируются действия и чувства, которые либо просто являются человеческими, либо, будучи не специально человеческими, тем не менее – в контексте балладного сюжета – становятся способом выражения человеческих чувств.

1. «Тополина» / «Рябинка». В этой балладе дерево-женщина вздыхает и разговаривает: «Сын раз вдарил, она *охнула*, / Другой вдарил, она *молвила*: / Не рябинушку секешь, / Секешь свою молодую жену!» (Соболевский 1895/1, № 79, Курская губ.); плачет: «Ударыў ён раз – схілілася, / Ударыў другі – *заплакала*» (Балады 1, № 138, Белоруссия, б/м)²; кланяется: «Як без ветру схілілася, / Мне у ножанькі *скланілася*» (Там же, № 127, Минская обл.); «Ну такой рябіначці нідзе не нашоў, / Што без ветру хіляецца, / І мне, маладому, *кланяецца*» (Там же, № 146, Минская обл.). И конечно же, эти деревья-люди говорят, т. е. прежде всего сообщают о том, кто они, а также о злодеянии: «Нэ рубай, мылынький, я нэ топольна, / ой шчо твоя матёнка нам наробыла» (ПА, Бельск Брестской обл.); «Ой як рубнув трэ́тій раз – запысылася: / Ой ны рубай, мылынький, я твоя жона...» (Климчук 1978: 204, Брестская обл.).

Говорение как важнейшая способность человека приписывается дереву не только в «Тополине», но и в других балладах, например в «Матери-отравительнице»: «На синку садит два яворочки, / На невістици – дві калиночки, – / *Так вони ростут-розростаюця, / Так син з невістов розмовляюця*» (Галайчук 2011: 103, Ивано-Франковская обл., колядка). Они также спрашивают совета: «Ой, мужу, мужу, скажи, што рабіць, / Ці тут векаваці, ці йсці дамоў жыць?» (Балады 1, № 174, Гродненская обл.); жалуются на усталость: «Дай Бог тваёй маці так лёгка дыхаці, / Як мне, маладзенькай, у полі стаяці» (Там же, № 170, Могилевская обл.) и т. д.

2. В балладах о матери-отравительнице основным действием, указывающим на человеческую природу деревьев, которые выросли или

² Ср. в болгарской балладе: когда злые матери-разлучницы срубили ель, выросшую на могиле девушки, «она роси ситна роса, ситни солзи, явор лее ясни корве (кърви)» [она росит росой, мелкими слезами, явор льет алую кровь] (Примовски 1952: 103, Родопы).

были посажены на могилах гонимых влюбленных, является сплетение их ветвей или корней, понимаемое как воссоединение после смерти или просто как объятия (мотив Th E 63I)³. Это действие описывается целым рядом синонимов или просто слов с близкими значениями, передающих идею соединения. Так, например, в полесских балладах говорится, что деревья и их ветви *саліпаліся, звіваліся, сашчаніліся, сарасталіся, стыкаліся* (бел. *стыкацца* 'сталкиваться'), *сутуліліся* (бел. *туліцца* 'прижиматься, ласкаться'), *злучыліся* (бел. *злучыцца* 'соединиться') и т. п.: «...Колына и шэпшина до купы зрослыся, / Шо сын и нэвистка до купы зыйшлыся» (ПА, Олбин Черниговской обл.); «На синку саджу два яворики, / На невістицю – дві берізоньки. / Ой ростут-ростут, розростаюця, / Гильце до гильці прихиялюця, / Прихиялюця – й обіймаюця» (Галайчук 2011: 102, Ивано-Франковская обл., колядка для вдовы); «На сынове вырос евор, / На нивисты – біла лыпа. / Евор кстил <костёл> пробивае / И до лыпы достигае. / Гулле з гуллем зчыпляецця, / Лыст з лыстом злипаецця» (ПА, Онисковичи Брестской обл.); «Выростала из Василья золота верба, / Выростало из Софеи кипарис-дерево. / У их колешок с колешоцьком совиваітьсе, / У их ветоцька с ветоцькой сростаітьсе, / У их листок со листоцьком солипаітьсе» (Григорьев 2002/1/2: 413, Архангельская губ.).

В некоторых вариантах «Тополины» баллада завершается не только проклятием матери, но, так же как и в балладах о матери-отравительнице, превращением мужа в дерево, вырастающее рядом с женой-«тополой», хотя эта тема и остается неразвитой: «Як обняв мылый тополю високу, / вырис сэрэд поля осокир⁴ высокій» (ПА, Забужье Волынской обл.).

Если же могилы влюбленных разделяет стена, то тогда «он» прорастает через стену к «ней», доставая до нее, касаясь ее: «На сінове й явор вырос, / На невісты – біла лыпа, / Явор стіню пробывае, / Білу лыпу доставайе» (Смирнов 1978: 233, Брестская обл.). Если одно из деревьев начинает клониться или падать, другое старается удержать его: «Чырвона каліна на бок пахілілась, / Горькая асіна за яе ўчапілась» (Балады 1, № 388, Витебская обл.).

И под всеми этими действиями баллада словами погубившей молодую пару матери подводит своеобразный итог: «Либонь же ви, дітки,

³ Мотив сплетающихся ветвями растений, выросших на могилах влюбленных, присутствует в основной восточнославянской версии баллады «мать-отравительница». В западноукраинских и словацких версиях сюжета этот мотив выделяется в отдельный – о «замурованном милом» (Линтур 1968: 72–73).

⁴ Осокорь – тополь черный, *Populus nigra*.

вірненько любились, / Що ваши вершечки до купки схилились» (Чубинский 5: 718, Харьковская губ.). Тем самым все перечисленные действия как бы становятся метафорой любовного чувства, а завершает балладу аллегорический образ воссоединяющихся растений.

Отметим, что мотив сплетающихся деревьев встречается и в других сюжетах баллад, традиционно разрабатывающих семейную тему. По материалам базы данных «Этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний», в балладе «Гаврой и Огой» ее герои Гаврой и Огой, брат и сестра, живут как муж с женой сорок лет. Огой родит трех сыновей, губит их и сама вешается на шелковом пояске. Гаврой тоже кончает жизнь самоубийством, отсекая себе мечом голову. Огой хоронят по одну сторону церкви, Гавроя – по другую. На их могилах вырастают березы, ветви которых переплетаются над церковью⁵.

Баллады о гонимых влюбленных широко известны также в южно-славянской традиции: здесь в них часто фигурируют не только деревья, но также вьющиеся растения. В записи из р-на Разграда (с.-вост. Болгария) мать девушки срубила деревья ель и явор, в которые превратились влюбленные, и тогда на том месте появились два плюща и сплелись воедино (БНТ 1961/4: 462); ср. вариант, зафиксированный у сербов в Косово: «Закопаше Раду више цркве, / А невесту доле из под цркве. / Изникнуле две беле лознице. / Више цркве грање саставиле, / Своји листи у једно саплеле» [Закопали Раду над церковью, а невесту под церковью, выросли две белые лозы. Над церковью ветви соединили, свои листья воедино сплели] (Ястребов 1886: 288). В болгарской балладе Стоян убивает молодоженов и привязывает их к двум деревьям. Возвращаясь назад, видит: «Де-то бех невяста-та врѣзал, / Бела си лоза порасла, / А де-то врѣзвал момѣка, / Зелена бора порасла, / Та се високо извиле, / Та си врѣхове събрале» [Где он привязал невесту, белая лоза выросла, а где привязал парня, зеленая сосна выросла, высоко взвилась и верхушками соединились] (Миладинови 1891, № 94). В другой болгарской балладе, в которой действия ее героев ничем не мотивированы, молодые желают превратиться в растения, а мать невесты срубает их: «Я ше си стана тѣнка елха, / А ти при мене тѣнка тополка. / Де ги зачула момина майка: / Порѣчала по дѣрвари / Да отсекаат тѣнка тополка / И при нея тѣнка елха» [Я стану тонкой елью, а ты при мне тонкой тополей. Услышала их ее мать, поручила плотнику, чтобы срубил тонкую тополию и при ней тонкую ель] (СБНУ 1892/8:26, № 33)⁶.

⁵ <http://ethnomap.karelia.ru/search.shtml?key=%D0%93%D0%B0%D0%B2%D1%80%D0%BE%D0%B9>; дата обращения: 11.04.2016.

⁶ Об аналогичных мотивах в южнославянской народной поэзии в связи с похоронными обычаями, и в частности похоронами в лесу, под деревом, см. специальную работу: (Детелић 2013).

3. Помимо того что сами деревья ведут себя как люди и в известном смысле продолжают таковыми оставаться, их близкие также относятся к ним как к людям. Таких примеров немного, и тем не менее они показательны. Люди разговаривают с этими деревьями, см. в полесской балладе: «Пошла маті жито жаті, / под явором ночоваті, / да з явором розмувляті» (Смирнов 1978: 231, Гомельская обл.), обнимают их: «Козак кинул топир, / Обняв топольну, / И стал циловати / Малую дэтыну» (ПА, Олбин Черниговской обл.), а также предлагают им вернуться домой. В лемковской балладе мать прокляла сына, превратив его в явор. Распознав в дереве своего сына, она говорит: «Як голузь с нього зламала, / Та й кровця розкапкала. / – Зелен явір – то є сын мій, / Сивий камінь – то є кінь мій. / А сыну мій наймиліший, / Ой дай же ся выкопати, / В загороду посадити, / Та так ся дому вернути. / – Мамко моя наймілиша, / Не дала сь мі в селі жыти, / Та дай же мі в поли быти» (Зілінський 2013: 56, вост. Словакия, лемки). Полесская «Тополина» завершается словами мужа, который зовет тополину вернуться домой, чтобы быть женой и матерью: «Як ты моя мила, то иды до хаты, / Будэш мэнэ жынка, а дэтыни маты» (ПА, Боровое Ровенской обл.).

III. До сих пор речь по преимуществу шла о двух сюжетах – о «Тополине»/«Рябинке» и «Матери-отравительнице», каждый из которых по-своему реализует идею превращения, перехода человека в дерево – как на уровне внешнего подобия и телесности, с одной стороны, так и на поведенческо-эмоциональном уровне. А теперь – третий случай и третий сюжет. Из деревьев, выросших, что называется, на костях убитых людей, случайные прохожие (обычно это пастухи или музыканты) делают музыкальные инструменты – пастушеские свирели, трубки, флейты, скрипки, которые голосом залятого или погибшего человека рассказывают о случившемся с ним. Как уже говорилось, помимо баллад (которые распространены у восточных славян значительно реже других балладных сюжетов), этот сюжет известен в качестве сказочного (ATU 780).

Чешская сказка (Биджов, округ Градец Кралове) повествует о женщине, которая проживала свою жизнь пополам с вербой. Днем она пребывала в своем доме, с детьми и мужем, а ночью душа покидала тело и уходила в вербу, растущую у реки. Муж ее в конце концов заметил, что ночью она подобна мертвой, и отправился за советом к местной «вештице» (ведьме, знахарке). Та объяснила ему, что происходит, и посоветовала пойти ночью к реке и найти там вербу с белой корой, в которой и пребывает душа его жены. Муж пошел к реке с топором и срубил вербу, но в тот же миг умерла и его жена. Из этой вербы соорудили колыбель, которая качала их сына, а когда тот

подрос, то сделал себе свирель из вербы, выросшей из веток той самой срубленной отцом вербы, и голосом этой свирели мать разговаривала с сыном (Sobotka 1879: 130–131).

В Польше известно предание о вербе, посаженной на могиле девушки, убитой ее же сестрой; сделанная из этой вербы трубочка (пищалка) рассказала пастуху все, что с ней случилось в лесу (Grajnert 1863/8, № 220). Ср. то же у белорусов: сказка о двух сестрах, которые отправились в лес за ягодами, причем одна набрала ягод быстро, а другая так и не смогла, поэтому решила убить свою более удачливую сестру; убила и похоронила под черемухой; весной пастух, гнавший скот, сделал из коры этого дерева дудочку, и, когда он стал играть на ней, она запела: «Ай іграй-іграй, мой дзядулечка, / а мяне сястрыца загубіла / і пад чарэшанькай палажыла» (Проза Падзвіння 1, № 1, Витебская обл.).

В балладах это сюжет «Заклятая дочь / сестра» (западнославянские, хорватские). В словацкой балладе «Vandrovali hudci...» путешествующие братья-музыканты находят красивый явор, из которого хотят сделать гусли: «Hdyž ponejprv Ťali, dřevo zavzdychalo. / Když podruhé Ťali, krev se vyprýstila. / Když potřetí Ťali, dřevo promluvílo: / Nesekejte, hudci... / Však já nejsem dřevo, jsem já krev a tělo. / Jsem pěkná děvče tu z toho městečka, / Matka mě zaklela... / Abych zdřevěněla a javorem byla...» [Когда они ударили первый раз, дерево вздохнуло, когда ударили во второй раз, кровь прыснула. Когда ударили в третий, дерево промолвило: Не рубите, музыканты... Я вовсе не дерево, я тело и кровь. Я прекрасная девушка из этого городка. Мать закляла меня... чтобы я превратилась в дерево («одеревенела») и была явором...] (Erben 1864: 466). В хорватской балладе дочь, обиженная матерью, сама просит Бога: «Сделай меня, Боже, на поле рябиной, / Белое тело – рябиновый ствол, / белые руки – рябиновые ветки, / черные очи – два холодных родника, / русые косы – зеленый луг». Проходивший мимо овчар сделал из ветки дерева свирель, и она запела голосом Яны (Усачева 2000: 273–274). Очевидно, что из всех проявлений «человеческого» дерево сохраняет лишь голос, который становится проводником и ипостасью души, повествующей через музыкальный инструмент о своих мытарствах.

* * *

Таким образом, при том что у трех балладных сюжетов о превращении человека в дерево много общего, на самом деле оказывается, что этот переход, эта «реинкарнация» осмыслена и воплощена в них по-разному.

В сюжете «Тополины» («Невестка встала в поле деревьев») речь идет собственно о метаморфозе, т. е. изменении телесной оболочки человеческой сущности, при том что этот переход, как мы видели, не является

ни полным, ни окончательным. В итоге мы видим не дерево, в чем-то подобное человеку, а своего рода гибрид, дерево-женщину, сохраняющее и телесные, и поведенческие, и эмоциональные свойства человека.

Второй сюжет, «Мать-отравительница», завершается образом сплетающихся деревьев как аллегории любви и посмертного воссоединения возлюбленных. В данном случае тело после смерти прорастает деревом, и это дерево сохраняет «память сердца», эмоциональную доминанту человека (некую нематериальную сущность), которая в свою очередь материализуется через действие/движение, заставляя деревья сплетаться ветвями.

И, наконец, третий сюжет – о поющем дереве. Начало то же: тело после смерти прорастает деревом, в котором живет память о злодеянии. Эта человеческая память, или душа, или сущность, заключенная в дереве, материализуется – но уже не через действие, а через голос музыкального инструмента.

Если взглянуть на все три сюжета сквозь призму поэтической структуры традиционной славянской баллады, которая стремится к тому, чтобы привести преступника / нарушителя запретов к наказанию и разоблачению (преступление, вина и наказание – основные этапы балладного действия, JageŇo 1975: 116, 126 и др.), то можно констатировать следующее. Все эти баллады – о человеке, удерживаемом в этом мире краешком души, голосом, эмоциональным посылом; это баллады о вине и наказании, о необходимости завершения своего века и земных дел (таких как разоблачение виновного, доказательство любви, исполнение материнства и т. д.). Однако всё это – только в том случае, если человеческая душа найдет себе «пристанище», которым сможет управлять. Иными словами, для обреченного человека дерево – это возможность не исчезнуть, а наоборот – укрыться от преследования, сохранить душу и позже достигнуть преступника из-за гроба, пробившись человеческим началом через свое новое, древесное, «тело».

И последнее. Сюжеты баллад, о которых здесь шла речь, во всяком случае некоторые из них, имеют широкое международное распространение: они, естественно, были сочинены не вчера и не там, где были записаны. Тем не менее баллады сохраняют актуальную связь с народными верованиями, подпитываются ими и в свою очередь сами питают эти верования.

Мы уже упоминали о том, что в сюжете «Тополины» порода дерева, в которое превращается невестка, меняется от традиции к традиции. Если на Украине это в основном *тополя*, то в Белоруссии и в России – главным образом рябина. В с. Махновичи во время Полесской экспедиции 1980-х гг. была записана типовая баллада о заклании невестки в рябину. Когда исполнительница закончила петь балладу, она

в качестве своего рода «закрепки» или заключительного аккорда произнесла: «Рабины секти грех!» (ПА, Махновичи Гомельской обл.), тем самым использовав балладный сюжет как прецедентное обоснование запрета. И действительно: в Белоруссии балладный образ рябины как «несчастливого дерева», в которую превращается невестка по закланию свекрови, перешел в верования и сформировал актуальный до последнего времени запрет сажать рябину около дома (что будто бы влечет за собой несчастье) и даже вырубать ее вместе с другими деревьями при зачистке земли под пашню (Federowski 1897/1, № 1167–1170, Гродненская губ.). При этом в качестве обоснования таких запретов информанты часто указывают не на несчастья, которые обрушатся на человека в случае нарушения запрета (что является типовой мотивировкой запрета вообще), а ссылаются на то, что рябина якобы произошла от женщины.

Или другой пример. В украинских и белорусских балладах о матери-отравительнице речь чаще всего идет о превращении сына в явор. В 1974 г., в с. Стодоличы Гомельской обл., пересказывая собирателю содержание такой баллады и упомянув, что на могиле убитого посадили явор, исполнительница прокомментировала его по ходу исполнения так: «На мужчине явор сажают», тем самым подкрепив балладный мотив ссылкой на ритуальную практику (Смирнов 1978: 234).

Ну и наконец, третий пример, также указывающий на переключку между народной поэзией и магией: как известно, в любовной магии для соединения женщины и мужчины и возбуждения между ними любовного чувства используют кору деревьев, растущих «в перевивку» друг с другом, сплетающихся, что отсылает нас в том числе к тем балладным сюжетам, о которых выше шла речь.

Литература и источники

Агапкина 2013 – *Агапкина Т.А.* Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 42–58.

Арнаудов 1964 – *Арнаудов М.* Баладни мотиви в народната поезия. София, 1964.

Баллады 1 – Баллады ў 2 кнігах / Рэд. К.А. Кабашнікаў, В.І. Ялатаў. Мінск, 1977. Кн. 1.

Балашов 1962 – *Балашов Д.М.* «Василий и Софья» (Баллада о гибели влюбленных) // *Труды Карельского филиала АН СССР*. Петрозаводск, 1962. Вып. 35. С. 92–106.

БНТ 1961/4 – *Българско народно творчество*. София, 1961. Т. 4.

Галайчук 2011 – *Галайчук В.* Різдважно-водохресна фольклорна традиція Богородчанщини // *Міфологія і фольклор.* 2011. № 3–4. С. 92–110.

Головацкий 1878/1 – *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878. Ч. 1.

Григорьев 2002–2003 – Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. / Под ред. А. А. Горелова. СПб., 2002–2003.

Детелић 2013 – *Детелић М.* Гроб у гори // Биље у традиционалној култури Срба. I. Нови Сад, 2013. С. 99–118.

Зілінський 2013 – *Зілінський О.* Українські народні балади Східної Словаччини. Київ, 2013.

Климчук 1978 – *Климчук Ф.Д.* Песенная традиция западнорусского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.

Легенды і паданні 1983 – Легенды і паданні. Мінск, 1983.

Лемківщина 1988/2 – Лемківщина. Земля – люди – історія – культура. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1988. Т. 2.

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

Линтур 1968 – *Линтур П.В.* Украинские балладные песни и их восточнославянские связи // Русский фольклор. М.; Л., 1968. Т. 11. С. 67–77.

Миладинови 1981 – Български народни песни събрани от братя Миладинови. 5-е изд., фототипно. София, 1981.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

Примовски 1952 – *Примовски В.* Ела се вие, превива. Родопски народни песни. София, 1952.

Проза Падзвіння 2011/1 – Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1 / Уклад. У.А. Лобача. Наваполацк, 2011.

Путилов 1965 – *Путилов Б.Н.* Славянская историческая баллада. М.; Л., 1965.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

Смирнов 1978 – *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.

Смирнов 1981 – *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья по записям 1975 г. // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.

Соболевский 1895/1 – *Соболевский А.И.* Великорусские народные песни. СПб., 1895. Т. 1.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. А.Г. Бараг и др. Л., 1979.

Телбизови 1963 – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ. 1963. Кн. 51.

Толстой 1986 – *Толстой Н.И.* Невестка стала в поле тополем //

Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 39–43.

Усачева 2000 – *Усачева В.В.* Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 259–302.

Чубинский 1874/5 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собр. П.П. Чубинским. СПб., 1974. Т. 5.

Ястребов 1886 – *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.

ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Parts I–III. Helsinki, 2004.

Erben 1864 – *Erben K.* Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1864.

Federowski 1897/1 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków, 1897. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.

Grajnert 1863/8 – *Grajnert J.* Drzewa podaniowe // Tygodnik ilustrowany. 1863. T. 8, № 220–222.

Horak 1958 – Slovenské ľudové balady / Vyber zost. a štúdiu napísal J. Horak. Bratislava, 1958.

Horálek 1962 – *Horálek K.* Studie o slovanské lidové poezii. Praha, 1962.

Jagello 1975 – *Jagello J.* Polska ballada ludowa. Wrocław, 1975.

Kolberg 30 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 30: Pokucie. Cz. 2.

Krstić 1984 – *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.

Sobotka 1879 – *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879.

Šrámková 1970 – Katalog českých lidových balad. IV. Rodinná tematika / Sest. M. Šrámková. Praha, 1970.

Th – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

А.Н. Виноградова

**ПЕРСониФИЦИРОВАННЫЕ ПРАЗДНИКИ
И ДНИ НЕДЕЛИ, НАКАЗЫВАЮЩИЕ ЛЮДЕЙ ЗА
НЕСВОВРЕМЕННУЮ РАБОТУ: СФЕРА ТКАЧЕСТВА**

Механизм мифологической персонификации активно действует в текстах народной культуры по отношению не только к природным стихиям (гром, вихрь, огонь, вода, земля, мороз и т. п.), но и к человеческим состояниям (страх, болезнь, смерть), социокультурным понятиям (судьба, доля, счастье, богатство в виде одушевленного клада или «неразменного рубля» и т. п.), а также к пространственно-временным категориям. Имеются в виду персонифицированные единицы времени (календарные праздники, дни недели, ночь, полдень), олицетворение хороших и плохих мест, одухотворенные топографические объекты. Признаки персонажного статуса природных локусов проявляются, например, в формулах проклятий: рус. «Омут тебя возьми!», «Болото бы тебя побрало!», белор. «Пропасць цябе вазьмі!», «Каб цябе агіба взяла!», где *агіба* – ‘заболоченное место’.

Высокая степень персонификации и антропоморфизации, которая отмечается в традиционной культуре в целом, особенно характерна для народного календаря. Это связано с тем, что его структура определяется по преимуществу составом христианских праздников, названия которых включают имя святого (*Илья, Никола*) или представляют собой двусловную конструкцию типа *Петров день, Ильин день*, в результате чего происходит сначала совпадение названия праздничного дня и имени святого, затем отождествление праздника и персоны святого и, наконец, персонификация праздничного времени в образе того или иного календарного персонажа (Толстая 2010: 185–186).

В свое время, пытаясь создать систему классификации русских мифологических персонажей, О.А. Черепанова выделила особую категорию календарных образов, назвав их «персонажи-протекторы», которые выполняют функции неких сакральных патронов – распорядителей в определенных сферах хозяйственной деятельности: *Агафья-коровятница, Анастасия-овечница, Зосима-пчельник, Онисимы-овчары, Савва-скирдник* и т. п. (Черепанова 1983: 38–40). Такого рода

персонафицированные праздники имеют номинативный характер, т. е. их смыслообразующие характеристики раскрываются почти исключительно в наименованиях (реже – в минимальных контекстах), которые состоят из имени христианского святого и приложения, описывающего его функцию. «Связанные христианским календарем с определенными датами или периодами, – пишет далее О.А. Черепанова, – эти персонажи официальной церкви в народном мифологическом представлении взяли на себя функции покровительства и содействия этапам хозяйственной жизни, природных процессов, соответствующих им по времени, т. е. взяли на себя функции актуальных божеств-распорядителей. В результате сложилась развернутая система персонажей, сложных по генезису, многоплановых по коммуникативным функциям: это и образы официального православия, и указатели сезонной смены явлений в природе, и персонажи нового цикла “актуальных божеств”» (Там же: 39).

В этом списке оказались в одном ряду и образы святых, в названиях которых указывается предмет патронажа (*Сергий-курятник, Савватий-пчелятник, Мавры-рассадницы, Параскева-трепальница, Сидор-огуречник, Акулина-гречишница*), и образы тех, в наименованиях которых отражены хозяйственные рекомендации, побуждающие к началу определенных сезонных занятий (*Анкудин – разжигай овин, Ерема-запрягальник, Еремей-засевальник, Елисей-гречкосей, Степан-сеновал, Прокопий-жнец* и под.). Однако следует обратить внимание на то, что среди форм почитания персонажей первой группы в народной традиции преобладают прежде всего **запреты** на работу по праздникам именно в той сфере, которой якобы «заведует» святой (наряду с молитвами в адрес этого святого, жертвоприношениями ему и т. п.), тогда как персонажи второй группы выступают в роли распорядителей, указывающих на правильные сроки выполнения тех или иных хозяйственных работ. По наблюдениям О.А. Черепановой, «с персонажами-протекторами связывались как рекомендации совершать определенные действия, так и запреты» (там же: 40). Между тем, само понятие **п р а з д н и к** в народной традиции подразумевает «праздность», т. е. свободу от трудовой деятельности – любой или в какой-либо узкой сфере: «День свят – все дела спят» (РП 2001: 8). Похоже, что календарные образы святых, в дни памяти которых следовало начинать определенные хозяйственные дела, не воспринимались как праздники в строгом значении этого слова либо считались *полупраздниками*, маркирующими начальные этапы тех или иных работ, поэтому они считались не столь «грозными», «вредными» и опасными – по сравнению с большими годовыми праздниками, когда запреты на работу были обязательными.

Из всех видов трудовой деятельности людей, ведущих натуральное хозяйство, пожалуй, в наибольшей степени регламентированной и ритуализованной была в прошлом сфера ткачества, и прежде всего занятия, связанные с прядением и снованием. А поскольку ткаческий производственный цикл сильно растянут во времени (т. е. календарь ткаческих работ встраивается в календарь годового круга), в число персонажей, контролирующих эту сферу хозяйственной жизни, в народной мифологии включается целая череда святых, на дни которых приходится прядильно-ткаческие операции. Но кроме того, в той же самой функции осуществления контроля за своевременностью выполнения этих работ выступают многочисленные мифические существа, среди которых – и обожествляемые души предков, и персонажи нечистой силы, иногда и мифологизированные животные.

Целью настоящей статьи является, во-первых, описание восточнославянских персонифицированных праздников, регламентирующих процессы ткаческого цикла; во-вторых, изучение механизмов их формирования, т. е. постановка вопроса о тех базовых элементах, которые послужили основой для конструирования этих образов (стереотипы внешнего вида и поведения, «биографические» или агиографические данные, оценочные характеристики, особенности речевого поведения и т. п.); и в-третьих, анализ процессов взаимодействия (сближения, смешения) персонажей высшего сакрального уровня и низшего демонического ранга.

В качестве основного источника используются полевые материалы Полесского архива, хранящегося в Институте славяноведения РАН (всего около пятисот текстов), диссертационные работы по народной терминологии и мифологии украинского и белорусского ткачества (Боряк 1989; Павлова 1990), а также опубликованные восточнославянские (частично западнославянские) данные по этой проблематике.

Ткаческий календарь. Если оставить за скобками процессы летнего выращивания волокнистых растений и раннеосенней первичной обработки стеблей, то основной цикл прядильно-ткаческих работ у восточных славян традиционно был приурочен к позднеосеннему, зимнему и ранневесеннему периодам: с конца октября до святок или масленицы старались управиться с прядением, до Великого поста принято было сновать, а до Благовещения или Пасхи необходимо было завершить тканье. Соблюдение сроков выполнения этих производственных операций мотивировалось не только хозяйственной целесообразностью, но и мифологическими представлениями. Так, в Полесье считалось опасным, нарушающим погодное равновесие, если кто-то из сельских жителей не завершит до определенного времени переработку льна в готовую для прядения кудель (соответственно кудель – в пряжу,

пряжу – в основу, основу – в полотно), иначе неизбежно наступит засуха: «Хто до Благовещения не вытре льну [т. е. не вытреплет и не вычесет стебли льна], буде лето сухое, погодливое. Даўно спаливали, кали найдуть [у кого-нибудь из соседей] нетёртый лён, бо засуха буде» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); «Дождь не буде йти, – гавораць, – коли залітуецца [т. е. останется до лета не выпряденным] лён. Старые люди выносяць да спалаяць» (Там же). Аналогичная практика отбирать у нерадивых хозяев и сжигать не обработанный до Благовещения лен, чтобы избежать засухи, отмечена в селах Украинского Полесья (Боряк 1989: 87). Либо люди опасались, что в те места, где остался невытканый лен, будут все лето бить громы и молнии (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.); «Если ў этой зиме не успела жэншчына выткаты, основа останецца на літо, то грозы сильныя будуць» (ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.). Другая мотивировка зафиксирована в с. Грабово Любомльского р-на Волынской обл.: нельзя держать в доме не вытканную до лета или до конца года основу, «бо кажуть, якшо оставяеш на други рик, то можэ буты, шо будуць топлэныкы ў хати» (ПА).

По многочисленным свидетельствам, все этапы ткаческого цикла должны были осуществляться каждый в свое время. Например, по данным из Ровенской обл., отделение кострики от волокна должно завершиться до дня св. Михаила (8/21.XI): «Трём лён до Михайла, а пасля Михайла пачинаем прасты, а Рожество пройде, да Новый год, да Водохришче, – то начинаем ткаць» (ПА, Боровое Рокитновского р-на). А на Черниговщине датой завершения «мыканья мычек» считался день Кузьмы-Демьяна (1/14. I): «Кузьма-Демьян прашоў, мычак намыкаў, почынок насмыкаў – и ужэ прадуть» (ПА, Ковчин Куликовского р-на). Согласно общеполесским поверьям, все ткаческие работы должны были завершиться непременно до начала нового весеннего сева, чтобы не случилось засухи и градобития (Павлова 1990: 69).

Парадокс ткаческого календаря заключается в трудной совместимости требований, с одной стороны, укладываться с каждым циклом работ в установленные местной традицией сроки (стало быть, усиленно трудиться), а с другой – постоянно воздерживаться от работы, отмечая многочисленные праздники, большие и малые, протяженные во времени (святки, пасхальный цикл, Русальная неделя), соблюдая поминальные даты по умершим родственникам, когда все прядильно-ткаческие занятия были запрещены. Кроме того, считалось недопустимым заниматься подобными делами в некоторые дни недели (среда, пятница), а также в воскресенье, когда действовал общий запрет на любые виды хозяйственной деятельности. Длинный список праздничных дат и периодов, когда в Полесье действовали з а п р е т ы на работы ткаческого цикла, приводится

в статье М.М. Валенцовой «Время и пространство в народном ткачестве: реальность и магия»: помимо поминальных «дедов» и больших годовых праздников (рождественско-новогодний цикл, Пасха, Благовещение, Троица), это дни следующих святых: Дмитрия (26.X/8.XI), Параскевы-Пятницы (28.X/10.XI), Кузьмы и Демьяна (1/14.XI), Михаила (8/21.XI), Екатерины (24.XI/7.XII), Андрея (30.XI/13.XII), Варвары (4/17.XII), Саввы (5/18.XII), Николая (6/19.XII), Анны (9/22.XII), Евдокии (1/14.III), Егория (23.IV/6.V); праздники Сретения (2/15.II), Сорока мучеников (9/22.III), а также первые дни рождественского и Великого постов, начало масленичной недели; отдельные дни на Крестопоклонной и Вербной неделе и ряд др. (Валенцова 2011: 305–306).

Однако в полесской мифологии ткачества далеко не все из перечисленных праздников подвергаются персонификации. В качестве антропоморфных календарных персонажей, контролирующих сроки выполнения прядильно-ткацеских работ, чаще всего выступают женские святые: Параскева-Пятница, Варвара, реже – Ганна и Евдокия (*Евдока, Овдюшка*); а среди мужских святых: Андрей, Филипп (14/27.XI), Иван-Креститель (7/20.I), Алексей (17/30.III), реже – Кузьма-Демьян и Юрий. Кроме того, контроль за соблюдением правил прядения / тканья осуществляли персонифицированные дни недели: Среда, Пятница, Неделя (в значении ‘воскресенье’), а также олицетворенное ночное время – *Ночь, Ночница, Ночник*.

Важно при этом отметить, что независимо от того, называется ли праздник по имени святого или обозначается другим термином, лишенным личностных признаков (*Коляда, Кутья, Вербич, Водянуха*), он обычно описывается как одушевленное существо. На вопрос собирателей, зачем нужно прятать перед праздником веретена, следовал характерный ответ: чтобы орудий прядения «не бачыў Коляда, Пасха» (ПА, Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.); причиной заболевания нарушителя запрета считался тот факт, что «сьвато тэ прышло да налякало» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.); указывая сроки наступления того или иного праздника, использовали выражение: «Ганкы жывуць перад Коляды» (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.); о праздниках говорили, что они приходят, уходят, следят за поведением людей, гnevаются, сердятся на нарушителей запретов, что им больно от укулов веретенами и т. п.

Границы праздничного дня в суточном измерении времени. В народном восприятии природного времени граница суток не имеет однозначного определения. Их началом в разных местных традициях могли считаться либо полночь, либо восход солнца, либо закат, но во всех случаях главной оказывается оппозиция «день / ночь (свет / тьма)». Вечер и ночь накануне праздника считается наиболее опасным

временем, когда запреты на работу с пряжей должны были соблюдаться особенно строго: «Основу не оставляли *на ночь* на колках. До заходу *сонца* надо досновать» (ПА, Бабичи Речицкого р-на Гомельской обл.); «Ужэ пятница заходзиць, и кали заходзиць пятница [вечером в четверг], – ужэ не прями. Як *сонцэ зайдзе* [в четверг] – ужэ мы не прадем» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.); «*Сонцэ зайшло* – ужэ не прадуць. Ё вэчэру перад пятницею, ё чэтвэр не прали. Прасницу выносили с куделей на двор» (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.).

Согласно наиболее распространенной у славян трактовке, праздничные сутки наступают накануне с момента захода солнца и длятся до его заката в сам праздничный день; соответственно пятничный вечер уже воспринимается как начало следующего дня. Это значит, что запреты на ткаческие работы по пятницам вступают в силу с вечера четверга, поэтому сообщение о том, что нельзя работать с пряжей по пятницам, могло формулироваться по-разному, например: «у *пятницу* николи ни сеять, ни терти, ни трепать, ни прости не положено лёну, бо ето Пятенка-Параскева, мученица»; «с *четверга на пятницу* нельзя оставлять мычку на гребне»; «*протыў пятницы* ўвечери нэ можно прясти»; «*вэчэром перад пятницею* не прали, бо прийде свята Пятница, заколе вератёнами»; «прясты не можно *ни в пятницу, ни проты пятницы звэчора*» и т. п. Если же продолжительность суток исчислялась с восхода солнца одного дня до восхода на следующий день, то пред-рассветное утро сразу после праздника считалось еще праздничным временем: «Говорыли: после нэдели як станэ кто-нибудь раненько и прядёт, то говорыли, шо Няделька лякае, шо нельзя яшчэ прясть, бо нядельки захватили [т. е. пряха захватила часть воскресенья; считалось, что в понедельник до восхода солнца еще длится воскресное время]» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.).

Если в мифологической традиции восточных славян главным персонажем, контролирующим сроки выполнения прядильно-ткаческих работ, оказывается прежде всего персонифицированная Пятница, то у чехов и словаков встречаются поверья о так называемых «четвертницах» (*čtvrtečníci*), мифических существах, которые якобы наказывают тех, кто занимается прядением по вечерам в четверг (Zíbrt 1995: 107). В восточнословацкой мифологии (окрестности Свидника) были зафиксированы в XIX веке представления о «Четвергине», следившей за соблюдением запрета пряхать вечером в четверг (Валенцова 2016: 425). В западнословацких селах в старину соблюдался запрет на прядение по четвергам. Считалось, что за его нарушение наказывает демоническое существо по имени *Štvrťica* либо *Štvrtnica*, *Štvrtočná víla* (Валенцова 2009: 327). Между тем, по-видимому, в обоих случаях речь идет о тех

же самых «пятничных» запретах, охватывающих суточное время с захода солнца в четверг до его заката в пятницу.

Запреты ткаческого цикла и их мотивировки. Основным жанром, содержащим сведения о персонифицированных праздниках и днях недели, являются запреты и предписания (а также их мотивировки). Большая их часть касается времени выполнения тех или иных прядельно-ткаческих производственных операций: нельзя работать по календарным праздникам, воскресеньям, постным дням (среда, пятница), в поминальные дни по умершим родственникам, а также в любой день поздно вечером и ночью. Другая часть этих текстов формулирует правила обращения с ткаческими атрибутами на период прерванной работы: «Девочк лякали, шо не можно [недопряденную] мычку на ночь покидаць, бо Ношница приде и допряде ту мычку» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.); «Як оставш прялку ў чэтвер напроти пятницы, Пятница праде ноччу, сучэ вэрэтно <...>, бье, стукае. То значы – убирай ее [прялку], а то будэ Пятница прасьты» (ПА, Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл.); «Трэба допрясты кудэлю на свята, бо прийде Варвара да допряде за нич» (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.). Считалось, что если хозяйка бросит на ночь или на время праздника изделие в незавершенном виде (оставит на гребне прялки недопряденный клочок кудели, оставит висеть на сновнице незаконченную основу) либо сохранит инструменты в рабочем состоянии, то по ночам будет слышно, как кто-то незримый продолжает эту работу: будет шуметь крутящееся веретено, скрипеть прялка, стучать ткацкий станок и т. п. Ткаческие правила требовали, уходя спать, разбирать прялку, снимать с нее остатки кудели, отрывать нитку, ведущую от веретена к кудели, вынимать гребень из отверстия в лавке, замыкать на замок колесо самопрялки или ткацкий станок. А перед большими праздниками все ткаческие орудия и пряжа должны были быть вынесены из дома или тщательно спрятаны.

Самой распространенной мотивировкой подобных запретов и предписаний в Полесье выступает угроза появления в доме некоего мифического пришельца, который всю ночь будет громко шуметь, скрипеть, тарыхтеть, доделывая начатую человеком работу; либо он станет пугать домочадцев, угрожать им расправой, испортит пряжу и ткаческий инвентарь и т. п. В общем составе всех проникающих в дом духов, наказывающих за неправильное прядение / тканье, выступают не только персонифицированные образы времени (Ночница, Пятница, Среда, Неделя, Коляда, Параскева, Варвара, Евдокия, Ганна и др. календарные праздники), но и персонажи высшего божественного ранга (Бог, Иисус Христос, Богоматерь), а также души умерших («деды́», «мэрци»,

привидения) и нечистая сила (черт, сатана, домовик, ведьма, русалка, женщина с копытами на ногах и др.).

Второй тип мотивировок, тоже широко известный в Полесье, сводится к утверждению, что несвоевременные ткаческие работы причиняют вред появившимся в земном мире духам (пришедшим в «свое» время). Считалось, что использование людьми в этот период острых, колющих, режущих орудий труда, крутящихся инструментов, а также действия с нитями, волокном, кострикой якобы наносят увечья незримо присутствующим мифическим существам, которые являются нарушителям запретов и жалуются на полученные телесные травмы: «У пятницю не прали. Казали, што Пятница вельми абижаецца <...>, шо яе верацёнамі колюць» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Такие же предостережения включаются в запреты прясть и ткать в поминальные дни, чтобы не навредить душам умерших предков.

Необходимо подчеркнуть тот факт, что в большинстве текстов полесской ткаческой мифологии персонифицированные календарные праздники и дни недели выступают, – как это было показано в работах С.М. Толстой, – в той же текстовой позиции и в той же самой прагматической функции, что и демонологические персонажи, осуществляющие контроль за правилами прядения / тканья, – и это следует признать их важнейшей мифологической характеристикой (Толстая 1995: 43).

Для того чтобы выявить набор функций и идентифицирующих признаков, характерных для персонифицированных образов календарного времени, необходимо рассмотреть мифологические мотивы, устойчиво связанные с этим кругом персонажей. Сначала проанализируем варианты сюжетов, объединенных темой «нарушение правил прядения / тканья провоцирует появление в доме мифического пришельца».

«Мифологический персонаж приходит ночью в дом, где нарушены ткаческие правила, допрядает кудель, ткёт, стучит прялкой, мешает спать домочадцам». Это один из наиболее распространенных в Полесье мотивов: на полтысячи всех текстов ткаческой тематики, хранящихся в Полесском архиве, приходится более ста подобных сообщений. Структура этих текстов обычно включает формулировку правила или запрета, а затем его мотивировку: «Як лягаем спаць, дажэ грэбэнь нэльзя шоб стояў. Як покынэш мычку на грэбні – будэ Ночныца прасті ў глупу ніч [в глухую ночь]. И будэ она там свіркаць вэрэтёном, шо почуеш...» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.); «На любы празнік і на нядзелю не трэба пакадаць верацёна ля кудзели [рядом с куделью], бо чорт прыдзе прасці...» (ПА, Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл.);

«Як заходзіць Благовешчэнне, і не успела доткаць кросён, то ўжэ на них вешалі замка і скручывалі кросна, і выносілі во двор. І веретёна, і сукала выносілі цы ў сени, цы ў клуню. У хате не держалі – грэх быў. Бо казалі, если не вынесеш, то прыходзіць домовик і тчэ» (ПА, Хоромск Столінскага р-на Брэстскай обл.).

В составе проникающих в дом и шумящих по ночам духов-«работников» чаще всего действуют персонажи нечистой силы (черт, нечистый дух, домовик, русалка, ведьма, *лякачка*, *якась погань*, *шоць лихэ*). Затем в этой же функции выступают персонифицированные праздники, ночное время и дни недели (Пятница, Среда, Неделька, Ночь, Ночница, Параскева, Варвара, Евдокия). Реже упоминаются умершие предки (покойник, дедь, умерший колдун, привидение). В остальном фигурируют некие неидентифицированные персонажи: *хто-то*, *шо-то*, *нешта*, *воно*, либо ткаческие орудия работают сами собой, без чьего-либо участия. Кроме того, в числе ночных пришельцев иногда упоминается некая мифическая Веретельница, противоречиво описываемая в разных полесских селах. Согласно одним свидетельствам, термин *веретельница* / *веретенница* используется для обозначения мифической змеи (гадюки или ящерицы, признанных особенно ядовитыми или способными летать); либо змей, каким-то образом связанной с веретенами: например, считалось, что если не связать вместе и не спрятать на летнее время веретена, то они якобы расползутся змеями-*веретённицами* (ровен., житом.). По другим версиям, «верэтельница – это якась мышь» (либо ласка, хорь), которая разносит, разбрасывает веретёна, если хозяйка не спрячет их на летнее время (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.). Наконец, термином *веретенница* может обозначаться и антропоморфный женский персонаж, наказывающий за несвоевременное прядение: «Есьли ў празнік будеш верэтаню прасті, то у вератённицы ў серцэ, ў груди будзь вератёна торчаць. Вератённица – это багиня. [У матери рассказчицы была икона с этой *богинею*]» (ПА, Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.).

Характерной особенностью текстов этой тематической группы является то, что в одном ряду и в одной и той же функции выступают, с одной стороны, образы персонифицированного времени (а иногда и персоны высшего божественного ранга), а с другой – души умерших либо персонажи нечистой силы: «Запрет прасть по пятницам объясняють тем, что иначе в доме по ночам *домовой* стучит, *Пятница* спать не дает» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брэстскай обл.); «Одна жонка оставила веретена те у хати перед Колядзьми, на Коляды. И штось по хате шарахтело тыми веретенами и не давало спаць. Казали, цэ *Варвара*, або *дэдзь*, шчэ казалі, цэ *Мати Богородица...*» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.); «Трэба допрасти мычечку, бо ўноч

Середа спряде. Протиў пятницы трэба закончить прасти, бо *Пятница* спряде. *Домовик* [тоже будет ткать ночью, если оставить кросна в хате]» (ПА, Кишин Олевского р-на Житомирской обл.). Поведение и тех, и других описывается одинаковыми глаголами, в значении которых можно отметить семантику негативно оцениваемых, пугающих звуков: кто-то, невидимый в темноте, *тарактыть, тарабаныть, шарахкае, дрэнчыть, штрыкае, гримить, браскае, дылькае, ляпае мычкою*. Редкое свидетельство о способности св. Параскевы-Пятницы к оборотничеству было зафиксировано в тексте из с. Туховичи (Ляховичского р-на Брестской обл.): «Параскея катилася» за одной пряхой белым клубком ниток, а за другой – бежала в виде белого кота.

Сведения о мифических пришельцах, доделывающих за людьми по ночам прядильно-ткаческие работы, достаточно широко представлены в восточнославянской несказочной прозе. Согласно русским поверьям, стучат по ночам прялкой и жужжат веретеном *домовой-соседка* или *домовая хозяйка*; допрядает брошенную хозяйкой кудель или «щелкает веретеном по дверному косяку» *Мокоша (Мокуша)*; шумит ночью в доме, занимаясь прядением, *Кикимора*, которая рвет, мусолит и путает пряжу; проникают по ночам в бани, где бабы оставляют на гребне недопряденную мычку, *русалки* или *шутихи* (Валенцова 2009: 321–323; Черепанова 1983: 26; Левкиевская 1999: 495). В карпатоукраинских селах [Стрыйского повета] запрещалось пряхам бросать на гребне остатки кудели в ночь со вторника на среду, с четверга на пятницу и с пятницы на субботу, «бо кажут, що прийде Середа, Пйитниці або Субота тей прйдіде» (Колесса 1898: 87).

Провокационными (привлекающими в дом нечистую силу) считались в Полесье и другие виды работ, оставленные хозяйкой на ночь недоделанными. Например, запрещалось оставлять пест в ступе, иначе «ведьма буде ночью замашки (семена конопли) талочь или ў ступи будзе ездить» (ПА, Доброводье Севского р-на Брянской обл.); «Не астаўлялі таўкача в ступе, а то буде хтось цалу ноч таўкти» (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.).

Во всех сообщениях о мифических существах, продолжающих по ночам не завершенную человеком работу, отчетливо сквозит мысль о нежелательности подобных визитов, об опасении быть наказанными (за нарушение обычаев) ночными пришельцами: «Грэбене положить обезательно, штоб не стояў на ноч ў заслони, бо буде прасти хто-то <...> Гэто на зло, на ўрэд. То гаворать: “От, оставила!” Ноч дажэ не будеш спать...» (ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.). А склонность этих персонажей продолжать начатое дело – это не проявление пристрастия к ткаческим занятиям и не желание помочь хозяйке дома, а особый «язык звуков», с помощью которого мифические ночные гости передают людям

сообщение об их неправильном поведении. Точно так же, используя звуковой код, ведут себя: домовый севернорусских поверий (он громко топает, скрипит половицами, стучит в стены дома, хлопает дверями, разбрасывает вещи и т. п.), когда хочет выразить свое недовольство поведением домохозяев; или души умерших родственников восточнославянской мифологии, которые, придя ночью на поминки и не найдя на столе поминальной пищи, – гремят пустыми мисками, хлопают крышками горшков, звенят ложками, демонстрируя свое неудовольствие.

Следующий вариант полесских поверий, посвященных прядельно-ткаческому производству, продолжает тему «прихода в дом ночного пришельца», который на этот раз выступает в роли духа-вредителя или похитителя ткаческих изделий или орудий труда.

«Мифологический персонаж приходит ночью в дом нарушителя правил прядения/ткачества и портит изделия или ткаческий инвентарь либо похищает их». Текстов этой тематической группы в Полесском архиве обнаружено в количестве вдвое меньше, чем проанализированных выше. Считалось, что в наказание за несвоевременную работу ночью кто-то проникший в дом может поломать бердо, сбить кросна, запутать или изорвать пряжу, обслюнить кудель, запачкать вытканное полотно, забрать себе изделия и т. п. Субъектами подобных действий здесь выступают: во-первых, все те же персонифицированные праздники или ночное время (Ночница, свв. Параскева, Евдокия, Ганна, Варвара, Юрий), а также персонажи, олицетворяющие святочный период зимнего календаря, – *Коляда*, под которой понимаются рождественско-новогодние праздники, и день св. Филиппа (14/27.XI), с которого начинается предрождественский (Филипповский) пост; во-вторых, демонические существа (черти, нечистый дух, домовик, русалка); в-третьих – животные или насекомые (паук, конь св. Юрия, волки, мыши, кошки). Например, сообщается, что якобы Ганна либо Варвара рвут пряжу или забирают ее себе; Пятница запутывает нитки, жует и обслюнивает кудель; Ночница срывает висющую основу; черти путают нити основы; домовик утаскивает пряжу в подпол; конь св. Юрия оставляет следы своих копыт на вытканном полотне; пауки завязывают в узел нити пряжи; мыши грызут тканые изделия и т. п. Особенно часто упоминается в этих текстах угроза, что некто помочится на кудель или нагадит в нее: «святые обэсцят куделю» (брест.), «Коляда або волк насэре» (брест.), «мыши посцяць кудэлку» (ровен.). Подобные бесчинства часто приписываются персонажам, соотносимым со святками – с «Колядой», «Пилипом» и «колядниками»: «Каляда насэре ў ту куделю» (гомел.), «Допрадай куделю, а то придэ Пилип да насэре ў кудель» (брест.), «Допрадайтэ кудэлку, бо будучь колядавать [на святки хлопцы], да обоссяць кудэлку» (ровен.).

Колядники как действующие лица в этих шутливых угрозах, с одной стороны, являются олицетворением святочных праздников, когда запрещались все основные хозяйственные работы, а с другой стороны, на участников колядования, действительно, возлагались функции общественного контроля за соблюдением сроков завершения прядильных работ. Если во время ритуального посещения домов колядующие обнаруживали недопряденную кудель или оставленные на виду орудия ткачества, они имели право выбросить их из дома, поломать, сжечь: «Пэрэд Колядами (Коляды – то Роздво) хто нэ спрадэ кудэлю, то хлопцы – шчо колёдуваюць – шукаюць кудэль тую: “А де ваши кудэльки? Давайте спалим на пупе вашем!” Трэба сховати и пótэсь [самопряку]. Мати говорит: “Допрадай кудэльку, шчо́б нэ було колэ пótэси, бо колядники спялять! Допрадай, допрадай, або на пупе спялять!”» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.)

Аналогичные угрозы (приписываемые персонажам нечистой силы) «помочиться на кудель», оставшуюся недопряденной к святкам, зафиксированы в севернорусских (вологодских) поверьях: «До Рождества восемь пасм надо спрясть, а то куляши обоссят»; другие варианты этой угрозы: «Куделю не допряла до Рождества – мураши обоссят охлопок»; «Пре́ди куделю, скоро святки будут, кикиморы придут да обоссят». Если на деревенских вечерах девка долго сидела с одной и той же куделью, ей говорили в шутку: «Ой, дивка, ты больно-то довго ходишь с одной куделей – биси обоссят!» (Морозов, Слепцова 2004: 755–756). Поскольку считалось, что прядение должно быть закончено до Рождества или даже до Филипповского поста, то нерадивых прях пугали мифическим «Филиппко́м», который якобы мог задушить за недопряденную кудель (Там же: 755).

Упомянутый выше (в цитате из села Радчицк) мотив «с жи г а н я недопряденных остатков кудели на животе у пряжи» отражает какой-то весьма необычный способ наказания нарушителей правила завершать прядильные работы до наступления святок. Подобные сообщения фиксировались в селах Брестской, Гомельской, Черниговской областей. Во всех случаях в качестве эвентуальных исполнителей этой угрозы выступают персонажи, олицетворяющие предрождественское и святочное время: *Пылып* (название дня св. Филиппа либо рождественского поста), *Ганка* (9/22. XII), *Коляда*, *коледники*, «*хлопцы, шчо колёдуваюць*», *батюшка*, *поп* (священники и церковные служки, участвующие в поздравительных рождественских обходах): «От, Ражэство падходит, то кались пакойна мама кажэ: “Дапрядай, Маруся, куделю, а то буде поп хадить по хатах, дак то на животе спалить куделю”» (ПА, Старые Боровичи Щорского р-на Черниговской обл.). По единичным черниговским данным, этот способ наказания могли осуществлять также черти

(Павлова 1990: 40). О требовании сжигать оставшийся необработанным (до святок или до лета) лен, чтобы не вызвать засухи, мы писали выше, в разделе «Ткаческий календарь», но угроза сжечь кудель на животе пряжи требует особых комментариев.

В одном из полесских сел был записан обычай, при котором сжигали на животе у девочки, обучающейся мастерству прядения, первую спряденную ею нить: «Положут на живот [девочки] грьблѣнку, а на грьблѣнку клубочка того, шо вона напрала пѣршый раз. И на пупы палили, шоб добрѣ пряла, шоб ей палило душу прѣсти» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Это единичное сообщение может быть поддержано массовыми полесскими свидетельствами о том, что впервые спряденную девочкой пряжу нужно непременно сжечь в печи, *шчоб ёй палило больш охоты до прядения; коб девочка була гарача прѣсты; коб работала, як вогонь*. Поскольку живот человека считался одним из возможных мест, где якобы помещается его душа, то именно на животе сжигали первую спряденную ребенком нить, чтобы «душа горела по этой работе». Соответственно, угроза сжечь «на пупе» нерадивой пряжи оставшуюся к празднику кудель могла рассматриваться как магический прием, способный сделать из нее искусную в прядении мастерицу, которая успевала бы закончить к святкам все прядильные работы.

Еще один загадочный и трудно объяснимый с логической точки зрения мотив часто встречается в мифологии ткачества как у славян, так и у народов Западной Европы – «В наказание за несвоевременное прядение мифологический персонаж забрасывает в дом много веретен и требует запрясть их все в течение одной ночи». В Полесском архиве хранится более 30 текстов с этим мотивом. Все они построены по однотипной сюжетной модели: в нарушение запрета женщина прядет в непопозволенное время; под окна дома приходит некто невидимый и бросает в окно или в печную трубу много веретен (семь, двенадцать, двадцать, сорок, много, *цильый пучок, целу жменю*), приказав на все напярсть пряжу до того времени, как он вновь возвратится, иначе пряжу ждет суровая расправа; женщина догадывается напярсть по одной ниточке на каждое веретено, чтобы создавалась видимость выполненного задания, в результате чего ей удается избежать наказания. Большая часть рассказов зафиксирована в западном и центральном Полесье (Брестская, Гомельская, а также Ровенская и Житомирская области). В брестских текстах в роли ночного пришельца выступает почти исключительно св. Варвара (иногда также *Веретенница*), а в остальных вариантах – преимущественно св. Пятница. Часто, однако, действующим лицом оказывается некое неидентифицированное существо: *штось, хто-то, ніхто, воно*.

Нелогичным здесь выглядит тот факт, что вместо того чтобы сразу наказать пряжу, работающую в неурочное время, мифологический персонаж принуждает ее напрясть много пряжи в ночное время, когда все ткаческие работы вообще строго запрещались. Причем вся стилистика рассказов и реплики ночного прищельца свидетельствуют о его намерении именно запретить прясть по праздничным дням (а может быть, приучить пряжу быстро справляться с заданным объемом работы). Так, в одной из украинских быличек св. Пятница требует от работавшей в пятницу женщины: «Поки я округ хаты трычи обийду, щоб ты понапрядала почынки и щоб ты мени их выдала»; а получив выполненную работу, она говорит пряхе: «Дывысь, – каже, – як я ци веретена розрываю <...> От так бы я и тебе розирвала, колы б ты дила не сповныла. Молись Богу, лягай спать та бильш так не робы, не пряды проты пятныци» (Милорадович 1991: 379). В белорусском витебском варианте рассказов на эту же тему св. Пятница прямо формулирует, какая расправа ожидала бы пряжу, если бы та не догадалась напрясть по ниточке на каждое веретено: «Разумная ты, молодзиця, што так сделаць догадалась, ня сделай ты гэтаго, а отдай мне голыи вирацёны, я б цибе самую, як голая вирицяно скруцила ды ссушила. Я – святая Пятница. Гляdzi, борони цибе Боже, ни разу ў пятницу ни прадзи» (Шейн 1874: 425–426).

Стараясь избежать суровой расправы, одна из женщин в подобной ситуации легла спать между двумя детьми; пришедшая получить назначенные веретена Веретенница сказала: «Твое щчасце, што ты легла меж детьми!» – и не тронула нарушительницу запрета (ПА, Спорово Березовского р-на Брестской обл.). Этот эпизод полесского рассказа поразительно точно совпадает с греческой сказкой о Параскеве-Пятнице, которая собралась было наказать провинившуюся пряжу, но та легла в кровать между своими двумя детьми: «А святая Параскева уже стучит в дверь: “Счастье твое, что ты улеглась между детьми; ляг ты в сторонке, ты бы поела у меня мертвячины в наказание за твой проступок” – и ушла» (Веселовский 1877: 224).

Анализируемый мотив (забрасывание в дом множества веретен) широко представлен в мифологических верованиях западных славян и западноевропейских народов. Например, у жителей восточнословацких сел по течению р. Цироха в роли персонажа, контролирующего правила прядения и забрасывающего в дом много веретен, выступает св. Савва (5/18.XII). В моравской, среднесловацкой и польской календарной мифологии – св. Люция (13.XII), которая бросает в дом через печную трубу или в окно целую кошелку веретен и грозит забрать пряжу с собой, если та не напрядет на них пряжу до пения первых петухов (Валенцова 2016: 345). У чехов и словенцев аналогичные

угрожающие действия приписываются женскому персонажу по имени Перхта (*Perchta*), олицетворяющему собой день Богоявления (6/19.I), который завершает святочный период (Валенцова 2009: 18–19; Крореј 2008: 325). Все эти мифические пришельцы выступают как персонификация предРождественского или святочного календарного периода и все характеризуются определенными демонологическими признаками: появляются в ночное время (до первых петухов), пугают домочадцев стуками в окно, пользуются печной трубой для забрасывания веретен, произносят в адрес людей, догадавшихся, как защититься от опасности, характерную реплику: «А, догадалась!» (как это обычно делают персонажи нечистой силы).

В рассмотренных четырех тематических группах текстов речь шла о таких формах наказаний нарушителей правил прядения / тканья, при которых мифологический персонаж негативно воздействовал на ткацкие изделия и орудия труда. В следующем мотиве в качестве наказания выступает прямое физическое воздействие (со стороны мифического пришельца) на человека, не соблюдающего запреты.

«Мифологический персонаж бьет нарушителя правил прядения/тканья, колет его веретенами, душит, наносит телесные повреждения, наказывает болезнями и т. п.». В ряду приходящих в дом персонажей-карателей в полесской мифологии ткачества выступают чаще всего святые и высшие божества, наделенные властью наказывать людей за греховное поведение: Параскева-Пятница, Варвара, Евдока, Иван Креститель, Юрий, Алексей, Иван Златоуст, Бог, Божья Матерь. Они расправляются с нарушителем запретов либо собственноручно (бьют, душат, колют чем-то острым, таскают пряжу за волосы и т. п.), либо косвенно, т. е. насылают болезни и несчастные случаи на несвоевременно работающих людей, на их детей, домашний скот; мстят таким образом, что в хозяйстве рождается увечный приплод, случаются разные бедствия: «Матка у пятницу не дае прась, а я села прасты, дак Пятница пришла да так меня била, так била, што зубы павубила да кроў ишла» (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.); «Прала я ў пятницу. Пришла жэншчына пад акно и калола мене веретёнамі ў грудзь. То святая Пятница...» (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Вместе с тем в текстах с этим мотивом часто отсутствует прямое название персонажа-«карателя», подразумевается, что все бедствия и несчастия случаются с пряхой как наказание со стороны персонифицированного праздника, дня недели или высших божественных сил: «Тётка прала на тую Евдоку (1/14.III). Она седае прэсьты, а мама кажэ: “Нэ прады!” А вона: “А, шо там та Евдока!” – вона ей так. И в юй тое вэрэтно ўпало, ўстало и просто стоело [вверх торчком]. И она

хотила злизты, и як она вступыла – вэрэтно вломылося юй у пятку...» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Список всех вредоносных действий, совершаемых мифическими пришельцами, трудно перечислить и конкретизировать, так как он почти безграничен и касается не только здоровья, личного и хозяйственного благополучия семьи, но и глобальных стихийных бедствий (засухи, градобития, неурожая, нашествия грызунов и т. п.).

Весьма жестокие способы мести приписываются в восточнославянских поверьях св. Пятнице, которая, согласно украинским данным, явилась ткачихе, содрала с нее кожу и повесила на ткацком станке в наказание за работу в пятницу (Гнатюк 2000: 184). Согласно южно-русским народным легендам, если мужики будут пахать, а бабы прясть по пятницам, то св. Параскева наведет на них крепкий сон, насыплет в голову мужику пахотной земли, а пряже – льняную труху, после чего у нарушителей запретов весь год будет сильно болеть голова (Веселовский 1877: 215; Милорадович 1991: 380). Аналогичным образом мстят людям за неурочное прядение персонифицированные праздники западноевропейской мифологии (например, фрау Хольда, Бефана, Берта, Перхта, Люция и др.).

Реже в этой функции выступают персонажи нечистой силы (черт, сатана, домовик, русалка), которые, как считалось, не столько вредят людям, сколько наказывают их за неправильное поведение. Как и в других рассмотренных выше мотивах, здесь в качестве главного наказания называется сам приход персонажа - «карателя» в дом: «Не можна було прости ў неделю, пятницу и на божые празныкы, бо грех вэлыкы буде, и – сатана до хаты явицца. Якшо прости в неправильны дне, то можэ появиться *Маты Божы* и можэ наказаты» (ПА, Полесское Коростеньского р-на Житомирской обл.). Весьма характерно упоминание в одном ряду приходящих в дом сатаны и Богоматери.

Вторжение кого-то «чужого» в дом нарушителя правил прядения/тканья. Этот мотив может быть реализован в форме шуточных мотивировок запрета оставлять на ночь незавершенную работу. Считалось, что если хозяйка бросит перед сном недоделанную основу или недопряденную кудель, то домочадцам придется «ночевать с цыганами» (с татарами, с нищими, с покойниками, с чужими котами) либо жильцам дома будут сниться «жиды», «чужаки», «старцы», «нечистая сила»: «Если оставить на ночь недоснованную основу, эта кажуть, будэш з цыганом спаць. Цыган на ноч придэ, як основа ночуе...» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.); «Як кросна нэ дотчэш на ноч [и ляжешь спать], дак будуть жыды снытыся» (ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.); «До захода сонца следует навить основу и успеть соткать немного полотна,

чтобы вынуть пруточек, на котором закреплены нитки основы. Если же нитки *заночевали на пруточку*, то в Полесье говорят: *с цыганом ночевать будешь*» (Павлова 1990: 89).

Таким образом, описанные выше мотивы ткаческой мифологии объединяются поверьем о том, что несоблюдение установленных запретов провоцирует приход в дом непрошенных ночных «гостей», которые стучат прялками, работают на ткацком станке, пугают домочадцев, портят пряжу, забрасывают в окно много веретен, угрожают сжечь кудель на животе у пряжи, наказывают провинившихся несчастьями и бедами и т. п. Субъектами этих действий могут выступать как персонифицированные праздники или высшие божества, так и персонажи нечистой силы или души умерших предков. В основе нижеследующей группы мотивов лежат другие представления: использование людьми в неурочное время ткаческих орудий, крутящихся инструментов, а также производственные операции с нитями, волокном, кострикой и т. п. — наносят увечья персонифицированным праздникам, за что они в дальнейшем и мстят нарушителям запретов.

Несвоевременное прядение/тканье вредит мифологическому персонажу (причиняет ему боль, страдания, калечит его, колет веретенами, засоряет глаза и т. п.). Этот мотив является принципиально важным для ткаческой мифологии, объясняющим саму суть запретов на несвоевременную работу с пряжей, которые сводятся к опасению навредить приходящим в свое «законное» время антропоморфным праздникам, персонажам божественного ранга и душам умерших родственников (ранить их орудиями прядения, нанести увечья, исколоть веретенами, запорошить льняной трухой, замотать нитками). Именно эти две категории действующих лиц «страдальцев» — персонажей христианского культа и умерших предков — представлены в полесских текстах рассматриваемой тематической группы. Осознавая, что неурочные ткаческие операции травмируют незримо присутствующих духов, люди не брали в руки веретен, чтобы не проколоть ими Божию Матерь, Иисуса Христа, Бога, свв. Варвару, Параскеву, Андрея (а также персонифицированные дни недели — Пятницу, Среду, Недельку); не работали с волокном, чтобы не запылить глаза *мэртвым душам, дедам*; не сновали, чтобы Христос или *деды* не запутались в нитках; не пряли льняную кудель, чтобы не натрусить коросту *в очи душам помэрлым* и т. п.

Для текстов этой рубрики характерно включение жалоб и упреков пострадавших от орудий ткачества персонажей: свв. Варвара и Пятница, а также Божья Матерь высказывают нарушителям запретов свое недовольство: «Нашто ты мне пыл насыпала на очи?»; «Смотрытэ, шо вы мне наробылы!»; «Ви муи волосы рвете»; «Запыляете мене очи!»; «Што

ты делаеш на мой день?»; «Нельзя пылить! Ето я – святая Пятничка!». В сопутствующих описаниях внешнего вида мифических пришельцев отмечаются следы укулов от веретена, кровоточивые раны, проткнутая грудь («а на лице кроў», «вся обколяна и по лицу кроў тэкла», «скрузь затыкана ў гоное тило взрэтёнами», «и у ее ноги ў ранах»).

Рассказы о явлении людям св. Пятницы, которая упрекает работающих по пятницам людей и демонстрирует им свое израненное тело, были очень широко распространены на Украине. По карпатоукраинским представлениям, хозяйка, занимавшаяся прядением, шитьем, стиркой белья в пятницу, «прядет, ткет, печет, шьет и золит саму Пятницу», протыкает ее веретеном и колет гребнем (Толстая 2009: 383). В виде несчастной женщины, «иссверленной веретенами», «исколотой иголками», засыпанной кострицей, «подряпаной и окровавленной», с телом, «пошпичанием голками, поризанием ножами та попробиванием цвяхами», изображается св. Пятница в многочисленных вариантах украинских ткаческих поверий (Маркевич 1860: 19; Булашев 1909: 284; Воропай 1966: 249; Милорадович 1991: 376–378; Гринченко 1901: 195). Аналогичным образом свои раны и кровоточивые порезы показывает, жалуясь на нарушителей запретов, *Середка* и *Нядзелька* в белорусских быличках (МБЭС 2011: 332–333; Federowski 1897: 138; ТМКБ 2013: 639). В русских народных легендах св. Пятница описывается как «женщина страшная и безобразная», «на ней были все лохмотья да дыры», «ноги и руки в грязи», «вся она с головы до ног осыпана мусором»; в адрес «непочтивых баб», прядущих по пятницам, она произносит длинную обличительную речь: «Вот ты, женщина негодная, как ты меня обрядила. Прежде я в светлых ризах ходила, да в цветах, да в золотом одеянии, а твое непочтение вот до какой одёжи меня довело. Громом бы тебя разразить мало. Ты преступила закон и за это будет тебе огонь неугасимый и тьма кромешная <...> Ты, безумная баба, никакой жалости ко мне не имеешь и дня моего не почитаешь» (Максимов 1903: 512). Неделя и Пятница укоряют пряж, работающих в их дни, что они прядут не лен, а их волосы, молотильщикам показывают свое белое тело, покрытое синими пятнами, и говорят, что это они их так цепями калечат (Веселовский 1877: 216).

В анализируемой группе полесских сообщений наблюдается редкое сближение образов св. Пятницы и Богоматери. Так, запрет пряхь по п я т н и ц а м часто мотивируется опасением исколоть веретеном не только св. Пятницу, но и Божью Матерь: «У пьятницу не прали. Пьятница – то така була Божа Матер, шо взрэтёна ў ее у боках торчали» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «Хто ў пьятницу праў, то Божай Матыры верацёна патынали ў бок» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); «Колись була такая Божая

маци, и як хто пряде в пятницу – зацискае йий верецина ў груди» (ПА, Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «Через то нэ прали в пятницу, што Мати Божэй спицы ў сэрцэ воткнуцца, як будэ хто прасті» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.). Это объясняется, по-видимому, смешением иконописных образов св. Параскевы и Богоматери; последняя изображена на иконе Девы Марии «Семистрельной» (на которой нарисованы по три стрелы в груди справа и слева, а одна стрела внизу). В материалах Полесского архива сохранились комментарии собирателей, содержащие следующие сведения: «Икону Богородицы, пронзенной мечами, в селе называют «Пятницей»» (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.); «Образы свв. Пятницы и Варвары сближаются с образом Богоматери» (ПА, Кишин Олевского р-на Житомирской обл.).

Запрет прясть в определенные дни мотивируется почитанием иконописного образа Божьей Матери (либо св. Пятницы, св. Варвары), пронзенной веретенами. Тексты с этим мотивом могут рассматриваться как вариант общей концепции о том, что несвоевременные ткаческие работы вредят мифологическим персонажам. Ссылка на икону с изображением святой женщины-страдальцы, исколотой веретенами, повышает степень убедительности запрета прясть и ткать в праздники и переводит факт его нарушения из бытовой провинности в разряд непростительного греха против высших божеств: «Така икона йе – Пятница, Маты Божа. Ў груди ей стромлялы вэрэтэна под рэбра. Маты Божа з дытатком, дытатко на левой руце. Если прясть ў пятницу, то цэй Матэры Божэй больно» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); «Ў пятницу не прадуць нічога, колісь казали. У людзей йе такія вобразы [иконы св. Параскевы], то будо верэтэна ў груди затыканы. Гэта ў пятницу грэх прасті!» (ПА, Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

Итак, в проанализированных мотивах были рассмотрены основные стереотипы поведения персонафицированных праздников (и дней недели) и их мифологические функции: эти антропоморфные персонажи осуществляют контроль за соблюдением правил прядения / тканья не потому, что они сами любят прясть или покровительствуют этому ремеслу, а потому, что неурочные ткаческие работы причиняют им боль, травмы, увечья. Именно это вынуждает их являться нарушителям запретов, требуя прекратить несвоевременную работу или напоминая о необходимости вовремя завершать определенные этапы ткаческого цикла. При этом самими людьми признается право этих мифических пришельцев сурово карать провинившихся работников, нарушивших установленный обычай.

Теперь хотелось бы проследить, из какого арсенала мифологических характеристик формируются народные представления о происхождении, о персонажном статусе и внешнем виде этих персонифицированных образов.

Образ св. Пятницы в полесской мифологии. Среди женских антропоморфных персонажей, олицетворяющих календарные праздники и дни недели, абсолютное первенство в полесских поверьях принадлежит Пятнице, совмещающей в себе признаки персонификации пятничного дня (в недельном измерении времени) и осеннего праздника св. великомученицы Параскевы (в календарном измерении времени). На полтысячи архивных текстов, относящихся к ткаческой тематике, прямое упоминание имени (*П'ятниця, Параскева-П'ятниця, П'ятенка*) встречается примерно в 60 текстах, однако во многих мотивировках запретов работать по п я т н и ц а м выступает некая безымянная женщина, которая может быть идентифицирована как персонификация пятничного дня: «Ї п'ятницю не прали. Ходить, кажуть, ж'нщчина. Коли будзеш прасць, буде тыкаць веретена ў горло» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); «Нельзя прасць в пятницю, плате не золять, а то ж'нщчина покажецца в окне, побачыць: хто цэ пряде...» (ПА, Кочищи Ельського р-на Гомельской обл.).

В мифологическом образе полесской Пятницы нашли отражение самые разные церковно-книжные и народные представления, характеризующие ее то как почитаемую святую, то как наказанную Богом грешницу, то как обычную женщину, вынужденную заниматься прядением, чтобы обеспечить приданым своих многочисленных дочерей, то как некое демоническое существо, способное к оборотничеству. По одним свидетельствам, Пятница была великомученицей, пострадавшей за Христову веру: «У п'ятницю не прали, як у п'ятницю ў хати не убірали <...> П'ятниця – это така ж свята ж'ншчына была...» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.); «П'ятниця – гэта Параскева, Матер' Божья, мученица. Ёе мучили, и ў чесьць ёй П'ятенка – это она жэ» (ПА, Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.); «У п'ятницю не прали и у неделю. П'ятниця мучелница така була» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.). Поскольку, как было сказано выше, во многих полесских селах икона Божией матери «Семистрельной» называлась «П'ятницею», запрет прасць нередко мотивировался почитанием иконописного образа Богоматери, пронзенной веретенами; соответственно, в ряде текстов отмечается сближение (вплоть до полного неразличения) этих двух женских образов: «П'ятниця, ну, вродэ, як казать, – Божья Мати» (ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «П'ятниця – то матэрь Исуса Христа» (ПА, Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл.).

По другим данным, наоборот, изображенная на иконе Пятница считалась великой грешницей, так как пряла в пятницу, за что и была наказана: «Образ ѳе, Пятница, и в груди пъять веретён позастырканы <...> Страшна намалёвана [о св. Пятнице], она прала, Бог накараў, за то ей и змалывалы» (ПА, Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.); «Пятница прала ў пятницю, дак ей Буг веряцёна пазатыкаў ў груди вакруг. То було грих [прясть]. Есть така икона. Ани затыканы кругом, тыи верацёна» (ПА, Великое Поле Петриковского р-на Гомельской обл.).

Более обытовленный образ Пятницы как обычной сельской женщины представлен мотивами: «у Пятницы много дочерей», «чтобы обеспечить их приданым, ей необходимо напрядь много пряжи», «она крадет пряжу у тех женщин, которые прядут по пятницам».

И в облике персонифицированной Пятницы, и в стереотипах ее поведения часто отмечаются признаки демонического существа, сближающие эту народную святую с русалкой или ведьмой. По некоторым сообщениям, Пятница могла превратиться в клубок белой пряжи либо в животных: «У пъятницю не прали – Пятница присница, жонка така. Ходи така жонка, перекидаецца на собаку, на воўцы, якась русалка. Волоса длинныя аж по земле да ладыну гильгае, аж задушыць» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.).

Описание внешнего вида Пятницы в полесских текстах почти полностью отсутствуют. Согласно единичным данным, она выглядит как «диўка красива» (брест.); либо как молодая женщина с распущенными волосами (чернигов.); либо она описывается как «женщина, не така шоб молада, но и не стара» (чернигов.); либо это худая высокая баба (брест.). Если речь идет о Пятнице, которая стучит ночью в окно, пугает пряжу, бьет или душит нарушительницу запрета, то она изображается в виде «страшэнной жэншчыны» (чернигов.) или «оборванной, корявой жаночынай» (брест.).

Мифологизированный образ Параскевы-Пятницы распространен в той или иной степени в народной традиции всех православных славян, и везде он связан с женскими (в том числе ткаческими) работами и воспринимается как мифическое существо, наказывающее за несвоевременное прядение (Толстая 2009: 382–385; Левкиевская, Толстая 2004: 631–633; Амосова 2016: 131–151). В восточнославянских народных верованиях облик св. Пятницы описывается противоречиво: она являлась людям «в виде красивой женщины с распущенными волосами, чаще молодой, чем пожилого возраста» (РДС 1995: 471; РП 2001: 366); либо в виде девки с длинными волосами, в разорванной одежде, с истыканным и израненным телом (Иванов 1905: 287). Жители Ярославской губ. представляли себе св. Пятницу в виде «женщины, страшной и безобразной», одетой

в лохмотья (Максимов 1903: 512). По белорусским свидетельствам, Пятница выглядит как «жэншчына ў белум-белум» (ТМКБ 2013: 643); либо как «старэнька баба, апранутая ў дзіравую світку, галава пакрыта рознай старызнай, з-пад якоі вытыркаюцца каўтуны сівых валасоў» (МБЭС 2011: 387). То как красивая и молодая, то как старая и страшная описывается этот персонаж в украинских поверьях (Гнатюк 1902: 179; Милорадович 1991: 378).

Для восточнославянской ткаческой мифологии характерно сближение образа св. Пятницы с женскими демонологическими персонажами. Так, в западноукраинских быличках Пятница изображается как женщина «на гусячих ногах, цици такі, же аж си виверла на плечі» (Зубрицкий 1900: 34). В виде страшного существа, сидящего на печи, показывается Пятница в украинских полтавских рассказах (Милорадович 1991: 382).

Другие женские персонажи, контролирующие сроки выполнения прядильно-таческих работ. Если представления о Пятнице распространены в Полесье почти повсеместно (кроме районов крайнего запада полесского региона), то для поверий Брестской, Волынской и Ровенской областей более характерно упоминание св. Варвары в качестве персонажа, следящего за соблюдением ткаческих запретов. Соответственно сами запреты на работу с пряжей распространялись в этой зоне прежде всего на Варварин день, а из дней недели – на воскресенье и среду, тогда как по пятницам разрешалось выполнять все ткаческие операции (Гура 2001: 110). По сравнению с именем Пятницы, имя святой *Варвары* фигурирует в полесских быличках в два раза реже. Подобно Пятнице, эта святая тоже нередко смешивается с образом Богоматери: «На Варвару не прядут. Божа Матэрь называецца – Варвара. Варвара – то вэліка мученица» (ПА, Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.); либо считается грешницей: «[Варвара] сама була грэшница – прала, и Бог покараў яе» (ПА, Журба Овручского р-на Житомирской обл.); либо обнаруживает признаки демонического существа – страшной женщины с золотыми зубами, которая заглядывает в окна, пугая работающую в Варварин день пряжу (ПА, Сварынь Дрогичинского р-на Брестской обл.). В ряде поверий отражены представления о том, что это св. Варвара изображена на иконе в виде великомученицы, пронзенной веретенами: «На Варвару нэ прядлі, бо вона вэрэ́тэнамі замучэ́на» (брест.); «нэльзя прядзь ў пятніцу, бо у Варвары сэ́рцэ пробіто верэ́тэнамі» (брест.); «йе такі образкі [іконы]: Варвара, і ў той Варвары ў грудях тарчы верэ́тэна» (ровен.).

Вместе с тем в сообщениях о ней отражаются и некоторые детали житийных событий, относящихся именно к этой святой: «Була

святая Варвара... Колись не верыли в Исуса Христа, а только ў Бога. Тады это была еўрэйская вера. И воны робыли стуканы. Потом, як Иусус васкрэс, стали ходить апостолы и вэльми объяснять о хрыстовой вере. И некоторые стали верыць. А тые, которые не верыли, стали убиваць тых, которые верыли. Святая мученица Варвара поверыла ў Исуса Христа. Ее мучили сильно, на гарачую сковородку ставили и кололи верэтёнами, тыми шо прадуць. Оны ж вострыя. И ее заму-чыли...» (ПА, Хоромск Столинского р-на Брестской обл.). По другим сообщениям, «батька ёй [Варваре] голову отгяў за веру» (ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.); мучители Варвары водили ее босую по битому стеклу, но она стала еще краше (ПА, Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.).

Согласно западноукраинским народным рассказам, св. Варвара наказывает не вовремя прядущую женщину тем, что запихивает ей в горло свой «волохатий палець»: «Сьвіта Варвара свій палець у горло ї встромила; уже була би задушила, але якось Господь Бог сі змилював» (Гнатюк 1902: 180).

За образами свв. Евдокии и Анны закреплены в Полесье лишь функции контроля за правильными сроками прядения / тканья; а для персонифицированных дней недели – «Середы» и «Недельки» – определяющей является характеристика их как женщин, имеющих много дочерей и склонных похищать пряжу у других работниц, чтобы обеспечить своих дочек приданым (Владимирская 1983: 229). Так, согласно полесским данным, в среду старались не сновать, «бо Середа мае багато дочек, на дочки краде пражу» (ПА, Хоромск Столинского р-на Брестской обл.). Среда как день недели считается в Полесье опасным днем, а персонификация этого дня оценивается как сердитый и вредоносный персонаж: «[Запрет прять по средам мотивируется тем, что] У Середы дочок бульш, чем... Двенацать дочок у Середы. Середа – опасный день: не пряли, не сновали. Середа – то змея, погана Середа, кажуть, гадюка» (ПА, Кочищи Ельского р-на Гомельской обл.). В полесских черниговских рассказах Среда и Пятница иногда выступают в роли пророчиц предстоящих бедствий; они якобы в полночь появляются в селе во всем белом и спорят друг с другом о том, какую кару наслать на жителей: «Середа кажэ, щоб поморщыну та пожары, а Пьятныця – щоб голод та войну» (Гринченко 1901: 194).

Персонифицированный образ воскресенья (*Нэдиля*, *Неделька*) представлен в Полесском архиве (в группе текстов ткаческого цикла) всего четырьмя сообщениями. Подобно другим женским персонажам-контролерам, она является в дом или под окна жилья и пугает нарушителей запрета прять / ткать по воскресеньям или накануне вечером. В одном рассказе она наказывает пряжу более сурово: «Една

жонка тчэ ў суботу у вэчэри. И ужэ соньце заходи, а вона тчэ. А воно пришло. Уся ў белом, и труну [гроб] тягнэ, кажэ: “Фатить, вилазь, – каже, – наробилась, фатить!” Вона [хозяйка дома] вилезла, а та жонка каже: “Лягай!”» Та лягла и умэрла. Чого хотила, того й достала. Каже: “Фатить тоби! Нельзя ткать в субботу”. То Нэдиля пришла, така ў бi-лом – висока, страшна» (ПА, Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл.). Так же сурово карает *Нядзелька* в белорусских поверьях: «за непослухмянасць магла наслаць хваробу або нават забіць пранікам [вальком для глажки или стирки белья]» (МБЭС 2011: 332). Подобно св. Пятнице, Неделя жалуется встречным прохожим (или самому Богу) на то, что люди не чтут ее: «рубуюць, жнуць, усё, шо хочаш, робяць <...> Мяне так ссякуць, паколюць, бо іголкамі колюць, шыюць, пакрыва-ваць...» (ТМКБ 2013: 639).

В недавно опубликованной статье С.Н. Амосовой был высказан вполне убедительный тезис о том, что образ персонифицированного воскресенья (укр. *Неділя*, бел. *Нядзелька*) встречается в украинском и белорусском фольклоре (но не в русском). Отмеченное А.Н. Веселовским, а затем и другими учеными сближение этого персонажа со св. Анастасией в русской традиции – результат исследовательской интерпретации, которая не подтверждается массовыми фольклорными данными (Амосова 2016: 136–138).

Выводы. Итак, можно заключить, что рассмотренные выше мотивы полесской ткаческой мифологии отражают две центральные темы: а) «в дом, где нарушены правила прядения / тканья, вторгаются опасные ночные пришельцы, которые шумят, пугают, портят пряжу и ткаческий инвентарь, наказывают виноватых и т. п.» и – б) «неурочная работа вредит неким мифическим существам, причиняет им боль, за что они мстят провинившимся людям». В текстах первой из этих тематических групп в одних и тех же сюжетных ситуациях и с одинаковыми функциями выступают следующие субъекты действий: 1) персонифицированное время, а именно – суточное («Ночница»), недельное («Среда», «Пятница», «Неделька»), календарное (праздники, например, «Коляда», «Рождество») и дни святых христианского культа; 2) высшие божества (Богоматерь, Бог, Иисус Христос); 3) души умерших предков; 4) демоны или люди-«чужаки». А в текстах второй группы жалуются на свои страдания от ткаческих операций и сурово карают виновных – святые, высшие божества, дни недели, а также умершие предки. В более упрощенном виде все эти действующие лица обнаруживают признаки принадлежности, с одной стороны, к высшей сакральной сфере (христианские праздники и божества), а с другой стороны – к разряду потусторонних и демонических сил (нечистая

сила и души умерших). Это обстоятельство является весьма важной характеристикой всей системы образов персонифицированного календарного времени в целом. Но кроме того, оно указывает на те базовые элементы и источники, которые послужили основой для формирования этих календарных персонажей в народных верованиях. Во-первых, – как это было показано в настоящем исследовании, – иногда удается проследить влияние книжно-письменной церковной традиции, житийной и иконографической. Так, с полесскими представлениями о свв. Параскеве и Варваре связаны мотивы мученичества за христианскую веру, а также ассоциации с иконой Божией Матери «Семистрельной». Если этот иконописный образ в канонической трактовке отображает евангельский сюжет о том, как Дева Мария принесла в Иерусалимский храм на 40-й день после родов младенца Иисуса, где св. старец Симеон Богоприемник узрел в нем будущего Мессию и предрек страдания самой Богородице, – то в народном сознании он сблизился с образами женских святых, пронзенных не стрелами или мечами, а веретенами несвоевременно прядущих женщин.

Во-вторых, отчетливо заметна отмеченная нами выше тенденция к сближению образов антропоморфных календарных праздников с демонологическими персонажами. Не случайно в роли приходящих в дом мифических существ, контролирующих правила прядения / тканья, наряду со свв. Пятницей, Варварой, Евдокой, Ганной и др. часто выступают безымянные женщины, описываемые как «жонка, высока, у белом, волоса длинные», «неяка жэншчына страшна покажецца ў окне», «прыходыць пани, а ў тои пани одна нога коровляча, а друга – людська». По украинским киевским поверьям, к пряхе – нарушительнице запрета являлась страшная «жінка – голова коло стола, а жопа коло порога» (Боряк 1989: 89).

В-третьих, мощным источником, из которого черпались сюжетобразующие элементы для конструирования персонифицированного образа времени, являются архаические поверья, относящиеся к п о ч и т а н и ю у м е р ш и х п р е д к о в (об этом свидетельствует, кроме прочего, и полное совпадение праздничных и поминальных запретов).

Примером значимости последнего из этих источников может служить мотив: «При несвоевременном прядении кострика, пыль, мусор (т. е. отходы от растительных волокон) засоряют глаза, горло, грудь, мешают свободно дышать незримым духам», который подробно разработан в восточнославянском поминальном комплексе, а также в полесских представлениях о персонифицированных праздниках. Обширный материал по этой теме рассмотрен в статье Н.И. Толстого «Глаза и зрение покойников» (Толстой 1995: 185–205). В ней приводятся полесские и русские запреты на разные виды работ в п о м и н а л ь н ы е

дни, когда строго запрещалось поднимать пыль или разбрызгивать грязную воду (нельзя было мять и трепать пеньку, пряхсть и чесать лен, подметать пол, выгребать печную золу, подбеливать печь, золить белье и т. п.). И все эти запреты объяснялись однотипными мотивировками: «чтоб не засорить глаз покойников»; «чтоб не повредить глазам умерших родителей»; «чтобы не замазать покойникам очи»; «чтобы золой не засыпать глаза умершим» и т. п. (Там же: 190–191).

Точно такие же запреты и мотивировки характерны для текстов Полесского архива, относящихся к ткаческой тематике, и приурочены они не к поминальным дням, а к календарным праздникам. Так, запрет пряхсть на святки льняную кудель мотивировался тем, что иначе: «Пыль падает на мэртые души. Которые помрэ ў родстве, то жалели йих – не пряхи» (ПА, Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.); «Для умэршых нехорошо – запыхаешь им вочы» (ПА, Засимы Кобринского р-на Брестской обл.); «Не пралы, бо ў вочы дедам натрусиш коростой» (ПА, Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.); «... бо пакойнику засыпаець кастрицэю вочы» (ПА, Золотуха Калиновичского р-на Гомельской обл.). По свидетельству Е.А. Боряк, повсеместно на Украине действовал запрет пряхсть на масленицу, при этом работа с шерстью разрешалась, потому что сутью запрета было предостережение: «не треба костричити» (Боряк 1989: 92). По-видимому, как об этом пишет украинская исследовательница, запрет *костричити* генетически восходит к культу умерших, потому что из всех выявленных на территории Украины мотивировок наиболее часто встречается предостережение – не засорить (запорошить, засыпать) отходами льна глаза умершим родственникам. География распространения подобных формулировок оказывается весьма обширной: она охватывает прежде всего районы Полесья, Среднего Поднепровья и Подолии (Там же: 147).

И вполне закономерно, что в составе календарных запретов подобный тип мотивировок стал включаться в поверья о свв. Пятнице, Варваре, иногда и о Богородице: «На Варвару прасьты нэ можна. И сынылось тый самый хозяйцы, шо пряха, шо прышла Варвара и говорыть: “Нашто ты мне пыл насыпала на очы?”» (ПА, Засимы Кобринского р-на Брестской обл.); «Я – Пятница! Вы ў пятницу прали <...> Запыляете мене очы» (ПА, Ковчин Куликовского р-на Черниговской обл.); «Ў пятницу пряхсть, трепать лёну нельзя, потому шо Матерь Божа буде ў пакле [в льняной трухе] хадить» (ПА, Старые Боровичи Щорского р-на Черниговской обл.).

По мнению М.Р. Павловой, связь Пятницы с потусторонним миром проявляется и в том, что работающий в пятничный день (согласно русским и полесским поверьям) вредит умершим родителям: «засоряет им глаза», «колет в их глаза иглою», «запыляет очи кострицею» (Павлова 1985: 68).

В некоторых поверьях св. Пятница запрещает прясть в ее день из-за того, что «Нельзя пылить! Ето я – светая Пятничка!» (ПА, Семцы Почепского р-на Брянской обл.). И на этой основе сложилось представление о ней как женщине, боящейся прядильной пыли: «Пятница пылу боицца. И не мьяли, и мычек не мыкали [по пятницам]» (ПА, Днепропетровское Черниговского р-на Черниговской обл.); «Пятница – жэнщина, баялась пиля из лёну. Таких было багато жэнщчын [из числа односельчанок], шо баялись пиля, з слабыми лёгкими» (ПА, Великий Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.).

В полесской ткаческой мифологии постоянно отмечается разница между овечьей шерстью (от которой не бывает кострики и пыли, поэтому с ней иногда разрешалось работать в праздники и по пятницам) и «льняным прядивом», на работу с которым налагались более строгие запреты, ср.: «Тылько ў пятницу нэ прадецца. Мабуць, воўна прадецца – кострицы нэма в ней» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); «Ў пятницу не прали, не вышивали. Воўну – и прали, и ткали, ўсё, ўсё, ўсё! Не прали пради́ва: конопли, лён, шчо́б Пятницу не запылили» (ПА, Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.). В селах Левобережной Украины зафиксированы запреты прясть в пятницу кудель из растительных волокон, «чтобы не пылить кострицей», в то время как шерсть в этот день прясть разрешалось, *бо нема костриці, бо воно не куриться* (Боряк 1989: 104). Согласно украинским полтавским поверьям, строго запрещалось «у пятницю коноплямы трусуть, щоб очей не запорашыть. И Пятниця плачется дуже: мы ий очы порошым» (Милорадович 1991: 376). Аналогичные запреты и мотивировки фиксировались в южнорусских селах (Афанасьев 1990: 86–87).

Анализ поверий, связанных с мотивом «засорения глаз сакральным персонажам и душам умерших», принят в недавно опубликованной статье С.Н. Амосовой. Автор собрал большую коллекцию восточнославянских текстов на эту тему и показал, что значительная их часть связана с культом св. Параскевы Пятницы, которая является персонификацией и покровительницей пятничного дня. Но точно такие же запреты на неурочное прядение соблюдались в народной культуре и по отношению к умершим родственникам, чтобы не запылить им глаза льняной пылью. На этом основании можно говорить о типологическом схождении между персонажами мира сакрального и мира мертвых. Симметричным наказанием со стороны тех и других было нанесение вреда глазам людей, нарушивших запрет прясть в неположенное время (Амосова 2014: 306–316).

Таким образом, рассмотренные полесские ткаческие поверья подтверждают высказанные ранее С.М. Толстой выводы о том, что антропоморфизация и персонификация праздников связана прежде всего с

общей мифологической трактовкой времени в народной культуре. Факт обозначения и оценки праздников в связи с именами и образами христианских святых «придает календарным персонажам (персонификациям праздников) сакральный характер, делает их объектами почитания наряду с каноническими персонажами святых, в то время как устная традиция <...> наделяет их демонологическими или полудемонологическими чертами и сближает с персонажами совершенно другого круга – с представителями низшей мифологии» (Толстая 2004: 31). На этой основе происходит «явная десакрализация святых, отрыв их от высшей сферы божественного, их приближение к главным и истинным, с точки зрения народной традиции, держателям власти над земной жизнью – предкам, умершим родственникам, культ которых лежит в основе архаического мировоззрения древних славян. Определяющим в восприятии святых становится их принадлежность к “тому свету”, что уравнивает их с обожествляемыми предками и с потусторонней нечистой силой» (Толстая 1995: 40).

Подтверждением этого тезиса может служить отмеченное в полесских материалах совпадение терминологии, обозначающей *святых* христианского культа и *святых духов*, т. е. ‘дедов, умерших родителей’. Ср. следующее сообщение: «У Красну субботу и у каждую субботу, у по-нэдилок нэльзя пудбеливать <...> На тым свити покойники тоби очы заллють тым побилом. Святые тоби очы заллють тым побилом. [Вопрос собирателя: «Покойники или святые?»]. Покойники, святые – это ж одно и то же» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). Аналогичные данные засвидетельствованы в ряде других полесских сел: «Дзедовали мы, а Надя взяла ложки прибирать. [А их нельзя убирать со стола в поминальные дни, чтобы ели деды] бо святые приходзяць и будуць есць. Святые пришли и раскидали [ложки]» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Брестской обл.). В селах Мозырского р-на тоже для обозначения духов предков использовались термины: *дзеды, родственники, святые духи, святые*.

Остаются труднообъяснимыми те причины, по которым именно прядильно-ткацкие работы – по числу строго регламентированных правил, предписаний, запретов и временных ограничений – занимают в традиционной культуре совершенно особое место. По предположению исследователей, это связано с тем, что такие технологические операции, как витье, скручивание, плетение, снование, наматывание, завязывание узлов и т. п., осмысляются в народной культуре как опасные действия, вредящие незримо присутствующим духам, способные магическим образом повлиять на жизнь людей и общий миропорядок. Считалось, что созданные во внеурочное время (ночью, в праздник, в поминальные дни) ткацкие изделия заключают в себе запутавшееся

в нитках демоническое существо. Так, например, требование перед святками вынести веретена, остатки кудели, пряжи, клубки ниток из хаты мотивировалось жителями Жовковского повета (на Львовщине) тем, что «там дідько би сі сховався, як кропать свяченою водою» (Пастернак 1929: 331).

Подтверждением тому служат сюжеты ткаческой мифологии о том, как мотки пряжи, спряденной на святки, помогают чертям проникнуть в дом. В одной из белорусских быличек повествуется о том, как нечистая сила не может проникнуть в дом пряжи – нарушительницы запрета, поскольку на дверь подвешены молитвенные четки; тогда ночные пришельцы обращаются за помощью к клубку пряжи, хранящейся в доме и спряденной в неположенное время: «Маток сьваты скручаны, аткрой нам!» Клубок падает с полки и катится к двери, чтобы открыть ее чертям (ТМКБ 2006: 431). Этот же сюжет известен в литовской ткаческой мифологии: покойник преследует человека; тот закрывается в доме и завязывает ручку двери четками. Преследователь просит «субботний клубок» открыть ему дверь (Кербелите 2001: 133). По другим литовским рассказам, девочка спасается от преследований умершей матери, бросая клубок ниток – душа матери запутывается в нитках (Там же: 132). Именно опасение «замотать, запутать, обкрутить нитками» приходящих в поминальные дни духов предков, в результате чего они не смогут благополучно вернуться на тот свет, отмечается во множестве мотивировок запретов работать в неположенное время (Павлова 1990: 46). Не случайно в ткаческих поверьях веретёна, кудель, мотки пряжи часто изображаются как одушевленные существа: кудель якобы бежит за пряжей, не успевшей завершить прядение до святок, пугает ее, валяет ее в снегу (гомел., чернигов.); веретёна, не связанные вместе и не спрятанные хозяйкой на лето, превращаются в змей и расползаются по земле (общеполес.). А с помощью пряжи, спряденной на *Свят вечір*, ведьма якобы могла стащить на землю звезду с неба (Боряк 1989: 169).

Еще одним косвенным свидетельством, указывающим на связь прядения с душами предков, может служить тот факт, что в длинном списке разных персонажей, контролирующих сроки выполнения прядильно-ткаческих работ (персонифицированное время, святые и боже-ства, умершие родственники, персонажи нечистой силы), неожиданно оказываются и птицы, о которых известно, что именно они чаще всего осмысляются в мифологических воззрениях славян как ипостась души человека (Гура 1997: 528). Так, согласно украинским харьковским поверьям, в день св. Евдокии в вороньем карканье якобы слышится вопрос: «Чи поткали, чи попрали, чи за плот повикидали?» (Павлова 1990: 68). По русским обычаям, родители подгоняли дочерей, чтобы те заканчивали прядение до 9 марта: «Давай, давай пряди, а то жаворонки

прилетят, тебе голову расклюют!»; когда жаворонки прилетают, они якобы кричат: «“Кажы-кажы мот! Кажы-кажы мот!” А вы, девки, и скажете: “Вот мот! Вот мот! Вот мот!”» (Там же: 75). В Полесье записано следующее сообщение: «Моя мати колись казала: “Як навьеш клубочок, то як прылетить пташка [весной] и буде петь, то вынеси и ей покажи, шчо ты наробыла”» (ПА, Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.); либо: «Прядите, прядите, деткы, кудэлька, бо як прылетыть удода, да вси ваши кудэльки – под лёд!» (Ковнятин Пинского р-на Брестской обл. – Павлова 1990: 75).

И наконец, еще одно итоговое замечание. В исследованиях, посвященных образу св. Параскевы Пятницы, с XIX века сложилась устойчивая традиция представлять эту святую как любительницу прядения и как покровительницу ткаческого ремесла. Между тем ни в материалах Полесского архива, ни в украинских полевых данных (судя по диссертации Е.А. Боряк), ни в опубликованных восточнославянских фольклорно-этнографических свидетельствах нет прямых указаний на патронажные (в области ткаческих занятий) функции св. Пятницы. Будучи жертвой неурочного прядения / тканья и страдая от укулов веретенами или от льняной пыли, она скорее покровительствует п я т н и ч н о м у д н ю и является нарушителем ткаческих запретов в качестве персонажа-«карателя», следящего за соблюдением правильных сроков выполнения этих работ. То, что она допрядает брошенную на ночь пряжу, не характеризует ее как любительницу этого занятия (домовики, черти, русалки ведут себя точно так же, но не считаются покровителями ткаческого ремесла): это скорее способ наказания и подсказка людям, что бросать недоделанную работу накануне праздников нельзя. Показательно, что авторы двух диссертационных работ по ткачеству (М.Р. Павлова и Е.А. Боряк) избегают именовании св. Пятницы «покровительницей» ткачества, определяя ее основную мифологическую функцию следующим образом: «персонаж – регламентатор времени выполнения ткаческих работ» или «охранительница правил прядения», – что, на мой взгляд, является более точной характеристикой.

Литература и источники

Амосова 2014 – Амосова С.Н. «...Ну посыпать ей в глаза»: Мотив наказания слепотой за работу в неурочное время // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии. М., 2014. С. 306–316.

Амосова 2016 – Амосова С.Н. Представления о персонифицированных днях недели у восточных славян // Демонология и народные верования. М., 2016. С. 131–158.

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

Боряк 1989 – *Боряк Е.А.* Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством: Дисс. ... канд. филол. наук. Киев, 1989.

Булашев 1909 – *Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.

Валенцова 2009 – *Валенцова М.М.* Прядение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 321–328.

Валенцова 2011 – *Валенцова М.М.* Время и пространство в народном ткачестве: реальность и магия // Пространство и время в языке и культуре. М., 2011. С. 304–322.

Валенцова 2016 – *Валенцова М.М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.

Веселовский 1877 – *Веселовский А.Н.* Опыты по развитию христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1877. Ч. 189–191. № 2, 5.

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.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Воропай 1966 – *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1991. Т. 2.

Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13.

Гнатюк 2000 – *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Львів, 2000.

Гринченко 1901 – *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Чернигов, 1901.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

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.

Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зубрицький 1900 – *Зубрицький М.* Народний календар (с. Мшанці Староміський пов.) // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1900. Т. 3.

Иванов 1905 – *Иванов П.В.* Дни недели // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Харьков, 1905. Т. 16. С. 276–292.

Кербелите 2001 – *Кербелите Б.П.* Типы народных сказаний (Структурно-семантическая классификация литовских этимологических, мифологических сказаний и преданий). СПб., 2001.

Колесса 1898 – *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах Стрийського повіту // Етнографічний збірник. Т. V. Львів, 1898. С. 76–98.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Кикимора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 494–496.

Левкиевская, Толстая 2004 – *Левкиевская Е.Е., Толстая С.М.* Параскева Пятница // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 3. С. 631–633.

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

Маркевич 1860 – *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.

МБЭС 2011 – Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2011.

Милорадович 1991 – *Милорадович В.П.* Малорусские народные поверья и рассказы о Пятнице // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 375–382.

Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

Павлова 1985 – *Павлова М.Р.* Среда и Пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 66–69.

Павлова 1990 – *Павлова М.Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.

Пастернак 1929 – *Пастернак Я.* Звичаї та вірування в с. Зіболка Жовківського пов. // Матеріали до етнології й антропології. Т. 21–22. Львів, 1929. С. 321–352.

РДС 1995 – Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.

РП 2001 – Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.

ТМКБ 2006 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2006. Т. 3. Кн. 2. Гродзенскае Панямонне.

ТМКБ 2013 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2013. Т. 6. Кн. 2. Гомельскае Палессе і Падняпроўе.

Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Сакральное и магическое в народном культе святых // *Folklor – Sacrum – Religia*. Lublin, 1995. S. 38–46.

Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. М., 2004. Академическая серия. Вып. 15. С. 21–33.

Толстая 2009 – *Толстая С.М.* Пятница // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 382–385.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике М., 2010.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 185–206.

Успенский 2006 – *Успенский Б.А.* Метемпсихоз у восточных славян // Harvard Ukrainian Studies. President and Fellows of Harvard College, 2006. Vol. 28, № 1/4. P. 639–650.

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

Шейн 1874 – *Шейн П. В.* Белорусские песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.

Kropej 2008 – *Kropej M.* Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana, 2008.

Zibrt 1995 – *Zibrt Ć.* Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII věku. Praha, 1995.

М.М. ВАЛЕНЦОВА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОД В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СЛАВЯН

Понятие «антропоцентризм», как известно, включает в себя множество аспектов. Восприятие мира из центра, которым является человек, подразумевает, что вокруг него образуются концентрические круги: свое – ближнее – далекое; мир осмысливается по отношению к человеку, с точки зрения человека – в терминах «хорошо – плохо», «полезно – вредно», «опасно – безопасно» и т. п.; миру приписываются человеческие мысли, логика, чувства, понятия, родовые и социальные отношения; внешний мир осмысливается и описывается в терминах человека, т. е. в терминах его тела, ментальности, психики. Во всем этом проявляется осознанная или неосознанная общность человека с миром. Однако общность эта подразумевает различную степень отдельности человека: от «я и (мой) мир вокруг» до «я и не я», или, другими словами, от «я и другие» до «я и чужие». Видимо, эти принципы восприятия внешнего мира не зависят от возраста человечества и использовались всегда, с самого начала его существования.

В демонологической системе славян присутствуют те же интенции антропоцентрического восприятия неведомого, но взаимодействующего с человеком мира: описание мифологических персонажей (далее – МП) как внешней силы по отношению к человеку, поведение которой, однако, «привязано» к поведению человека (в том числе и ментальному); персонажи нередко имеют антропоморфный облик (баба Яга, полудница, вила и под.), чувствуют и думают, как человек (бог грома наказывает, земля не принимает, хозяин воды обижается), живут семьями, имеют жен и детей, родственные связи; человек имеет возможность договориться с ними (например, со Смертью) или обмануть (например, черта). Сам набор персонажей, персонифицированных явлений, магических действий является отражением человека, его классификации мира, его вопросов к миру; в региональных мифологиях отражены наряду с общечеловеческими также родовые и индивидуальные концепты. То есть при мифологическом описании

внешнего мира используется антропологический код (человек как символический язык, по словам С.М. Толстой).

Демонологическая система славян, унаследовав результаты разных исторических стадий развития, включает в себя антропоморфных, зооморфных, аморфных, гибридных МП, оборотней, меняющих свой вид с человеческого на зооморфный или предметный и обратно, а также людей с демоническими свойствами. Трудность такой формальной («морфной») классификации МП аналогична трудностям, отмечаемым и при других попытках их классификации¹: нестабильность, разнообразие манифестаций образов, их диалектная изменчивость, зависимость от индивидуального толкования и творчества носителей традиции. Но в данном случае важна не классификация сама по себе, а состав и место антропоморфных персонажей в целостной системе МП, анализ которых дает возможность приблизиться к пониманию принципов мышления и познания мира, лежащих в основе славянской мифологической системы и в целом духовной культуры.

Для исследования была взята лишь одна традиция с относительно небольшим, обозримым количеством материала, чтобы по возможности полно привлечь все известные данные и оценить количественное соотношение структурных групп МП (антропоморфных, зооморфных и др.). Для этой цели была выбрана словацкая демонологическая система, которая достаточно компактна и относительно мало изучена. Словацкие данные будут трактоваться обобщенно, без учета территории бытования термина и персонажа (притом что многие термины диалектны), и без указания на источник², содержащий этот термин, — для наших целей достаточно считать их просто словацкими.

О некоторых божествах и демонах, фигурирующих в источниках как словацкие, пока недостаточно материала для того, чтобы судить об их внешнем облике, представлениях о них, а также территории и времени их бытования. Например, встречаются лишь упоминания о таких персонажах, как *zimbaba* ‘богиня зимы’, *zloboh*, *zloduch* ‘дьявол, черт’, *Parom*, *Param* ‘бог грома’, *sudica* ‘богиня судьбы’, *čuvík* ‘мужской демонологический персонаж’, *futkač*, о котором известно, что он приходит давить человека во сне, и под. По названиям невозможно сказать, как представляли себе таких абстрактных МП, как *zlô*, *zloch* ‘злой дух’, — ясно только, что трактовка их по отношению к человеку имеет негативную окраску.

Тем не менее, в словацкой демонологической системе есть немало МП, стабильно описываемых как **антропоморфные**, что в ретроспективе поддается логическому объяснению. Это:

¹ О разных системах классификации МП см., напр., (Виноградова 2016: 27–41).

² Кроме редких данных, ссылки на которые приводятся.

– персонажи, генетически происходящие из душ умерших людей, появляющиеся, согласно представлениям, в облике своего физического тела при жизни: *vila* ‘девушка, умершая до свадьбы, или роженица, умершая до очищения’, *biela pani / panna* ‘неуспокоившаяся душа молодой женщины, умершей насильственной смертью’, *čierna pani* ‘хозяйка Ликавского града, после смерти продолжавшая заботиться о подданных’, *upír, vampír, nezdrevenetý, nelapši* ‘упырь, возвращающаяся после смерти душа двоедушника’, *utornica* ‘душа умерших ведьмы или ведьмака, которая давила и мучила близких до смерти’, *rusalka* ‘вила, душа утонувшей или умершей девушки’, *sotona, šatan* ‘ходячий покойник, вампир’;

– духи природы, или духи-хозяева сегментов видимого мира – места (леса, поля, дома, земли и подземных кладов) и времени (полдня, полночи, вечера, времени после вечерних колоколов, понедельника, четверга), имеющие человеческий облик по аналогии с человеком-хозяином или человеком-работником (шахтером под землей, жницей на полях, пряхой): *diva žena, lesná panna, lesná žienka, lesná vila* ‘дикая лесная женка’, *lesný muž, lesún, lešák* ‘дикий лесной муж’, *grgolica* ‘злая лесная вила’, *vila* ‘природный дух, живущий в лесах, у рек и озер’, *vodník, vodnár, vodní tatko, vodní Juro, vodný člověk, vodní chlap, tatko, hastrman, vaserman* ‘водяной’, *vodná baba, vodná žena, vodná panna, vodopájenka, vodná matka* ‘женская ипостась водяного; (локально) персонаж, который подменяет новорожденных детей’, *tamuni* pl. ‘духи, которые жили около воды, плескались’, *topelec, vodní chuop* ‘водяной’, *topelčá* ‘дитя водяного’, *molek* ‘водяной’, *kovovlad, kovlad* ‘дух земли, владелец подземных богатств и кладов’, *runa (zemná pani), runiak* ‘духи земли и подземных богатств’, *lútku* ‘подземные гномы’, *permoník* ‘сторож и хранитель ископаемых и кладов, гном’, *piadimužik, trpaslík, zakrpelec* ‘гном’, *laktibrada, loktibrada* ‘дикий муж; гном’, *ďas* ‘девушка домовой’ (Mičátek: 26) – обычно – ‘черт’, *pikulík* ‘домашний демон-обогадатель’, *poludnica* ‘антропоморфный персонаж, появляющийся в полдень’, *bahorka* ‘женский МП, схожий с полудницей, в виде старухи с длинными растрепанными волосами’, *snečnica* ‘существо, которое ходит в полдень по полям’, *počnica, polnočnica* ‘ночной демон, душасый, сосущий по ночам’, *večernica* ‘страшное и злое существо женского пола’, *pondelčá, pondelníča* ‘демон в облике маленькой девочки, следящий за запретом на работу в понедельник’, *štvrtica, štvrtnica, štvrtočná vila* ‘дух четверга, следящий за соблюдением запретов на работу’, *Lucia, Lucka, Barborka* ‘календарные демоны, следящие за запретом на прядение в определенные дни’, *zrut, zruta, zruták* ‘великан’³;

³ Единственный встретившийся мне в одной локальной традиции антропоморфный персонаж этой группы – *pastoglavец* ‘страшилище, хранитель угодий села в образе какого-то зверя, который во время жатвы появля-

– персонажи, которыми пугали детей (персонифицировались, возможно, ввиду недостаточного развития у детей абстрактного мышления): *jagababa, jendžibaba* ‘Баба-яга, сказочная лесная колдунья’, *bobo, boboš, bobák, babiak* ‘персонаж, собирающий непослушных детей в мешок’, *klakanica* ‘старая, страшная женщина, которая хватает детей, гуляющих после вечерних колоколов’;

– духи смерти и болезней: *smrt', smrtka, tetka-smrt'*, ирон. *totka zombata* ‘персонификация смерти’, *teta* ‘лихорадка’, *mor* ‘персонификация мора, эпидемии’ и др.

Группа **неантропоморфных** МП включает образы зооморфные и аморфные. Эти демоны образуют тематические подгруппы:

– домашний демон-хранитель (нередко душа далекого предка, внешний вид которого давно забыт), который чаще всего представлялся в виде змеи, ласки или другого животного, в чем можно видеть реликты веры в метемпсихоз⁴: *domáci had, gazda* ‘домовая змея’, *lasica* ‘домовая ласка’, *krtica* ‘домовой крот’, *žaba* ‘домовая жаба’, *matolka* ‘добрый домашний дух’;

– души неродившихся детей или умерших (умерщвленных) сразу после рождения, т. е. не успевших получить отчетливый, запоминающийся внешний облик; часто представлялись чистым светом или только звуком: *svetielko, svetlo, svetidlo, svetinoha, svetlá noc, svetlá moc, svetlonos, svetlonoc, svetlár, svitavka* ‘блуждающие огоньки, сбивающие людей с пути’, *bludičku* ‘блудные души в виде блуждающих огоньков’, *nedokrštenec, nekrštenec* ‘душа умершего без крещения младенца’;

– духи болезни или болезненные состояния (они, как правило, аморфны): *počnica, polnočnica* ‘ночной демон, олицетворение болезни’, *tara* ‘нечто давящее людей во сне’ (иногда представляемое как студенистая масса), *hnetuch* ‘демон, душащий во сне’, *tatuna* ‘ночной дух, который давит человека во сне’, *tatuna* ‘душа заложного покойника, появлявшаяся в виде белого пса или коня, как бесформенная белая масса, водит и пугает человека’, *be'ah* ‘демон внутренних болезней; черт’, *hostec, goštec, hoscák* ‘демон болезни и сама болезнь, сопровождавшаяся лишаем,

ется на сжатом поле после вечерних колоколов и сжирает детей, оказавшихся там вечером’ (с. Хорватский Гроб, Подунавье, ю.-з.-словац. – Václavík 1925: 263). Очевидно, что и термин, и часть его семантики заимствованные. Учитывая то, что село находится в зоне хорватской колонизации XVII в., в демониме легко узнается *псоглавец* (*pasoglavac* ?), имя и образ которого были приспособлены для персонажа, которым пугают детей, чтобы они не ходили по полям и чтобы не оставались на улице ночью (ср. чеш. и з.-словац. *klakanica*).

⁴ См.: Успенский Б.А. Метемпсихоз у восточных славян // Факты и Знаки. Исследования по семиотике истории. М.; СПб., 2014. Т. 3. С. 7–20.

колтуном, ломотой и т. п.), *mádra* 'дух внутренних болезней', *taga* 'злое существо, которое хватает детей', *magalena* 'радикулит', *samorac* 'ночная бессонница, иногда представляемая в виде большой мухи';

– демонизированные природные силы (ветер, буря, град), часто представляемые в виде дракона: *smok*, *čmoch* 'погодный демон, дракон, служащий планетнику или чернокнижнику', *iglic*, *lidérc* 'огненный змей', *šarkan*, *žiarkaň*, *šarkanica* 'крылатый дракон, демон бури', *meluzína* 'дух ветра', *vetroň* 'бог ветра';

– демонизированные социальные отношения (любовь, тоска, богатство), персонифицированные обычно в виде змея, дракона, кометы, огня и др. небесных явлений: *mora* 'материализованная любовь девушек', *zmok*, *rarášek*, *škriatok*, *kosper*, *džmij* 'демон-обогадитель в виде мокрого цыпленка; змей-любовник', *rarášek*, *rarach* 'злой дух, черт, дьявол, приносящий богатство или помогающий в делах', *žiarivá reťaz* 'огненный змей', *založená duša* 'душа умершего человека, охраняющая несправедливо накопленный клад, показывающаяся в виде черного козла, черного быка, змея или дракона';

– безличная нечистая сила: *lelet* 'мифологическое существо, дух, сбивающий по ночам с дороги', *mátoha* 'привидение, призрак, пугающий по ночам; страх вообще', *guta* 'название неопределенного зла; черт, дьявол', *tumulák* 'что-то пугающее'.

Эта классификация (как и каждая классификация, в основу которой положен лишь один признак), конечно, не может быть точной, поскольку в системе есть антропоморфные существа с зооморфными элементами, напр., *psohlavec* 'мифологическое существо с собачьей головой', *Lucia* 'антропоморфный демон с конской ногой' (химеры более характерны для балканских традиций). Некоторые персонажи могут быть то антропоморфными, то иноморфными: таковы домовой, водяной, полуденный и полуночный духи (*nočnica*, *polednik*, *dedko* 'дух предка в обличье домашней змеи'). Тем не менее такая классификация указывает на значительную степень конкретизации демонологических образов, количественное преобладание антропоморфных персонажей нечистой силы, заметную роль памяти в создании мифологических образов. Количество аморфных или абстрактных образов менее значительно, эти демоны относятся к сфере болезни и болезненных состояний, чувств, природных явлений (иногда они имеют параллельные антропоморфные или зооморфные ипостаси).

Большая группа антропоморфных демонов, к которым относятся души «нечистых» покойников (тех, кто умер преждевременной или не своей смертью, – самоубийц, удавленников, утопленников, опойц и т. п.; покойников, похороненных с нарушением обряда или без обряда), пополняется также за счет душ умерших ведьм, колдунов,

облакопрогонников и т. п. Более того, эти последние, люди со сверхъестественными способностями, первоначально – «люди силы», «знающие» люди, – демонизируются уже при жизни, занимая тем самым промежуточное положение между людьми и демонами. В поверьях и быличках они предстают то как люди, то как МП, нередко сближаются и даже отождествляются с антропоморфными демонами. Например, в словацких быличках *вилы* могут называться ведьмами (*striga, bosorka*); ведьма может становиться *морой* и, проникая в дом через замочную скважину, давить спящих; чернокнижник якобы поднимается в тучи и летает на драконе; знахарь-двоедушник «борется» с упырем на его могиле, и т. п. «Рациональным» основанием для сближения человека с демоном является наличие у него двух душ (*dvojdušnica, dvojdušnik*) – одной человеческой, другой демонической: пока одна душа спит, другая делает зло; после смерти такого полудемона его вторая душа остается вредить людям, и он превращается в настоящего демона.

Тенденция к отождествлению «человека силы» с демоном имеет помимо мифологического также логическое обоснование, которое сыграло не последнюю роль в формировании западнославянской мифологии. Обладание особым знанием, содержание которого неизвестно окружающим, поведение, которое невозможно рационально объяснить, – предполагали сверхъестественные способности, как правило, демонические, направленные на вредоносное воздействие. Так, болезненное удушье во сне стали приписывать также и действиям ведьмы, что отразилось в толкованиях терминов *zmora, mora, sotona* в словацкой традиции; людей, внезапно засыпающих или исчезающих перед грозой, наделяли способностью летать по ветру, управлять тучами (*veternica, vitornik, vitroplavec, planetník, chmarník, hmurník*) и т. п. Можно сказать, что община постепенно целенаправленно расширяла компетенции «знающих» людей на области, находящиеся в зоне ответственности духов болезней, природных демонов и чертей, в чем надо видеть в целом общественное осуждение магии и колдовства. Ведьме могла даже приписываться функция *Доли*, ср.: *sudičku* ‘женщины-ведьмы, которые обходили рожениц и предсказывали будущее еще не крещенному ребенку’ – Бобров, Орава, соб. зап.). Эта функциональная экспансия, то есть приписывание человеку способности воздействия на природу и объяснение природных явлений через деятельность человека, обусловлена, в первую очередь, антропоцентризмом мифологических воззрений.

Правда, для других регионов вопрос о соотношении человека-полудемона и собственно демона не столь однозначен. Например, для полесской традиции, как пишет Л.Н. Виноградова, сведения о «ходячих» покойниках даже «не всегда причисляются собирателями и исследователями к области народной демонологии», так как «в

народном сознании они составляют скорее категорию душ умерших родственников и односельчан, чем демонов как таковых» (Виноградова 2016: 63). Объяснение названных различий, видимо, следует искать в разном типе культур, религии и общинной жизни: для западнославянских традиций в целом характерен более рациональный, более индивидуализированный стиль жизни, более сильное давление католических догматов и запретов.

Ярко выражает изоморфизм человека и внешнего мира в мифологических представлениях понятие оборотничества. Так, ведьма и колдун способны превращаться практически в любое животное или предмет (жаба, кошка, мышь, сорока, козел, баран, палка, стог сена, белая шерсть, яблоко, кость, соломинка и т. п.). В образе волколака (словац. *vlkolak*, *vlkodlak*, *vrkolak*, *vilkolak*) реализованы представления об общности человека и животного, узнавание звериных черт в человеке (ср. словац. *vlkolačný* ‘жадный до еды, прожорливый’ – Záturský 2011, формально – контаминация *vlkolak* и *lačný* ‘жадный, алчный’) и человеческих – в животных; в случае с волколаком – человеческое в поведении одиноких волков, в их взгляде, реакции на голос, пищевых привычках.

Проявления антропоморфизма в мифологической сфере многоаспектны: это и наделение МП человеческим или частично человеческим обликом, наличие у МП голоса и речи, использование одежды; «человеческое» поведение, чувства, этические понятия, элементы социальных отношений и т. п. Разные стороны очеловечивания внешнего мира можно показать на примере мифологического портрета змеи в словацкой традиции. В целом образ змеи в славянских языках и культурах достаточно хорошо описан и изучен (см.: Гура 1997: 273–358). Поэтому далее будут привлекаться необходимые параллели из других славянских традиций.

Как у всех народов мира, у словаков змея сильно мифологизирована и антропоморфизирована⁵. Роль антропоцентризма в появлении культа животных уже отмечалась исследователями, ср., например: «Эгоцентризм примитивного человека, способность наивной идентификации собственного естества не только с сущностью другого человека, но и с сущностью зверей, могли дать основу для культа животных» (Perls 1937: 2).

В поверьях о диких змеях к антропоцентрическим моментам следует отнести мотив греховности змеи, укусившей человека: за это земля не принимала змею на зимовку, и она вынуждена была замерзать на поверхности (*Keď niekoho uhryzne had, zem toho hada už viac neprijme do seba, ale sa musí túlať, kým nezamrzne* [Если кого-нибудь укусит змея,

⁵ Ср. множество сходных и тождественных мотивов, связанных со змеями, в карпато-украинской традиции – в статье М.Н. Толстой в наст. изд.

земля ту змею уже больше не примет в себя, и она вынуждена скитаться, пока не замерзнет] – Детва, ср.-словац. – Detva 1905: 204). Грехом при этом считается то, что змея укусила именно человека.

Распространение на животных понятий греха и морали связано с идеей социальной организации, транспонируемой на царство животных. Говорить о морали вне общества, видимо, не имеет смысла. В приведенном поверье, однако, речь идет не просто о наделении царства змей социальными признаками человеческого общества (ср. в легендах: змеиный «коллектив» сам не принимает провинившуюся змею, не пускает ее с собой под землю), но, кажется, о более древнем представлении, когда общим социумом для людей и животных считался весь мир, а провинившуюся змею наказывает сама мать-земля.

Аналогия животного царства и человеческого мира сохранилась в представлениях о местах подземной зимовки змей и их поведении при уходе на зиму под землю: «змеи зимуют в *духовыне* – подземной норе в виде комнаты со столом и горячей лампой (Волинская обл., Ратновский р-н, Пески Речицкие, зап. автора)» (Гура 1997: 63); «на Воздвижение (14/27.IX) змеи собираются вместе перед уходом и слушают колокольный звон (Брестская обл., Малоритский р-н, Олтуш, зап. автора)» (там же: 69); если в день св. Бартоломея (24.VIII), когда, по поверьям, змеи собираются на зимовку, гремит гром, то говорили, что змеи идут в землю с музыкой (Терхова, окр. Наместово, с.-з.-словац.).

Змеиному царству приписывалось наличие социальной иерархии, для описания которой актуализировалась антропоморфная терминология: *царь, король*: словац. *kráľ hadov*. Эти названия давались, скорее, по сходству гребешка или желтых полос на голове некоторых змей с короной или – метафорически, по цвету (белый, серый) и необычной величине, благодаря которым змею считали главной. Однако легенды наделали «короля змей» царской властью и атрибутами. Согласно рассказам, змеи, подобно людям, имеют под землей свои дворцы, палаты, комнаты, например, по украинским верованиям, у царя змей под белым камнем царские палаты (укр. закарпат. – Гура 1997: 62); цари змей восседают на золотом троне, им служат большие ужи – «бояре» и «воеводы» (болг. – Гура 1997: 296).

Змеиный король, по поверьям, повелевал всеми змеями, но считался королем и по отношению к человеку. По рассказам из Замагурья (с.-в. область Словакии), король змей обладает сверхъестественными способностями, умеет говорить человеческим языком, повелевает всеми змеями в округе, обладает огромной силой. При опасности он издает резкий, пронзительный свист, которым призывает на помощь всех змей вокруг. Король змей может отомстить человеку за обиду или наградить за дружбу. В одной быличке говорится, что он оставил свою золотую

корону девочке за то, что она поила его молоком. Того же, кто убьет змеиноного короля или его семью, ждало несчастье (Мала Франкова, Остурня – Blagoeva-Neumanová 1976: 67, 68).

Названия «король» или «царь» по отношению к змеям и основные сюжеты, связанные с этим образом, известны и в других славянских традициях: бел. гомел. *царь-вуж* (Гомельская обл., Хойницкий р-н, Дубровица – ПЭС: 137), *змяіны цар* (БелМ: 94), пол. *król węzów* (Pełka 1987: 112), карп.-укр. *гадячий цар* (Гура 1997: 86), хорв. *zmijski knez* (Гура 1997: 295), словен. *kačja kraljica* (Кгореј 2008: 47), болг. *змијски цар* (БМ: 118), серб. *змијски цар* (СМР: 153).

Название *had s korunkou* (чеш., морав., з.-словац.), букв. «змея с короной» 'сказочный царь змей' (Kott 1: 402; Зайцева 1975: 227; Kováč 1998: 267) – отражает маркированность змеи, но указывает на социальный статус лишь опосредованно, так же как и в морав. ганац. *zlatohlavec* 'король змей (носит на голове золотую корону)' (Kott 10: 533).

Часто заслугой человека перед змеей, по быличкам, является проявление сугубо человеческих чувств – жалости, сопричастности, милосердия, помощи. Интересно, что змея отвечала на них действиями, понятными человеку, и награждала наиболее ценными для него дарами – богатством и знаниями.

Известны рассказы о том, как «королева гадов», которой женщина помогла в момент родов (помогала совершенно по-человечески и как человеку: оставила кусок хлеба или полотна), приносила добродетельнице свою корону, которая давала сверхъестественные способности, богатство или другие блага. В Полесье уж сбрасывает свои рожки, приносящие человеку удачу в хозяйстве (Озерск, Дубровицкий р-н, Ровенская обл. – ПА). Подобные былички распространены и у литовцев: женщина, увидев рожающую змею, пожалела ее за трудные роды и дала ей хлеба; за это змея приползла, когда рожала женщина, и принесла ей корону, от которой роженица стала ведать чужие мысли. Благодаря этому дару жизнь в семье стала дружной и ладной; правда, все знание пропало, как только женщина рассказала об этом мужу (Vėlius 2012: 62). В другой быличке за то, что женщина дала рожающей змее хлеб, та приползла в дом, когда женщина родила ребенка, и положила в колыбель золотую корону (Vėlius 2012: 62–63). Отвечая на человеческое добро, змея могла наградить человека знанием, недоступным обычным людям. По рассказам из восточной Польши, спасенная крестьянином змея в благодарность поцеловала человека в уста, отчего он стал понимать язык животных и птиц (Гура 1997: 89–90).

Можно привести и другие примеры, когда змее приписывались «человеческие» чувства, например, любовь, что могло приводить к гипотетическому отождествлению змеи с человеком. Например, в русской

быличке: «Служил солдат в армии, и пошел в отпуск, идя через лес, увидел кобру. Постоял, поглядел на яю и ушел. Потом она стала к нему ходить, каждый день. Он стал бояться. Она к нему приползает, куда он ни пойдет. И он сдохнул и умер. И она пришла на могилу, на ней нашли ее мертвую. Это, видно, не змея была, видно, человек был», – завершает рассказ быличка (твер. остав., Городец – Черепанова 1996: 67). В белорусском поверье змей умеет не только любить, но и говорить и превращаться в человека: в одной пещере под камнем жил *змея*, который мог говорить по-человечьи, а иногда и превращаться в человека; этот змей влюбился в девушку из соседней деревни (БелМ: 95).

В мифологическом образе змеино-го короля присутствуют мотивы, повторяющиеся в поверьях о домовых змеях (мотив несчастья для того, кто убьет змею; мотив награды за дружбу или отпущения за обиду; белый / серый цвет, иногда наличие короны). Но у домашнего ужа антропоморфные характеристики выражены еще более отчетливо.

Постоянное присутствие домовых змей в жилище и польза от этого всему хозяйству способствовали отождествлению змей с мифическими хозяйкой / хозяином дома, с хранителем дома и семьи, что отражено также в ее номинациях: рус. арх. *хозяин* (СРНГ 7: 300), карп.-укр. *газовник* (Гура 1997: 45), бел. *господарь*, укр. *хозяин* (Левкиевская 1999а: 121), пол. *gospodarz-wąż* (Левкиевская 1999б: 156), чеш. *hospodář, hospodářik* ‘охранитель дома и рода в образе домашней змеи’, *had hospodář*, который живет в доме, пьет вместе с ребенком молоко (Климова 2000: 164), словац. *hospodár, starý gazda* (ELKS 1: 157), н.-луж. *góspodar* и *góspoza* (Černý 1898: 24), словен. *gospodarček* (Kropej 2008: 320), болг. *стопанка* (Георгиева 1993: 63), *стопан, сайбия* ‘домашняя змея’ (Попов 1993: 73).

Словаки называли домовую змею (*domoví*) *gazda*, считали, что она охраняет дом и его обитателей (Брестованы, окр. Трнава, з.-словац. – SSN 1: 484); серую змею, жившую в амбаре, называли *gazda* (Поломка, окр. Б. Быстрица, ср.-словац. – АТ ÚEt, inv. č. 763), *gazda* ‘домовая змея’ (Замагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 70; Завада, окр. Топольчаны, з.-словац. – АТ ÚEt, č. 805). «Змея жила в каждом доме, была как хозяин (*domáci gazda*). Жила под порогом дома, в хлеву, во дворе, на навозной куче» (Гемер–Малогонт – Michálek 2011: 370). *Povedali, že v každom dome musi byť had, že to hospodar. Tak ten had buď gazda, v stodole že buď* [Говорили, что в каждом доме должна быть змея, что это хозяин. Это эта змея была хозяином, в амбаре, говорят, жила] (Верхнее Погронье – Horehronie 1969: 334).

Домашняя змея, по одним представлениям, ничем не отличалась от других змей, по другим – она была рябая, пестрая или *седрая* (= седая), как старый человек (*jarabatý, strakatý alebo šedivý*)

(Гемер–Малогонт – Michálek 2011: 370). Представление о том, что домашняя змея преимущественно белого или серого цвета, вызывало дополнительную ассоциацию с сединой, стариком и далее – с предком, например, у словаков полагали, что чем светлее домовая змея, тем она старше (ср. ту же оценку цвета у ласки: «горноста́й как особая белая ласка (серб.-хорв. *бијела ласица, бијелоласица*), ставшая в старости белой или седой...» – Гура 1997: 47). *Domáci (domový) had, hospodár, starý gazda, starý dedo* – серая или белая змея, хранитель дома и его обитателей (ELKS 1: 157). Нередко домовая змея у словаков называлась поэтому *bieli had*, она показывалась только тому, кому суждено было в течение года умереть (функция предка); но если змею убьют, это принесет смерть хозяину дома (Ладзаны, окр. Крупина – AT ÚEt, inv.č. 803). По поверьям из окрестностей Лишова, в каждом доме в стене за зеркалом живет хранитель дома – *biely had*. Тот, кто его убьет, в течение года умрет. Если змею убьют, хозяин дома умрет, а скот будет гибнуть (окр. Крупина, ср.-словац.). Ср. белый цвет царя змей, о котором говорят поляки (Тарновское воев.), хорваты, архангельские поморы и словенцы, например: словен. *bela kača (kačja kraljica)* повелевает всеми змеями и владеет всеми подземными кладами (Гура 1997: 294, 295); известны эти представления и румынам: «Белая змея благодаря своему росту и большому размеру – царица змей» (Кабакова 1989: 137).

Большинство славянских поверий, в том числе словацкие, считают домовую змею душой предка, т. е. неразрывно связывают все живое в доме с человеком и его судьбой. И вновь, как и в случае с наказанием грешной змеи, представления о змее-предке выходят за рамки собственного дома, семьи, социума, включая более широкую область мира: например, согласно словенскому поверью, запрещалось убивать большую черную змею, которая встретится на дороге (фриул. *incjesine*, рез. *linčeža*), потому что в ней дух умершего: *Ne ubijajte kač, to so dušice* (Резия и Фриули – Kropelj 2008: 171–172).

На змеиной природе, ее способности проникать в щели и норы, зимовать в земле, принадлежности змеи к хтоническому миру основана ее связь с подземными богатствами и кладами. В целом враждебность, опаска, страх, присущие отношению человека к змеям, были перенесены и на мифических змей – хранителей подземных богатств, которые не давали человеку пользоваться ими.

Еще один антропоцентрический аспект находим в ипостаси змеи как демона-обогатителя. Согласно древней мифологии разных народов, клады и подземные богатства охраняют змеи и драконы поэтому получить богатство мог только герой. На каком-то этапе развития в мифологическом сознании человека произошел перелом с пониманием того, что вместо борьбы со змеями и драконами можно приручить их, а еще лучше – научиться

«выводить» их самостоятельно (так же, как человек приручил собаку, коня и как разводил домашний скот и птицу). Если это допущение верно, то это еще один пример антропоцентричности мифологических представлений. Известно, что большинство змей яйцекладущие или яйцеживорождающие, поэтому не кажется неожиданным и «изобретенный» человеком магический способ выведения змея-помощника из яйца. Мифологическое сознание определяло также условия получения змея: наличие магии и особое яйцо. По словацким верованиям, демона-обогапителя (*zmok, džmij, džmil, zmak, zbôžik, bôžik, rarášik, škriatok* – Slovensko 1975: 1028) выводили из первого (или последнего) яйца черной курицы или из «яйца петуха», которое человек носил 9 (7, 13, 40) дней за пазухой, при этом ему запрещалось спать, разговаривать, мыться, ходить в костел. Вылупившийся из яйца чертенок в виде цыпленка приносил хозяину деньги, зерно и все, что тот ни пожелает (много таких рассказов записано в Средней Словакии, окр. Банска Быстрица – AT ÚEt, č. 763).

Змей из яйца выводился в соответствии с желаниями человека: маленький (чтобы его никто не видел и можно было спрятать его в карман), послушный и работающий (чтобы выполнял заданную работу). Моделирование помощника по законам человеческого сознания происходило по образу и подобию «создателя», то есть самого человека-колдуна. В итоге в образе «обогапителя» воплотились черты собственно змея (хозяина подземных и иных богатств), птицы – цыпленка или петуха (в связи с происхождением из яйца, высиживанием / вынашиванием этого яйца) и человекоподобного существа (повторение образа создателя, хозяина). В описаниях «обогапителя» – гетероморфное существо, и хотя преобладает его ипостась в виде черного мокрого цыпленка (давление трансформации термина *zmok* < *smok*, сближаемого с прилагательным *zmoknutý* ‘намокший’), реже – маленького человечка, семантика наиболее архаичных имен этого персонажа преимущественно указывает на его змеиную природу: рус. *зме́й-носак*, бел. *цмок*, *зме́й*, чеш. *zmok, zmek*, морав. *smok, stok*, словац. *zmok, zmiňa*, пол. *smok*, луж. *zmij*, словен. *zmin* (*smok* / *stok* этимологически сближается с глаголом *смоктать* ‘сосать’ или *smykati se* ‘ползти’ – Machek 1968: 717; Фасмер 3: 689). Частотной является и ипостась огненной цепи или шара, летящих через трубу в дом.

Оценка этого образа, казалось бы, безусловно положительного для человека помощника и обогапителя, созданного таким, каким желал его видеть колдун, тем не менее, не однозначна, что обусловлено, как представляется, распадом антропоцентрического взгляда общества в целом на множество личностных взглядов, в центре каждого из которых находится отдельный индивидуум. Меняется масштаб и направленность магии: не от природы к социуму (на благо всех, как действует, например, серб. *змај* – защитник села и угодий от града), а от одних членов

социума к другим. Согласно таким «лично-центрическим» оценкам, хозяин выведенного демона отнимает благосостояние у односельчан. Общиной осуждался также способ получения таким человеком (считавшимся колдуном) богатства не трудом, а с помощью магии, осуждалось отречение от Бога (= добра) и т. п. Социальное осуждение выведения демонов-обогащателей в мифологических рассказах выражается в концовках сюжетов: хозяева демонов становятся несчастными, лишаются всего имущества, преждевременно умирают или мучаются в аду после смерти. Отрицательные коннотации получения демона-обогащателя сохранились в фразеологизмах. О крестьянине, который, хоть и честно трудясь, очень заметно богатеет, говорят: *zmok mu nosí* [ему змок носит] (Mičátek: 285). Если у кого-то внезапно начинает улучшаться и процветать хозяйство, говорят: *to preto, lebo na dvore im zmok sedí* [это потому, что у них во дворе змок сидит] (Máchal 1891: 156).

Идея о демоне-обогащателе (помимо древнего представления о связи змея с богатством) связана с разными человеческими чувствами, страстями и желаниями или является их реализацией. Если желавшие разбогатеть сами «выводили» демона, то появление других демонических «особей» было обусловлено любопытством, склонностью взять чужое и даже жалостью. Так, словаки верили, что змока можно было найти на дороге. В Гемерской Поломе считалось, что змок выскакивает из яйца, случайно найденного на дороге, если его ударили ногой (Гемер–Малогонт – Michálek 2011: 372). Одна хозяйка нашла такого змока на улице в виде цыпленка с длинными ногами, длинной шеей и светлыми вылупленными глазами, который лежал в луже и отчаянно пищал. Она отогрела его на печи, и он стал носить ей деньги, зерно, скот (ок. Бановце над Бебравой, тренчан., з.-словац. – Horváth 1968: 117). Некий извозчик нашел на улице черного цыпленка, отогрел в доме, а тот человеческим голосом спросил, что ему надо и что принести. Но все боялись от него что-нибудь брать и решили избавиться от него (Ondrejka 1972: 148–149).

Если «вывести», получить демона было сложно, то избавиться от него – практически невозможно (он был неуничтожим и ни за что не хотел уходить к другому хозяину). В этом мотиве вновь отражается человеческое отношение к богатству или его отсутствию: избавиться от «обогащателя» было так же трудно, как отказаться от желания быть богатым. Как правило, наиболее действенным способом считалось задать змоку трудную, невыполнимую работу, чтобы он от натуги лопнул; завязать его в новый платок и бросить на дорогу: кто поднимет платок, то станет его новым хозяином. Согласно быличке, женщина, нашедшая змока, избавилась от него только тогда, когда велела ему наполнить весь чердак пшеницей (зерно через дыру в потолке сыпалось в подвал), от натуги змок лопнул (ок. Бановце над Бебравой, тренчан.,

з.-словац. – Horváth 1968: 117; Máchal 1891: 153). Подобравший змока извозчик, по совету старика, купил меру пшена, высыпал зерно в самое быстрое место реки Ваг и приказал змоку собрать все до зернышка – тот уже не вернулся (Ondrejka 1972: 148–149). По записям из с. Галиговце (окр. Стара Любовня, в.-словац.), *zmok*, или *zmiŋa*⁶, – это черт, вселившийся в яйцо черной курицы, которое девять дней носили под мышкой и при этом говорили, что хотят вывести такого демона (AT ÚEt, inv. č. 790), поэтому, добавляли, если вовремя от него не избавиться, он заберет душу в ад. Советовали купить на ярмарке, не торгуясь, платок, завернуть в него *зминя* (два конца завязать, а третий перекинуть) и идти на мост, наклониться над водой, отпустить свободный конец платка, чтобы дьявол упал в реку, и бежать, не оглядываясь, домой – *зминя* выскочит на того, кто первым пойдет через мост (Horváthová 1972: 501). Чехи считали, что избавиться от смока можно, отнеся его на то же место, на котором его нашли; или подарив соседу – если он примет подарок, то смок заберет душу нового хозяина, а если не примет – то вернется за душой первого хозяина (Máchal 1891: 153).

Поверья о змее-обогатителе знают практически все славянские народы, известен он также балтам и германцам.

Если змей-обогатитель – это мифологизированное желание человека быть здоровым, сытым, богатым, то змей-любовник – это, скорее, плод душевных переживаний, любовных страданий и сексуальных стремлений. В мифологическом воплощении змок-обогатитель иногда приобретает роль змея-любовника: «днем он сушился за печью, а ночью превращался в змея-любовника» (села долины Горнада, р-н Попрада – Michálek 1989: 283); если превратится в женщину, с ним должен спать мужчина, а если в мужчину – с ним должна спать женщина (Шумьяц, окр. Брезно, Верхнее Погронье – AT ÚEt, č. 168). Дух-обогатитель, по рассказам, также летает к сельским ведьмам для сексуального общения, в виде огненной цепи, шара или огненного змея, называемых *žiarivá reťaz*, *ohnivá guľa*, *ohnivý had*, это одна из ипостасей огненного змея (обл. Белых Карпат, з.-словац. – Bužeková 2009: 38). Согласно одной из быличек, «*zmok* – который носил [богатство], это был черт, как огненная цепь или как курица. Летал к

⁶ Название *zmiŋa* – фонетическая трансформация слова *zmija* ‘змея’, вероятно, вследствие табуизации, как и в мифониме *džmil’* – табуизированный вариант слова *džmij* ‘змей’. Аналогичные фонетические эффекты наблюдаются и в др. славянских именах змея: словен. *zmin*, наряду с *zmij* (Kropej 2008: 176), пол. *znija* (Санникова 1990: 272), болг. *змеv* (Левкиевская 1999: 330). Нельзя отрицать и влияние на мифоним *zmiŋa* семантики глагола *zmieŋat’sa* ‘меняться’, отражающего способность демона к оборотничеству.

одной женщине, мучил ее – она очень похудела; потом муж поймал его и посадил в бочку, из которой уже не выпустил» (Ладзаны, окр. Зволен, ср.-словац. – АТ ŮEt, č. 803). Близки к словацким представления лужичан, представлявших себе змия (*zmij*) в виде огненного крылатого змея, причем женщины видели его в мужском подобии (Černý 1898: 40).

Образ змея-любовника – это персонификация тоски, неутоленной любви, желания, горя от потери любимого человека. Эти горькие чувства чаще и более непосредственно переживали женщины, поэтому и рассказы о посещениях змеями – преимущественно о женщинах. Восприятие змея, дракона как любовника сохраняется и в лексике современных диалектов. В шаршиских говорах в Восточной Словакии имя погодного демона, ведущего тучи, бурю, приносящего град, – *šarkaň* – обозначает не только ‘воздушный змей’, но также и ‘большой (т. е. серьезный. – М.В.) ухажер’, ‘ловкий (человек)’, ‘энергичный (мужчина)’, в то время как *šarkanica*, f. – только ‘плохая, злая женщина’ (www.stofanak.sk).

В некоторых регионах этот персонаж-любовник имеет специальные названия: рус. *змея-любак* (смолен. – СРНГ 11: 301; ряз.), *волоки́та* (орл.), *любостай* (тамбов.). В других, например, на Русском Севере, эта функция второстепенна, поэтому специальных названий нет; с.-рус. *змея огненный* – это и обогатитель, и любовник, он прилетает к тоскующим женщинам, особенно вдовам, принимает облик покойного мужа или знакомого (вологод., яросл., вят., костр. – Черепанова 1983: 48). Нет особых названий и в словацкой традиции; здесь также функцией любовника наделяются демоны-обогатители *zmok* и *raťásek*, а в роли персонифицированной тоски по возлюбленному выступает также *mora*.

О.А. Черепанова считает, что «обе функции – и накопление добра, и посещение живых в облике покойного – указывают на то, что перед нами мифологизация предка, а образ змея, мифического хозяина подземного царства, еще раз подчеркивает связь с “нижним” загробным миром» (Черепанова 1983: 48). Развивая эту мысль, заметим, что змея и связанный с нею змей в мифологии выполняют много разных ролей: домовый хозяин, предок, хранитель кладов, обогатитель, любовник, – и каждая из них и семасиологически, и ономасиологически соотносится с человеком и человеческим обществом. Исходящие от змеи (змéя) добро и зло, вред и польза, убыток и достаток, дары и наказание – зависят почти исключительно от самого человека, его поведения и мыслей, и в этом смысле и отношение к змее, и особенно образ мифологического змея являются отражением человека и его ценностей. То же можно было бы сказать и о многих других мифологических персонажах. Подробнее этот вопрос рассмотрен в одной из глав книги А.Н. Виноградовой, в заключении которой она пишет, что функция МП не сводится к оппозиции

«вредить – помогать», но расширяется за счет функций «наказывать», «осуждать нарушителей правил», «следить за соблюдением запретов», «обучать правильному поведению», «предостерегать от ошибок» и т. п. (Виноградова 2016: 26). Такая широкая палитра функций, связанных с человеком и нацеленных на человека, дает основания утверждать, что принцип антропоцентризма лежит в основе всей демонологической системы славян.

Литература и источники

- БелМ – Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.
Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983. Второ переработено и допълнено издание. София, 1993.
Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
Зайцева 1975 – *Зайцева Н.И.* Мифологическая лексика в чешском и словацком языках: Дисс. канд. филолог. наук. Минск, 1975.
Кабакова 1989 – *Кабакова Г.И.* Материалы по румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София. 30.VIII – 6.IX.1989. Проблемы культуры. М., 1989. С. 133–151.
ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.
Попов 1993 – *Попов Р.* Кратък празничен народен календар. София, 1993.
ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1990.
Климова 2000 – *Климова Д.* *Hospodářik* в поверьях чешского народа // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 162–176.
Левкиевская 1999а – *Левкиевская Е.Е.* Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 120–124.
Левкиевская 1999б – *Левкиевская Е.Е.* Духи локусов // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. Т. 2. С. 155–157.
СМР – *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. Друго допуњено издање. Београд, 1998.

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

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4. Изд. 2, стереотип. М., 1986–1987.

Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

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

AT ÚEt – Archív textov Ústavu Etnologie SAV, Bratislava.

Blagoeva-Neumanová 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* Ľudová démonológia na Zamagurí v kontexte a koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózna práca. Bratislava, 1976. (Univerzita J.A. Komenského v Bratislave).

Bužeková 2009 – *Bužeková T.* Nepriateľ zvnútra. Nadprirodzená hrozba v ľudskej podobe. Bratislava, 2009.

Černý 1898 – *Černý A.* Mythiske bytosće lužiskich serbow. Budyšin, 1898.

Detva 1905 – *Medvecký K.A.* Detva. Detva, 1905.

ELKS – Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995. [D.] 1.

Michálek 2011 – *Gemer – Malohont. Národopisná monografia. Ján Michálek a kol.* [Martin, 2011].

Horehronie 1969 – Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.

Horváthová 1972 – *Horváthová E.* Zo zvykoslovných a poverových reálií na hornom Spiši // SN. 1972. N 3. S. 484–503.

Kott – Kott F. Š. Česko-německý slovník, zvláště grammaticko-fraseologický. Díl 1–7. Praha, 1878–1893.

Kováč 1998 – *Kováč M.* Ostrá Hora plná mora a iné príbehy ľudovej viery a mágie zo severu Bielych Karpát // Hieron. Religionistická ročenka. III. [Bratislava] 1998. S. 144–182.

Kroje 2008 – *Kroje M.* Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana, 2008.

Michálek 1989 – *Michálek J. a kol.* Ľud hornádskej doliny (na území Popradského okresu). Košice, 1989.

Máchal 1891 – Náskres slovanského bájesloví. Napsal Dr. *Hanuš Máchal*. Praha, 1891.

Machek 1968 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.

Mičátek – *Mičátek L.A.* Differenciálny Slovensko-Ruský slovník s tromi prílohami a skrátena mluvnica slovenského jazyka s krátkym úvodom / Sost. L.F. Mičátek. Turč. Sv. Martin, 1900.

Ondrejka 1972 – *Ondrejka K.* Rozprávnia spod Slatína. [Bratislava, 1972].

Pełka 1987 – *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

Perls 1937 – *Perls H.* Wąż w wierzeniach ludu polskiego. Lwów, 1937.

Slovensko 1975 – Slovensko. Ľud. II časť. Bratislava, 1975.

Horváth 1968 – *Horváth P.* Zbierka ľudových poví a zvykov z okolia Uhrovcy z r. 1823. Slovenský národopis 16, 1968. Č. 1. S. 102–118.

SSN 1 – Slovník slovenských nářečí / Red. I. Ripka. Bratislava, 1994. D. 1.

Václavík 1925 – *Václavík A.* Podunajská dedina v Československu. Bratislava, 1925.

Vėlius 2012 – Sužeistas vėjas / Sudarė N. Vėlius. Lietuvių liaudies mitologinės sakmės. Vilnius, 1987.

www.stofanak.sk – Šarišsko-Slovenský Slovník, copyright 2000–2015 – Ing. St. Štofaňák (<http://www.stofanak.sk/slovník/>)

Záturský 2011 – *Záturský A.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Ľudské telo, jeho potreby, choroba a smrť. Vydavateľ digitálneho vyhotovenia: Zlatý fond denníka SME. Rok vydania: 2011 (http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Ludske-telo-jeho-potreby-choroba-a-smrt/14).

М.Н. Толстая

ЛЮДИ И ЗМЕИ В ЦЕНТРАЛЬНОМ ЗАКАРПАТЬЕ (ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ РУБЕЖА XX–XXI ВВ.)

В народном сознании закарпатских украинцев змея – одно из наиболее тесно связанных с человеком существ дикой природы и едва ли не самое мифологизируемое. Будучи главными представителями класса «гадов» (см. Гура 1995; 1997; 1999), змеи представляются хтоническими существами, а порой их прямо связывают с дьяволом {72}¹. Считается, что змеи подчиняются «знающим» людям и *босоркунам*, которые повелевают ими и могут использовать в своих целях (чаще всего – для отбирания молока). С другой стороны, судьба змеи определяется ее отношением к человеку: змея, укусившая человека или скотину, обречена на смерть – будучи «грешной», она не может уйти на зиму в землю, как другие «гады» {14, 15}, либо ее *заклинают* «знающие» люди {18–21}; змеи могут иметь имена, которые известны их повелителю {20, 21}. По другим поверьям, змея-*пожарница* должна умереть, если попадет на глаза человеку {65}, а мифический летающий змей-*шарканть* вырастает из змеи, которую 100 лет никто из людей не видел {77, 78}. Еще один класс представлений относится к змеям, сосущим молоко у коров {25–28, 30, 44–51}, и домовым змеям – покровителям скота и дома; убийство такой змеи ведет к смерти скотины или кого-то из домочадцев {28, 29, 36–40, 45–47, 49, 50}. В этой своей ипостаси змея связана с лаской² {42–44}. Наконец, змеи могут быть источником волшебных предметов – змеиного *перстня* или *короны*, обеспечивающих удачу и дающих тайное знание {67, 74, 75}, или лечебного *змеиного камня* {76}.

Народным поверьям о змеях в этом регионе была посвящена специальная работа Ф.М. Потушняка «Гад в народном віруванні», опубликованная в 1941 г. (см. Потушняк 2011: 256–270); автор был родом из села

¹ В фигурных скобках даются отсылки к текстам, приводимым в статье.

² Объем статьи не позволяет рассмотреть связи поверий о змеях с поверьями о других животных, прежде всего «гадах»; см. Гура 1995; 1997: 273–277.

Осой Иршавского р-на Закарпатской области. Цель настоящей публикации – ввести в научный оборот часть полевых материалов по выбранной теме, записанных в 1980-х – начале 2000-х годов в центральном Закарпатье во время Карпатских экспедиций Института славяноведения РАН (см. об этих экспедициях: Бушкевич, Николаев, Толстая 1994). Большинство приводимых текстов представляют собой расшифровки магнитофонных записей, выполненные автором; используются также данные из Карпатского архива Института славяноведения (КА).

Приводятся материалы из следующих сел центрального Закарпатья: с. Брод, Черный Поток Иршавского р-на³, Керецки Свалявского р-на (боржавские говоры); с. Пилипец (только рукописные материалы КА), Новоселица (только из КА), Синевир Межгорского р-на (верховинские говоры); с. Русская Мокрая Тячевского р-на («палеоборжавский» говор — по определению С.Л. Николаева); с. Грушево Тячевского р-на (мараморощинский говор; только из КА).

Для облегчения восприятия диалектных текстов в расшифровках используется упрощенная транскрипция, основанная на украинской орфографии (однако вместо букв *є*, *ї* и внутрисловного апострофа используются сочетания гласных с *й*; *щ* обозначает мягкое *ш*) с добавлением знаков *ы*, *й̑*, *ѣ̑*, *з̑*, *з̑* для соответствующих фонем и аллофонов; отмечаются точкой снизу позиционно суженные *е*, *о*. Вопросы собирателей по возможности приводятся в той форме, в которой они были заданы, и заключаются в угловые скобки. В косых скобках даются пояснения; в квадратные скобки заключаются не вполне ясные отрезки диалектной речи. Пауза или перебив в речи информанта обозначается двумя точками, перерыв в записи или в расшифровке – знаком [...]. Знаки препинания отражают фразовую интонацию и синтаксическое членение текста. Межфразовым тире разделяются реплики разных информантов. Рукописные материалы Карпатского архива, в которых использовалась произвольная система записи (а вернее, использовалась фонологически бессистемная запись), исправлены автором по фонологическому принципу. Указываются собиратели и год записи, для магнитофонных записей – номер кассеты в Восточнославянской диалектной фонотеке Института славяноведения. К большинству записей даются аннотации и примечания к диалектным словам.

³ Система вокализма сел Брод и Черный Поток разобрана в (Николаев 1996).

Змеи и христианский календарь

Поведение змей и прочих «гадов», как и многих других животных, по народным представлениям, подчиняется христианскому календарю: они появляются весной на Благовещение или в Чистый четверг (*Живный четвёрь*) и уходят на зиму в землю обычно на Воздвижение (*Здвигы*) (по другим данным – раньше, на *Маковія* [14.VIII], см. {3}) (ср. Потушняк 2011: 259). Зимуют они под землей, где питаются почвой.

{1} Змеи прячутся в землю на Воздвижение, а выходят в *Живный* (Чистый) четверг. В этот день ничего «природного» нельзя приносить в дом, даже дров, иначе весь год у дома будут змеи.

/Змеи уходят на зиму/ осінню, тóже йé прáзник такýй, *Здвигы*. Тогдý прýчут ся у зéмлю. /Выходят в Чистый четверг:/ у Великóдный четвёрь ухóдять⁴ из землі гыды, всьо оживля́йе *Живный* называт ся четвёрь. Ничó не мож ит хýжи нéсти у тот четвёрь. Ни дровá, ничогó не мóжна нéсти. Тогдý коло хýжи нахóдят ся гыды цýлый рýк. (КА, Брод Иршавск., зап. М.Н. Толстая, А.В. Тер-Аванесова, 1988)

{2} В *Живный* четверг змеи выходят из земли, в Великий пост. Бывает, что они появляются у дома; если змею видят во дворе, то убивают. Уходят змеи, когда наступает зима и холода. Босоркани знают, в какой день уходят змеи, а простые люди не знают.

У ярі¹, на *Живный четвёрь* ухóдять вóн². Из зéмлі. Пéрeт.. у гóвіня Великойе. Пéред Великóнныя. [...] у *Живный четвёрь*. Они ухóдять из зéмлі. Нó та.. дакóли тák шо.. прійде т хýжи, відядь го в двóрі, то убйóть. [...] Як ужé прихóдидь зимá, стýдинь, оні тогдý идýдь гét³, ужí. [...] Ты знáвуть /босоркани/, колі вні вхóдять, кедь бы тотý зазвýдав⁴. Шо онá такá йé /босорканя/. То онá бы оговíла⁵, ош⁶ такýй дéнь, а я ни знáву. (Брод Иршавск., зап. М.Н. Толстая, А.В. Тер-Аванесова, К.Л. Киселева, 1988, К-брд.03)

¹ весной. ² выходят наружу. ³ уходят прочь. ⁴ если бы их спросить. ⁵ сказала. ⁶ что (*ože).

{3} Зимой змея внутри в земле, ест землю. Весной змеи выходят, есть у них специальный день, а уходят на *Маковея*, когда люди освящают воду.

⁴ В говорах сел Брод, Черный Поток, Синевир приставка *вы-* представлена в виде у-.

У зимі гыд унн¹, у землі. Гыд зёмлю йісьць у зимі. У яры² ухóдить, такій дeнь йé у них шо ухóдить. Залі́завуть ко́лі *Маковія*, чéлядь³ вóду сяті́ть, тогды́ воны́ йдúть у зéмлю. (КА, Черный Поток Иршавск., запись автора, 1993)

¹ внутри. ² весной. ³ люди.

{4} Говорят, что на Благовещение вся *зимина* двигается, выходит всюду из земли.

Кáжут, шо на Благóвiщeня вся́ ся *зимина́* рушат¹. Кáжут тák. Из землі ухóдит, ухóдит, ухóдит, она́ вже ухóдит усю́ды, на Благóвiщeня. (Синевир Межгорск., зап. А.В. Тер-Аванесова, 1993, К-син.35)

¹ двигается.

В с. Брод также считается, что в *Русальную* (троицкую) пятницу змеи могут появляться около дома {12, 70}. См. также былички о мифологическом скопище змей, появляющемся в день Петра и Павла {68, 72}.

Обереги от змей

«Общение» со змеями, соблюдение специальных запретов и предписаний составляет важную часть народной традиции. Чтобы змеи и прочие «гады» не лезли в дом, весной соблюдаются запреты и предпринимаются магические действия; чаще всего это запрет приносить в день их появления весной (на Благовещение либо в *Жив-ный* (Великий) четверг) что-либо «природное» в дом (землю, ветки), а также сжигание мусора, окуривание дома дымом от домотканого полотна. В с. Брод Иршавского района защищаются от змей в *Русальную* (троицкую) пятницу, подметая вокруг дома и относя мусор подальше {12} (ср. {10}). Отмечен также запрет садиться на землю после Воздвижения, мотивируемый тем, что под землей находятся «гады» {13}.

{5} До Благовещения сжигали мусор, веник, чтобы змея не приходила к дому.

До Благóвiщeня спáлювали смі́тя, ві́ник, абы гад ни прихóдив уд хýжи. Ни занóсили ния́ку хворості́ну. (КА, Грушево Тячевск., зап. В.А. Глюзицкая, 1988)

{6} На Благовещение ничего нельзя (вносить в дом?⁵)
 На Благовішчєня казали шо не можна уд хаты грєсті ніч, бо
 змії до хаты приходять. (Там же)

{7} Говорили, что до Благовещения нельзя заносить в дом
 землю со двора, потому что в этот день из земли вылезают всякие
 «гады».

Говорили шчо до Благовішчєня шчо б не заносити у хату
 гліны из двору до хаты, бо тогді из землі вылазит усяка.. гады,
 но, такє. То до Благовішчєня. (КА, Новоселица Межгорск., зап.
 Н.Р. Добрушина, А.В. Тер-Аванесова, Е.Э. Будовская, 1987)

{8} На *Живный* (Чистый) четверг ничего не несли в дом из
 лесу, веток, например, на веник, ничего из лесу не заносили во двор.
 Потому что иначе за этим придут к дому змеи, ящерицы и т.п.

На *Живный четвєрь* што у нас, казали так, ош ни несли уд
 хыжи якоїєсь ис хашчі рїшча¹, но, напри́мер, вать² и на віник, но,
 такєйє, шчо двір бы замітати, но, ніч ни несли с хашчі у двір. Бо
 кау́ть тогды́ идє тотá.. пáскуть идє ут хыжи, гыды, вать яшчуркы,
 вать.. но. Кáже, ут хыжи туды́ за тым идуть, на Живный четвєрь.
 (Черный Поток Иршавск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-чп.05)

¹ ветки. ² или.

{9} На Благовещение хозяин поджигает тряпку и обходит
 вокруг дома, тогда в дом не могут заползти змеи.

На Благовішчєня ря́нду¹ берє /хозяин/, запалит и пуйде
 накру́г хыжі, и (в) ту хату не мож зайті змії. (КА, Грушево
 Тячевск., зап. М.В. Готман, 1988)

¹ тряпку.

{10} Рано утром на Благовещение надо взять что-нибудь из
 дому – щепку или немного мусора, хотя бы в руку, и отнести куда-
 нибудь далеко, чтобы змеи не лезли к дому. Берут кусок домотканого
 полотна, кладут в углы на какой-нибудь жестянке, чтобы шел дым, и
 обходят вокруг дома, тоже чтобы не приползали змеи.

У нас такөйє – рáно як устáнут на Благовішчєня, то кáже –
 шцөсь узяти вїт хыжі, тріску, мáленько смітjá, хоть.. богдáй у рúку, та

⁵ Вероятно, в тексте вместо *уд хаты* должно быть *уд хати* 'в хату' (учитыва-
 яая повсеместный запрет именно вносить в дом «природное», а также, к
 сожалению, часто плохое качество передачи диалектного текста в КА);
 если же не допускать ошибку записи, то – выметать из дома.

десё вїднїсти далёко, обї гадї ни лїзли т хїжи. Вать йё так шо из домашного, такого шо дóма роблєно, шчо дóма и прядєно, сновано и ткано, та с то́го, ка́жут, трéба вїдрїзати кусок невели́кий, та покла́сти у гра́ни¹, на штòсь, на яку́зь бля́ху², та то́го покла́сти, обї ся с то́го кури́ло, та дóвкола³ хїжі обыйті, обї гадї ни приходїли то́же. (Синевир Межгорск., запись автора, 1993, К-син.30)

¹ в углях. ² жестянку. ³ вокруг.

{11} Для защиты от змей на Благовещение окуривали вокруг дома дымом от конопляного полотна, из которого шили мешки.

/Против змей на Благовещение/ Йѣ', бра́ли *чи́новать*, шчо тка́ли жо́ны мїхы², та гра́нь³, та палїли дóвкола хїжі, кури́ли. [...] <Что такое *чиновать*?> Полотно́, шчо тчемє на мїхы с коно́пель. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, С.М. Толстая, 1993, К-син.41)⁶

¹ да. ² мешки. ³ угли.

{12} На *Русальную пятницу* змеи приползают к дому. Для защиты от них подметают вокруг дома и выносят мусор подальше (к реке) – чтобы змеи шли туда, а не к дому.

Онї лїзуть ыт хїжи тогды́. [...] и идуть ыт хїжи. А отó на *пыйятницю Русáлну* та отó уміта́вуть¹ коло хїжі та нєсуть гёт обї внї сюды ни йшли́. [...] Отó коло хїжі на *пыйятницю Русáлну*, вшї́тко сьмі́тя ўметете, та несетє́ гёт туды́. У рї́шща², ыд рї́ці, туды́. [...] Так обы́.. ни шлї туды́ ыт хїжи, ай обї йшли́ туды́. Обї нї т хїжи йшли́. (Брод Иршавск., зап. М.Н. Толстая, А.В. Тер-Аванесова, К.Л. Киселева, 1988, К-брд.03). См. также {70}.

¹ выметают. ² в заросли (?).

{13} После Воздвижения нельзя садиться на землю, потому что в землю уходят ядовитые змеи и ящерицы.

А дале по тім по *Здвїгах*, неззя́ сїдат ни на зє́млю... бо він уже йде у зє́млю. Гады́, яшчірки отру́йні, они уже у зє́млю ухóдят. Так шчо́б не ляга́ти на зє́млю. (КА, Новоселица Межгорск., зап. Н.Р. Добрушина, А.В. Тер-Аванесова, Е.Э. Будовская, 1987)

См. также {15, 18}.

⁶ В Синевире в качестве оберега от змей используется также растение *троян* (возможно, это кориандр, *Coriandrum sativum* L., см. Сабадош 2014: 115): Лиш троян кладут від гадї. <Куды?> У хїжи. <И в стайні?> И в стайні. (Зап. С.П. Бушкевич, С.М. Толстая, 1993, К-син.41).

Змеи, укусившие человека или скотину

Считается, что змея, укусившая человека или скотину, – *грешная* {14, 15, см. также 20} и ее не принимает земля (ср. Потушняк 2011: 258):

{14} Пошли за грибами в то время, когда змеи уходят в землю, и встретили змею, которая никуда не ползла; это была грешная змея, укусившая кого-то, ее не принимала земля. Такая змея зимой ползает по снегу, пока не сдохнет.

Пішли за грибами або в такó врімйя шо вони вхóдять в зéмлю, а там гыд, никúда не бiг. Вiн бiв грiшний, вiн кóгось укуси́в та грiшний був, йогó земл́я не прийма́ла. Вiн так ці́лу зи́му по снігóви вiн хóдить, дóки не здóхне сам. (КА, Брод Иршавск., зап. М.Н. Толстая, А.В. Тер-Аванесова, 1988)

{15} На зиму змеи уходят в землю, зимой они в земле едят землю. Выходят весной, когда земля отмерзает и люди начинают пахать. А на Воздвижение / в день Усекновения главы Иоанна Предтечи та змея, которая еще ползает, – грешная, укусившая человека или скотину, ее не принимает земля. Когда наступят холода, она сдохнет – на всё закон Божий.

/На зиму змеи уходят/ в зéмлю, у зи́мі в землі вни, всі. У землі глі́ню йі́дять. Зéмлю йі́дять. /Выходят/ у я́рі¹. Розме́рзне земл́я ся, ужé пíчнут² лю́де ора́ти, тогди́ вни вхóдять вóн. А на *Здві́гы*, в *Главосі́ках*, котрýй ищи́³ хóдить, та то́тò *грiшний*, тод грі́хы зроби́в туй⁴, укуси́в когось, та то́го земл́я ни при́німає. Та хóдить. А́йно. <И что же с ним будет зимой?> Та издóхне, як застуди́ть та вiн издóхне, бо фвiн грiшний, та в зéмлю ни го́ден⁵.. ни мо́же пíти. Фш́ытко за́ко́н бо́жий. <То челядника він укусив?> Вать челя́дника⁶ вкуси́в, вать худобiнку⁷ вкуси́в. (Черный Поток Иршавск., запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ весной. ² начнут. ³ еще. ⁴ здесь. ⁵ не может. ⁶ человека. ⁷ скотинку.

См. также {18}.

Змеинная месть

С другой стороны, если человек убивает змею, змеи могут по-своему ему мстить (ср. также поверья о змеях, которых нельзя убивать, – о домовой змее и змеях, сосущих молоко у коров {37–41, 46, 47, 49, 50}, а также {57}).

{16} Говорят, если человек убьет змею, змеи будут постоянно попадаться ему на пути.

Кажут, шо як уб'є гада, та руно¹ му ся трафляють². Як уб'є йедно́го, та руно му ся трафляють то́то. (Синевир Межгорск., зап. А.В. Тер-Аванесова, 1993, К-син.35)

¹ постоянно. ² попадаются, букв. случаются.

{17} Охотник застрелил большую змею из ружья, после этого ружье перестало стрелять.

Тато, ба́тько мій, він був охóтник; в лісі на охóту пішо́в и со своїм бра́том, /им навстречу/ гад, дуже вели́кий, а тато стрі́лів його с пу́шки и вбив; и то́та пу́шка більш не стріля́ла. (КА, Пилипец Межгорск., зап. Е.Л. Чеканова, 1991)

Закливание змей

По другим представлениям, не может уйти на зиму под землю змея, которую *закляли*; *закливание* змеи – средство лечения от змеиного укуса человека или скотины (ср. Потушняк 2011: 262–263). *Заклятая* змея издыхает или выползает под ноги людям и ищет смерти.

{18} Говорят, что после Воздвижения змей уже не видно, но на самом деле иногда они попадаютсся. Говорят, что змея, которая укусила кого-нибудь и ее заклинали, не уходит в землю, а остается и ползает, ища, чтобы кто-то ее убил. Если укусит змея, идут к умеющим заклинать ее, потому что иначе можно умереть, и те шепчут; и говорят, что после этого змея в землю не уйдет, ее надо убить.

То від.. ся́то йе́ тако́йе, *Здві́га*. Но́ та ка́жут шо від Здві́га вже да́ле ййх ни ві́тко¹. Айбо йе́ ййх ві́тко шче да́коли².. [...] А йе́ шче тако́йе ка́жут, шо котрі́й де́сь когось укуси́в, та закли́наюд го. То то́т уже́.. <Як то?> Закли́наюд го, пак та́к шось шепчу́т му, закли́наюд, у на́с ка́жут. Та ка́жут, шо то́т уже́ ни.. ов́ін вже ни за́лізе, та оста́йе ся та туды́ ходи́т, ліза́т, обы́ го тко́сь уби́в. <Як го закли́наюд?> Но́ пак, напри́клад ва́с укуси́ла змія́. А я напри́клад бы́м зна́ла закли́на́ти, та вы́ бисте при́шли до ме́не, яко́йесь любо́йе, та – «А ну́, тре́ба бы ми, бо та́к ня́³ га́т, ка́же, вкуси́в, – у на́с ка́жут *га́т*, – та́к ня́ га́т укуси́в», та закли́нат. – Бо уме́р бы, яг бы ни закли́нав. – А пак обы́чно те́пе́рь у бо́льницю иду́т, а давнó лиж закли́нали. Та то́то шчось шепчу́т, котрі́ то́то зна́юд де́сь та́к. Та шепчу́т, та вже́ ка́ут, шо то́д да́ле в зе́млю ни йде́, то́го тре́ба вби́ти. (Синевир Межгорск., запись автора, 1993, К-син.30)

¹ не видно. ² иногда. ³ меня.

{19} Змею, укусившую кого-то, заклинают, после чего она ищет смерти под ногами у людей. Рассказчица шла к знакомой женщине и нечаянно наступила на большую змею, которая ползла к ее дому, и закричала от страха. Хозяйка успокоила ее, объяснив, что она уже заклала эту змею и та не укусит. Впоследствии хозяйка ее убила.

/Когда начинает/ студіти, та тогды ся вже прѣчут в зѣмлю, як постудит. Та вже ся тогды прѣчут. <А той, що людину укусить?> А, тот што людину вкусит, того заклинають. Та він уже ся так шатайе, шатайе, яг го вже закланут. Та він ся вже так шатайе, што обы його вбит. Він буде попід ноги ся шатати. <А хто його закликає?> Така жінка йе, ци чоловік. Йе такый, шчо знайе заклинати. <А як може закласти?> Я ни знаю як, якось так, ворожит, шепче. [...] Паг [змія], коли го заклінат, та він ни чуйе. Айбо кой йому вже.. овін уже закланеный. Він уже ся так шатайе. Коли я йшла від нашийі Марійі, ишла-м на шалату¹. Та йшла-м бося. <Куда вы ишли?> Там-им ишла на бурян², на такый.. шалату. Но, та йшла-м на шалату. А овін ишов до того, до хыжі. До Косячка. А я на нього стала, та коли-м заляшчала!³ А она мені ка.. та такый грубий⁴, через доругу! А я на нього стала, та такый студеный, та кой-им заляшчала, та так-им скочила далеко. А вна кае – йой, [кумиця], ни бийте ся, бо я вже заклала го, каже. Та він уже вас ни укусит. Но тай пак овін ходив-ходив – та там у різника⁵ [...] та там ся тыкав, та пак убила го Косячка. (Синевир Межгорск., зап. А.В. Тер-Аванесова, 1993, К-син.35)

¹ за салатом. ² трава, травянистое растение. ³ завизжала. ⁴ большой.

⁵ різник 'тот, кто режет скот, мясник'.

См. также {30, 50}. В с. Черный Поток Иршавского р-на записан рассказ о том, как знахарка помогает укушенной корове: она зовет змею по имени, та приползает; спрашивает ее, почему укусила корову, выслушивает объяснение и дает ей подуть на снадобье, которым затем мажут корову:

{20} Отó грішний. То як скотя¹ укúсить, то таг бають, рóблять, помагають. Та прійде тот, прилізе гыт та каже – стúпило на нього скотя. Она /знахарка/ знала на нього имня. Дуйе, и він дуйе на тотó шчо вона ба́йе, та тым мастя́ть. Она б́ыла на гыды́ /т. е. она повелевала змеями/.

Прилізе уд ню́ /змея – к знахарке/, она го закліче, а якось йому́ имня, то вона зна́йе його́ имня. Пі́чне на нього дуже го́йкати² – чому́ ты укуси́в корóву? А він ка́же – чому́ ми стúпила

на хві́ст? Та дайé ма́сьть³, та о́вѣн на то́то хі́юхатъ⁴, та тым ма́стѣти, то́в ма́сьтьов. (Черный Поток Иршавск., ручная запись автора, 1993)

¹ скотинку. ² кричать, ругаться. ³ мазь. ⁴ дует.

Другая запись того же сюжета (указывается также, что имена у змей «странные», вроде *Микита*):

{21} Ко́лі вкúсьть é корóву, укúсьть, та пак идúдь ба́яти та́мки че́лядь, до то́го.. до то́йі, и жо́на́ бы́ла, и чо́ловік. Та йдúдь ба́яти, пак она́.. то́та жо́на́ заклі́че го /змею/ та го́йкатъ на ньо́го, ош чо́мý.. <Она имня знае?> А́йно, имня́ йо́мý ка́же. Микі́та, ци.. ци.. бі́да зна́йе яко́йе, якóсь чу́дно имня́ оты. А о́вѣн ка́же, ош сту́пила му на ла́бу. Та за ото́ йі вку́сив. Пак то́то вни ба́ють, ма́сьть, вѣн хі́юхатъ на оту́ ма́сьть, о́вѣн, та пак то́в ма́сьтьов ся ма́стѣть, та пак пе́ре́йде корóву¹, розі́йде ся. Як то́д гы́т похі́юхатъ, шчо́ йі.. шчо́ го змі́сила². (Черный Поток Иршавск., запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ пройдет у коровы. ² на которого она наступила.

Змеи и «знающие» люди

Приведенные тексты о знахарке из с. Черный Поток иллюстрируют комплекс представлений о связях «знающих» людей / *босоркунов* с различными природными силами и существами и об их различной «специализации» (см. еще {2, 23}). «Змеиная» специализация «знающих» оказывается одной из наиболее частых (ср. выше тексты о заклинии змей). Записаны рассказы о «повелителях змей» (ср. Потушняк 2011: 258), использующих свою власть над змеями для демонстрации своих возможностей {22, 23}: «знающий» скликает к себе змей, чтобы показать окружающим свою силу. См. также {82}.

{22} Есть такие люди – двоедушники, которые умеют созвать змей, чтобы люди видели такое «чудо».

Сут та́кі лю́ди дво́хду́шники, а вѣн /двохдушник/ их /т. е. змей/ зна́йе поклі́кати и всі́ вмі́сті зы́йдúца, абы дру́гі лю́ди ба́чили, чу́до пока́же. (КА, Пилипец Межгорск., зап. Е.Л. Чеканова, 1991)

{23} Есть такие люди, что управляют «гадами». Однажды работали на мельнице, было много людей. Один рассердился на другого и

показал ему свою силу тем, что созвал змей; через 20–30 минут сползлась масса змей, и люди в страхе разбежались. Этот человек свистнул, и змеи уползли. Он ими командовал. И у каждой птицы есть тот, кто ими командует, эти двоедушники.

Нó, а йé такый шо гыда́ми [угладу́йе]¹. Кeть² прика́с ка́же.. Йиде́н бы́в такый шо.. де́ робі́ли, нó, у мли́ні, то́та́м бы́ло мно́го лю́ди. Та шчо́сь ся бы́в росе́рдив, та ка́же шчо́сь му ош.. «Та чо́му ты́ такый, ка́же [...] Ты́, ка́же, зна́йеш.. изо́ мнoв ни за́чина́й. Бо ты́ у́ви́диж до́рас³, ка́же, што́ ту́й бу́де». Ни мину́ло то́му два́ццять мину́т, три́ццять, – а га́ді по́вно коло́ нyoго. А чо́лові́к йе́де́н коло́ нyoго [...] всі́ по́втiка́ли. То всьо́ было́ по́вно. А як сві́снув – то фші́тко рози́йшло́сь. О́вiн ни́ми керо́ва́в. [...] Йé и с ты́ми, йé и с ты́ми, шо угла́ду́ют. Йé.. Ка́жда то́та́ пtiця́ ма́йе тако́йе, шчо́ ни́ми керу́ют. Тоты́ дваду́шники. (Брод Иршавск., зап. М.Н. Толстая, А.В. Тер-Аванесова, К.Л. Киселева, 1988, К-брд.03)

¹ слово неясно. ² когда. ³ сразу, тут же.

См. также {67}. Этот же мотив можно усмотреть и в бытовом сообщении:

{24} И теперь есть такие, что наберут за пазуху змей для забавы, напoказ.

Суть и тепeрь /такие/, шчо́ набeре́ у па́зуху гыды́. На фі́глі¹ ро́бі́те обы́ ві́ді́ли на нyoго. (Черный Поток Иршавск., ручная запись автора, 1993)

¹ для забавы.

В селе Синевир Межгорского р-на считается, что *домовая змея* (см. о ней тексты {37–41}) бывает только у *босоркань* (сосет молоко только у их коров). При этом не всегда ясно, является ли змея помощником босоркани или просто неизбежным ее спутником. По некоторым данным, босоркани специально «привораживают» к себе змей, которые сосут молоко у их коров; как именно змеи помогают босорканям отбирать молоко у чужих коров, неизвестно. У домов же обычных людей могут появляться только обыкновенные змеи; их следует убивать.

{25} Говорят, что на некоторых старых подворьях есть змеи. Но это не у всех, а только у тех, кто умел *ворожить*, отбирать у коров молоко или что-нибудь в этом роде. У простых людей этого не бывает. Змея может оказаться где угодно – рядом родник и лес, и змея запросто может приползти, но это обычная змея. А кое-где есть такая змея, о которой *знают*. У тех, кто что-то *знает*.

Кажут, шчо йе десь на дакотрѹм обыйсьцю¹ старѹм такѹм, шчо йе гѹт. Айбо тотѹ десь тко дашчо знѹв ворожити, корѹвам шчѹсь молоко, вѹт шчѹсь такѹе, то тѹм десь ся плетѹ. А тѹк.. тко нѹч ни знѹв, та тѹм и ни бѹло нѹч. Тотѹ ни в усьѹх². Пак а гѹт ходѹ дѹ мѹже бѹти, пак наприклѹт и в нѹс тѹй мѹже бѹти – ѹдѹ³ звѹрина⁴, ѹнде⁵ хѹшча⁶. Тай гѹд зѹпросто мѹже бѹти, лиш ѹвѹн.. такѹй, шо мѹ за нѹгѹ ни знѹе, а мѹже бѹти. Но а десь йе такѹй спѹцѹльно, шо знѹюд за нѹгѹ. Десь тко шчѹсь знѹе. Тко шчѹсь знѹе. А тко нѹч ни знѹе, та... (Синевир Межгорск., зап. М.Н. Толстая, М.М. Валенцова, 2001, К-син.86)

¹ некотором подворье. ² не у всех. ³ вот здесь. ⁴ ручеек. ⁵ вон там. ⁶ лес.

{26} Домашняя змея может ночевать где угодно. Молочная змея есть у «знающих» хозяев, а простые люди могут змею (около дома) убивать. Если бы приползла змея от ручья, ее надо было бы убить. «Знающие» – это те, кто отбирает у чужих коров молоко, у них молоко становится густое, а у их жертв – жидкое.

Тотѹ домѹшный такѹй, такѹй будѹ спѹти ходѹ дѹ. <Такѹй шчо привѹк на молоко?> На молоко йе домѹшный, шчо шчѹсь знѹе. – Пак тотѹ як тѹсѹ хѹзѹйин шчѹсь знѹе, та тогдѹ.. йѹ¹, а тѹк як.. тко нѹч ни знѹе, та.. тогѹ мѹж бити. Шчѹ тсѹг бы лиш прилѹс², тѹ яг бы до мѹе прилѹс тѹй вѹд звѹрины та.. тогѹ бѹй, кобѹсь лиж³ гѹ увѹдѹла, та бѹй. <А нашчо тот хѹзѹиновѹ?> Пак ѹ кѹжу, на.. А ѹк шчѹсь знѹе, та дѹсь.. – Узѹмѹ шчѹсь.. молоко вѹт тѹбе узѹмѹ молоко. Сѹбѹ. Та молоко такѹе шчо як.. исквѹсьнѹе⁴ та тѹк шѹ ножѹм го рубѹй. – Густѹе. – Густѹе. А в тѹбе такѹе, як сквѹсьнѹе та лиш водѹчка. <И то гѹд йѹму помагѹе тогѹ вѹдбирѹти?> Пак помѹгат му шчѹсь. (Синевир Межгорск., зап. М.Н. Толстая, М.М. Валенцова, 2001, К-син.86)

¹ да. ² приполз. ³ если бы ты только. ⁴ скиснет.

{27} Бывает, что в хлеву живет змея большой величины, она сосет корову. Она бывает у *босоркань*, умеющих отбирать молоко.

<А бѹѹе, шчо у стѹйни живѹ гѹд?> Бѹѹѹе. И корѹву ссѹ за дѹйок. Бѹѹѹе, бѹѹѹе. И ссѹ корѹву. Тотѹ велѹкоѹе [...] <У когѹ вѹн бѹѹѹе?> У бѹсѹркѹнѹ, бо то знѹе молоко вѹдбирѹт. <А, то в неѹ гѹд тоѹ ссѹ?> В неѹйѹ, в неѹйѹ. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-син.41)

{28} Говорят, что змея сосет только такую корову, у которой «отобранное» от других коров молоко. Пастухи видели, как змея со-

сала корову одного хозяина, и сообщили ему; тот отреагировал спокойно и просил не трогать змею, потому что если ее убить, корова сдохнет. Это был босоркун, привороживший змею к своей корове (для отбирания молока). Змея не будет сосать корову, если ее к ней не приворожили. Простые люди не умеют ворожить; босоркуны не приобретают свое «знание», а рождаются такими.

Айбо тотó кажут штó лиш такі корóвы в́н ссé, у кóтрих молоко в́дб́ранойе. <Ким?> В́дб́ра́йут молоко́ такійи́ сýт.. такі́ сýд бабы́, ци чолóвік, ци жонá. Та в́дб́рат молоко́. Та пак тоту́ гáт ссé. Нáші хлóпці бывáло скотáрят¹, а у Сулюкá корóва б́ла, та д́влят, а ов́н ссé, а онá соб́и мер́нзе², тáг ги³ б́и й́и тел́я ссáло. А в́н.. а онá мер́нзе. [...] тко́ й́йи наворóжив, обы гáт ссáв, а тко́ знáйе, та тóт.. Та тóт ни п́йе в́д нéйи. А́йно, та кáе – й́йи, д́ду, кáже, див́т, кáже. Вáшу корóву.. – А нáй ссé, нáй, ка, об́изь го ни ќывав⁴, кáже. Об́и ни в́б́в, бо я́г бы го в́б́в, та корóва бы тотá здóхла. Агá. [...] А ни у́ш, ай таќй гáт, штó.. Но пак тóт штó.. штó в́н наворóжéный й́йи. Бо в́н.. дрýгi корóвы ни мáйе [й́и]. [...] Нó паг бо тóт ни в́дмóвлюйе⁵. Бо тóт ни в́дмóвлюйе, бо в́н приворож́ив ид н́йи. /Т. е., по-видимому, босоркун не отворачивает змею, потому что сам приворожил ее к корове./ А чогó бы в́дмóвлював? <А кто-нибудь може в́дмовити?> А чогó в́дмóвит? Тко́? чуж́й корóви в́дмóвит. Аш⁶ ов́н соб́и при.. при[в]нáзит⁷. Бо таку́ корóву, штó ни.. й́йи ни ворожéно, таку́ ни бдé в́н ссáти. В́н ни мáйе д́ла до нéйи. Но тотó зм́йя. [...] Пак тоты́ босоркуны́. Штó ворóжат. Бо кóтрий таќй.. такá люд́йна – тотá ворож́ити ни знáйе. Ай тотó лиш такі. Штó он́и *ниправ́и*. Штó *ниправ́и*. Тотó лиш такі ворóжат. [...] Таќй ся нарóдит. Яќйсь ниправ́ый. Но пак та биз́івно⁸ штó тák, нитко́ й́их ни на́учит. (Синевир Межгорск., зап. А.В. Тер-Аванесова, 1993, К-син.35)

¹ пасут скот. ² жует жвачку. ³ как будто. ⁴ не трогай его. ⁵ отворачивает. ⁶ если. ⁷ привадит. ⁸ очевидно.

{29} Один человек убил большую змею около хлева другого хозяина, и тот его обвинил в том, что он тем самым погубил корову, которая теперь сдохнет.

[...] Та йшóв, а таќй грóбый гáт, ишóв, та коло стáйні коло тóго. А тóт стáв та в́б́в гáдá. А в́н кáе – нó, ци изз́ив-ись в́д н́я¹ корóву, кáже. Тай корóва здóхне, тай готóво д́ло, як тóт тóго гáда в́б́в. (Синевир Межгорск., зап. А.В. Тер-Аванесова, 1993, К-син.35)

¹ извел ты у меня.

Там же отмечено представление, что с помощью змей босоркани губят коров:

{30} [Босоркани] зовут большую змею, которая высасывает корову и вливает в нее яд, после чего корова пухнет, и ничем помочь ей нельзя. Если сразу увидеть, что змея укусила корову, можно позвать знахарку, и она 9 раз приговаривает, после чего опухоль у коровы спадает, и она не сдохнет.

Ўж мо́локо́ ни бе́ре. То́то воні́ клі́чуд га́да, та́ко́го ве́лі́ко́го. Ото́т.. як улапи́т ся¹ то́же, мо́локо́ ў́ссе, а туды́ отро́ву, то коро́ва [...] никотра́ ни у́жйе². Котру́й ся́ имі́т.. а то́т у на́с то́то га́дом клі́чут. Га́т. <А как он приходит до коровы?> О́вѣн за́йде хо́ть ку́ды, бо йо́му спа́ркы³ я́ко́йі́ тре́ба ма́ло́йі, вѣ́н ся́ про́дйе. Но и на по́ле со́хту́йе⁴ до коро́вы при́йті. И у ста́йні.. и у хлі́ві. Імі́т ся́⁵, но а ци́ чу́йете, мо́локо́ ў́ссе, а.. та́м отро́вы, і она́ на ра́но та́к як го́ра. І она́ в́же.. та́м [ййі́ і по́лівку⁶] нийе́, [...] Я́г бы́ло нѣ́о́го изогна́ти – обы́ на́рас [увиді́в], йе́ та́кі жѣ́нкы, шчо́ за́кли́наю́т йо́го. За́кли́наю́т, і ко́лі вні́ уви́дят, шчо́ то́то, а́йно, у́же га́т укуси́в, то́ту́ коро́ву укуси́в, і о́ні то́гда ско́ро за то́в жѣ́нко́в, і во́на́ примо́вля́т та́м, примо́вля́т, примо́вля́т, примо́вля́т, до де́вѣ́т ра́с. І як ко́лі в́же до де́вѣ́т ра́с, і о́но в́же по́ліви́йе всѣ́ому⁷, она́ в́же на́рас роспу́кайе⁸, коро́ва, і во́на́ то́гда́ ні здо́хне. (Синевир Межгорск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1993, К-син.28)

¹ ухватится. ² не выживет. ³ щелки. ⁴ норовит. ⁵ прицепится. ⁶ ср. *по́лівити* 'сделаться легче (о болезни)'. ⁷ всё облегчает. ⁸ «сдувается», спадает отек.

Для наведения порчи босоркани использовали также *прут*, *которм разгоняли змею и лягушку*, – с помощью него они могли разлучить любую молодую пару (ср. Потушняк 2011: 260):

{31} Были такие женщины, которые, увидев в поле борьбу змей и лягушки, разгоняли их прутом, а затем шли к знахарке, которая с помощью этого прута и заговоров могла разогнать любую молодую пару. Такой знахаркой-ведьмой можно быть только от рождения.

У на́с та́кі жѣ́нкы́ бы́ли, шчо́ іде́ по́льом, ко́лі жа́ба из змі́йо́в йі́дя́д дру́г дру́га, [*жаба-змі́йови́ця*], а бе́ре жѣ́нка ло́зіну. Ло́зіну бе́ре, выла́му́йе ло́зіну, і йі́г бйе́, во́на йі́х ро́жже́не тѣ́м пру́том та́кым до́вгым, і то́й пру́т одѣ́н ве́лі́ку ро́ль гра́в, шчо́ ро́жже́не змі́я з жа́бов. О́на мо́гла́ пѣ́ти до та́ко́йі жѣ́нкы, шчо́ зна́ла шепта́ти, любу́ па́ру мо́гла́ ро́зигна́ти. Любу́ па́ру мо́лоду́. <Ну а как?> Про́сто воні́ зна́ли шепта́ти до то́го. То́то шче́ тре́ба і ро́дити ся́ на та́ко́йе. То́ ні хо́ть хто́ мо́же ро́біти,

то треба дуже б'яти.. и родити ся на таку відьму, шобы такойе зло зробити людам. То йе, йе, йе такойе. (Синевир Межгорск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1993, К-син.27)⁷

Связь босоркань со змеями основана на их общей нечистой, демонической природе.

В некоторых сообщениях эта связь проявляется после смерти босоркани:

{32} Когда умерла «знающая» женщина и ее несли хоронить, рядом с ней ползла гадюка. Священник запретил ее убивать.

Умерла жінка, тай жінку понесли на кладбища, и гадюка разом¹ ишла. Скочила там у яму. «Не надо убивати такую гадюку», — піп казав. Ворожія была. (КА, Пилипец Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1991)

¹ вместе.

В быличке из Синевира теща-босорканя, богатая на молоко и масло, показывает бедному зятю, как после смерти «гады» разъедят ее душу:

{33} Зять пришел в дом к теще и увидел, что там очень много сметаны и масла; он спросил, почему у нее много, а у него в доме ничего нет. Теща взяла кусок масла и позвала зятя к реке, кинула масло в воду, и его тут же поели всякие «гады» (змеи, лягушки, рыбы). «Вот так и мою душу разъедят», — сказала теща. А когда дочь ее принесла кусочек своего масла, «гады» не обратили на него никакого внимания.

Як ни прі чім¹.. Ги² був мій Мітер пїшфв до йейі матері, так оно было. А там дуже было много сметаны та масла. А він прийшфв домї, таг ги туйкы³, та каже жоні собі — «Шчо в матері всьо, и сметана йе, и масло! А в нас, каже, ніч нийе. [...] Шчо в нас, каже, ніч нийе, а у вас, каже, всьо йе!» — «Сыне, пфй⁴, каже, та диві на ріку». Взяла она тотό масло, баба, та пїшла на ріку, та поклала. <У ночи?> В дeнь. Та поклала. Якa на світі [дішка] была в воді, та вся тоту масло поїла [sic]. Гады пфйіли, жабы, шчо шче. рыбы такі всі, всякі пришлі та пфйіли. А тогды повіла⁵ тотa жонa, уже мати тфйі донькы, — «Е, сыне, сяк мою душу розїйдят. Як сесє пфйіли». Тай.. тотό было довгый час. И донька понесла масла мало. На дончино масло ни дивіли⁶! Обышли. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-син.50)

¹ между прочим. ² как. ³ здесь. ⁴ пойди. ⁵ сказала. ⁶ не смотрели.

⁷ Речь информантки в этой записи не чисто диалектная.

Там же записана быличка о том, как женщина-босорканя выносила и родила огромную змею:

{34} У женщины было много детей. Она заснула в поле, и в нее через рот заползла змея. После этого она долго казалась беременной, у нее вырос огромный живот, но она никак не рожала. На 12-м месяце ее отвезли в Мукачево, сделали кесарево сечение и вынули огромную змею. Во время беременности женщина каждый вечер выпивала 9–10 литров молока. После того как она родила змею, муж от отвращения бросил ее. Она была босорканя, после смерти являлась в дом невестки и сына, от нее спасались, посыпая «слепым» маком и чесноком вокруг дома. После этого она стала изводить сыновей дочери, и двое умерли. Выкопать ее тело, чтобы произвести магические действия и обезвредить ее, уже нельзя – прошло уже 10 лет с ее смерти.

Розумійте, сяк розказовали, шчо вна.. мно́го діті роди́ла жо́на. И да́льше вна́ на по́лю заспа́ла, и че́рез ро́т зайшо́в у ню́ га́т. И вна́.. но́ жо́на́ бе́реме́на, но́ давно́ шчо́ – ни зна́ли, шчо́ вїтко́лиї¹, я́к, шчо́ бе́реме́нна, те́пе́рькы уже́ зна́ют та́ розу́мїю́т се́, бо те́пе́рькы розу́мні лю́де, ни та́к, як тогды́ бы́ли. Пішла́ вна, и уже́.. де́сити́ міся́цьї – жо́на́ ни ро́дит, оди́нна́цятьї – ни ро́дит. И вже́ на двана́цятьїї пішло́ – жо́на́ ни ро́дит. Онї́ ся напу́дили, взя́ли йї – то́ вже́.. ба́бо, то́ вже́ бы́ло в то́му, у Мука́чово́ йї взя́ли бы́ли. Ци́ де́ то́то. Та че́рес че́рево взя́ли, а то́ гади́шче та́кый, ка́зали́, вели́кий, но́ та́ка вна́ бы́ла то́вста́, шчо́.. та ба́пка ро́зка́зовала́, шо́ та́ка то́вста́ бы́ла, шчо́ аш та́к, поза́ в по́йас йї́й бы́ло че́рево. Та ка́зали́, шчо́ ма́йже́нь² вї́сьїм ва́дь де́вїїть кі́л га́т то́т ва́жив. Та́кый бы́в, шчо́.. А та́к йї́ла, ка́зали́ шчо́ на ну́ч ма́ла из.. де́вїїть-де́сїть лі́трї́ мо́лока́ ўпи́ти. Бо уме́рала́, та́к йї́ ссав. Му́сіла́ йї́сти, бо вї́н йї́ ссав, вона́ вме́рала́, та́ка бы́ла [пуда́], че́рево сяко́їе в не́йї́ бы́ло. Шо́ онї́ ду́мали, шчо́ бо́г зна́їе, шчо́ жо́ні́ йї́. И як она́ сьо́го га́да уро́дила, и чо́лові́к наохте́ма³ вї́д не́йї́ пішо́в. Но́ овї́н.. йому́ ся жо́на́ змерзі́ла⁴. [...] то́т Ка́цок и жї́їе шче́. О́де ту́й бы́в та́кый.. Та́кый, ста́рый ді́до. <Но́ а як та жо́на умерла́?> Она́ вже́ уме́лла⁵, и всі́ ка́зали́ шчо́ вна́ босорка́ня, но́ вна́ та́ка и бы́ла. Босорка́ня. Бо та́мки уже́ не́вістка́, а ма́й ту́ не́вістку́ шчо́ ма́й⁶ нена́віді́ла, Ште́фанову́, сы́нову́ сво́ю, та она́ йї́ ма́й мо́рила. И да́ле пішла́ з нив бы́ла родачка́ вдна́, пішла́ з нив бы́ла по мо́нахах, и то́т йї́ ма́нах /sic/ на́ра́див, шчо́ ро́біти – ма́ком о́псы́пали, и вна́ да́ле наохте́ма ся забра́ла⁷ де́сь, вї́д нї́х. [...] <А шо́ обсы́пали ма́ком?> Ма́ком о́псы́пали, она́ ся ду́же, та́ босорка́ня, она́ ся ду́же бо́їит ма́ку. Сы́ліпо́го ма́ку, сы́ліпї́й сы́пїця́льно ма́к ис часны́ком тре́ба перете́рти и о́псы́пати всю́ хы́жу, она́ тогды́ вже́ до́ступ

ни майє. <Изо двору?> Изо двору. И росказовала та жона вже, шчо до хыш⁸ ходила, казала сяк, шчо двєрі ся удопрут⁹ самі, зайде, нікого ни вїтко, лиш рўкы. Лиш рўкы йї вїтко, як двєрі ся удоперают, рўкы вїтко. – А видá¹⁰ ни вїтко, нў. – Нó, лиш рўкы вїтко, двєрі ся удоперают, нїч, но нїч ни вїтко, лиш рўкы. Внá, знáйте, йїй сын.. йїй чоловїк казав, шчо вона бреше. А дáле внá ся до нбóго вже ймїла¹¹. Имнїяла¹² го за óчи.. Як ишóв, та сýг го.. тормосїла¹³ го, вїн ся дўже напудив, вїн вже ни знáв, шчó робїти. И дáле онá.. ужé зáчала дрўгым лўдьом казáти, шчо тотó такóйє йє. И тарїлками рóзмїтовало, баляло¹⁴, тўми гóршками¹⁵ метáло. Нó, и вона бїдна ужé ни знáла, шчó робїти, а ю.. а онá всьым говорїла, та казá.. сьмїяли ся з нєйї, шо тó нїпрáвда. А дáле вже як онá фпсыпала, ужé йї бўльш нїгда ни вїтко бўло. Та казáли шчо áж до свóйї ся донькы ймїла, гє сєйї шчо рáс одєн сын умєр, тєпєрь ужé в нєйї и дрўгый умєр сын. Та кáжуть, шчо онá тїх усьых нїшчит¹⁶. Шо онá тотó. Вся чєлять¹⁷ кáже шо тó внá всьых нїшчит. – Но та чогó йї ни ўкóплют? – А шчó, як йї ўкопати? – Онá вже умєлла давнó. – Так онá вже умєлла майже дєсидь гóдї. – Та онá тотó.. – Кáжуть шо вона. Одєн сын ув áрмїи умєр, тák пїшóв за негáдань¹⁸, тєпєрь уже дрўгый вїд нєйї óдекы¹⁹.. мїсяць, ци кїлькo, [ват] ци двá. Двá мїсяцї. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-син.50)

¹ с каких пор. ² наверно. ³ навсегда. ⁴ стала внушать отвращение. ⁵ умерла. ⁶ больше всего. ⁷ убралась. ⁸ внутрь дома. ⁹ откroются. ¹⁰ лица. ¹¹ прицепилась. ¹² хватала. ¹³ тормошила. ¹⁴ падали (тарелки). ¹⁵ кастрюлями. ¹⁶ изничтожает. ¹⁷ все люди. ¹⁸ неожиданно. ¹⁹ тут.

Наконец, естественно, змеи находятся в ряду тех существ, в которые превращаются босоркани:

{35} <А не говорили, что босорканя может превратиться в кого-нибудь?> Прáвда, тó кáжуть, óж босоркáня мóже превратїтїся, ци.. и в мáчку, и в пса [...] и в гыдá, и в жáбу. У рїзнї вїды тварїн мóже онá при.. приобратїтїся. (Керецьки Свалявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.01)

{36} Один человек шел с волами из лесу, вез дерево; увидел на дороге огромную змею. Он хотел ее прибить, но его ребенок испугался, что она может броситься на них, и просил отпустить змею. На следующий день этот человек пошел к своей куме, а та сказала, что если бы он убил эту змею, то осиротил бы троих детей. Он остолбенел, поняв, что кума была этой змеей.

Мышив¹, кажут, може зробітися. Нó вать.. И кажут, ош и гадинов ся може зробіти. Хóть чим. Туйкы тóже рás росказовали мамка, ош.. йидén чолóвiк ишóв ис хáшчi. Ис худóбóв, из вiльми², ишóв ис хáшчi³, тай вiз дéрево на.. на телiзi. А рás [посрэк].. путé – гýт. Гáльма⁴ простérта, айбо тотó гáльма груба была, гáльма. А тóт чолóвiк, кáже сыну сóбi⁵ ош.. давай лем⁶, кáже, пáлку, кáже, давай йi.. перётну⁷, ё тоту гáдину. Кáже, нó сякá гáдина, кáже, шо стрáх позирáти⁸. А дiтвáк искрiчiв – йóй, кáже, няню, кáже, ни рубáй, кáже, бо.. ищи [...] гóнна сóбóв вéречи⁹ та покусáти йих, поiсти йих гóнна. Та кáе, ни рубáй, няню¹⁰, кáже, ай нáй сóбi идé гёт. [А як ё] ош óвiн хотiв бáлту¹¹ брáти, ош рубáти, а тотó.. гáдина ся зачáлá тягнóти дáле. А рás лем пак дрóгый дéнь пушóв чолóвiк тáкóй до кумы свóйий, ё, а тотó кумá тóго бýла чолóвiка. Та пушóв до кумы сóбi, та.. [...] а тотá кума óповiлa¹². Кáже – ци знáйеш, кúме, шчó. Ош кедь бы¹³ бýв ты, кáже, перетяв¹⁴, кáже, тóтý гáдину, шó-сь вiдiв, кáже, – ты бы бýв осиротiв, кáже, дiти. Айно, а тóт.. тóт кáже, я.. а я застóвпiв¹⁵. Як-им учóв, кáже, ош як онá повiлa, та кáже, застóвпiв-им óш.. ош ото внá тáкóй¹⁶ бýла. Та кáе, ты бы бýв трóйе дiти, кáже, всиротiв, кáже. Нó. (Черный Поток Иршавск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-чп.05)

¹ мышью. ² с волами. ³ из лесу. ⁴ тормоз в телеге на задней оси. ⁵ своему сыну. ⁶ лем 'только'. ⁷ перерублю. ⁸ смотреть. ⁹ может броситься. ¹⁰ папа (обращение к отцу). ¹¹ топор. ¹² сказала. ¹³ если бы. ¹⁴ перерубил. ¹⁵ остолбенел. ¹⁶ тогда.

Домовая змея

Известны поверья о *домовой змее* – покровительнице дома; убивать ее нельзя, иначе умрет кто-то из домочадцев или сдохнет корова (ср. Гура 1997: 307–319; Левкиевская 1999б).

{37} [...] Кажут, як убiё.. котрýй йё, бо кáжжa хáта мáйе свóго гáда. Коло кáжжóй хáты гáт йё. Нó йóго вбiвáти ни мóш, бо кáжут, тó *мiсцёвий гáт*, йóго ни вбiвáти. Аш убiё го ткóсь, а та тáм и корóва здóхне. Тáк кáзáли, вать ткóсь умрé, вать корóва здóхне, тáг давнó говорiли. (Русская Мокрая Тячевск., зап. А.И. Рыко, Ю.В. Стрельникова, 1995, К-мкр.07)

{38} Тáк кáжут, шчó кедь *мiстовый*.. гýт, сýг буду кáзáти, кáжут, шчó коло кóжжóй хýжi йё. И йóго убивáти ни трéба. Нáй

овін будé. <А почему?> А я не зна́у, почому́. (Керецьки Свалявск.⁸, зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.02)

{39} Кажуть, ош кедь убйё тогó домового гыда́, містового, та кажуть ош тогды́ худоба пак пропа́де, здыха́ть. Корова́. <Его́ нужно было кормить чем-то?> Йогó ни трéба корми́ти. Вн́н самы́й ся ко́рмит та́м. (Керецьки Свалявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.01)

{40} Семья матери рассказчицы летом жила в старом домике в горах. Однажды в полдень она вернулась с поля и увидела на камне у порога огромную змею, положившую голову на порог. В испуге она побежала за помощью к соседу, который убил змею топором. После этого в течение недели умер ее свекор, муж и сын, и она осталась одна. Знающие люди объяснили ей, что это была *человеческая* змея, *змея места*, и ее убивать было нельзя. Говорят также, что в хлеву тоже нельзя убивать змею, иначе сдохнет корова.

Исе́ ма́мка роска́зовали, ош.. у нй́х, ра́с прийшлі́, но та́ка́ стара́ бы́ла хы́жа в на́с на полонині́, полонинна́ хы́жа бы́ла. Та прийшлі́ с по́ля, та.. на са́мо́йе по́лудне. А.. спéрет поро́га бу́в та́кий ка́мінь вели́кий, но́, поро́гы высо́кі бы́ли на ста́рых хы́жах. Та ка́мінь вели́кий спéрет поро́га бу́в. А на тй́м ка́мени гы́т. Искруче́ный бу́в, а голова́ му на поро́зі пу́нныта́, на поро́х покла́дена. А вни́ як прийшлі́, а тогды́ но́, бо́сі да́вно ходи́ли, та ка́уть ма́мка [...] тика́ли, бо йй́й трéба гёт верта́тися у по́ле за́сь, та ка́жуть, и тым хо́чуть ступа́ти на ка́міня, а вн́н ся покы́вав¹. Тай é, тай го́лову пу́днял ис поро́га. А вни́ скри́чили дуже́ тай та́ко́й² по́бігли до́ сусі́да, та ка́уть – йой́, Ива́не, по́йте лем, бо ка́жуть та́кий на поро́зі.. уже́ на плі́ті, та́м у на́с ка́жуть пе́рет поро́га, та́кий гы́т, шчо.. скруче́ный кола́ч. А то́т взя́в бы́в ба́лту³, ци ба́лту, ци кй́л якы́йсь, та ка́же.. тай при́біх, та то́го гы́да убй́в. Убй́в то́го гы́да. Та ка́зали, ош ці́ла плі́та кро́вив ге́ изолля́ла ся с то́го гы́да. И чу́йте, ож до́ ты́жне пак у.. тры́ сме́рті бы́ли. У на́с у хы́жи. Уме́р ди́до, уме́р ма́мчин чо́лові́к, и уме́р.. уже́ уме́р хло́пец ма́мчин, но пе́рвый, то все́ пак ма́мка уже́ [...] А чу́йте, ош та пе́рвый йй́й о́тець уме́р, [...] чо́лові́кй, и чо́лові́к, и ді́тіна уме́рла. Тотó до ты́жне тры́ сме́рті бы́ло. <И люди.> Двайе́ лю́де и хло́пчик, усе́ тры́е лю́де. Но́, та пак ма́мка ка́уть.. а йа́ сама ка́жуть упста́ла⁴ та́ка ги́ пёс. 'Пста́ли са́мі, ні́кого ні́ч, ни.. лем са́мі 'пста́ли, та ка́уть, шчо́ ся стра́ху набра́ли, а [в та́ко́му] жалю́,

ож дэ, до тЫжне трыіе.. тры смерті. Як тóго гыдá вбіли, – та пак отó.. лиш чуйете, шо тó пак отó всі казáли, ош ка́уть, тóго гыдá ни біти было⁵, бо тóд б́ув якыйизь ѓыт.. на люд́и, шчось такыйсь.. нó, *люцький* б́ув ѓыт. <Де він жив?> Тáм *містовый* був ѓыт. <Он у хыжі жив?> Пак [...] шф́сь такóйе, ош мáло ж́ити⁶ тáмкы. Нó, а тóтó.. и сесé мáмкa роскáзовали, бо я щи б́ыла ни б́ыла⁷, бо тóтó вні ищи с пёрвым чолов́иком ж́или. Но лем чуйете, с́як роскáзовали, ош як тóго гыдá вбіли, та ка́уть до тЫжне тры смерті. И пак отó десь он́и ищчи ход́или, десь с страх́у десь.. по тых.. *пóмичниках* шо кáжуть йé, кáжуть, шо тЫ йим казáли, ош тóтó.. ка́уть, уб́или сте гыдá тóго, тóт був *люцький*.. то *містовый* був ѓыт, та тóго шчо уб́или та тóтó.. [...] И кáжуть, ош кéдь десь у хл́іві, ож дезь бы.. нó, напр́имир, у хл́іві в́идите [...] гыдá, та ка́уть, и тóго не мóж біти. <А якщo уб́ити?> Кáжуть, ош худóба ка́уть усé пропáде. (Черный Поток Иршавск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-чп.05)

¹ пошевелился. ² тогда. ³ топор. ⁴ осталась. ⁵ не надо было убивать.

⁶ должно быть, и жил. ⁷ меня еще не было.

Приведем также рассказ о том, как змею в доме зимой кормили молоком (действия эти мотивируются боязнью того, что змея могла укусить):

{41} Тáм йé.. як то было, А́нько, твóйфóй зф́вн́иці¹, пут хáтфв цілу з́иму зал́изáв. – Тóтó пут полóм б́ыв. – Пут полóм б́ыв, в з́имі.. – [Ле] молоко пáрили. – Кип́ия́ти́ли, та да́вали му й́исти, бо боя́ли ся, об́ы не.. кусáв й́их, тóтó му да́вали й́исти, гáдови. Молокá п́ити. Та в́ып́ье, паг заты́гне ся назáт у свóйу, но, д́иру́ тт́у. У нéйі б́ыло, то тры гóды тóму, вать як. (Русская Мокрая Тячевск., зап. А.И. Рыко, Ю.В. Стрельникова, 1995, К-мкр.07)

¹ у твоей золовки.

Змея и ласка

Параллельно со змеей в качестве домашнего покровителя может выступать ласка⁹ – ср., например, {37} и текст о домовой ласке из с. Русская Мокрая (Толстая М. 2001: 492); аналогичные параллельные свидетельства записаны в с. Пилипец и Синевир Межгорского р-на:

⁹ О функциях ласки как домашнего и покровителя скота и параллелизме поверий о ласке и змее см. Гура 1997: 227–245.

{42} Ласка живет в хлеву, охраняет скотину. Ее нельзя убивать, иначе другая ласка укусит корову. В этом случае нужно окуривать корову шерстью ласки.

Мынька живе в стайни, попід зємлю хóдит, охрaняйє худóбу. Убивати не мож – тaк бы поийла всьо другa мынька. [...] У мене корóву зыйла /вымя укусила/ та здóхла /корова/. Из нейи трéба серсьть¹ и покури́ти тaм, де укусила, до трьох рaзiв, /взять/ ўглики с шпóра² и тым дýмом. /Чтобы достать шерсть ласки, надо дождаться/ десь ма́чка³, пес задýшит, бо ни йи́сть, то треба /сохранить/. (КА, Пилипец, зап. Е.Л. Чеканова, 1991) – ср. {45}

¹ шерсть. ² из плиты. ³ кошка.

{43} Ласка – вредное животное, если кто-то убьет ее, то и корова сдохнет. Ласку нельзя упоминать, когда в печи горит огонь, а то она укусит корову.

/Ласка/ то́то та́ко́йе паску́ннóйе, шо як то́то да́тко убйе [...] то й корóва здóхне. *Мы́цка*, ла́сиця. <То й не можно його бити?> И при огньóви не мóж говорiти. – То она корóву кúсат, як при огньóви /ее упомянуть/. Як огéнь горiт, а вни́ говоря́д за ню́, она́ корóву тогды́ вку́сит. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, С.М. Толстая, 1993, К-син.41) – ср. {25–27, 29}.

Не имея возможности приводить здесь другие материалы о ласке, отметим лишь еще одну запись о том, как с помощью ласки лечили корову от змеиного укуса (ср. {42}):

{44} Ласка есть у каждой скотины. Если змея укусит корову на пастбище, нужно убить ласку, высушить и окурить ею вымя.

Мынька – ко́ло ка́жнóй худóбы, и бiла йе, и ряба́, корiчнева хребтóм, а бiла вдóль. Пасе́ корóва, змiя укúсит за цýцек, и корóву роздýйе, вiмня распúхне. Мы́нку трéба убiти, вiсушити и тоды́ кури́ти вiмня. (КА, Новоселица Межгорск., Е.Е. Левкиевская, И.И. Двойнишникова, 1987)

Змея сосет молоко у коровы

Поверья о домовой змее тесно смыкаются с представлениями о змеях, сосущих молоко у коров. Если убить такую змею, корова сдохнет. Часть свидетельств касается домовой змеи, живущей в хлеву (ср. также выше несколько иную трактовку такой змеи в текстах из Синевира {25–28}).

{45} У некоторых змея сосет корову, ей наливали молока, она жила под хлебом, убивать ее нельзя – это навредит и человеку, и скотине.

У ко́гось сце коро́ву гад, сыпали йому́ молока́, вин жы́в піт ста́йньев¹, убі́ти не мож, то пошко́дит и лю́діні, и худобі. (КА, Пилипец, зап. Е.Л. Рязанская, 1991)

¹ под хлебом.

{46} У тетки рассказчицы змея приползала по вечерам и высасывала молоко у коровы. Тетка стала уводить корову далеко к родственникам, змея дважды не заставляла корову дома и перестала приползать.

Мо́я тѣтка бѣдна бѣ́ла жы́нка, та та́г бѣ́ло.. хіба тѣ́й у коредо́рі коро́вка бѣ́ла. Та на ве́чэрю прѣ́йде – та до́вкола но́гі, до ла́бы ся обѣ́йе, та лем до́йок узьме́, ўсе и гото́во. Пак тѣ́тка коро́ву до на́с вела́, та́к.. та́г да́леко ги.. [...], та та́г до на́с вела́ о́ту коро́вку, обы́ йі ни найшо́в га́т. Та прѣ́йшо́в ра́с та по́круті́в ся та́м, по́круті́в ся, та́й по́шо́в со́бі, прѣ́йшо́в дру́гій ра́с, а пак тре́тій ра́с и ни йшо́в. Сце́ коро́ву, угу́. У мене́ ото́ бѣ́ло, у тѣ́тцы мо́ййй. <А що́, не мож йо́го вбі́ти?> Та не мо́ш! <Чому?> Но́, ка́жуть ош коро́ва здо́хне ва́дь да́шчо похы́бі́ть¹ у опша́рю², у до́мстві́³. Та ни бѣ́ла го ні́ч, по́шо́в со́бі ге́т. (Черный Поток Иршавск., запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ будет недостаток. ² во дворе, хозяйстве. ³ в домашнем хозяйстве.

{47} Девушка вышла замуж за румына, а тот был отчаянный. Увидев огромную змею во дворе, он убил ее; тесть кричал ему, чтобы не убивал, а тот не послушал. И на другой день корова сдохла.

Та́м вѣ́дда́ла ся бѣ́ла дѣ́вка за румына́. А румы́н про́кля́тый¹ бѣ́в та́кый. [...] ското́рив. А гади́шче ўйшо́в ис то́го, спѣ́т ста́йні. Но й гру́бый. А вѣ́н ухопѣ́в, йо́го тѣ́йкы коло́ головы́ за ше́ю, та вѣ́тягну́в, та то́то та́ко́йе бѣ́ло.. тре́и ме́тры ва́т чото́ры до́вгойе. Та убі́в. А ду́же старо́й² го́йкав на ньо́го – обы́ ни бѣ́в, [...] а то́т ни слѣ́хав! Румы́н про́кля́тый бѣ́в. Та убі́в то́го га́да, а дру́гый де́нь коро́ва здо́хла. (Синевир Межгорск., зап. М.Н. Толстая, М.М. Валенцова, 2001, К-син.86)

¹ отчаянный, забубенный. ² тесть.

В других текстах рассказывается, что змея сосет молоко у коровы на пастбище. При этом в ряде свидетельств указывается, что она появляется в полдень или «в обед» (опасное время, характерное для проявления потусторонних сил, см. Левкиевская 2004) {49–51}, ср. также выше {40}.

{48} Кажут, на полонині вуж вівці ссе, та кóтра вівця не даст, то вжáлит йейі. (КА, Пилипец Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1991)

{49} Есть такие змеи, что в полдень на пастбище сосут молоко у коров, – *молочаники*. На поле их можно убивать, но боятся, что может сдохнуть корова.

Идé на пасóвищице, такýй йé! Шо йдé ссáти корóву. Идé на полúнне, [худóбиця сý] полúгáть, овúн прійде – та пут корóву, тák úссе, шчó. Такі сýть, отó *молочаникы* такі сýть. <А тих мож бити?> Та мóш, фйфй. Тý мóш, на пóли. Áйбо кедь боять ся б́ити ош корóва здóхне, кетъ¹.. уб́ити йогó. (Черный Поток Иршавск., запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ если.

{50} У бабушки рассказчицы корова каждый день в обед прибегала издалека к камню; оказалось, что там ее сосала огромная змея. Змее убили, и корова скоро сдохла. Это был редкий случай; и эта змея не кусала корову, как норовят другие; если змея укусит корову, змея заклинают, и корова выздоравливает.

Йé, йé, шчé и кúлько. У мóйейі бабы б́ыла корóва. Нé т́уй, óнде н́же мóста ж́или. А т́ам на зар́инку¹ вели́кий кáмíнь такýй б́ыв. А т́та корóва як óб́ит прійшóв, та хóдь в́ыткы² втекла, хóдь в́ыткы с п́аші, здáлеку втеклá и пр́ямо т́óму кáмёньови йшлá. Но шчó сесé, всé удивл́яли ся л́юде. Но м́уй д́ідо н́чав див́ити ся, н́блюдáти. А т́ам такýй б́ыв гáт укóханий³, шчó такá в нéго шч́я б́ыла. В́ыссе⁴ корóву кáжзый полúденко. Нó шчó, л́юде пр́испóсóбили ся п́ак та уб́или т́óго гáда, тó чуд́ишче б́ыло. Нó тай т́та корóва здóхла скóро. Т́а корóва здóхла, тó в мóго д́іда б́ыло, шчó тóтó.. ч́исто прáвда б́ыла. Сокот́или⁵. То р́ітко, р́іткый сл́учай б́ыв, шчóбы гáт ссáв корóву. Ў́н тák ссáв, як т́еля́, и тák корóва ишлá д́ гáдови, як ит т́еля́тови ув óб́ит. То такýй б́ыв.. И ни вкóсív йі, корóву. Ни кусáв, а тó дрúѓі сохт́ують⁶ укусіти гад́ы корóву, та тák заклинáюд бабы с́ут такі, шчó знáют заклинáти гáда т́óго, та в́ун.. заклинáют, та в́ун пак издыхáйе, тóд гáт. И тák пак корóві л́івит⁷. П́ухлик⁸ изы́йде, всьó. (Русская Мокрая Тячевск., зап. А.И. Рыко, Ю.В. Стрельникова, 1995, К-мкр.07)¹⁰

¹ ‘низкое место у реки’. ² откуда угодно. ³ откормленный. ⁴ высосет. ⁵ стерегли(сь). ⁶ норовят ⁷ становится легче. ⁸ опухоль.

¹⁰ Тексты из с. Русская Мокрая опубликованы в (Толстая М. 2001).

{51} В семье мужа рассказчицы купили корову в соседнем селе. Каждый полдень она стала исчезать с пастбища; оказалось, что она бегала к камню, где змея сосала у нее молоко, после чего вечером корова не давала молока. Корову повели к прежнему хозяину с претензией; тот объяснил, что знал о змее, но думал, что после продажи в соседнее село она от коровы отстанет. А змея перешла за коровой.

То ще.. напри́мир, де мій старый рїс, та у них та́г бы́ло. Купи́ли коро́ву, туй ис суси́днього села́, з Бро́ду. Та коро́ва.. є, то гна́ли па́сти. А як [пришл́о] по́лудне, а коро́ва все́ тика́ла.. та́к у я́рка¹, та та́м пи́де та ля́же собі́.. Ти́льки, ка́же.. мій, ходи́ли с худо́бов, – ка́е, [...] за коро́вов, коро́вы ни́гдє ни́йє. Гляда́ть², ка́же, хо́жу, реву́, ни зна́ву, де́, де́ ся коро́ва ди́ла. Но́, ра́с лем та́к, шчо́ ви́н коро́ву приварто́вав³, у́же коро́ва нача́ла дуркова́ти, та ви́н за коро́вов, за коро́вов, та́й приварто́вав, де́ коро́ва йде́. А та́м.. туй у на́с у то́лці⁴ ка́мінь та́кий бы́в вели́кий, она́ т то́му ка́менєви, пи́де собі́ та ля́же, а паску́дник, га́дина, у́лізе спут ка́міня, та́й ими́в сса́ти. А ви́н ся ду́же напу́див, та́й би́гом домі́. Кричи́й. А до́ки.. айно, як ви́н приже́не на ве́щїр коро́ву домі́, а в коро́вы моло́ка ни́йє. Коро́ва.. коро́ву вуссе, так о.. в коро́вы моло́ка ни́йє. А ви́н як приби́г домі́ та ка́же шовго́рови собі́⁵ в́же, сестри́ному чо́ловікови. Ка́же, «Шовго́р, ка́же, я́ віді́в, ка́же, де́ на́ша, ка́же, коро́ва, ка́же, иде́, ка́же, та́й.. та́й шчо́ з на́шов коро́вов, ка́же, йє́». То́т ка́же – «Шчо́?» Ка́же, «Та́м у се́реднім я́рку, ка́же, та та́м тui ка́мінь, ка́же – то у́же за то́го ка́міня вели́кого зна́ли, – ка́е, та́м то́т, пи́де, то́т вели́кий ка́мінь, ка́е, та та́м она́ йде́ та ли́гать, та у́тгы⁶, спiт ка́міня, ка́же, у́ліс, ка́же, гы́т, та ка́же ими́в⁷ коро́ву сса́ти. Я́ ся, ка́е, напу́див, ка́же, и коро́ву лиши́в йейі́, и вти́к [...]» А пак то́т, у́же шовго́р йогó, та на́рас⁸ коро́ву на мо́тузо́к, та́й повiв у Бро́т, [...] /где купили/ оту́ коро́ву. Повiв у Бро́т, та́й туды́ ка́же то́му чо́ловікови – «Чуйе́ш, ка́же, чо́лови́че, ка́же, т́ы, ка́же, зна́в, ош́ я́к коро́ва.. ге́, шчо́ коро́ву ссе́, та́й т́ы, ка́же, коро́ву прода́си⁹». А ви́н туды́ [...] та ка́е, «Та́ я́ ні́, я́, ка́е, ке́дь бы́ бы́в зна́в, ош́ овíн пере́йде за коро́вов туды́, то́д гы́т, я́ бы́ бы́в, ка́е, ни́ прода́в, я́ ду́мав, ка́же, ош́ як она́ пере́йде на дру́го́е ми́сто, та ош́ овíн ся лиши́т коро́вы¹⁰». А ви́н пере́йшов, чу́йте, за коро́вов.. туды́. Та́й тui коро́ву сса́в. Но́. <А коро́ва и не бои́тся?> [...] то чу́йте, ля́гла собі́ и.. исса́в йi та́й гото́во. <Ну то и вони́ поверну́ли?> Та́й пак поверну́ли, поверну́ли. <Мож то́го гы́да уби́ти?> Ка́жуть, ош́ ны́ет. [Далее рассказ о домовой змее {40}.] (Черный Поток Иршавск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-чп.05)

¹ у канавы. ² ищет. ³ подстерег. ⁴ толока 'поле под паром; пастбище'.

⁵ своему зятю (мужу сестры). ⁶ оттуда. ⁷ стал. ⁸ сразу. ⁹ продаешь.

¹⁰ покинет корову.

{52} Раньше были лесники, которые жили в лесу. У них была скотина, там большие пастбища. У одного лесника корова все время оказывалась выдоенной. Он стал стеречь и увидел, что молоко у коровы высасывает огромная змея.

Тó давнó было.. лісникі. У хáшчи, и у нїх хыжі тáм б́ылі, оні вхарáнялі ліс. Нї на малїну ни пушчáли туды́, малїны ишли́ зберáти, ни пушчáли. Тáк сокотїли ся¹, т́ко ишóв на малїны. И тáм худóба б́ыла. Йенн́ы наймáли тоты́ зéмлі, об́ы худóба тáм пáсла, бо тáм паші́² велі́кі. И ишли́ позїрат³, тáм йогó корóвы б́ыли. Усé рáно⁴ молóкa нийé. Усé здóена, тá яг бы́⁵ здоїв т́о́сь. Нийé молóкa нїч. Й яв óвїн сокотїти⁶, тóт лісник. Сокотїть, и тáм б́ыла хы́жа такá пустá, и тотó шклá ни б́ыло, и вїн ис.. крїз[и] в́ызїр⁷ тай прóсто т́ корóві. И в́ыссав корóву. Молóкó. Тá яг бы здоїв. <Гыт?> Гыт, гыт! Гыт тáк в́ыссав корóву, шчо.. дó 'днїй цяткы⁸, нийé нїч. Яв лісник сокотїти, шчó тотó йé, т́ко прїйде, нó, ужé рáно. Йенн́у нїч [остáвив та лáдит] сокотїти. И досокотїв гыдá. И в́бїв го. Та такый б́ыв велі́кий, шчо.. рáно ишли́ л́юде туды́, ці на рóбóту, ці шчó, – и.. тотó д́уже велі́кий б́ыв. Бо на молóкó! (Керецки Свалявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.02)

¹ остерегались. ² пастбища. ³ посмотреть. ⁴ всё время с утра. ⁵ так, как бы. ⁶ стал он сторожить (караулить). ⁷ окно. ⁸ до последней капли.

Поверья о любви змей к молоку распространены очень широко. Ср. также:

{53} Женщина на поле накормила младенца, запеленала и пошла жать. Вернулась посмотреть на ребенка и увидела, что змея облизывает его вокруг рта (младенец срыгнул молоко). Если налить молока, змея почует и обязательно придет на молоко.

[...] малéньку дітіну. Из малéнькóв дітінов, у пелéны упóвіла та пїшлá жáти. Пїшлá жáти, а дітінку по.. ужé погодовáла, накормїла, та по.. молóкóм прóблювáла туды́ /ребенок/. Та пїшлá самá. Тай онá нїч, а дáле гадáйе сòбі – ид́у я дітіну подівити, – гáт йї лі́же коло рóта. Гáт йї лі́же. Та кóй ся нап́удила та заляшчáла! Та скóро дітінку вхопїла. Бо ч́уйте, óвїн тáг будé, а вс́пати молóкa та ходь бы вїн дé б́ыв, та вїн завїтрит¹ та тáм идé на молóкó. (Синевир Межгорск., зап. А.В. Тер-Аванесова, 1993, К-син.35)

¹ почует.

{54} У хозяйки корова не давала молока, оказалось, что молоко высасывала змея. Подогретое молоко поставили в хлеву, и на это молоко приползла огромная змея.

У Ляхвиці корова нич молока не дайё, раз жінка ишла до этой коровы – вуж ссе корову. Молоко спарили, поставили у сарай – та гадина учуяла молоко – така больша гадина ссала молоко, велика як рудина¹, як пужильница². (КА, Новоселица Межгорск., зап. И.И. Двойнишникова, Е.Е. Левкиевская, 1987)

¹ оглобля. ² ср. пузина ‘рубель, яким зверху притискується сіно, снопи і под. на возі’ (Сабадош 2008: 302).

{55} Змеи, бывает, сосут молоко у коров. Они чувствуют запах молока и идут на него. Если змея залезет под дом, чтобы ее выманить, ставят ей кипяченое молоко, и она выходит на запах.

Ай відів-им такіе шчо дівкола лабы ся обвів, та за дойок корову взяв та сцё. [То-им] відів. Там у верьхови было. – Паг гат ходь дё яг бы ся трафив¹ тай корові ся дівкола дійка об.. на гада молоко пахне. – То пахне молоко, такой паренойе молоко йогó покладі паренойе молоко.. – Паг гат яг десь.. ненароком залізе пйт хыжу, та не знають яг го удурити², та кладут молоко онде, та за молоком уйде. – Пареного молока, та він пахат³ тотó, идё му тотó, та чуйе, та він уйде. (Синевир Межгорск., зап. М.Н. Толстая, М.М. Валенцова, 2001, К-син.86)

¹ попался. ² выманить. ³ чуёт, принюхивается.

В с. Керецки Свалявского р-на рассказывали, что ради молока змея может даже заползти в рот младенцу:

{56} Когда младенец пьет молоко или сосет грудь, молоко привлекает змей; бывало, что небольшая змея заползала в ребенка. Тогда ребенка надо поднять за ноги, а рядом поставить молоко, и змея вылезет из ребенка за молоком.

Та кедь дітіна ссё молоко, пйё молоко, вать цыйцьку, на отó гйт идё. Й было шчо залізе у дітіну. Такій невеликий. Й тогды дітіну трéба покласти так, иміти¹ за нóгы горі², а туй молоко покласти, и він за молоком вййде, изь дітіны. Й так уснё.. так шчо и взрósлое май, не лишён³ дітіна. (Керецки Свалявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.02)

¹ взять. ² вверх. ³ только.

Змеи – хозяева локусов

В с. Черный Поток записана быличка о змее – покровительнице родника, который высох после того, как змею убили:

{57} У сына рассказчицы был прекрасный родник с холодной водой. К роднику постоянно приползала змея. Хозяева убили ее, и родник полностью высох, уже семь лет нет воды. Это змея высушила родник.

А у мого сына в Луківі кырніця была дуже файна, студэна вода, студэна, пуд горів великов, у Луківі. Така вода студэна, гі.. А там гыт. Усе пиде у тоту кырніцю. Та там. А оні иміли та убили того гыда. Тоту кырнічка так вухла, шчо нигда в ный водіці нийе. Уже [да] сім рокі як убили. Того гыда, нигда водіці в ный нийе. Та та банувудь¹, бо дуже файна была вода. У кырніци, а він там усе йшов. Найшли го там, та убили, та.. а кырніця вухла. Нб. Та відите, шчось овін якийсь йе, шчо овін.. усушив нор². Уд воды. Обы ни было.

¹ жалеют (о сделанном), раскаиваются. ² источник.

Другие рассказы о змеях – хозяевах локусов также связаны с водой – ручьем и рекой (см. также {81}):

{58} Маленькая девочка сидела около ручейка; проходивший мимо священник увидел, что ее лижет змея из ручья, какой-то *водяник*; священник спас девочку.

[...] сиділа коло потічка такого, вна шче біла маленка, та.. но та доста¹ йий было, уже десь три го́ды, лиш она ни ходіла, до в́сьім ро́кї ни ходіла. Та йшов одін сяшч́енник, та відів, шчо гат коло не́йї, сюды йї о́близав, но́ як зайіла ся так там, та сиділа зайідена, так усюды йї сюды лизав гат. Та йшов тот сяшч́енник Хорват, та взяв йейі та так висо́ко п́двер² ид го́рі³. Та взяв йейі він, а він був, тод гад був в́т по́тока, такый ги тот то́же ядовітый, *водя́ник* якийсь такый, шчо коло воды там йе. (Синевир Межгорск., зап. А.В. Тер-Аванесова, 1993, К-син.35)

¹ достаточно, порядочно. ² поднял. ³ вверх.

{59} Родители наказывали детям не ходить к реке и не опускать руку в воду – там живут ужи, которые могут вцепиться в руку так, что невозможно оторвать; единственный способ – поставить рядом соляную ропу, ради которой уж отцепится от руки.

Казáли лю́де, так ма́мбi на́шi, шчо обiсте ни йшли́¹ до рі́чки. Та не пхáли, такi та́м сýт колоба́нькы¹, не пхáли туды́ ру́кы. Бо та́м, ка́жут, сýт ужi, имiт ся² до ру́кы, и вi, ка́е, ни удо́рвете. Но то́ сесé то́чна пра́вда сяка́ йé. Шчо вiн йé то́т уж, и вiн ся берé³ до ру́кы. Ко́ли його́ до́вго та́м мня́цкати⁴, овiн ся як узме́ та його́ хыба́ на кускы́ ся пíрве⁵, так вiдо́рве ся вiд ру́кы. Из рі́чки. Вiн йé, як ся вжé улапи́т⁶ и та́г за́ссе ся⁷ у ру́ку, и його́.. дуже́ тя.. тру́дно.. бы́ло бы шче́ так його́ до́бре вiд ру́кы вiдо́рва́ти, ко́ли бы покла́в, обiй бы́ла сíль. На́рас⁸. Та ро́пы тако́йи гу́сто́йи, и та́м ка́пнути коло́ ньо́го, де вiн.. коло́ то́го, пешче́ры то́йи. Та вiн до то́го бы ся пу́стiв, а iншак ни́як. Ни пу́стит ся. У́ж. (Синевир Межгорск., 1993, зап. Е.В. Степанова (Лесина), К-син.28)

¹ ямки. ² вцепится. ³ хватается. ⁴ мять. ⁵ порвется. ⁶ ухватится. ⁷ вопьется. ⁸ сразу.

Змеинный царь

Мифологические рассказы о *змеином царе* – предводителе змей обычно описывают его как огромного змея с яркой (светящейся) *короной* на голове, который громким свистом подзывает к себе остальных змей (ср. Потушняк 2011: 265). Змеиной короной приписываются волшебные свойства – тот, кто сумел бы ею завладеть, стал бы «знающим» (колдуном) (ср. там же: 266)]. Некоторые свидетельства говорят об огненных свойствах змеиного царя и его армии – они сжигают траву на своем пути {61, 62, 66, 67} (ср. там же: 264)]. См. также {82}.

{60} Говорят, что у змей тоже есть старший.

Так кажут шчо то́же вонi ма́ут усi йенно́го старшо́го ме́жi собо́в то́же [змеи]. (КА, Новоселица Межгорск., зап. Е.Э. Будовская, А.В. Шеймович, 1987)

{61} Змея с короной – это змеинный царь; когда он ползет, за ним горит трава; он гонится за человеком, свернувшись колесом. Корону его добыть невозможно.

Гад ис коро́ной; и то ка́зали, што́ ёто ца́рь гадя́чий. Гори́т за им трави́чка, ко́ли сýне; он ко́тица в ко́ли́, тогды́ го́нит чоло́вика; не мож коро́ну взи́ти. (КА, Пилипец Межгорск., зап. Е.Л. Чеканова, 1991)

{62} Если постелить пиджак, приползет много змей; главный змей, переползая, оставляет за собой огненный след.

Як хочете гада побачити, постеліть уйош. Бдеш відити, як ишло їх мно́го. А якісь ста́роста /главный гад/, шчо воні́ йому́ підчын́я/лись/, який він страшний, той уйош перешо́в, як бы перепали́в, и траві́чка за ним тлі́ла. (КА, Пилипец Межгорск., зап. Е.Л.Рязанская, 1991)

{63} Была змея с белой короной на голове.

Був гад, шчо мав горю́ну на голові́, з метр тако́йе у ньо́го бі́ле на голові́. (КА, Пилипец Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1991)

{64} Говорили, что есть змея со светящейся короной на голове. Вероятно, это старший в их колонии. Рассказчица видела такого прошлым летом возле ручья – он свистел, подняв голову, а на голове у него были как будто сережки. Таковую змею можно убивать, но люди боятся ее, она очень большая.

Но пак я се с то́вком ни зна́ву росказа́ти, лиж говори́ли, ош.. ка́же, та́кий гы́т, шчо ко́руна му на го́лові́. Но, а яка́ ко́руна? Но пак зна́чити та́м і́е та́ко́е, шчо и сві́тит ся на то́му, и я́ко́сь та́к.. аш та́г ги бы увінча́но. Тото́ вида́в¹ ста́рший. Ста́рший у йі́х коло́ніі. Но пак лиш та́к. <А если встретишь такого гада, хорошо это или плохо?> Но пак.. стрі́тиш та уті́кай! А шчо́ ишчи ту́й діати. Та я́ ишла́ з мало́в. Льы́тсьного лі́та². Ишли́ сме та́к черес по́ті́чок, тай все́ слуха́у – щ-щ! щ-щ! щ-щ! А я́ обзе́рау́ ся³ – ко́ сві́шче? Ко́ на ме́не сві́шче? Здрю́⁴ я і́се – испут ко́рча⁵ лиш во́те́як голова́ хо́дит. А та́кий фай́ный, чы́тавий⁶ гы́дйшче! Но а то́ овін. А голова́ му го́рі⁷. Не д зе́мли, ай го́рі. Но а то́гда бы мы́ з мало́в та́к уті́кли. О, ка́же, ба́бо, ци ви́дите, шчо́ ту́й. <Так он что, с короной был?> А овін.. я́ ни ві́діла, ту́й, отсю́ды бы́ли му на.. та́кі.. краса́ яка́сь, е́ таг ги бы ко́ло у́х. Бы́ли та́кіі.. Ци то́.. Но, пак та́ я[г] в діво́к за́ушниці⁸, та́к и в ньо́го, *пр[а]на́в бы*. <А что говорили – если убьешь такого?> А́, пак ні́ч ни бу́де, кобы́ го вбі́в! Ай тя́шко вбі́ти, бо то́т.. то́го ся чо́лові́к боі́ть, тако́го вели́кого. – Тре́а каза́ти, за́кляті́, то́гда ни бде́ [...] (Кере́cki Свалявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.01)

¹ наверно. ² прошлым летом. ³ оглядываюсь. ⁴ смотрю. ⁵ куста.

⁶ здоровый, большой. ⁷ вверх, наверху. ⁸ сережки.

{65} Среди змей есть *пожарница* с красной короной на голове. Если она укусит, ее невозможно заковать, ее жертва умирает, она очень ядовита. Но ее редко можно увидеть, потому что она скрывается; если попадется кому-то на глаза, то она должна умереть. Рассказчица видела ее однажды; длина ее примерно 60 см. Она свистит, как мужчина.

Йе межи німи *пожарниця*, межи німи главна черлену коруну майе на голові. Йе, туй одеки у нас у дэбри¹ было. Туй ид горі, одеки, на дэбри. У нас там.. ходили сме сіно косити, а тта як укúсит, та нийе.. тоту и заклæстї не мóж, бо.. умерайе выд нейї, она дуже ядовита. Она така малёнька змея, но голова черлена у нейї, така як курона на голові. Но тта як укúсит, но то рїткий слўчай йе, бо вона не дайе ся на очи никóму. Кáже, як она.. йейї ткóсь увидит, она вже пак мусит издыхати. Шо то рїтко ткó йейї тту вїдит, змеїу. Рїтко. Туй была.. туй бїв горот огорожённый камїньом. А мы черес тот.. забор камінный перелїзали, и она там была в тóму.. ис коронков, то вїдїла-м йї самá. А бўльш не вїдїла-м, то рас-им, одїн рас вїдїла тоту гадюгу. Она чорна, така задовга² дёсь.. май довга шёзьдесят цёнтї³. И корона черлена на голові. Но она таг засвїшче, як.. як мушчїна якбсь. Таг засвїшче, такїй свїстóк дайе тотá гадюга. Та вжé-м ходїла дрўгыми дорóгами, ужé-м ся таг бояла всюгды ходити тóїї змеїї. Люта така, лўта змея. (Русская Мокрая Тячевск., зап. А.И. Рыко, Ю.В. Стрельникова, 1995, К-мкр.07)

¹ 'обрывистое непроходимое место'. ² такой длины. ³ сантиметров.

В Синевире такая змея называется *пожарник*, она считается самой ядовитой¹¹ (см. также {68}).

{66} *Пожарник* – красного цвета, самая ядовитая змея; оставляет за собой сожженную траву.

Пожарник – такїй черлёный, май ядовїтый у нас гат. [Она оставляет за собой полосу сожженной травы.]; Якбїсь лўтый гат *пожарник*. (Синевир Межгорск., ручная запись, материалы к словарю, 1993)

{67} В Верховине был такой случай: женщина отбирала молоко у коров, отняла молоко у одного хозяина. А тот напустил змей в ее дом. И в колыбели, и на пороге, и в печи, и за печью были змеи, висела даже змея в замочной скважине. Они не кусались, но были везде, негде было ступить. Женщина пошла к этому человеку, а он говорит – ты отбирала молоко! Будешь еще отбирать? – Она зареклась отбирать молоко. Человек отозвал змей, их шло очень много, а старший из них был с короной. И они сожгли за собой землю там, где ползли. Главный змей с короной

¹¹ В Закарпатье обитает 5 видов змей: обыкновенный и водяной ужи, лесной полоз, медянка, гадюка обыкновенная, а также веретеница (безногая ящерица) (Тарашок 1959: 168, 206–234). Из них ядовита только гадюка.

свистит, подзывая других. Если бы его кому-то удалось убить и снять корону, то такой человек всё бы знал – кто как живет, и умел бы помогать и наводить порчу, творить зло и добро. Но змей не дается, он очень большой, залезает на дерево и свистит, как парень. Его называют царем змей. Он такой же старший среди змей, как Горбачев среди людей. Корона его блестит, как будто она из чистого золота.

Но ба а́ шчо в Верхóвині, шó тото б́ыло шо пóвно [...] гад́і б́ыло у хы́жи, а н́у? Напусти́ли на жон́у. – Зна́ла молоко́ в́идберáти жонá. В́ид йедно́го чолóвіка п́йшла тай забрáла молоко́. А тóт чолóвік ста́в та напусти́в гад́і. И в ко́лисьці¹ б́ыв, лиш о́ні ни кусáли. И в ко́лисьці б́ыв, и по поро́гови, и у пéцу, и в за́пчкови. Та ві́сів, е, диві́, клі́ч.. давні́ клі́ччі б́ыли та́кі замы́кати, та вели́ка ді́рочка та́м б́ыла, та́м ві́сів ов́ін. Та́м ві́сів га́т. Усю́ды ниг б́ыло, т́ілько, што ни мо́гли де ста́ти². И вні́ ни зна́ли, шчо ді́яти, та вна́ п́йшла наза́т, тутá шчо в́идберáла молоко́. (Та осé в тóйі б́ыло вже те́, гад́ы, шчо в́идберáла молоко́.) Она п́йшла до друго́го чолóвіка, а чолóвік ка́же – «Ты́ в́идберáла молоко́! А ци́ ни б́деш в́идберáти б́ільш?» Она ся зарекла́, шчо ни буде́ б́ільш молоко́ в́идберáти. Ай тóт чолóвік та́к пов́и³, шчо тве́рдо них мно́го йшлó. А йиде́н ис корóнов б́ыв га́т. Ста́рший. Та тóт ишóв. Та як ниг б́ыло ширóко, та́к зéмлю спáлило, шчо лиш.. лиш черлéна зéмля б́ыла, куды́ вни́ тика́ли гéд далéко. <То один та́кий с коро́ной?> – Га́т та́кий с корóнов б́ыв, ста́рший. – Я́г засві́шче, та [...] всі́. – То ста́рший йих, я́г засві́шче, всі́ коло ньóго. <А коли́ він свиститъ?> Коли́ йом́у шóсь трéба обы́ помо́гли. – Йогó кой́ бы ва́рт⁴ убити́, то всьó бы зна́в челя́дник. А він́ ся ни да́йе в́бити. <То як ту́ корону́ взяти?> Тоту́ корóну бы изня́ти, то всьó бы зна́в. <Но шчо́ бы зна́в?> Всьó бы зна́в на голо́ві, всьó бы.. ишлó на о́чи, всьó бы зна́в. – Тотá лю́діна всьó бы зна́ла. Тко́ як жийе́, бизі́вно⁵ всьó. Всьó бы, всьó бы зна́ла пома́гати, и зло робі́ти, и добрó, всьó. [...] <А ту́ корону́ можно́ зня́ти с ньóго?> – А́, кобы́ мо́ж го в́бити. <А так не мож́ ния́к?> Ни мож́, бо він́ ся не да́йе, бо він́ д́уже гру́бий⁶, та він́.. ўйде́ на дере́во та сві́шче та́к, як ле́гінъ⁷. <А звідки́ він та́кий стае́, та́кий вели́кий?> Но та́к шчо́сь ов́ін йé ста́рший та́кий. <А его́ я́кось назива́ють?> Ца́рь гад́і. Ца́рь гад́і, та́к ся и клі́че. <А як гово́рять...> Ов́ін не гово́рит, лиш сві́шче, та́к, як фа́йный ле́гінъ. Він́ та́к ме́жі гада́ми ста́рший, ги Бре́ж.. я́г Горбачóв ме́жі лю́дьми. – Горбачóв у́же ни ста́рший. <А та́ коруна́, вона́ шчо?> Ов́ін сві́тить тов́ корóнов. – Ка́жуть, шо та́ корóна [чи] та́к як ис чі́стого зо́лота. – Ага́, д́уже сві́тить тотá корóна. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-син.50)

¹ колыбели. ² некуда было наступить. ³ сказал. ⁴ если бы сумел, был способен. ⁵ очевидно. ⁶ большой. ⁷ парень.

В рассказе из с. Синевир главный змей – *полоз* имеет заместителя – *пожарника*:

{68} *Полоз* – это та змея с короной. А красная змея, *пожарник*, – это его заместитель, помощник. Когда наступает их день (Петров день), они принимаются свистать, и сползаются все змеи. Они сплетаются вместе, и там есть змеи всякого вида – зеленые, синие, какие только есть на свете. И большие, и маленькие, но больших больше. Мать рассказчицы пасла скотину и наступила на большую каменную плиту, которая сдвинулась и открыла скопище переплетенных змей. Она в ужасе убежала оттуда, бросив бидончик с молоком и хлеб в сумке. После бидончик и сумку долго искали, но не могли найти.

<А є такой ще полоз?> Пѳлос, тотѳ йедѳн. Тотѳ йедѳн ис корѳуѳнѳв тотѳ. <То йѳго так называют?> То йѳго тѳк пѳлосом назывѳют. – Ѳ тот червѳный, *пожѳрный*, тотѳ ни.. – Тотѳ йѳго замѳснѳк. Онѳ. <Кто то?> Тѳ шче.. Ишче з ними йѳ *пожѳрный*, такѳй гѳт, червѳный, а по нѳѳму бѳли цѳткѳ¹. То кѳжуть шо тоѳо гѳдѳ та замѳснѳк тотѳ. Помѳчник. Онѳ аж бы дѳ та як имѳт² свистѳти, як йѳх уже тѳд дѳнь, та як имѳт свистѳти, та онѳ ся всѳ пѳсѳдѳют, аж бы и дѳ далѳко³ бѳли. <А на який день?> Усѳ кѳжуть, шчо на 'тсѳсь, на сѳ сѳто, на *Пѳтра*. Онѳ ся всѳ сѳдѳют. Сесѳ йѳх.. сѳзѳ дѳнь. – Онѳ ся якѳсь трѳт, трѳт онѳ в вѳрѳсѳ⁴ тѳк, у нѳх усякѳй фѳль⁵ йѳ. Якѳй на свѳтѳ загадѳйте, зелѳный, сѳный.. кривулькѳ⁶ на нѳх сѳт. Но шчо шче.. И велѳких йѳ, и.. мѳй бѳльш велѳких. Ѳ мѳя мѳма скѳтѳрила та стѳла тѳг ги на стѳл сѳсь. Тѳ и остѳла ся на столѳ, тѳк, на плѳтѳ. Ѳ плѳта ссѳнула ся⁷. Ѳ як ся ссѳнула, онѳ увѳдѳла, шчо нѳх усякѳ.. [гарѳнжѳста], исплѳтѳнѳ всѳ бѳли в вѳрѳсѳ. Усѳ гѳт поплѳтѳнѳ, [йеднѳ грѳнкож было]. Мнѳго, такѳй.. кѳмѳнь бѳв дѳже грѳбѳй, мѳй бѳльж [ги] велѳкий стѳл. Ѳ нѳг [грѳнкошѳм] тѳг было, всѳкий фѳль, усякѳй. [...] Нѳ та утеклѳ вѳтты ѳкѳсь, та наохтѳма⁸ кѳѳвльѳ⁹ ся остѳло тѳй йѳдѳня, нѳгда ни мѳгли нѳйтѳ тотѳ мѳсто, дѳ тотѳ было. Ни нѳйшли, ни кѳѳвльѳ ни йѳдѳня. В кѳѳвльѳти мѳлоко было, тѳй хлѳб бѳв у тѳйстрѳнѳ¹⁰. Но сѳ загубѳли, нѳгда не нѳйшли, цѳ пѳт тѳв плѳтѳѳв тотѳ, вѳдѳ дѳ ся дѳло. Онѳ вѳже дѳже глѳдали¹¹ дѳѳго, бо шче бѳла онѳ и.. ишче ѳдѳн хлопчѳшче бѳв, йѳ родѳк. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-син.50)

¹ пятышки. ² станут, примутся. ³ как бы далеко ни. ⁴ вместе. ⁵ сорт, вид. ⁶ завитушки. ⁷ сдвинулась. ⁸ навсегда, навеки. ⁹ бидончик. ¹⁰ в сумке. ¹¹ искали.

Ср. также рассказы об **огромных змеях**:

{69} В горах у овчаров ежедневно пропадали овцы, причем волков и медведей вокруг не было. Овчар накрылся овечьей шкурой и пошел в это место; из расщелины вылезла огромная змея, и он застрелил ее из ружья. Овцы после этого перестали пропадать. Вероятно, эта змея таскала овец для многих змей.

Отó давнó в полонині ходили вїці, ста́до, ці́лий са́лаш¹, мно́го ове́ць, не́ йедна́ вадь дві́, ай мно́го. Но́, та та́м усé.. прї́йдуть поперéк йе́нної, но́, [стýнны²], я́к мы ка́зали, та всé там, кї́лько вї́тты³ прї́йдуть, усé⁴ вї́ці нийé. Но́ та вжé вї́чарі самі́ ся чу́довали, ош я́к она́ мо́же пропада́ти, тай та́м ничо́го нийé — ни во́вка ни б́ыло, ни мідве́дя, ни ничо́го, а вї́ці нийé. Но́ та.. ду́мали, жу́рили ся, шчо́, я́к, я́к узна́ти? Тко́ та́м бере́ вї́цю? Но́ та та́м та́кий йидéн вї́чарь, сьмі́лий, взя́в пу́шку пут плечé, та взя́в на ся таку́ ко́сору, што́ та́г ги вї́ця. У на́с ка́зали ко́сору́, гу́ня⁵ та́ка, вы́чїхрана⁶, гу́ні б́ыли та́кі. Но́ та йде́. Та о́вїн як туды́ йшо́в, а йсе́ ся спут плї́ты ви́хопив⁷ вели́кий га́т. Гы́т. Тай вї́н та́кой.. пу́шка в ньо́го б́ыла налаже́на⁸, тай убї́в го. На́рас, та́м. Но́, тай по́тому пак вї́ці ни хы́били⁹. Бо́ вбї́в, тай шчо́, тай ту́й на́рас¹⁰ тишина́. По́мїч йé. Но́ а то́ всé, всé по́ вї́ці. Та пак исé сё́сь і́в, кї́лько их там б́ыло, ци́ пак о́вїн са́м ни зьзі́в вї́цю, айбо́ дёсь туды́ вї́н йі́ тя́х, у яку́сь но́ру. Та та́м б́ыло йих ви́да́в¹¹ май мно́го коло́ ньо́го. И дру́гі, ме́нші. (Керецьки Свалявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.01)

¹ стойбище. ² ср. рум. *stínka* 'скала, утес, препятствие, преграда'.

³ оттуда. ⁴ всё время. ⁵ 'лохматый овечий полушубок'. ⁶ вычесанная.

⁷ выскочил. ⁸ заряжена. ⁹ не было недостатка овец, не пропадали.

¹⁰ сразу. ¹¹ очевидно.

{70} Бывают змеи длиной 11 метров, весом 10–15 кг, способные проглотить человека. В Русальную пятницу они могут появляться около дома.

Ме́тер до́вгый, два́, а йé та́кий шо́ вї́н ма́йе йедена́ццить ме́трї́. Йедена́ццить ме́трї́ йé и та́кий, а голо́ва́ ота́ка. Де́сь.. де́сїть-пї́ятна́ццить кї́л ма́в. То́ айбо́ ото́.. то́ стра́шне. То́т чо́ловї́ка бы́ промы́к¹, ке́й бы́ де́сь на́пав. [...] Онї́.. онї́ лі́зуть ы́т хы́жи то́гды́. Ис.. павни́кавуть и идۇ́ть ы́т хы́жи. А éв ото́ на пї́ятницю́ Ру́сальну́ та ото́ вни́кавуть коло́ хы́жі та. (Брод Иршавск., зап. М.Н. Толстая, А.В. Тер-Аванесова, К.Л. Киселева, 1988, К-брд.03) (ср. {12}).

¹ проглотил.

Огромные размеры – характерный признак змей как мифологического персонажа, ср. еще {17, 34, 36, 40, 47}; они часто приписываются змеям, сосущим молоко у коров {27, 29, 30, 50, 52, 54}. См. также {81}.

Скопища змей

В текстах {67–69, 71, 72, 74, 75} отражен мотив мифологического множества (скопища, клубка) змей. Во многих мифологических повествованиях о множественных змеях обнаруживаются мотивы, характерные для рассказов о нечистой силе (например, про змей, как и про черта, говорят: «пропали бы» {71}; отмечается календарная приуроченность их появления {68, 72}).

{71} Коровы на пастбище лежали и жевали жвачку. И тут к ним приползли большие змеи, пять сразу; один толстый прямо полез к вымени. Рассказчица очень испугалась – «пропали бы». Непонятно, почему они так ползали – то ли у них была свадьба, то ли что еще.

Та у господарці¹ тамкы сме.. усё у наз было стоало на еннѣм мѣсыці, а тогды сме пѣшли, там ямчына такá была, та пѣшли сме вѣйше. А там колодѣ такое гнилое, усѣкое. Но та маржѣна² полѣгала, мерѣнзуть³. Тай там чоловѣг бѣв старѣй, сѣсь Мигаль [Тычканый]. Бѣже, здрю я, исѣ ѣдѣн гѣт. Полѣс. Айбо лѣзе и.. тѣкоѣ право тудѣ, ит корѣвѣ. Полѣс [...] айбо за нѣм так и друкѣй! и трѣтѣй! Так шчо пѣядѣ гыдѣ нарас⁴ ишло. И ѣдѣн та ис такѣм чѣревом, та сѣсь ишоѣ прѣсто ит корѣвѣ дѣмню. А тѣт видѣв⁵ такѣй и бѣв, шчо сѣав гѣ корѣвы. Я сѣ так напѣдила, набѣала⁶ тѣг гыдѣ! Пр[а]пѣли бѣ! Обѣ йѣх нѣткѣ нѣколѣ й нѣ вѣдѣ! Бо отѣ такѣ бѣли, нѣ, вѣлѣкѣ! Я не знѣу, ош чѣмѣ вни так ходѣли, шчо.. цѣ свѣльбовѣли⁷, цѣ шчѣ йѣм бѣло.. До.. чѣете, пѣятѣ.. ѣ исѣ нарас.. на 'ннѣм стоѣли.. Ну там Мигальѣва корѣва бѣла мѣло гѣ пѣвыѣше. Ё старѣго. А в наѣ бѣли двѣ. Та полѣгѣли сѣбѣ, тай исѣ прѣсто на корѣвы! А ѣдѣн тѣкоѣ.. тѣк шчо.. ё на голускѣ⁸. Пѣвѣрьхѣ. Такѣй, шчо.. – Жѣвѣтѣй. – Жѣвѣтѣй, ѣйно, шчо скѣче, шчо пѣвѣрьхѣ май ѣвѣн.. Вѣн сѣбѣ д гѣрѣ идѣ. Тай на лѣбах. Та хѣтѣ на ѣку рѣску⁹ вѣлѣзе. Та тѣт скѣчит и на чѣлѣдникѣ! (Керецкѣ Свѣлявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1990, К-кер.01)

¹ в хозяйстве. ² скот. ³ жуют жвачку. ⁴ сразу. ⁵ очевидно.

⁶ перепугалась, набралась страха. ⁷ или у них была свадьба. ⁸ ветки.

⁹ веточку, побег.

{72} Дед рассказывал, как шел один раз в большой компании парней в другое село. Было воскресенье, это был праздник, они стали петь. По дороге услышали свист – как будто идет другая компания парней, и подумали, что это их зовут другие сельские парни. Подошли и увидели огромную кучу змей. Они очень испугались. Это было летом, в Петров день. Раньше в Петров день ходили в Колочаву. И дед догадался, что нужно делать – трижды обойти кучу змей вокруг и бросить в нее крест, чтобы змеи остались в этой куче и не преследовали их. Так и сделали; на обратном пути они застали змей на прежнем месте. Парни забрали крест и убежали; после этого змеи расплозились. Крест не позволял им разойтись, держал их, потому что крест – это оружие против дьявола, а змеи – это дьявол. Если бы крест не забрали, змеи так бы и сошли там. А когда эти змеи преследуют человека, они бьют хвостами по земле. Единственный способ спастись от них, чтобы не догнали, – это бежать вбок по склону, а не вверх или вниз. Вверх змеи скачут, как зайцы.

<А ще кажуть, гади можуть бити отак по землі?> Хвостами, бабо! хвостами бьют. Бьют гады, яг гѣ мій дідо росказовав, шчо він рас ийшѣв ис хлѣпцями, шли дѣсь.. дивити¹ у другѣ селѣ. Та йшли у неділю, то бапка приказує мѡя, шо йшли у неділю та зачали спѣвати, хлѣпці, уже много нѣх.. зийшло ся. Та йшли в другѣ селѣ, якійсѣ сѣто было. Яг давнѣ, бабо, хлѣпці ходили! Ис селѣ на селѣ, як сѣта. Ни так, як тепѣрькы, шчо в клѣп, та кафѣ та и всѣо. И внѣ йшли, и як.. чѣють, так свѣшчуть, ги хлѣпці, ги другі. И внѣ дѣмали, шо тѣ клѣчуть йих хлѣпці другі, сѣлові². И внѣ як прийшли и дѣвлять ся, там нѣ гадѣ.. а так як.. Но так яг бы.. ги тепѣрь ги бы машинѣ, однѣ йшла, тѣг гадѣ, такѣ кѣпа велика. И внѣ сѣ дѣже напѣдили, не знѣли, шчо робити. Ужѣ, цѣ йих упходити, ци з нѣми шчо робити. <То коли було?> Та літом! Літом, то мѣйже, бабо, на сѣсі Пѣтра. Ай давнѣ ходили, та в Колочаву, та тудѣ всѣоды. На Пѣтра, на Пѣтра вѣтсі³ йшли у Колочаву. Та дідѣ казѣв, шчо він сѣ здогадѣв, шчо трѣа робити. Шчо итѣ, та трѣчі йих обѣйти дѣвкола, та вѣречи⁴ межи нѣ хрѣст, шчо бѣ вни сѣ у тѣй кѣпі и встѣли⁵, шчо бѣ за нѣми ни бѣгли. То дѣсь из.. давѣн-давѣн такѣйе, знѣйте, бѣло, шчо.. И як онѣ.. як межи нѣми хрѣст вѣрли, внѣ сѣ на мѣсці встѣли. И внѣ тудѣ пѣшли, и вѣтты – и тѣ гады вкѣпі бѣли. – И пак як сѣ розыйшли, тѣо знѣйе. – И так сѣ розыйшли, шчо вѣзли хрѣст, – а вонѣ шче ни встѣгли⁶ и бѣгом тѣг бѣгли, казѣв.. бапка росказовѣла, шчо дідѣ, прѣдѣд приказѣвав, шчо тѣг бѣгли, шчо всѣ мѣкрѣ бѣли. Дѣле тѣо внѣ сѣ вжѣ розыйш.. Помежи гадѣ як хрѣст вѣречи, та внѣ сѣ.. дѣржад, бо як кажѣт шчо.. хрѣзд дѣржит, людѣ исьцѣляйе. – Дѣяволськѣ оружѣйе.. – Бо гады

то диявол. – [Но та вні были так и здохли там, встїгли ни забрати тот хрест⁷.] <Ще кажут, вони дують шось?> Пак онї дуют, онї яг за людінов біжат та дуют. <Що то таке «дуют»? > Но свїшчут, сїк. Нї, так як людина. Як хлїпці, та розумїєте, онї думали, шо то хлїпці йиг дрўгі клічут, а надыйшли над гады. <А вот вони ще быють отак хвостами?> Нї а хвостами вони тогды быють, яг біжат за людінов. А тогды як гады, то трєа лиш на.. нє у провалы⁸ бічи, бо вні [скрыбають] та таг ги вы кажете бйють хвостами, а трє на попереk сїг бічи. [У нас туйки якї псы], а вні ся кыткают⁹ та раз-два, таг бйють хвостами та кыткают ся, та вні и догонят вас. Та ид гори.. гат таг біжит ид гори, вы так ни втїчите, лиш на попереk вїн нє мїже бічи, вїн ся кыткат. Вїн на попереk ни біжить. Нї, а д гори так скаче, як.. зайиць. (Синевир Межгорск., зап. С.П. Бушкевич, 1993, К-син.50)

¹ глядеть. ² сельские. ³ оттуда. ⁴ бросить. ⁵ остались. ⁶ не успели. ⁷ если бы не успели забрать. ⁸ вниз по склону. ⁹ кувыркаются через голову, т. е. катятся колесом; ср. {73}.

Такой же способ спасения от змей – идти вбок по склону, а не вверх или вниз¹² – известен и в Керецках:

{73} Вїн так скаче, так ни трєба ни в долину йти, ни д гори, бо вїн догонить, ай трєба попереk, вїн ся тогды качать¹. И вїн скочить на.. скочив бы на людину. На чоловіка, нї. (Керцки Свалявск., зап. Е.В. Степанова (Лесина), 1993, К-кер. 02)

¹ качати ся ‘катиться’.

О скопище змей см. также {67–69, 82}.

Волшебные предметы

Кроме короны *змеиною царя*, способной наделить человека «знанием» {67}, по свидетельствам из с. Черный Поток, змеи могут быть источником других волшебных предметов – *змеиною кольца (перстня)*, обеспечивающего его обладателя достатком и неуязвимостью, и *змеиною камня*, использующегося для лечения (ср. Потушняк 2011: 259–260)]. Эти предметы змеи *выдувають*:

¹² Этот же способ предлагает украинское интернет-издание, рассказывая о случаях нападения змей в Межгорском районе Закарпатья (<http://www.ua-reporter.com/novosti/119102>).

{74} Змеи сползаются вместе и дуют на одну из них, и надувают на ней золотое кольцо, затем она из него вылезает. Кто найдет это кольцо, счастливец – с его помощью приобретет что угодно; если иметь его на суде, обязательно отпустят. Нашедший такое кольцо однажды убил человека, но суд его не осудил.

Зыйдуть ся мно́го йих та йедён пййде таг ги лежыть, та до́вкола¹ ньо́го та ду́вуть, на ньо́го, ду́вуть, та такы́й золоты́й пе́рстинь на ньо́му ду́вуть, то ду́же тако́йе цинно́йе, краси́войе. Овы́н ис то́го улі́зе во́н. И ко на́йде то́то пак с ты́м хоть шчо́ собі́ прио́брыйе. То се́речча́², то пй́де, замане́ тым пе́рсти́ньом, хоть шчо́ собі́ набере́. У магази́н. А кить су́т майе́ якы́й, су́т йо́го ни судя́ть, пушча́вудь го як у ньо́го тот пе́рстинь у же́бі.

Ду́вуть на ньо́го, кольцо́ вы́дують. Найшо́в быв йедён из йедно́го села́ чолові́к, з Лі́кта то́то, та убыв́ быв чолові́ка, та суди́ли го, ай но ні́ч му ни зроби́ли, як коло́ ньо́го то кольцо́ было́. (Черный Поток Иршавск., ручная запись автора, 1993)

¹ вокруг. ² счастье, везение.

{75} Сползается по 15 змей и дуют на одну змею, и надувают на ней кольцо. Затем змея вылезает из кольца, а кто его найдет, тот счастливый. Это кольцо всех цветов, какие только есть на свете. Рассказчица видела такое кольцо в детстве. С его помощью колдуют; если человек убил кого-то, суд его не осудит.

Та́к шчо́ зыйдуть ся по пйятна́циды́ гыды́. Изыйдуть ся, на.. на йедну́м ку́шщику, а йедён ся́к ля́же, та на ньо́го ду́вуть. Ду́вуть на ньо́го, ду́вуть, як наду́вуть, а ко́й¹ вы́н ис то́го улі́зе, та ото́ лі́шити, и пй́дуть собі́. Та ото́ пак.. тко́ на́йде, ото́ шпаса́лывый. Тко́ то́т пе́рстинь на́йде, то́то кольцо́. <А яке воно?> То́то кольцо́ вся́кый фа́рбы. Уся́кого цвы́та, якы́й на́ свы́ті йе́ цвы́т, такы́й йе́. Черле́нойе, зеле́нойе, сы́нкойе, уся́койе, вся́ко, вся́ко, вся́кый цвы́т на ты́м йе́. Я ото́ віді́ла, кольцо́ ото́. Віді́ла. <Тко́сь мав?> Ма́ли, ма́ли. Да́вно ма́ли, ото́ я ото́ мале́нька бы́ла, та ишли́.. поворо́жити да́шо, та я віді́ла ото́ кольцо́. Из ба́пков ишла́-м. Та віді́ла-м, ото́ вся́кый цвы́т, якы́й на́ свы́ті йе́. Такы́й наду́вуть оты́ гыды́ цвы́т. <И що́ з ним мож робити?> Но та шчо́ з ним. Та воро́жать. Чу́йте, ош.. иде́ на су́т на якы́й, убйе́ чоло́ві́ка, иде́ на су́т, пй́де туды́ – та́мки нипра́вда ото́. Вшы́тко.. утка́же ся, ош ото́.. нипра́вда йо́му́. (Черный Поток Иршавск., запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ когда.

{76} Если у кого-то шишка, «мертвая косточка», знахарки искали такой камень, когда сползаются змеи и выдувают камень. Этим

камнем обводили вокруг шишки и приговаривали, и шишка исчезала, не нужна была операция, как сейчас.

А исé¹ кить йé у дакого, ги вы кáжете, тотá. вóрча, вать кúстка мертвá, та бéруть такый кáмíнь, дeсь ототý босоркáні глядáвуть² такый кáмíнь, дe ся схóдять у кúпí² отý гыды. Та кáуть, отý гыды дýвуть тóт кáмíнь, кáмíнь онтóт, та тóт сòбí кáмíнь бéруть, та тým кáмíньом упчeрáвуть. Бáба старá 'пчíрать, кáмíньом, пак тó вжe тák.. а шóзь бáба приговóрюйe. Обý ся тó рoсхóдíло. Тотó ся пák робíли, не трéа оперовáти, тák як тeпéрь отó оперúвуть. (Черный Поток Иршавск., зап. А.В. Тер-Аванесова, Е.Л. Чеканова, К-чп.03)

¹ а вот. ² ищут. ³ вместе.

Летающий дракон – *шарканть*

В селе Черный Поток, вообще отличающемся повышенным вниманием к змеиной теме, записаны известная в Закарпатье легенда¹³ и поверья о мифическом змее-*шарканти* – многоглавом драконе, несущем бурю (ср. Потушняк 2011: 257, 266–267; Левкиевская 1999а).

{77} В Мукачеве под горой была вода, в которой жила *шарканть*. Она требовала пищи, и ей отдавали детей и девушек. Дошла очередь до главного в городе (неизвестно, кто это был, может быть, Котовский¹⁴). Он пошел к шарканти, та спросила, хочет он мириться или биться, и он ответил, что хочет биться. Шарканть била в него огнем, а он по очереди отрубил ей все 12 голов. После этого дыру, где жила шарканть, засыпали и построили на этом месте два монастыря, в которых и сейчас люди молятся Богу. Шарканть вырастает из змеи, которую сто лет никто не видит, – тогда у нее начинают расти головы. Было, что шарканть (смерч) шла через село, разрушала дома и выворачивала деревья; пошла лесом вниз, потом в горы и аж на Камчатку. Теперь каждую весну освящают поле, и она не смеет теперь ходить. Но недавно она была в Перечинском районе, выво-

¹³ Легенда о победе князя Корятовича над змеем, см. Потушняк 2011: 257; Офіцинський 2014; Заклинський 1925: 46, а также Казки 2001: 297–301 (Про князя Коріятовича і жовтого змія Веремія), 366 (Як князь Корятович змія вбив). Примечательно, что на монетах Подольского княжества, чеканившихся в конце XIV в., изображен Георгий Победоносец, пронзающий змея (герб князей Кориатовичей) (<http://www.skarb.khoz.ru/forum/viewtopic.php?f=8&t=1636>).

¹⁴ Вероятно, имеется в виду князь Корятович.

рачивала огромные деревья. У шарканти два крыла, она величиной с двух человек; она имеет большую силу, идет и валит деревья. Когда она идет, наступает тьма.

Так. В Мукачові вода велика йє. Там горá. Отá горá, а попут тотú горú вода течє. И тамкы люде так ни доходили, ни захожовали. Рас коли ся там утворить, пичне¹ ревати, давати йисти, *шарканти*. [Почалá казати, ош йий] йисти. И почали дити давати. Дити давали, давали, потому дывкы давали. А уже пришло на того.. на того, то я ни знаву, шо ото був за йедин², якыйсь.. Котовський був, чи кый бидá. Такый. Май старший в городи, уже пришло на нього давати. А він каже – «Ньйт, из божов помочив я ся идú з нив³ бити». Перехрестив ся – «Господи Бже помагай». И пошов уд ньй – и она каже: «Шчо хочеш?» Просьте йисти, він каже: «Я ся хочу..» – «Мирити ци бити?» – «Я ся хочу бити». И она пудлила горí, на нього половенив⁴ почалá бити дже, огньом. А він тогды швакнув нараз голóву йийí, йийí голóву. А малí почали половенив бити на нього, а овін то йенно, то другойе, то третьоие. <А вона дванаццить мала?> А вна дванаццить мала уже. И избив их ушыткí. И Бога похвалив, ош овін их убив. И там пак имили⁵ та налляли смолы, каминя, там возили каминя, ото яма велика была. <То вона собí зробила?> Айно, и.. так пак тотú яму закрыли и там поклáли двá монастырí, великí, и теперь ищи оты монастырí стоятъ тамкы. То с самойí цєглы⁶ робили люде, бидовáли, а опстáло ся лем по чєлянняти⁷ дєсь та дєсь у городи. Та допомагáли люде, та зробили монастырí двá, тамка на тому мисьтí. И там Бóгу ся мóлят, усє идуть ся молити люде Бóгу. На тотó мíсто, де йийí избив овін. <А кажít, звídки вона ся робить?> Ис.. гыдá. Стó рóкú гыдá не вídить ниткó, и с того уже пичнуть голóвы ростí, *шарканти*, ис того гыдá. <А кíлько голів?> И сím.. та ростуть, ростуть! До дванаццить голóв. На тím.

<А казали сте, шчо туйкы была тота шарканть, смерч тот?> Отó сюды йшло, сюды йшло. Шлó та хыжí розметáло. Ишла та розметáла вшыткó, хыжí порозмíтовала, садóвину позвертáла. У нас ся кожзый яр⁸ люде Бóгу мóлят, идуть.. кауть у нас у царину, так на поле идуть та пшеничку сятятъ, Бóгу ся там мóлят, и вжє вна ни смíе йти. У нас ишло, та пшло понижє нас, хашов⁹ пшло. И утти¹⁰ ся обернуло и пшло зазь, горí хашов¹¹, онь¹² кажуть онь на Камчатку отó пшло. Таг далєко. <А у який тото день треба робити, на царину йти?> Тó хотє коли йдуть, у недíлку идуть. Та Бóгу ся мóлят там, сятятъ пшеничку, так прíйдуть на поле та сятятъ пшеницу и Бóгу ся мóлят. И вжє

она́ ни ма́йе вла́сти йти́ тудá, куды́ ся Бо́гу лю́де мо́лять. Ужé вона́ ни йде́ на оту́ ца́рину. <А там на Перечині́ было, вы казали?> Ага́. Те́перь на Перечині́ было, те́перь ище́ лем три́ ты́жні́ то́му. Усьо́ зби́ло, ни́ч лем зе́млі́цю лиши́ло. Вши́тко зби́ло. Та́кі лі́пы позверта́ло, шчо́.. на пу́ть, шо́ лю́де пак ро́зрі́зовали пи́ла́ми та та́к пере́йшли́ пак авто́бу.. ге́ маши́ны й авто́бусы. <А то вона́ літа́ть чи що?> Но́, она́ йде́ си́лов. Си́лов ле́тять, та вши́тко и́сти́нать¹³. <И кры́ла мае́?> И кры́ла ма́йе, ма́йе и кры́ла. <Вели́ка вона́?> Вели́койе! Пра́вда. То та́койе ги́.. вели́койе, до́вгойе, ги́ два́ лю́де, а то́встойе. Ото́ вели́ку си́лу ма́йе. <А хтось і́ї ви́див, тоту́ шарканть?> Но́ та пак ві́діли, ко́лі.. Лем она́ у тьмі́ йде́ вели́кий, у тьмі́, те́мно ся, поте́мок вели́кий, куды́ вна́ йде́. Ко́лі вна́ йде́, йи́йи́ ни ві́тко та́к. (Запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ начнет. ² кто это был такой. ³ с ней. ⁴ пламенем. ⁵ взяли. ⁶ из чистого кирпича. ⁷ по человечку. ⁸ каждую весну. ⁹ лесом. ¹⁰ оттуда. ¹¹ вверх по лесу. ¹² аж. ¹³ разит, поражает.

Другая запись того же сюжета:

{78} (Летающие змеи) – это *шарканти*, у них крылья. В Мукачеве на горе есть монастырь, там в яме была шарканть. Каждый день нужно было отдавать туда девушку. А был там старший, король, и уже дошла очередь до его дочерей. Он перекрестился и сказал: «С божьей помощью я хочу с ним биться». Шарканть спрашивает: «Хочешь мириться или биться?» – «Я хочу биться». И он начал биться, а она сильно была в него пламенем. Он по очереди отрубил ей все головы. Это был король Иван Франко. После этого была великий праздник, и там основали два монастыря. Шарканть была его огнем, чтобы сжечь. Шарканть летает, это то, что называют смерч, – это идет шарканть, нечистая сила. Она жила в земле, в яме. Она вырастает из змеи, когда ее никто не видит сто лет. Тогда из змеи начинает расти шарканть; она растет, и у нее вырастают головы. У нее крылья, и когда она шла, разметало дома, выворачивало садовые деревья.

Ото́ *шарканты́* літа́вуть, та́койе шо́ у ньо́го кры́ла. У Мука́чову то́там го́рі де́ монасти́рь, та та́мкы́ бы́ла ша́рканть у я́мі. То́там ка́ждый де́нь тре́ба бы́ло дава́ти ды́вку. Ко́лі ни дава́ли, и тогды́ лю́де [...] А бы́в та́м ста́рший у Мука́чову, та́кий коро́ль бы́в, та вже́ приходи́ли на йо́го до́нькы́¹. А ви́н тогды́ перехресті́в ся и ка́же – з бо́жов по́мочов я́ ся хо́чу з ні́м бі́ти. Она́ ка́же – ци́ хо́чеш ся ми́рити ци́ бі́ти ся? Та за́ча́в ся бі́ти. Ма́в пла́тя вели́койе на со́бі, а она́ ду́же бі́ла по́ловени́в на ньо́го, огньо́м. Она́ пудлі́зла, а ви́н усе́ го́лову шва́к та зо́тне, так шо́ всі́ го́ловы

пооттина́в. Тотá так рева́ла, шо чу́ти² йі́ дуже далéко. Тот король Іван Франко́. Та тамкы велико́е ся́то бы́ло, то тамкы покла́ли два́ монасти́рі. /Шарканть би́ла его́ огнем/ обы́ його́ пекло́, обы́ горі́в. Ша́блю ма́в.

/Шарканть/ лі́тать, то шчо ка́жуть смерч чи́ як ото́. Ото́ ша́рканть іде́, нечі́ста сі́ла. /Она́ жи́ла/ у землі́, у я́мі. Она́ у́росте з гыда́, ке́дь ни ві́дить за сто́ ро́кї́ йі́ нико́. Тогды́ з не́йі ша́рканть росте́. [...] Она́ росте́ и з не́йі пак го́ловы іду́ть. Ма́йе кры́ла, и ко́лі́ йде́, жы́жі розмета́ло, садо́віну попереверта́ло, вши́тко. (Ручная запись автора, 1993)

¹ приходили за его дочерьми. ² слышно.

Современные легенды

В том же селе Черный Поток записаны современные легенды о змеях – известные бродячие сюжеты «Кобра спасла солдата в Афганистане» и «Змея влюбилась в солдата». Примечательно, что в обеих «современных» быличках герои после встречи со змеями вскоре умирают.

Кобра спасла солдата в Афганистане

Легенда о кобре в Афганистане широко известна¹⁵: солдат в Афганистане подкармливает кобру и ее детенышей; однажды она обвивает его и не отпускает до утра; вернувшись к своим, он видит, что все его сослуживцы убиты; солдат стал седым. В закарпатском варианте легенды солдат был родом из-под Ужгорода и, вернувшись домой, вскоре умер.

{79} Ё те́пе́рь-им ся до́гадала¹, ош ко́бра ото́. Та то́то бы́ло ув а́рмі́йє. То́му [дас].. чоты́рі вать пйя́ть ро́кї́. Та пйшли́ солда́ты, та́к у по́ли ся сту́лі́ли, та тамкы.. ма́ло жы́ли. Та́к коло

¹⁵ Многочисленные его варианты можно найти в интернете, например, <http://www.proza.ru/2012/09/03/723>; <http://chelas.net/forums.php?m=posts&q=3092&d=0>; <http://forum.detective-agency.info/ru/viewtopic.php?p=99748>; <http://wapkin.livejournal.com/1370575.html>; <http://www.yaplakal.com/forum7/st/100/topic610165.html>; <http://vasha-zemlja.livejournal.com/8702.html>; <http://www.stihi.ru/2016/04/23/5387>; <http://www.gazeta.tj/latest-news/2111-zmeya-spasla-ot-gibeli-byvshego-afganca.html>; <http://bookitut.ru/Istorii-kotorykh-ne-moglo-bytj.181.html>; <http://freemolitva.narod.ru/z761.html>; <https://advego.ru/blog/read/horror/1400844> и др.

йенної ямы великої. А шчо йдіять, та вшітко йеден хлópezь несе в тоту яму, та мече. Там вшітко, кунзервы, хліп опстайе, а він туды несе, обы ни было на поле, обы ни витко², ош туй были солдаты. Та несе, вшітко несе. А тамкы.. кобра тотá укотіла ся, та малі мала. Та вна його дуже упознала, познавала го, ош.. а овін усé нїс, овін бів такый май.. послінньейе гé, та нїм усягды туды. Та всё понесе туды. Кунзервы, хліп, такóйе, мнясо шчо йдіять, та вшітко туды несе та мече. Рáс прийшло вже йим иті гét ұттить³. Ёттить.. зобрали ся, всё, тай щé пропставáло тамкы подешчо такóйе, а овін понїс ушітко туды та зметáв йим. Тай солдаты вже прійшли, а він ици понїс тотó [тады] зметáв. Рáс а вна увідила, тай туды ссёвзла⁴, та вхóпила ся за ньóго. Тай ни пұщать, овін реве, «пущай», а солдаты вже пұшли. Гóйкать, не мóж догóйкати⁵ на солдату /sic/. [...] го, ни пұщать го, готóво. «Пущай ня, пущай ня» – она махать, ош ни пұстить. Держáла го, а вні нұччив пұшли, обы йих никó ни відів, обы йих ни (й)міли. А вні пұшли на двá килóметры, а йим там гóловы вшіткым постинали⁶. Лем трұпы а гóловы. А він до рáна там перебыв, нареváв ся, уже ни беровáв нїч⁷, так му волóсся посіділо, шчо білénькойе было. И взýв ся.. Нó, и тогды пустіла го рáненько, як так сóнічко зийшло, та пустіла го. Й він нїже, нїже йдé-йдé-йдé, йдé-йдé, прійде – а там лем гóловы нáбоці, а трұпы. Вшіткых искітіли⁸. А она його ни пушчала обы го ни убіли. Пáк його дали в бóлницу, бо твёрдо ся бояв, реváв. У бóлници ни помагáло нїч, пустіли го пáг домі. И пожів, росповідáв лóдьом, вшіткым, як отó было. Й пак умёр. Бо дýже на сёрце му, на.. сёрце го дýже бóліло. <То в Ужгороді было?> Отó было ни в Ёжгороді. Тó дёзь было туды, я ни знаву.. У Ягистáні! Отó было. У Ягистáні. А нáш хлопчїшще ұтці⁹ бів, дёсь ұтти¹⁰, уд Ёжгорода. Хлópezь бів. Та.. пак и умёр. Ни пожів и пїять мїсяцїй, та умёр. Ис страхú, шчо дýже великий стрáх дїстáв. (Запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ вспомнила. ² чтобы не было видно. ³ уходит оттуда. ⁴ сползла (?).

⁵ докричаться. ⁶ поотрубали. ⁷ обессилел. ⁸ истребили. ⁹ отсюда.

¹⁰ оттуда.

Змея влюбилась в солдата

Этот сюжет также достаточно известен¹⁶; ср. русскую тверскую быличку, приведенную в статье М.М. Валенцовой в настоящем сборнике (с. 98), и южнославянские поверья о превращении змеи в девушку и о том, что гадюка прежде была девушкой [Гура 1997: 279]).

{80} Гадюка повсюду преследовала солдата, лазила к нему на пятый этаж в больницу, преследовала его и по возвращении домой. Парень умер. Обратились к колдунам, выяснилось, что это была девушка в образе гадюки.

Ув арміїє йедён хлопець бѣв. Тай залюбіла в нього ся гадюка. Та всё д ньому, та всё д ньому йдѣ. Та всё д ньому, та всё д ньому йдѣ. А овѣн пряче ся, пряче ся, а вна його ходѣ де найдѣ. Уже ся перепудив, дуже ся напудив, йой, шчо она за нѣм ходить рѣно¹, всё ходить та ходить. Нѣ, шчо тѣйкы. Пѣшѣв у бѣлницю, а она горѣ сычѣнов² на пѣйтым.. шчѣк³ ѹлізе, на вѣзѣр⁴ и прѣсто д ньому прѣйде. И лѣже коло нього на пѣстели. Гѣсподи, бѣйть ся сирѣхман⁵, гѣсподи, тѣк ся бѣйть.. Ытти⁶ пошѣв гѣт⁷. Пустѣли го домѣ. Далѣко, далѣко домѣ йѣму бѣло. Прѣйшла уд ньому и гѣтово домѣ. Пѣк.. ош.. бѣяли ся дѣже, шчо з нѣм чѣнѣти⁸. И дѣтѣк ѹмѣр. Та пѣк *ходѣли на промѣтнѣцѣ*⁹, отѣ бѣла не гадюка, ай дѣѣвка. Дѣѣвка бѣла, а лѣм ся гадюку [sic] робѣла¹⁰. Та полюбѣв йѣй ся, та ходѣла за нѣм та ходѣла. Нѣ. А втѣ бѣла дѣѣвка, не гадюка. <А як узнали, що то дѣвка?> Нѣ та пѣк ходѣли на промѣтнѣцѣ. <А як то?> Ходѣли узнавѣти. Та пѣвѣли¹¹, шо то нѣ гадюка, ай отѣ дѣѣвка. Дѣже полюбѣв йѣй ся.. <А чѣму ся вона зробѣла гадюков?> Нѣ, та ѣ, ходѣла гадюков. На четѣрѣтый шчѣк ѹлізе горѣ сычѣнов. Та пѣде д ньому на пѣсьцѣль. [...] Бѣг знѣйе, як отѣ учѣнѣть ся. Ызмѣ на ся кѣжу тѣкѣ. То тѣкоѣе бѣг дѣв. Нѣ. (Запись автора, 1993, К-чп.02)

¹ постоянно. ² вверх по стене. ³ этаж. ⁴ окно. ⁵ бедолага. ⁶ оттуда. ⁷ уехал. ⁸ что с ним делать. ⁹ обращались к колдунам. ¹⁰ только делалась гадюкой. ¹¹ сказали.

Сопоставление закарпатских поверий о змеях с данными других традиций не входит в задачи настоящей работы; основные мотивы

¹⁶ См., например, <http://www.stihi.ru/2012/02/08/10994>, <http://hokkrok.livejournal.com/1054170.html>, <http://www.playcast.ru/view/1552146/a393e30f65fcel1f73dcb7961abfa245bbe311b20pl>, <http://www.magistar.org/forum/viewtopic.php?f=11&t=3757> и др.

этих поверий широко распространены у славян (см. Гура 1997: 256–270) и других европейских народов¹⁷. Однако обращают на себя внимание многочисленные южнославянские параллели (календарные сроки появления змей, представления о змеях, укусивших человека, о повелителях змей и др.), из которых некоторые, по-видимому, являются эксклюзивными. Во-первых, это уже отмечавшееся сходство карпатского летающего змея – шаркани, несущего бурю и происходящего из змеи, которой никто не видел сто лет {77, 78}, с южнославянскими мифологическими *халой* и *ламией* (Плотникова 2004; 2012). Во-вторых, это мотив «повелитель змей вызывает их по именам; змеи имеют человеческие имена»: ср. {20, 21} и свидетельство из западной Хорватии (окрестности Слуня): *змијар* «сваку змију зна по имену и она њега. Кад хоће да скупи змије око себе зазива их поименице. Каква имена поп крсти таква имена имају и змије» [каждую змею он знает по имени и она его. Когда хочет созвать змей к себе, вызывает их поименно. Какими именами поп крестит, такие имена и у змей] (Ђорђевић 1958: 164)¹⁸. Интересно, что к этому же сюжету {20, 21} из с. Черный Поток – о том, как знахарь лечит змеиный укус, призывая укусившую змею по имени и спрашивая ее, почему она укусила человека или животное, – обнаруживается прямая индийская параллель (племя кир в центральных провинциях Индии): «Заклинатель змей начинает называть по именам различных богов и богинь, при этом стуча по тарелке, которая издает мелодичный звук <...> Змея, нанеся укус, также невидимо появляется, чтобы присутствовать на церемонии, и входит в тело укушенного. Укушенного спрашивают, при этом считая, что он одержим змеей, почему он был укушен и как змея может быть умиловлена. Считается, что ответы дает сама змея, которая обычно объясняет, что на нее наступили или произвели с ней какое-то иное

¹⁷ О змеях в фольклоре и традиционной культуре народов Европы см. в обобщающих работах А.И. Бер-Глинки (2015; 2016 – с индийскими и африканскими параллелями); см. также (Бер-Глинка 2014) о восточнославянских сказочных сюжетах, связанных со змеями, в т. ч. о змеиной короне, повелителях змей, календарных сроках появления змей.

¹⁸ Еще одной такой параллелью может оказаться оберег от змей на Благовещение – окушивание дымом от полотна и тряпок {9–11}: то же отмечается в сербском Хомолье (Ђорђевић 1958: 143). Сходны также закарпатские и сербские поверья о том, что если выстрелить в змею из ружья, оно приходит в негодность: ср. {17} и свидетельство Т.Р. Джорджевича: «Негде кажу да “не ваља из пушке гађати змију јер ће пушка да се распрсне”» [Кое-где говорят, что «не годится из ружья стрелять в змею, потому что пушка лопнет»] (Ђорђевић 1958: 161).

действие, и просит принести к ее норе молока или какой-то сладкой ароматной жидкости. Ей обещают приношение, и змею просят не убивать укушенного, с чем она соглашается. Змея обычно рассказывает историю своей прошлой человеческой жизни, указывает свое имя и название деревни, а также причину, по которой она переродилась змеей. *Kir* верят, что люди, причиняющие другим обиды, перерождаются после смерти змеями, и считают, что змеи живут тысячу лет. После получения всей этой информации змея удаляется, а укушенный, как считается, идет на поправку...» (Бер-Глинка 2016: 509–510).

Приведенные тексты показывают, что змеиная тема занимает существенное место в народных представлениях и фольклоре центрального Закарпатья. Змеи, с одной стороны, являются фактором повседневно-жизни, и человек выстраивает целую программу коммуникации с ними, а с другой стороны – они вписаны в систему народной демонологии и по многим признакам уподобляются мифологическим персонажам.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В приложении публикуются два авторских текста из книги Ивана Петровця¹⁹ «Бумбурішки» [Петровцій 2014], написанной на боржавском диалекте (с. Осой Иршавского р-на Закарпатской обл.) и представляющей собой собрание зарисовок из сельской жизни. Эти тексты хорошо отражают народные представления о мифологических змеях. В первом из них говорится об огромной змее, пугающей своим свистом и затягивающей жертв в свою нору; второй текст рассказывает о «знающей» женщине, повелевающей змеями, о скопище змей и «змеиной армии», подчиняющейся «змеиному царю» с короной на голове и связанной с миром мертвых (скрывающейся под могильным камнем на кладбище). Тексты даются с переводом на русский язык.

{81} Чилиядь на гостині инно упила, уже ся й наспівали
доста. И туйкы настала очіридь бисіді Петры Микитюкового.

¹⁹ И.Ю. Петровций (1945–2016) – украинский и русинский писатель, поэт, переводчик, общественный деятель, собиратель и публикатор фольклора своего родного села Осой (народных песен, анекдотов, пословиц, загадок, пословиц, бранных формул); племянник известного этнографа и писателя Ф.М. Потушняка, собрал и переиздал его публикации о традиционной народной культуре Закарпатья в периодической печати 1920-х – 1940-х годов [Потушняк 2011].

Тко був валовшен файно говорити, тот був на тото валовшен, а Петро Микитюкїв кить ищи відів, ош на нього позиравуть и вдянь го слухавуть молоді нивістки, та онь тїйтакый приспївовав своїм брындаковатым голосом:

– Кить ити Синявков ид Копінковатому, там у тому мерзкому мочарови урыв був собі нору страшенно товстый а довжелезный гыд. Тото иппен овїн навхтема затяг у нору двадцятьдварїчного Павлу Хуйового, а потому пак и старого Митю Срагового.

Аддека йду попиля того мочара я, и туйкы штось кой свисне, та так голосно й страшно, што онь листя з бука ся посыпали долїй. Лем я йду дале, вы мене знаєте – я такой, што ся на вто й ни творю.

Раз лем кой штось зашустить, якось онь так забульбулькоче!.. Позираву я, а вто просто вже спереди мнов уткрыв свій страшный пысок тот – навхтема бы прапав! – гыдище!.. Я ся ни встиг и втямити, кой чуву – затягать ня в нору!.. Айбо, чияде, затягать!..

– Йой-йой!.. – ледвы прошептала єдна з ипных нивісточок. – Та як исьте ся, Петре, спасли?!..

– А тко вам уповів, ош я ся спас?!..

[Люди в застолье крепко выпили, уже и напелись вдоволь. И тут настала очередь рассказа Петры Микитюковой.

Кто был способен хорошо говорить, тот был на это способен, а Петро Микитюков когда к тому же видел, что на него смотрят и вовсю его слушают молодые невестки, то даже так припевал своим гудящим [похожим на майского жука] голосом:

– Если идти Синявкой к Копенковатому, там в том гадком болоте вырыла себе нору страшенно толстая и длиннющая змея. Это именно она навсегда утянула в нору двадцатидвухлетнего Павло Хуйового, а потом и старого Митю Срагового.

Недавно иду я мимо этого болота, и тут что-то как свиснет, да так громко и страшно, что даже листья с бука посыпались вниз. Но я иду дальше, вы меня знаете – я такой, что на это и внимания не обращаю.

Но вдруг что-то как зашуршит, как-то даже так забулькает! Смотрю я, а это просто уже передо мной открыл свою страшную пасть тот – чтоб он пропал навсегда! – змеище! Я и оглянуться не успел, чувствую – затягивает меня в нору! Ну, люди, затягивает!..

– Ой-йй!.. – едва прошептала одна из милых невесточек. – Так как же вы, Петро, спаслись?..

– А кто вам сказал, что я спасся?!..]

{82} Но, та щи малинько за Марію Симкову, дрыва, директора ошколы Петру Потїшняка и ... гыдїв.

Директор Осійської ошколы за совіцького режима Петро Потішнякїв, авать гикой за його куртый рїст го называли – Пепічек Куртый, був типом фест нагульковатым: коли на кого хоче – угулюкать, кого захоче – повглять...

До ошколы овїн ходив иппен попиля хыжі Марії Симкової.

И якось раз сигіняшна вїсїмдисятьрїчна Марія перейшла «великого директора» Пепічка Куртого из порожньым відром... Господи! якої лем лемзы ся старинька ни наслухала: и сяка она!.. и така она!.. и гинтака она!..

Старинька Марія Симкова мовчыкы услухала великого ошколаського команїшту, тай тихинько собі пїшла.

Ни минуло й місяця, кой у сїльськїв ошколі яло ся чинити нидоброє: у класах на уроках изпуд дїравого падамента яли улїзати гыды!.. Улїзе собі аттакое мийтровоє, авать два мийтровоє страшилще, што дїти, полишавучи в лавицях тайстры, утїкали з уроків гет домї...

Айбо што ни динь, та гыдїв у класах бїлшає тай бїлшає, што вже й панучитилї ся боять ити до ошколы.

Ние в ошколі учїня тыждинь, ние другый...

Панучитилї ся зїбрали на совїт – штось мусайно дїяти!..

На тому зїбраню єден из панучитильїв розказав, ош як овїн був свідком Потішнякового гойкалованя на перестарїлу Марію Симкову... Петро Потішняк признав, ош так оно й было, и... сам пїшов до Марії Симкової ся перебачати.

Марія спокійно услухала «молитвы» великого команїшты, тай му говорить:

– Обысь, Петрику, знав, ош и мы – проста чиядь – люде!.. Подеколи й подекуды лїпша й уд вас, команїштїв.

Петро мовчав и слухав – овїн був готовый на вшытко, вбы лем в ошколі гыдїв ни было.

Айно, кой Петро прийшов ся перебачати до Марії, была якраз суббота, но тай Марія му каже:

– Дниська пїди до вшколы, та повтваряй ушыткы возоры й двирї, тай ни запирай йих онь до завтра. А дїтьом и панучитилям уповїш, ош най у понидїлок идуть ся до вшколы вчити.

Такый того дне многі осїйчане відїли як нараз по заходови сонця из ошколы через повдопиранї двирї тай возоры злїзали ся на ошколаський двір гыды: великі, малі, дрїбні, а тамкы ся ушоровали в єден шор, и за май головным, даз тримийтровым гыдом, што мав якусь подобу ся світячої короны на високо пуднятїв голові, спокійно, аницят ся ни пилувучи, пошору єден за другим ся потягли до тинитова, а тамкы пуд єдным надмогил-

ным камінєм є велика яма, в котру они пуд контролем головного, што з коронов на голові стояв пиля надмогилного хреста, прошуркотіли в яму, и послідный, коронований, ищи раз ся повбзирава свойыма сріберно ся світячыма очима довкола, и вагом-повагом ся потяг пуд зимлю.

[Ну и еще немножко про Марию Симкову, дрова, директора школы Петро Потушняка и... змей.

Директор осойской школы при советском режиме Петро Потушняк, или как его за малый рост называли – Пепичек Короткий, был типом весьма экстравагантным: на кого хочет – накричит, кого захочет – ублажит...

В школу он ходил как раз мимо дома Марии Симковой.

И как-то раз бедная восьмидесятилетняя Мария перешла дорогу «большому директору» Пепичку Короткому с пустым ведром... Господи! Какой только брани старушка не наслушалась: и такая она!.. и сякая она!.. и этакая она!..

Старенькая Мария Семкова молча выслушала большого школьного коммуниста и пошла себе тихонько.

Не прошло и месяца, как в сельской школе стало твориться неладное: в классах на уроках из-под дырявого пола стали вылезать змеи!.. Вылезет себе такое метровое или даже двухметровое страшилище, что дети, побросав в партах сумки, убежали прочь с уроков домой...

Но что ни день, змей в классах всё больше и больше, так что уже и учителя боятся идти в школу.

Нет в школе учения неделю, нет другую...

Учителя собрались на совет – что-то надо делать!..

На этом собрании один из учителей рассказал, что он был свидетелем того, как Потушняк кричал на престарелую Марию Симкову... Петро Потушняк признался, что так оно и было, и... сам пошел к Марии Симковой извиняться.

Мария спокойно выслушала «молитвы» большого коммуниста и говорит ему:

– Знай, Петрик, что и мы, простые люди, – люди! Иногда и где-то лучше и вас, коммунистов.

Петро молча слушал – он был готов на всё, лишь бы только в школе не было змей.

Да, когда Петро пришел извиняться к Марии, была как раз суббота, ну и Мария ему говорит:

– Сегодня пойдй в школу, пооткрывай все окна и двери и не закрывай их до завтра. А детям и учителям скажешь, чтобы в понедельник шли в школу учиться.

Так в этот день многие осойчане видели, как сразу после захода солнца из школы через открытые двери и окна сползались на школьный двор змеи: большие, поменьше, мелкие, а там выстроились вереницей и за главной, где-то трехметровой змеей, у которой было что-то вроде святающей короны на высоко поднятой голове, спокойно, ничуть не волнуясь, по очереди одна за другой потянулись к кладбищу, а там под одним могильным камнем есть большая яма, в которую они под контролем главной, которая с короной на голове стояла возле надмогильного креста, прошелестели, в яму, и последняя, коронованная, еще раз оглянулась вокруг своими серебряно святающимися глазами и неспешно потянулась под землю.]

Литература и источники

Бер-Глинка 2014 – *Бер-Глинка А.И.* К типологии сюжетов восточнославянских сказок о змеях № 672 и 673 по системе Аарне – Томпсона // *Этнографическое обозрение*. 2014. № 1. С. 125–139.

Бер-Глинка 2015 – *Бер-Глинка А.И.* Домашние змеи как элемент традиционной культуры народов Европы // *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology*. 2015. № 2. С. 17–84.

Бер-Глинка 2016 – *Бер-Глинка А.И.* Змея как сексуальный и брачный партнер человека. (Еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов) // *Культурные взаимодействия. Динамика и смыслы. Сборник статей в честь 60-летия И.В. Манзуры / Под ред/ Станислава Церны и Благого Говедарицы*. Кишинев, 2016. С. 435–575.

Бушкевич, Николаев, Толстая 1994 – *Бушкевич С.П., Николаев С.Л., Толстая С.М.* Этнолингвистические экспедиции в украинские Карпаты // *Славяноведение*. 1994. № 3. С. 62–83.

Валенцова 2017 – *Валенцова М.М.* Антропологический код в мифологических представлениях славян // В настоящем сборнике. С. 89–106.

Гура 1995 – *Гура А.В.* Гады // *Славянские древности*. М., 1995. Т. 1. С. 491–493.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура 1999 – *Гура А.В.* Змея // *Славянские древности*. М., 1999. Т. 2. С. 333–338.

Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 2 (Српски етнографски зборник. Књ. LXXII).

Заклинскій 1925 – Народнѣ оповѣданя про давнину (Исторія Подкарпатскоѣ Руси в переказах) / Зобрали ученики Береговскоѣ гимназіѣ; упорядковав и пояснив Корнило Заклинскій. Кошице, 1925.

- Казки 2001 – Казки про богатирів та лицарів. Харків, 2001.
- Левкиевская 1999а – *Левкиевская Е.Е.* Змей летающий // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 330–332.
- Левкиевская 1999б – *Левкиевская Е.Е.* Змея домашняя // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 339–341.
- Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Полдень // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 131–133.
- Николаев 1996 – *Николаев С.А.* Вокализм карпатоукраинских говоров. 2. Закарпатский ареал // Славяноведение. 1996. № 1. С. 125–139.
- Офіцинський 2014 – *Офіцинський Р.* Князь Федір Корятович у народних переказах і наукових працях // РІО [газета], вип. № 37 (857). 2014.09.13 (<http://www.rionews.com.ua/mixed/all/n/n1425418252>).
- Петровцій 2014 – *Петровцій Іван.* Бумбурішки. Русинське читання. Осій; Ужгород, 2014 (<https://petrovtsiy.jimdo.com/проза/бумбурішки/>).
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Ламя // Славянские древности. М., 2004. С. 78–79.
- Плотникова 2012 – *Плотникова А.А.* Хала // Славянские древности. М., 2012. С. 405–407.
- Потушняк 2011 – *Потушняк Ф.М., Петровцій І.Ю.* Ворожки осійських босоркань. Ужгород, 2011. С. 256–270 (<https://petrovtsiy.jimdo.com/ворожки-осійських-босоркань/>) [книга представляет собой фототипическое переиздание работ Ф.М. Потушняка по традиционной народной культуре Закарпатья; работа «Гад в народном віруванні» впервые опубликована в 1941 г. в журнале «Літературна неділя Подкарпатського общества наук» (Ужгород), р. 1].
- Сабадош 2008 – *Сабадош І.* Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району. Ужгород, 2008.
- Сабадош 2014 – *Сабадош І.* Історія української ботаничної лексики (XIX – початок XX ст.). Ужгород, 2014.
- Тарашук 1959 – *Тарашук В.І.* Фауна України. Т. 7. Земноводні та плазуни. Київ, 1959.
- Толстая М. 2001 – *Толстая М.Н.* Из материалов карпатских экспедиций // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 477–495.

О.В. ЧЕХА

ЗЕМНАЯ ЖИЗНЬ НЕБЕСНЫХ СВЕТИЛ

Описывая различные природные явления, человек часто и весьма охотно наделяет природу теми или иными человеческими чертами и тем самым «оживляет» ее. На языковом уровне это приводит к образованию метафор типа *хмурое утро*¹, на уровне фольклорных представлений – к появлению космологических мифов и легенд о таких персонажах народной мифологии, как Солнце и Месяц (Луна). В настоящей статье будут рассмотрены распространенные в современной Греции и шире – на Балканах легенды о солнце и луне, в которых те предстают людьми, нередко являющимися по отношению друг к другу кровными родственниками (братьями, братом – сестрой) или супругами (мужем – женой) и обладающими человеческими достоинствами и недостатками.

Как солнце, так и луна представляются существами божественной природы в людском облике. В одном из книжных источников прямо указывается, что изначально светила и были людьми, Адамом и Евой: «Бог поставил Адама на восток, чтобы тот светил, и люди принимали его за солнце, а Еву – на запад, чтобы она была луной; из-за того, что Ева послушала змею, Бог залепил ее глиной, и потому она потеряла свой свет» (Πολίτης II, 1965: 810). У славян в Македонии отмечено представление о том, что в месяц превращается самый старый человек деревни после своей смерти и что его лицо можно различить на лунном диске: «Летом дети смотрят на полную луну, различают на ней глаза, нос, рот и думают, что это лицо какого-нибудь старика, который недавно умер; верят, что когда самый старый человек

¹ Когда речь идет о небесных светилах, это справедливо не только относительно поэтической речи, как, напр., понт. *tī ḡl't' ὀμμάτ' ἐφάνθεν* [букв. показался глаз солнца] 'о восходе' (Οἰκονομίδης 1924: 386), но и для бытового языка: напр., диал. ο ἥλιος ξεμυτώνει [досл. солнце высунуло нос] 'о восходе солнца' (Πολίτης 1921: 111).

умирает, он становится месяцем, и так по порядку и другие старики» (Миладиновци 1962: 525).

Даже если небесные светила не изображаются напрямую как люди, в их внешности подмечаются антропоморфные черты – у них находят глаза, нос и уши, т. е. принимают диски солнца и луны за лица / головы². В большей степени это справедливо для произведений малых фольклорных жанров (погодных примет, нарративов о лунных пятнах, текстов запретов и предписаний относительно выполнения разного рода работ), которые в силу небольшого объема не дают развернутого описания внешности или событий из «жизни» солнца и луны: «Αμα το φεγγάρι έχει μύτη, όταν πρωτοφανεί, λέμε πώς τούτο το φεγγάρι θα έχει αέρα» [Если у появляющегося первый раз месяца есть *нос*, говорим, что этот месяц будет с ветром] (Пелопоннес, Корони) (Λ.Α. αρ.1159); «Αμα το φεγγάρι στήνει – τη μύτη ντου – στο βοριά, θάχουμε βοριάδες» [Когда месяц выставляет *нос* (т. е. рог, поднятый вверх) к северу, подуют северные ветра] (о. Наксос) (Κεφαλληνιάδης 1965: 14). У болгар «уши» около луны предвещают ветры (с. Инжекьой) (Ковачев 1914: 35, 79), про луну с поднятыми рожками говорили, что «месечината зяпа за дъжд» [месяц разевает рот на дождь], и ждали скорых осадков (Пловдив 1986: 299; Ковачев 1914: 75). Самой примечательной чертой внешности небесных светил являются их глаза, которыми они смотрят на землю и освещают ее³. Именно выбитым глазом объясняют народные легенды более слабый (по сравнению с солнечным) свет луны: «Как-то раз, говорят, Солнце и Месяц пошли в рай, чтобы поестъ яблок. И Солнце, вспыхливое, набросилось на Месяца и выбило ему глаз. Месяц, горько плача, побегал к Богу. “Скажи, кто тебя ударил, чтобы я его наказал”, – спросил Бог. – “Нет, Боженька, не наказывай его, потому что это – мой родной брат”. – “Ну, раз случилось такое несчастье, теперь не будете больше ходить вместе. Когда он уйдет, тогда ты выходи”». Теперь, когда заходит солнце, выходит месяц» (Наксос) (Κεφαλληνιάδης 1965: 2)⁴. Согласно македонскому поверью из села Баракли, глаз луне не выбили, а залепили навозной лепешкой, и сделала

² «Лицо» на диске может и не принадлежать солнцу или луне. Так, на острове Наксос верили, что посреди месяца – лицо Каина: «Говорят, что тень на месяце – это Каин. Он убил своего брата, Авеля, и был проклят, так что его лицо видно посреди месяца. Человек, говорят, стоит на месяце» (Κεφαλληνιάδης 1965: 3).

³ Подробнее о концепте глаз и зрения небесных светил см. (Младенова 2002).

⁴ Впрочем, у понтийских греков сама Луна выбивает глаз Солнцу за то, что то запачкало ей лицо сажей и уменьшило ее свет: «Солнце и Месяц поссорились. Солнце схватило палку, которой чистят печи, и ударило Месяца, и оттого у него на лице эти пятна. Тот в ответ ударил Солнце, и выбил ему глаз, и потому у Солнца один глаз» (Понт, Керасус) (Πολίτης 1965: 127).

это одна девушка, бывшая подруга Луны, – они были «красавицами, каких не сыскать», но позже поссорились, когда не смогли решить, кто из них красивее (Ковачев 1914: 30).

В балканских песнях, сказках и легендах добавляется больше подробностей: солнце представляется молодым мужчиной, нередко называется даже его имя – Райко, Райчо (болг., макед.), Лало (болг., Ловеч) или Константин (у понтийских греков). «Молодцем», «молодым богатырем» именуют появляющийся после новолуния молодой месяц греки: «Καλῶς τὸ τὸ φεγγάρι / τὸ νιὸ τὸ παλληκάρι / κάθε μῆνα γεννιμένο / καθέ τρεῖς χαίρεταιμένο / τὸ κεφάλι του ἄσημένιο, / τὸ δικό μας σιδερένιο <...>» [Добро пожаловать, месяц, / молодой богатырь, / который каждый месяц рождается, / каждые три [недели] прощается, / голова у него серебряная, / а у нас железная <...>] (Маньяки) (Μέγας 1941: 143). Кроме того, в одной из болгарских загадок о луне и звездах у месяца появляется национальность, он прямо назван турком: «Турчина един, турчетата илядо» [Турок один, турчат тысяча]⁵ (Стойкова 1984: 96).

Представления о том, что подобно людям солнце работает с раннего утра и к вечеру возвращается домой ужинать, находят отражение в греческих, македонских и болгарских легендах о матери Солнца, которая готовит для сына обед:

Я это слышал от одного дяди. Он так говорил. Солнцу, после того как оно целый день ходило, его мать готовит ужин. И когда поставит ему ужин, мать прячется за дверью от Солнца. Прячется за дверью. Оно поужинает и уже после того снова восходит (с. Чумово) (Вражиновски 1998: 41).

Когда Солнце садится, мать ждёт его во дворце, и прежде чем оно войдёт <...>, бросает ему сорок буханок хлеба, потому что оно к этому времени уже обезумело от голода. А потом, когда оно уже вошло и село, перед ним ставят сорок печей хлеба, которые оно моментально проглатывает.

Если оказывается, что хлеба ещё не готовы, то <Солнце> приходит в страшный гнев, и тогда горе и его матери, и всем тем, кто

⁵ Не исключено, что речь в данном случае идет скорее не о национальности, а о «конфессиональной принадлежности» луны. Вообще противопоставление «своего», «христианского» солнца и «чужого» «турецкого» месяца типично для Балкан, в связи с чем можно вспомнить распространённое представление, что затмение солнца предвещает беды христианскому миру, а затмение луны – мусульманам.

окажется у него во дворце. Тогда оно пожирает всё, что оказывается у него на пути. Так, однажды, когда его мать приболела и ничего не приготовила, оно съело своих братьев, сестёр и отца. <...> После того как Солнце поело и насытилось, оно ложится вздремнуть. И тогда всё на земле засыпает – люди и животные, вода и море <...> (Πολίτης 1965: 125).

Представления о матери Солнца находят свое отражение и на собственном языковом уровне – в Родопах о заходящем солнце говорили «Хайде Райку при майку!» [Иди, Райко, к матери] (Родопы 1994: 261), а в греческом говоре Каппадокии фиксируются выражения *όλιος πήγε 'σο μάννα* [солнце ушло к матери] 'о зашедшем солнце' или даже *όλιος πήγε να βυζάσει το μάννα τ'* [солнце пошло сосать грудь матери] 'то же' (Οικονομίδης 1924: 383). В гораздо меньшей степени распространены легенды о матери Луны, у которой та проводит день и о которой известно только то, что она сидит на самом краю света, там, где заходит солнце (Πολίτης 1965: 130), и кормит Месяц ужином (Наксос) (Πολίτης 1924: 156). Не совсем понятно, как соотносятся между собой образы матери Луны и матери Солнца. По мнению сербского исследователя Н. Янковича, это разные персонажи (Јанковић 1951: 100), в то же самое время в греческой легенде, когда мать начинает проклинать обидчика дочери, выбившего ей глаз, Луна обрывает ее, говоря: «Ах, матушка, не проклинай, ведь это не чужак какой-нибудь сделал, а братец (т. е. солнце)!» (Πολίτης 1965: 130), чтобы материнское проклятие не пало на Солнце, из чего следует, что мать у Солнца и Луны одна.

Представляя луну и солнце живыми человекоподобными существами, пусть и божественной природы, люди пытались связать их отношениями, копирующими привычные всем человеческие связи. Вследствие этого появилось несколько «сценариев», нашедших свое выражение в космологических мифах и легендах, известных уже древним индоевропейским традициям, где месяц и солнце выступают как соотнесенная друг с другом пара существ, объединенных узами брака (муж – Месяц, жена – Солнце) или кровного родства (близнецы) (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 685). Эвел Гаспирини, говоря о солярном культе, областью распространения которого являются Средиземноморье (включая интересующий нас Балканский регион), Ближний Восток, Индонезия, Океания и Центральная Америка, отмечает как одну из основных его черт представление солнца мужчиной, супругом луны – женщины; в то время как на территории северной Евразии и Северной Америки, для которых культ солнца не характерен, солнце представляется женщиной, сестрой мужчины-месяца (Gasparini 1973: 579–580). Согласно приводимой им карте (см. карту), в

мировых традициях солнце может выступать а) мужчиной, супругом или братом луны (зона 1 на карте – Центральная, Восточная, Юго-Восточная Евразия, Скандинавия), б) мужчиной, супругом луны (зона 2 – Балканский полуостров, Средиземноморье, Ближний Восток, Индия, а также частично Южная и Северная Америки), в) братом луны, также представляющей мужчиной (зона 3 – Южная Африка, Австралия), г) мужчиной, любовником Венеры (зона 4 – Центральная Африка).



Карта.

Пол и отношения небесных светил по отношению друг к другу

Применительно к балканскому материалу, который входит в зону 2, карта справедлива лишь отчасти. Так, в греческой традиции широко представлен сюжет женитьбы солнца на луне (при этом, в силу своей огненной природы и горячего нрава, молодой муж сразу же обнаруживает себя большим ревнивцем):

Солнце женилось на Луне. Взяло оно её в жёны, любило её, но и очень сильно ревновало. Поэтому всякий раз, когда Солнце было дома, Луна не показывалась, оставалась спрятанной. Но ей тоже хотелось немножко погулять, вот она и высматривала, когда уйдёт муж, потому что тот был охотником и каждый день уходил на охоту. Когда уходило Солнце за горы и не слышало её шагов, Луна, закутанная до глаз, выглядывала, не идёт ли муж. Если она замечала его приближение, его лучи, то скрывалась, но если муж

не приближался, то Луна открывала своё лицо и здоровалась со всем миром. Но всё равно, видя, что с востока из-за гор идёт муж, возвращалась домой. И так всегда жила в мире со своим мужем (Πολίτης 1965: 128).

Солнце взяло себе в жены прекрасную Луну, перед красотой которой бледнели все другие звезды. На свадьбу позвали всех Бесмертных. Рядом с блистающим Солнцем стояла скромная и светлая Луна. Смотрели на нее боги и ели ее глазами. Каждый желал сделать ее своей. А богини в то же самое время изо всех сил сдерживались, чтобы не наброситься на нее. Супруг, который понял, чего хотели боги, сразу же по окончании свадьбы увел жену и отвел ее в покои, куда не попадал солнечный свет. Они заняли место ниже всех прочих богов и потому остались самыми последними. От большой своей ревности <муж> желал, чтобы ни один взгляд не упал на его жену. Поэтому он отпускает ее только ночью, а весь день ходит сам. На каждый двадцать восьмой день, когда она сменяет все свои фазы, <солнце с луной> сближаются, ненадолго сходятся и целуются, и снова расходятся. Она, удаляясь, идет на закат, а он, поднимаясь на востоке, не находя себе места от ревности, день и ночь вокруг нее ходит (записано от Георгия Дритсаса, 65 лет в 1970 году) (Коринфия, Пелопоннес) (Σαράλης 2003: 331–332).

Этот же сюжет представлен в народной песне:

Ὁ Ἥλιος ἐπαντρεύτηκε κ' ἐπῆρε τὸ
Φεγγάρι.
Ἐκάλεσε καὶ 'ς τὴ χάρὰ συμπεθερί-
οὺς τὰ στέρια.
τὰ σύγγεφα τοὺς ἔστρωσε στρώματα
γὰρ νὰ κάτσουν,
τοὺς ἔβαλε προσκέφαλα τοῖς ράχαις
ν' ἀκουμπήσουν
τοὺς ἔβαλε καὶ τράπεζα 'ς τοὺς κά-
μπους τὰ λουλούδια,
τοὺς ἔβαλε φαεῖ νὰ φῶν τὸ μόσκο καὶ
τὰ ἄνθια.
κрасί τοὺς ἔδωκε νὰ πιοῦν θάλασ-
σαις καὶ ποτάμια.
Κί' ἀπ' ὅλα τὰ στρία τ' οὐρανοῦ ὁ Αὐ-
γερινὸς δὲν ἔρθε.

Женилось Солнце и взяло за себя
Луну.
Пригласило на свадьбу родичей-
звезд.
Чтобы было где им сидеть,
облака постелило им.
Утесы стали изголовьем, чтобы
им было куда прислониться.
Цветы на лугах стали им столом.
Благоуханьем и цветами
угощало их.
Реки и моря дали им вина для
питья.
Из всех небесных звезд не
пришла лишь одна Зарница.

Κί' αὐτοῦ πρὸς τὸ ξημέρωμα ὁ Ἀυ-
γερινὸς ἐφάνη,
Φέρνει τὸν Ὑπνο ζωντανὸ ἔς τὰ νιό-
γαμπρα πεσκέσι,
Φέρνει καὶ ἔς τοὺς συμπεθεροὺς λυ-
χνάρι νὰ τοὺς φέξῃ
νὰ φύγ' νὰ πᾶν ἔς τὰ σπίτια τοὺς, τὰ
νιόγαμπρα νυστάζουσιν.

Она появилась ближе к рассвету

И принесла в подарок
новобрачным здоровый сон,
Принесла родичам светильник,
чтобы посветить им,
Когда новобрачные захотят
спать, и они все пойдут по домам
(Πολίτης 1924: 127).

В свадебных величальных песнях невесту сравнивают с луной, а жениха – с солнцем: «Ἦλιος εἶν' ὁ νιὸς γαμπρὸς κ' ἡ νύφη ναι φεγγάρι» [Солнце – молодой жених, а невеста – луна] (Φρακία) (Πολίτης 1924: 128). Наконец, мужем и женой или хозяином с хозяйкой оказываются солнце и луна в загадке с северной Эвбеи: «Ὅταν φύγει ὁ ἀφέντης κί' ἀπομείνει ἡ κυρά / τα λυχνάρια ἑνα-ἑνα μὰς ἀνάβει με χαρά. Τί εἶναι;» [Когда уходит хозяин и остается хозяйка, / она зажигает к нашей радости один за другим светильники. Что это?] (Σέττας 1967: 17).

Тем не менее, нередки указания на то, что Луна – младший брат (Φρακία, о. Наксос) или младшая сестра Солнца (Πонт, Македония), как в следующей легенде:

Однажды солнце и луна были братом и сестрой и ходили вместе по одной дороге. В один из дней Солнце рассердилось и выбило глаз несчастной Луне (и сегодня еще луна – одноглазая, посмотрите и увидите). Тогда Луна развернулась и побежала, плача, к своей матери. – Мать ее сидит на краю света, там, где заходит солнце. – Та, как увидела Луну, слезы залили ей лицо, но успокоилась она и сказала: «Успокойся, девочка моя хорошая, что с тобой случилось? Что это за кровь у тебя? Ох, доченька моя, выбит у тебя глаз! Кто же это сделал такое злодеяние, пусть бы он мучился вечно! – Ах, матушка, не проклинай [его], потому что это не чужак какой сделал, а родной мой братец. – Да как же, дочка, это произошло? – Да шли мы потихоньку по дороге, и я не знаю, что я ему сказала, когда мы были вдвоем, но так он меня ударил, что у меня искры из глаз посыпались. Упала я на землю и не понимала, где нахожусь. Когда я пришла в себя и поднялась, то глаз у меня уже вытек. Ах, матушка, что же я, горемычная, претерпела! Как же я теперь буду с одним глазом! – Молчи, дочка, молчи, – говорит ей мать, – не должно было свершиться такое зло, но сейчас, раз уж оно произошло, что нам делать? Наш плач ничего не изменит. Видно, должно было так произойти. Теперь

знаешь, что сделаешь, дочка? Больше не будешь ты ходить вместе с этим склочником одной дорогой, вот придет он, тогда ты пойдешь, а когда выйдет он – тогда ты возвращайся». И потому сегодня солнце и луна никогда не выходят вместе (Македония, Лакковикия) (Полић 1965: 128).

Гораздо важнее, однако, то, что в фольклоре балканских славян мотив «Луна – жена Солнца», вообще мотив брака Солнца и Луны, практически не представлен, хотя спорадически фиксируется на болгарском материале: в юго-восточной Болгарии солнце и луну представляют семейной парой (Сакар 2002: 232); верят, что Луна не выходит днем светить вместе с Солнцем после того, как однажды она захотела выйти замуж за брата (Солнце) и ее прокляла мать (БМ 1974: 213), см. также ниже текст о том, как расстроилась свадьба Солнца и Луны. Как правило, невестами Солнца становятся земные девушки (хубава Маринка, Радка, Грозданка, Добринка, Калина), которых Солнце похищает в день св. Георгия, спуская с неба золотые качели. В одной из песен в роли супруги Солнца выступает «заморская девица»:

Заженило се е ясно слънце
за момиче презморянче
и калесало ясен месец кум да бъде
ясната зора девер да бъде,
а всичките звезди – все сватове

Женилось ясное солнце
на заморской девице,
позвало ясный месяц посаженным
отцом,
ясную зарю шафером,
всех звезд – сватами.
(с. Вършило, Странджа)
(Странджа 1996: 217)

С одной из земных жен Солнца связана легенда о происхождении ласточки: девушка Марийка вышла замуж за Солнце, три года постилась и не видела мужа, поэтому тот решил, что она умерла, и вторично женился на звезде Денице. На свадебном пиру Марийка проговорила, что была первой супругой Солнца, и в наказание превратилась в ласточку (Родопи 1994: 10).

Часто рассказывается о том, что Солнце только собиралось жениться, но в последний момент свадьба расстроилась. Если бы она случилась, то привела бы к катастрофе – родились бы новые солнца, от жара которых сгорела бы земля.

Хотело Солнце жениться и всех позвало, и все были согласны, что Солнце женится. Приехал и еж на хромом осле, привязал его и положил перед ним камень, корм ослу. «Почему

ты положил мне камень?» «Потому», – отвечает. «Одно солнце не жжет, – говорит, – но это теперь. А когда женится, говорит, и появятся у него дети, и будет у него потомство, то ничего не останется. Только камни останутся». И вот, раздумало <Солнце> жениться. Расстроил еж свадьбу (Вражиновски 1998: 42–43).

Солнце решило жениться на луне. Пришли два небесных светила просить позволения у Бога. Тот подумал-подумал и сказал им, что не могут одновременно светить на небе два таких сильных и ярких молодожена, а иначе сожгут землю. Тогда солнце взяло воловью лепешку и измазало Луну. Поэтому она светит слабее и выходит ночью, чтобы не встретиться с Солнцем (Родопи 1994: 10).

Делали тогда свадьбу Солнцу, и собрались тогда не только животные, но и эти другие, главные, все святые по церквям, ну, которые с крыльями. Устроили свадьбу на Петров день. Свадьба, жарко, страшная жара. Все едят, пьют, музыканты играют, в тени танцуют, а святой Петр натащил большой костер как на Рождество. И так жарко, а он вокруг огня греется, как сало жарится, аж пот с него. Все его ругают:

– Что ж это ты так?

– Вы ничего не знаете!

– А что? – сказали ему.

– Ну вот вы сейчас жените Солнце, – сказал он. – С одним не можете выдержать, а как оно сейчас женится, двое их как будет, ну и Господь ему даст как людям детей, Солнцу солнышек. И земля будет гореть!

И они как поняли, что это так, ну и разогнали свадьбу и сказали ему:

– Солнце не женится, но и не умрет!

И всегда оно будет. И женщина от него не скроется. Никто не может скрыться от солнца (Вражиновски 1998: 42).

Заключительные слова легенды перекликаются с историей красавицы Маринки, уже упоминавшейся выше, о которой поется в песне, исполняемой в Иванов день (Маринов 1981: 42). Бездетная царица Домна попросила у Солнца принести ей волшебную траву, чтобы родить ребенка, и согласилась на его условие – отдать дитя ему, если то окажется девочкой. Родилась девочка, красавица Маринка, которую мать, решившись нарушить уговор, прятала от солнечного

света и которую Солнце подняло к себе на золотых качелях⁶, поскольку скрыться от Солнца нельзя.

Из представлений о маскулинности Солнца, о продуцирующей силе солнечного света родилось предписание прятать от него незамужних девушек⁷. Разумеется, на практике оно было неосуществимо, однако в греческом поэтическом языке привело к появлению общего места в описании красоты и достоинства девушки: «Люблю я деву белокурую и черноглазую / ей двенадцать лет, и солнце не видело ее» (Ιωάννου 1994: 213), «Ах, Харон [т. е. Смерть], как же ты мог поступить так с дорогой моей дочерью? / Ведь я же ее купала в темноте, заплетала при лунном свете, / причесывала при свете Плеяд» (Μάκρης 1994: 82) и т. д.

Таким образом, поскольку в болгарской и македонской традициях солнце остается мужским персонажем, но в брак либо не вступает, либо выбирает в жены земную девушку, то Солнце и Луна связываются между собою узами кровного родства, где Луна – это младшая сестра (Пирин, Пловдив, Сакар, Странджа) или (реже) младший брат (Сакар, Ловеч) Солнца. Из приведенных выше примеров видно, что зачастую именно кровным родством объясняется невозможность для Солнца взять в жены Луну (мать проклинает свою дочь-Луну, мажет ее грязью). Соответственно, ни болгарский, ни македонский, ни греческий материал не ложится органично ни в одну из двух зон карты, предложенной Э. Гаспирини, – греческая традиция помимо супружеской пары Солнца и Луны располагает еще примерами того, что эти светила являются братом и сестрой, а для болгарской и македонской традиций сравнительно редки представления о браке Солнца и Луны.

Тем не менее, греческая, болгарская и македонская традиции демонстрируют больше сходжений, чем различий. Главным образом это

⁶ Некоторыми особенностями сюжета эта песня о Солнце, забирающем «своего» ребенка, напоминает одну северногреческую легенду об Александре Македонском. Бездетная царица соглашается родить ребенка от Солнца с условием, что спустя какое-то время придется отдать его отцу «править на небе». Рождается Александр, в доме закрывают все двери и затыкают все щели, но Солнце, уловив момент, утягивает сына на небо золотым лучом (подробнее Чеха 2014: 40).

⁷ В тех традициях, где мужской символикой наделяется месяц, сходные представления связываются именно с ним. Так, румыны считали, что Новый король [Crai nou], т. е. появившийся после новолуния месяц, крадет земных девушек и уводит к своему двору (Niculiță-Vorinca 1903: 614); а по одному из немецких поверий девушка, которая покажется раздетой при свете луны, забеременеет (Chelcea 1987: 313).

относится к роли Солнца, его безусловного доминирования в ряду прочих небесных светил. Если мы двинемся выше по карте, то увидим, как меняются представления о солнце и месяце у других южных славян – сербов, хорватов и словенцев. Типичным для этих традиций является мотив «Месяц – жених», и широко представлены тексты на сюжет женитьбы Месяца с утренней звездой Денницей или земной девушкой, (реже) с Молнией (Янкович 1951: 63; СМР 1970: 201). Так, например, в хорватской песне к красавице Мандалине приходят сваты от Месяца:

Majka budi lipu Mandalinu:
Ajd ustani, lipa Mandalino!
U dvoru ti troji prosioci:
Jedni prose za žareno sunce,
Drugi prose za sjajnog mjeseca,
Treći prose za sedam vlašića

Мать будит красавицу Мандалину:
Давай, вставай, красавица Манда-
лина!
На дворе трое сватов к тебе:
Первые сватают за жаркое солнце,
Вторые сватают за светлый месяц,
Третьи просят за семерых влашичей
(т. е. за Большую Медведицу)
(Ристески 1995–1997: 101).

В сербской песне эти же сваты приходят к Утренней звезде (Янкович 1951: 100).

Другими словами, роль активного персонажа переходит к Месяцу, или, правильнее сказать, он сохраняет ее (поскольку в наиболее архаичных культурах именно Луне / Месяцу отводилась главенствующая роль⁸).

Безусловно, большое влияние на то, увидят ли в Луне Солнцеву сестру (болгарский, македонский вариант) или жену (греческий вариант), или же мужа звезды / земной девушки (сербский, хорватский вариант) оказывает грамматический род слов, используемых для номинации солнца и луны⁹. Однако гораздо важнее языковой категории рода является

⁸ Это, в частности, прослеживается на Древнем Востоке, где в шумерской космогонии бог солнца Уту – сын бога луны Нанны – занимает подчиненное по отношению к отцу положение. Подробнее см. (Иванов 1988).

⁹ В новогреческом языке ἥλιος ‘солнце’ – слово мужского рода (и колебаний по роду у него нет), литературное σελήνη ‘луна’ – женского, диалектное φεγγάρι ‘луна’ – среднего. Со средним родом соотносится пассивное, в данном случае женское, начало, и потому в ряде случаев луна предстает девочкой (κορίτσι – ср. р.), а чаще – женщиной. Сербское *месец* – слово мужского рода, и потому он персонифицируется как мужчина. При этом болгары и македонцы верят, что луна может менять пол, быть то мужчиной, то женщиной; соответственно, в этих языках

народное представление о том, какое светило главнее, старше, сильнее. Судя по разобранному материалу греческих, болгарских и македонских текстов, рассказывающих о луне и солнце как о людях, в этих традициях мысль о том, что Солнце «старше» Луны, получает наиболее полное выражение. Под старшинством может пониматься, во-первых, возраст (отсюда представления Луны младшей сестрой или младшим братом Солнца), во-вторых, более высокий социальный статус, который в традиционном обществе принадлежит мужчине, и потому солнце часто выступает мужчиной, мужем (в том числе и мужем Луны). Луна же, в свою очередь, примет на себя роль «старшего» по отношению к звездам, которые будут восприниматься как «младшие», мелкие и тусклые; и если луну называют «чужим» солнцем, то созвездие – «чужой» луной: напр., *влашка месечина* [валашская луна] 'Плеяды' (Македонски фолклор I: 166; VII: 13, 200).

Литература и источники

БМ 1974 – Българска митология. Енциклопедичен речник / Съставител А. Стойнев. София, 1994.

Вражиновски 1998 – Народна митологија на македонците. Етнографски и фолклорни материјали / Редакција Т. Вражиновски. Скопје; Прилеп, 1998. Кн. II.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры (в двух частях). Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.

Иванов 1988 – *Иванов В.В.* Соляные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 461–462.

Јанковић 1951 – *Јанковић Н.Ћ.* Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Београд, 1951. (СЕЗб. 1951. Књ. 63.)

Ковачев 1914 – *Ковачев Ђ.Д.* Народна астрономија и метеорологија // СБНУ. 1914. Кн. 30. С. 1–85.

Маринов 1981 – *Маринов Д.* Избрани произведения. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1981. Т. 1.

Миладиновци 1962 – Миладиновци. (Македонске песни). Зборник. Скопје, 1962.

для номинации луны используются две лексемы – *месец* 'растущая (и убывающая) луна' (мужского рода) и *месечина* 'полная луна' (женского рода) (Вражиновски I, 1998: 79; Ковачев 1914: 28), ср. также у словенцев «Kadar mesec parašča, je mesec, kadar rojema, je luna» [Когда месяц растёт, это – месяц, когда уменьшается, это – луна] (Möderndorfer 1946: 98).

Младенова 2002 – Младенова Д. ‘Глаза’ и ‘Зрение’ небесных светил: связь концептов света и зрения в балканских языках и традиционной культуре // Славяноведение. 2002. № 6.

Пирин – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Пловдив 1986 – Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.

Ристески 1995–1997 – Ристески Љ.С. Култот кон месечината во народната религија и фолклорната традиција на балканските словени // Balcanoslavica 22–24. Прилеп, 1995–1997. С. 99–111.

Родопы 1994 – Родопи. Традиционна народна духовна и социално нормативна култура. София, 1994.

Сакар 2002 – Сакар. Етнографско, фольклорно и езиково изследване. София, 2002.

Странджа 1996 – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.

СМР 1970 – Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Стойкова 1984 – Стойкова С. Български народни гатанки. София, 1984.

Чёха 2014 – Чёха О.В. Новогреческие легенды об Александре Македонском // Живая старина. 2014. № 2. С. 38–43.

Chelcea 1987 – Chelcea I. Reflexe mitologice cu substrat social și preistoric în cultura populară românească // Revista de filosofie. Nr. 3. 1987. P. 293–313.

Gasparini 1973 – Gasparini E. Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi. Sansoni, Firenze. 1973.

Möderndorfer 1946 – Möderndorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Celje, 1946. Kn. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha.

Niculiță-Vorinca 1903 – Niculiță-Vorinca E. Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Cernăuți, 1903.

Ιωάννου 1994 – Ιωάννου Γ. Τα δημοτικά μας τραγούδια. (εκλογή-εισαγωγή-σχόλια. Γιώργος Ιωάννου). Αθήνα, 1994.

Κεφαλληνιάδης 1965 – Κεφαλληνιάδης Ν. Από την λαογραφία μας. Η Σελήνη στις Ναξιακές παραδόσεις. Νάξος, 1965.

Μάκρης 1994 – Μάκρης Μ. Δωδεκανησιακά δημοτικά τραγούδια. Ρόδος, 1983.

Μέγας 1941 – Μέγας Γ.Α. Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδιδόμενη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Αθήνα, 1941–1943. Τρίτο έτος.

Οικονομίδης 1924 – Οικονομίδης Δ. Προσωποποιία του ηλίου // Ημρολόγιον. 1924. Σ. 383–394.

Πολίτης 1921 – Πολίτης Ν.Γ. Λαογραφικά σύμμεικτα: Ο Ήλιος κατά τους δημώδεις μύθους / Η Σελήνη κατά τους μύθους και τας δοξασίας του ελληνικού λαού. / Οι περί αστέρων και αστρισμών μύθοι. Αθήναι, 1921. Τ. Β.΄

Πολίτης 1965 – *Πολίτης Ν.Γ.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήναι, 1965. Τ. Α΄ – Β΄.

Σαρλής 2003 – *Σαρλής Β.Π.* Λαογραφικά σύμμεικτα του Δήμου Φενεού Κορινθίας. Παραδοσιακή καθημερινή ζωή, επαγγέλματα: Καταγραφή 1962–2000. Ακαδημία Αθηνών, 2003. Τ. Β΄.

Σέττας 1967 – *Σέττας Δ.Χρ.* Αινίγματα απο τη Βόρεια Ευβοία με προλεγόμενα. Αθήνα, 1967.

О.В. БЕЛОВА

**АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ
ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ ЛЕГЕНДАХ**

Представляя собой крайнюю форму антропоморфизма, утверждающего наличие человеческого измерения в любом знании о природе, обществе и в познании, антропоцентризм декларирует такое восприятие вселенной, когда «человек есть мера всех вещей» (согласно формуле греческого философа Протагора, V в. до н. э.). Антропоцентрическая модель мира предполагает, что человек есть средоточие вселенной и цель всех совершающихся в мире событий, центр и высшая цель мироздания.

Отражение антропоцентрических идей в языке и традиционной культуре славян, анализ антропоцентрического характера языковой картины мира, телеологичность восприятия мира, понимание внешнего мира как созданного для человека уже становилось предметом этнолингвистических и фольклористических исследований¹.

В данной работе, опираясь на сюжеты фольклорных этиологических легенд, мы постараемся показать, как в текстах фольклора, повествующих о первых временах, расставляются акценты в пользу категории «человеческого», как система ценностей, представленная в народных легендах о мироздании, ориентирована на человека (приспособление окружающей действительности к потребностям людей). Фольклорный антропоцентризм определяет базовые установки «фольклорной этнологии» (комплекса представлений о сотворении человека и дальнейшем развитии человеческой популяции, о жизненном цикле человека – см. Белова 2014); антропоцентрический уклон характерен и для этиологии общественных институций (см. Белова 2017).

¹ Обзор тематики XVIII Толстовских чтений, посвященных антропоцентризму в языке и культуре славян (2014 г.), см. (Трефилова 2015). См. также специальные работы, посвященные восприятию человеческого тела в традиционной космологии и народной магии, когда человек выступает как универсальный код, с помощью которого можно интерпретировать любые проявления мира природы и космоса (Кабакова 2000; Мазалова 2001; Валодзіна 2009).

Человеческий код космогонии

В различных традициях сюжеты антропогонических мифов ставят человека в центр мироздания, представляя его как подобие божественных творцов, трактуя сотворение человека как начальный (или, напротив, завершающий) этап сотворения мира (см. Петрухин 2002; Березкин 120А. Небесные великаны, 175. Предшествующие миры).

В славянских космогонических легендах, отражающих дуалистические представления о миротворении, демиурги наряду с орнитоморфным обликом (творцы выступают в виде птиц – две утки, два гуся, два голубя, два гоголя, голубь и гоголь, две гагары, кулик и гагара, гагара и утка, см. Кузнецова 1998: 139; Бернштам 2002: 275; НБ: 47; УИМ: 31, 62; в виде птицы – гоголя, лебедя, гагары, селезня, утки, чирка – выступает Сатана(ил), см. Кузнецова 1998: 140; УИМ: 480) имеют человеческий облик (см. Бернштам 2002: 275; НБ: 45–47). В украинских вариантах Бог придает антропоморфный облик своему помощнику-антагонисту, который изначально был бесформен и беспомощен – «йик кавалок дерева, що крутила сі на воді йик живий <...> воно відповіло: <...> Живий сме, а не можу ні ходити, ні що будь робити. <...> Бог питає: Хочеш мати голову? – Хочу. – А руки? – Хочу. – А ноги? – Хочу! – Тогда дав Бог Арідникови руки, ноги, очи, гет усе» (Верховина; Шухевич 1908: 1); «на воді був дуже великий шум, а з того шуму шос кричало: Хто даст мені руки і ноги, тот буде мені за побратима! <...> Тогди Бог сказав: Най стане се тому, шо у шумі кричиє, руки і ноги! Так і стало се» (Галиция; Гнатюк 1902: 3). Помощник Бога, появляющийся из плевка Бога, морской пены или водяного пузыря, также предстает в виде человека – см. НБ: 45–47, рус. смолен., владимир.; УИМ: 22, рус. тюмен. («...в том месте, где он сплюнул слинку, появился сам Сатана Сатаниил в человеческом образе»); УИМ: 35, рус. твер. («Из этой харковины оказалось существо вроде человека...»); Бернштам 2002: 274, рус. пензен.; Романов 1891: 1, бел. гомел.; Романов 1891:153, бел. могилёв.; Булашев 1992: 72, укр. подол. – данный вариант интересен тем, что появившийся из пены персонаж одновременно обладает человеческими и дьявольскими чертами: «та й виліз звідти маленький чорненький чоловічок з хвостом і ріжками». «Человеческую» сущность антагониста Господь прозревает даже сквозь его орнитоморфный облик – в одной из версий апокрифического «Свитка божественных книг» (известны многочисленные списки XVI–XVIII вв.) Бог, увидев на поверхности Тивериадского моря плывущего гоголя, вопрошает: «Ты кто еси за человек?» (см. Бернштам 2002: 272–273).

Отдельного рассмотрения требуют те версии космогонических легенд, где помощник-антагонист предстает не просто как человек, а как великан. В дуалистической легенде о сотворении мира, записанной в

окрестностях Бегомля (Минская губ.; ныне – Витебская обл.), великан появляется в самом начале творения, поражая Бога своей красотой:

Шел Спас по синему морю, видит – море начинает пениться, начинают бить необыкновенно сильные волны, появился громадный водяной столб. Спас подходит к этому столбу и смотрит, и видит в середине этого столба живого великана поворачивающегося, но не могущего встать. Спас взял этого великана и выбросил на берег. Явился такой красавец, что красоте его изумился сам Спас (НБ: 63; ср. Шейн 1893: 340–341).

Анализируя этот сюжет в контексте других белорусских легенд о великанах – первоначальниках мира, В.А. Лобач отметил, что великан как самозарождающееся существо не является творением Бога, но равен ему по креативной силе (пытается создать «своего» человека); за неповиновение он и его помощники наказаны Богом и у них отняты красота и человеческий облик (Лобач 2014: 24). Таким образом, здесь великан не является неудачным творением Бога, в отличие от народных легенд, разрабатывающих ветхозаветный сюжет о допотопных великанах (ср. Быт 6: 4) и смене поколений великанов, людей и карликов, каждое из которых прообразует начало, середину и конец мира (Белова 1995: 302; Толстая 1998: 29–31; НБ: 28–29).

Согласно белорусской полесской легенде, великаны прокапывают русла рек, насыпают горы, разбрасывают огромные камни, вытаптывают землю (в этих местах образуются озера). Но, когда они начинают «ў неба шыбаць каменнем», Бог уничтожает их или они превращаются в обычных людей (Сержпутоўскі 1998: 287). По замечанию В.А. Лобача, в этом сюжете великаны (как целая популяция) существуют в уже созданном мире (который они определенным образом преобразуют). Их судьба отлична от судьбы великана-красавца, действующего на начальном этапе космогенеза и остающегося (хоть и в трансформированном облике) антагонистом Бога. Превращение же великанов в нормальных людей является стадией антропогенеза, и этот сюжет должен быть отнесен уже к области фольклорной антропогонии (см. Лобач 2014: 24).

Отголоском библейского образа исполинов, населявших землю в допотопные времена, могут служить не только многочисленные славянские легенды о великанах – устроителях ландшафта (см. Толстая 1998: 29–31), но и поверье, что созданный Богом человек был столь силен, что следы его отпечатывались на камнях (Полесье; Трусевич 1866: 169); согласно легенде из Рязанской губернии, «величиною человек был создан в 15 локот» (УИМ: 231).

Любопытное воплощение мотив великанов – изначальных обитателей земли – нашел в одной современной белорусской легенде о названии д. Цыцковичи, записанной в Клецком районе Минской области (в местах разбросанных частей «тела» некой огромной статуи возникают человеческие поселения и получают соответствующие названия – *Пузава, Чарапы, Галавачы, Зубкі, Цыцкавычі*) (ТМКБ 5/2: 465)².

Подобно тому как части тела великана дают начало людским поселениям, разбросанные по земле пары людей дают начало жизни в этих местах. Согласно украинской легенде из Подолии,

Бог чоловіка сотворив ни на землі, але деє в іншій світі дуже давно. І як тому світові прийшов кінець, то Бог, щоби заховати пам'ятку роду людського, казав ангелям взяти кілька пар людей і знести на землю, щоби ся плодили. І ангелі пороскидали людей. Де яка пара впала, там жиє і плодиться (Левченко 1928: 1).

Мотив разбитой огромной статуи, благодаря которой преобразуется ландшафт, может быть дополнен также сюжетом одной буковинской легенды о том, что луна – это отрубленная голова человека: братья-пастухи поссорились на полонине, один другому срубил голову, и она упала в чан с молоком; Бог, спасая чистую душу убитого, сотворил из его головы луну, при свете которой теперь рыба пасется как скот (см. Сокіл 1995: 31).

Возвращаясь к теме космогонии, отметим сюжеты, в которых повествуется о том, как демиурги создавали себе помощников (ангелов и демонов). В большинстве легенд отмечается крылатость ангелов и их способность летать (см., например, УИМ: 45), но в ряде текстов специально подчеркивается их антропоморфный облик (у демонов же особо отмечаются зооморфные черты). Согласно рассказу из речицкого Полесья, ангелы человекоподобны, обликом сходны с красивыми юношами и девушками («кровь с молоком») (см. НБ: 57–58). По поверьям крестьян Вологодской губернии, «ангелы имеют вид человека, только с крыльями, и одеты в белые одежды. Сотворил их Бог из камня <...> По полу своему ангелы – женщины, также и серафимы, а херувимы – мужчины» (таким образом, разные типы небесных существ различаются по гендерному признаку) (Иваницкий 1890: 119).

Согласно гуцульским поверьям, когда людской род стал плодиться и размножаться благодаря Адаму и Еве, солнце стало уменьшаться, потому

² Анализ этого и других сюжетов, включающих мотив огромной статуи как прообраза первого человека, см.: (Белова 2014: 129–130; Белова, Петрухин 2012: 598–599).

что каждый раз, когда нарождается на свете человеческая душа, от солнца откалывается маленькая крошка и превращается в звезду, которая светит на небе, пока жив обладатель этой души (поэтому на небе столько звезд, сколько людей живет на земле). После смерти человека звезда возвращается к солнцу (если человек был праведным) или становится частью луны (если человек был грешником – первой звездой, которую забрал себе месяц, была звезда Каина-братоубийцы, Адамова сына) (см. Шекерик-Доників 2009: 22–23). Так человеческий род постоянно отражается в космосе, а космос отражает динамику социума.

Сотворение человека в контексте фольклорного антропоцентризма

Народной антропологией антропоморфизм и телесность Бога как бы подразумеваются изначально, и сам Бог может мыслиться как первый человек. В легенде, записанной у русских в Якутии (д. Русское Устье), говорится о том, что «перво ниохто не был, ни людей, никого, бул только дух па небесах, и от этого духа основался человек, и он там жил, па небесах»; именно этот человек на пару с помощником-гагарой творит землю (УИМ: 29–30). В современной легенде из Смоленской области подчеркивается, что «Бога ж нельзя видеть. <...> Бог так говорить: если мое увидеть лицо, то человек умирает сразу. А Бог по етому, по преданию, у [него] лицо, как у человека, человеческое лицо. Но видеть мене нельзя, так написано» (УИМ: 262).

Отсюда вполне логичен вывод фольклорной антропологии: сам будучи «человеком», Бог впоследствии творит людей по своему подобию, как говорит об этом украинская легенда: «Чоловіка, кажуть, виліпив Господь з глини; дав ёму зовсім свою святую постать» (Подолія; Драгоманов 1876: 91) (ср. Быт 1: 26–27)³.

Одна украинская легенда специально подчеркивает, что «первый человек был очень красив, а дьявол неуклюж. Вот и начал он завидовать красоте человека» (Подолія; Чубинский 1995/1: 148). Мотив красоты первого человека можно сопоставить с мотивом красоты первого великана в белорусской легенде (см. выше).

В большинстве легенд материалом для создания человека (Адама) или пары первых людей (Адама и Евы) являются земля или глина (см. НБ:

³ Ср. также «шестоднев» Рогожского летописца: «И взят от земля ни гроуду, ни кал, нъ пръсть дебелу своима роукама проплескав, и създа человека по образу своему» (ПСРЛт 15, часть 1, стб. 2; текст восходит к «Златострую» XII в.).

553; УИМ: 231, 486; Толстая 1998: 32), которым отдается предпочтение перед другими материалами, использованными Богом при попытках создать человека – камнем, кожей, тестом (см. Толстая 1998: 32–34; НБ: 229–230; УИМ: 263)⁴. В легенде из Владимирской губернии особо подчеркивается, что материалом для создания человека был песок, из которого Бог творил землю (см. УИМ: 230; Белова 2014: 127–128).

Создание человека из «первичного» материала, поднятого со дна морского, подчеркивает его особый статус среди других творений Бога – как лучшего и совершенного. Идея лучшего оказывается связанной с идеей первого, например, в легенде со Смоленщины, согласно которой человек был создан прежде всех иных творений (как наиболее ценное произведение Бога-творца, ради которого впоследствии и обустраивается вся вселенная), а в шестой день Бог создал для человека животных и дал их ему в подчинение (см. УИМ: 229; Белова 2014: 128)⁵. Согласно

⁴ Ср. свидетельство белорусской легенды о том, что Бог создал человека из красной земли (Романов 1891: 2). О связи имени Адам с понятиями 'человек', 'земля', 'кровь', 'красный' и обозначающими их терминами (*adam*, *adamah*, *adom*) см. (МНМ 1: 41; Тантиевский 2000: 101–102). Даже если связь между этими словами-омонимами является народно-этимологической (см. Милитарев 1998: 13–18), следует признать, что мотив создания Адама из определенного вида земли (красной глины) в апокрифах и народных легендах указывает на его особую отмеченность среди иных созданий.

⁵ Текстологи обращают внимание на то, что о сотворении человека в книге Бытия сказано дважды: человек сотворен в шестой день по образу и подобию Божию (Быт 26–27), однако далее уточняется: «Никакого же кустарника полевого еще не было на земле, и никакая трава полевая еще не росла... И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек существом живым» (Быт 2: 5, 7). Следовательно, речь идет о третьем дне творения, более того – об утре третьего дня, ибо в этот день появилась растительность, а в момент создания человека ее еще нет. Комментаторы Библии подчеркивают, что вместо «создал» правильное было бы сказать «сформировал», т.е. утром третьего дня человек был сформирован и оживлен (представляя собой заготовку, «полуфабрикат»), а в шестой день, когда земля уже была готова к восприятию высших форм жизни, когда уже были созданы растения и животные, Бог сотворил человека «по образу Своему» (см. подробнее: Гомберг 2017: 57–58). В фольклорной традиции также отмечается отступление от «хронологии творения», и сотворение человека предшествует сотворению небес. Так, в дуалистической легенде из Тобольской губернии Сатана говорит Богу: «Сотворили мы землю и человека, а над головою ничего нет – надо сотворить небо» (УИМ: 26).

легенде, записанной в Вильнюсском районе Литвы у белорусов, сначала Бог «спустил» на землю людей, а «тады стаў спускаць ужо і жывотныя сюда» (Внуковіч 2016: 435). И в дальнейшем Бог не оставляет людей своей заботой, «дополняя» животный мир созданиями, полезными человеку, как о том повествует чешская легенда:

В начале времен, когда пшеница уже взошла, черт создал мышь, чтобы она сожрала у человека зерно, и та вскоре расплодилась. Бог, как заботливый отец людей, сотворил кошку, чтобы она погубила дело черта (т. е. мышей) (Громанн 2015: 306).

Сотворение человека отмечено и в пространстве – любимое творение Бога появляется в знаковом локусе, в центре земли: согласно легенде из Ярославской губернии, «Господь создал человека на пупе земном. Возрадовался Господь Бог, глядя на человека мужественного и прекрасного...» (УИМ: 231; ср. представление о пупе земли в верованиях украинцев: посреди земли есть «пупець» – отверстие, откуда вытекает вода и разливается по всей земле, а по прошествии семи лет возвращается обратно, см. Булашев 1992: 269).

Из общего ряда народных легенд, передающих библейский сюжет о сотворении человека, выделяется уникальная белорусская легенда, согласно которой «прародителем» всех людей был некий найденный ребенок, от которого и «завёлся свет»:

Неяк расказана... ат веку была ета. Жывога рябёнка найшлі маленькага, і тады свет завёўся. А хто найшоў, як гэта – не помню (Витебская обл.; ТМКБ 2: 758).

Еще одна группа народных легенд, опирающаяся на апокрифические памятники («От колика части сотвори Бог Адама», «Вопросы, от скольких частей создан был Адам» – подробнее см. УИМ: 420), повествует о том, что первочеловек (Адам) был создан из природных стихий («девяти частей») (см. УИМ: 230–231, 420; Белова 2014: 128–129).

Человек в мире природы и культуры

Столь тесная связь человека и окружающей природы делает возможным внедрение антропологических моделей в сферу представлений о животных и растениях. Показательным в этом плане представляется сюжет АТУ 758 «Разные дети Евы» о спрятанных от Бога детях Адама и Евы. Особенность восточнославянских (особенно русских) версий

сюжета в том, что из утаенного потомства появляются животные или духи локусов, в отличие от большинства европейских вариантов, которые объясняют происхождение разных сословий (см. Белова, Кабакова 2015; свод восточнославянских мотивов см. УИМ: 68–69, 102, 148, 345–346, 364–365, 381–382; НБ: 245–248). Таким образом, этот сюжет встраивается в общий контекст этиологии животных, причем именно их первичного сотворения; но и в дальнейшем превращения человека в объекты живой природы происходят регулярно, и эта метаморфоза становится основой многих фольклорных сюжетов – как прозаических (легенды, предания, сказки), так и поэтических (баллады).

Большинство объектов превращения знаковы для традиционной культуры. Как отмечает С.М. Толстая, «культура, в отличие от языка, избирательна и наделяет значением далеко не все объекты и сущности, с которыми имеет дело человек (например, из деревьев – дуб, березу, липу, осину, а бук и клен практически обходит вниманием; из птиц выбирает кукушку, но не синицу, курицу, но не утку; из зверей – волка, но не лису <...>» (Толстая 2013: 130).

В русских этиологических легендах и сказках Бог, колдун, чудесное дерево превращают человека в природный объект или человек превращается в него сам; так появляются на свете: аист, волк / волчица, голубь, кошка, кукушка, лебедь, лягушка, медведь, обезьяна, павлин, паук / паучиха, птица, свинья, соловей, сорока, трясогузка, чайка, береза, вероника, дуб, ель, ива, ясень. Из тела или из крови человека возникают гречиha, иван-да-марья, картофель, табак; из крови или слез сакрального персонажа – плакун-трава, фиалка, ландыш, зверобой, крыжовник (УИМ: 502–520, по указателю). Таким образом, мотив происхождения растений и животных из плоти и крови человека выступает не только как часть антропоцентрической парадигмы, определяющей структуру мироздания, но и как содержание знаний о нем.

Иногда один и тот же природный объект оказывается связанным с человеком двояко. Согласно легенде, записанной в Поволжье, в раю Адам ухаживал за деревом, и Бог в награду за его старания превратил это дерево в девушку: «И стала та девушка по имени Ева – дерево-то было ивой – женой Адаму» (УИМ: 39–40; ср. украинские легенды о подруге Адама, созданной из теста или из цветов, – НБ: 230). В украинской легенде происходит обратное превращение: дерево ива – это превращенная в растение Ева. Господь выгнал Еву из рая, «і з неї зробило ся дерево – ева. Видите, яка вона міцна! Ану ламай її кілька хоч, то не зловиш, бо жива» (Гнатюк 1902: 19).

По просьбе человека или для человека создаются культурные и природные объекты, даже насекомые-паразиты, как о том говорится в одной украинской легенде. До потопа людей на земле было мало, земля

родила хорошо, не надо было много работать. Женщинам было скучно, одна попросила чего-то для занятия, «коби чоловік хоць яку шіпавочку мав, щоби му сї так не кучило!» Бог услышал и послал ей вшей и блох, которые загрызли ее и перешли потом на всех людей (Гнатюк 1902: 29; существуют также белорусские и польские версии сюжета). В белорусском варианте из Гродненской губернии подчеркивается, что просьба женщины рассердила Бога, но он все же ее исполнил.

Когда Бог сотворил первых людей, то они были чисты и не знали, что такое вши. Но одна баба с дочерью, скучая бездельем, как-то раз сказала: «Ах, Божа ласкавы! не маю жадной работы; дай ты мне, Божа, з неба хоць козулек (маленькие насекомые), то я буду их бици». Бог на нее разгневался и послал ей целую жменю *вашей* (вшей) и яны так расплодзились, што яна с дочкою не могла их перабиць, – яны загрызли их на смерць. От гэтаго воши расплодзилися на целом свеце (Шейн 1893: 355).

В связи с представлениями о появлении в мире вредных насекомых, змей и прочих «гадов», любопытно рассмотреть те версии сюжета о превращении человека в аиста⁶, в которых отмечается, что превращение испытал некий первый человек или сам Адам.

Интересная версия легенды о превращении человека в аиста была зафиксирована в 1926 г. Николаем Анцукевичем в Мозыре – героем ее является безымянный человек, существовавший еще до Адама. Человеку докучают «гады», и он просит Бога уничтожить их. Бог дает ему мешок, любопытный человек заглядывает в него.

Некалі, стварыўшы сьвет, сатварыў Бог і чалавека і ўсе жывуцэ. І ўсе тэ жывуцэ аддаў Бог пад начало чалавеку. Усе ему падабалосе, адно толькі на падабалосе – што Бог натварыў

⁶ О восточнославянских версиях подробнее см. НБ: 411–440. В большинстве текстов идет речь о том, что Бог дает человеку мешок с гадами (неизвестно – где, когда и кто этот человек, при этом у него есть имя, например Андрей, Архип, Василь, Габрусь, Иван, Максим, Никита, Петро, Роман, Семен, Степан, Федор, Ян, Яким, Яков – см. НБ: 414–430, ПЭЗ 2/1: 28–29). Создается впечатление, что дело происходит в уже обустроенном мире, после сотворения людей и животных (то есть Бог улучшает мир во время своих странствий по земле), ср.: «Васыль – той бусэнь. Кагда Бох ходыў по світу, був такий Васыль» (Брестская обл.; НБ: 427; «Етая было тады, як Бог хадзіў па зямлі» (Витебская губ.; ЛгП: 59).

и гаду ўсякого. Стаў той чалавек малиццэ і прасить Бога, каб ён зьніштожыў гадаў. <...>

От и Бог кажэ:

– Кали ты не послухаў мене и не сполниў маго прыказу, дак будзеш жэ ты буслам и дотуль будзеш сабирать тых гадаў, покуль не сабереш усих.

Було то щэ до Адама (Атрошчанка 2014: 274).

В качестве параллели можно указать легенду, записанную в 1897 г. в Галиции: «Йак ходиў пёрший чоловiк по зимли і дўжи му докучили мўхи». По его просьбе Бог собирает в мешок «мўхи, мурахи, жиби, мiшши», человек распускает их, Бог превращает его в аиста (Гнатюк 1902: 27).

Согласно полесской легенде, первого человека звали Василь, и именно он был превращен в аиста: «той Василь був первый человек. З тего Василя всяко птаство стало» (Волинская обл.; НБ: 415). По еще одной версии из этого же региона, в раю вместе с «праведными» Адамом и Евой находился мужик по имени Васыль (НБ: 416). Указанные версии этого сюжета записаны в расположенных недалеко друг от друга селах Щедрогор и Речица Ратновского района Волинской области – возможно, перед нами узколокальная традиция, представляющая особый вариант легенды об аисте и первом человеке.

В Полесье и Понеманье встречаются варианты легенды, в которых аист ассоциируется с Адамом и действие приурочено к началу света (Волинская обл., Брестская обл., Гомельская обл., Гродненская обл.). Именно «Гадám пэрэтворiвся буслом и теперь собирае жабы, вузы, гадюкы и всяку всячину. Бусоль – то Гадám, ёго нэ кушаютъ» (Волинская обл.; НБ: 413).

Редкие версии сюжета говорят о том, что после того, как Адам не выполнил наказ Бога, был превращен в аиста не только он, но и Ева: «Бог разгневаўса, буслиху Еву зробиў, бусько Одам. Да ходзяць вонi, збираюць вужоў» (Брестская обл.; НБ: 432).

Современная легенда с Гродненщины также констатирует, что аисты – это превращенные в птиц Адам и Ева, нарушившие запрет Бога и распутившие из мешка «гадство»:

Вужоў не было б, калi б яны не разьвязалi і пусьцiлi. I Бог Еву зрабiў бусьлiхаю, а Адаму буслам. I сказаў:

– Зьбiрайця.

А дзе ж яны пазьбiраюць усех! <...>

– Так што, першыя буслы прама з Адама i Евы?

З Адама i Евы. Бог паставiў бусламі i сказаў: «Зьбiрайця!» I вот i вужа возьме бусел (БНБ: 39).

При перенесении действия в «историческое» время (Бог переустраивает мир, уже находясь среди людей) легенда о превращении человека в аиста приобретает социальный акцент. Согласно версии, зафиксированной в Витебской области (Докшицкий район), Бог поручает знахарю (как «знающему», умеющему обращаться с «гадами») собрать не в меру расплодившихся змей и лягушек в мешок: «Ён мяшок паставіў, яны ўсе спаўзаліся, усе к яму ішлі, ішлі». Знахарь понес мешок, но «гады» стали кусать и терзать его, он не вытерпел и распустил их. Бог обратил знахаря в аиста, чтобы он вечно собирал их (см. ПЭЗ 2/1: 30)⁷.

По мере освоения вселенной человеком Бог вносит коррективы в модель социума в зависимости от того, насколько правильно люди распоряжаются данным им миром. Согласно украинской легенде мера добра и зла на земле устанавливается после того, как Бог узнает, что люди, которые сначала «тешились» и наслаждались Божьими дарами, стали творить зло, воевать и забывать о Боге, когда в мире стали сосуществовать радость и плач. Господь решил, что на том («божьем») свете веселящиеся и плачущие поменяются ролями, и таким образом установится справедливость (Гнатюк 1902: 29–30)⁸.

Бог и человек согласовывают оптимальную меру питания и еды: пить можно одну чарку водки благословясь и перекрестясь, все остальное – происки сатаны; есть трижды в день излишне, третью трапезу Адама заставил попросить у Бога «лукавый» (см. УИМ: 322–323).

С точки зрения пользы или вреда для человека оцениваются различные поступки. В гуцульской легенде Бог, видя, как «цыгане» (ремесленники, изготавливающие изделия из железа) делают пистолеты, не адресует им благопожелание «Помогай Біг», потому что оружие делается не на благо Бога, а на благо черта («бо они робили пусте, не хвалу мені, але дітькови»). Зато соитие мужчины и женщины Бог оценивает положительно («робить на хвалу мою, бо він чинить діти»), поскольку «дитина ек си вчинить, ирстит си на хвалу Богу, вмере на хвалу Богу, – а росте також на хвалу Богу», а пистолет пригоден только для убийства, «та з того лише дітько має втіху» (Гнатюк 1902: 99).

⁷ В 2016 г. белорусским фольклористом Е.М. Боганевой впервые была записана версия, пока не имеющая аналогов, о том, что любопытный человек, распустивший из мешка «гадов», стал мужиком, а другие люди – собиратели «гадов» – шляхтой (А.Н. Галковский, 1959 г. р., д. Судилы Климовичского р-на Могилевской обл.), то есть сюжет использован для объяснения происхождения различных сословий (см. также Белова 2017: 110).

⁸ Ср. космогонические версии сюжета о мере добра и зла: сатана приносит песчинки для сотворения земли и одну утаивает; дьявол выпускает зло на землю, проткнув ее колом (см. УИМ: 42–43, 334).

Сюжетно-мотивный состав легенд, связанных с этиологией мира и человека, а также некоторых природных и культурных реалий, позволяет сделать вывод о том, что, по народным представлениям, мир был устроен для самого ценного Божьего создания, которым человек сам себя мыслит, причем по меркам человека была создана не только природа, но и культура.

Литература и источники

Атрошчанка 2014 – *Атрошчанка Ю.* З палявых запісаў М. Анцукевіча // Беларускі фальклор. Матырыялы і даследаванні. Мінск, 2014. Вып. 1. С. 211–275.

Белова 1995 – *Белова О.В.* Великан // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 301–302.

Белова 2014 – *Белова О.* Круг жизни в свете фольклорной этиологии // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 125–141.

Белова 2017 – *Белова О.В.* Профессиональные и социальные институты в славянских этиологических легендах // Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach – zo slovanskej etnolingvistiky / К. Žeňuchová, М. Китанова, Р. Žeňuch (eds.). Bratislava – Sofia: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, Институт за български език «Проф. Любомир Андрейчин» при БАН, 2017. С. 95–110.

Белова, Кабакова 2015 – *Белова О.В., Кабакова Г.И.* «Разные дети Евы»: локальные «демонологические» версии сюжета ATU 758 // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Выпуск 4 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2015. С. 109–120.

Белова, Петрухин 2012 – *Белова О., Петрухин В.* «И поклонися вси Адамоу». Версии дуалистической космогонии // Изкуство и идеология / Ред. К. Рабаджиев, Т. Шалганова, В. Ганева-Маразова, Р. Стойчев. София, 2012. С. 598–605.

Березкин – *Березкин Ю. Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>).

Бернштам 2002 – *Бернштам Т.А.* Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 250–299.

БНБ – Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай. Мінск, 2010.

Булашев 1992 – *Булашев Г.О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.

- Валодзіна 2009 – *Валодзіна Т.* Цела чалавека. Слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.
- Внуковіч 2016 – *Внуковіч Ю.* Народная культура Віленшчыны ў палых запісах пачатку ХХІ стагоддзя // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні / Гал. рэд. Т.В. Валодзіна. Мінск, 2016. Вып. 3. С. 421–462.
- Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Львів, 1902. Т. 1 (Етнографічний збірник. Т. 12).
- Гомберг 2017 – *Гомберг А.* Добрая земля за Иорданом. СПб., 2017.
- Громанн 2015 – *Громанн Й.В.* Языческие обряды и поверья западных славян (Чехия и Моравия) / Перевод: Б.А. Гасанов, В.А. Бондаренко. М., 2015.
- Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малороссийские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890.
- Кабакова 2000 – *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2000.
- Кузнецова 1998 – *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- ЛГП – Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск, 1983.
- Левченко 1928 – Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. / Упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928. Вип. І–ІІ.
- Лобач 2014 – *Лобач В.А.* Волаты і асілкі в легендах і преданнях Вітебщини // Живая старина. 2014. № 3. С. 24–28.
- Мазалова 2001 – *Мазалова Н.Е.* Состав человеческого: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
- Милитарев 1998 – *Милитарев А.* К образу идеи человечества в Книге Бытия // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре / Отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 1998. С. 11–20.
- МНМ 1 – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1980. Т. 1.
- НБ – «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Петрухин 2002 – *Петрухин В.Я.* Антропогонические мифы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002. С. 24–26.
- ПСРЛт – Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 15.
- ПЭЗ 2/1 – Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння / Уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. Наваполацк, 2011. Ч. 1.
- Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- Сержпутоўскі 1998 – *Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

Сокіл 1995 – *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.

Тантлевский 2000 – *Тантлевский И.Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.

ТМКБ 2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2004. Т. 2. Віцебскае Падзвінне.

ТМКБ 5/2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2011.

Т. 5. Кн. 2. Цэнтральная Беларусь.

Толстая 1998 – *Толстая С.* О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре / Отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 1998. С. 21–37.

Толстая 2013 – *Толстая С.М.* Мир и человек в словаре «Славянские древности» // Навстречу Третьему всероссийскому конгрессу фольклористов / Сост. и отв. ред. Н.Е. Котельникова. М., 2013. С. 128–146.

Трефилова 2015 – *Трефилова О.В.* XVIII Толстовские чтения // Живая старина. 2015. № 1. С. 63–65.

Трусевич 1866 – *Трусевич И.* Космогонические предания жителей Полесья // Киевлянин. 1866. № 44. С. 169–170.

УИМ – У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.

Чубинский 1995/1 – *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1.

Шейн 1893 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. II.

Шекерик-Доників 2009 – *Шекерик-Доників П.* Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори. Верховина, 2009.

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5 (Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 8).

В.Я. ПЕТРУХИН

**К ДИСКУССИИ О ЗБРУЧСКОМ ИДОЛЕ:
АНТРОПОЦЕНТРИЗМ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА
ИЛИ ПАРКОВАЯ СКУЛЬПТУРА XIX ВЕКА?**

Памяти
Владислава Петровича Даркевича
(1934–2016)

Уникальные «факты» истории культуры, лишенные определенного исторического (археологического) контекста, оказываются предметом бесконечных дискуссий: скептическое отношение к древности Збручского идола, которого могли изготовить по заказу местного помещика и поэта-романтика начала XIX в. Т. Заборовского (Комар, Хамайко 2011), вызвало полемику с распространенным в современной историографии «деконструктивным» подходом (Писаренко 2012). Предметом дискуссии стала четырехгранная каменная скульптура высотой 2,67 м (в сечении 29 × 32 см), обнаруженная в 1848 г. в р. Збруч недалеко от с. Лычковцы (современный Гусятинский район Тернопольской области Украины; ныне скульптура находится в Археологическом музее г. Кракова)¹.

Грани несут рельефные изображения, расположенные в трех ярусах (рис. 1). Интерпретация изображений затруднительна (отмечается, что резчик скорее привык работать по дереву, чем по камню, – Гейштор 2014: 213; ср. сомнения в обоснованности такой технологической интерпретации – Комар, Хамайко 2011: 194–195). Скульптуру венчает полусферическая шапка с опушкой, под ней на четыре стороны обращены лики, представляющие головы двух женщин (с намеченной грудью? – ср. Комар, Хамайко 2011: 188), держащих питьевой рог и кольцо, и двух

Работа выполнена в рамках проекта программы Президиума РАН «Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности славянских народов в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе: от раннего Нового времени до наших дней».

¹ Иногда именуется «идолом из Лычковиц» (см. Гейштор 2014. Рис. 15–17).



Рис. 1. Збручский идол. 4 стороны (из кн.: Гейштор А. Мифология славян. М., 2014. Рис. 17)

мужчин (у одного в нижней части сабля и конь). На среднем ярусе – «хоровод» из двух женщин и двух мужчин с разведенными руками. На трех сторонах нижнего яруса – человек в позе «атланта» поддерживает средний ярус (ср. Комар, Хамайко 2011: 186).

Семантика композиции также с трудом поддается интерпретации – при отсутствии точных исторических аналогий и наличии массы параллелей: сравнительный анализ изобразительных мотивов, включающих параллели едва ли не со всего Старого света, начиная от положения рук у разнообразных антропоморфных амулетов и палеолитических «венер» с рогом, представил Н. Чаусидис (Чаусидис 1994, табл. XIII, XIV; ср. Писаренко 2012: 119–120). Стилистически близки идолу скифские каменные изваяния (с рогом и мечом-акинаком), но они – одноликие и сопоставлялись Б.А. Рыбаковым со славянским

памятником на основе кабинетной этимологии (сближения самоназвания скифов *сколоты* с этнонимом *словене* – Рыбаков 1987: 63–67)². Не имеют определенной даты и этнической атрибуции и статуи, относящиеся к периоду между скифской древностью и средневековьем (см. Комар, Хамайко 2011: 167–170).

Польские коллеги приложили немало усилий для доказательств древности Збручского идола при помощи естественных методов, обнаружили даже следы красной краски (Гейштор 2014: 213; ср. Комар, Хамайко 2011: 209)³; красный цвет, связанный с культом многоглавых богов Свентовита и Рувита у балтийских славян (о. Рюген), казалось бы, сближал эти памятники славянского мира. Однако идолы балтийских славян, упомянутые латинскими хронистами, были деревянными, как и описанные Начальной летописью идолы Владимирова пантеона. Не вызвали полного доверия и предпринятые И.П. Русановой и Б.А. Тимощуком попытки обнаружить святилище, на котором располагался идол: на святилище Богит на берегу р. Збруч археологи обнаружили четырехугольное углубление,

² Подробный критический разбор конструкций Б.А. Рыбакова см. (Комар, Хамайко 2011). Б.А. Рыбакову во многом следует при интерпретации «мифологических» мотивов Н. Чаусидис (Чаусидис 1994).

³ Ср. скептическую оценку результатов естественнонаучных анализов – (Комар, Хамайко 2011: 174–181).

«подходившее» под основание идола (Русанова, Тимошук 1993: 35), но без особых следов установки и извлечения монументальной скульптуры⁴.

Наиболее признанной и «очевидной» аналогией идолу остается описание балтийско-славянского четырехликого Свентовита / Святовита (на Рюгене, в Арконе), атрибутами которого были священный конь, питьевой рог и меч (ср. Гейштор 2014: 111–112). Отдаленность Приднестровья от балтийского о. Рюген не препятствует реконструкциям единого славянского (праславянского) пантеона, в которых главный бог Перун (связанный с сакральным числом четыре, оружием и т. п.) может иметь Свентовита и других богов локальных пантеонов в виде своих ипостасей (в реконструкциях В.В. Иванова и В.Н. Топорова, учитываемых в большинстве мифологических штудий, – ср. Иванов, Топоров 1974; Гейштор 2014; Михайлов 2017: 124–142)⁵.

Характерные изобразительные черты идола, в том числе предполагаемая бисексуальность его верхнего яруса, затрудняют сопоставление с однозначно мужским образом Свентовита и, тем более, славянского громовника. В этом отношении интерпретация Б.А. Рыбакова, указавшего на фаллическую символику шапки, венчающей збручскую скульптуру, позволяет во многом примирить противоречащие друг другу концепции (см. изобразительные параллели – Чаусидис 1994: 345, табл. LXXXII). Действительно, антропоморфная мировая ось, подобие линги / лингама (МНМ 2: 56), пронизывает все сферы мироздания (три яруса Збручского идола), объединяет разных членов пантеона и включает даже реконструируемый «основной миф» славянской мифологии (вариант сюжета сакрального брака земли и неба – Иванов, Топоров 1974: 24; ср. Гейштор 2014: 112).

Правда, в своей реконструкции язычества Рыбаков увлекся книжным образом Рода⁶, которого принял за верховного языческого родового бога

⁴ В целом концепция авторов, следующих «романтическим» установкам о господстве двоеверия в Древней Руси – включая сохранение практики человеческих жертвоприношений до первой половины XIII в., вызвала справедливую критику, см. (Даркевич 1996), ср. (Комар, Хамайко 2011: 171–172).

⁵ Впрочем, очевидна и специфика балтийского региона, где язычники-славяне издавна противостояли экспансии христиан, создавая развитые – храмовые – формы культа, неизвестные в других славянских регионах (ср. Назаренко 2009).

⁶ Универсальные функции верховного божества (в том числе рюгенского Свентовита), воплощающего мировую ось (связь неба и земли), позволяют отождествлять Свентовита / Збручского идола с мифологическими персонажами, также наделенными универсальными (календарными)

и увязал с рассматриваемым идолом. Не вникающих в суть романтиков-неоязычников («родноверов» и прочих), очевидно, не смущает бисексуальность представленного идолом верховного божества⁷ (копии идола устанавливаются почитателями язычества и ныне).

Археологов одолевают сомнения: в частности, атрибутом Свентовита был меч, но не сабля: это противопоставление своего обоюдоострого оружия оружию враждебных степняков было свойственно уже начальному летописанию («сказание о хазарской дани», ПВЛ: 12). Правда, археологически известны образцы «гибридного» вооружения – мечи с сабельной рукоятью, но они были редки уже в X в. (The Ancient Hungarians: 119). Конь и сабля изображались на половецких «бабах» (Степи Евразии: 265, рис. 88; Чаусидис 1994: 294, табл. LXXIII). Сабля – важный атрибут идола, ибо по ее форме можно датировать изваяние X – началом XI в. К более ранним образцам (начало X в.?) принадлежит парадная сабля из королевской сокровищницы в Вене, атрибуция которой вызывает не меньше споров, чем происхождение Збручского идола: она приписывалась Атилле и Карлу Великому, использовалась в средневековых инаугурационных церемониях германских королей и императоров; в орнаментации украшающих ее золотых накладок видят взаимодействие скандинавских, русских и венгерских традиций прикладного искусства (ср. The Ancient Hungarians: 67–71; Кирпичников 1965; Орлов 1984: 39–40; Писаренко 2012: 117–118). Так или иначе, сабля стала престижным оружием в Евразии X в.: схожие с европейскими образцы известны в Туве (Васильев, Фодор 2010); с обретением венграми родины связывают находки сабель X в. и в Приднестровье (Фодор 2015: 55–56). Изображение сабли на Збручском изваянии не выглядит с этой точки зрения чужеродным и для славяно-русского мира, вопреки высказанному скепсису (ср. Комар, Хамайко 2011: 189–192; Писаренко 2012: 116–117).

Большой скепсис вызывают скульптурные детали в замысловатом описании Свеновита Саксоном Грамматиком: эти детали отличны от збручской композиции – описана гигантская статуя «с четырьмя головами на стольких же шеех, из них две обращены лицом к груди, и столько же – к спине. Далее, из расположенных как спереди, так и сзади [голов] одна

функциями, к каковым относятся балтийско-славянский Яровит и даже восточнославянский Ярила, чье описание мистификаторов-романтиков XIX в. продолжает сбивать с толку исследователей (ср. Zaroff 2002; Писаренко 2012: 123; РКНБ: 265–266).

⁷ Как указал в своем послесловии к книге Гейштора Л. Слупецкий (Гейштор 2014: 316–317), персонаж с рогом мог оказаться и богом (Свентовит в описании Саксона Грамматика), и богиней (у английского автора XII в. Вильяма из Мальмсбери).

смотрела направо, другая налево; они были изображены с бритыми бородами и постриженными волосами» (перевод А.В. Назаренко – Назаренко 2009: 305). Такую компоновку голов идола можно было смоделировать в резьбе по дереву или мелкой пластике⁸; четырехгранный каменный столп Збручского идола, очевидно, диктовал другую технологию: при этом универсальная ориентация центрального антропоморфного образа (оси мира) на все сферы мироздания (не только четыре стороны света, но и на верх – низ, правое – левое) детализирована в описании арконского Свентовита.

Сложнее с атрибуцией антропоморфных изображений, лишенных характерных «археологических» признаков: как уже говорилось, питьевой рог в руках фигуры верхнего яруса тяготеет к изобразительным универсалиям. Столь же сложно конкретизировать кольцо в руках другого «верхнего» персонажа: «скептическое» отнесение его к позднейшей католической традиции обручения (Комар, Хамайко 2011: 200) не учитывает более ранних – дохристианских данных: «обручи», на которых клялась русская дружина соблюдать договор с греками в 944 г. (ПВА: 26), явно соотносятся со скандинавской изобразительной традицией (персонажем с кольцом руке), известной и на Руси⁹. В балканском



Рис. 2. Кродо [по: Писаренко Ю. А был ли Идол? (о статье А. Комара и Н. Хамайко) // *Ruthenica*. Київ, 2012. Т. XI. С.114. Рис.1]

⁸ См. об известных подделках, так называемых прилвицких идолах, (Schmidt 2003; Михайлов 2017: 84).

⁹ См. Чаусидис 1994: 114–115, табл. XIX – там же античные и средневековые балканские параллели; о русско-скандинавских мотивах см.: (Петрухин 2014: 354–365; Мельникова 2014).

Солярный знак в виде с трудом читаемого колеса (процарапанного позднее?) А. Комар и Н. Хамайко (2011: 163; ср. Писаренко 2012: 114) обнаруживают на «тыльной» стороне в нижнем ярусе. Знак соотносится с упоминанием в «источниках» босоногого бога Кродо, стоящего на рыбе и держащего в руках цветочный горшок и солярное колесо. Позднесредневековые источники (1492 г.), описывающие этого бога, столь же

Рис. 3. Саркофаг
из южной Дал-
мации
(из кн.: *Bihalji-
Merin J., Benac
A. The Bogomils.
L., 1962. Plate 14)*



ареале (Босния и Герцеговина) на каменных надгробиях распространен изобразительный сюжет воина (лучника), чья правая рука поднята к кольцу (Чаусидис 1994, табл. XIX, рис. 1–7); кольцо интерпретируется как солярный знак, сами надгробия (XIV–XV вв.) традиционно считаются отражающими традиции богомилства (Bihalji-Merin, Benac 1962). Эти памятники славянской резьбы по камню, не задействованные в развернувшейся дискуссии, интересны не только своим сюжетом: они

сомнительны, сколь и схожие описания упомянутого босого Ярилы с колосьями в руке (ср. Михайлов 2017: 83). Замечу, что миниатюра Кродо, воспроизведенная в книге А.С. Кайсарова по славянской мифологии (рис. 2; ее мог использовать заказчик «идола» в начале XIX в., по гипотезе А. Комара и Н. Хамайко), воспроизводит не ритуал обручения, а, скорее, распространенный изобразительный сюжет венчания венцом (святого в христианской, победителя в античной традиции – ср. Писаренко 2012: 114; Beckwith 1977: pl. 72).

демонстрируют многоярусность композиции, свойственную и Збручскому идолу. Наиболее примечательной со сравнительной точки зрения представляется композиция, чередующая две цепочки хоровода, расположенные над ярусом с копытными (олени – земное пространство) и ярусом с птицами (небесное пространство), – рис. 3 (Bihalji-Merin, Вепас 1962, tabl. 14; ср. tabl. 16, 19 и др.). Конечно, средневековые (пусть и богемильские по происхождению) надгробия не могут свидетельствовать о дохристианской древности идола, тем более что их исследователи предполагают влияние западноевропейской резьбы по камню.

Как раз многоярусность композиции идола, свойственная христианскому искусству (интерьерам храмов), вызывает сомнение в языческой древности идола у А. Комара и Н. Хамайко (2011: 197). Это представление справедливо, поскольку неизвестно (вне пределов того же балтийского славянства, да и то в описаниях иноверцев-христиан) языческое монументальное искусство. Однако в области мелкой пластики параллели збручской композиции известны и помимо давно приводимых четырехликих наверху деревянного (Волин) и костяного (Преслав) стержней (ср. Чаусидис 1994: 460, табл. CV; Петрухин 1999: 389; Комар, Хамайко 2011: 170): это бронзовая накладка на ножны ножа (синхронная идолу? – ок. 1000 г.) из балтийско-славянского Старигарда / Ольденбурга, несущая антропоморфные и зооморфные изображения (рис. 4). Стержень накладки венчает мужская подбоченившаяся фигурка, завершает маска, фланкированная конскими протомами; с двух сторон стержня между зооморфных (конских?) фигурок – две антропоморфные, с одной стороны – подбоченившаяся, с другой – имеющая позу «оранты».

Принципиально наблюдение публикатора находки И. Габриэля, касающееся изобразительной асимметрии антропоморфных фигурок по сторонам накладки: в личине подбоченившейся фигурки он видит пустые глазницы, что в мифологии соотносится с воплощением мира мертвых (Gabriel 1988: 190). Стало быть, накладка воплощает «модель мира» славянского язычества: одна ее сторона относится к загробному миру, другая к миру живых. Для зрителя, не всматривавшегося в мелкие детали изображения, для чего накладка

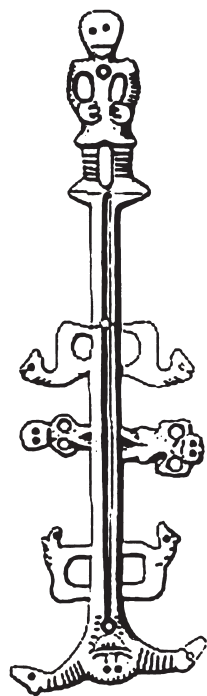
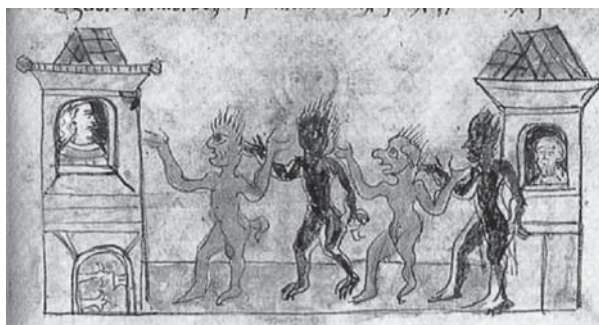


Рис. 4. Бронзовая накладка на ножны ножа из балтийско-славянского Старигарда (по: Петрухин В.Я. К проблеме изобразительных мотивов в славянском язычестве // Российская археология. 2015. № 4. рис. 2)

на ножны явно предназначена не была, демонстративней были позы антропоморфных фигурок: если поза «оранты» действительно характеризует женский персонаж, то перед нами не оппозиция мира живых и мертвых, а не менее характерная для архаических мифологических систем оппозиция мужского и женского начал. Напомню, что на Збручском идоле срединный ярус изображений представлен «хороводом» мужских и женских фигур. Накладка, таким образом, действительно может передавать модель мира славянского язычества, где средний мир «маркирован» людьми и конями (оленьями на балканском надгробии); так характеризует композицию и И. Габриэль (Europas 2000: 139; см. также Szczepanik 2010; Петрухин 2015).

Рис. 5. «Навьё» в Полоцке
(по кн.: Радзивиловская
летопись. М., 1994.
Лист 124)



Хоровод в средневековой христианской традиции воспринимался как бесовское игрище – в каталонском «Бревиарии любви» (XV в.) партнерами цепочки танцоров выступают бесы (Даркевич 1988: 280 и сл.; табл. 108). Хоровод представляют собой и мертвецы – «навье», принесшие эпидемию в Полоцк согласно рассказу ПВЛ: интересно, что в их позах чередуются поднятые и опущенные руки (рис. 5). К. Кайковский отмечает архаические (индоевропейские) истоки хоровода (коло) и их космогоническую символику у славян, сопоставляя с «хороводом» Збручского идола орнаментацию раннесредневековых сосудов со схематичными фигурами, расположенными по плечикам сосуда (Kajkowski 2014: 152–155).

Мотив нижнего яруса с фигурой «атланта» естественно увязывается с античной (антикизирующей) традицией, сохраняется и в традиции христианской: на одном из позднеримских саркофагов (IV в.) Христос-космократор попирает ногами Атланта, поддерживающего небесный свод (Grabar 1980, pic. 111). Образ атланта в западноевропейской христианской пластике может оказаться нейтральным, каковым представляется воплощение земли (terra) – подножия распятия (конец X в. – Beckwith 1977, pl. 120; ср. Канторович 2014: 141; рис. 6), может демонологизироваться,

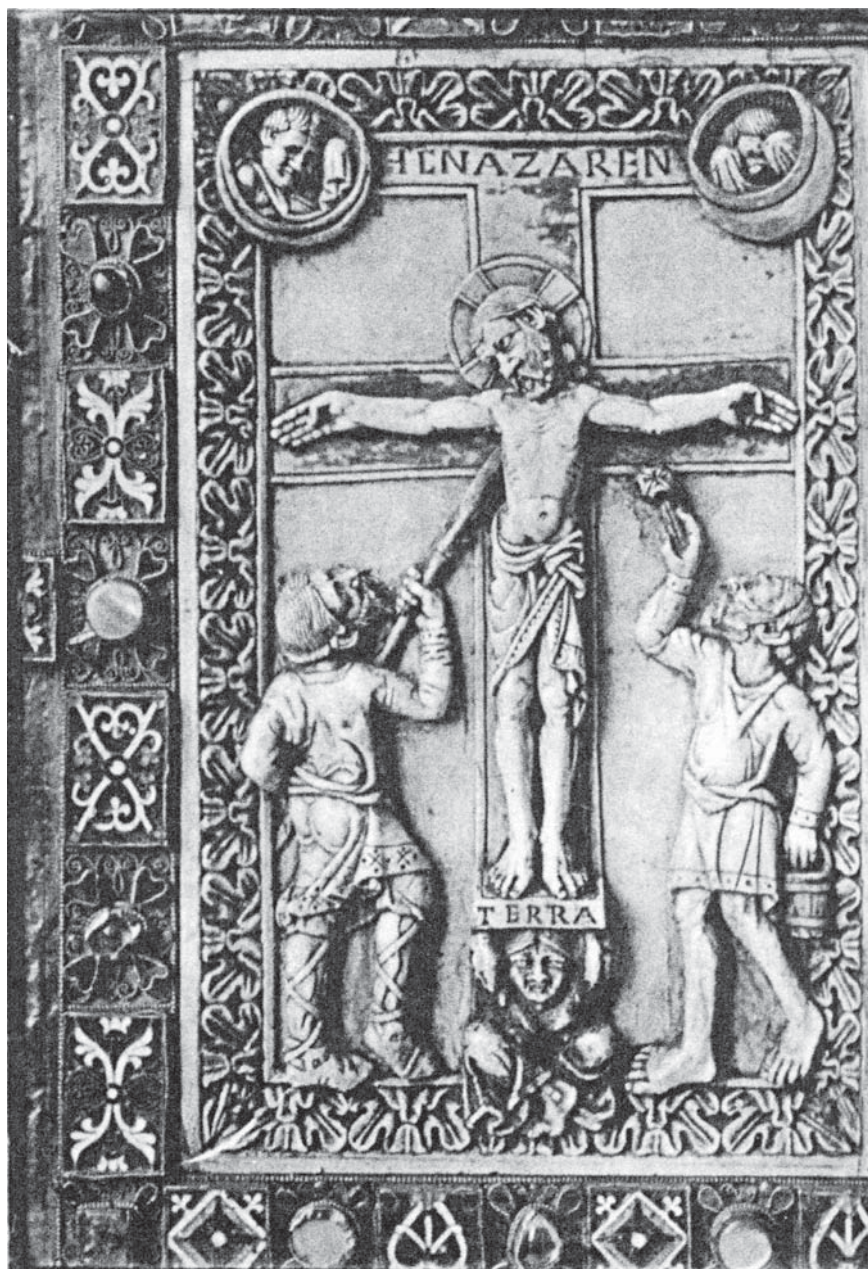


Рис. 6. Воплощение земли (terra) подножия распятия
(Трир, конец X в. по кн.: *Beckwith J. Early Mediaeval Art. L., 1977. Plate 120*)



Рис. 7. Радегаст (по миниатюре из Саксонской хроники конца XV в. в книге *Niederle L. Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanův*. D. 2. Praha, 1924. S. 74. Obr. 3)

как в западноевропейской миниатюре XIV в., превратившись в беса (Даркевич 2004: 43, рис. 27). Образ атланта в целом достаточно «растиражирован», чтобы воздействовать на композицию «идола».

Опыты «синтеза» нескольких «сюжетов» при реконструкции образов славянских богов имели место в средневековье и в Новое время (вплоть до работ художника Ст. Якубовского в первой половине XX в. – Gardela 2016); этот «синтез» обнаруживает определенные тенденции – в приводимых книжных образах Кродо (рис. 2) и Ярилы (в описании Древлянского), а также Радегаста из Саксонской хроники конца XV в. (рис. 7) «богам» вручаются символы-фетиши. Перед творцом Збручского идола стояла принципиально иная задача, далекая от образцов польской романтической поэзии, рядившей славяно-литовских богов в античные одеяния (ср. Словацкий 2002: 112–113).

Збручский идол остается уникальным артефактом и «загадкой», подобной загадке «Слова о полку Игореве» с его эвгемеризмом – русичами, «Дажьбожьими внуками» и т. п. (явлением уникальным для литературы древней Руси – см. Аничков 2009: 153–177).

Литература и источники

- Аничков 2009 – Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М., 2009.
- Васильев, Фодор 2010 – Васильев Д.Д., Фодор И. Новая гипотеза о происхождении сабли Батыра // Тувинская письменность и вопросы исследования письменностей и письменных памятников России и центральноазиатского региона. Кызыл, 2010. Ч. II. С. 151–157.
- Гейштор 2014 – Гейштор А. Мифология славян. М., 2014.
- Даркевич 1988 – Даркевич В.П. Народная культура средневековья: Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. М., 1988.
- Даркевич 1996 – Даркевич В.П. [Рец.] Русанова И.П., Тимошук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993 // Российская археология. 1996. № 4. С. 200–207.
- Даркевич 2004 – Даркевич В. Народная культура средневековья. М., 2004.
- Иванов, Топоров 1974 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

- Канторович 2014 – *Канторович Э.* Два тела короля: Исследование по средневековой политической теологии. М., 2014.
- Кирпичников 1965 – *Кирпичников А.Н.* Так называемая сабля Карла Великого // Советская археология. 1965. № 2. С. 268–276.
- Комар, Хамайко 2011 – *Комар А., Хамайко Н.* Збручский идол: памятник эпохи романтизма? // Ruthenica. Київ, 2011. Т. X. С. 166–217.
- Михайлов 2017 – *Михайлов Н.* История славянской мифологии в XX веке. М., 2017.
- Мельникова 2014 – *Мельникова Е.А.* «Обручья» некрещеной руси в русско-византийском договоре 944 г. и «кольца клятвы» древнескандинавской правовой традиции // Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. М., 2014. Вып. 75 (3–4). С. 178–192.
- МНМ 2 – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1982. Т. 2.
- Назаренко 2009 – *Назаренко А.В.* О язычестве славян // *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 298–314.
- Орлов 1984 – *Орлов Р.С.* Среднеднепровская традиция художественной металлообработки в X–XI вв. // Культура и искусство средневекового города. М., 1984. С. 32–52.
- Петрухин 1999 – *Петрухин В.Я.* Идолы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 388–390.
- Петрухин 2014 – *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. М., 2014.
- Петрухин 2015 – *Петрухин В.Я.* К проблеме изобразительных мотивов в славянском язычестве // Российская археология. 2015. № 4. С. 184–190.
- Писаренко 2012 – *Писаренко Ю.* А был ли Идол? (о статье А. Комара и Н. Хамайко) // Ruthenica. Київ, 2012. Т. XI. С. 108–129.
- ПВЛ – Повесть временных лет / Подг. М.Б. Свердлов. 2-е изд. СПб., 1996.
- РКНБ – Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подг. А.А. Топорков и др. М., 2002.
- Русанова, Тимощук 1993 – *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993.
- Рыбаков 1987 – *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Словацкий 2002 – *Юлиуш Словацкий.* Бенёвский. Поэма / Пер. с польского Б.Ф. Стахеева. М., 2002.
- Степи Евразии – Степи Евразии в эпоху средневековья / Отв. ред. С.А. Плетнева. М., 1981.
- Фодор 2015 – *Фодор И.* Венгры: древняя история и обретение родины. Пермь, 2015.
- Чаусидис 1994 – *Чаусидис Н.* Митските слики на Јужните Словени. Скопје, 1994.
- Beckwith 1977 – *Beckwith J.* Early Mediaeval Art. L., 1977.
- Bihalji-Merin, Benac 1962 – *Bihalji-Merin J., Benac A.* The Bogomils. L., 1962.

Europas 2000 – Europas mitte um 1000 / Hrgs. A. Wiczorek, H.-M. Hinz. Stuttgart, 2000.

The Ancient Hungarians – The Ancient Hungarians / Fodor I. (ed.). Budapest, 1996.

Gabriel 1988 – *Gabriel I.* Hof- und Sakralkultur sowie Gebrauchs- und Hadelsgut im Spiegel der Kleinfunde von Starigard/Oldenburg // Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 69. 1988. S. 103–291.

Gardela 2016 – *Gardela L.* Artysta bogów. Mitologia słowińska i Światowid ze Zbrucza w dziełach Stanisława Jakubowskiego // Od Bachorza do Światowida ze Zbrucza. Tworzenie się słowińskiej Europy w ujęciu źródłoznawczym. Księga jubileuszowa Profesora Michała Parczewskiego. Kraków; Rzeszów, 2016. S. 817–825.

Grabar 1980 – *Grabar A.* Christian Iconography: A Study of Its Origins. Princeton, 1980.

Kajkowsky 2014 – *Kajkowsky K.* Ritual Dance among Western Slavs in Early Middle Ages // *Cosmos* 30 (2014). P. 145–165.

Schmidt 2003 – *Schmidt V.* Die Prillwitzer Idole / Rethra und die Anfänge der Forschung im Lande Stargard // *Inventing the Past in North Central Europe* / M. Hardt, Chr. Lübke, D. Schorkowitz (Hrsg.). Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien, 2003. S. 96–110.

Szczepanik 2010 – *Szczepanik P.* Przedmiot jako zapis porządku kosmologicznego Słowian Zachodnich. Analiza wybranych okuć pochówek noży // *Życie codzienne przez pryzmat rzeczy* / Pod redakcją P. Kucyperey, S. Wadyła. Toruń, 2010. S. 27–42.

Zaroff 2002 – *Zaroff R.* The Origins of Sventovit of Rügen // *Studia Mythologica Slavica*. Ljubljana, 2002. Vol. V. P. 9–18.

А.А. ПЛОТНИКОВА

**АНТРОПОЦЕНТРИЗМ В ЯЗЫКЕ
И НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ
ГРАДИЩАНСКИХ ХОРВАТОВ АВСТРИИ**

Цель работы – на примере одной, отдельной взятой, традиции, находящейся в иноязычном и иноэтничном окружении, показать сохранение славянских антропоцентричных представлений, которые пронизывают самые разные стороны существования человека: народный календарь, семейную обрядность, мифологические представления об окружающей человека природе, времени суток, погоде и т. д. Такое воззрение на природу, время, пространство отражается в языке (лексике и фразеологии, вербальных клише и устойчивых словосочетаниях, фиксируемых посредством анализа записанных текстов). Полевой материал, используемый в статье, собирался в градищанскохорватском анклав в Австрии на протяжении нескольких лет – с 2007 по 2015¹ г. (подробнее см. Плотникова 2016: 127–134). Выбор для исследования славянского анклава Австрии был обусловлен возможностью проанализировать сохраняющиеся там архаические верования, нашедшие отражение в градищанскохорватском языке (и его диалектах) и зафиксированные в многочисленных этнодиалектных текстах.

Народный календарь градищанских хорватов в самых общих чертах соответствует западноюжнославянской модели, другими словами, в ткань католических праздников вплетаются остатки древнего мировоззрения славян западной части Южной Славии – западнохорватско-словенского ареала (об обосновании такого ареального членения Южной Славии см. Плотникова 2004: 250–252, 308, 333, 717).

Среди архаических явлений в составе зимней обрядности градищанских хорватов следует отметить следы рождественско-новогоднего обряда «полазник» (Среднее и Южное Градище), включающего и

¹ В начале 2015 г. в Вене проводилась беседа с жителями, приехавшими «из Влахины» на «Хорватский бал», а именно из сел Бандол и Подгорье, – Юло Талияном и Анной Балашкович. Благодарю за организацию этой встречи проф. Венского университета Андрию-Зорку Кинду-Берлакович.

звукоподражательные ритуалы с символическим кормлением детей, изображающих детенышей домашней птицы (Южное Градище); рождественско-новогодние обходы парней с прутьями, которыми те символически били девушек с пожеланиями здоровья и счастья (Среднее Градище); ритуалы, направленные на символическое продуцирование роста к Новому году (известные и по всей Хорватии так называемые «сады Адониса») и др. Когда речь идет об антропоцентрических представлениях, т. е. о наделении неживого мира, окружающей флоры и фауны свойствами человека, то следует выделить характерные для разных регионов славянского мира мотивы чуда в рождественскую ночь, которые у градищанских хорватов реализуются в поверьях об общении **домашних животных**² между собой, разговор которых можно услышать только в это время. Кроме того, на Рождество хозяева обязательно кормили каждое домашнее животное хлебом, чтобы они, как и люди, «почувствовали» значимость пришедшего праздника:

Ali na Božić, na p^uonoćicu, kad bi se tila bit molit(va), odprimi blagu kusić kru(h)a. Gospodar odprimi blagu po maši u n^uoči u dvanajesti kad bi tila bit p^uonoćica, smo tili s p^uonoćice koja je htela majka pojt blagu dat kruha. [Zač je to?] *To je blagoslov, to je ča bilo... da srića va stanu bude. I blago da bude znalo da je Božić, da se Jezuš narodio. To je, to je bilo znatno!* [А на Рождество, в полночь, когда читали молитву, относят скоту кусочек хлеба. Хозяин относит скоту после мессы ночью, в полночь, могла и хозяйка отнести в полночь кусок хлеба скоту. [Зачем это нужно?] Чтобы и скот знал, что Рождество, что Иисус родился. Это, это было важно!] (с. Климпух, 2014, SE).

Выделяя черты антропоморфизма в весенне-летней обрядности градищанских хорватов, можно прежде всего отметить особое отношение носителей этого культурного диалекта к окружающему их природному пространству, которое оказывается «одушевленным». Для хорватского анклава в Австрии характерны ритуальные обходы в так называемые «дни креста» (*Križévski dani*) – три дня перед Вознесением, когда селяне в составе процессии обходят все часовенки (*kapele*), расположенные в разных концах села. В с. Трайштоф в Северном Градище эти часовенки (с иконами или скульптурными изображениями Христа, Богородицы, святых, а также иными атрибутами христианской символики – крестами, свечами и пр.) находятся на севере, востоке, юге и западе территории

² Здесь и далее полужирным шрифтом выделяются субстантивы, объекты, реалии, локусы, состояния и т. д., которым приписываются какие-либо свойства человека.

сельского пространства, при этом, по словам информантов, за время праздников требуется посетить каждую из них, *da nijedna kapela ne ostane žalostna* [Чтобы ни одна часовенка не осталась печальной (из-за того, что к ней не пришли)]. Таким образом, **архитектурные артефакты** окультуренного ландшафта воспринимаются как части живого сельского коллектива.

Подобное отношение к окружающему сельскому пространству ярко прослеживается при полевом исследовании календарного периода перед Пасхой, когда на Вербную субботу (*Macicnu*) собирают и освещают вербовые ветки (*macice*), чтобы не только заткнуть их в разные части дома, домашнего интерьера (у порога, у двери, за икону и т. д.), но и отнести в те части двора, которые значимы для хозяев, чтобы все они «получили благословение» (*da to blagoslov doprimi*). По словам пожилых женщин из с. Климпух в Северном Градище, на Вербную субботу идут и затыкают вербовые ветки в **хлев**, в **виноградники**, на **поле**:

To smo tili blagoslov dostat va stan [Это мы хотели получить благословение в дом] (с. Климпух, 2014, KD);

Va saku sobu, va saku kuću. A ja se znam spomenut, mi se još dandanas – i u vinograd, mi imamo vinograde, nosimo u vinograd, idemo macicu posvećenu zataknut. [За ça?] *Blagoslov doprimi* [В каждую комнату, в каждый дом. А я еще могу сказать, что мы до сегодняшнего дня – и в виноградники, у нас есть виноградники, несем в виноградник, идем, чтобы освятить вербовую ветку заткнуть. [Для чего?] Чтобы получил благословение] (с. Климпух, 2014, AZ).

Подобные клише (*blagoslov doprimi*) записаны и от других собеседников. Так, одна из старейших собеседниц, перечисляя все места, куда мать ее посылала воткнуть, заткнуть вербовую ветку с распутившимися почками, называла каждое помещение дома, а также **чердак** и **подвал** – *pivnicu* (т. е. клеть под домом, где хранилось вино): «Oš i na pod! Pojd macicu odprimit» (с. Климпух, 2014, AG). При ответе на вопрос о виноградных лозах за селом прозвучала та же мотивировка, что и в других случаях: «каждый локус должен получить свое благословение». Например:

I to smo tili pojt va vinograd zabost jednu, i na polje – jednu, kamo, sad smo tili imat lapat – kud smo tili pojt za <...> zataknut, zabost jednu macicu. Se tako da to blagoslov doprimi, ne. I polje da doprimi svoje [И это мы ходили на виноградник, чтобы заткнуть одну <ветку> и на поле – одну, если у нас было поле, то туда шли <...> затыкали одну вербовую

ветку. Всё для того, чтобы получило благословение. И чтобы поле свое получило <благословение>] (с. Клипхух, 2014, AG)³.

Сами **святые** у градищанских хорватов часто воспринимаются как люди. Праздники в их честь также персонифицируются. В данном случае речь не только о св. Николае, от которого дети ждут чудесных подарков (соответственно многие информанты и рассказывали, как они рядились в св. Николая и приносили зимой подарки), но и о празднике *Jurjevo*. Сохраняется архаическое поверье о том, что св. Юрий ранним утром в свой день приносит детям сапоги (села Филеж, Мьеново). Мои собеседники вспоминали характерные диалоги-шутки со старшими по поводу «сапог св. Юрия»:

Za Jurjevo su imali. <...> Jutros su hteli reć: «Češ pojt pri crikve», za prvi stane mora pojt crikvi, onda sveti Jura čižme delil. ...«Ko kaže?» – «Pa čižme za zimu!» Ka[žē]: «Moraš pojt crikvi, pa čes od sveta Jura dobit čižme. Ali nek ki prvi dojde!» Sad smo mi htili: «Pojt prvi, tamo čedu dat čižme». Kad smo htili dojt, čižam nije. Pa smo htili domom dojt: «Kako – čižam nije!» – «Kad si nije bio prvi, bil ki pred tobom» [На Юрьево у нас было. <...> Утром нам говорили: «Пойдешь к церкви». Кто первый встанет, должен идти в церковь, тогда св. Юрий раздавал сапоги. ...«Кто сказал?» «Зимние ведь сапоги!» Говорит <отец>: «Должен пойти в церковь, чтобы от св. Юрия получить сапоги. Но только тот получит, кто первый придет!» И мы тогда: «Иди первым, там тебе дадут сапоги». Когда мы приходили, сапог не было. Тогда мы возвращались домой: «Как так – нет сапог?» «Раз ты не был первым, кто-то уже был перед тобой»] (с. Филеж, 2013, MJ).

Единичное свидетельство, связанное с растением – «сапогами св. Юрия», которые якобы следовало добыть детям рано утром в день чествования святого, встретилось в с. Клипхух:

Onda su tili se pojt va lozu po jedne kitice, čižmice. <...> Tija rasu onda, pa su tili reć: «Onda se po čižmice gre». Ali drugo ča ne znam ni za Djurdjevdan. <...> «Danas si morate pojt va lozu po čižmice, djurdjice!» To je jako droban cviet, to ima ovako na dvie strane, ovako visoko,

³ Более архаической следует считать мотивировку, характеризующую данные действия как оберег помещений и всего урожая от града, грома, молнии, непогоды: *Da nas očuva od sega zla – od tuče, triskanja i zloga vrimenta, smo tili rieć* (с. Клипхух, 2014, AG); при этом если вербовые ветки оставляли только в комнате, то при приближении грозы их разносили по всем частям дома и двора (с. Клипхух, 2014).

ružasto-plavo, ružasto-plavo. Tako, zaistinu nek mali cvietići su tea čizmice [Тогда шли в лес за одними цветочками, «сапожки» называются. <...> Тогда они вырастают, и потому говорили: «Тогда следует идти за сапожками». Но что-либо другое не знаю про Юрьев день. <...> «Сегодня вы должны пойти в лес за сапожками, за джурджевками!» Это очень мелкие цветочки, оно имеет соцветия с двух сторон, такие высокие: розовые – голубые, розовые – голубые. Так, действительно, маленькие цветочки – эти «сапожки»] (с. Клипх, 2014, АВ).

Сюжет раздачи святым Юрием сапог тем детям, которые встали раньше всех, по-видимому, связан со старинным предписанием бегать в этот день рано утром по полю, по траве босыми ногами. Существует хорватское (и шире – славянское) поверье о том, что именно в праздник св. Юрия «открываются» поля, растительность начинает активно плодоносить, поэтому пробежаться босыми ногами по траве, собирая росу в этот день, считалось полезным как для здоровья человека, так и для урожая. При этом следовало выкрикивать: «*Rodi, Bože, rodi*». Соответственно, на уровне игры взрослых с детьми поверье трансформировалось в побуждение, мотивирующее ребенка как можно быстрее прибежать рано утром на праздник в церковь и получить награду – сапоги от самого св. Юрия. Из монографии М. Йорданича, посвященной обычаям Градища, известен еще один вариант, который подтверждает предполагаемую реконструкцию древнего обычая: в соседнем селе Унда (на венгерской территории) рассказывали, что св. Юрий на белом коне скакал через поле и по пути раздавал детям ботинки. Если кого-то в поле не оказывалось, ботинок он не получал, а потому должен был бегать босым (Jordanić 2009: 63).

Персонификация окружающей человека природы проявляется в народных представлениях, относящихся к сфере так называемой низшей мифологии. В Южном Градище считается, что сильный **ветер, вихрь** вызван действиями ведьмы (*viška*), чёрта и других мифологических персонажей, в связи с чем о самих явлениях природы говорится как о действиях этих персонажей: *viške (viška)* ‘вихрь; ветер, который кружится, собирая мусор’ (сс. Нарда, Нова Гора, Пинковац, Клипх). Нередко можно услышать, что такой ветер отличается от того, что называют *vihor* ‘сильный ветер, ураган’, поскольку «плохой» ветер преследует человека, тянется ему вслед, закручивая предметы на дороге – листья, бумагу. О вихре в Южном Градище также говорят *viške letú* «ведьмы летят» (с. Чемба), *viška táncá* «ведьма танцует» (с. Пинковац). По поверьям из Среднего Градища, раньше существовал якобы и *viškinji kralj* ‘король ведьм’, персонификация сильного вихря.

Следы южнославянских поверий о необычных способностях ведьмы, превращающейся в разных животных и **насекомых**, а также

проникающей ночью в чужой дом всеми возможными способами (например, через замочную скважину) и т. п., обнаруживаются в названиях больших ночных бабочек, называемых у градищанских хорватов *viške* (ср. Нарда, Трайштоф). Собеседники нередко уточняли, что *viške* – это именно большие, белые или черные ночные бабочки, которые отличаются от обычных мотыльков, летящих в ночи на свет лампы. Следует добавить и о персонификации **болезней** человека, связываемых здесь с вредоносными действиями ведьм. Так, о тяжелом дыхании человека ночью (например, если человеку не хватает воздуха во сне или снится страшный сон) также говорилось: *viška gnjavi* «ведьма давит» (с. Климпух), некоторые собеседники подчеркивали, что речь идет о болезни, которая вызвана якобы тем, что ведьма приходила ночью к человеку и давила его в области груди. Если сильно болел маленький ребенок или новорожденный, то употреблялось устойчивое словосочетание, основанное на тавтологии слова *viška*: *viška zaviškala* «ведьма заколдовала» (ср. Климпух, Мьеново); при этом полагали, что это произошло из-за магических действий ведьмы.

В Южном Градище последовательно фиксировались поверья, связанные с персонификацией ночного **времени суток**. Опасным здесь считался мифологический персонаж *mrak*, *mračnják* (букв. ‘темнота’), нападающий на людей и маленьких детей при наступлении сумерек. От него специально оберегали новорожденных: в связи с возможностью его появления в комнате, где находился младенец, ночью не гасили свет, при наступлении сумерек убирали со двора пеленки, полагая, что персонаж может принести ребенку болезнь: *onda mrak dojde na dijete* [Тогда «мрак» навалится на ребенка] (Нова Гора, ВІ). Эти представления имеют прямые аналогии с соответствующим персонажем *mrak* в самой Хорватии, подробнее о персонификации темного времени суток и распространении персонажа *mrak* (*pomračina*, *mračina*) в Хорватии см. (Плотникова 2013: 135–136). Отметим, однако, что у градищанских хорватов, помимо собственно персонификации темного времени суток – мрака, зафиксирован и некоторый «самостоятельный» мифологический образ на его основе – *mračnják* (с. Нова Гора), *mərčnják* (с. Пинковац), имеющий облик человека, который появляется ночью и налегает на грудь людям (ср. Нова Гора, Пинковац): «opet me davíl v noći!» [опять меня душил ночью!] (с. Пинковац, MS). Чтобы защитить от него младенца, на ночь оставляли в колыбельке чеснок (с. Пинковац), ср. персонаж *mora* у южных славян (подробнее о «море» / «зморе» см., например, Левкиевская 1999)⁴.

⁴ Очевидно, что функции не сохранившегося у градищанских хорватов мифологического персонажа (*z)mora* распределяются между «ведьмой» (*viška*) и «мрачняком» (*mračnjak*).

Особенно интересными у градищанских хорватов оказались представления о **погоде** в вечернее и утреннее время суток. Необычное небесное явление – красное зарево на небе перед наступлением сумерек – в средней части Бургенланда (и иногда в южной) считалось знаком-предвестником войны, что является одной из известных погодных примет у славян (ср., например, Гура 1995: 407 с пометой «н.-луж.»). Таковым, по мнению моих собеседников, было небо на закате перед началом Второй мировой войны (Среднее и Южное Градище). Вместе с тем, в ряде сел Северного и Среднего Градища возможны иные трактовки огненно-красного неба на закате. В одном только селе Климпух (Северное Градище), находящемся на пограничье со Средним Градищем, можно услышать несколько ответов на вопрос, что означает данное явление, которые сводимы к единой формуле «Некто печет на небе хлеб»: *Babe na nebi kruh peči* (Бабы на небе хлеб пекут); *Majka Božja / Marija (na nebi) kruh peče* (Богоматерь / Мария (на небе) хлеб печет) и т. п. Встретился также один вариант без агента действия: *Va nebi kruh peču*. Вопрос, кто же это делает, остался без ответа, поскольку собеседник, не зная, кто бы это мог быть, перешел на другую тему. В Среднем Градище (а именно там развиты представления о мифологических существах «вилах»), в с. Филеж на пограничье с Венгрией, записан также текст, из которого следует, что и красное зарево на вечернем небе, и алая утренняя заря приписывались чудесным существам – «белым вилам», которые в 12 часов ночи танцевали в лесочке, а затем пекли там хлеб:

Ovde na Fileži <...> mala lozica, to je sitina, pa va toj sitini va toj lozi su tili pojt, pa u dvanaesti tancat, plesat, pak su tile onde kru(h) peč. Kakve su te peči bile, nigdo ni vidil, ali su mislili: ovde vile kru(h) peči, pa bi htilo nebo bit jutro črljeno od sunca – opet su bjele vile kru(h) pekli! Kaze: nebo črljeno. Toga kruha nigdo i ni vidil, al' tako su htili reč [Здесь в Филеже <...>, небольшой лесок, густой кустарник, в этот лес они ходили, и давай после двенадцати часов плясать, и тогда пекли там хлеб. Что там за печи у них были, никто не видел, но думали: здесь «вилы» пекут хлеб; если небо на следующий день было красным от солнца – опять говорили: здесь вилы хлеб пекли! Говорят: «Небо красное». Этого хлеба никто никогда не видел, но так говорили] (с. Филеж, 2013, МЈ).

О «вилах», которые «пекут хлеб на небе», хотелось бы сказать несколько подробнее. По всей видимости, это самая архаичная форма данного выражения о красном зареве на небе перед сумерками (а впоследствии – и о любом красном зареве на небе). Помогать людям, печь хлеб – одна из функций добрых «белых вил», о которых до сих пор сохраняются мифологические представления у хорватов, проживающих в Австрии, а именно в

Среднем и Северном Бургенланде. Схожими оказываются представления о добрых вилах, помогающих людям (см., например, представления о вилах в Прекмурье – Kelemina 1997: 161, Похорье – Gričnik 1995: 250–251, Межишкой долине – Verdinek 2002: 36), на соседней словенской территории, что еще раз подтверждает единство западнохорватско-словенского ареала по ряду признаков из сферы культурной ареалогии. Не случайно, что замена субъекта действия в северноградищанском селе Климпух – это «Божья Матерь, Мария». Видимо, с утратой представлений о «вилах» (а эти нарративы в настоящее время практически исчезают) вакантное место субъекта действия в этом выражении оказывается занято святой с высоким сакральным статусом (Богоматерью) как свидетельство необычности явления и его связи с иным, в данном случае божественным, миром. Как видим, на основе архаических представлений жителей островного ареала – Бургенланда – прослеживаются возможные варианты устойчивой паремии, характеризующей алое небо на закате (или заре): *Va / na nebi kruh pečú* [В / на небе пекут хлеб].

Отдельно следует сказать о **деревьях**, которым приписываются свойства человека и шире – некоего раздающего здоровье существа, которое, как и саму **землю**, где они произрастают, следует лишь хорошо попросить о чем-либо. Так, в семейных обычаях, связанных с уходом за маленьким ребенком, известна формула, распространенная практически во всех южнославянских регионах: слова просьбы произносит ребенок, у которого выпал первый молочный зуб, бросая зубик подальше от себя: «*Na tebi voščani, a meni daj koščani*» [На тебе <зуб> из воска, а мне дай из кости]. В записанных формулах у градищанских хорватов на юге страны адресат формулы никак не выражен. В беседе с жительницами Пинковаца хотелось понять, каким способом и куда именно кидали зуб: на чердак, на крышу дома, на плодоносящее дерево и т. д. Из объяснений выяснилось, что ребенок должен был бросить первый молочный зуб через плечо назад за спину не глядя. Оказалось, что было неважно, куда именно попадет брошенный ребенком молочный зубик, поскольку верили, что если он падал на землю, то именно земля должна была дать подрастающему ребенку коренной зуб вместо молочного, а если на дерево – то дерево.

В других южнославянских регионах адресат обращения обычно известен и даже называется в самой формуле, например, у южных славян это может быть мышь, ворона и даже «вила». Например, в Славонии ребенка с первым выпавшим зубом посылали на чердак, где он бросал зуб со словами: «*Miš! miš! Evo tebi zub kosteni, a ti meni daj gvozdeni!*» [Мышь! Мышь! Вот тебе зуб костяной, а ты мне дай железный!] (Ilić 1846: 28). В восточной Герцеговине зафиксировано обращение к виле – ребенок бросал зуб через дерево и говорил: «*Дай ми, виле, гвозден зуб, ево теби коштан зуб! Зуб колик зуб, ја колик дуб!*» [Дай мне, вила, железный зуб,

вот тебе костяной зуб! Зуб как зуб, я как дуб!] (Грђић-Бјелокосић 1896: 146)⁵. На фоне приведенных южнославянских словесных формул особое внимание обращает на себя диалог из Южного Градища:

– [Что говорили, когда выпадает первый молочный зуб?] *To su mogli: "Ja ću tebi dat vošćenoga, ti meni daj zlatoga"* [Говорили: «Я тебе дам костяной, а ты мне дай золотой»].

– [А к кому так обращались?] *Kamo je to zaletit moglo. Kad je ná zemlju, tad je to mogao zemlji reć. Kad je kade, da* [Куда бы он залетел. Когда на землю, то земле бы так говорил Когда как, да] (с. Пинковац, 2014, ER).

В данном случае характерно наделение способностью «давать добро, силу» окружающего пространства, в частности земли и деревьев, что представляется более архаичной моделью, нежели приведенные выше обращения к мелким грызунам и птицам, которые в определенном смысле можно назвать «игровыми».

Дерево – огромная елка – в семейно-календарных обычаях градищанских хорватов-чакавцев на юге могло выступать в функции потешной замены невесты жениху-неудачнику, не сумевшему расстаться с холостой жизнью за время Масленицы. В диалогах на эту тему жители специально подчеркивали, что «ель становилась его невестой» (*Jelva tu je zaručnica*, Нова Гора, Пинковац). В других частях Градища неженатые парни тянули также дуб, соответственно ритуал назывался *rast vluć* (Мьеново в Среднем Градище), *raz vleć* ‘тянуть дуб’ (с. Чемба в Южном Градище), или сосну (*bor vleći* ‘тянуть сосну’, с. Нарда в Южном Градище на стороне Венгрии). В селе Нова Гора («штойи» в южном Градище) рассказывают, что последний раз такой обряд проводился в 1995 году. Была срублена и украшена огромных размеров ель, которая стала «невестой» сидящему на высокой повозке жениху. Люди парами (одевшись как «женихи» и «невесты») тянули сооружение из ели и повозки с двух сторон за длинные палки, прибитые к стволу дерева (*sópluh vlikli* [тащили дерево]):

U lozi mogli veliko... jelvu, pa tu su mogli nakinčit, pa onda su skupa zeli, pa tako sum ogle te starije divojke pa staroga ditića posadit na ovu <...> Sópluh oni su mogli vleć. Oni su mogli i korunu oš drauf oblič. A zaručnik je drauf sidi(l) onda, ne? Stari junak <...>, to onda zaručnik bi, ta sopluh ženi(l), ne? On je sidil, a te drugi su ga vozili. Imali driva poprik. Tuda smo se držat moráli. Onda ta sopluh ženil, ne? [В лесу

⁵ Об обращениях детей к вороне в восточной Сербии в подобных случаях см. (Ђорђевић 2002: 98).

большое... большую елку⁶ <рубил> и украшали, и все вместе тащили, засидевшиеся в девках сажали «старого» неженатого парня на елку⁷. Ствол тащили. Могли еще и корону на парня надеть. Жених сидел тогда наверху, нет? Старый парень <...>, это жених тогда был, дерево выходило замуж, нет? Он сидел, а все остальные его везли. Были палки поперек. За них мы должны были держаться. Тогда это дерево выходило замуж, не так ли?] (с. Нова Гора 2013; IB, KK).

Процессия с елкой шла по дороге через всё село (около трех километров): сначала тащили сооружение снизу вверх, затем в обратном направлении. Около церкви происходила имитация самой свадьбы: «масленичный священник» (ряженный) венчал неженатого мужчину:

Po cisti <sopluh vlikli>. Daljni put je bil, na trgu je bilo vjenčanje. Tako mesopusni farnik je isto peljal <...> Po istoj navadi kao i običajan pir u Novoj Gori. On je isprosiо zaručnicu, ne, a kad je taj sopluh zaručnica. To nije pravi farnik, to je isto junak ki se preopravi na farnika <...> Vjenčanje je ovde prid crikvom, da. [По дороге «тащили ствол». Далекий путь был, на площади происходило венчание. Так и масленичный священник тоже шел <...> По такому же обычаю, что и обычная свадьба в Новой Горе. Парень посватался к невесте, а невеста – это дерево. И это был не настоящий священник, нет, тоже парень, который переоделся как священник <...> Венчали их здесь перед церковью, да] (с. Нова Гора, 2013, KK).

Следует обратить внимание и на ботаническую лексику градищанских хорватов. Самые распространенные **цветы** на кладбищах градищанских хорватов – анютины глазки, или фиалка трехцветная (*Viola tricolor*), гр.-хорв. *sirotice*, т. е. «сиротки»: *Mi, i moji starije, ož imamo na saki kraj tako posadjeno – sirotice-kitice* [Мы, да и мои родители, всё ещё сажаем <на могилах> с каждой стороны цветы фиалки] (с. Пинковац, 2014, ER). На вопрос, почему именно следует сажать эти цветы на могилах, собеседники отвечали: *Tužno* [Печально]. Объясняли такую печаль грустным названием цветка и особенностями номинации: печальные цветы «сиротки» подчеркивают скорбь и печаль близких по ушедшим родственникам и друзьям. В Пинковаце (Южное Градище) наименование фиалки трехцветной связывают с тем, что разные лепестки цветка символизируют мачеху, ее родных

⁶ Использовалась либо ель, либо лиственница: «Jelva, smirike. Navijeno» [Елка, лиственница. Украшенная] (с. Нова Гора, KK).

⁷ На фотографиях 1995 г., запечатлевших этот обычай, неженатый мужчина – основной персонаж действия – сидел на высокой повозке.

дочерей, а также несчастных падчериц, которые вынуждены ютиться на одном чашелистике сверху. Здесь можно было бы предположить влияние австрийской германоязычной среды на жителей Градища, т. е. кальку с нем. *Stiefmütterchen* бот. 'анютины глазки' (*Viola tricolor*), деминутив от 'мачеха' (*Stiefmutter* 'мачеха', тогда как, например, *Stiefkind* 'пасынок, падчерица'). Однако если немецкое наименование указывает на условную «мачеху» (основной свисающий лепесток), то гр.-хорв. *siroti'ce* выделяет специфику двух верхних лепестков цветка, которые, по объяснению из Южного Градища, «сидят на одном стуле» (*ka[že]: dvije si skupa stisnite* [говорит: вы две вместе сожмитесь])⁸, т. е. размещены над одним чашелистиком, соответственно средние лепестки по краям в представлении жителей — «родные дочери мачехи», потому как каждая сидит на «отдельном стуле» (*saka imaju nje pravo koliko ga mati ima* [каждая имеет своё право, столько же, сколько есть у матери]), т. е. размещается над своим отдельным чашелистиком:

Vidite, gledajte, ovó je mačaha, nje saka kćer ima jedán stolác, a sirotice morá ju si dvije na jedném stolcú siditi! Zano ovi dvije su skupa, a ová ima saka samá, ovó je mačaha. Zano ovóme rečú: sirotice [Видите, посмотрите, это мачеха <показывает на нижний свисающий лепесток>, каждая ее дочь имеет один стул <показывает на лепестки по краям>, а сиротки <показывает на сдвоенные верхние лепестки> должны вдвоем на одном стуле сидеть! Поэтому эти две вместе, а эта каждая отдельно, это мачеха. Поэтому говорят: «сиротки»] (с. Пинковац, 2014, ER).

Именно южнославянские наименования цветка чаще ориентированы на условное обозначение сирот, падчериц, тогда как немецкие аналоги — на их мачеху⁹. П. Софрич приводит в своем словаре сербскохорватские названия цветка *сирота*, *сиротица* («сирота, сиротка»), но также и серб.-луж. *сиротка* наряду с *мацошка* 'мачеха' (Софрич 1912: 80). Аналогично в словенском языке: *sirotica* наряду с *mačeha*; ср. чешские названия цветка *sirotky*, *sirotka*, *macoška*, *maceška*, см. подборку названий фиалки трехцветной в книге В.Б. Колосовой (Колосова 2009: 167)¹⁰. Софрич обращается к немец-

⁸ В объяснении символики лепестков иногда появляется и прямая речь мачехи, приказывающей падчерицам сидеть на одном стуле.

⁹ Ср. выводы Е.А. Березович (на материале русской лексики и шире — славянской) о специфике номинаций с помощью элементов комплекса родства, когда «выбираются названия родственников, чьи семейные связи нарушают норму (вдова, мачеха, сирота)» (Березович 2014: 229).

¹⁰ Автор книги, цитируя Махек (Machek 1954: 71–72), упоминает и еще одну мотивировку «печальных» наименований цветка, не связанную

кой этиологической легенде, связанной с названиями цветка: «Одна мачеха (широкий лепесток внизу цветка) до такой степени завладела всем домом, что потеснила своих падчериц. Рядом с ней сидят ее дочери, красиво одетые и удобно расположившиеся, а рядом — две падчерицы, сжавшись. Но добрый Бог, будучи разгневан такой несправедливостью, наказал мачеху: она, бывшая раньше наверху, теперь оказалась внизу, да еще с горбом (цветной выемкой вверх), ее дочери — тоже помечены, а падчерицы оказались наверху» (Софрий 1912: 80). На основании легенды автор делает вывод, что «поэтому немцы называют растение “мачехой”, а из того же источника, должно быть, и славянские наименования *мацюшка* и *сиротка*» (Там же).

Если обратиться к ареалу предполагаемой первичной территории расселения хорватов-градищанцев в областях южнее Загреба, то можно видеть, что в этнографических описаниях из ближайших областей фиксируются народные объяснения, аналогичные услышанным и записанным в Южном Градище. М. Ланг в разделе о растениях из окрестностей Самобора приводит названия цветка — в этом крае, помимо *daninoć* ‘день и ночь’¹¹, также и *mácahica*, *mácaha*. Однако в разъяснении уточняются народные представления о фиалке трехцветной, связанные, как и у градищанских хорватов, не с положением лепестков (верх — низ), а с количеством обрамляющих лепестки чашелистиков («стульчиков»): «Отдельные лепестки означают: нижний лепесток — мачеха, два средних — правый и левый — это ее дочери, тогда как верхние два — падчерицы мачехи. Чашелистики означают стульчики, два повернуты вниз, к лепестку мачехи, справа и слева — по одному к лепесткам ее дочерей, и только один — наверх, к ее дочерям». Далее следует текст из окрестностей Самобора, практически повторяющий нарратив из Пинковаца (несмотря на то, что наименование цветка здесь связано с мачехой, а не «сиротками»): «...a to znači: maćuha sjedi na dva stolca, svaka njezina kći ima svoj stolac, a obje pastorkе moraju da sjede na jednom stolcu» [А это значит: мачеха сидит на двух стульях, у каждой из ее дочерей есть свой стул, а обе падчерицы вынуждены сидеть на одном стуле] (Lang 1911: 39).

Размышления о названиях цветка, мотивированных народными представлениями о расположении лепестков (символизирующих «дочки-матери») и чашелистиков (относящихся к указанию на их место в семейных отношениях), позволяют прийти к заключению о том, что калька с немецкого является очень древней. При этом традиционный

с символикой семейных взаимоотношений: фиалка часто расцветает в последние месяцы осени, когда всё убрано в поле, где она выглядит как сиротка, см. (Колосова 2009: 167).

¹¹ Благодаря контрастной расцветке — светлой (в середине) и темной (по краям) (Lang 1911: 39).

текст о семейно-родственных отношениях становится источником наименований двух типов, и на славянской почве возникают наименования цветка, связанные с обозначением неродных детей мачехи, что отражает град.-хорв. *sirodice*. Сам нарратив из Южного Градища почти дословно соотносится с текстом, записанным в окрестностях Самобора М. Лангом в начале XX века. Это, в частности, подкрепляет предположения о происхождении хорватов сел Южного Градища из региона на стыке окрестностей Самобора, смыкающихся с Ликой и Кордуном, откуда те и принесли свои традиции на север Австро-Венгрии.

Обзор антропоцентричных представлений в селах Градища в Австрии и Венгрии, т. е. в изолированном от основной территории расселения славянском анклав, показывает сохранение ряда архаических представлений южных славян в островном культурно-языковом ареале. Процессы перенесения свойств человека на явления и предметы окружающего мира являются универсальными, вместе с тем для каждого славянского ареала выделяется своя специфика; особенно ценными представляются случаи сохранения исконных культурных текстов, по которым, в частности, можно с достаточной долей уверенности судить как о первичной территории проживания переселившихся народов, так и о более широких культурных ареалах, а именно – о словенско-западнохорватском.

Список информантов

AB – Анка Бирич (*Anka Biricz*), 1955 г. р., 8 кл., с. Климпух (Klingenbach).

AG – Агнес Грегориц (*Agnes Gregorits*), 1926 г. р., 8 кл., с. Климпух (Klingenbach).

AZ – Агнес Зарич (*Agnes Zarits*), 1953 г. р., 8 кл., с. Климпух (Klingenbach).

BI – Блондина Ивкович (*Blondina Ivkovits*), 1931 г. р., 8 кл., с. Нова Гора (Neuberg im Burgenland).

ER – Эмилия Радакович (*Emilia Radakovits*), 1935 г. р., 8 кл., с. Пинковац (Güttenbach).

IB – Ида Бойшич (*Ida Boisitz*), 1934 г. р., 4 кл., с. Нова Гора (Neuberg im Burgenland).

JT – Юло Тальян (*Julo Tallian*), 1954 г. р., 8 кл., с. Бандол (Rumpersdorf).

KD – Катарина Диханич (*Katharina Dihanits*), 1919 г. р., 8 кл., с. Климпух (Klingenbach).

KK – Карл Кнор (*Karl Knor*), 1963 г. р., с. Нова Гора, высшее образование, директор средней школы в с. Нова Гора (Neuberg im Burgenland).

MB – Мирко Берлакович (*Mirko Berlakovich*), 1941 г. р., с. Велики Бориштоф, высшее образование, бывший директор школы в с. Велики Бориштоф (Grosswarasdorf).

МЈ – Мартин Йорданич (*Martin Jordanich*), 1935 г. р., с. Филеж (Nikitsch), высшее образование, местный краевед, автор книги (Jordanić 2009).

МК – Мария Кузмич (*Maria Kuzmits*), 1928 г. р., Мьеново (Kroatisch Minihof) (вышла замуж в село Мьеново из с. Филеж в 1962 г.).

MS – Матильда Шварц (*Matilda Schwarz*), 1943 г. р., 8 кл., с. Пинковац (Güttenbach).

SE – Стефан Айзнер (*Stefan Eisner*), 1940 г. р., 8 кл., с. Климпух (Klingenbach).

Литература и источники

Березович 2014 – *Березович Е.А.* Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М., 2014.

Грђић-Бјелокосић 1896 – *Грђић-Бјелокосић Л.* Народна гатања // Glasnik Zemaljskog Muzeja. Сарајево, 1896. Књ. VIII. С. 141–159.

Гура 1995 – *Гура А.В.* Война // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 407–408.

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

Колосова 2009 – *Колосова В.Б.* Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2009.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 341–344.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.

Софрић 1912 – *Софрић П.* Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1912 (Репринт 1990).

Gričnik 1995 – *Gričnik A.* Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo. (Založba «Kmečki glas».) Ljubljana, 1995.

Ilić 1846 – *Ilić L.* Narodni slavonski običaji. Zagreb, 1846.

Jordanić 1999 – *Jordanić M.* Narodni običaji Gradišćanskih Hrvatov = Das Brauchtum der Burgenlandkroaten. Filež; Nikitsch, 2009.

Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.

Lang 1911 – *Lang M.* Bilje // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1911. Knj. 16. Sv. 1.

Machek 1954 – *Machek V.* Česká a slovenská jména rostlin. Praha, 1954.

Verdinek 2002 – *Verdinek B.* Lesene cokle. (Založba «Kmečki glas».) Ljubljana, 2002.

Е.С. УЗЕНЁВА (МОСКВА)

**АНТРОПОЦЕНТРИЗМ
В ТЕРМИНОЛОГИИ ОДЕЖДЫ БОЛГАР**

Традиционная народная культура предоставляет вдумчивому исследователю неоспоримые доказательства отражения в ней «человеческой» картины мира, восприятия окружающей действительности сквозь призму человека, его телесного и внутреннего пространства, его взгляда, его оценки. Антропоцентризм находит проявление как в отдельных элементах самой культуры, так и в языке, ее описывающем и обслуживающем. В настоящей статье мы попытаемся показать, как антропологический код (человек как символический язык) используется в формировании языкового и культурного образа внешнего мира, на примере одного небольшого фрагмента традиционной культуры – одежды – и на примере лишь одной славянской традиции – болгарской.

В отечественной научной литературе в основном внимание уделялось этнографическому описанию русского костюма – его истории, составу, территориальному варьированию, вышивке и др. (см. Маслова 1978; Маслова 1984; РНК; РНО; РТК; Липинская 1998). Наряду с чисто этнографическими работами существуют также исследования, выполненные в рамках этнолингвистического подхода, исходящие из трактовки одежды как знака символического языка культуры и одного из ее важнейших кодов (Богатырев 1971; Толстая 1998; Толстая 2005; Узенева 2009; Левкиевская 2011; Семенова 2011 и др.). Авторы ряда трудов обращаются к истории и этимологии названий одежды (Лукина 1978; Судаков 2009; Трубачев 1967; Черных 1956; Чернышева 2011). Комплексный анализ «ассоциативно-derivационной» и фразеологической семантики наименований одежды на материале русской языковой традиции был осуществлен в диссертации А.В. Тихомировой (Тихомирова 2013).

В болгарской науке народным костюмом занимались многие ученые, в особенности этнографы (Вакарелски, Иванов 1941; Телбизов, Телбизова

Авторская работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ 16-04-00101 «Образ человека в языке и культуре славян» (рук. С.М. Толстая).

1958; Велева 1968; Наследникова 1974; Михайлова 1980; Михайлова 1981; Николова 1983; Василева 1992; Василева 1993; Велева 1993)¹, однако функции и символика народной одежды изучались фрагментарно (Михайлова 1986). Только в начале 2000-х годов появилось серьезное монографическое исследование о символике болгарской традиционной одежды (Ганева 2003). В настоящее время в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН соискательница А.П. Якимова готовит кандидатскую диссертацию о терминологии одежды болгар в этнолингвистическом аспекте.

Одежда – это артефакт, который изготавливается человеком для человека и выполняет разные социальные функции: утилитарную, эстетическую, родовую, этническую, половозрастную, обрядовую и др. (Толстая 2004: 523). Одной из важных функций одежды в традиционной культуре славян является способность замещать человека в обрядах и обрядовых действиях – ср. выражения рус. *женить за шапку* и рус. орл. *высватать за шапку* ‘сосватать невесту в отсутствие жениха’ (Тихомирова АД: 15), а также болг. *доводенье мому за бревенеците* ‘выдавать девушку замуж за шапку’ (как метонимического заместителя жениха в его отсутствие) (обл. Годеча, Ракшиева 1984: 218).

Казалось бы, в терминологии одежды антропоцентризм должен получить отражение. Однако анализ терминологии одежды, представленной в статьях словаря «Славянские древности», посвященных одежде (Одежда, Головной убор, Рубаха, Шапка, Штаны, Фартук), – этого не показал. Необходимы специальные словари терминологии одежды, которых, однако, очень мало.

В данной статье мы поставили задачу рассмотреть этот вопрос на материале болгарских названий одежды. Были использованы разные источники: диалектные словари болгарской народной культуры (Барболова 2006; Легурска, Павлова, Китанова 2012), монографические исследования, посвященные болгарскому народному костюму (Ганева 2003; Николова 1984; Велева 1968), которые содержат значительное число диалектных названий одежды, иллюстрированное издание «Български народни носии» (Комитска, Борисова 2005), разделы об одежде в региональных этнографических сборниках (Пиринский край (Пирин.); Пловдивский край (ПК); Капаниц; Добруджа; Софийский край (Соф.); Родопи и др.). Также мы опирались на собственные архивные и полевые материалы, собранные в экспедициях за последние 17 лет, включая личный архив терминологической лексики болгарской свадьбы, частично опубликованный в монографии «Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование» (Узенёва 2010).

¹ Подробную библиографию трудов по традиционному костюму болгар см. в монографии – Ганева 2003: 270–282.

Анализ болгарских диалектных названий платка в словаре З. Барболовой выявил следующую ситуацию: из 270 наименований только 20 содержат в себе черты антропоцентризма (Барболова 2006). Собранный А.П. Якимовой словарь терминологии традиционной верхней одежды болгар (рукопись) включает 120 позиций, из них только 3 – с элементами антропоцентризма, а именно – названия, мотивированные соматизмами (по принципу метонимии) или другими характеристиками человека. Тематический словарь болгарской семейной обрядности выявил лишь 6 интересующих нас терминов (Аегурска, Павлова, Китанова 2012).

Мы попытались классифицировать все эскерпированные нами из источников наименования различных видов одежды и элементов народного костюма болгар. Разумеется, предлагаемая ниже таблица не претендует на полноту.

«Антропоцентрические» названия болгарской одежды

Мотивация	Варианты наименований	Толкование	Регион фиксации термина
Части тела человека			
<i>брада</i> ‘подбородок’	<i>забрадка</i> <i>забрадник</i> <i>забрадалка</i> <i>забрадул’ка</i> <i>прибрадка</i> <i>подбратка</i> <i>подбрадник</i> <i>подбрадачка</i>	Обычный платок, завязываемый под подбородком, используемый в повседневной жизни, в работе (жатве)	Общеболг.
<i>глава</i> ‘голова’, <i>връзвам</i> ‘завязывать’	<i>вързоглафкъ</i>	Платок, повязываемый на голову	
<i>гърло</i> ‘горло’	<i>потгърла</i>	Платок, завязываемый на шею	Ю.-в. Болгария, с. Бродилово, Малко Тырново
тур. <i>kulak</i> ‘ухо’	<i>кулаклък</i>	Длинное белое полотенно, которое повязывалось поверх или около ушей	Македония

чело 'лоб'	прочел прочелник	Платок с украшениями в виде монеток, которые спускаются на лоб	обл. Драма, Греция, обл. Софии
ръка 'рука'	презръце ръкешник (см. прощалник)	Длинный белый платок, которым невеста покрывала руки во время свадьбы и который прикреплялся к ее поясу	Пиринский край
	бял ръченик наръчник	Белый платок, который носили пожилые женщины	Сев. Греция, Ксанти, Бунар Хисар
коса 'волосы'	покосняк	Белый хлопчатобумажный платок с орнаментом по краю, концы которого спускаются сзади по волосам /косам (служит для украшения)	Сев. Болгария, обл. Лома и Врацы
бедро 'бедро'	набедреница	Платок, который дарит жених невесте и который она носит на бедре – знак, что она помолвлена	обл. Смоляна, Родопы
коляно 'колено'	колченица	Платок, который девушка носит на правом бедре над коленом	обл. Смоляна, Родопы
коляно 'колено'	призколянник	Фартук	
кръст 'поясница'	кръстачка кърпа	Платок, который невеста дарит посаженной матери	Средняя западная Болгария, область Кюстендила
скут 'лоно, треугольник, соединяющий живот и бедра'	прескутник	Особый белый платок, которым украшали в день венчания новобрачную, надевая его поверх фартука	Широка Лыка, Средние Родопы

<i>скут</i> 'лоно, треугольник, соединяющий живот и бедра'	<i>прескутник</i> <i>скут</i>	Фартук, который носят при трауре или который предназначен покойнице (<i>за умряло</i>)	Пиринский край
<i>чело</i> 'лоб'	<i>престилка с късано чело</i>	Фартук, имеющий скрытый горизонтальный шов, на однотонном поле которого прорезаны поперечные белые черточки	Северо-западная Болгария, область Русе
<i>очица</i> 'глазки'	<i>чатмалия престилка с очица</i>	Фартук, имеющий вертикальный шов, украшенный цветным шнурком (<i>гайтан</i>) или отмеченный чередующимися разноцветными мотивами	Северо-восточная Болгария, области Преслава и Провадии
<i>грѣд, гърди</i> 'грудь'	<i>грудник</i> <i>грудниче</i>	Короткий жилет из бархата, влияние городской культуры, часть девичьего костюма	Северо-западная Болгария, область Видина
<i>грѣд, гърди</i> 'грудь'	<i>прегрѣдка</i> <i>прегрѣдница</i>	Верхняя мужская одежда до пояса с длинными рукавами, полы которой находят одна на другую (ср. <i>прегрѣдка</i> 'объятие'). Одевалась на рубашку и подвязывалась поясом	Северо-западная Болгария, область Видина и Белоградчика
<i>глава</i> 'голова'	<i>главинка</i>	Верхняя женская одежда, сшитая из квадратного куска ткани, один конец в виде капюшона, а другой свободно спускался по спине и был украшен богатой вышивкой	Македония, этнокультурная группа <i>мияци</i>

<i>лакът</i> 'локоть'	<i>лактанка</i>	Одежда с рукавами до локтя	Родопы, Пиринский край
	<i>долактанка</i> <i>долакетник</i>	Верхняя мужская одежда с рукавом	Западная Болгария (<i>белодрешковци</i>)
<i>рамо</i> 'плечо'	<i>дорамче</i>	Одежда без рукавов, длиной до колен или длиной до пояса	Пазарджик, сев. и сев-зап. Болгария, Софийский р-н
	<i>рамка</i>	Одежда без рукавов, длиной до пояса	Тутракан
	<i>дорамка</i>	Одежда без рукавов, длиной до пояса	Северо-западная Болгария, область Белоградчика
<i>ръка</i> 'рука'	<i>ръкавете</i>	Верхняя одежда с длинным рукавом, длина до пояса	Банатские болгары
	<i>ръкавици</i> <i>наръквици</i> <i>наръкавници</i> <i>ръкавки</i> <i>ръкавци</i> <i>ръкави</i> <i>ръкавници</i>	Нарукавники, которые надевают поверх рукава женской рубашки. Представляют собой прямоугольные куски ткани, покрывающие руку от запястья до локтя. Изготавливались из шерсти, хлопка и шелка, украшались вышивкой, гайтанами и пуговичками	Тетевен София, макед. Добруджа Добруджа Родопы Пловдив Странджа
	<i>ръкавница</i>	1. Верхняя одежда с длинным рукавом, длиной до щиколоток; 2. Верхняя одежда с длинным рукавом, длиной до пояса	обл. Пловдива

<i>ръка</i> ‘рука’	<i>шарени ръка- вици</i>	Рукавицы для не- весты с богатой пе- строй вышивкой	Родопы
<i>ръка</i> , диал. <i>рука</i> ‘рука’	<i>ручник</i>	Носки, которые не- веста протаскивает за пояс жениха перед отправлением к вен- цу	
Персонаж, для которого изготовлена одежда			
<i>мома</i> ‘девушка’	<i>момийа</i>	Платок, который носили незамужние девушки (вероятно влияние турецкого рабства и ислама)	
<i>невеста</i> ‘невеста на свадьбе, моло- духа’	<i>невестина за- брадка</i> <i>невестин дюл- бен</i>	Платок для невесты Красный шелковый платок невесты	Сев.-зап. Болгария Вост. Родопы, обл. Кырджали
<i>девер</i> ‘свадебный персонаж’	<i>деверски аглок</i> <i>деверува кърпа</i>	Белый платок с бо- гатой вышивкой, которым невеста одаривала деверя на свадьбе Длинный белый до- мотканый платок, который завязывали шаферу на шею или на плечо	Р-н Широкой Лыки, Родопы Коджа Бунар, Малая Азия
<i>зет</i> ‘жених’	<i>зетюва кърпа</i>	Платок, который же- них носит на свадьбе	Фракия, Малая Азия
<i>стари сват</i> ‘свадебный персонаж’	<i>сватовски аглок</i>	Длинное полотенце / платок, которое но- сит на плече старый сват	Родопы
<i>невеста</i> ‘невеста на свадьбе’	<i>невестински чорапи со ви- ени</i>	Шерстяные носки для невесты с «ви- тым» орнаментом	обл. Петрича

<i>булка</i> ‘невеста на свадьбе, молодуха’	<i>подбулка</i>	1. Специально вышитый платок для невесты, который повязывали под покрывалом (<i>було</i>). 2. Красный платок, который невеста дарит свекрови вечером накануне свадьбы	Средние Родопы, области Смоляна и Ардино
	<i>прябулка</i>	Тонкий хлопчатобумажный платок, который носили только замужние женщины	
Действия, которые совершали с платком			
<i>кая се, покай-вам се</i> ‘каяться; соблюдать обрядовое молчание’	<i>каишка покаишка кайца</i>	Вышитое и украшенное монетами полотенце, которое молодые замужние женщины носят на голове (они соблюдают обрядовое молчание, <i>покайват се</i>)	Пиринская Македония
<i>даря</i> ‘дарить’	<i>даровница</i>	Платок, который дарят невесте	
<i>кланя се</i> ‘кланяться’	<i>кланячка</i>	Платок, с которым невеста кланяется гостям и через который целует им руку	обл. Кюстендила
<i>прощавам се</i> ‘прощаться’	<i>прощалник</i>	Длинный белый платок, которым невеста покрывала руки во время свадьбы и который прикреплялся к ее поясу	Пиринский край
<i>Божии гроб</i> ‘гроб Господень’	<i>божигроби ръченик</i>	Платок, в котором совершали паломничество (<i>хадж</i>) к гробу Господню (<i>Божии гроб</i>)	

хадж 'паломничество'	хаджийски ръченик	Платок, в котором совершали паломничество (хадж) к гробу Господню (Божиин гроб)	
прекривам 'покрывать'	прекривка	Длинный белый шерстяной платок / полотно, которым закрывали жениха	Родопы
жалене 'соблюдение траура по покойнику'	жалейка	Белый или синий платок, который женщины носят в знак траура	Юго-западная Македония
венчавам 'венчать'	венчална кошуля	Рубаха, в которой венчался мужчина и в которую обряжают покойного женатого мужчину	Странджа
Цвет как значимый признак культуры			
бял 'белый'	белушка	Туникообразная женская рубаха белого цвета	Северо-западная Болгария, область Кулы
бял 'белый'	бял ръченик	Белый платок, который носили пожилые женщины	Сев. Греция, Ксанти, Бунар Хисар
бял 'белый'	бялата ута (фута)	Белый фартук, который разрешается носить девушке по достижении половой зрелости (ср. то же как обязательный атрибут лазарок)	области Благоевграда, Разграда, Ихтимана обл. Софии
бял 'белый'	бяла гунка	Длинное белое шерстяное пальто без рукавов, которое носит молодая до 40 дня после свадьбы	
червен 'красный'	червено було	Красное покрывало невесты	

ален 'алый, ярко-красный'	алена престилка	Красный фартук как знак замужней женщины	юго-восточная Болгария, область Айтоса
ален 'алый, ярко-красный'	альян кожув	Свадебный тулуп (кожух) невесты из красного сукна, подбитый овчиной	с. Дряновец
черен, диал. църн 'черный'	черна ута църн прескутник	Черный фартук, который должны носить старые женщины	
черноок 'черноглазый'	черноока престилка	Черный фартук, который должны носить старые женщины	
морав 'темно-синий'	морава ута	Однотонный фартук темных цветов (синего, зеленого, бордового, коричневого), который носят пожилые женщины	

Обозначения разных видов одежды отражают ее контакт с различными частями тела (платок – голова и лицо; жилет – грудь; фартук – лоно и ноги; верхняя одежда – тело; рукава и рукавицы – руки). Значимыми для мотивационных моделей в терминологии одежды у болгар оказались такие части тела, как голова и ее составные элементы (лоб, глаза, горло, ухо, волосы, подбородок), плечо, локоть, рука, живот (лоно), бедра, поясница, колено.

Наиболее продуктивными с точки зрения словообразования являются суффиксальные (*главинка* < *глава*; *момия* < *мома*; *рамка* < *рамо*; *ръкавница* < *ръка*), префиксальные (*подбулка*, *прябулка* < *булка*, *долактанка* < *лактанка*; *презръце* < *ръце*) и префиксально-суффиксальные дериваты (*прескутник* < *скут*; *призколянник* < *коляно*; *дорамче* < *рамо*; *набедреница* < *бедро*; *покосняк* < *коса*; *подбрадник*, *забрадка* < *брада*; *прочелник* < *чело*). Заимствованные наименования, в частности турцизмы, единичны (*кулакълък* 'платок, повязываемый на уши' от тур. *kulak* 'ухо'). Довольно часто встречаются атрибутивные номинативные клише (*шарени ръкавици*, *невестинска забрадка*, *деверски аглок*, *божигробски ръченик*, *черноока престилка*, *морава ута*).

Наиболее редки сложные цельнооформленные термины (*вързоглаф-ка*), образованные морфолого-синтаксическим способом путем соединения двух основ и соединительной гласной. Аналитический характер болгарского языка обуславливает наличие составных терминов, представляющих собой субстантивно-субстантивные словосочетания (словообразовательная модель *пом. + пом.*), где признак, характеризующий предмет, выражается с помощью существительного с предлогом или без. Как правило, это сложносоставные наименования, отмечающие особые характеристики одежды, в частности украшения в виде вышивки (*престилка с късано чело* ‘фартук с букв. разорванным лбом’, *чатмалия престилка с очица* ‘особый вид фартука, букв. с глазками’; *невестински чорапи со виени* ‘носки невесты с вышивкой цветами’).

Антропоцентрический взгляд на одежду и ее отдельные элементы породил такие термины, которые связаны с различными действиями, совершаемыми человеком и переносимыми им на вещи, связанные с ним, например, совершать обрядовое молчание (*кайца*), дарить что-либо или служить подарком (*даровница*), совершать поклоны (*кланячка*), прощаться с кем-либо (*прощалник*), прокрывать что-либо (*прекривка*), скорбеть о покойном (*жалейка*), совершать паломничество (*хадж*) к гробу Господню (*божигробски ръченик*, *хаджийски ръченик*).

Названия разных видов одежды могут напрямую соотноситься с людьми и теми персонажами, для которых они были изготовлены: девушка (платок *момийа*), невеста (платки – *невестинска забрадка*, *невестински дялбек*, *подбулка*; носки – *невестински чорапи со виени*), молодуха (платок *пребулка*), старый сват на свадьбе (*сватовски аглок*), свадебный шафер (*деверски аглок*), жених (*зетюва кърпа*).

Элементами антропоцентризма можно считать и различные качественные характеристики, которые важны для человека и которыми он наделяет предназначенные ему вещи, в частности, цвет (белый, алый, черный), наиболее часто встречающийся в названиях платка: *аленка*, *зеленка*, *чернило*, *бяло було*, *червено було*, *бял ръченик*, а также женская рубаха *белушка* и *бяла гунка* (длинное, белое шерстяное пальто без рукавов, которое носит молодая до 40-го дня после свадьбы). Алый и красный цвета в одежде маркируют замужнюю женщину детородного возраста, белый – девушку, достигшую половой зрелости, и невесту на свадьбе, черный и другие темные цвета (синий, зеленый, коричневый и бордовый) – пожилых женщин, потерявших фертильность.

В связи с брачной символикой красного цвета, характерной не только для болгар, но и для других славянских народов (ср., например, в рус. арханг. говорах выражение: *ступить в красный сапог* ‘оказаться в хороших условиях жизни’ или арханг. *ступить в красный сапог* ‘неудачно выйти замуж, хлебнуть горя в семейной жизни’; здесь присутствует и

символика переобувания как вступления в брак – Тихомирова 2013: 273), стоит упомянуть об одном фольклорном тексте, записанном нами в 2012 г. в экспедиции к болгарам-мусульманам Средних Родоп (с. Виево, область Смоляна).

Одним из ведущих концептов традиционной культуры мусульман и повседневных норм поведения для женщины являлось понятие стыда (*срам*), смирения и покорности. Проявления женского начала, сексуальности и активного поведения в отношении противоположного пола осуждались и запрещались. Сравни, например, одну из обязательных рекомендаций при посещении кладбища женщинами – надевать шаровары, нижнюю женскую одежду (белье), «чтобы мертвые не видели тебя (снизу) голой».

В тексте записанной нами любовной песни красные шаровары (*шелвари*), будучи элементом интимной части одежды женщины, символизируют любовное желание, страсть и прямо указывают на остающийся в подтексте коитус, тогда как откровенное упоминание о сексуальной связи было недопустимо в исламской культуре.

– Девойко, мари хубава, вчера кина са червене
във вашена долна градинка, под белиен, червен трендафил,
под ранен зелен босилек?

– Червенеше са, юначе, мойно червено килимче,
вчера си го бех опрала.

– Девойко, мари хубава, ти лъжи когано лъжеш,
мене не можеш излъга, те беха твойте шелваре,
сенка ти беха сторили с адно комишиско иначе.

– Зеля ли та бе, иначе, га ги нах срецу гледаше?
У дома имам и други от ейсе дважд по-червени,
майка ти ги е кроила, сестра ти ги е ушила.

– Девушка-красавица, вчера ты повесила красные шаровары
в вашем нижнем садочке,

Под белой и красной дикой розой, под ранним зеленым базиликом?

– Краснел, добрый молодец, мой красный коврик,
Я вчера его постирала.

– Девушка-красавица, ты обманывай кого хочешь,
Меня обмануть ты не сможешь,

Это были твои шаровары, они тебе тень создавали для встречи с соседским парнем.

– Обидно ли тебе было, молодец, когда ты на них смотрел?

У меня дома есть еще шаровары, в два раза краснее этих,
Твоя мать их скроила, твоя сестра их сшила.

Мы не будем упускать из вида метафорический, иносказательный характер фольклорного текста, но все же приведенный выше пример любовной лирики болгар-мусульман меняет сложившиеся представления о подчиненном, подвластном положении женщины и девушки и свидетельствует о возможности свободных любовных отношений между молодыми, что, вероятно, относит возникновение текста к достаточно раннему периоду. Но в то же время, цветовые коннотации в очередной раз подтверждают универсальный характер символического языка традиционной культуры, обращенного к архаическим пластам картины мира и неподвластного времени, историческим изменениям, смене вероисповедания.

Анализ представленного материала позволяет нам сделать некоторые выводы. Во-первых, антропоцентризм в терминологии одежды болгар имеет место (84 термина), но не играет доминирующей роли. Во-вторых, наибольшее число наименований, содержащих признаки антропоцентризма, отмечено (на данный момент) в названиях платка. Но вполне вероятно, что последующее изучение терминологии может скорректировать наши наблюдения.

Для реконструкции традиционной языковой картины мира славян информативность фактов семантической деривации в названиях одежды трудно переоценить, поэтому мы считаем, что даже столь небольшие этнолингвистические этюды, посвященные этому фрагменту терминологической лексики духовной культуры болгар, могут быть полезны для дальнейших сопоставительных исследований.

Литература и источники

Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Функция национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297–367.

Вакарелски, Иванов 1941 – *Вакарелски Хр., Иванов Д.* Българските народни носии сега и в миналото. София, 1941.

Василева 1992 – *Василева В.* Облеклото в семейните обичаи // История и култура на Карнобатския край. Сборник научни материали. София, 1992. Т. 2. С. 193–205.

Василева 1993 – *Василева В.* Функции на облекло и тъкани в родилната и сватбена обредност. (По материали от Ловешко и Троянско) // Българска етнология. № 5–6. София, 1993. С. 124–138.

Велева 1968 – *Велева М.* Данни от българските народни носии за някои характерни черти в облеклото на славяните // Известия на Етнографски институт с музей. № 11. София, 1968. С. 5–69.

Ганева 2003 – *Ганева Р.* Знаците на българското традиционно облекло. София, 2003.

Добруджа – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

Капанци – Капанци: бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Комитска, Борисова 2005 – Български народни носии / Предговор и бележки Анита Комитска, подбор и аранжиране Веска Борисова. София, 2005.

Левкиевская 2011 – *Левкиевская Е.Е.* Народная одежда. Семантика и прагматика // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда. СПб., 2011. С. 135–144.

Легурска, Павлова, Китанова 2012 – *Легурска П., Павлова Н., Китанова М.* Човешкият живот: раждане, сватба, погребение. Тематичен речник на българската семейна обредност. София, 2012.

Липинская 1998 – *Липинская В.А.* Естественно-географические условия проживания и традиционная одежда русских // Традиционный опыт природопользования в России. М., 1998. С. 281–294.

Лукина 1978 – *Лукина Г.Н.* Названия одежды в древнерусском языке // Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка. М., 1978. С. 221–244.

Маслова 1978 – *Маслова Г.С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

Маслова 1984 – *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.

Михайлова 1980 – *Михайлова Г.* Обредната функция на престилката в българското народно облекло // Въпроси на етнографията и фолклористиката. София, 1980. С. 58–66.

Михайлова 1981 – *Михайлова Г.* Костюмът в българската обредност // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 52–85.

Михайлова 1986 – *Михайлова Г.* Някои семантични паралели между българския и източнославянския народен костюм // БЕ. София, 1986. Год. XI. Кн. 3. С. 18–30.

Наследникова 1974 – *Наследникова В.* История на българския костюм. София, 1974.

Николова 1983 – *Николова М.* Народни носии от Видрински окръг. София, 1983.

Пирин. – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

ПК – Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.

Ракшиева 1984 – *Ракшиева С.* Традиционни сватбени обичаи в Годечко // Народна култура в София и Софийско. София, 1984. С. 217–227.

РНК – Русский народный костюм. Государственный Исторический музей. М., 1989.

РНО – Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.А. Липинская. М., 2011.

Родопи – Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

РТК – Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия / Отв. ред. И.И. Шангина. СПб., 1998.

Семенова 2011 – *Семенова А.В.* Код одежды в кашубской картине мира // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда. СПб., 2011. С. 48–57.

Соф. – Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.

Судаков 2009 – *Судаков Г.В.* Когда появились фартуки? (О многовековой истории русских слов и выражений). М., 2009.

Телбизов, Телбизова 1958 – *Телбизов К., Телбизова М.* Народната носия на банатските българи. София, 1958.

Тихомирова АД – *Тихомирова А.В.* Ассоциативно-деривационная и фразеологическая семантика наименований одежды в русской языковой традиции: Автореферат дисс. ... канд. фил. наук. Екатеринбург, 2013.

Тихомирова 2013 – *Тихомирова А.В.* Ассоциативно-деривационная и фразеологическая семантика наименований одежды в русской языковой традиции: Дисс. ... канд. фил. наук. Екатеринбург, 2013.

Толстая 1998 – *Толстая С.М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сб. статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77.

Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Одежда // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 523–533.

Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Символический язык одежды // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат-лов науч. конф. М., 2005. С. 42–51.

Трубацев 1967 – *Трубацев О.Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967. С. 39–40.

Узенёва 2009 – *Узенёва Е.С.* О семантике славянского народного костюма // Россия и славянский мир на Этнографической выставке 1867 г. Материалы Международной научной конференции, посвященной 140-летию Первой этнографической выставки России. СПб., 2009. С. 98–105.

Узенёва 2010 – *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2010.

Черных 1956 – *Черных П.Я.* Очерк русской исторической лексикологии. М., 1956. С. 71–76.

Чернышева 2011 – *Чернышева М.И.* Тематически-исторический словарь русского языка: одежда // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда. СПб., 2011. С. 7–15.

**«НУТРО» В ПСИХИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ
ХАРАКТЕРИСТИКАХ ЧЕЛОВЕКА
(НА МАТЕРИАЛЕ ОТСОМАТИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ
РУССКОГО ЯЗЫКА)**

Роль внутренних (брюшных) органов в обеспечении человеческой жизни издревле не подвергалась сомнению – более того, им приписывались не только собственно биологические (витальные) функции, но и участие в организации духовного мира человека и его социальных связей, ср., к примеру, лат. *stomachus* ‘настроение, расположение духа’ ← ‘пищевод, пищеварительный канал’. В антропологии есть расхожее мнение о том, что в ходе культурной истории европейцев символический центр духовной жизни постепенно «повышался» по вертикали человеческого тела: нагрузку, которую в древности исполнял, грубо говоря, живот, впоследствии стало выполнять сердце. Неслучайно Ж. Ле Гофф и Н. Трюон в своей «Истории тела в Средние века» дали главке, посвященной печени и животу, говорящее название – «Печень, великий проигравший», ср.: «В Средние века <...> существенно понизился “физиологический и символический” статус этого органа. <...> статус печени (иногда говорили также “живот” или “внутренности”) понижался, она оказывалась ниже пояса, в ряду постыдных частей тела» (Ле Гофф, Трюон 2016: 156)¹. В какой степени эти утверждения правильны? Какова символическая роль органов «нутра» в создании представлений о человеке духовном и социальном в более поздних, чем классическая древность, пластах культуры? Ответить на этот вопрос в значительной мере поможет анализ вторичных номинаций, образованных на основе обозначений органов «нутра» в русском языке (например, литер. устар. *желчевік* ‘о раздражительном,

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Контактные и генетические связи севернорусской лексики и ономастики» (проект 17-18-01351).

¹ Иная картина складывается, к примеру, в языках Западной Африки, в которых отражаются наивные представления о том, что органом, выступающим как средоточие эмоций, является печень, или в китайском языке, где подчеркивается особая «эмоциональная» роль почек, см. об этом в (Плунгян 1991).

язвительно настроенном человеке», волог. *черёвушка* ‘ласковое обращение (обычно к детям)’), а также фразем и художественных контекстов, в которых отражаются соответствующие значения интересующих нас слов (например, дон. *вымотать черёвы* ‘измучить, надоедая чем-н. неприятным’, «Если хочешь, я тебе прямо скажу: да, рад, да, *все печенки поют от радости!*» <М. Бубеннов>).

Таким образом, в статье изучаются лексические и фразеологические единицы русского языка, отражающие наивные представления о человеке психическом и социальном, которые транслируются через обозначения брюшных органов человеческого тела, условно объединяемых под обозначением *нутро* (в современном русском литературном языке *нутро* трактуется как ‘внутренние органы человека или животного; внутренности’ (ССРЛЯ 7: 1454), при этом, судя по контекстам, в первую очередь имеются в виду именно брюшные органы). Наивная анатомия в данном случае обнаруживает наибольший разрыв с научной, поскольку внутренние органы практически недоступны объективному наблюдению неспециалиста.

Довольно сложной задачей стало формирование списка слов, которые должны быть подвергнуты проверке на предмет наличия вторичных (несоматических) значений. Для этого было привлечено специальное исследование, посвященное семантической реконструкции наименований брюшных органов в русской языковой традиции (Ушинскене 2012). Имеющийся в этой работе диалектный лексический корпус² проверялся по диалектным словарям, а общенародные именованья – и по словарям русского литературного языка. В ходе проверки стало понятно, что вторичные значения, относящиеся к сферам ‘человек психический’ (якут. *занутрить* ‘взять за живое, забрать за душу’), ‘человек социальный’ (оренб. *брюхом падаць на чужое* ‘о любителе пожить за чужой счет’), появляются в подавляющем большинстве случаев у общенародных слов. Было решено ограничить список производящих основ общенародными основами; важным аргументом в пользу такого ограничения послужила возможность дополнить в этом случае диалектный материал данными литературного языка и просторечия. Итак, вот список слов, на основе которых создаются семантические, семантико-словообразовательные дериваты и фразеологизмы: *брюхо, желудок, желчь, живот, кишка, нутро, печень, потроха, пузо, пуп, требуха, селезенка, утроба, ч(е)рево*³. Как видно, в списке представлены в

² Проверялись также некоторые слова, зафиксированные в более поздних источниках и отсутствующие в работе В. Ушинскене: например, морд. *сүево* ‘живот’ (ДСРГМ: 224).

³ Единично упоминаются в статье также *ливер, сальник* (ср. литер. *сальник* ‘жировая складка брюшины, являющаяся защитным органом брюшной полости’ (ССРЛЯ 13: 70), *солнечное сплетение* и *под ложечкой*).

основном названия внутренних органов; при этом брюхо (пузо, живот) имеет и внешнюю поверхность, пуп располагается снаружи, тем не менее эти органы как бы «маркируют» «нутро», а соответствующие слова в своих вторичных значениях ведут себя подобно наименованиям внутренностей. В особо оговариваемых и редких случаях берутся диалектные производящие основы: *бутор*, *лантух*, *сень*, *ятреба*. Мы не претендуем на исчерпывающую полноту этого списка, однако он помогает выявить определенные закономерности, интересующие нас в данной статье.

Учитывалось, что диалектные слова с общенародными основами могут иметь специфические соматические значения, не равные общенародным; ср., к примеру, пск. *кишкá* 'желудок, брюхо' (СРНГ 13: 250), новосиб. *требухá* 'живот, брюхо' (СРНГ 45: 20), волгоград. *пупók* 'живот' (СДГВО: 493), волог. *утрóбица* 'употребляемые в пищу внутренности животного, ливер' (СВГ 11: 154), пск. *нутрó* 'желудок' (ПОС 22: 18), арх., волог., карел. *черёва*, *черевá* 'чрево, внутренности животного, рыбы, кишки' (СРГК 6: 772) и т. п. Не всегда можно определить, какое именно соматическое значение послужило базой для формирования несоматической семантики, но погрешностью в ряде случаев можно пренебречь, поскольку варьирование производящих значений происходит в поле обозначений внутренних органов. Кроме того, анатомические границы в наивном сознании характеризуются размытостью, особенно по отношению к невидимому «нутру», которое может не ограничиваться брюшными органами, но «обобщаться» до внутренностей вообще; изучение вторичных значений как раз поможет охарактеризовать закономерности символизации «нутра» и его взаимоотношения с другими органами, которым приписывается роль центра духовной жизни человека (сердцем и душой). Наибольшую сложность представляет работа с производными от слова *живот* (из-за известной словообразовательной омонимии *живота* «соматического» и «витального») и *печень* (из-за необходимости решать вопрос, что перед нами: дериват «соматической» *печени* или параллельно образовавшийся дериват глагола *печь*⁴). К примеру, СРНГ помещает олон. фольклорную формулу *падет печень на ретливое сердечушко* 'станет грустно, тоскливо' в статью *печень* 'внутренние органы человека и животного (сердце, легкие, печень)': «Без угару ведь болит-то буйная головушка, Стане синь-то оченьки под ясны, Падет печень на ретливое сердечушко» (СРНГ 26: 348–349). Однако здесь «соматическая» *печень*, по всей видимости, ни при чем; скорее всего, олон. *печень* имеет

⁴ При этом среди соматических слов, образованных от *печь*, тоже есть параллельные образования, ср. новосиб. *печёнья* 'сгустки крови' (СРНГ 16: 349), *печёнка* арх., сев.-двин. 'синяк, кровоподтек', вят., калуж., колым., том. 'запекшаяся кровь; сгусток крови' (Там же: 347).

значение 'печаль'.

Оговорив особенности отбора производящей лексики, обратимся к производным словам и выражениям. В народном анатомическом атласе человеческого организма, отдельные сегменты которого мы анализировали ранее (Березович, Седакова 2012; Березович 2013; Березович 2016; Кабакова 2013), утроба ассоциируется прежде всего с ее непосредственными физиологическими функциями – пищеварением, деторождением, с разного рода болезненными ощущениями, связанными с этими функциями и чрезмерными физическими нагрузками. В этом смысле можно говорить о первичной, соматической семантике лексики, описывающей «нутро». Нас же будут интересовать ее несоматические значения, которые тем не менее тесно связаны со значениями первичными. Отбирались лексические единицы с такими значениями, которые характеризуют психический мир человека и его социальные роли, но при этом не имеют непосредственной связи с представлениями о физиологических функциях и свойствах соматических органов. Связь такого рода должна быть опосредована хотя бы одним смысловым шагом: допустим, не берется значение 'обжора', но учитывается образовавшееся на его основе значение 'жадный человек'.

Производные лексические единицы, как было сказано выше, отбирались из диалектных словарей русского языка, а также словарей литературного языка; литературные контексты – из «Национального корпуса русского языка» (НКРЯ)⁵. Собранный материал по происхождению является разновременным. С одной стороны, в нем присутствуют несомненно древние образования: таковым можно считать, к примеру, дон., новг., р. Урал *утрѡбушка* 'ласковое обращение к кому-л. (чаще к детям, близким людям)', ср. др.-рус. *ѹтроба* 'плод чрева, дитя' (XI в.) (Срезневский 3: 1315). С другой стороны, в нем есть и явно более новые факты, ср. жарг. молод. *кишки наружу* 'о возбужденном человеке'. Решено ограничить материал условным периодом фиксации системно-языковых единиц и литературных контекстов – XIX–XXI вв.; относительная хронологическая стратификация выявленных моделей может стать темой отдельного исследования, требующего привлечения историко-лексикологического материала и данных родственных языков. Не берутся также лексические единицы, имеющие привязку лишь к высокому, книжному «штилю».

⁵ Контексты, извлеченные из этого источника, подаются без атрибуции (НКРЯ), но с указанием автора, произведения и года его создания; в нескольких случаях используются также контексты, найденные в сети Интернет с помощью различных поисковых систем; такие контексты можно обнаружить на нескольких сайтах по стандартным поисковым запросам, они обозначаются пометой <И>.

Таким образом, изучаемый материал относится к широко понимаемой русской языковой традиции последних двух столетий. Заявленная тема очень обширна – и мы не только не ставили своей задачей, как говорилось выше, охватить абсолютно все производящие основы, но и не пытались выявить исчерпывающий список производных лексических единиц. Отбирались наиболее характерные примеры, отсекались некоторые варианты одной и той же лексемы или фраземы.

Анализируются следующие сферы производной семантики, в рамках которых подается и комментируется материал:

ЧЕЛОВЕК ПСИХИЧЕСКИЙ

- эмоции и чувства,
- интеллект, интуиция, предчувствия,
- желания, намерения, воля, усилия (волеизъявление и целеполагание);

ЧЕЛОВЕК СОЦИАЛЬНЫЙ

- поведение и межличностные отношения,
- семейные связи,
- имущественные отношения и ведение хозяйства.

ЧЕЛОВЕК ПСИХИЧЕСКИЙ

Эмоции и чувства

«Нутро» в народной анатомии играет двойственную роль. С одной стороны, оно соотносится с центральной частью человеческого тела, отождествляемой прежде всего с физиологией, с материальным началом человеческой натуры (ср. литер. *чревный* ‘животный, низменный’ (ССРАЯ 17: 1105)), а с другой, как внутренняя составляющая, оно оказывается обозначением эмоционального и духовного мира человека. Показательна в этом отношении полисемия таких слов, как *утроба* и *нутро*, и их производных: диал. шир. распр. *утроба* ‘живот’, олон. ‘сердце’, север., новг., олон. *утробушка* ‘душа’: «Разгорелась моя бесчастная утробушка, Распалилось ретливое сердечушко, По тебе ли, по любимой сестричушке» (СРНГ 48: 207–209), волог. *нутренное*, *нутренная* ‘душа, а иногда вообще внутренность’: «Как ты мне это сказал, так вся моя внутренняя повернулась» (Диакторский 2006: 298), морд. *нутрё* ‘внутренний психический мир человека, душа’: «Ана гъварит: “Я к чилавеку прямь в нутрё залезу”» (СРГМ 1: 670), пск. *нутро* ‘то же’: «Всё нутро надрываешь» (ПОС 22: 18).

Внутренним органам приписывается пассионарность, которая выражается в их способности «воспламеняться» или, наоборот, «остывать»: «Лютость во мне, Гарасим! Все *печенки-селезенки горят*. В разбойники пойду, в живорезы...» <В. Шишков. Емельян Пугачев (1934–1939)>, «В

резолуции император радуется таковым успехам (что инсургенты убежали к другим городам) и говорит, что при убиении важных коноводов теперь *печенка* этой партии гуансийских инсургентов, конечно, на многое *охладела*» <К. Скачков. Мой политический журнал (1854)>.

Эмоциональный спектр «жизнедеятельности» «нутра» достаточно широк – от самых позитивных состояний вроде веселья и радости до негативных вроде раздражения, гнева и т. п., причем негативный полюс представляется более разработанным. При этом с помощью «нутряной» лексики передаются представления не только о внутренних эмоциональных состояниях, но и об их физическом выражении: смехе, слезах, криках.

Смех может описываться по той же модели, что и иные физиологические или психические состояния, вроде сонливости, аппетита, лени, боли, как некая субстанция, которая попадает в/на человека извне и полностью овладевает им изнутри. При этом агент воздействия может быть имплицитным: орл. *за пупок взяло* ‘о том, кто смеется без причины’: «За пупок чего тебя взяло? Чего ты понапрасну смеешься?» (СРНГ 33: 130), или эксплицитным, как в карел. *смешинка на брюхо попала* ‘о беспричинном долгом смехе’ (СРГК 1: 125), диалектном варианте литературного *смешинка в рот* (реже *в нос*) *попала*.

Однако существенно более распространенной оказывается репрезентация смеха через вызванные им болезненные ощущения в области живота: «У меня уже *печенка болит* от смеха!» <М. Милованов. Естественный отбор (2000)>. Эти боли могут быть локализованы как во внутренних органах (кишках, желудке, печени), так и в целом в животе, причем интенсивность боли может привести к их перенапряжению и деформации, как при слишком большой физической нагрузке⁶: арх. *все желудки потянуло* ‘о последствиях сильного смеха’ (АОС 13: 294), арх. *животы спертянуло* ‘то же’ (СРНГ 9: 157), арх. *кишки сволоклó* ‘то же’ (СРНГ 13: 251), литер. *надорвать, надсадить живот (со смеху)* ‘много смеяться над чем-либо’ (ССРЛЯ 4: 121), простореч. *надорвать (подрывать, рвать, сорвать и др.) живот, надрывать (рвать, надорвать, сорвать) кишки* ‘смеяться до изнеможения’ (БСПП: 230, 286), новг. *скря́нуть живот* ‘то же’ (НОС 10: 81), арх. *(все) брюхи порвать, кишки прирвать* ‘то же’ (АОС 2: 147; 13: 294), новг. *пупочек, пупочки надорвать* ‘то же’: «Хохотали, все пупочки

⁶ Ср. сходные фразеологизмы со значением ‘надорваться, повредить себе внутренние органы от тяжелой работы, чрезмерного напряжения’: простореч. *рвать кишки* (БСПП: 286), волгоград. *сорвать живот* (САГВО: 559), заурал. *кишки надорвать, кишки на сторону* (Тимофеев 2003: 103), свердл. *брюхо подсадить* (ДЭИС), яросл. *черёво скря́нуть* (ЯОС 10: 51), без указ. м. *обезжівѣ́ти, обезжівѣ́ти́сь, обезжівѣ́ть* (Даль 2: 593), ворон. *обесчерѣ́вить* (СРНГ 22: 39), яросл. *обезбрю́и́ться* (ЯОС 7: 8) и т. п.

надорвали» (СРНГ 33: 131). «Надрыв» нутра нарушает внутреннюю конструкцию организма, главным стержнем которого считается пуп (ср. новг. «Человек на пупу основан»⁷): вят. *пуп сдернуть*: «Лисица катается да смеется. Смеялась да смеялась – *пуп сдернула*» (Там же: 127).

Окончательному разрушению организма может помешать жест, который в свою очередь становится обозначением интенсивного хохота: простореч. *держаться за животики*, пск. *живот подхватить* ‘сильно рассмеяться, покатиться со смеху’, пск. *ходить живот поджавши* ‘сильно смеяться, покатываться со смеху’ (ПОС 10: 224), арх. *живот (животы) держать, только за животики (животик) <держать>* ‘то же’ (АОС: 42, 47) и др. В противном случае эта часть тела рискует отделиться (арх. *живот отвалится* ‘о последствиях сильного смеха’: «Жывод, думал, отвалица – до тово дохохотал» (Там же: 42)) – и человек останется без живота и внутренностей: ряз. *остаться (повалиться) без животов* ‘сильно (до изнеможения) смеяться’ (Деулино: 168), перм., н.-печор. *без кишок хохотать* ‘то же’ (СРГНП 1: 315; БСРП: 287), пск. *без брюха, без кишочек; бродить без кишок* ‘то же’ (ПОС 2: 175, 189), новг. *обезживотиться* ‘надорваться от смеха’ (СРНГ 22: 29), ворон. *обесчеревить* ‘то же’ (СРНГ 22: 39).

Сходным образом описывается и **плач**. Он тоже может представлять как болезненное состояние, охватывающее человека изнутри и поражающее его внутренности: смол. *забирает за кишки* ‘о гневе и слезах без причины’: «Мать ребенку, когда он кричит и плачет: “Чего тебя *забирает за кишки*”» (СРНГ 9: 256). В других случаях описывается результат физического усилия, вызванного рыданиями, которое деформирует тело: новосиб. *плакать*,

⁷ Цит. по (Мазалова 2001: 38–39). Подобный «слом» обычно вызван перенапряжением: простореч. *пуп (пупок) развязывается, развяжется* ‘о большом напряжении сил’, пск. *ворочать через пуп* ‘выполнять тяжелую физическую работу’ (СПП: 63), влад., новг. *пуп (живот) скрятьнуть* ‘повредить внутренние органы от чрезмерных усилий, надорваться’ (СРНГ 38: 170), р. Урал *пупка лопнуть* ‘то же’: «Хоть ты пупка лопни, но с собой бери ребенка (на работу)» (СРНГ 33: 130), вят. *с пупка сдернуть* ‘то же’ (Там же), новг., олон. *пуп рассыпался* ‘надорвался от натуги’ (Там же: 127), перм. *пуп сдернуть* ‘надорваться от натуги’, карел. *пуп сронить* ‘то же’: «Мишко переселся, пуп сронил, теперь лежит» (Там же), яросл., костр., олон, урал., свердл., омск., перм., сиб., тобол., краснояр., новг. *пупа (с пупа, с пупу) сорвать* ‘то же’, арх., новосиб., сиб., иркут., амур., якут. *пуп сорвать* ‘то же’ (Там же), арх., волог., олон., карел. *пуп пал (падёт)* ‘перетрутился, надорвался’, ленингр. *вскинуть пуп*, карел. *пуп сронить (ронить)*, волог. *пуп стряхнуть* ‘надорваться’ (СРНГ 33: 127; СРГК 4: 348) и др. Поэтому лечение от физической перегрузки, которое предполагает возвращение «пупа» на исходное место, обозначается как волог. *пуп подымать* (СРНГ 33: 127).

с пупка выворачиваться 'громко, надрывно плакать, надрываться от слез': «А девчонка плачет, с пупка выворачивается» (СРНГ 33: 130), морд. *нутро луковицей вылазит у кого* 'кто-либо изнемогает от крика, плача (обычно о детях)' (СРГМ 1: 670), урал. *рвать пузу* 'громко ругаться, скандалить' (СРНГ 34: 356). Указание на «нутряное» происхождение плача может выражать его высокую интенсивность: вят. *кричать ото всех печеней* 'громко кричать' (СРНГ 15: 262), вят. *со (ото) всех печеней (вздыхать, кричать и т. д.)* 'сильно, громко (издыхать, кричать)' (СРНГ 26: 348), волгоград. *как на живот* (кричать, орать), *на пуп (кричать)* 'громко, с надрывом (плакать, рыдать)' (СДГВО: 170, 493).

В число эмоциональных реакций, связываемых с деятельностью нутра, входит и **возбуждение**, которое может описываться через внешний жест (перм. *царапать пуп* 'выказывать возбуждение' (БСРП: 544)) или как движение внутренних органов (перм. шутол. *печенки трясутся* 'о сильном волнении, возбуждении' (Там же: 497)), готовых даже покинуть тело: жарг. молод. *кишки наружу* 'о возбужденном человеке' (Там же: 286).

По данным диалектной лексики, положительные эмоции, обозначений которых вообще существенно меньше, чем отрицательных, редко исходят из нутра. Так, в целом **удовлетворение** связывается прежде всего с чувством полного насыщения (*наестся от пуза*), но оно может быть распространено и на другой вид жизнедеятельности: брян. *от пуза* 'до полного удовлетворения, вдоволь': «От пуза нахохотались» (СРНГ 33: 114).

Мы уже писали о парадигматических отношениях, в которых состоят в диалектах *душа*, *сердце* и названия органов пищеварения, и показали, насколько диффузными оказываются их значения и в сфере пищеварения, и в сфере переживания (Кабакова 2015: 334–339). Если душа выступает в роли органа пищеварения, то живот или внутренние органы наделяются способностью испытывать чувство **радости**: селигер. *живот радуется* 'на душе светло, хорошо': «В праздник крёстный ход с херувимами, с пением, такая красота, просто *живот радуется*» (Селигер 2: 83). Чаше эмоциональное состояние радости может приписываться «нутру» в литературном языке: «Конечно, мы все единогласно пошли по снегу, а снег на солнце синий до слез, и в *нутре у нас все играет*, как вроде у кобеля, который десять лет на цепи сидел и вдруг сорвался и пошел чesать» <Е. Замятин. Слово предоставляется товарищу Чурыгину (1922)>, «Отцы! – сказал Клим Яковлич, С каким-то визгом в голосе, Как будто *вся утроба* в нем, При мысли о помещиках, *Заликовала* вдруг» <Н. Некрасов. Кому на Руси жить хорошо (1873–1874)>, «Если хочешь, я тебе прямо скажу: да, рад, да, *все печенки поют от радости!*» <М. Бубеннов. Белая береза (1942–1952)>.

Радость, кроме того, приписывается и селезенке, органу, практически

не отраженному в диалектной лексике, причем выражается радость через глаголы *играть* в значении 'приходить в движение' и *ёкать* 'издавать отрывистые звуки': «Сообразив составленный Петенькой план, он понял, что тут предстоит целое море построек, переносок, посадок, присадок, – и *селезенка* пуше, чем когда-либо, *заиграла* в нем» <М. Салтыков-Щедрин. Благонамеренные речи (1872–1876)>. Такого рода радость может иметь дополнительные сексуальные коннотации, подкрепляемые семантикой глагола *играть* (Толстая 2008: 103–113): «За то ли, что и у покойного ее мужа штабс-ротмистра Неугодова *селезенка играла* при одной мысли, что у него в доме будет... “куколка”?» <М. Салтыков-Щедрин. Круглый год (1879–1880)>. «Екание» селезенки, наряду с ее «игрой», может быть и выражением **бодрости** организма: «Радует только, если это может радовать, что врачи связывают такое состояние не просто с полным обалдением, а с каким-то временным “кризисом кровеносной системы” и усиленно пичкают меня пчелиным молочком, и колют всякими витаминами, после чего, по их мнению, я неминуемо *взыграю и заекаю селезенкой*» <В. Астафьев. Зрячий посох (1978–1982)>.

«Нутро» может выражать и иной оттенок любовного чувства – душевное **томление**: «В эти годы с девичьей душой, Все *нутро по любви изнывает*, Да и взгляд мой играет мечтой» <В. Аксенов. Апельсины из Марокко (1962)>. Близка к нему и **тоска**, не обязательно связанная с любовью, которая иссушает нутро: «Дети за отца не почитают, родные дети! Жена уморить готова, я чувю. Когда ни приди, только и слышишь: что, мол, рассейский лапоть, воз денег хотел привезть, а теперь ишь каким фертом! Вот через чего *печенка-то сохнет*... – С тоски, с печали шея вровень с плечами, – говорит Леон от огня. – Расквелили-таки человека! – прибавил Устин, смеясь» <Ф. Крюков. На речке лазоревой (1911)>; или давит и сжимает, подобно страху и тревоге: «В общем, вся эта история со школьным хором стала забываться, и только изредка, когда передавали по радио концерт народных песен и среди других вдруг царственно выплывало “Осыпалась листва на виноградниках”, у него все *нутро сжималось* в тоске и сердце ныло» <И. Друцэ. Рассказы (1972)>.

В этом негативном поле эмоции, выражаемые через «утробу», плавно переходят одна в другую. К тоске близки **тревога** и **беспокойство**. В литературном языке они выступают агентами, действующими на селезенку и нутро, причем они могут уподобляться хищнику, чьи когти вызывают физическую боль: «Но что-то скоблило в груди, покусывало под сосцом с самого утра, и, как он ни отгонял тревогу, она снова и снова подступала, и только схлынуло напряжение погони, прямо-таки *закогтила нутро*» <В. Астафьев. Царь-рыба (1974)>, «Был удостоен чести, да, но мог и лишиться ее, не отведавший, не вкусивший плодов заслуженного, долгожданного успеха, на что внимание Толика обостренное и обратил (обиняками душу

отведя сперва, намеками серьезно *растревожив селезенку* собеседника)» <С. Солоух. Клуб одиноких сердец унтера Пришибеева (1991–1995)>.

«Нутро» способно испытывать тревожное чувство и без внешнего вмешательства: «Вот, дескать, о чем у меня *кручинится нутро*, отец наш, Жив Годочислович, высокодержавнейший!» <К. Чуковский. Высокое искусство (1968)>. Данная цитата приводится Чуковским как простонародный перевод первой песни «Одиссеи». Именно в диалектах в большей степени, чем в литературном языке, склонность к волнениям приписывается *животу*, *брюху*, реже *требушине*, причем объектом эмпатии, выражаемой через психосоматическое ощущение боли, выступают родственники, особенно дети, в редких случаях животные: арх., волог., карел., селигер., новг. *брюхо болит* (за кого, о ком, по кому) 'о переживании по поводу чего-н., о состоянии тревоги, беспокойства, душа болит': «У бабки-то, поди, брюхо болит по ребятам» (карел.), «Брюхо-то болит, что дочка далеко» (арх.); «А вот у меня-то и брюхо болит, да где вы ходите, да где вы ездите» (карел.); «Твой ребёнок, у меня брюхо не болит» (арх.), «— Ты только подумай, Иван-то Митин опять с другой живёт! — А у тебя что, брюхо болит? Не суйся в чужие дела, лучше бы за собой смотрела!» (новг.) (АОС 2: 147; НОС 1: 93; СРГК 1: 125; Селигер 1: 71; СРНГ 3: 224), прикам. *брюхо не болит* 'нет дела до чего-л., кого-л.': «Я за ихние дела не отвечаю — у меня брюхо об их всё не болит» (СРГЮП 1: 81); волог. *для кости брюхо не болит* 'то же' (СРГК 1: 462); арх., новг., перм. *живот болит о (по) ком-л.*, брян. *живот замирает* 'кто-л. беспокоится, заботится о ком-либо; сердце болит о ком-либо': «Болит душа по Васеньке, Да по Колюшеньке живот, Боюсь, не скоро заживет (частушка) (арх.); «Лошадям дадут жому ведро, сена нетути, своя корова голосит и о лошадях живот замирает» (брян.) (СРНГ 9: 156–157; НОС 2: 130); арх. *требушина*⁸ *болит* (о ком-л.) 'то же': «Требушина болит о детках, ночам не сплю» (КСГРС). Способность к эмпатии или ее отсутствие могут характеризовать человека: перм., свердл. *брюхо не пучит* 'о том, кто ничем не смущается, не имеет совести': «Отдай ему ещё деньги-то, ведь брюхо-то ему не пучит, совести у его нет — он возьмёт» (перм.) (ФСПГ: 308; СРГСУ 1: 58).

Боль в животе выступает реакцией и на другие переживания, например, **раскаяние, сожаление**, которые могут быть вызваны как материальными потерями, так и угрызениями совести: новг. *живот болит (у кого-л.)* 'о переживаниях по поводу потерь, траты денег и т. д.': «У тебя всегда живот болит, когда что-то пропадает или теряется», «Что у тебя, живот болит, что ли; ведь не из твоего кармана», *брюхо болит* 'то же': «Отдал книгу, а потом будет

⁸ Ср. арх. *требушина* 'утроба, чрево': «Ребёнок у матери в требушине всё слышит, понимает» (КСГРС).

брюхо болей», (НОС 1: 93; 2: 130). В литературном языке художественные переживания могут вызывать раскаяние за нечестное поведение: «Комедия была, видно, очень такая: просто *взяла* обоих *за печенку*; вышли из театра и решили вернуть Фальку все двадцать тысяч» <В. Жаботинский. Пятеро (1936)>. Вероятно, тот же образ некой силы, стискивающей внутренности, лежит в основе якут. *занутрѣть* ‘взять за живое, забрать за душу’: «Меня так занутрила Лена, ведь Мария Петровна не пьёт, а болеет, она неправду вам сказала» (Зотов 2010: 179). Резкие неприятные переживания могут вызывать смещение органов: курган. *кишки переворачиваются* ‘о неприятном’ (Тимофеев 2003: 103), «Резко бросает Инна, причем больше не с сарказмом, и на этот раз отсутствие издевки режет Славе сердце еще сильнее. У него просто *кишки переворачиваются*» <Е. Мельникова. Черное сердце. Бывают люди, которые видят насквозь (2016)>.

В основе описания таких эмоций, как **раздражение, злоба, гнев**, часто лежат метафоры, связанные со стихией огня, который охватывает все нутро или какой-то определенный орган: «У отца твердел и бледнел нос, глаза жестко и упрямо смотрели в ничто: видно было – *нутро кипело* у него. Власть деда и его поучения были ему невмочь» <Ф. Гладков. Повесть о детстве (1948)>. На подобную трактовку этих эмоций, вероятно, оказала влияние гуморальная теория, связывающая темпераменты с преобладанием различных соков, вырабатываемых в разных органах. Холерический характер, подверженный приступам гнева, определяется преобладанием (желтой) желчи, соответствующей стихии огня и вырабатываемой печенью. Отражение этой концепции мы находим во вторичных значениях литер. *жёлчь* ‘горечь’, ‘раздражение, злоба, язвительность’ и производных: разг. устар. *изливать жёлчь на кого* ‘вымещать на ком-л. зло, раздражение’, *исходить жёлчью*: «Он буквально *исходил жёлчью*, говоря о меньшевиках» <Н. Валентинов (Вольский). Встречи с Лениным (1953)>; литер. устар. *желчевик* ‘о раздражительном, язвительно настроенном человеке’: «Весь он был жилистый, сухой и говорил медным, резким, отрывочным голосом. Сонный взгляд – угрюмый вид: как есть *желчевик!*» <И. Тургенев. Новь (1877)>; литер. *жёлчный, желчевой* ‘раздражительный, злобный, язвительный’ (ССРЛЯ 4: 70–71), литер. *нежёлчный*, без указ. м. *безжелчевой* ‘незлой, нераздражительный’ (Даль 1: 63), причем эпитет *безжёлчный* в настоящее время активно используется в социальных сетях в значении ‘толерантный’, например: «Непонятно, почему “филиппинки обезьяны” – плохо, а “адвокат урод” – нормалёк для нециничных и безжелчных» <И>. Для диалектов восприятие желчи как воплощения горечи и гнева нехарактерно; единственный близкий факт, который удалось найти, – загадка, отмеченная в псковских говорах: «Что горше жолчи?» с отгадкой «Сын неблагодарный» (ПОС 10: 191). В говорах через обозначение селезенки, как в литературном языке через *жёлчь*, может характеризоваться и человек: волог. *сенёк чёрный* ‘злобный,

сварливый человек' (КСГРС) (ср. волог. *сенёк* 'селезенка' (Там же)). Возможно, это отождествление также связано с функцией секречии.

В литературном языке желчь, как и гнев, ассоциируется с кипением и локализуется в сердце: «Сначала она обрушила мысленно на его голову всю желчь, накипевшую в сердце; не было едкого сарказма, горячего слова, какие только были в ее лексиконе, которыми бы она мысленно не казнила его» <И. Гончаров. Обломов (1859)>. В то же время в диалектах раздражение ассоциируется прежде всего с деятельностью печени, ср. без указ. м. *говорить печенкой* 'сердиться', пск. *печёниться* 'сердиться, гневаться, ворчать, брюзжать' (Даль 3: 109), и прилагательное *злой* выступает в качестве постоянного эпитета при *печенях*: костр. *раскалить до самых злых печенёй* 'очень рассердить': «Он раскалил меня до самых злых печенёй», *раскалиться до самых злых печенёй* 'очень рассердиться': «Иванко раскалился до самых злых печенёй» (СРНГ 34: 107). Избыток раздражения, гнева в просторечии может привести к «разрыву» печени и ее «порче»: «Не хорохорься! *Печенка с сердцов-то лопнет!*» <Н. Лейкин. На могилках (1880)>, «Не сердись, дядя Агафоныч, – молвил сват, – что пути, *печенку испортишь*; позволь-ка милость твою поспрошать: у вас коли бывает воскресный-эт день?» <В. Даль. Сказка о бедном Кузе Бес-таланной Голове и о переметчике Будунтае (1836)>. Реже упоминается «разрыв» живота: смол. *рвать живот* 'досадовать, сердиться, ругаться': «Молода жена, ты не рви живота» (СРНГ 34: 356).

В *печени, печенках* локализуется также чувство **обида, огорченья**, которое, как болезнь, деформирует этот орган: «На все *обижаться*, так и *печенок* не хватит!» <В. Крестовский. Панургово стадо (1869)>, «И как ему другой произвести – ножки гнутся, ручки трясутся и *печенка от огорченья пухнет*» <М. Зоценко. Мерси (1920–1930)>. Обида может описываться и как болезненные ощущения в животе: «Взяла меня *обида* поперек *живота!*» <И. Бунин. Суходол (1911)>.

В диалектах **досада** и **озабоченность** передаются через внешние жесты: перм. *чесать брюхо* 'высказывать озабоченность, досаду, растерянность' (БСРП: 62), смол. *пузо себе скоблить* 'о затруднительном положении кого-л.' (СРНГ 33: 115).

Во фразеологии литературного языка обозначения внутренностей, наряду с *душой* и *сердцем*, активно используются при описании **страха**. Изредка сам страх выступает в роли одушевленного агента, «атакующего» потроха: «Дремавшее в нем опасение вскинулось зверем и *вгрызлось* Коренькову *в печенки*» <М. Веллер. Хочу в Париж (1990)>. Чаще, однако, описываются реакции нутра на внешний раздражитель. Они выражаются в дрожи, словно речь идет о конечностях: «Сучий мандраж *кишки трясет*, тревога огромная, аспидного цвета, свинцовая волочит по высохшему ручейку сна» <Г. Вайнер, А. Вайнер, Евангелие от палача (1976–1980)>, или

в перемещении сверху вниз, подобно сердцу или душе: «Ну тебя к черту с этими фокусами, у меня все *печенки в пятки переселились*» <Б. Пильняк. Повесть непогашенной луны (1926)>. Страх ассоциируется и с холодом, охватывающим внутренности: «К счастью, братья не обладали столь же быстрым умом, какой был у Хэтанзи, поэтому страх перед единым разумом стаи еще не *остудил их нутро*» <А. Григоренко. Ильгет. Три имени судьбы (2013)>, «Он это отчетливо понял и так *похолодел нутром*, что изо рта вышел дымок, как от жидкого азота» <Д. Липскеров. Последний сон разума (1999)>, «Что такое? – настороженно спросил Тетерин, заранее уже ощутив нестерпимый *холод под ложечкой*, как будто все это время только и ждал, что она вот так придет, распахнет дверь и замрет на пороге, не в силах сказать ему что-то страшное» <А. Геласимов. Дом на Озерной (2009)>; причем внутренности под влиянием страха меняют агрегатное состояние: «Всякий раз, попадая в жилище широкого человека, *нутро мое твердело*, предчувствуя опасность, и теперь я видел ее в большой оленьей кости, которую Ябто разбивал камнем, пытаюсь достать мозг» <А. Григоренко. Ильгет. Три имени судьбы (2013)>. Страх может действовать подобно чувству голода, приводящему в движение кишки и желудок: «У меня при каждом выстреле от страха *желудок прилипает к позвоночнику*» <И. Найденов. Мы вышли с поднятыми руками (2008)>; «Он расплылся в широкой улыбке. Однако было в этой улыбке что-то, по-моему, нехорошее. Такое, от чего в животе у меня будто *кишка кишку в объятиях стиснула*» <Е. Хаецкая. Обретение Энкиду (1996)>.

Если для диалектной речи в целом нехарактерно описание страха через «утробу», то в фольклоре, в частности в беломорской былине «Алеша освобождает из плена сестру», для него используется глагол *утробётъ* ‘испугаться, оробеть’, который, видимо, указывает на «нутряную» локализацию этой эмоции: «Как увидели-то его честны роители, Выходили, их встречали слезами-ти, Они не знай *утробели* ли, возвеселели ли» (СРНГ 48: 207). Кроме того, не исключено и вторичное притяжение к глаголу *оробеть*.

Желания, намерения, воля, усилия (волеизъявление и целеполагание)

Нутро может выступать духовным началом наподобие души или сердца, которое обладает своими **пристрастиями** не только в еде, но и в других областях, в частности по отношению к близкому окружению: разг. *прийтись по нутру* ‘понравиться кому-либо’; твер. «Парень девке *по нутру*» (Смирнов 1902: 113). При этом намного чаще речь идет о **неприятии**: *не по нутру* ‘не нравится кому-л. что-л.’: «Знаю я, знаю, что вам не по нутру

мои слова, да что ж делать-то, я вам не чужая, у меня об вас сердце болит» <А. Островский. Гроза (1860)>, ряз. *не в нутрё, не по нутрю* 'то же' (Деулино: 349); морд. *не по нутрю* 'то же': «Взяла и пириказалъ, чяво бабы гъварили. Ана так и фспыхнулъ, виднъ, ни пъ нутрю. А снаха-тъ ей ни пъ нутрю, дъ што паделъш» (СРГМ 1: 670); пск. «Ана каждая прасмеивала, што была ей ни па нутру», «А сват хазяину ни па нутру пришолся» (ПОС 22: 18).

С оценочной «деятельностью» утробы связано и волеизъявление. Утроба может вести себя как душа, вырабатывающая **желания** как духовного, так и плотского характера: казаки-некрасовцы «Все продавали на базаре, что твоей *нутри хочется*» (СРНГ 21: 320); казан. *брюхом захотел, захотелось* 'о причудливом и настойчивом желании': «Дома барыня с печки упала, брюхом хрена захотела» (СРНГ 3: 224); ср. также: «Просто, то есть, брюхом хочется, чтоб на нашей площади конный статуи стоял!» <М. Салтыков-Щедрин. Дневник провинциала в Петербурге (1872)>. Сильное желание может обозначаться и глаголом бурят., чит. *занутрить* 'сильно захотеть': «Занутрить-то можно, да силенки ли хватит», «Вижу соболь в дупло забежал, ну тут его занутрило как бы его живым поймать», «Чего это тебя занутрило на свеженину» (СРГС 1/2: 199–200).

Как и в случае с беспокойством, желание проявляется в болезненных ощущениях в брюшной полости: иркут. *где плохо лежит – брюхо болит* 'хочется, не терпится взять, украсть' (СРГС 1: 95); смол., сиб. *живот болит* 'о сильном желании сделать что-либо (часто преступное)': «Живот болит, если плохо лежит» (СРНГ 9: 156–157), волоград. *аж живот болит* 'о сильном желании, нетерпении' (СДГВО: 170), новг. *живот болит* (у кого-л.) 'хочется самому что-л. сделать': «Как увижу вяжут, так живот болит» (НОС 2: 130). Интенсивность желания, нетерпение могут описываться уже известной метафорой перегрева внутренностей: простореч. *распалаться утробой* 'чувствовать сильное нетерпение'.

Неспособность контролировать свое поведение, нетерпение связываются в диалектах с *кишкой* и *печенкой*: перм. *кишка не терпит* 'невозможно переносить, терпеть кого-л., что-л.': «У меня кишка не терпит на этих пьяных глядеть» (СПГ 1: 391), морд. *кишка не вытерпит у кого* 'кто-либо не выдержит, не устоит': «Чай, у ёво кишка не вытирпит, штобы в лъскуты ни напищъ» (СРГМ 1: 368), горьк. *печёнка не вытерпит* 'то же': «Это уж человек эк такой, у ее печенка не вытерпит промолчать-то» (СРНГ 26: 348), томск. *кишка не вытерпела* 'не хватило сил сделать что-л., справиться с какими-л. трудностями': «Ну всё равно, надо было взять уж ее (племянницу-сироту на воспитание). Куды деваться-то? Мне бы, наверно, кишка не вытерпела» (ПСДЛЯ 1: 171).

Отдельные внутренние органы выступают средоточием **физической силы, способностей осуществить задуманное**, причем всегда подразумевается их недостаточность. По всей вероятности, значение

нехватки сил развивается из значения 'испытывать чувство голода': простореч. *кишка тонка* 'о недостатке силы, способностей, средств для осуществления чего-л.', перм. *брюхо тонковато* 'у кого-л. не хватает сил, способностей сделать что-то': «Одному-то избу не срубить – брюхо тонковато, дак помочь созывают» (СПГ 1: 61), чит. *жидковат на печенку* (Пашенко 1: 25); ср. также яросл., влад., костром., калуж. *безжизвóтный* 'худой, тощий; бессильный' (СРНГ 2: 190).

К этому кругу значений близка и семантика **ревения (в труде)**, оцениваемого скорее негативно, причем выражения отсылают к фразеологии, означающей 'надрываться на работе': жарг. *показывать пупок* 'слишком ревностно выполнять служебные обязанности' (БСРП: 544), р. Урал *из пупка вылазит* 'из кожи лезть': «Соседки из пупка вылазиют, спорят» (СРНГ 33: 130)

ИНТЕЛЛЕКТ, ИНТУИЦИЯ, ПРЕДЧУВСТВИЯ

Литературный русский язык, в отличие от диалектов, приписывает утробе особую **интуицию**, нерациональное знание. Чаще всего субъектами «шестого чувства» выступают *нутро* и *печёнки*; затем следуют *кишки*, *потроха*; другие органы (*брюхо*, *живот*, *чрево*, единично – *солнечное сплетение*) приобретают интересующие нас контекстные смыслы довольно редко, при этом играют роль не столько активного органа, сколько локуса «шестого чувства». Исключительно в роли локуса выступает и сочетание *под ложечкой*.

Для этой группы соматизмов специфичны контексты, в которых соответствующим органам (*нутру*, *чреву*, *печенкам*, *потрохам*, *селезенке*) приписывается **способность к внелогическому осмыслению** того, что обычно осмыслиается логически, для чего нужно знание, или же тонкому **эстетическому восприятию**: «Что именно с авиацией не то, дежурные и предположить не могли, они изменение *чувствовали печенками*, опытом, то есть всем тем, о чем нельзя упоминать в журналах происшествий, в докладных, рапортах, объяснительных записках и оперативных сводках» <А. Азольский. ВМБ (2001)>; «– Да понимаешь, Петька, спрашивают меня: сколько будет 0,5 плюс 0,5, а я *нутром* чую, что литр, а математически выразить не могу!» <анекдот о Чапаеве>; «В этой дистрикции де сыанс, – говорил Брюс, – точные знания невозможны, ибо нет способа подвергнуть их ревизации и пробации. И приходится, впитав в себя величайшее множество фактов фактиссимов, прибегать к профаническому методу: *чують чревом*. А *чрево* *чувет* беду последние сто лет...» <А. Лазарчук, М. Успенский. Посмотри в глаза чудовищ (1996)>; «И Володя почти всегда что-то рисовал на этих бумагах – они у меня остались. Он, в общем, не понимал в изобразительном искусстве, но

чувствовал нутром...» <М. Шемякин, В. Перевозчиков, «Я уговаривал его не умирать...» (1989)>; «Она знала, что “сучонка” обращена к ней. Просто нутром чуяла. Потрохами» <Е. Хаецкая. Синие стрекозы Вавилона (2004)>; «То, что он чувствовал, как говорится, “селезенкой”, для чего рисковал так отчаянно своей жизнью, явившись с визитом под видом “прогрессивного промышленника”, теперь блестящим образом подтвердилось!» <В. Аксенов. Любовь к электричеству (1969)>.

В театральной среде лексемы *нутро*, *кишки* предстают как обозначение внутреннего душевного мира, интуиции, **вдохновения**, противопоставленного рациональному началу. Они трактуются как необходимый инструмент актерского перевоплощения: «Актер поразительного нутра, феноменальной интуиции, он мог играть в любом жанре – в драме, комедии, фарсе, буффонаде – и всюду был правдив, всюду убедителен» <Э. Рязанов. Подведенные итоги (2000)>; «Актриса со стихийным нутром истинно большой актрисы» <А. Гурченко. Аплодисменты (1994–2003)>; «...ее еще и озвучат третьей актрисой с богатым актерским нутром» <Там же>; «Они только углубили его крупное драматическое нутро, его недюжинный актерский темперамент и отточили ювелирный актерский ум» <Там же>; «Казалось бы, формально все выполняют правильно, но, что такое “играть кишками”, не знают, а если и знают, то душевно трагиться не хотят» <Л. Лебедина. «Отдаю долги тем, кого люблю» (2001)>. Подлинное актерское искусство исходит из глубины человеческого существа: «Могу заплакать, столкнувшись с высоким искусством, когда это не холодный профессионализм, а – “почва и судьба”, *сквозь кишки свои пропущено...*» <Ю. Хожателева. В. Вишневский: «Жить надо так, чтоб не сказали “Помер”...» (2013)>; «Иванов-Козельский был самородком, в полном смысле “нутряным” талантом. У него ясно проступало отсутствие сколько-нибудь серьезной школы» <А. Глама-Мещерская. Воспоминания (1937)>.

«Нутряная» метафорика изредка применяется и к другим художественным занятиям: «Остались еще писатели, которые считают, что “нутром”, талантом можно взять все. Это нелепо» <К. Паустовский. О детской литературе (1936)>; «А цвет Егор чувствовал: и маляричь приходилось, и нутро у него на цвета настроено было особо, от купели, что называется» <Б. Васильев. Не стреляйте в белых лебедей (1973)>.

«Внутренности» (*нутро*, *печенка*, *потроха*, *кишки*, *брюхо*) обладают и способностью **предчувствовать**. Как и другие соматические объекты, они предчувствуют главным образом неприятности, опасности, смерть: «Грядут времена страшные, кровавые... *Нутром* чую. А нутро у меня, внуча, чуткое, девять детей выносило, как ты думаешь, милая моя...» <Е. Хаецкая. Синие стрекозы Вавилона (2004)>; «– Чую, лейтенант, *печенкой* чую, не будет нам сегодня везения, отойти надо» <Ю. Бондарев.

Берег (1975)>; «А еще – с одного взгляда определял человека, *нутром* чуял опасность» <А. Лаврова. Лишние (1999)>; «Это опасно – *кишками чувствую*» <И>; «– Едут какие-то. *Потрохами* чую – сюда. Давай в кустах пересидим, не будем отсвечивать» <К. Кашеев, И. Волинская. Ведьмин дар (2007)>; «<...> еще они не доставали ножей, конопатый только вертел им бестолково с самого начала, а уже *брюхо* мое *заледелено в предчувствии* и шерсть вздыбилась, как на еже» <Митьки. Постскрипtum (1997)>. Упоминания о «светлых» предчувствиях встречаются очень редко: «И даже надежды имею. На что надежды – вот хоть убей, объяснить не могу, а только *чувствую, всем нутром чувствую*, что придет что-то... Ну, сбудется оно, да и все тут!» <М. Салтыков-Щедрин. Дневник провинциала в Петербурге (1872)>.

Для соматизмов, обозначающих внутренности, характерна не только активная позиция субъекта, но и пассивная роль «локуса» предчувствий: «<...> *под ребра, из глубины живота*, ударило страшное предчувствие, хотелось закричать диким голосом» <А. Львов. Двор (1981)>; «От нехорошего *предчувствия в животе* подобралась *кишки*» <М. Елизаров. Библиотекарь (2007)>. Таким локусом может стать и *солнечное сплетение*: «В этот момент неприятное *предчувствие толкнуло* Марину в *солнечное сплетение*» <С. Болмат. Сами по себе (1999)>; в этой же роли выступает сочетание *под ложечкой*: «Улица пустая вообще производит ужасное впечатление, а тут еще где-то *под ложечкой* томило и сосало *предчувствие*» <М. Булгаков. Белая гвардия (1923–1924)>; «Нехорошее *предчувствие* защекотало у нее где-то *под ложечкой*, и она вышла из комнаты» <А. Геласимов. Дом на Озерной (2009)>.

«Внутренности» обладают тонким, **органическим чувствованием различных жизненных ситуаций и обстоятельств**. Этими органами можно чувствовать долг, обязанности, собственную судьбу, правила поведения в каких-то условиях: «Вся прелесть “Молодой гвардии” заключалась в том, что при провале партийной организации юноши и девушки, воспитанные партией и советским временем, поднимались на борьбу сами, *чувствуя свой долг нутром*» <Г. Фукс. Двое в барабане (2003)>; «– Помяните мое слово, ребята, должен! – *Печенка* *чует*, Евсеич? – смеялись казаки» <Б. Васильев. Были и небыли (1977–1980)>; «Потому что *печенками* *чует*: это их удел, всей России удел жить так вот, от полочки до полочки...» <А. Азольский. Монахи (2000)>; «Честно говоря, Дина плоховато представляла его там: она *нутром* *чуяла*, что людям, начисто лишенным честолюбия, не место в Америке» <И. Безладнова. Дина (2003)>. Интересно, что органы брюшной полости наделяются способностью **чувствовать богатство, материальные ценности**: «Он тогда грудью отстоял каменную <...> сторожку, <...>, *нутром* *чуя*, сколько сокровищ может вместить каменное запертое строение» <Г. Щербакова. Мальчик и девочка (2001)>; «То, что

икона эта ценная, Вован *нутром* чуял» <С. Романов. Парламент (2000)>. Это связано, по всей видимости, с ассоциациями накопления, владения собственностью, которыми наделяются «брюшные» соматизмы в наивном языковом сознании (см. рубрику «Имущественные отношения и ведение хозяйства»). Реже встречаются контексты, в которых указывается на интуитивное **чувствование межличностных отношений**: «Она *нутром* чуяла, что между молодыми людьми есть связь» <И>; «Он это, благодаря давней неприязни, *печенкой* чувствовал» <П. Акимов. Плата за страх (2000)>.

Рассматриваемые соматизмы фигурируют и в контекстах, где соответствующим органам приписывается способность **интуитивно «узнавать»** людей. Это может быть «опознание» знакомого («Я всеми *печенками* чувствовала, кто это звонит, но добежать до телефона раньше отца все равно не успела бы» <А. Ткачева. Приворот (1996)>) или виновного в свершении какого-либо проступка («Ничего такого не заметили. Но *нутром* чую: он, падла. Пощупаешь его?» <А. Савельев. Аркан для букмекера (2000)>). Внутренние органы способны осознавать глубинную суть происходящего и в таких областях, как политика, экономика или архитектура: «Аракчеев *нутром* угадал действительную цель преобразований – механистичное обезличивание власти» <А. Архангельский. Александр I (2000)>, «Каждый архитектор вслепую тыкался среди какофонии стилей, *нутром* пытаясь угадать тот единственный облик, который воплотил бы в себе русскую душу» <С. Плеханов. Заводская старина (1977)>.

Иными словами, внутренним органам приписывается и знание, и понимание – не рациональное, а более «глубокое»: «То есть он *нутром* тоже понимал, что вот так странно нас воспитывает» <А. Слаповский. Большая Книга Перемен (2010)>; «Всей горечью своего знания / всем *нутром* *вышколежного университета человека* я осознанно приговор» <Осенняя птица (Осташков). Д/ф из цикла «Письма из провинции»>.

С этой способностью понимать глубинную суть связывается и процесс познания, опять-таки вне заданных рациональных схем, как может познавать только душа: «И действительно, русский человек *знает* Бога *нутром*, душой» <митрополит Антоний (Блум). «Церковь должна быть так же бессильна, как Бог...» (1990)>. И хотя внутренние органы противопоставляются разуму, но и они в принципе способны «обучаться»: «Елена Петровна <...> не имела в собственном сердце такой вот любви, какую сама вызывала когда-то, и *не научилась нутром*, как это одарить, если не отдарят, как это отдать, не в виде награды, а просто так» <Б. Вахтин. Абакасов – удивленные глаза (1959–1964)>.

Когда диалекты иронически связывают с «нутром» **интеллектуальную деятельность**, это означает, что человек плохо соображает: пск., карел. *глуп как бабий пуп*, *глуп как свиной пуп* ‘о крайне глупом, непонятливом человеке’, помор. *человек глуп как бабий пуп* ‘все люди

группы' (БСРС: 551), перм. *кишкодум, кышкодум* 'плохо, медленно сообщаемый человек' (СРНГ 13: 251), ср.: «Но в его голосе не прозвучала угроза, и крепыши решили, что перед ними – не ахти что, самое большое – *кишкодум*-интеллигент, возмнивший себя рыцарем» <Е. Орлов. Лиза (2009)>. Здесь, видимо, актуализируется и значение медлительности, создаваемое представлениями о протяженности кишки.

ЧЕЛОВЕК СОЦИАЛЬНЫЙ

ПОВЕДЕНИЕ И МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Близкое знакомство с человеком, **узнавание его сущности** и в литературном языке, и в говорах описываются как проникновение в его нутро, представляющее собой некий локус, куда можно попасть стороннему человеку: ленингр. *сходить в нутро* 'узнать, каков человек, что у него на уме': «Вот ты хвалишь своего кавалера, а в нутро не сходила, но всё равно хвалишь» (СРГК 4: 55); ср.: «Ну как бы мне *забраться к нему в нутро*, схватить его за живое» <Д. Гранин. Искатели (1954)>; «Если бы, Николай Васильевич, удалась *вползти* к ним за пазуху, а еще бы лучше – *в нутро, в кишки...*» <Ю. Трифонов. Нетерпение (1973)>. Соответственно **сбор информации** о человеке может восприниматься как потрошение, «перебирание» внутренностей – и получать негативную оценку: волог. *потрошить* 'расспрашивать, выведывать' (СВГ 8: 19), ленингр. *перетираться до чужого нутра* 'проявлять любопытство по поводу личной жизни других, лезть не в свои дела': «Люди перетираются до чужого нутра. Спрашиваю Виктора: «Виктор, мать твою машину купила, говоря?»» (СРГК 4: 55). Образ потрошения участвует и в создании представления о **сплетнях**: якут. *потрошить* 'сплетничать' (СРНГ 30: 309); ср. также пск. *требушить* 'говорить вздор, бессмыслицу' (СРНГ 45: 21). Другой поворот «кишечной» образности – трактовка сплетен и слухов как кишки, тянущейся по деревне: волог. *пошла кишка по деревне* 'о появлении слухов': «Ты ей пересказала – и пошла кишка по деревне» (СГРС 5: 161), карел. *пошла кишка по порядине*, новг. *пошла кишка по порядне* 'то же': «Наврал кто-нибудь, вот и пошла кишка по порядине» (карел.) (СРГК 2: 355; НОС 4: 46)⁹. На создание образа влияет здесь длина и вытянутая форма кишки (ср. симб. *кйшкать* 'тянуться кишкой, т. е. вереницей' (СРНГ 13: 251)), но при этом, думается,

⁹ Близкий образ лежит в основе следующего выражения: устар. *пошла кишка по урядью* 'о судебных проволочках, волоките' (БСПП: 286; ДП: 566).

вторично может учитываться и «содержимое» кишки, в которой заложена вся «подноготная» объекта сплетен.

«Брюшная» фразеология осваивает и семантику **подхалимства**, причем в устойчивых сочетаниях фигурирует как образ брюха подхалима (литер. *ползать на брюхе* ‘раболепствовать, пресмыкаться’ (ССРАЯ 1: 660), народн. *где сухо, там брюхом, где мокро, там на коленочках* ‘о подхалиме’ (БСРП: 63)), так и того, перед кем он подхалимствует (калуж. *пузо лизать кому-л.* ‘пресмыкаться, унижаться перед кем-л., подхалимствуя, льстить кому-л.’ (СРНГ 33: 114–115)). «Положение» и «состояние» пуза становятся показателями социального статуса, что подтверждается выражениями, обозначающими **заносчивость** и **способность выдвинуться**: пск. *пузо выше носа* ‘о гордом, заносчивом человеке’ (СПП: 63), смол. *из носа да в рот, да по пузу помазать* ‘о выскочке’ (СРНГ 33: 114). Вызывающее поведение «кодируется» также через образ ливера: жарг. *тянуть ливер на кого-л.* ‘вести себя вызывающе по отношению к кому-нибудь более сильному’ (БСРП: 362). Внутри «брюшных» образов, рисующих картину положения человека в обществе, намечается антитеза «переда» и «зада»: если пузо обнаруживает способность к самоутверждению, то прямая кишка – **отсутствие авторитета**, ср. дон. (волгоград.) *гузённая кишка*¹⁰ ‘об очень глупом, незначашем, ненужном человеке’ (САГВО: 245). «Утроба» в целом может обозначать не только психический мир человека, как мы видели выше, но и его **социально-ориентированный характер**, ср. карел. *благая утроба* ‘послушный, покладистый человек’: «Петька был благая утроба: куда ни пошлют, везде пойдёт» (СРГК 1: 74), кемер. *поперечная кишка* ‘о непослушном человеке’: «Сроду не сделает так, как ему велят. Ну, поперечна кишка. Он сроду как поперечна кишка» (СРНГ 29: 310).

Говоря об особенностях поведения человека в обществе, следует отметить, что через обозначения брюшных органов (*брюхо, пузо, кишка, пуп*) могут воплощаться представления о **нежелании работать**. Лексика говоров рисует лентяя лежащим и «отрачивающим» большой живот, ср. н.-печор. *пузо наращивать* ‘бездельничать’: «А ничё не роблю, пузо наращиваю» (ФСНП 2: 226), н.-печор. *пуп наедать* ‘то же’: «Докуль будешь на койке-то валяться, пуп наедать?» (Там же), перм. *гладить брюхо* ‘то же’ (БСРП: 62), перм. *кишка за подушку* ‘лень, нежелание работать’: «Робить-то ныне не хотят молодые: кишка за подушку» (ФСНП: 166), арх. *пузан* ‘о лентяе’: «Работать не хочет пузан этакий» (СРНГ 33: 113), пск. *толстый брюх* ‘бездельник, дармоед’ (СПП: 19).

Наиболее разнообразно воплощаются значения **‘надоедать кому-л., донимать, мучить’**. В просторечии и диалектах действия надоедающего

¹⁰ Ср. арх., пск., самар., сарат., урал. *гузённая кишка* ‘прямая кишка’ (СРНГ 7: 207).

трактуются как технические операции со льном или с нитками (веревками), в образе которых предстают нутро, чрево, кишки, печенки: морд. *нутро (нутрё) вытягивать* 'тревожить, мучить кого-л.': «Ты у миня, мам, фсе нутрё вытягвьш, ни с нами ты» (СРГМ 2: 121), дон. *вымотать (выматывать) черёвы* 'измучить, надоедая чем-н. неприятным, вымотать душу': «Муш шалапутнай, чирёвы фсе выматывайть жане, и угамону яму нету» (БТСДК: 574), краснодар. *повымотать все печёнки* 'то же' (СРНГ 27: 274), народн. *повытеребить кишки* 'то же' (БСРП: 286), простореч. *выматывать, вымотать все кишки (кому)* 'крайне надоедать, мучить кого-л. настойчивыми просьбами, речами, уговорами' (Там же); ср. также: «Бабы все *нутро вытрепали*, как будто я в этом виноватый» <Е. Носов. Усвятские шлемоносцы> (1977)>. Интенсивность и неприятность процесса подчеркивается тем, что аналогичная образность используется для воплощения представлений о рвоте: арх. *выматывать, вымотать все кишки* 'о сильной рвоте' (АОС 8: 9).

Другой метафорический регистр предполагает обращение с внутренностями объекта приставаний как с пищей: волгоград. *переест, проест (все) кишки* 'сильно надоесть кому-л.': «Как ана мне надаела, фсе кишки пириела» (СДГВО: 411, 485), ср.: «Ссужение собственного таланта чужим людям, тяжкий труд справщика, переделывание европейских опер на российский манер, доведение российских опер до кондиции – мотали жилы, *выедали нутро*» <Б. Евсеев. Евстигней (2010)>. Используется также метафора жжения, печения: казаки-некрасовцы *печь нутри* 'действовать на нервы, расстраивать' (СРНГ 21: 320–321).

В литературном языке отмечается выражение *клевать, терзать печень (печенку)*, которое отсылает к мифу о Прометее: «Судя по мучениям твоим, ты прямо Прометей у меня, Гриша... по крайней мере постарайся связно изложить, что за птица *терзает тебе печенку*» <А. Леонов. Русский лес (1950–1953)>, «Мое сердце потухло, – говорит она, но ухаживания принимает, надеется на встречу с Прометеем, способным разжечь огонь любви. Пока же *клюет ухажерам печень*» <В. Сеницына. Муза и генерал (2002)>.

Настойчивые приставания могут быть связаны с желанием отобрать у кого-либо собственность (а обозначения брюшных органов могут выражать значение 'имущество, пожитки', см. рубрику «Имущественные отношения и ведение хозяйства»): волгоград. *вытряхивать потроха* 'настойчиво добиваться чего-л., отбирать у кого-л. что-л.': «Я табе вытряхну патраха, аддаш всё сполна» (СДГВО: 100). Интересен и следующий контекст: «Затем Никишку *возьмем за сальник*. Сдать сто пудов по твердой цене государству. Сдаст. В государстве от этого полное выполнение генерального плана» <Н. Богданов. Враг (1929–1930)>. По всей видимости, выражение *взять за сальник* означает 'полностью подчинить

себе, лишая свободы действий' и аналогично разговорному сочетанию *взять за жабры*; однако в словарях русского языка идиома со словом *сальник* не отмечена; нет других контекстов и в (НКРЯ). В то же время вероятность появления такой идиомы достаточно высока, ср. еще один контекст, в котором *сальник* фигурирует в связи с физическим насилием: «Степан ночует у знакомого мещанина, который отбил жену у бедного мужика, и у Степана возникает желание “полоснуть брюхо” мещанину, “сальник выпустить”» <В. Микушевич. «Каждый за всех виноват» или «нет в мире виноватых»? (2007)>.

Вообще, для выражения семантики надоедания активно и регулярно используются и другие соматизмы, ср. образы залезания под кожу кому-либо, сидения в костях, прохождения сквозь ребра и проч., представленные в лексике разных славянских языков (Березович 2014: 99–100).

Мы уже видели, что «брюшная» фразеология, осваивая тему межличностного взаимодействия, обращается к образу внутренних органов не только объекта чужого влияния, но и его субъекта. Бессовестно залезая в «нутро» других людей, субъект лишается «голоса» собственного «нутра», в котором располагается, с точки зрения языка, стыд и способность к эмпатии (см. рубрику «Эмоции и чувства»). В «нутре» зарождается и **реакция отторжения**, возникающая в ответ на действия другого человека: волог. *занутрить* 'произвести неприятное впечатление, оставить неприятный осадок': «Его басни меня так и занутрили: вижу, что он только на свою сторону тянет», безл. 'показаться противным': «Мне уж что-то больно занутрило: не мог ни на что с ним положиться», том. 'рассердить, жестоко обидеть словом' (СРНГ 10: 286). По устройству образа *занутрить* обнаруживает некоторое сходство с *здеть за живое* или *рассердить*. Недовольство выражается также с помощью образа «худого» (т. е. больного, «расстроенного») брюха: *ворчать, как худое брюхо* (Даль 2: 108).

При этом реакции, располагающиеся в «нутре», являются более глубинными (в плане возможности «прочитываться» окружающими), нежели те, которые коренятся в сердце. Если прилагательные *сердитый* и *сердечный* обозначают реакции, не скрываемые от окружающих, то прилагательные, образованные от *нутра*, представляют **скрытность** и **замкнутость**: волог. *нутряный* 'замкнутый, скрытный (о человеке)': «Ноне люди нутряные, не скажут, есть ягоды или нет» (СРГК 4: 55), волог. *нутроватый* 'то же': «Который человек нутроватый такой, значит, неразговорчивый» (КСГРС). Аналогичный смысл заложен во внутренней форме свердл. *кишкодум* 'неразговорчивый, молчаливый человек' (ДЭИС).

В заключение прокомментируем довольно объемную группу устойчивых выражений, которые являются **бранными** формулами (в том числе формулами **проклятий**). Думается, этот материал условно можно включить в рубрику «Поведение и межличностные отношения», поскольку в

бренных формулах воплощается крайняя степень **негодования** в адрес кого-л., **осуждения** и т. п.

Обозначения брюшных органов, выступая «метонимией» человека, могут приобретать прямо противоположные значения, употребляясь то как ласковые обращения (см. рубрику «Семейные связи»), то как инвективы: влад., пск., смол., тамб., р. Урал *утроба* ‘в бранных выражениях’ (СРНГ 48: 207; Малеча 4: 345), вульг.-простореч. *сучий (собачий) потрох* ‘о подлом, непорядочном человеке’ (БСПП: 528), новг. презр. *кишка гузённая* ‘при оскорблении кого-л.’: «Ну ты, кишка гузённая, молчала бы» (НОС 4: 46), яросл. *кишкá* ‘бранно о человеке’ (ЯОС 5: 33)¹¹, смол. *требу́х* ‘бранное слово’ (СРНГ 45: 20); возможно, сюда же новг. *пропадушный живот* ‘бранное слово’ (СРНГ 9: 158) (если *живот* здесь имеет соматическое значение). Показательны также контексты из художественной литературы: «Иди же сюда, черт, *печенки, селезенки*, если тебе говорят» <А. Куприн. Гамбринус (1906)>; «Люди горят работать на всю рабочую вселенную, а ты, *слепая кишка*, канцелярскими разговорами мочишься на их энтузиазм» <В. Маяковский. Баня (1929–1930)>.

Внутренние органы становятся объектом разрушения, к которому призывает говорящий: смол. *Разорви ваши животы!* (СРНГ 9: 157), смол. *Разбуй твои животы!* (ССГ 9: 83), забайк. *Утроба пусть твоя тарганья лопнет!* <*таргáн* ‘большой живот’> (СРНГ 43: 288), ворон. *Утроба (твоя) выскочи!* (СРНГ 6: 20), колым. *Чтоб тебе черевó пробилось!* (Богораз 1901). Возможны и «автопроклятия» (говорящий в виде божбы упоминает разрушение своих внутренностей): влад. *Лопни моя утроба, иссуши руки!* (СРНГ 48: 207), юж. *Лопни моя ятреба! Разорви мою ятребу!* (Даль 4: 682)¹², вологод. *Лопни мой живот* ‘употребляется как уверение в правоте сказанного’ (СДГВО: 170) и литер. *Лопни моя селезенка (печенка)!* (ср.: «“Лопни моя селезенка!” Эту фразу помнит каждый, кто зачитывался в детстве книжками про пиратов» <И>).

Чаще подобные пожелания адресуются не себе, а другому, при этом бранные формулы могут содержать пожелание болезней (или болезненных ощущений), посылаемых на «утробу» адресата: смол. *грызь тебе в мясо, в кишки* (СРНГ 7: 180), смол. *грызь тебе в печенку* (ССГ 3: 82), новг. *болячка (им) в живот (животы)* (СРНГ 9: 157), р. Урал *заразой его в кишки* (Малеча 2: 66), краснояр. *наране* (уд.?) (вам, тебе и проч.) *всядь в живот* (СРНГ 20: 119)¹³, урал. казаки *в жёлчу твою (вашу)*: «Ах ты,

¹¹ Ср. также перм. *неотгáлена кишка* ‘о том, кто не отгалил (не водил) в игре’ (СРНГ 13: 251).

¹² Ср. юж. *ятрёба* ‘утроба’ (Даль 4: 682).

¹³ Ср. омск. *наранé* ‘рано’ (СРГС 2: 352), краснояр. *нара́не* ‘рано утром’ (СРНГ 20: 119).

в жёлчу в твою саму!», «Ну в жёлчу вашу не в саму! Ничего не умеют делать. Где росли? (старуха ворчит на молодых)» (Малеча 1: 474)¹⁴, арх. *рви вас кровью и жолучью* (АОС 14: 260), р. Урал *пострели те в печёнку* ‘бранное выражение’ (СРНГ 30: 238), р. Урал «Пострелить те в эту утробу-ту ненасытну! Сроду трезвый не бывает» (СРНГ 48: 207)¹⁵; ср. также: «А чтоб в него *печёнки зсохлись!* – гудела Матица, свирепо поводя бровями» <М. Горький. Трое (1901)>.

Экспрессия проклятий приводит к появлению контекстов, где выражается целый ряд обозначений органов-«мишеней», в число которых входят названия брюшных органов: «Так и хозяину сказывайте, *распроязви его в печенки*, в пятки, в рот!» <В. Шишков. Угрюм-река (1913–1932)>, «Э-эх ты! Ах ты, *в кожу, в рожу, в кровь, в печенки и в селезенки*, если они во мне еще не сгорели. Женился, будто в говно рожей вlepился! Зачем? Зачем?» <В. Астафьев. Веселый солдат (1987–1997)>, «Я ли тебе, *язвило тебя в душу и в печенки*, не говорила: “Не студися, не студися!”» <В. Астафьев. Последний поклон (1968–1991)>.

Характерны также контексты, в которых подразумевается насильственное разрушение целостности тела, смещение органов и т. п.: алтайск. *в лоб тебе кишки* ‘выражение сильного негодования’ (СРГС 2: 66), смол. *повымотай тебе кишки* ‘бранное выражение’ (СРНГ 27: 274), сиб. *кишки тебе на уши* ‘вид незлобивой брани’ (ФСРГС: 93), перм. *кишки на бадожки*: «Я еть не стану глядеть, кто наш, а кто не наш: как погоню – и кишки на бадожки» (СПГ 1: 391); ср. также жарг. *намотать кишки вокруг башки* ‘расправиться с кем-л.’. Подобные контексты встречаются и в художественной литературе: «Артем мало что понял из объяснения комиссара, кроме главного – с теми красными, что намеревались *намотать кишки* Михаила Порфирьевича *на палку* и заодно расстрелять его самого, эти имели мало общего» <Д. Глуховский. Метро 2033 (2005)>; «*Печенки вырву!*... ска-жешь, вырод гадучий!.. мясо куды девал!.. мя... со-о?!...» <И. Шмелев. Солнце мертвых (1923)>. В просторечии наиболее распространенной выступает угроза *выпустить кишки, потроха* ‘зарезать, убить кого либо’. Возможно, скрытая угроза содержится и в волгоград. *молчи, а то кишки простудишь!* (СДГВО 3: 368).

¹⁴ В качестве исходной в словаре подана форма *в жёлчь*, в контекстах – только *в жёлчу*.

¹⁵ Возможно, в этот ряд можно включить также калуж. *лάνдушки тебе раздуй!* ‘бранное выражение’ (СРНГ 16: 255) – если предположить связь слова *ландушки* с брян., смол. *лántух* ‘желудок травоядных животных’, ‘живот, желудок человека’, ‘о человеке с большим животом’ (СРНГ 16: 257; ССГ 6: 14), ср. также влад., ряз. *ландёха* ‘откормленная, жирная корова, лошадь, свинья’, ‘об очень толстой женщине’ (СРНГ 16: 254).

СЕМЕЙНЫЕ СВЯЗИ

Через обозначения брюшных органов передаются представления о семейном родстве¹⁶, которые проявляются как в названиях **близких родственников**, так и в **ласковых обращениях** к ним (и шире – близким людям). Подобные наименования отсылают в первую очередь к идее деторождения, потому в такой функции естественно видеть дериваты слов *черево*, *утроба*: *утробный* терск. ‘единокровный, родной’, терск., дон., рост. ‘родной, дорогой (в обращении к детям и близким людям)’; «Да болезная ты моя, да утробная ты моя чадушка. Она наша родная, утробная» (рост.), новг., север., олон., дон., казаки-некрасовцы, р. Урал *утроба*: «Утроба моя, кака ты гоженька» (р. Урал), дон., р. Урал *утрбочка*, дон., новг., р. Урал *утрбушка* ‘ласковое обращение к кому-л. (чаще к детям, близким людям)’; «Сыночек мой, утроба моя, утрбушка, успокой ты меня» (дон.), «Утрбушка ты моя сердечная!» (новг.), р. Урал *утрбна* ‘ласковое обращение к женщине’, терск., кубан. *утрбник* ‘родственник’, ‘о милом, душевном человеке’, терск., дон., рост. *утрбный* ‘родной, дорогой (в обращении к детям, близким людям)’; «Да болезная ты моя, да утробная ты моя чадушка» (дон.) (СРНГ 48: 207–209), без указ. м. стар. *черёва*, *черёвушек*, *черёвушка*, *черёвко* ‘дитя, дети, сын либо дочь, чадо’¹⁷: «Кому-то бы не жаль черев своих! Это черевушек мой, черевушка моя, черевко мое» (Даль 4: 591), волог. *черёвушка* ‘ласковое обращение (обычно к детям)’; «Черёвушка, кровиночка моя!» (КСГРС).

Сложнее ситуация со словом *живот* и его производными: ряз., смол. *живот*, орл. *животик*, волог., вят. *животок*, смол., олон., томск. *животок* ‘ласкательное слово, ласковое обращение’: «Только любит да с Петром спать, Только любит животом называть» (смол.) (СРНГ 9: 157, 159, 160). Такие номинации характерны для фольклора, особенно для

¹⁶ Вообще, символизация родства через наименования частей тела является, по всей видимости, семантической универсалией. Основная нагрузка в этом плане падает на обозначения таких органов, как кость, мясо, плоть, кровь / жила и др. Вторичные соматические значения такого рода подробно и глубоко проанализированы в (Бјелетић 1999), где выделены три основных линии семантики родства: ‘кровное родство’, ‘происхождение, порода, род’, ‘потомок, родившееся дитя’, ср. серб. *месо* ‘потомок, кровный родственник, родственник вообще’, *кост* ‘происхождение, порода; родное дитя’, др.-рус. *кость* ‘род, племя’, ст.-слав. *пѣлъть* ‘кровное родство’, о.-слав. «кровь» ‘родственные связи’, болг. диал. *жилъ* ‘происхождение, род’, макед. диал. *жилка* ‘род, поколение’ и мн. др. (Там же: 49–51, 54).

¹⁷ В книжном языке – *чревесы*, *чревеса* (Даль 4: 591).

лирических песен, в которых они используются как обращения друг к другу супругов или любовников (реже – других родственников¹⁸). В такой же функции в песнях выступает обращение *жизнь (моя)* – и это аргумент в пользу «витальной» семантики *живота* в «любовных» контекстах. Однако есть аргумент и в пользу соматической семантики. *Живот* нередко образует пару с *душой* или *сердцем*: «Друг ты мой, да и Аннушка, Животок – сердце Леонтьевна!» (волог.), «Душка моя Марьюшка, живот мой Трифоновна!» (ряз.), «Припаду, послушаю, Как Алексей жену кличет: Душка женушка Авдотьюшка, Животик Лексеевна» (орл.) (СРНГ 9: 157, 159, 160), «Ты – надежда, мой дружок, Ты – сердечный животок» (вят.) (Соболевский 7: 169), «Ах ты, миленький дружок, Сердце-радость, животок, Не любишь ты меня!» (Соболевский 4: 227) и т. п. В одних контекстах такого рода «соматические» связи слабы (*душка женушка...*, *животик*), в других представляются достаточно сильными (*животок – сердце Леонтьевна*). Наиболее сильны подобные связи в тех песенных контекстах, где «парные» *сердце* и *живот* фиксируются вне обращений, трактуются как «локусы» любовного чувства: «Я сам тебя не с охотою люблю, Прилегла любовь к *сердцу-животу*, Никому я про досаду не скажу» (калуж.) (СРНГ 31: 271), «Подай, миленький, подай колечко, Не суши же мово *сердечка*, Подай, миленькой, перстенок, Не суши же ты мой *животок*!» (Киреевский II/2: 11)¹⁹, «На мне венок вянет. Увял венок и с корнем, Уныл *животок* с *сердечком*, Все тужачи по дружечке» (Соболевский 2: 299). Думается, эти примеры позволяют считать, что в фольклорных обращениях «соматическая» семантика *живота* (пересмысляемая как «психическая»: в *животе* *живет* любовь) может сочетаться с «витальной», создавая двуплановость образа, или же вообще выходить на первый план.

Вышесказанное подтверждается фразеологизмом с участием *живота*, обозначающим **интимную связь** между людьми: арх. *живот (животы) греть (с кем)* ‘находиться в интимной связи’: «Старша-то дочеръ живод грейе ж жэнатым мужиком» (АОС 14: 42)²⁰. Образ живота участвует и в

¹⁸ Ср.: «Уж не я ль ему кричал, Черной шляпою махал: Сверни, сверни, шуринок, Сверни, сверни, животок» (Соболевский 1: 283); «И я вслед ему кричал, черной шляпою махал: “Воротися, шуринок, воротися, животок!”» (Киреевский II/1: 107).

¹⁹ Есть, конечно, и аналогичные контексты, где *сердце* или *живот* выступают вне пары, ср.: «Эта девица брала, Ее взял бы за себя, Целовал бы, миловал, Колечиком даровал, Колечиком серебряным; Позолочен перстенок Сушит-крушит животок» (Соболевский 4: 632).

²⁰ Ср. аналогичное в плане мотивации слово, образованное от обозначения «заднего места»: арх. *гузниться* ‘ходить парой, обнявшись, гулять (о парне

воплощении представлений о **родственной заботе**: волгоград. *не надышать живота над кем-л.* 'проявлять усиленную заботу, опеку о родном, милом человеке': «Жывата ни надышать — с любовью атносицца: к детям или муш над жаной ни надышыцца» (СДГВО: 335), смол. *Держи ребёнка в пушку, как в требушку*²¹ (СРНГ 45: 21).

Возможно, в ряд обозначений брюшных органов, используемых как обращение к любимому человеку, следует включить и твер. *печёночка 'ласкат. милый, милая'* (Даль 3: 109).

ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ И ВЕДЕНИЕ ХОЗЯЙСТВА

«Брюшные» образы передают представления о **богатстве и бедности**. Большое брюхо становится устойчивой «метонимией» богача: оренб. *брюхán* 'зажиточный казак' (Малеча 1: 169), волгоград. *жить в свое пузо (в свой желудок)* 'жить только для себя, копя богатство' (СДГВО: 172), иркут. *пузán* 'богач-толстяк', смол. *пузáнье* 'солидные, богатые люди', новг. *пузáтый* 'солидный, важный, осанистый' (СРНГ 33: 112–113); возможно, сюда же дон. *пузáч* 'до революции: прозвище иногородних (в речи казаков)' (Там же: 113). Если «наедание» пуза связано с богатством, то «проедание», напротив, с **издержками, расходами**: смол. *проесть пузо кому-л.* 'заставить кого-л. пойти на издержки, расходы' (СРНГ 33: 115).

Что касается семантики бедности, то она представляет собой развитие значения 'недоедать, голодать', втянутый от недоедания живот символизирует бедняка: яросл. *живот (животик) подсох* 'об обедневшем, неимущем человеке' (ЯОС 4: 46), ср. волгоград. *животы коротки* 'кто-л. крайне беден, голодает' (СДГВО: 170), простореч. *поджимать живот* 'жить бедно, терпеть лишения' (БСРП: 230), ср. также арх. *хлеба — что в брюхе, а платья — что на себе* 'о бедном, неимущем человеке' (СРГК 4: 535–536), ленингр. *хлеба — что в животе, одежды — что на себе* (БСРС: 199). Несмотря на оживление соматической образности в случаях *живот подсох* и *поджимать живот*, исходно в приведенных выше фразеологизмах, вероятно, фигурировало другое значение *живота*, ср. диал. шир. распр. *живот* 'имущество; пожитки' (СРНГ 9: 158). Показательно, что аналогичные значения присущи и другим «брюшным» соматизмам: волог. *кишка* 'состояние, достаток, средства, имущество': «Не с его кишкой землю покупать» (СРНГ 13: 250), простореч. *со всеми потрохами* 'со всем имуществом, со всеми пожитками', перм., пск., твер. *пóтрохи*

с девушкой): «Гузнились там, ходили девки с ребятами», «Гузняются, так что делают, понимаешь? Гузно — жопа по-деревенски» (СГРС 3: 158).

²¹ Смол. *требушók* 'живот, чрево матери' (СРНГ 45: 21).

‘имущество, пожитки’ (СРНГ 30: 308), сиб. *требуи́ну набить* ‘нажить денег, приобрести состояние’ (СРНГ 45: 23); ср. также диал. *бу́тор* ‘хлам, скарб, пожитки’ ← ‘внутренности, потроха’ (Аникин РЭС 5: 221–222)²².

«Брюшные» образы представлены во внутренней форме слов и выражений, обозначающих **стяжательство** и **жадность**: простореч. *ненасытная утроба* ‘об алчном, жадном человеке’, морд. *утроба ненасытная* ‘о жадном, алчном человеке’: «Ну и утробъ нинасытнъ, ни с чем ни ръстаёцъ. Правду гъварят: чем багачи, тем жаднея» (СРГМ 2: 1398), свердл. *утроби́стый*, юж.-тюрк. *утроби́стой* ‘жадный, скупой’: «Свёкор-од был шыпко утроби́стой, загребал деньги почём зря» (юж.-тюрк.) (ДЭИС; СРГЮТО 2: 331), оренб. *брюхом падать на чужое* ‘о любителе поживиться за чужой счет’: «Ты што ходишь по обозам, шабашничаешь? Свой обоз надо знать, на чужое брюхом падаешь!» (Малеча 1: 170), сиб. *боле (больше) брюха (надо, съест)* ‘получить больше нормы; больше, чем следует’: «Есть же люди, к примеру, жадный кулак, больше брюха съест, получает больше, чем положено» (ФСРГС: 17), народн. *глаза шире брюха* ‘о завистливом, с завидующими глазами, жадном человеке’ (БСРС: 67). Во всех этих примерах стяжательство и жадность связываются с умеренным аппетитом²³. **Скупость** и **бережливость** (как родственное скупости, но положительно оцениваемое свойство человека по отношению к собственности) «кодируются» через слово *живот*, которое, впрочем, выступает здесь скорее в имущественном значении, а не в соматическом (хотя, повторим, в фактах семантической деривации на основе *живота* возможно оживление «соматических» связей): уфим. *скупые животы*

²² Этот материал можно дополнить фактами жаргона, в которых имущественная семантика «брюшной» лексики связывается с различными финансовыми махинациями: угол. *держать ливер* ‘передавать соучастнику краденое’ (БСРП: 361), *пустить по кишке* (деньги) ‘получить прибыль и не платить долю рэкетирам’ (Там же: 286), *полоскать кишки* ‘продавать краденые носильные вещи’ (Там же).

²³ Иной мотивационный ход реализован в пск., твер. *кишечник* ‘жадный человек, скряга, «кто ест кишки, хотя бы мог есть и говядину»’ (СРНГ 13: 249): здесь кишки выступают не в собственно соматическом значении, а как обозначение объекта поедания. Помимо кишечника, в русских говорах есть и другие слова, реализующие модель «ограничивающий себя в хорошей, вкусной еде → скупой»: пск., твер. *ботви́нник* ‘скряга’, пск. *мякíнник* ‘о скупце’, пск. *недосла́стка* ‘скупая женщина’, сиб. *водохлёб* ‘человек, не употребляющий ни вина, ни чаю, ни кофе из скупости’, олон. *кисельны вы́жимки* ‘о скупом, скряге’, яросл. *ошур́ник* ‘скупой человек, скряга; крохобор’, яросл. *ошур́ничать* ‘быть скупым, крохобором’ (от яросл., волог. *ошур́ки* ‘отходы, остатки, вытопки сала’), яросл. *кочерыжничать* ‘скупиться, быть жадным’ и др. (Едалина 2016: 45).

‘скряга, скупой человек’ (СРНГ 38: 189), карел. *береги-живот* ‘об экономном, бережливом человеке’: «Она была береги-живот, бережливая» (СРГК 1: 67).

Визуальные образы голого брюха и грязного пупка свидетельствуют о **бесхозяйственности** и **неряшливости**: народн. *борода с помело, а брюхо голо* ‘о пожилом, но непрактичном, бесхозяйственном человеке’ (БСПП: 55), волг. *грязный пупок* ‘о неряшливом, неопрятном человеке’ (Там же: 544).

* * *

Подведем итоги.

Проведенный анализ показывает, что «нутро» играет значимую роль в наивно-языковом представлении психической и социальной жизни человека. Как соотносятся «нутро» и *сердце*?

Обозначения пищеварительных органов, наряду с *сердцем* и *душой*, могут описывать **центральную часть** человеческого тела и его внутреннего мира. Упоминание *печенки, селезенки* (часто во множественном числе), *потрохов* может означать высшую степень проявления какого-либо признака, например: «Пока у власти будет находиться сегодняшняя группировка квазимиллиардеров, обобравших страну до нитки, *коррумпированных до самых потрохов*, повязанных друг с другом кровью, семейными узами, клановыми интересами – никакой военной реформы мы не проведем» <В. Шурыгин. Удел нищих (2003)>, но чаще переживания и ощущения, как правило, вызванные внешними обстоятельствами или вмешательством извне: простореч. *до самых потрохов* ‘очень сильно, до глубин, до основания’, ср. «Иван Ильич, еще не совсем опомнясь от своего решения, которое *потрясло его до самых потрохов*, и еще сомневаясь и уже веря, глядел в темно-загорелое, жесткое и вместе нежное лицо Вадима Петровича, в черные, умные, сухие глаза его» <А. Толстой. Хождение по мукам (1941)>; «Прокалило, *до самых печенок прожгло* за эти дни, и уж чем-чем, а жаром-то он был сыт» <Ф. Абрамов. Дом (1973–1978)>; «Но зато дальше комната – теплая, роскошно теплая, изысканно теплая; только тут он понимает, что *промерз до самой селезенки*, и, присев на стул, чувствует, что его развозит в тепле, как пьяного, голова не держится, глаза слипаются, он не может говорить, только улыбается и смотрит-смотрит, и набирает телом тепло» <В. Голованов. Остров, или оправдание бессмысленных путешествий (2002)>. Поэтому выражения *с потрохами, со всеми потрохами* (например, *купить, продать, съесть с потрохами*) означают целостность субъекта или процесса: «Стало быть, чуть какая заминочка, сейчас можно этот самый град, со всеми потрохами, сукциону продать» <М. Салтыков-Щедрин. Пестрые

письма (1884–1886)>; «И Элизбар Дмитриевич побрел к своей машине, невесело думая о том, поможет ли ему то ведро воды, которое обещано. И как велико это ведро?... Затушит ли пожар?... Или, наоборот, утопит его с потрохами?» <М. Гиголашвили. Чертовое колесо (2007)>.

Если подобные выражения могут распространяться и на мир предметов и институций, то изначально они описывают человека во всей полноте его сущности: «Иной раз *со всеми потрохами разворачивается* человек, и видно, что у него там *за потроха*, под крахмальными сорочками...» <И. Шмелев. Человек из ресторана (1911)>, «И ведь что удивительно: говорил я ему и *всеми печенками верил* в то, что говорил» <А. и Б. Стругацкие. Пикник на обочине (1971)>. *Потроха*, а также *утроба*, *нутро*, *кишки*, *печенка* в литературном языке, в меньшей степени в диалектах, означают истинную суть человека, которая может включаться в разного рода переживания, проявляет себя в особых ситуациях. Эта сущность, как правило, с уточнениями, может быть как положительной (*нутро здоровое*), так и нейтральной: «Они не знали иностранных языков, любили в себе свое *русское нутро*, но по-русски говорили неправильно, произносили: “процент”, “пинжак”, “Бёрлин”, “выдающий деятель”» <В. Гроссман. Жизнь и судьба (1960)>; «Она *бабьим нутром* сразу поняла, кого ищет этот чужой человек и что у него в голове перепутана жизнь» <Г. Щербакова. Ангел Мертвого озера (2002)>; «И господа на таких же дрожжах, как мы, всходят. От бабьей да от мужичьей плоти. И у них *печенка человечья тревожливая*. Плачут и хворают» <А. Сейфуллина. Вириная (1924)>, «А какое же из этого нравоучение? – спрашивает Потехин. – А то, что я сам напишу такой протокол!.. Вы все не сумеете, – у вас *голубиные печенки*. А вот вы увидите, как я ее поджарю...» <П. Гнедич. Книга жизни (1918)>.

Однако часто *нутро*, *потроха*, *печенки* употребляются в негативных контекстах, и суть человека предстает как нечто отрицательное (вроде *воровское нутро*, *совковое нутро*, *классово чуждое нутро*, *змеиное нутро* и т. п.), тщательно скрываемое под внешне положительной личиной, например: «В персонаже Фоменко намешано многое: он и обаяшка, и как бы интеллигент, вроде бы и деликатен, и хорошо одет, и в консерваторию ходит, но *нутро* у него *хищное, спекулянтское, безжалостное*» <Э. Рязанов. Подведенные итоги (2000)>, «Так разглагольствовал он перед моим носом, самовлюбленный краснобай, которому не хватало ума понять, что я вижу его насквозь со всеми его *учеными потрохами*» <Р. Киреев. Четвертая осень (1989)>, «Ей было не понять, она, к сожалению, была плебейкой *до самых селезенки*, дело не в происхождении, а в этой беспорядочной жадности и несдержанности» <Д. Симонова. Сорванная слива (2002)>. Однако чтобы понять, разглядеть эту истинную суть, необходим порой особый дар: «Из них на Пальцева текло невидимое,

но осязаемое, связывало Генку по рукам и ногам; в глубь Генки и через него смотрел Анискин, *в печенки и селезенки*» <В. Липатов. Деревенский детектив (1967–1968)>.

Как мы видели, «нутро» выступает как некий параллельный орган, наделенный способностью переживать, понимать, предвидеть, но кроме того, он может быть наделен зрением и слухом: «И Якоб слышит их писк, визг и смех, он воспитанный мальчик, он не всматривается, но как-то само собой получается, что ему сквозь кусты видны их мелькающие тела, и хотя он отводит глаза, когда Рахиль входит в воду, но *нутром видит* ее, как прекрасную Афродиту в пене морской» <А. Рыбаков. Тяжелый песок (1975–1977)>, «Мы знаем примеры и других людей, которые услышали то, что они десятки раз слышали в церкви или от людей; но впервые *услышали – то есть не ушами, а нутром* как бы, и начали жить по-новому» <митрополит Антоний (Блум). О жизни христианской (1990)>. Таким образом, «нутро» вступает в **парадигматические отношения с сердцем и душой**, обладающими теми же свойствами.

Как было показано выше, «нутро» проявляет себя в **разных тематических сферах**, характеризующих психический мир человека и его социальные связи. Более детально представлен психический мир. Так, «нутряная» лексика участвует в обозначении эмоций и чувств – смеха, плача, волнения, возбуждения, чувства удовлетворения, радости, бодрости, душевного томления, тоски, тревоги и беспокойства, способности к эмпатии, ощущения раскаяния, сожаления, чувства гнева, раздражения, злости, обиды, огорчения, досады и озабоченности, страха. Если говорить о сфере волеизъявления и целеполагания, то здесь фигурирует лексика, называющая различные пристрастия (прятие и неприятие), желания духовного и плотского характера, способность (точнее, неспособность) контролировать свое поведение, нетерпение, а также осуществить задуманное, рвение в труде. К области «человек психический» отнесена также лексика, обозначающая интеллект, интуицию, предчувствия: «нутру» приписывается способность к внелогическому осмыслению того, что обычно осмысливается логически, к эстетическому восприятию и продуцированию вдохновения, к предчувствиям (обычно неприятностей, опасности, смерти), к тонкому органическому чувствованию различных жизненных обстоятельств и ситуаций, а также материальных ценностей, межличностных отношений, к интуитивному «узнаванию» людей. Что касается собственно интеллектуальной деятельности, то кишкам и пупу приписываются низкие умственные способности.

В сфере «Человек социальный» более подробно разработана такая тематическая область, как «Поведение и межличностные отношения». С «нутром» (точнее, вторжением в чье-то «нутро») связываются надоедливые приставания, узнавание сущности другого человека, сбор

информации о нем, распространение сплетен; в «нутре» зарождается реакция отторжения по отношению к действиям другого человека. «Брюхо» обнаруживает такие качества, как подхалимство, заносчивость, способность (или неспособность) выдвинуться и самоутвердиться, нежелание работать. «Наделенность» нутром означает скрытность и замкнутость. Наконец, «нутряная» лексика присутствует в большом количестве формул злоречений, воплощающих чувства осуждения и негодования в адрес кого-либо.

Если злоречения содержат угрозу по отношению к «утробе» собеседника, то в следующей тематической группе – «Семейные связи» – представлены, напротив, «утробные» наименования родственников и ласковые обращения к ним, а также обозначения родственной заботы и интимной связи между людьми. Что касается лексики, представленной в рубрике «Имущественные отношения и ведение хозяйства», то здесь имеются обозначения богатых (= «пузатых») и бедных (= голодных), а также жадных, скупых и бесхозяйственных людей.

В большинстве случаев изучаемая лексика называет внутренние состояния и реакции человека, но есть и обозначения внешних жестов, поз. Особенно такое сочетание внутреннего и внешнего характерно для слов и выражений, называющих эмоции.

Несмотря на разнообразие тематических сфер, в которых обнаруживаются дериваты от обозначений «нутра», можно выделить некоторые **сквозные мотивы**, которые реализуются в семантике слов, принадлежащих различным тематическим сферам. Так, показателен сквозной мотив «материального интереса»: он не только проявляется у слов, обозначающих жадность и скупость (например, *брюхом падать на чужое* 'о любителе поживиться за чужой счет', *утробистой* 'жадный, скупой' etc.), но и заметен в значениях слов, относящихся к сферам эмоциональных переживаний (*живот болит* (у кого-л.) 'о переживании по поводу траты денег и т. д.'), интуитивных чувствований (*нутром чуют* можно, среди прочего, богатство, ценности), межличностных отношений (настойчивые приставания могут быть связаны с желанием отобрать у кого-либо собственность – *вытряхнуть потроха, взять за сальник*).

Если **сравнивать** между собой «брюшные» лексические единицы в **разных формах существования языка**, то следует отметить, что в говорах и в литературном языке сферы производной семантики в целом совпадают. Основных несовпадений два. Во-первых, такая смысловая сфера, как «Семейные связи», заполнена только диалектными фактами, литературных слов здесь нет. Эта лексика явно весьма архаична, ср. приводившееся выше др.-рус. *ѹтроба* 'дитя'. В литературном языке соответствующий смысловой «запрос» оформляется с помощью слов *душа* и

сердце, в диалектах же встречаются – помимо обозначений «нутра» – и другие соматизмы, ср. волог. *кожа* ‘любовник’, орл. ласк. *венчальная косточка* ‘ласковое обращение супругов друг к другу’, кемер. *милая косточка* ‘ласковое обращение к кому-л.’ и др. (Березович 2014: 95). Очевидно, книжная культура в данном случае идет по пути отказа от излишней «физиологизации» ласковых обращений, принимая то самое «повышение» символического центра духовной жизни по вертикали человеческого тела, о котором шла речь в начале статьи. Если диалектная культура допускает соединение в фольклорных клише *живота* и *сердца* («На мне венок вянет. Увял венок и с кореньем, Уныл *животок* с *сердечком*, Все тужачи по дружечке», «Ты – надежда, мой дружок, Ты – сердечный *животок*»), то стихия литературного языка старается их развести.

Во-вторых, есть сфера, заполненная фактами литературного языка – при отсутствии диалектных: это обозначения интуиции, «шестого чувства» (*чувствовать нутром*, *чують печенками* и проч.). Причина таких различий, вероятно, сходна с той, которая проявилась в предыдущем случае: в книжной культуре проведено более четкое разграничение между «епархиями» высокой духовной жизни, рационального знания, и знания нерационального, которым владеют «кишки»; поскольку есть такое разграничение, «нутряное знание», неподвластное голове, нуждается в соответствующих номинациях.

Есть закономерные различия и на уровне отбора производящих лексем. Так, в лексике литературного языка находит отражение деривационно-фразеологическая семантика слова *селезенка* (к примеру, *селезенка играет и екает* от радости). В говорах слово *селезенка* не имеет, кажется, дериватов. Вероятно, это связано с тем, что наивная анатомия «нутра» в сознании крестьянина разработана менее детально, чем у горожанина.

Наконец, между литературным языком и диалектами есть различия на уровне образности. Так, в литературном языке фиксируются образы, восходящие к прецедентным текстам, незнакомым диалектной культуре (ср. образ терзаемой печени, отсылающий к мифу о Прометее).

Если говорить о **деривационной активности** различных слов, обозначающих брюшные органы, то следует особо отметить высокую продуктивность слова *нутро*. Это объясняется тем, что наивное сознание, как говорилось выше, довольно часто не задумывается о дифференциации различных внутренних органов, превращая *нутро* в своего рода «сниженную душу». Из слов-«гиперонимов» следует выделить, пожалуй, *кишки*, которые тоже дают богатую деривацию и фразеологию.

Полученная картина весьма целостна и прорисована в деталях, что свидетельствует о сохранении и развитии в русской наивной языковой картине мира представлений о духовных и социальных функциях внутренних органов.

Литература и источники

Аникин РЭС – Аникин А.Е. Русский этимологический словарь / Российской академия наук, Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова, Ин-т филологии СибРАН. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2007–. Вып. 1–.

АОС – Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовой. М., 1980–. Вып. 1–.

Березович 2013 – Березович Е.А. О «синонимии» переносных употреблений соматической лексики (на материале славянских языков) // *Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого*. М.: Индрик, 2013. С. 297–316.

Березович 2014 – Березович Е.А. Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2014.

Березович 2016 – Березович Е.А. Соматическая модель в номинации предчувствий и интуитивных чувствований // Вестник Кемеровского государственного университета. 2016. № 3. С. 86–93.

Березович, Седакова 2012 – Березович Е.А., Седакова И.А. Славянские соматизмы «кожа» и «шкура» и их вторичные значения // Известия РАН. Сер. лит-ры и языка. 2012. Т. 71. № 6. С. 12–24.

Бјелетић 1999 – Бјелетић М. Кост кости (делови тела као ознаке сродства) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. Делови тела. С. 48–67.

Богораз 1901 – Богораз В.Г. Областной словарь колымского русского наречия. СПб., 1901. (Сб. ОРЯС. Т. 68, № 4).

БСРП – Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русских поговорок. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2013.

БСРС – Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русских народных сравнений. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008.

БТСДК – Большой толковый словарь донского казачества / Ростов. гос. ун-т. М.: Русские словари; Астрель; АСТ, 2003.

Даль 1–4 – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989).

Деулино – Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области) / Под ред. И.А. Оссовецкого. М.: Наука, 1969.

Дилакторский 2006 – Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. / Изд. подгот. А.И. Левичкин, С.А. Мызников. СПб.: Наука, 2006.

ДП – Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.

ДСРГМ – Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия: Доп. выпуск / Отв. ред. Э.Н. Акимова. СПб.: Наука, 2015.

ДЭИС – Традиционная культура Урала: Диалектный этноидеографический словарь русских говоров Среднего Урала (Электронный ресурс) / Авт.-сост. О.В. Востриков, В.В. Липина; Свердлов. обл. Дом фольклора; каф. рус. яз. и общ. яз-ния УрГУ. Екатеринбург, 2009. 1 CD-ROM.

Едалина 2015 – *Едалина А.А.* Семантико-мотивационная организация лексического множества «Качества человека по отношению к собственности» (на материале русских народных говоров): Дис. ... канд. филол. наук / Уральский федеральный университет. Екатеринбург, 2015.

Зотов 2010 – *Зотов Г.В.* Словарь региональной лексики Крайнего Северо-Востока России / Под ред. А.А. Соколянского. Магадан: Изд-во СВГУ, 2010.

Кабакова 2015 – *Кабакова Г.И.* Русские традиции гостеприимства и застолья. М.: Форум: Неолит, 2015.

Киреевский 1–2 – Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия / Изд. О-вом любителей рос. словесности при Имп. Моск. ун-те. М., 1911–1929. Вып. I–II.

КСГРС – Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Ле Гофф, Трюон 2016 – *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в Средние века / Пер. с франц. Е. Лебедевой. М.: Текст, 2016.

АКТЭ – Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского ун-та (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Мазалова 2001 – *Мазалова Н.Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербург. востоковедение, 2001.

Малеча 1–4 – *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков : в 4 т. / Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2002–2003.

НКРЯ – Национальный корпус русского языка // <http://www.ruscorpora.ru>.

НОС – Новгородский областной словарь: в 12 вып. / Отв. ред. В.П. Строгова. Новгород, 1992–1995.

Пащенко 1–5 – *Пащенко В.А.* Материалы к словарю фразеологизмов и иных устойчивых сочетаний Читинской области: в 5 ч. Чита: Изд-во ЗабГПУ, 1999–2004.

Плунгян 1991 – *Плунгян В.А.* К описанию африканской наивной картины мира (локализация ощущений и понимание в языке догон) // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 155–160.

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л.; СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1967–. Вып. 1–.

ПСДЛЯ – Полный словарь диалектной языковой личности / Авт.-сост. О.И. Гордеева, А.Г. Гынгазова, Е.В. Иванцова и др.; под ред. Е.В. Ивановой. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2006–2012. Т. 1–4.

СВГ – Словарь вологодских говоров : в 12 т. / Под ред. Т.Г. Паникаровской. – Вологда: Изд-во ВГПИ/ВГПУ, 1983–2007.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001–. Т. 1–.

СДГВО – Словарь донских говоров Волгоградской области / Авт.-сост. Р.И. Кудряшова, Е.В. Брысина, В.И. Супрун; под ред. проф. Р.И. Кудряшовой. 2-е изд-е, перераб. и доп. Волгоград: Издатель, 2011.

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

Смирнов 1902 – *Смирнов И.Т.* Кашинский словарь // Сб. ОРЯС. 1902. Т. 70. № 5. С. 1–212.

Соболевский 1–7 – Великорусские народные песни: в 7 т. / Изд. проф. А.И. Соболевским. СПб.: Гос. тип., 1895–1902.

СПГ – Словарь пермских говоров / Под ред. А.Н. Борисовой, К.Н. Прокошевой. Пермь: Книжный мир, 2000–2002. Вып. 1–2.

СПП – Словарь псковских пословиц и поговорок / С.-Петерб. гос. ун-т, Межкафедр. словар. каб. им. проф. Б.А. Ларина, сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина, науч. ред. Л.А. Ивашко, отв. ред. Л.А. Карпова. СПб.: Норинт, 2001.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994–2005.

СРГМ – Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия: в 2 ч. / Ин-т лингв. исслед. РАН. СПб., 2013.

СРГНП – Словарь русских говоров Низовой Печоры: в 2 т. / Под ред. Л.А. Ивашко. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003–2005.

СРГС – Словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск: Наука, 1999–2006. Т. 1–5.

СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала / Под ред. А.К. Матвеева. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1964–1987. Т. 1–7.

СРГЮП – *Подюков И.А., Поздеева С.М., Свалова Е.Н., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Словарь русских говоров Южного Прикамья: В 3 вып. Пермь: Изд-во Перм. гос. пед. ун-та, 2010–2012.

СРГЮТО – Словарь русских старожильческих говоров юга Тюменской области / Под ред. С.М. Беяковой. Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2014. Т. 1–2.

Срезневский 1–3 – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3 т. СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1893–1912.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова, С.А. Мызникова. М.; Л.: СПб., 1965–. Вып. 1–.

ССГ – Словарь смоленских говоров / Под ред. Л.З. Бояриновой, А.И. Ивановой. Смоленск: СГПИ/СГПУ, 1974–2005. Вып. 1–11.

ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. М.: Наука; Л.: Издательство АН СССР, 1948–1965. Т. 1–17.

Тимофеев 2003 – *Тимофеев В.П.* Фразеология диалектной личности: Словарь. Шадринск: Изд-во Шадринского пединститута, 2003.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008.

Ушинскене 2012 – *Ушинскене В.* Народная анатомическая терминология в русском языке: Словообразовательная и семантическая реконструкция наименований брюшных органов. Вильнюс: Вильнюсский университет, 2012.

ФСНП – Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры: в 2 т. / Сост. Н.А. Ставшина. СПб.: Наука, 2008.

ФСПГ – *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь: Перм. гос. пед. ун-т, 2002.

ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1983.

ЧПНР – *Алексеев М.А., Литвинникова О.И.* Человек в производных именах русской народной речи: Словарь. М.: ООО «Издательство ЭЛПИС», 2007.

ЯОС – Ярославский областной словарь / Под ред. Г.Г. Мельниченко. Ярославль: Изд-во Яросл. гос. пед. ин-та, 1981–1991. Вып. 1–10.

Kabakova 2013 – *Kabakova G.* L'anatomie naïve dans les langues slaves. Le système digestif // *Revue des études slaves*. 2013. Т. 84. Fasc. 1–2. Р. 137–153.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Антропоцентризм в языке и культуре

Корректор *М.Н. Толстая*
Оригинал-макет *А. С. Старчеус*

Издательство «ИНДРИК»

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
(495) 938-01-00
market@indrik.ru
www.indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
www.indrik.ru

Налоговая льгота –
общероссийский классификатор продукции (ОКП) –
95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
16,5 п. л. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87

