

МАЛЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА

МАЛЫЕ ФОРМЫ
ФОЛЬКЛОРА



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения





ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

СЕРИЯ
ОСНОВАНА
в 1969 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.М.Мелетинский (председатель),
С.Ю.Неклюдов (секретарь),
Е.С.Новик,
Б.Л.Рифтин,
С.С.Цельникер

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
"ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА" РАН

МАЛЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА

•

СБОРНИК СТАТЕЙ
ПАМЯТИ
Г.Л. ПЕРМЯКОВА

МОСКВА 1995

ББК 82.3(0)
М20

Книга издана при содействии
Международного фонда «Культурная инициатива»

Ответственный редактор *Вяч.Вс.ИВАНОВ*

Составитель *Т.Н.СВЕШНИКОВА*

Редактор издательства *Т.М.ШВЕЦОВА*

М20 **Малые формы фольклора. Сборник статей памяти**
Г.Л.Пермякова. Сост. Т.Н.Свешникова. — М.: Изда-
тельская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. —
384 с. (Исследования по фольклору и мифологии
Востока).

ISBN 5-02-017399-1

Сборник статей, посвященный памяти известного фольклориста и паремиолога Г.Л.Пермякова, включает исследования о различных жанрах фольклора — заговорных и магических формулах, загадках, быличках и других кратких формах повествования. В сборнике принимают участие известные исследователи: В.Н.Топоров, Е.М.Мелетинский, Н.И.Толстой, Т.В.Цивьян, Е.С.Новик и ряд других. Статьи, помещенные в сборнике, отличает высокий научный уровень, что определяет их значительный интерес для фольклористов, лингвистов, этнографов, религиоведов.

М $\frac{4604000000-090}{013(02)-95}$ Без объявления

ББК 82.3.(0)

ISBN 5-02-017399-1

© Т.Н.Свешникова,
составление, 1995

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов. В рамках серии публикуется и ряд теоретических исследований, существенно важных для развития современной науки о фольклоре. В ряду таких книг, имеющих в первую очередь теоретическое значение, следует назвать работы В.Я.Проппа «Морфология сказки» (изд. 2-е, 1969) и «Фольклор и действительность» (1976), монографию Е.М.Мелетинского «Поэтика мифа» (1976), книгу О.М.Фрейденберг «Миф и литература древности» (1978), сборники «Типологические исследования по фольклору» (1975) и «Зарубежные исследования по семиотике фольклора» (1985).

В том же ряду находится и предлагаемая читателям книга «Малые формы фольклора». В ней на весьма широком материале традиционной словесности — от Южной Европы до Северной Азии — рассматриваются самые различные фольклорные и близкие к фольклорным жанры: заговорные и магические формулы, анекдоты и былички, загадки, пословицы и поговорки. Тем самым данная книга продолжает традицию таких изданий серии, как «Паремнологический сборник» (1978) и «Паремнологические исследования» (1984), составителем которых был один из крупнейших фольклористов нашего времени — Г.Л.Пермяков (1919—1983).

Г.Л.Пермякову принадлежит открытие, сравнимое по своему значению для фольклористики с открытием В.Я.Проппом морфологической структуры волшебной сказки. Речь идет о поразительной по своей оригинальности классификации, заключающей в себе идею полноты, всестороннего охвата паремнологического фонда — и как единой системы, и как жанрово-типологического континуума, и как набора пословиц и поговорок в фольклоре какого-либо определенного народа. Перебор всех возможных логико-семиотических и функционально-семантических конфигураций явился настолько исчерпывающим, что позволил найти место для каждой зафиксированной пословицы, более того — определить возможности

существования пословиц, не зарегистрированных собирателями, но, очевидно, реально существующих. Для этой цели были выработаны абстрактные классификаторы — своего рода «координатные оси» пословичных речений. Это система формообразующих и предметно-тематических групп, построенных как ряды логических и семантических оппозиций. Успех классификации был предопределен глубоким проникновением в природу паремий как знаков ситуаций, инвариантных по отношению к конкретным пословицам и поговоркам. Уникальным по своему значению явилось проведение «паремиологического эксперимента» (1971), посвященного выявлению паремиологического фонда и паремиологического минимума языка (об этом эксперименте см. в статье А. Крикмана, помещенной в настоящем сборнике).

Помимо упомянутых изданий в рамках серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» была дважды — на русском (1970) и на английском (1979) языках — опубликована книга Г.Л. Пермякова «От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише)». Кроме того, уже после смерти ученого был выпущен сборник его избранных работ «Основы структурной паремиологии» (1988), составленный Г.Л. Капчицем, в нем помещена также библиография трудов исследователя и рецензий на них. Краткие сведения о его жизни и деятельности см. в журнале «Народы Азии и Африки» (1984, № 1, с. 217—219).

Памяти Григория Львовича Пермякова (Германа) посвящают настоящую книгу ее авторы, составители и издатели.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В.Я. Пропп. Морфология сказки. 1969.

Г.Л. Пермяков. От поговорки до сказки. (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б.Л. Рифтин. Историческая эпоея и фольклорная традиция в Китае (устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е.А. Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошьяну. Традиционные формулы сказки. 1974.

П.А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов. 1975.

Е.С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.

С.Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса. (Пантеон). 1975.

Е.М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.

В.Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.

Е.Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.

Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.

Паремиологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). Сост. Г.Л. Пермяков. 1978.

О.М. Фрейденберг. Миф и литература древности. 1978.

Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е.М. Мелетинского. 1978.

Б.Л. Рифтин. От мифа к роману. (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.

С.Л. Невелева. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.

- Е.М.Мелетинский.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.
- Б.Н.Путилов.* Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. 1980.
- М.И.Никитина.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.
- В.Тэрнер.* Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.
- М.Герхард.* Искусство повествования. (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.
- Е.С.Новик.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984.
- С.Ю.Неклюдов.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.
- Паремиологические исследования. Сборник статей. Сост. Г.Л.Пермяков. 1984.
- Е.С.Котляр.* Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.
- Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е.М.Мелетинский и С.Ю.Неклюдов. 1985.
- Ж.Дюмезиль.* Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.
- Ф.Б.Кёйпер.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.
- Н.А.Спешнев.* Китайская простонародная литература. (Песенно-повествовательные жанры). 1986.
- Я.Э.Голосовкер.* Логика мифа. 1987.
- Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Сост. Л.Ш.Рожанский. 1988.
- А.М.Дубянский.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. 1989.
- Г.Л.Пермяков.* Основы структурной паремиологии. Сост. Г.Л.Капчиц. 1988.
- И.М.Дьяконов.* Архаические мифы Востока и Запада. 1990.
- Н.Лидова.* Древнеиндийская драма и ритуал. 1993.
- Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб.статей памяти С.А.Токарева (1899—1985), 1994.
- Л.М.Ермакова.* Речи богов и песни людей: мифо-ритуальные истоки японской литературной эстетики. 1995
- А.Б.Лорд.* Сказитель. Пер. с англ. 1995

Готовятся к печати:

М.Э.Матъе. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта.

О ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ*

Только в последние годы русский читатель получил возможность познакомиться с избранными переводами древнеиндийских заговоров [Атхарваведа, 1976; ср. также: Ведийская поэзия, 1984, 131—192; Ригведа, 1972, 213—221, 364—371 и др.]. Научные исследования этой традиции тоже начались у нас недавно, и пока они немногочисленны [Герасимов, 1964, 95—104; 1965, 81—85; 1965а, 1—288; 1965б, 1—19; Топоров, 1969, 9—43; Елизаренкова, 1974, 38—42; 1976, 19—76; 1981, 121—136; 1982, 54—57; 1983; Елизаренкова, Топоров, 1987, 43—73; 1988, 129—165; Ригведа, 1989, 489]; к тому же наиболее крупная работа — диссертация А.В.Герасимова «Атхарваведа как источник по истории древнеиндийской культуры» — известна только в рукописи, а ряд статей, относящихся к исследованию «Атхарваведы», посвящены иным проблемам, нежели заговорная традиция. Сейчас, когда у нас после весьма длительного перерыва в изучении заговоров наметились первые признаки возрождения интереса к этой теме (ср. [Этнолингвистика текста, 1988; Заговор, 1993]; настоящий сборник и др.), особенно остро ощущается потребность в двух перспективах — генетической и типологической (или соответственно культурно-исторической и структурно-морфологической), в рамках которых русская заговорная традиция получает наиболее многостороннее и адекватное объяснение. Дореволюционные исследования в области русской заговорной традиции как раз и расставили

* Здесь публикуется первая часть более обширного исследования на эту тему. Вторая часть включает в себя разделы, связанные преимущественно с основным собранием ведийских заговоров и, может быть, самым замечательным памятником заговорной традиции вообще, лежащим в основе «мирового заговорного текста», — с «Атхарваведой». Среди этих разделов — «Атхарваведа: история собрания заговоров, его состав и структура», «Атхарваведа как культурно-исторический и мифопоэтический источник», «К структуре ведийского заговора», «Чувство дома: что значил дом для ведийского ария» и др.

первые веки на этих двух путях, обозначив исходные индоевропейские связи [Буслаев, 1861, 250—256; Веселовский, 1913; Познанский, 1917 и др.], ближневосточное «ассиро-вавилонское» наследие [Миллер, 1896, 66—89 второй пагинации], влияние соответствующей византийской традиции ([Мансветов, 1881; Соколов, 1888; 1889; Алмазов, 1901; Познанский, 1912, 95—116; Веселовский, 1913] и др., ср. [Васильев, 1893; Кагаров, 1918] и т.п.), структурные типы заговоров ([Крушевский, 1876; Зелинский, 1897; Потебня, 1905; Мансикка, 1909; Познанский, 1917]; ср. отчасти [Ветухов, 1907] и др.); из более поздних работ см. [Соколов, 1938, 492—499; Чернов, 1965, 159—172] и др. Но ни одна из этих задач не решена с достаточной полнотой и надежностью, и сумма наших знаний о русской заговорной традиции, не говоря уже о глубине этих знаний, не соответствует не только должному, имеющему быть, но и возможному, достижимому уже сейчас, при существующем наличии сил, идей, материалов. Этот разрыв — знак отставания и более общего неблагополучия, план ликвидации которого более или менее ясен и реален, причем само осуществление плана возможно вести с разных сторон.

Одна из таких «сторон» — о б щ е и н д о е в р о п е й с к и е истоки той заговорной традиции, частью которой является и русская. Первые исследования в области реконструкции древнейших типов индоевропейского заговора (в основном речь идет о заговорных формулах и композиционных типах) открывают картину, видимую пока и недостаточно полно и не вполне ясно. Но при обращении к исторически засвидетельствованным филиациям исходной индоевропейской заговорной традиции (древнеиндийской, италийской, германской, балтийской, славянской и т.п.) исследователь обретает новые факты, которые важны не только сами по себе, но и в связи с тем, что они помогают дешифровать многие детали реконструируемой исходной картины, что, в свою очередь, дает ключ к решению ряда сложных вопросов в частных, «дочерних» заговорных традициях. В этом кругу естественным образом и сталкиваются две наиболее мощные, пожалуй, традиции — древнеиндийская и славянская, полнее всего представленная восточнославянским, и в частности именно русским (восточнославянским), материалом. Данные каждой из этих традиций не только не безразличны для другой, но и зачастую оказываются решающими аргументами для ответа на вопросы, возникающие в другой традиции. Печальный парадокс состоит, однако, в том, что в исследовательской литературе по древнеиндийским заговорам практически полностью игнорируются данные русской заговорной традиции (исключения мини-

мальны), а в исследованиях последней ссылки на древнеиндийские материалы по заговорам редки и к тому же, как правило, не выходят за пределы «необязательно-иллюстративной» функции. При этом нужно подчеркнуть, что сходства, переключки, параллели русской и древнеиндийской заговорных традиций объясняются не столько принадлежностью к одному общему типу, сколько общим истоком, генетическим единством, из чего можно заключить об особой историко-культурной и этнолингвистической значимости схождений между фактами названных двух традиций и о том, что, поддерживая друг друга, генетически общие элементы обеих традиций выступают как эффективное средство реконструкции соответствующего индоевропейского «праэлемента» и часто — как аргумент, удостоверяющий надежность предлагаемой реконструкции. А эта ситуация позволяет говорить о таких специфических условиях, когда даже при отсутствии генетически общих элементов в традициях А и В по элементу х традиции А можно восстановить генетически эквивалентный элемент х' для традиции В и тем самым еще более уплотнить, усложнить и дифференцировать «ткань» заговорного корпуса применительно к индоевропейскому горизонту.

Но, разумеется, значение древнеиндийской заговорной традиции не исчерпывается тем, что она дает для понимания других традиций этого жанра, особенно генетически связанных с нею. Она имеет и вполне самодовлеющее значение, которое, строго говоря, и представляет собой главную ее ценность. В замечках, следующих ниже, древнеиндийские заговоры рассматриваются как раз под углом зрения их самодовлеющего значения, их внутренней из самой этой традиции вытекающей ценности, наконец, их оригинальности и уникальности, не опровергаемой «похожими» фактами других традиций. Только в рамках древнеиндийского духовного космоса (уже и точнее — ведийского) может быть понята и по достоинству оценена эта «оригинальность-уникальность» конкретного древнеиндийского решения типовых задач, стоящих и перед другими традициями и решаемых в пределах «заговорного» пространства. На этом пути заговоры должны быть увидены как самодостаточная **т е к с т о в а я с т р у к т у р а**.

Как самодовлеющее целое древнеиндийская заговорная традиция не имеет особых преимуществ перед другими заговорными «самодовлеющими целыми»: все они в своем роде уникальны. Тем не менее при сопоставлении этой традиции с другими обнаруживается ряд ее преимуществ — объем текстов (20 книг «Атхарваеды», насчитывающих шесть и более тысяч стихов, и несколько десятков заговоров «Ригведы»), разнообразие тематики, древность самого этого корпуса заговоров как особого

памятника ритуальной словесности и длительность самой этой заговорной традиции (следы живой традиции одной из школ, опирающейся на редакцию Пайппалада, обнаружены недавно на самом востоке Индии, в Ориссе (см. [Бхаттачхарья, 1957, 81—86; Джха, 1953, 233—244; 1953, 331—354; Наранг, 1981, 1—20] и др.; ср. также [Рену, 1964, 421—450; 1965, 15—42; Вед. библиогр., 1973; 1985]), степень включенности в ритуал, в быт, в «атхарваведическую» текстовую традицию (связь с «Атхарваведой» таких текстов, как «Гопатха-брахмана», 31 упанишада [«Прашна», «Мундака», «Мандукья» и др.], «Вайтанасутра» [из шраута-сутр] и «Каушика-сутра» [из грихья-сутр], комментарий к последней — «Каушика-бхашья», сутры и трактаты вспомогательного характера, принадлежащие к литературе «веданга» [среди них — «Накшатра-кальпа», трактат по астрономии и астрологии], многочисленные тексты жанра «приложений» [паришишта], текстологические трактаты «пра-тишакхья», касающиеся фонетических, грамматических и иных вопросов, индекс-анукрамани и др., ср. [Блумфилд, 1899, 101 и сл.; Уитни, 1905, LXIII—LXXVIII; Модал, 1951; 1964, 65—74; 1969, 119—122; 1970, 22—28] и др.) и т.п. Эти преимущества настолько несомненны, что позволяют говорить об исключительном значении ведийской заговорной традиции, прежде всего, конечно, «Атхарваведы», и в относительном плане.

Один из существенных аспектов этой «относительности» связан с хронологией текстов данной заговорной традиции, уже — с ее древностью. Хорошо известно, что заговоры принадлежат к числу наиболее архаичных жанров мифоритуальной словесности, что, между прочим, нисколько не противоречит значительной проницаемости соответствующих текстов со стороны инноваций, не нарушающих, однако, ни самой конструкции текста, ни его смысла, ни его функций, которые в совокупности и консервируют архаичное ядро. В силу этой особенности не приходится удивляться, что в русском заговоре, записанном в XIX или XX в. и существующем и по сей день, могут весьма стойко сохраняться и детали, отсылающие к каменному веку, и схемы мирового дерева, и отчетливый языческий колорит. Дата записи в этом случае отступает на второй план и становится существенной прежде всего лишь тогда, когда в самом заговоре обнаруживаются элементы, с о в р е м е н н ы е хронологическому срезу записи. На первом же плане пребывает именно архаика, и она имеет, несомненно, более внушительный возраст, чем возраст записанного текста. Поэтому те датировки заговорных текстов, о которых можно судить с большим или меньшим основанием, в высшей степени условны: сами заговоры всегда древнее, чем их письменная фиксация. Более того, в по-

давляющем большинстве случаев заговоры намного старше самой письменности, с помощью которой эти заговоры фиксируются. И если всё-таки относительная хронология письменной фиксации разных заговорных традиций имеет какое-то самостоятельное значение, то это определяется культурно-исторической ролью тех культур, в рамках которых письменно фиксируется в виде текста или совокупности текстов заговорная традиция.

При таком взгляде особая роль принадлежит шумеро-вавилонской традиции (тексты на шумерском и аккадском языках), и именно она оказывается главным ориентиром при определении значения ведийских заговоров в мировой заговорной традиции, начиная с ранних примеров ее письменной фиксации. Эта «преимущественная» роль легко бросается в глаза при сравнении шумеро-вавилонской традиции с другими великими культурными традициями, несомненно, знакомыми с заговорно-заклинательным комплексом, хотя и представленным несравненно более скудно или даже порой не получившим достаточно развитой жанровой институализации, что, однако, могло существенным образом компенсироваться развитием других комплексов. В этом отношении весьма показательно сравнение с древнекитайской традицией, в которой заговорное начало в значительной степени оттеснено на периферию и для древнейшей поры нуждается в дополнительной экспликации (ср. обращение к тотему «Белый тигр» в «Шицзине», данное в форме заговора-заклинания, или более позднее заклинание, обращенное к Единорогу, и др.) или даже реконструкции. Зато слабость-оттесненность (по крайней мере, в письменных текстах) заговорного начала восполняется исключительно сильным развитием «мантического» комплекса, засвидетельствованного начиная с неолита, в котором уже обнаруживаются следы мантических обрядов, и далее (ср. гадательные кости из раскопок культуры Луншань, «гадания» как литературный и ритуальный жанры и т.п.), что соответствует «гностицизирующему» характеру древнекитайской ментальности, когда «угадывание» судьбы, познание ее важнее установки на осуществление ее здесь и сейчас, на прагматический аспект бытия, когда слово подчинено делу, им, словом, вызываемому; проникновение в тайну, открытие ее смысла имеет более высокий ценностный статус в древнекитайской культуре, в недрах которой возник такой памятник, как «Ицзин». Необходимость обращения к структуре всего жанрового пространства данной традиции при решении вопроса о степени институализированности жанра заговора и при исследовании структурных особенностей его, вытекающая из анализа древнекитайского материала, не менее четко, хотя в значительной степени по-иному, подтверждается и при

обращении к другой традиции, испытавшей на себе, кстати, существенное влияние древнекитайской. Речь идет о древнеяпонском собрании молитвословий и заклинаний *норито* (от *нору* 'говорить' (от высшего к низшему) или — в более общем виде — 'сообщать повеление', 'возглашать', ср. *нори* 'речь богов', обращенная непосредственно к людям или сообщенная через оракула; ср. внутреннюю форму русск. *заговор*: *говорить* и т.п.). Эти тексты, составляющие определенное жанровое единство, входят в один из разделов «Энгисики», процедурного кодекса Энги, 905—927 гг., хотя по особенностям языка, литературной формы и ряду мировоззренческих черт некоторые из этих текстов предположительно датируются V—VI вв., а может быть, и еще более ранним временем [Невский, 1935, 17; Ермакова, 1991, 11—13]. Связь *норито* с *сэммё*, императорскими указами, с одной стороны, и, с другой, — сам состав собрания *норито* (заклинательные тексты, экзорцизмы и т.п. наряду с благопожеланиями, добрословиями, молитвословиями, связанными с определенными праздниками, храмами, богами и т.п., см. [Норито, 1991, 91—133]) вынуждают занять более гибкую позицию в вопросе о статусе заговоров в древнеяпонской традиции, позволяющую учитывать и то целое, в которое они входят, и внетекстовые реалии (в частности, связь с императорскими ритуалами; соответствующие *норито* сохраняют, как считается, ряд наиболее архаичных элементов).

Не менее показательны, чем обращение к данным, содержащимся в древнейших текстах культур Дальнего Востока, и сравнение с древнеегипетской традицией. В ней заговорное начало, о котором легко догадаться и по конфигурации, образуемой в жанровом пространстве плачев (ср. заговорные элементы в плачах Исиды и Нефтиды по Осирису), гимном, молитвой, типом словесности, связанной с похоронным обрядом и представленной в «Текстах пирамид», и т.п., и по целому ряду деталей конкретных текстов также оттеснено на жанровом уровне, но безусловно присутствует в ряде «незаговорных» текстов, которые, однако, могут предполагать не только словесную часть подлинного заговора, но и ритуал, включающий ее в себя. Один из наиболее ярких примеров — текст мифа о Ра и Змее, содержащийся в одном из иератических папирусов Туринского музея [Плейте, Росси, 1869—1876, 131—138, табл. 31—77; Матье, 1956, 89—91, 143 и др.]. Этот текст представляет собой как бы «первозаговор», сопровождающийся описанием «первособытия» — ужаления Змеем бога солнца Ра, который был спасен Исидой после того, как она вынудила бога назвать его тайное имя («И когда он сообщил свое имя, Исида, великая

чарами, сказала: „Вытекай, яд, выходи из Ра! Око Гора, выходящее из бога, золотись на его устах! Я — я творю, я — я заставляю упасть на землю яд, ибо он побежден! — Вот, сообщил великий бог свое имя! Ра — да живет он, а яд да умрет, и яд да умрет, а Ра да живет! И равно — да живет имярек, сын имярека, а яд да умрет“. Так сказала Исида, великая чарами, госпожа богов: „Знаю я Ра под его собственным именем“). Заключение от Ра к имяреку и наоборот — типичнейшая черта подлинного заговора, актуально связанного как с ритуалом, так и с мифом.

Наконец, еще меньше явных свидетельств о заговорном начале в древнееврейской традиции, как она отражена в библейских текстах. Тем ценнее фрагмент из «Чисел» (5, 18—28): «И поставит священник жену пред лице Господне, и обнажит голову жены, и даст ей в руки приношение воспоминания, — это приношение ревнования, в руке же у священника будет горькая вода, наводящая проклятие. И заклянет ее священник, и скажет жене: если никто не преспал с тобой, и ты не осквернилась и не изменила мужу своему, то невредима будешь от сей горькой воды, наводящей проклятие; Но если ты изменила мужу своему и осквернилась, и если кто переспал с тобою кроме мужа твоего: Тогда священник пусть заклянет жену клятвою проклятия и скажет священник жене: да предаст тебя Господь проклятию и клятве в народе твоём, и да соделает Господь лоно твоё опавшим и живот твой опухшим; И да пройдет вода сия, наводящая проклятие, во внутренность твою, чтобы опух живот твой и опало лоно твоё. И скажет жена: аминь, аминь. И напишет священник заклинания свои на свитке, и смочит их в горькую воду. И даст жене выпить горькую воду, наводящую проклятие, и войдет в нее вода, наводящая проклятие, ко вреду ее. [...] И когда напоит ее водою, тогда, если она нечиста и сделала преступление против мужа своего, горькая вода, наводящая проклятие, войдет в нее, ко вреду ее, и опухнет чрево ее и опадет лоно ее, и будет эта жена проклята в народе своем. Если же жена не осквернилась и была чиста, то останется невредимую и будет оплодотворяема семенем». Заговорно-заклинательное начало включено в этом случае в своего рода «гадательную» процедуру, где результат гадания определяется особым ритуалом испытания, возводимым в своих выводах в закон — «Вот закон о ревновании» (5, 29, ср. также 30—31).

Любопытно, особенно в свете приведенного выше древнеегипетского примера (как, впрочем, и многих других, здесь не упоминаемых), сочетание мотива жалящей змеи и мотива заклинателя: «Яд у них, как яд змеи, как глухого аспиды, который за-

тыкает уши свои. И не слышит голоса заклинателя, самого искусного в заклинаниях» (Псалт.57, 6, с продолжением: «Боже! Сокруши зубы их в устах их», 7). «Заклинательная» традиция удерживалась и значительно позже. «Деяния» свидетельствуют об этом; ср., в частности, эпизод, когда, придя в Эфес, Павел научает своих учеников и крестит их: «Даже некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует» (19, 13 и далее); ср. и другие примеры, где выступает глагол «заклинать» (ὀρχίζειν, ἐξορχίζειν). А начало этому способу творения словом-делом, когда слово и есть дело (перформативная функция), пресуществление в него, полагается в акте божественного творения, о котором говорится в первых строках книги «Бытия»: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (I, 3; др.-евр. *ихи* 'да будет' толковалось как имя Божие на том основании, что оно состоит из букв, входящих в тетраграмму священного имени Яхве — *йод, хе, вав, хе*; в этом смысле слово-дело Божие не может объясняться как нечто внешнее по отношению к Богу; оно внутренне присуще ему и совпадает с ним, как и его имя). Стержень и главный механизм любого заговора, по сути дела, определяется этой формулой: *Да будет* \supset *И стало...* (или в негативном варианте: *Да не будет* \supset *И не стало...*), и поэтому производитель (совершитель) заговора всегда творец, как бы продолжающий в ином масштабе и иных условиях линию, намеченную божественным Первотворцом и осуществляемую так же, как в акте творения мира, с помощью слова-дела. Этот изоморфизм двух творцов и двух творений, их изофункциональность должны учитываться при рассмотрении глубинного смысла заговора, и начало книги «Бытия» дает ключ к самому главному, а начало Евангелия от Иоанна подтверждает, что Слово изначально, что оно есть творчество, что оно есть Бог и что Слово-Бог «жизнь и свет человеков» (I, 1—5), тот не обнимаемый тьмою свет, который был первым деянием Бога «для человеков» (*Да будет свет*).

Представляет несомненный интерес связь с фразеологией или топикой заговоров-заклинаний, засвидетельствованная в словах Иисуса Христа. Два примера. Первый из них — о знаменях, о подлинном и главном, о насущном и о второстепенном в них. Фарисеи и саддукеи, искушая Христа, «просили показать им знамение с неба. Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: „будет ведро, потому что небо красно“; И поутру: „сегодня ненастье, потому что небо багрово“. Лицемеры! Различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете? Род лукавый и прелюбодейственный знаменья ищет,

и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. И оставив их, отошел» (Матф.16, 1—4). Не случайно, что в этом контексте «знамений времен» Христос впервые спрашивает своих учеников, за кого они почитают Его, и когда Петр ответил: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (16,16), — Иисус запрещает им рассказывать об этом кому бы то ни было, и благословляет Петра, обещая «на сем камне» создать Церковь, которую не одолеют врата ада: «И дам тебе ключи (τὰς κλεῖδας) Царства Небесного; и что́ свя ж е ш ь (δῆσις) на земле, то будет с в я з а н о (ἔσται δεδεμένον) на небесах; и что́ разрешишь (λύσις) на земле, то будет р а з р е ш е н о (ἔσται λελυμένον) на небесах» (16,19). Эта ф р а з е о л о г и я наиболее точно передает заговорную логику, механизм заговора и его возможности, обнаруживая многочисленные аналогии в самых разных заговорных традициях — и в языке и в самом ритуале. Заговорная т о п и к а возникает также в связи с обращенной к Христу просьбой показать знамение. И так же, как и в уже приведенном случае, Иисус говорит, что знамение не будет дано, кроме знамения Ионы пророка, имеющего отношение к главному — к смерти и воскресению самого Христа (три дня и три ночи Иона был в чреве кита, пока не спасся; «так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи», пока он не воскреснет. — Матф.12, 40). И далее — о «злом роде» в контексте заговорной темы о нечистых духах: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; Тогда говорит: возвращусь в дом свой, откуда я вышел. И пришед находит *его* незанятым, выметенным и убранным; Тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и вошедши живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом» (Матф.12, 43—45; Лука 11, 24—26).

Сама эта традиция знамений, неоднократно упоминаемых в обоих Заветах, разумеется, весьма архаична. Не исключены правдоподобные соображения и предположения о самой их «технике». В этой связи обращает на себя внимание соединение мотива о т к р о в е н и я с мотивом к о в ч е г а («И положи в ковчег откровение, которое Я дам тебе», — говорит Господь Моисею на Синае, ср.Исх.25, 16) и этих обоих мотивов с мотивом к а м е н н ы х с к р и ж а л е й («И когда *Бог* перестал говорить с Моисеем на горе Синае, дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим». Исх.31, 18). «Священность» Ковчега для определенного («послесинайского») времени, конечно, объясняется нахождением в нем скрижалей Завета. Вместе с тем весьма правдоподобно, что мотив «каменей в Ковчеге» более архаичен, как и

сама идея их священности. Возможно, что «каменные скрижали» с текстом, определяющим, как жить далее, в «послесинайском» б у д у щ е м, не что иное, как перекодировка более архаичной идеи гадательных камней, открывающих (ср. откровение) будущее для древних евреев, еще, вероятно, не знавших письменности. «Не были ли это, — спрашивает современный исследователь, — те весьма загадочные Урим и Туммим, которые служили для гаданий?» [Буайе, 1965, 94], ср.: Исх.28, 30; Левит 8, 8; Числа 27, 21; Второзак. 33, 8 и др. Если это предположение верно, то восстанавливается цепь, соединяющая архаичный способ гадания посредством метания каменных жребиев, словесные оракулы как перекодировку показаний гадания в словесный устный текст и «номотетическую» конструкцию — Закон, данный впервые устно, но, по повелению Бога, записанный на камнях, скрижалях, сохранявших, вероятно, отдаленную память о гадательных камнях (ср. Штаде, 1905, 117; Севенсма, 1908 и др.]. Заговорное «связывание» и «развязывание» в этом контексте обретает свою нишу и свою телеологию (как бы поторапливание к исполнению Божьих знамений), но само присутствие Бога Живого, избрание им евреев и заключение Завета, как и трансцендентность этого Бога, чрезвычайно сильно сужают сферу применения заговоров, пользование которыми становится уделом «непослушных», не вполне доверяющих Божьей воле.

При всей важности данных относительно заговорного начала в названных традициях ни одна из них не может быть отнесена к числу классических образцов заговорного жанра, и ценность этих традиций *sub specie* заговора заключается, пожалуй, именно в «дефективности» этого начала и способах, предлагаемых для ее компенсации. Подлинно классической заговорной традицией древности, занимающей первое место среди других по сыгранной ею культурно-исторической роли, по праву считается ш у м е р о - в а в и л о н с к а я. Ее первенство определяется многими факторами — древностью письменной фиксации (тексты на шумерском и аккадском начиная с III тысячелетия до н.э., абсолютный рекорд); ее длительностью (во всяком случае, в течение трех тысячелетий продолжалась органическая преемственность этой традиции в неких единых рамках; о дальнейшей ее судьбе говорить сложнее, хотя нет сомнений в наличии ее позднейших филиаций; ср., в частности, устойчивую традицию изготовления ритуальных фигурок (например, демона Намтара), используемых в подкрепление заговоров и иногда упоминаемых в них, от древнейших времен до XIV в. н.э. (свидетельство Ибн-Халдуна) и, конечно, далее; обилием и разнообразием материалов (впрочем, в этом отношении с шумеро-вавилонской заговорной традицией могут поспорить и не-

которые другие, хотя необходимо сделать поправку на сам возраст этой традиции и естественные утраты; далеко зашедшей и, собственно, завершившейся институализацией не только жанра заговора (заклинания), но и его основных «поджанровых» разновидностей (типов), с чем была связана и выработка четкой композиционной структуры заговорного текста, состава соответствующих формул, набора «перформативных» элементов и т.п.; степенью включенности в систему знаний о мире (от анатомии и медицины до астрономии), связью с ритуалом и магией; культурно-историческим влиянием заговорных «ценностей», иррадировавших во все четыре стороны света — Иран, возможно, Индию и Китай на востоке, Кавказ на севере, Ближний Восток, Египет эпохи расцвета гностических учений (тексты из Наг-Хаммади свидетельствуют об известном влиянии вавилонских концепций; кстати, и мандеистический гносис, возникший во II—III вв. н.э. в том же Двуречье, густо замешан на том же «вавилонском» субстрате, который так полно отражен в старой заговорной традиции), Византия (через нее и на Русь) на западе, Аравия, северо-восточная Африка на юге и юго-западе, и т.п. Особенно следует отметить роль шумеро-вавилонской заговорной традиции в целом всей этой культурной традиции, в частности и в текстах совсем иных жанров.

Так, заговорное начало явно присутствует в заключительной части «Законов» царя Хаммурапи. Особенно очевидным оно становится после формулировки двух условий, которые «конструктивно» отсылают к основной, собственно «номотетической» части текста («Если...то...»). Эти условия вводятся призывом, обращенным к будущему преемнику на троне («царь, который будет в стране, пусть хранит справедливые слова, которые я начертал на своем памятнике; пусть не изменит закон страны, который я установил, решения страны, которые я решил; пусть не отвергнет моих указов»), и формулируются в виде двух вариантов «условных» зависимостей: «п о з и т и в н о й» («Если этот человек будет относиться с почтением к моим постановлениям [...], не отвергнет моих законов, не исказит моих слов, не изменит моих указов, [...] — пусть Шамаш сделает долгим его скипетр, [...] пусть он руководит своими людьми в справедливости») и «н е г а т и в н о й» («Если [же] этот человек не будет чтить мои постановления [...], будет презирать мои проклятия, не побоятся проклятий богов и ликвидирует законы [...], исказит мои слова, изменит мои указы, сотрет мое начертанное имя и напишет свое имя [...], — пусть великий Анум [...] отвратит от него царский блеск, пусть он сломает его скипетр, пусть он проклянет его судьбу»). Далее следует текст, содержащий два главных

элемента шумеро-вавилонской: заговорно-заклинательной традиции, — обращение-призыв к богам и конкретные просьбы к каждому из них. О характере этого текста в целом можно судить по нескольким фрагментам, отвечающим единой схеме: имя бога в сопровождении эпитетов & просьба о конкретном наказании отступника — «Пусть Энлиль, владыка, определяющий судьбы, [...] возвеличивший мое царство, раздует ему в его жилище неподавимое восстание, губительную (для) него смуту; пусть определит ему в качестве судьбы тяжелое правление, малые дни, голодные годы, беспросветную тьму, немедленную смерть [...], погибель его города, рассеяние его людей, порабощение его царства, уничтожение его имени и его названия. — Пусть Нинлиль, великая мать, [...] владычица, обратившая мои помыслы к добру, сделает его дело скверным перед Энлилем [...]; пусть она вложит в уста Энлиля-царя опустошение его страны, уничтожение его народа, излияния его души, подобно воде. — Пусть Эа, великий князь, чьи определения идут впереди, мудрейший из богов, всеведущий, продлевающий дни моей жизни, — отнимет у него ум и разум и введет его в забывчивость; пусть он заткнет его реки у (их) истоков, пусть не даст вырасти на его земле хлебу — жизни людей. — Пусть Шамаш, великий судья небес и земли, направляющий (на верный путь) всех живых существ, моя опора, — сокрушит его царство, не разберет его тяжбы, запутает его дорогу, сотрясет до основания его войско; пусть определит ему при гаданиях плохое предзнаменование уничтожения его страны [...]» и т.п. Особенно характерен «черный» заговор на нездоровье: «Пусть Нинкаррак, дочь Анума, говорящая о моих благодеяниях в Экуре, даст выступить из его членов тяжелой болезни, злой хвори, болезненной ране, которую не исцелить, в которой лекарь несведущ, которую (даже) перевязкой нельзя успокоить, которую, подобно смертельному укусу, не искоренить, и пусть он оплакивает свою (прежнюю) мужскую силу, пока жизнь его не угаснет» (ср. перечисления болезней в обычных заговорах, например, в разновидности, называемой «Marduk-Ea-Tur», см. [Фалькенштейн, 1968, 89—93] и др., а также близкие по топике и номенклатуре медицинские тексты). К одиннадцати богествам, а также в совокупности к великим богам и к ануннакам обращается Хаммурапи как заклинатель. Существенно, что это заклинание сугубо потенциально и делается впрок, на случай «плохого» царя, который должен быть у г а д а н (не приходится удивляться тесной связи в шумеро-вавилонской традиции заговоров-заклинаний и гаданий-предзнаменований (omina); ср. выше «заклинательный» мотив определения отступнику плохого предзнаменования при гаданиях).

Другой пример присутствия заговорного начала в иножанровом пространстве — две древнейшие из известных «элегий», изданные С.Н.Крамером (табличка с шумерским текстом из собраний Музея изобразительных искусств им. А.С.Пушкина). Достаточно обозначить «заговорное» в первой из них, сочетающей в себе заговорную ситуацию — болезнь Нанны («Живущий в городе отец заболел, бесценный алмаз... заболел; тот, кто был прекрасен, красноречив, кто ... заболел, тот, кто имел привлекательную фигуру, а также лицо, заболел; тот, кто был мудр в замыслах, искусен в собраниях, заболел; тот, кто был человеком праведным, богобоязненным, заболел; заболел — и не ел — слабел. С устами, плотно сомкнутыми, он не вкушал пищи, лежал изголодавшийся, подобно табличке, подобно козленку, он... герой, вождь не [шевелит] ногой из-за своего недуга... он измучен плачем по своим детям, сердце, удрученное от рыданий...») и следующую за нею смерть, — и заговороподобные элементы смежных жанров — плача (сын умершего Лундингира, находившийся в далекой стране и вызванный в Ниппур по случаю смерти отца, «проливал слезы, бросился наземь, произнес для него «гимн песни» ... из глубины своего пылающего сердца сочинил погребальную песнь», в которой, между прочим, описывается горе жены; далее описывается плач жрицы «лукур» бога Нинурты и жрицы «энтум» бога Нуску, скорбь сыновей покойного и их невест, горе дочерей, старейшин и знатных женщин города, рабов Нанны), молитвы (краткая молитва о благополучии покойного в загробном мире, молитва личному богу усопшего и богу его города о благоденствии, молитва о благополучии жены, детей, всего рода покойного), проклятия (в адрес убийцы и его потомства: «Человек, убивший тебя... тот человек да будет он проклятым, смерть [да будет его уделом], пусть никто не [зароет] его кости, его потомство... пусть имена их [исчезнут]...»). Вторая половина «элегий», особенно финал ее, формально строится именно как заклинательная часть заговора — и в отношении должествующего быть наказанным виновника смерти (см. выше), и в отношении пребывающих в горе от этой утраты членов семьи покойного и самого Нанны («О Нанна, да возрадуется твой дух, да обретет покой твое сердце... Пусть [бог] Нанна решит судьбу твою в «день сна» [благожелательно]... пусть едящие хлеб герои произнесут имя твое... Пусть твой [личный] бог...[определит] твою судьбу... Пусть он [отменит] для тебя [твои] обещания, долги, пусть он [снимет] вину домочадцев со счета, [пусть отразит все] козни, замышляемые против тебя... Пусть зачатые тобой дети будут внесены в число вождей, пусть [все] твои дочери выйдут замуж,

пусть твоя жена будет здорова, пусть умножится твой род...» и т.п.).

Эта пронизанность ряда текстов архаичных жанров «заговорными» элементами может вызвать соблазн одностороннего объяснения этого явления влиянием заговорной топики и соответствующих формальных структур. Вероятно, в отдельных случаях подобные истолкования окажутся правильными и могут быть подкреплены конкретными фактами. Однако при учете тех жанров, которые обнаруживают присутствие элементов, традиционно считающихся «заговорными», и тех особенностей шумеро-вавилонских заговоров, которые в других традициях не относятся к числу специфически заговорных, напрашивается несколько иное объяснение наличию «заговорных» элементов в незаговорных жанрах. Скорее всего, это общее начало коренится в предьстории соответствующих жанров и объясняется исходной принадлежностью к единой «протожанровой» конструкции, неотделимой от ритуала, а через ритуал и от мифа, но имеющей институализированную словесно-текстовую форму, которая выводится из ситуации самого ритуала. В этой связи стоит обратить внимание на «сюжетность» (во всяком случае, нарративность), обнаруживаемую в целом ряде шумеро-вавилонских заговоров и объединяющую их с мифом. Весьма характерно, что эта «сюжетность» и эта «мифологичность» всегда используются в заговорах в функции введения *in medias res* заговора и мотивировки предлагаемого далее решения проблемы. Но еще более показательна органическая диалогизированность целого ряда заговоров, непосредственно отсылающая к исходной для ряда возникших в ритуальном пространстве жанров вопросно-ответной конституции. «Над больным человеком в его собственном доме протянула она (скорбь. — В.Т.) неуклонную сеть. Мардук увидел его, и Эйе, отцу, в его дом вошел он и молвит: „Отче, скорбь, как воды речные, устремляется долу, как трава полевая, вырастает тоска. [...] Над больным человеком в его собственном доме протянула она неуклонную сеть“. Эйа ответил Мардуку-сыну: „Сын мой, чего ты не знаешь, чему я тебя научу? Мардук, чего ты не знаешь, чему я тебя научу! Всё, что я знаю, знаешь и ты. Сын мой Мардук, ступай к больному, его образ рукою нарисуй на земле. [...] Прочитай заклинанье, священное слово, над его головою воду пролей, на него покропи ты заклятой водою, свою руку прости: пусть проклятая скорбь, как вода, расточится [...]“» (перевод В.К.Шилейко).

Во многих заговорах вопросно-ответная схема воспроизводится неоднократно, причем иногда вводится с самого начала, в первой же фразе. Ср.: «Я-то, мой боже, что я сделал? Боже мой, господи, что я сделал? Госпожа, богиня моя, что я сделал?

Боже, родитель мой, что я сделал? Богиня, родительница моя, что я сделал?» и т.п., после чего следует ответ того же самого Я, который задает вопрос: «Не пожалел для него быка из стойла; не пожалел для него овцы из загона, не пожалел для него добра, что имею. Хлеб найду — один не съедаю, воду найду — один не выпью». И новый вопросно-ответный цикл: «Как того, кто найденный хлеб один съедает, куда меня гонишь? Как того, кто, воду найдя, один ее пьет, куда меня гонишь? Как того, кто тяжело клятвой легко поклялся, куда меня гонишь? [...]» и т.п. Не менее известна и усеченная форма этой конструкции — вопрос, за которым следует, строго говоря, не ответ, но просьба; исполнение этой просьбы и было бы подлинным ответом на уровне не слова, но дела (ср.: «Эйа, Шамаш, Мардук, в чем мои прегрешенья? [...] Эйа, Шамаш и Мардук, мне помогите, с вами да буду чист, пред вами да буду оправдан»). Иногда диалог строится как серия взаимных вопросов, где четные (как бы «ответные») вопросы хотя бы отчасти намекают на ответ. В удивительном по своей силе плаче — заклинании (VII в.) умершей женщины по самой себе и «вопросный» и «ответный» вопросы задаются (и отвечаются) ею самой: «Для чего, словно барка на реке, ты простерта, твои [...] сломали, унесли твои [...], и черны твои щеки, перешедшая Тигр? — «Как не быть мне простертой, с унесенными [...]»? В день, как плод понесла я, до веселья ли было, до веселья ли мне, до веселья ли другу? В день, когда я болела, мои щеки погасли, в день, когда я рожала, очи мои запали, обнажился мой грех [...]» (перевод В.К.Шилейко). В ряде заговоров скопление вопросов позволяет реконструировать соответствующее скопление ответов в реконструкции прототипа: «Где имени нет твоего, где закона нет твоего? Где начертаний твоих не начертано, где молений тебе не воздвигнуто? Где не величали тебя? Где не возносили тебя? [...]», или: «Кто знает, мой боже, твое жилище? [...] где ты, мой боже?», или: «Доколе, владычица, клеветать на меня злоречивым? Во лжи и неправде задумывать оговоры? Доколе гонитель, хулитель мой будет глумиться? Доколь, госпожа, будет гнать меня шут слабым?» и т.п.

В известной степени диалогическая вопросно-ответная структура и эвокативно-императивные (или оптативные) конструкции, из этой структуры выросшие или, напротив, вошедшие в ее состав, задают ритмические доминанты заговорно-заклинательного текста, которые как бы требуют «пищи» для своего воспроизведения и способствуют повторам, образующим нередкие длинные цепи. В этом случае повторы образуют тот фон, который способствует более рельефному выделению новой информации. Текст из заклинаний «Да отпустит» [Райнер, 1956, 129—149],

впервые переведенный на русский язык И.С.Клочковым, особенно характерен — тем более что точно такой же тип представлен и ведийскими заговорными текстами (см. ниже). Из 16 стихов текста пятнадцать воспроизводят одну и ту же схему — «Грех мой, как х, да & Imper.»; ср.: «Грех мой, как дым, да поднимется в небо. Грех мой, как воды, да оставит тело. Грех мой, как плывущая туча, над полем чужим да прольется. Грех мой, как пламя, да погаснет. Грех мой, как лук, да будет ободран [...]» (стихи 11—15 еще более увеличивают «подобие» за счет общего Imper. — «на место свое да не вернется»). Отмеченным оказывается последний стих (16-й), в котором, во-первых, отсутствует сравнение («как»), и, во-вторых, дважды выступают «Грех мой» и Imper. («Грех мой птица да поднимет в небо, грех мой рыба да утянет в пучину»). Что касается сравнений («как»), обильных в заговорах, то они образуют тот строительный материал, из которого строятся «идентифицирующе-усилительные» конструкции («как... так...»), столь характерные для самых разных заговорных традиций, или, напротив, представляют собой остатки, «сокращенные» варианты («эллиптизмы») этих конструкций, делающие возможными реконструкции-импликации целостных «как — так»-формул, иногда образующих целые кортежи. Ср.: «Грех мой, к а к дым, да поднимется в небо» \supset «К а к дым поднимается в небо (и исчезает), т а к мой грех пусть поднимется и исчезнет» & «Грех мой, к а к воды, да оставит тело» \supset «К а к воды оставляют тело, т а к мой грех пусть оставит меня» и т.п. Или несколько иной тип — «К а к того, кто найденный хлеб один съедает, куда меня гонишь?» \supset «К а к гонят того, кто найденный хлеб один съедает, т а к ты гонишь меня» или даже, воспроизводя оптимальную стандартную формулу заговорной конструкции, — «К а к гонят того... т а к не гони меня», что представляет собой уже «дифференцирующе (разводяще)-усилительную» конструкцию, встречающуюся реже и опирающуюся на выбор «отрицательного» модуса общего предиката (не гони /-/ т а к, к а к гонят /+/).

Разумеется, адекватное определение роли шумеро-вавилонской заговорной традиции не может быть достигнуто только анализом сохранившихся текстов, фиксирующих эту традицию, совершаемым по необходимости «внешним» наблюдателем, отделенным от им наблюдаемого тремя-четырьмя тысячелетиями. Подлинная роль этой традиции предполагает с непереносимостью и «внутренний» взгляд на нее, восстановление которого возможно при обращении к тому, что Оппенгейм называет «месопотамской „п с и х о л о г и е й“», и при учете того, какими представлялись носителю этой «психологии»

о п е р а ц и о н н ы е возможности человека перед лицом (если выразиться приблизительно) судьбы, рока — шумер. *nam(-tar)*, аккад. *šimtu*. Но сфера «операционного», д е й с т в и я-д е л а для человека этой традиции неотделима от сферы духовного, от слова+имени, с одной стороны, и от сферы чистых сущностей — с другой. Ономатетический акт, именаречение объекта есть одновременно и творение этого объекта, открывающее его внутреннюю природу и предопределяющее ожидающую его судьбу. Пока объект не наречен, сущностно его нет, и поэтому для носителя шумеро-вавилонской традиции граница между сущим и не-сущим проходит совсем не там, где для русского мужаика с его «ономатетическим» релятивизмом («что в лоб, что по лбу») и даже нигилизмом. И судьба человека или вещи не может быть понята как только внешняя сила, определяющая их неотвратимое будущее: она уже сейчас внутри них в виде их естества, от которого не уйти, — совсем как смерть в стихотворении Рильке ("Der Tod ist groß"): *Wenn wir uns mitten im Leben meinen, / wagt er zu weinen / mitten in uns* (кстати, *šimtu* обозначает и смерть, а *Namtar* выступает как посланец смерти). Не исключено, что именно открытие этой корреляции между большим и общим (судьба) и малым и частным (природа человека, вещи) вело к идее «пространства» судьбы, в котором всё связано, обусловлено, рядоположно и в конечном счете взаимозависимо, что, в свою очередь, способствовало становлению получившей столь значительное развитие культуры списков, перечней, классификаций, имевших, видимо, не только практическое, но и самодовлеющее теоретическое значение. Только в этом контексте, одновременно широким и глубоким, возможно определение подлинного смысла шумеро-вавилонской традиции. См. о ней, начиная с основоположных работ Ленормана ("La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes", 1874 и "La Divination et la science des présages chez les Chaldéens", 1875, ср. немецкий перевод — "Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer". Jena, 1878): [Тальквист, 1895; 1938; Кинг, 1896; Миллер, 1896, 66—89; Фалькенштейн, 1968 (1931); Кунстманн, 1968 (1932); Оппенхейм, 1936, 470—488; 1990, 156—180, 230—244; Штамм, 1939; Лиме, 1968; Сапоретти, 1970; Клочков, 1983, 31—46 и др.; ср. также [Лит. Вавил. Ассир., 1981, 196—203, 222—246] и др.

Д р у г о й существенный ориентир при определении значения древнеиндийского корпуса заговоров — х е т т с к о л у в и й с к а я традиция, бесспорно древнейшая по времени письменной фиксации в кругу индоевропейских языков, народов и их культур (II тысячелетие до н.э., не говоря о минимальных исключениях). Разрыв во времени с наиболее ранними приме-

рами письменной фиксации ведийских заговоров огромен — более двух тысячелетий, хотя и хеттско-лувийские, и ведийские заговоры реально принадлежат к одной эпохе, если понимать ее в широком смысле слова (впрочем, конец первой традиции настал существенно раньше, насколько об этом можно судить, нежели конец второй). В этом отношении хеттско-лувийская традиция имеет преимущество и перед такой родственной (и локально близкой) традицией с ранней письменной фиксацией, как древнегреческая (из первых свидетельств о присутствии в ней заговорно-заклинательного жанра ср. эпизод ранения Одиссея во время охоты на кабана и помощи пострадавшему: *Автоликоновы дети убитого зверя велели / Должным порядком убрать и потом Одиссею рану / Перевязали заботливо; кровь же, бежавшую сильно, заговорили* [...] — ... ἐλαοισῆ δ' αἴμα χελαινὸν | ἔσχεθον [...] (Od. XIX, 455—458); ср. ἐλ-φδῆ, ἐλαοιδῆ 'эпода', 'магический заговор', 'заклинание' [ср. у Софокла: οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐλφδᾶς πρὸς τομῶντι πῆματι 'не в обычае мудрого врача петь заклинания вместо того, чтобы отсечь зло']; 'целительное средство', ср. ἐλφδῆ 'заклинательница'; ἐλφδός 'исцеляющий магическими заговорами', 'целительный'; 'эпод'; 'заклинатель' и т.п.; ср. выше об /ἐξ-/ορχόω и т.п.). Одним словом, хеттско-лувийские факты представляют собой самый ранний пример письменной фиксации индоевропейской заговорной традиции, и уже одним этим обстоятельством определяется их значение. Правда, нужно подчеркнуть, что хеттско-лувийские заговорно-заклинательные тексты, продолжая архаичный индоевропейский тип, вместе с тем отражают следы несомненного влияния шумеро-аккадского заговорного типа, которое могло осуществляться и непосредственно, и через соседние неиндоевропейские традиции (хаттскую, хурритскую). Любопытно неоднозначное отношение к заговорно-заклинательной традиции, к колдовству, магии и их исполнительницам — жрицам, «старым женщинам» (SALŠU. GI = SALḫāšauḡaš). При том, что деятельность этих «старых женщин», как и произносимые ими тексты, достаточно хорошо известны и нет никаких оснований сомневаться в широком распространении их практики и их популярности, известные данные и об отрицательном (или, может быть, сдержанно-отрицательном, острожно-остерегающем) отношении к этому роду занятий и жрицам-колдуньям. Видимо, характерна сама ситуация, в которой это отношение проявляется: царь (кстати, сам выступавший как жрец в официальной религии Древнего царства) предостерегает свою жену: «Великий царь Лабарна сказал Хастаяр: „Ты же о моих наставлениях не забудь и им не противься! Да не скажет о

тебе царь и да не скажут о тебе сыны дворца так: Смотри! Она всегда спрашивает жриц — Старых Женщин. Царь пусть так говорит о тебе: Спрашивает ли она жриц, Старых Женщин, я о том не знаю. Ты же о моих наставлениях потом не забудь и им не противься! Снова спрашивай меня, и тебе я свои слова поведаю. Обмой мой труп, как это положено. Прижми меня к своей груди и, прижав к груди, похорони меня в земле“» («Завещание Хаттусилиса I», см. [Древн. лит. М.Азии, 1977, 76—77]); характерно, что погребальный обряд традиционно совершали именно «старые женщины» и явно иначе, чем следует из распоряжений царя о своем погребении). Еще решительнее позиция царя Телепинуса, отраженная в заключительных строках его клинописной надписи: «В городе Хаттусе сделайте ритуальное очищение от всех дел, связанных с колдовством. Кто в роде царском знает колдовские чары, того вы, род царя, схватите и приведите к царским воротам. А кто его не приведет, с тем случится следующее: зло настанет для него и для дома его» [Древн. лит. М.Азии, 1977, 100]; обряд очищения традиционно совершала «старая женщина», ср. ритуал Туннави («обряд Реки») или специальные обряды очищения бога и человека от заклятия, от колдовства и т.п.; известен хаттский заговор-заклятие против зла.

Хеттско-лувийские тесты сохраняют не только отдельные следы заговорной традиции, но и дают возможность с достаточным вероятием судить о типах заговоров и об их месте в составе соответствующих ритуалов (и, следовательно, об исполнителях словесно-заговорной части ритуала). Заговоры-заклинания совершались для ритуального очищения, избавления от зла, от заклятия, от колдовства, от болезни (общей эпидемической, ср. заговор на изгнание чумы из страны, и частной, ср. заклинание на избавление ребенка или взрослого от болезни желудка), против ссоры с родными, на возвращение мужественности, на успех в битве, заклинание при освящении дворца и т.п.; специфичны лувийские заклинания воды и соли, масла и меда, меди, козла и т.п. и более или менее сохранившиеся заговорные магические формулы (см. [Ларош, 1959, 146—158] и др.). При оценке распространенности заговорно-заклинательного начала в хеттско-лувийской традиции нельзя пройти ни мимо текстов, описывающих ритуал, ни мимо мифологических текстов. Иногда ритуал содержит ценные указания на миф. Так, в ритуале Туннави («обряд Реки»), имеющем своей целью очищение от обрядовой нечистоты, Старая Женщина приходит на берег реки, кладет на него хлеб, сыплет муку, льет вино, после чего обращается к тому, кто может помочь ей в очищении ритуально нечистого человека: «Божество Берега Реки! Смотри! Я пришла к тебе. И

ты, Божество Реки, с берегов которой взята эта глина, возьми ее в свою руку, и очисти этого человека глиной; очисти все двенадцать частей его тела!» Потом она идет к источнику, кладет кусок хлеба и т.п. на грязь у источника, льет вино, говоря: «Как ты, Источник, уносишь грязь из Темной Земли, так же из тела этого человека, для которого совершается обряд, унеси злую нечистоту!» Затем Старая Женщина поднимает над ритуально нечистым человеком черную овцу, произнося при этом заклятие: *«Бог Грозы, о благосклонный, / С неба в гости к нам приди. / Сверху с неба, вниз на землю, / Бог Грозы, ты поспеши!»* Далее она проделывает то же с другими молодыми животными (поросенком, щенком) и произносит заклятие. Разматывая голубую и красную шерсть, которой было обмотано тело заколдованного человека, она говорит: «От колдовства тех, кто сделал его темным, кто тело его сделал жестким, оскверненным, или тех, кто сделал его нечистым перед богами, или тех, кто сделал его нечистым перед призраками мертвых, или тех, кто сделал его нечистым перед живыми людьми, — от их колдовства я его освобождаю, очищаю его. И от него прочь я беру оскверненность, с двенадцати частей его тела я беру злую нечистоту, колдовство, грех, гнев богов я беру прочь, страх перед призраками мертвых я беру прочь, и злоречье всех живых людей я беру прочь» (см. [Древн. лит. М.Азии, 1977, 212—213]; к 12 частям тела, фигурирующим в хеттском тексте, ср. 12 лихорадок, 12 болезней, каждая из которых поражает «свою» часть тела, число которых, следовательно, может быть равно двенадцати). Очень показательным обращением в ритуале к Богу Грозы, учитывая его «очистительную» функцию и на уровне реконструируемого индоевропейского мотива очищения земли от «нечистого» хтонического противника и на «инструментальном» уровне: в распорядке Громовержца огонь и вода, два средства очищения, — и в сакральном ритуальном действе, и в профаническом быту.

Учитывая некоторые другие тексты и ряд соображений общего и специального характера, можно предположить, что ритуально нечистый человек из ритуала Туннави, носящий в себе зло, которое угрожает и другим людям, с ним соприкасающимся, и Бог Грозы, призываемый для очищения заклятого человека от ритуальной нечистоты, воспроизводят некий мифологический прототип, в котором должен был присутствовать сам Бог Грозы и мифологический предшественник заклятого нечистой человека. Миф об исчезновении и возвращении бога плодородия Телепинуса подтверждает это предположение и позволяет уточнить ряд важных деталей. Телепинус ушел, и опустели поля, увяли растения, пересохла водные источники, начался го-

лод, который коснулся не только людей, но и богов. Будучи собраны Богом Солнца на пир, долженствующий восстановить плодородие, «они ели, но не насыщались; они пили, но не могли утолить свою жажду». Жизнь, земля, плодородие оказались пораженными недугом, заклятыми своего рода «нечистойой», виновником которой стал Телепинус. Именно здесь в мифе появляется указание на то, что Бог Грозы, о т е ц Телепинуса, первым обнаружил исчезновение своего сына, после чего боги, большие и малые, стали искать пропавшего бога, но не нашли. Не нашел его и посланный на поиски Богом Солнца орел. Тогда Бог Грозы сказал Богине-Матери, очевидно, своей жене: «Что нам делать? Мы умрем с голоду». — «Сделай что-нибудь сам, Бог Грозы!» — отвечала она. — «Пойди и сам поищи Телепинуса!» Бог Грозы и его сын Телепинус, поразивший все бесплодием («нечистойой») в мифе, и тот же Бог Грозы и заклятый нечистойой человек в ритуале образуют две изоморфные пары с общим элементом и общими функциями-смыслами. В мифе предполагается, что помочь в нахождении Телепинуса и ликвидации кризисной ситуации должен именно Бог Грозы (как и в ритуале). Он и далее тревожится в связи с исчезновением сына, но его усилия оказываются тщетными. Положение спасла пчела, посланная на поиски женой Бога Грозы и нашедшая Телепинуса. Но исчезнувший бог пришел в гнев и ярость, «он гремел, как гром, устрашающе; темную землю он сотрясал» («отцовская» природа сына Громовержца). Успокоить рассвирепевшего смогла богиня Камрусепса (см. [Топоров, 1985, 106—127; 1985а, 146—160]). «Гнев его она укротила. Сердитость его она укротила. Вину она укротила. Свирепость она укротила». В данном случае Камрусепса как бы совмещает в себе функции Богини-Матери, супруги Бога Грозы, пославшей на поиски сына пчелу, как женского персонажа, подхватившего эстафету в операции по спасению (в этом контексте Камрусепса претендует на особую близость к Богу Грозы), и функции «старой женщины», совершающей обряд очищения и возвращающей заклятого человека к жизни. Действительно, Камрусепса действует как жрица. Она призывает богов, требует принести в жертву двенадцать баранов, возжигает огонь для Телепинуса. «Здесь и там я зажигаю огонь. Я взяла у Телепинуса из его тела зло. Я взяла вину его. Я взяла гнев его. Я взяла его сердитость. Я взяла его ярость. Я взяла его свирепость». То, что говорит далее Камрусепса, собственно, и есть заговор-заклинание с той поправкой, что тут же от первого лица описывается и происходящее (совет богов под боярышником с перечислением участников). И прежде всего в заговорной части возникают отмеченные выше мотивы о г н я и в о д ы. «Сердитый дух Телепинуса и его сердцевина!

О г о н ь горит. И подобно тому, к а к этот о г о н ь разгорается, т а к пусть сгорит гнев, сердитость, свирепость. [...] Подобно тому, к а к в о д а по водосточному желобу вверх не течет, т а к пусть гнев Телепинуса, его сердитость, вина и свирепость назад не приходят!» (ср. «как—так»-конструкции). И далее — «Я взяла у Телепинуса из его тела зло. Я взяла гнев его. Я взяла сердитость его. Я взяла вину. Я взяла свирепость. Я взяла злой язык. Я взяла злой глаз». Исключительно показательна следующая за этим фраза: «Подобно тому к а к, если Б о г Г р о з ы, рассвирепев, приходит, то его ж р е ц — Ч е л о в е к Б о г а Г р о з ы обуздывает, а если блюдо вносят, т о с него еду по чашам раскладывают и тем его опустошают, т а к мои, богини Камрусепы, слова, сказанные на человеческом языке, пусть укротят гнев Телепинуса, его сердитость, его свирепость». В результате этих и следующих за этим заклинаний и действий Телепинус успокаивается. Жизнь и плодородие во всех его проявлениях восстановились. «Телепинус стал заботиться о царе и царице и о стране хеттов и им обеспечил жизнь и жизненную силу на будущие времена». Перед вернувшимся богом ставят вечнозеленое дерево «эйя», символ плодородия, в самой заветной глубине которого — вечный огонь, рост, цветение и насыщение соками (см. [Древн. лит. М.Азии, 1977, 55—61]).

Посредствующая роль Камрусепы как жрицы-заклинательницы в довольно сходном контексте (но без приведения самого заклинания) обнаруживается в тексте о «связывании» и «развязывании» природы (KUB VII, 1 + KBo III 8 III 1—62; IBoT III 107 = A III, 34 и сл.). Ранее заклятые, «связанные» природные объекты (среди них и пастбище Бога Грозы) должны быть «развязаны». Богиня Иштар сказала об этом божеству Маля, Маля — Богу Грозы Пирве, а Пирва — Камрусепе (соседство их в этой цепи при учете их роли в мифе о спасении Телепинуса, где Пирва по имени не назван и выступает просто как Бог Грозы, едва ли может быть объяснено случайностью). «Камрусепа [...] отправилась к большой реке» (как «старая женщина» в ритуале Туннави. — В.Т.), и «заговорила Камрусепа большую реку», развязав все, что было связано, в частности зверей, которые находились под деревом «эйя» связанными заклятием. Заслуживает внимания то обстоятельство, что вслед за описанием ритуала «развязывания» природы Камрусепой (божественный уровень) следует обычный («человеческий» уровень) ритуал, описывающий, как старая мудрая жрица *SALhāśauca-* «развязывает» члены тела ребенка или сына (*DUMU-aš*), определяемого как *huelpiš* 'юный' ('незрелый', 'нежный'), у которого были «связаны» ритуально

чистые волосы, череп, зрачок, уши, уста, язык, дыхательное горло, пищевод, грудь, диафрагма, печень, гениталии, мочевой пузырь, зад, колени и даже одежда (ср. выше о заговорном типе, связанном с болезнями и соответственно частями тела, ими поражаемыми).

Устанавливаемая при исследовании заговорно-заклинательных фрагментов и включающих их в себя текстов связь с мифом и с ритуалом составляет ту особенность хеттско-лувийской заговорной традиции, которая определяет некоторые преимущества ее по сравнению даже с древнеиндийской, где эти связи тоже присутствуют, но, как правило, выражены менее ярко, а нередко вообще оказываются результатом «мифоритуальных» спекуляций. То, что древнеиндийские заговоры включены в собрание гимнов (заговорные тексты в «Ригведе») и, тем более, составляют целую веду («Атхарваведа»), кстати, тоже включающую в себя помимо заговоров гимны богам и некоторые другие жанрово отличные тексты, — несомненное свидетельство более поздней стадии в эволюции заговорной традиции, когда заговор практически почти полностью институализировался в качестве особого самостоятельного жанра, все представители которого мыслятся объединенными в некий целостный корпус текстов, в собрание заговоров, приобретающее уже и самодовлеющее значение, при том что связь с ритуальными истоками сохраняется еще как вполне актуальная (во всяком случае, в «сильных» ситуациях); сказанное не противоречит частным отражениям в названных собраниях текстов некоторых черт того синкретического преджанра, из которого развились и заговоры, и гимны, и еще некоторые другие жанровые структуры. При всем этом преобладающее направление в движении заговора от составной части ритуального целого к становящемуся все более и более самодостаточным словесному жанру при сопоставлении древнеиндийской традиции с хеттско-лувийской бросается в глаза. Эта тенденция вполне отвечает тому исключительному значению, которое придавалось в Древней Индии уже в ведийскую эпоху слову как орудию, более того, самой форме познания и одновременно способу хранения знания, с соответствующими следствиями из этого и для всей сферы «дела» (ср. триаду мысль-слово-дело), прагматики, см. ниже.

О заговорах и заговорном начале в «Ригведе»

Эту тему целесообразно начать с роли слова-речи, несущего и хранящего то знание, которое признается священным и в силу этого становится дейст-

в е н н ы м. Этот процесс говорения-деяния и его результат слово-дело и составляют самое основу заговора, его суть. В этой связи существенно обращение к некоторым ключевым текстам из «Атхарваведы», которые, строго говоря, не принадлежат к жанру заговоров и не касаются каких-либо частных тем, связанных с заговорами, но относятся к сфере о с н о в а н и й заговорного словесного действия вообще и трактуют все конкретные заговоры как нечто единое, целое и общее. Такие тексты отмечены не только идейно, содержательно и композиционно, но и их ролью, дающей о себе знать за пределами собрания текстов, составляющих «Атхарведу», прежде всего в «Ригведе»¹, отчасти в умозрительных построениях Упанишад и в прагматически ориентированных фрагментах ритуальных текстов.

В этой связи прежде всего привлекает к себе внимание текст, открывающий «Атхарведу» — I,1 в редакции Шаунакия (*śaunakīya*)² — и позднее обозначаемый обычно «На сохранение (удержание) Священного Знания». Отмеченность этого начального места не вызывает сомнений. Идея абсолютного начала огромного собрания заговоров сама по себе достаточна, чтобы заключить об особой роли именно этого текста в целом «Атхарваведы», но эта роль определяется и иными обстоятельствами, связываемыми в разных отношениях с текстом I,1. Помимо самого содержания сейчас важно отметить два типа связей, позволяющих оценить роль I,1. Первая из этих связей — внетекстовая: I,1 используется в ритуальной церемонии «порождения мудрости» (*medhājanana*)³. Вторая — сугубо текстовая с отчетливой «текстостроительной» функцией (по аналогии с «порождением мудрости» ее можно было бы обозначить как «порождение текста»), конкретнее — с функцией «цельно-

¹ Если быть более точным, следовало бы, отвлекшись от относительной хронологии соответствующих текстов «Атхарваведы» и «Ригведы», говорить о соотношении этих текстов, взятых на их «прототипическом» уровне. Иными словами, в данном случае нужно было бы поставить вопрос об общих прототипических чертах, отраженных в сопоставляемых текстах двух названных Вед.

² В редакции Пайппалада (*paippalāda*) этот текст помещается неподалеку от начала книги.

³ Есть основания говорить об индоевропейском источнике подобных форм — *men- (*mon-: *mṛ-, собств. — *m̥s-) & *dh(ē)- & *g'en-, т.е. условно «жизненная сила» или «мудрость» & «установить» («положить», «класть» и т.п.) & «рождать» или «знать» (ср. др.-инд. *medhājanana* при *manasajñāyīn-* 'воспринимающий разумом' и т.п. или *jñāt-mānu-* 'думающий о себе как о мудром' и др., где сочетаются продолжения и.-евр. *men- и *gen- в его двуединном значении). И «познающий ум» и «порождающая жизненная сила» (два фразеологических клише, отмеченных в архаичных индоевропейских традициях) равно отсылают к и.-евр. *men- & *g'en- или *gen & *men-.

оформляющего» характера. С одной стороны, «первый» текст, соотносясь с «последним» (XIX, 72: «На помощь богов»), оформляет все атхарваведическое собрание текстов именно как отмененное целое: порожденное (возникшее) Священное Знание (мудрость), должествующее быть взращенным, удержанным, сохраненным (ср. сам текст I, 1 и сопутствующий ему обряд *medhājanana*), осуществляет себя в пространстве целого «Атхарваеды» и, выполнив свою роль, как бы отступает в сторону, скрывается — «Тот ларь, из которого мы и з в л е к л и Священное Знание, / В него мы з а м ы к а е м его (снова). Исполнилось желанное силой заговора. Помогите мне здесь, о боги, этим жаром!» (XIX, 72)⁴; не случайно указание комментатора, продолжающего эту традицию, на то, что текст XIX, 72 исполняется как з а в е р ш е н и е обряда посвящения в изучение Вед и некоторых других ритуалов. С другой стороны, «первый» текст «первой» книги, соотносясь с «последним» текстом (I, 35) той же «первой» книги, оформляет эту начальную книгу тоже как целое, но в отличие от «большого» целого всей «Атхарваеды» — как «малое» целое. I, 35 представляет собой заговор на долгую жизнь (*dīrgha- & āyus*), используемый в ритуалах на счастье и на силу⁵. Поэтому первый и последний тексты книги I вполне могут рассматриваться как единая рамка, охватывающая собою все тексты этой книги, упорядочиваемые и по формальным признакам⁶. Эта рамка заключает внутри себя все то, что имеет

⁴ Ср. вторую половину: *kṛtām iṣṭām brāhmaṇo viryēna tēna mā devās tapasāvatehā*. Просьба к богам помочь просителю «этим жаром» (*tēna ... tapasā*) отсылает к соответствующему мотиву в предпоследнем гимне «Ригведы» — X, 190: «Космический Жар» (строго говоря, его можно было бы считать и последним, поскольку гимн Единения (X, 191) скорее можно рассматривать как некое сочетание, если пользоваться терминами русского заговора, «закрепки» и «зааминивания», указывающее на то, что текст кончился непосредственно перед введением этого приема), ср.: *ṛtām ca satyām cābhīddhāt t ā p a s ō 'dhy a j ā y a t a* (X, 190, 1) 'Закон и истина из воспламенившегося жара родились'; к мотиву «рождения» ср. и далее *tāto rātry a j ā y a t a tātaḥ samudrō arnavahī* (190, 1) 'Отсюда родилась ночь, отсюда волнующийся океан'; *samudrād arnavād ādhi samvatsarō a j ā y a t a* (190, 2) 'Из океана волнующегося год родился'. Далее уже выступает создатель-установитель (*dhātā*), который создал-упорядочил (*akalpayat*) Солнце, Луну, день, землю, воздушное пространство, свет (190, 3).

⁵ Хотя в Пайппаладе соответствующий текст отсутствует, он используется в «Каушика-сутре».

⁶ 30 текстов из 35 состоят из четырех стихов (*caturṛca-*); из пяти стихов — только один текст (I, 34), из шести — два (I, 11 и I, 29), из семи — один (I, 7), из девяти — один (I, 3). Неслучайность этого соотношения подтверждается и тем, что в других книгах заговоры, состоящие из четырех стихов, относятся к числу несчастных исключений (около 30 случаев).

отношение к долгой жизни и к тому Священному Знанию, которое учит, чего надо избегать и к чему нужно стремиться, чтобы эта долгая жизнь состоялась. Оно предохраняет от болезней, зол, несчастий, несправедливости, дурных знаков, колдунов и колдовства, врагов и их оружия, демонов, гнева богов, т.е. того, что препятствует долголетию. И оно же определяет то, что способствует долгой жизни, — счастливое рождение, сладкая (букв. — «медовая», элемент *madhu-* в AV I, 34 является сквозным) любовь, успех и процветание, стечение богатств, защита богов и божественных стражей стран света, вождя, благословение и т.п.

Выше говорилось, что открывающий «Атхарваведу» текст (I, 1) использовался в обряде *medhājanana* («порождение мудрости»). Уже одно это обстоятельство дает основания привлечь к анализу текст VI, 108, представляющий собой заговор на приход Мудрости, которая как раз и открывает доступ к Священному Знанию, составляющему тему текста I, 1. В заговоре на Мудрость (*medhādevatya-*) — призыв к ней появиться, войти в произносящего этот заговор и всех тех, для кого он произносится, определение того, какую именно мудрость призывают, и заключительный закланательный стих. Слово *medhā* 'мудрость' десятикратно повторяется в пяти стихах заговора, образуя максимальное сгущение в последнем пятом стихе. Нагнетение темы мудрости увеличивается как от употребления однокоренных слов со значением 'мудрый', 'умудренный', так и от введения в текст мотива ведийских риши (*ṛṣi-*), носителей мудрости. Это нагнетение разворачивается на пространстве текста между двумя ситуациями — исходной (мудрость в не нас, и ее только призывают прийти) и заключительной (совершение заклинания с требованием войти в нас, собственно, и демонстрирует перформативную функцию заговорного слова: сказать слово — сделать дело, т.е. впустить в себя мудрость). Ср. AV VI, 108: «К нам ты приди сперва⁷, / О мудрость (*medhe*), с коровами, с конями! / (Приди) ты с лучами солнца! / Ты достойна почитания у нас. // — Я зову сперва мудрость (*medhām*), / Полную молитвы, погоняемую молитвой, прославленную мудрецами⁸, / Испитую

⁷ *tvāṃ no medhe prathamā*, с подчеркнутостью мотива первого (*prathama-*), предшествующего всем остальным действиям, ср. стих 2а. Начало заговора (1а) как бы эксплицирует «участников» его (ты-мудрость, мы) и идею первоочередности, настоятельности того действия, которое введено лишь в самом конце 1б (*gahi* 'приди'), с задержкой, актуализирующей напряженное ожидание, наконец-то снятое и открывающее, будучи снятым, дальнейшее сближение с призываемой мудростью.

⁸ *medhāni ahāni prathamāni / brahmaṇvaīni brāhmaṇūtam ṛṣiṣṭutām*. Характерно введение Я как исполнителя заговора, призывающего (*huve*, глагол, отъединенный от своего объекта и субъекта еще более, чем *gahi*, см. 1аб; ср.

ведийскими учениками, — / Ради помощи богов. // — Ту мудрость (*medhām*), что знают Рибху, / Ту мудрость (*medhām*), что знают асуры, / Ту прекрасную мудрость (*medhām*), что знают риши, — / Ей мы велим войти в меня⁹. // — Ту мудрость (*medhām*), что знают риши, / Создавшие существа, мудрые (*medhāvino*)¹⁰, — / С ее помощью, о умудренный (*medhaya*) / Агни, сделай меня мудрым (*medhāvinaṃ*). // — Мудрость (*medhām*) вечером, мудрость (*medhām*) утром, / Мудрость (*medhām*) около полудня, / Мудрость (*medhām*) с лучами солнца, — / (Заклинанием) мы велим (ей) войти в нас¹¹. Но тема знания и слова-речи их связи обозначена и в космогоническом тексте той же первой книги (I, 32): *idám janāso vid átha mahád bráhma vadisyati* «Это, о люди, (п о)-з н а й т е ; оно (он?) с к а ж е т в е л и к у ю молитвенную формулу (заговор?)»¹².

После того как контекст AV I, 1 (включая и VI, 108: «На Мудрость») вкратце обозначен, уместно обратиться к самому этому вступительному заговору «На сохранение Священного Знания», рассматриваемому с точки зрения параллелей, содержащихся в гимнах «Ригведы» и прежде всего — факт, исключаящий случайность, — в знаменитом гимне к Речи (RV X, 125) и отчасти в гимне к Познанию — *jñāna* (RV X, 71) и в гимне Единения (RV X, 191). Бросается в глаза, что с обеих сторон («Ригведа» и «Атхарваведа») обнаруживается несомненная связь слова-речи с мыслью-знанием, причем эта связь может выступать и непосредственно, прямо и в косвенных формах, в «рокировочных» вариантах. Ср., с одной стороны, *punar éhi vācāspāte devena manasā saha* (AV I, 1, 2) ‘приди, о Повелитель Речи, вместе с божественной мыслью’, а с другой — такие ситуации, когда в тексте на сохранение Священ-

upaītu ‘да придет!’ в обращении к Священному Знанию — VII, 66, 1d) мудрость, и мотив молитвы (*bráhman*), относящийся, конечно, к мудрости, но, видимо, предполагающий и сдвиг в сторону Я (*medhām & ahám* & **bráhmanā & huve*, т.е. мудрость & Я & молитвой & зову). Если учесть, что *bráhman-* не только молитва, молитвенная формула и т.п., но в определенных случаях и заговор-заклинание (см. далее), то предлагаемая трактовка-реконструкция получает дополнительную поддержку. К *bráhmanjūta-* ср. RV III, 34, 1 (об Индре, вдохновенном молитвой) и VII, 19, 11 (тоже в связи с Индрой).

⁹ Ср. 3cd: *ṛṣayo bhadrām medhām yaṃ · v i d ú s / tāṃ máyuś veśayāmasi*, на основании чего восстанавливается мотив знания (ср. выше I, 1 — о Священном Знании) с двухместным предикатом — риши (мудрецы) & мудрость & знают, ср. отчасти также 2ab с опущением мотива знания и особенно 4a.

¹⁰ *yam ṛṣayo bhūtakṛto medhām / medhāvino viduḥ*.

¹¹ *medhām sāyam medhām prātār / medhām madhyāndinam pári / medhām sūryasya raśmibhir / vācāś veśayāmahe* (повеление словом и есть заклинание).

¹² “a great mystery”, согласно переводу Уитни 1905, I, 30.

ного Знания, кроме только что приведенного примера (*manasā saha*), о мысли и знании явно вообще не говорится, но зато пятикратно обращаются к с л о в у (в четырех стихах!), точнее, к его повелителю *vācāspāti-*, под которым нужно понимать, скорее всего, Брихаспати, бога Священной Речи-молитвы, или Вишвакармана, творца всего сущего¹³, или в гимне к Познанию (RV X, 71), где тоже, кроме одного места (*sāktum iva-titainā punānto yātra dhīrā mānasā vācam ākrata...* (X, 71, 2) 'Когда мудрые мыслью создали Речь, просеивая [ее], как зерно, ситом...'), тема знания-мысли своего явного присутствия не обнаруживает. Явной, проявляющей знание и мысль, «феномениализирующей» их оказывается Речь. В этом (но только в этом!) отношении она первична и ее преимущества бесспорны, хотя, беря шире, известно, что сама Речь не первозданна, что ее создали «мудрые мыслью», несомненно, уже «знавшие Знание», обладавшие им в скрытом виде, но замыслившие открыть его, распространить и сохранить тем самым от забвения, для чего, собственно, и была изобретена Речь¹⁴, «первое начало Речи» — *prathamām vācō āgram* (X, 71, 1).

Хотя открывающий «Атхарваведу» текст I, 1 имеет конечной целью сохранение Священного Знания, главный его герой — именно Речь в лице ее повелителя, очевидно, Брихаспати, как это явствует из самого текста с высокой степенью вероятия и как это может быть поддержано гимном к Познанию в «Ригведе», где в первом же слове первого стиха (X, 71, 1) эксплицитно имя Повелителя Речи, данное в «сильной» форме — *Bṛhaspate*, Vocativ. Во всяком случае, структура AV I, 1 определяется двумя факторами — обращениями к Повелителю

¹³ Этот же эпитет носит и Сома как вдохновитель поэтов и некоторые другие божества.

¹⁴ Этот замысел семерых мудрых риши-певцов и его воплощение должны рассматриваться как ведийский вариант идеи «умаления», обращения к человеку с готовностью поделиться с ним высшей ценностью — Знанием, доверить его человеку. Это, однако, не означает равенства всех перед Словом и перед открываемым с его помощью Знанием. Существует определенная избирательность в отношении дара понимания Слова — «Кто-то, глядя, не видит Речь, кто-то, слушая, не слышит ее. А кому-то она отдает (свое) тело, как страстная жена в прекрасном наряде (своему) мужу» (RV X, 71, 4: *utā tvaḥ pāsyan nā dadarśa vācam / utā tvaḥ śṛṇvān nā śṛṇoty enām ...* и т.д.), почти «по Тютчеву»: *Они не видят и не слышат, / Живут в сем мире как впотьмах...* о слепых и глухих к языку природы, к ее речи. Ср. еще: *tā eté vācam abhipādya pāpāyā sirīś tántram tanvate āprajāñayaḥ* (RV X, 71, 9) 'те, плохо владея Речью, ткнут по утку (негодную) тряпку, не сознавая (этого)', откуда — неумение правильно пользоваться Речью как причина «несознавания» этого дефекта и одновременно «незнания» или «псевдознания», ограниченного, частичного, приблизительного, искаженно-искажающего, ложного.

Речи с просьбой нечто сделать и указаниями того, ради чего эти действия, как это ясно, с помощью Речи должны быть совершены. Показательно, что эти указания построены по восходящему принципу. Ср. «стержневую» структуру I, 1: «О Повелитель Речи, силы их, их суть даруй-установи (*dadhātu*) мне сегодня!»¹⁵ & «Снова приди (*punar éhi*), о Повелитель Речи... О Повелитель Добра¹⁶, сохрани (*ní ramáya*) (это во мне!). Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)» & «Пусть Повелитель Речи удержит... (*yacchatu*)! Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)!» & «Да призовет (*upahūto*) нас Повелитель Речи! Да соединимся мы здесь с сокровенным! (*sám śruténa gamemahi*)! Да не утрачу я сокровенного (*mā śruténa ví rādhiṣi*)». Итак, нарастание *śrutá-* 'сокровенное' по стихам очевидно: 1-й стих — ноль, 2-й — один, 3-й — один, 4-й — два. Это сокровенное (*śrutá-*), которое — об этом просят, молят, заклинают во вступительном заговоре AV I, 1 — должно войти в человека и пребывать в нем уже как личная его принадлежность, сохраняться и удерживаться в нем, соединения с которым чаает человек, и есть то Священное Знание, что как бы открывает вход в мир «возможного» и чудесного «Атхарваведы». Это Знание — высшее, оно исходит от бога непосредственно и должно быть у слышано (*śru-*) — и физически «чутким ухом»¹⁷, и неким органом внутреннего духовного слуха. Такое слушание-услышание космологично: «стало слышно во все стороны света», — любил говаривать Гоголь, как бы переключаясь с космогонической версией гимна к Пуруше: «стороны света из уха (возникли)» (RV X, 90, 14: *díśaḥ śrótrāt*). Именно риши, мудрецы и певцы сделали лучшее, незапятнанное, но скрытое и хранящееся в тайне проявленным к эпохе «творения»: *yád eṣām śreṣṭhaṃ yád ariprám āsīt preṇā tād eṣām níhitaṃ gúhāviḥ* (RV X, 71, 1: в обращении к Брихаспати). И это проявленное Словом Знание подлинно, потому что оно воспринято и пережито человеком, ставшим сознательным и активным соучастником акта познания, и в этом коренное различие между двумя видами знания — активным «услышанием» (*śrutá-*), в результате кото-

¹⁵ Ради чего нужно это «дарование», здесь не выражено, хотя отчасти и может быть восстановлено по I, 1ab. Очень существенно употребление здесь «тетического» глагола *dhā-*, отсылающего к эпохе «творения».

¹⁶ *vāsoṣpate* при *vāsu-* 'имущество', 'состояние', 'добро'. Брихаспати действительно связан с имуществом-добром: он приносит его, достигает его и т.п. (ср. RV X, 67, 7; 190, 8 и др.). В «Ригведе» полтора десятка раз выступает форма *vāsu-pati-* с тем же значением, но в отнесении к Агни, Индре, Савитару.

¹⁷ *śrudhi śrutkarṇa ... agne* (RV I, 44, 13) 'услышь, о чуткий ухом Агни...', — вызывают к богу.

рого человек внутренне усваивает себе это сокровенное, услышанное, как бы пробуждается, меняя в сторону углубления свой духовный потенциал, и пассивным «запоминанием» (*smṛtā-*), «зеркальным» усвоением традиции, которое может быть и чисто внешним актом (ср. коренное для всей древнеиндийской традиции различие знания, способов познания, соответствующих текстов — *śrúti-* и *smṛti-*).

Но сопоставляемые выше тексты «Ригведы» и «Атхарваведы» объединяются не только общим блоком «слово-знание», в котором направление связей элементов амбивалентно (Слово, воплощающее, являющее Знание, и Знание, творящее Слово) и который выступает как трансформация более общего комплекса «слово-мысль». Еще один общий блок, объединяющий соответствующие тексты обеих Вед, — «слово-дело» или, точнее, «слово/знание-дело», что и восполняет разрозненные (казалось бы) элементы до триады «мысль—слово—дело». В этих текстах конкретно элемент «дело» представлен ритуальным актом, жертвенным деянием, жертвоприношением, программируемым словом, воплощающим мысль-знание. Текст AV I, 1, как уже указывалось, использовался в ритуале «порождения мудрости», и, более того, он сам по себе, будучи рецитированным, образует некий ритуал воссоединения с «сокровенным», со Священным Знанием и получения гарантий на сохранение-удержание этого Знания. В RV X, 125 (гимн к Речи — *Vāc*) Речь находится в сонме богов. Как всеобщая жизненная сила, охватывающая все сущее и являющая собою космический принцип, Речь в силу этих ее особенностей и способности «являть»-открывать невидимое и «сокровенное» как бы ведет синхронный репортаж с ритуала жертвоприношения, на котором присутствуют все боги и вообще все, что может быть выражено в слове. Речь от первого лица сообщает, с кем она движается, кого она несет, что она творит. «Я жалую богатство возливающему ж е р т в е н н ы й напиток, хорошо призывающему ж е р т в о в а т е л ю, выжимателю. / ... Я... первая из достойных ж е р т в о п р и н о ш е н и я» (RV I, 125, 2—3)¹⁸.

¹⁸ Ср.: *ahám dadhāmi dráviṇam havíṣmate supṛāvyē yajamānāyā sunvaté / ahám ... prathamā yajñiyānām*. Помимо типичной «жертвоприносительной» терминологии и идеи «первенства» (*prathamā*) Речи заслуживают внимания еще два мотива — «жалования», выражаемого буквально как 'дарование-устанавливание' (*dadhāmi*. RV X, 125, 2с отсылает непосредственно к *dadhātu*. AV I, 1d — в обоих случаях «тетический» глагол), и богатства, имущества, состояния, добра, которое жалуется. В этом отношении *ahám dadhāmi dráviṇam ...* (RV X, 125, 2с), поддержанное *ahám rāṣṭri saṅgāmanī vāsūnām* (там же, 125б, 3а) 'Я — повелительница, собирательница сокровищ (богатств)', отсылает к идее власти над богатством и к персонализированному образу «Повелителя Добра» (*Vasos-pāti: vāsu-*),

А в гимне к Познанию, во многом как бы идущем нога в ногу с гимном к Речи (*Vāc*), — та же триада «мысль—слово—дело (жертвоприносительное деяние)»: «мудрые мыслью Речь со-здали» (RV X, 71, 2: *dhīrā m ā n a s ā v ā c a m ākrata*) & «с помощью жертвы пошли они по следу Речи» (X, 71, 3: *ya jñ ē n a v ā c ā ḥ padavīyam āyan*; ср. *yād brāhmaṇāḥ s a m y ā j a n t e sākḥāyaḥ* (X, 71, 8) 'когда брахманы [как] друзья вместе приносят жертву). Собственно говоря, и в гимне к Речи, и в гимне к Познанию есть и более специальные указания на сферу ритуального жертвоприношения, «дела» по преимуществу¹⁹, ср. мотив расчленения Речи, ее артикулирования, такого ее распределения, при котором она может охватить все, что есть в мире и нуждается в воплощении в слове: «Меня распределили боги по многим местам», — говорится в гимне к Речи²⁰; и там же — «Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа»²¹. То же в RV X, 71, 3: о Речи, за которой следуют с помощью жертвы мудрецы, разделившие ее между многими²², и, конечно, в гимне Пуруше (X, 90, 11), исходном локусе этого мотива расчленения,

идентичному «Повелителю Речи» (*Vācās-pāti*) и уже упоминавшемуся ранее. При таком подходе оказывается, что X, 125 (в частности, 2—3) — монолог повелительницы Речи-*Vāc*, выдержанный в перволичной форме, а AV I, 1 (в частности, 2) — тоже перволично оформленное заклинание, обращенное к Речи-*Vāc*, но вложенное в уста заказчика заговора или представляющего его жреца, ведущего словесную часть ритуала. По идее, оба эти текста могли бы быть объединены (по крайней мере, теоретически в диалог, совмещающий партию Речи-*Vāc*, в которой она описывает свои достоинства, и партию «заказчика» — просителя или жреца, в которой он просит Речь «взять» на себя Знание, сохранить его, вложить это Священное Знание, «сокровенное» в просителя. Такая жанровая конструкция, строго говоря, не противоречила бы тому, что известно из ведийской словесности, начиная уже с «диалогических» гимнов «Ригведы».

¹⁹ Вед. *kárman-* (: *kar-* 'делать') обозначает дело, деяние и более специально — жертвенное деяние ('Opferwerk', 'Opferhandlung'). Оба великих пространства, Небо и Земля, восторгались деянием Индры, когда он поразил ваджрой своего противника Вритру (прецедент, учтенный ритуалом), ср.: *ānu tvā mahī pājasī acakre dyāvāksāmā madaṭam indra k á r m a n / tvām vṛtrām āśāyānam sirāsu mahō vājreṇa siṣvapo varāhum* (RV I, 121, 11). Священные ритуальные деяния имеются в виду в RV VIII, 36, 7 и 37, 7 (*śṛṇu yáthāśṛnor átreḥ k á r m ā ṇ i k ṛ ṇ v a t a ḥ*; характерен призыв к слушанию — *śṛṇu*, ср. *śrutá-*). Мотивы жреца при жертвоприношении и священного ритуального деяния объединены в RV VIII, 38, 1: *ya jñ ā s ya hi sthā ṛtvijā sāsni vājesu k á r m a s u*. То же семантическое пространство обнаруживает себя в RV VII, 32, 13 — делание поэтического слова (*māntram ... dadhāta*, ср. ранее), ситуация жертвоприношения (*yajñeṣv*), ритуальное деяние в связи с Индрой (...*yā índre kármaṇā bhūvat*); ср. также VI, 37, 2; 69, 1.

²⁰ *tām mā devā vy à d a d h u ḥ purutrā...* (X, 125, 3).

²¹ *aḥám evā vāta iva prá vāmy ārabhamāṇā bhūvanāni víśvā* (X, 125, 8).

²² *tām abhīṣṭyā v y a d a d h u ḥ purutrā* (ср. X, 125, 3).

отнесенного именно к жертвоприношению: *yát púruṣam v u á d a d h u ḥ katidhā v u à k a l p a y a n...* ‘Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его?’ (другой аспект «распределения» Пуруши — «Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертное на небе. На три четверти взошел Пуруша вверх. Четверть его возникла снова здесь» (RV X, 90, 3—4) — перекликается с известным «мистическим» текстом AV II, 1 — о Вене, увидевшем высшую тайну — тот уровень, на котором все становится о д н о й ф о р м о й /1/, а именно со стихом 2, где говорится о трех четвертях (*padā*), лежащих в тайне: «кто знает их, станет отцом отцов»; и «он — связь» (*bāndhu*, важнейшее слово, определяющее и тайный нерв магизма, и в частности заговора, и явную их форму), «распространитель» той ткани или нити (*tāntu*) бытия, которая определяет единство мира и сулит бессмертие (*amṛta*); проникание всего сущего и поселение в нем сравнивается в стихе 4 с такой же укорененностью языка в говорящем).

Это расчленение Речи и соответственно Знания, имеющее своим прообразом-моделью расчленение на части приносимого в жертву, актуализирует «составность» того, что расчленяется, его многообразие и тот материал, из которого можно синтезировать целое, — Речь, Знание, человек (микрокосм), мир (макрокосм). В известном отношении все эти «целые» изоморфны друг другу. О параллелизме микрокосма и макрокосма уже не раз писалось в связи с Пурушей. В данном случае важнее, что к этому параллелизму подстраиваются Речь и Знание, хотя сам характер этого подобия иной: Речь в принципе членится так же, как членится целое макро- и микрокосма. Иначе говоря, каждый элемент мира и человека, т.е. всего, что е с т ь, имеет соответствующий элемент Речи-языка или, точнее, м о ж е т быть выражен в языке, явлен в нем и тем самым может стать элементом Знания. Речь-язык в этом контексте «несет» на себе все, что есть в мире, и выступает как форма воплощения Знания обо всём этом. Поэтому нельзя не обратить внимание на весьма важное совпадение в мотиве движения Речи и несения ею всех существующих форм между соответствующими частями текста о Священном Знании (AV I, 1) и гимна к Речи (RV I, 125, 1). Ср., с одной стороны, «Те трижды семь²³, что вокруг д в и ж у т с я,

²³ «Трижды семь» — формульное сакральное число, которое может пониматься как обозначение некоего не определенного конкретно, но благополучно, положительно завершенного множества, всего целого без изъятия. Вместе с тем, особенно учитывая «лингвистическую» ориентированность этого текста, можно, видимо, согласиться и с одним из комментаторов, что *trisaptāḥ* могло обозначать число звуков (осторожнее — составных элементов звуковой парадигмы языка), с помощью которых Священная Речь описывала («несла» на себе) все, что подле-

неся все формы» (и далее просьба дать их силы и суть тому, ради кого произносится заговор или кто произносит его) — *ye trīṣaptāḥ pariyaṅti vīśvā rūpāṅi bibhṛataḥ*, а с другой — «Я двигаюсь ... со Всеми Богами. Я несю обоих: Митру и Варуну. Я (несу) Индру и Агни ... Я несю буйного Сому...» — *ahām ... carāmy ahām ... viśvādevaiḥ / ahām mitrāvārunobhā bibharmy ahām indragñi ... ahām sōtam āhanāsam bibharmy ...*²⁴. Движение Речи-*Vāc* со всеми, несение ею всех, увиденные аналитически, диверсифицированно, как раз и есть то «расхождение»-«расставление» (*vī tiṣṭhe*. RV X, 125, 7) Речи «по всем существам», а увиденные синтетически, обобщающе — то «охватывание» (*ārābhamāṇā*) «всех существ», о которых говорится в гимне, обращенном к Речи, или, точнее, в самовосхвалении Речи. Не исключено, что эта «расчленяюще-объединяющая» разнонаправленность Речи реализуется в образе лука, появляющемся и в AV I, 1, 3, и в RV X, 125, 6, хотя и используемом в расходящихся между собою контекстах. В первом случае образ лука подчинен идее сохранения Священного Знания, сохранения, несмотря (и вопреки) на крайне неустойчивое положение, чреватое распадом: «Вот здесь скрепи, стянув, как два конца лука, — тетивой / Пусть Повелитель Речи удержит!...»²⁵ Главное здесь — удержание status quo даже на грани катастрофы (срыва), которая в данном случае вполне может пониматься и в духе современной математической теории катастроф. Лук натягивается до предела, чтобы этот предел все-таки не был перейден, и весь смысл этого антиномичного образа в том, чтобы подчеркнуть устойчивость-постоянство в ситуации, где, кажется, нет ничего, кроме изменения катастрофического характера на следующем шаге. Во втором случае образ лука, так же как и в первом случае, соотнесенный с персонификацией Речи, служит иным целям: Речь-*Vāc* натягивает лук для Рудры с тем, чтобы напряжение-натяжение было снято, стрела выпущена и поразила ненавистника молитвы (*brāhman*)²⁶. Но и в

жало выражению в слове. Возможно, что это формульное «трижды семь» (*trīṣapta-*) не случайно возникает в RV I, 133, 6 (гимн, по сути дела, должен трактоваться как заговор против злых духов и демонов, которых должен уничтожить Индра): «Взорви, о Индра, великих демонов, чтоб они рухнули, вниз! Услышь (*śrudhī*) нас! [...] Ведь самый неистовый, ты д ви ж е ш с я (*īyase*) с неистовым, грозным, смертельным оружием (герой), [...] с воинами числом т р и ж д ы с е м ь (*trīṣaptaiḥ*), о герой, с воинами» (речь идет о Марутах).

²⁴ Ср. X, 71, 9: *imé yé nārvān nā parās caranti* 'те, что не движутся ни близко, ни далеко'.

²⁵ *ihaivābhī vī tanūbhē ārtñī iya jyāyā / vācāspatir nī yacchatu ...* (AV I, 1, 3).

²⁶ *ahām rudrāya dhānur ā tanomi brahmadviṣe śārave hāntavā u* (RV X, 125, 6).

том и в другом случае тот, кто повелевает Речью, натягивает до предела тетиву лука независимо от дальнейших действий — удержать это напряжение и не пустить стрелу или, напротив, выпустить ее, делает это во благо Речи, ради ее защиты от ее ненавистника, ради сохранения ее самой и Священного Знания, ею несомого.

Не останавливаясь здесь на других сходствах сопоставляемых текстов²⁷, стоит тем не менее отметить еще одно, из числа ключевых. Заключительный стих AV I, 1, 4, представляющий собою как бы вывод из всего, — о взаимности и единении всех с «сокровенным» (*śrutá-*), со Священным Знанием, явленным в Речи, вокруг него, по его поводу. Заключение первого гимна первой книги «Атхарваеды» — *s á ṁ*

²⁷ Среди этих сходств — мотив услышанного. В AV I, 1 мотив услышанного-«сокровенного» (*śrutá-*) — ключевой, проходящий через весь текст. Это услышание Слова о «сокровенном» и образует акт рождения Священного Знания, нуждающегося в сохранении. Тот, кто повелевает речью (Брихаспати, Вац), говорит, адепт же внимает, слушает, слышит и через речь-слово приобщается к Священному Знанию. В RV X, 125, 4 Речь говорит: «Благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное (*yá ĩṅ śruṓṭy uktám*). Не отдавая себе отчета, они живут мною. Внимай, о прославленный, глаголю тебе достойное веры!» Показательно наличие в падах *śd* двух звукоизобразительных комплексов: *amanátavo māñ tá úpa kṣiyanti / śrudhí śruta śraddhivāñ te vadāmi*. По-видимому, они значимы: п е р в ы й может отсылать к корню *man-* и его производным (*mānas, māntra-, māntu-* и т.п.) и к семантической сфере мысли, разума, сакрального слова, молитвы, песни, заговора (возможно, что и ...*vá ... vadāmi* в паде *d* возвращает к идее слова, говорения); в т о р о й комплекс основан на обыгрывании слушания-слышания (*śru-*), своего рода отклика на сказанное и помысленное; слушание-слышание — предикат того, кто сам услышан и прославлен (слав. **sluxъ* и **slava*, как и **slovo*, — слова общего корня), и *śruta-* в более широком контексте возвращает нас к «сокровенному», т.е. к тому воплощенному в слово знанию, которое у с л ы ш а н о. Второе сходство, не считая перечисленных ранее, — в отчетливо выраженной космологической функции речи, как бы совпадающей с космическим пространством и его составом: «Я рождаю отца на вершине этого (мира). Мое лоно в водах, в океане; ... Я касаюсь теменем того неба. Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа; по ту сторону Неба, (а) здесь по ту сторону Земли — такая я стала в величии м (*itāvati m a h i n ā sam babhūva*)» (RV X, 125, 8), ср. *tāvati vāk* (X, 114, 8). Мотив рождения Речью-дочерью своего собственного отца (сама идея взаиморождения известна и из других мест «Ригведы») принадлежит к числу тех парадоксов, которые возникают, когда речь заходит о «начале», о последней глубине сущего. В этом случае возможны три ответа, между которыми нужно сделать выбор: самовозникновение, взаимопорождение двух связанных объектов, признание неразрешимости (незнание). К мотиву порождения собственного отца ср. RV X, 129, 7 (*ādhyakṣa* на высочайшем Небе) — «Откуда это творение появилось: может, само создало себя, может, нет. — / Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем Небе, только он знает или же не знает», ср. X, 129, 6 и др. В связи с космологичностью гимна Речи (X, 125) ср. уже упоминавшийся космогонический текст AV I, 32.

śruteṇa gamemahi mā śruteṇa ví rādhiṣi (I, 1, 4cd) 'Да соединимся мы здесь с сокровенным/ Да не поступлюсь (не утрачу) я сокровенным!', с вынесенным вперед ключевым элементом *sám*, — представляет собой как бы кратчайшим образом выраженный итог знаменитого гимна Единения (RV X, 191, 1—4), но только взятый в аспекте того услышанного-сокровенного, которое и образует источник знания, подлежащего сохранению, о чем и просят в первом же тексте «Атхарваведы», понимаемой ее составителями именно как сумма знаний (*summa scientiarum*). В гимне Единения идея собирания воедино и пребывания в единстве имеет более широкое применение, но в принципе она остается той же самой, что и в AV I, 1, 4cd. Более того, она и выражается тем же элементом *sám*, также вынесенным на первую позицию, но в «усиленном» удвоенном варианте — «Вместе (*sám-sam*) собираешь (*yuvase ... ā*) ты, о бык, о Агни, все (*viśvāny*) [дары] благочестивого. Тебя на месте жертвенного возлияния (вместе все, заодно) возжигают (*sám idhyase*). Нам сокровища (*vásūny*) принеси (*ā bhara*)» (191, 1). Поле единства, совместности, соборности определяется более чем половиной слов, составляющих стих (вместе собирать, приносить, возжигать вместе, все [дары], сокровища), и трижды повторенное здесь *sám* задает лейтмотив всего текста гимна, варьируемого разнообразно и далее. — «Вместе собирайтесь! (*sám gacchadhvam*). Вместе договаривайтесь! (*sám vadadhvam*). Вместе настраивайтесь (букв. — 'познайте единство-общность', *sám ... jānatām*) в ваших мыслях (*mānānsi*)», с отсылкой к первособытию — «как некогда (*pūrve*) боги у (своей) доли-богатства (*bhāgām*) сидели настроенные вместе (*samjānānā*, букв. — 'обладая единым-совместным знанием')» (191, 2). Далее (191, 3—4) эта идея совместности-соборности, единства-общности и, следовательно, подобия всех как членов максимально осуществившегося единения передается восьмикратно повторенному прилагательному *samānā-* (: *sam-*) 'единый', 'объединенный', 'общий', 'подобный', которое семижды открывает паду. В стихах 3—4 сгущение этой идеи, выражаемой и иными способами (ср. *sāmītiḥ* 'собрание', букв. — 'со-идение'), достигает предела, включая в себя на звуковом уровне и нейтральные по отношению к единению, хотя и важные для него слова и через них стоящие за ними реалии — *samānó māntraḥ sāmītiḥ samānī / samānám mānaḥ sahā cittám eṣām / samānám māntram abhi mantraye vaḥ / samānéna vó haviṣā juhomi* 'Единый совет, единое собрание, единая мысль с душой у них. / Единый совет я советую вам, единым жертвенным возлиянием жертвую вам' (191, 3).

Два мотива бросаются здесь в глаза: во-первых, в с е х при- зывают сделать то, что некогда сделали боги, а именно — собраться на месте жертвоприношения ради общего и всеспасительного дела — ритуала, и, во-вторых, трижды под- черкивается идея совета — *māntra-*, *abhi-māntray-*; это слово этимологически и актуально отсылает к мысли (*man-* ‘мыслить’, ‘думать’), но реально предполагает выраженность ее в слове, более того, в институализированной жанровой, обычно ритмизованной конструкции, совмещающей в себе поговорку, молитву, песнь и — что особенно важно — заговор (это слово действительно является одним из обозначений заговора): *sam-* & *mantra-*, совбв. — в мыслях задуманный и в слове воплощенный с-г о в о р, з а-г о в о р, дающий, по идее, возмож- ность совершить и д е л о («действенное» — слово-мысль). Если учесть вед. *mantra-kṛt-* ‘творец — делатель песни-мантры’²⁸ о жреце-певце, который творит мантру и произносит-поет ее (ср. *mantra-vādin-*, о произносителе мантр, и *mantra-śāstra*, о книге мантр, их собрании), то пада *samānām māntram abhi māntraye vah* могла бы в одном из вариантов интерпретации быть понята как «Единый заговор я заговариваю вам», и этот заговор — на е д и н е н и е, а произносит его от первого лица (*abhi māntraye*), очевидно, *mantra-kṛt-*, исполнитель заговора, заговорной песни. Это предположение дает веские основания говорить о «заговорной» природе этого гимна и характерной компози- ции его: 1-й стих — приглашение к жертвоприносительному ритуалу, введение в него всех собравшихся; 2-й стих — упоминание о «прецеденте», отсылка к известному мифу о богах, собравшихся на «первожертву», и, наконец, пример для присутствующих, имеющий целью подвигнуть их на своего рода *imitatio deorum*; 3-й стих — перенос из мифологического про- шлого и области «высоких» образцов в актуальное настоящее, призыв к подражанию этим образцам, как бы последние советы подготовиться к ритуалу и оповещение о его начале; и, наконец, 4-й стих — сама мантра-заговор, ее текст, подхватывающий призыв в 2ab и строимый в «императивно-оптативном» модусе («да будет!»), столь характерном для заговоров, именно для их

²⁸ Ср. призыв к риши Кашьяпе почтить (принести в жертву) Some свои восхваления, еще более возрастающие с помощью песнопений творцов-исполни- телей мантр: *ṛṣe māntrakṛtām stōmaiḥ káśyapodvardhāyan gīraḥ* ... (RV IX, 114, 2). Кстати, ср. и еще одно сложное слово — *mantra-śrútya-* ‘послушный совету’, т.е. изреченному богами (в Асс. как наречие), ‘следующий традиции правильного использования священных текстов’ и т.п.; ср.: *nákir devā minīmasi nákir ā upayāmasi māntráśrútyaṃ carāmasi* (RV X, 134, 7) ‘Ничего, о боги, не пропускаем мы, ничего не стираем, мы держимся тем, что слушаем (внимаем) мантре’ (совету Индры).

ядра (непосредственная просьба-мольба, обращение к силам, способным помочь заказчику заговора): *samānī va ākūtiḥ / samānā hṛdayāni vaḥ / samānām a s t u vo māno / yathā vaḥ susahāsati* (190, 4) 'Единым (да будет) ваш замысел, единими — ваши сердца. / Единой да будет ваша мысль, чтобы было у вас доброе согласие!' Последняя пада, указывающая цель и назначение всех предыдущих «да будет», выделена двояко — впервые в стихах 3—4 в начале пады отсутствует *samānā-* и впервые в гимне-заговоре «предмет» заговаривания обозначен в его последней и главной сути — *susahāsati*, т.е. с о г л а с и е, букв. — благое (*su-*) совместное (*saha-*) бытие-пребывание (*asati*). Достижение этого согласия, собственно, и есть то «соединение с сокровенным», о котором говорится в конце текста, открывающего «Атхарваведу». Сравнение этого последнего фрагмента с последним гимном «Ригведы» позволяет не только обнаружить сродство идей и формы их выражения между этими двумя ведами, но и выдвинуть два предположения — о том, что гимн RV X, 191 являет собой некую «заговоробразную» конструкцию в «гимновом» оформлении, которая может толковаться или как некая «предзаговорная» структура, или, наоборот, как заговор, вовлеченный в «гимновое» пространство и существенным образом трансформированный, хотя и не утративший полностью заговорных черт (в любом случае ценно, что гимн X, 191 возвращает нас к тому ритуальному первофрагменту, в котором возник заговор), и о том, что своим последним гимном «Ригведа» как бы адресует слушателя к той «сумме знаний», которая содержится в «Атхарваведе» и которая может быть постигнута и усвоена только при условии «собирания воедино», концентрации мысли, слова и дела и их согласия между собой, т.е. того «благого совместного бытия-пребывания», единства, о котором речь шла выше²⁹. Во всяком случае, в указанном отношении связь «Атхарваеды» с «Ригведой» отчетлива и органична; более того, она намекает на некий единый гипотетический ведийский «Уг-Текст», давший начало обеим Ведам. То, что каждая из них, специализируясь на «своем» (гимны, заговоры), не забывает полностью и «чужое», сохраняя его в небольшом резерве (заговоры в «Ригведе», гимны или, говоря точнее, «незаговорные» тексты «Атхарваеды»), свидетельствует и о неполной преодоленности «смешанного» характера "Уг-Текст" 'а, и о весьма целесообразном распределении функций и соответ-

²⁹ *Sam* иногда выносится в начало стиха и в других случаях, но таких примеров в «Ригведе» немного, ср. I, 25, 17; 48, 16; 91, 18; VIII, 4, 16; IX, 25, 3; 68, 5; 97, 55.

ственно информации между двумя этими филиациями исходного текста.

Эта «непреодоленность» в заговоре следов прошлого или даже исходного состояния, в частности и в жанровом отношении, отчасти объясняет отсутствие основного терминологического определения заговора-заклинания в ведийской традиции. Зато в разных контекстах несколько слов обозначают то, что можно квалифицировать как заговор или заклинание. Выше уже указывалось, что одним из таких слов является *māntra*- (к мантрам-заклинаниям прибегают и современные шакты с целью достижения сверхчеловеческих сил), которое, однако, употребляется и в других значениях, в частности менее специализированных и чаще выступающих в текстах, в том числе и ведийских. «Да будет тяжелым ему (тяжело падет на него) это заклинание, (вернувшись) снова (назад)»³⁰, — говорится о злоумышляющем, причем здесь используется типичная именно для заклинания, заговоров-проклятий формула, построенная по схеме — «пусть колдовство, вернувшись назад, поразит самого колдуна». Следовательно, мантра-заклинание требует наказать злоумышляющего таким способом, каким он вредил другим людям. Еще одно слово с широким кругом значений, употребляемое для обозначения заговора-заклинания, — *brāhmaṇ-*, то слово (словесная формула), произнесение которого — дело. Трижды оно употреблено в заговоре «Против того, кто мешает моему заклинанию», исполняемом в сопровождении ритуала срубания дерева (ср.: «Как топором — дерево, я срубая того, кто пытается повредить наш ум» — II, 12, 3), ср. AV II, 12, 6, 7 (здесь упоминается и сам заклинатель по имени *Bharādvāja*): «Кто презирает нас, о Маруты, или кто поносит (глумится) совершаемые заклинания (*brahma vā yo nindīṣat kriyātmāṇam*), — да обернутся ему муками грехи его! Да спалит Небо ненавистника заклинания (*brahmadviṣam dyaur abhisamtapāti*)». «Семь дыханий, восемь костных мозгов — их я срубая у тебя заклинанием (*brahmaṇā*)». В космогоническом тексте AV I, 32, в самом его начале (1), знание связывается с зиждительным словом, с которым, видимо, соотносится таинство творения, и это «великое слово» (*mahadbrahma*), похоже, сродни креативному и перформативному слову заговора-заклинания³¹, обладавшему

³⁰ Ср.: *māntrō gurūḥ pūnar astu sō asmā* (RV I, 147, 4).

³¹ К сожалению, этот фрагмент грамматически неправилен, с чем связано разное понимание слова *vidatha*, 'знание', 'мудрость' или одна из форм глагола *vid-* 'знать' (отсюда — ряд предлагаемых конъектур), ср.: *idam janāso vidatha mahadbrahma vadīṣyate* 'Now, ye people, take knowledge; he will speak a great mystery (*brāhmaṇ?*)' (в переводе Уитни), к первой половине фразы ср. сходное *idam janā ūpa śruta nārāṣānsā stavīṣyate* (AV XX, 127, 1).

сакральным статусом. О таких словах говорится и в гимне к Агни (RV I, 67, 3—6), где отчетлива космогоническая подкладка текста, ср.: *vidántim átra náro dhiyamdhā hrdā yát taṣṭān m á n t r ā ñ í áśaṅsan // ajó ná kṣāṃ dādhdhāra pṛthivīm taśtāmbha dyām m á n t r e b h i ḥ satyaḥ ...* «Там находят его мужи, одаренные силой видения, когда они произнесли священные слова, высеченные в сердце. Как Нерожденный несет он широкую Землю. Он укрепил Небо истинными священными словами». Мотивы несения (*dhar-*) и опоры-подкрепления (*stambh-*) отсылают к топике и образности знаменитого гимна Скамбхе из «Атхарваведы» (ср. «рифмующиеся» глагольные пары — *stambh-* : *stabhnāti* и *skambh-* : *skambhnāti*), с одной стороны, и разговорным текстам космологического содержания, где объектами «заговорного» творящего действия оказываются Небо, Земля, воды и т.д., т.е. то, что в большинстве других традиций участвует в заговорах лишь как фон и/или свидетели и гаранты имеющего совершиться действия, с другой стороны. Это последнее обстоятельство дает известные основания поставить вопрос о реконструкции особого типа «космологических» заговоров или, вернее, о наличии таких космологических текстов, которые в ходе своего развития могли формировать нечто вроде «предзаговорных» текстов. Ценность ведийской традиции — в сохранении таких текстов и соответствующих им конструкций независимо от того, ориентированы ли они на макрокосмическое (мир) или микрокосмическое (человек). В этой перспективе заговоры, связанные с человеком, его потребностями, нуждами, желаниями, страхами и т.п., могут быть поняты как «оплотнение» космологических заговоров. Подобный контекст существует для понимания обозначения заговора-заклипания словом *bráhman-* (*brahmán-* 'брахман', 'жрец'), используемым и в других значениях, и для истолкования исходного смысла таких образований, как вед. *brahma-kṛt-*, *bráhma-kṛti-*, *brahma-kārá-* (ср. также *brahma-karman-*, *brahma-kara-* и др.).

Еще одним обозначением заговора было вед. *vácas* (собств. — 'слово', 'речь', но и 'песнь', 'изречение', 'сентенция' и т.п.), и этот выбор характерен не столько для мотивировки обозначения заговора, сколько для понимания сути слова в сакральной сфере и возможностей этого слова (*Солнце останавливали словом, / Словом разрушали города...*). Слово воплощает мысль, высшее ее цветение — мудрость, и именно поэтому умное, мудрое слово действительно, в пределе (в частности, в заговоре) всеильно. В этом отношении показателен заговор на Мудрость. Ее зовут первой — «К нам ты приди с п е р в а, о Мудрость» (*tvaṃ no medhe prathamā ... gahi* — AV VI, 108, 1). И зовут, чтобы она вошла в заказчика заговора, который тоже

хочет стать мудрым («о Агни, мудрым сделай меня!» — *mām...agne medhavinam kṛṇu* — 108, 4). Это желание и должно быть осуществлено с помощью заговора. В этой связи очень характерно, что практически *medhā* ‘Мудрость’ описывается через ее отношение к *brāhman*, т.е. слову, молитве, заговору, песни³², сакральной словесной форме (единственное исключение — в стихе 3 Мудрость названа прекрасной): «Я зову сперва Мудрость, полную *brāhman*’а, погоняемую *brāhman*’ом, прославляемую мудрецами...» (*medhātamaṁ prathamām brahmaṇvatām brahmajūtām ṛṣiṣṭutām...huve* — 108, 2). Элемент *brāhman* в обоих этих случаях переводят как «молитва», но это лишь «узкое» толкование и к тому же не единственное из возможных; более интенсивное объяснение ведет к идее сакрального слова с отмеченными выше свойствами, и понимание этого слова как молитвы не исключает «заговорность» этого слова, более непосредственно, судя по общему смыслу, выраженную в последней паде последнего стиха словом *vācas*: *medhām sayam medhām prātirmedhām medhyāndinaṁ pari / medhām sūryasya raśmibhir vacasā veśayāmahe* (108, 5) ‘Мудрость вечером, Мудрость утром, Мудрость около полудня. / Мудрость с лучами солнца — / З а к л и н а н и е м (заговором) мы велим (ей) войти в нас³³.

В более позднее время в связи с текстами заговорного типа, иногда применительно к амулетам (в частности, с записанными на них текстами заговоров-заклинаний), употребляется еще не менее чем полтора десятка обозначений, помимо уже отмеченных. Продолжается использование слова *māntra-* (: *mantr-*, *mantray-*, *abhi-mantray-* ‘произносить мантру, изречение’ и т.п.)³⁴, между прочим в составе префиксальных образований и сложных слов, ср. *mantra-mohana-* (но и отдельно *mohana-* — как заговорная чара, связанная с иллюзией, обманом, помешательством, утратой контроля разумом и т.п.), *abhi-cāra-*

³² То, что заговор одновременно и песня, что он поется, свидетельствует, несомненно, заговорный текст RV X, 165 («Против голубя»). О голубе, посланце Богини Смерти (*Nīrti-*), ищущем жертву, говорится: «Ему мы поем (заклиание), свершаем покаяние» (*tāsmā arcāma kṛṇāvāma niṣkṛtiṁ* — 165, 1) — и в завершающем стихе: «Гимном голубя оттолкните прочь!» (*ṛcā karōtam nudata praṇōdam* — 165, 5).

³³ Нужно напомнить, что слово *medhā* ‘мудрость’ в конечном счете восходит к сочетанию **m̥s-* (: **men-*) & **dhē-* (ср. *mānas* ‘ум’, ‘мысль’, *mandhātā*: *mānas* & *dhā-*), и на этой глубине оно связывается с орудием мысли-ума - *māntra-*.

³⁴ В гимне-загадке RV I, 164, 10 говорится о богах или риши, создающих божественную Речь: «На спине того неба произносят (*mantrāyante*) они всеведущее слово, не всем внятное» (*viśvavidam vācam aviśvaminvām*), ср. уже цитированное ранее *samānam māntram abhīmantraye vah* (RV X, 191, 3с).

mantra- (но и отдельно *abhi-cārā-* ‘экзорцизм’, ‘закливание’ и т.п., в частности в «Атхарваведе», там же — *abhi-car-* ‘заговаривать’, ‘околдовывать’, ‘смущать’, ‘соблазнять’, ‘ставить в тупик’, с отрицательным колоритом³⁵, ср. *abhi-carāṅīya-* и др.), *abhi-mantraṇa-* ‘making any thing sacred by a special formula’ (: *abhi-mantr-* ‘обращаться с мантрой’, ‘освящать мантрой’, ср. *abhi-mantri-*), ср. еще *anu-mantra-*, о тексте (гимне), используемом при посвящении (ср. *anu-mantraṇa-* ‘посвящение с помощью гимна, молитвы’ и т.п., *anu-mantrita-* и т.п.: *anu-mantr-* ‘посвящать с помощью магической формулы’, ‘сопровождать ее’). Иногда в связи с заговорной темой используются слова с семантическим мотивом говорения (*vad-*): *saṃvadana-* ‘заговор’, но и ‘амулет’ (: *saṃ-vad-*, о совместном и одновременном говорении, о согласном звучании речи и т.п.), *saṃvadanā* и др.; с корнем *yog-* (: *yuj-* ‘запрягать’), ср. *yōga-* как обозначение заговора, заклинания, магического сверхъестественного средства (но и некоей уловки, обмана, вообще замысла, определенной страгемы), *saṃ-pra-yoga-* ‘spell’ (: *saṃ-pra-yuj-*, например, в отнесении к исполнению песни) и т.п.; *vaśī-karaṇa-* ‘the act of making subject, subjugating, bewitching (by means of spells), overcoming by charms and incantations’ (: **vaśī-* & *kar/kr-/* ‘исполнять желание’, ‘осуществлять стремление’), ср. *vaśya-karman-*, об акте подчинения чьей-то воле с помощью заклинания, заговора; *citra-karman-*, о чудесном деянии, магическом действии (в том числе и заговорном); *kāvaca-* ‘заговор’, точнее, кусок коры, березовый лист³⁶ и т.п. с мистическими словами, написанными на них и представляющими, в частности, заговор в его вещественной форме, амулет; ‘мистический слог, образующий составную часть мантры’ и т.п. (уже в «Шатапатха-брахмане», XII, 2, 2, 7, у Панини, III, 2, 129 и др.), ср. *ku-*, *kū-* (*kavīti*, *kavate*), о громком говорении, крике, стоне, связываемое обычно с *kāvaca-*³⁷; ряд

³⁵ Ср. в «Гимне игрока» (RV. X, 34, 14) в обращении к игральным костям в последнем стихе — *mitrām kṛṇudhvam khālu mṛdātā no mā no ghorēṇa caratā bhī dhr̥ṣṇū* ‘Заклучите же дружбу! Помилуйте нас! Не приворожайте нас (так) сильно (своим) ужасным колдовством’ (*caratā abhi* : *abhi-car-*).

³⁶ Находка фрагментов Пайппалады на пальмовых листьях актуализирует связь *kāvaca-* (букв. — ‘кора’ и т.п., ср. *kāvaca-pattra-* ‘березовый лист’; ‘вид березы’, ср. *bhūrja-pattra-*) с заговором, более того, с большим собранием их. Ср. новгородскую берестяную грамоту № 292, содержащую финноязычное заклинание к Божьей стреле (из последних по времени работ [Хелимский, 1986, 255]).

³⁷ Однако более прямая связь ведет к и.-евр. *(s)*keu-* с двумя кругами значений — ‘сдирать’, ‘отрывать’, ‘снимать покров’, ‘вышелушивать’ и ‘покрываться, обволакиваться чем-либо’ (ср. [Pokorny, I, 952] и др.), ср. прусск. *keuto* ‘кожа’, лит. *kēvalas* ‘скорлупа’, *kēvetas*, *skūtėna* и т.п., — тем более что с

слов, для обозначения экзорцизмов — *śāpamantrādinā* (где *śāpa* — 'проклятие', 'прощение' и т.п. сочетается с *māntra*), *bhūtāpasāraṇa* — с идеей изгнания, удаления, устранения (*apa-śāraṇa*), *bhūtopahatajanāi*, с идеей нанесения ущерба, вреда, оскорбления (*upa-hata*—) и т.п. (некоторые из этих примеров производят впечатление окказионализмов, а иногда и "кабинетных" лингвистических опытов, ср. [Dict. Engl.-Skt., 1956, 90, 247, 372]).

* * *

Известная неопределенность заговора в зеркале его обозначений (большинство их, и во всяком случае все надежные примеры, относятся не только или даже не столько к заговору, сколько к другим жанрам — молитва, песнь, гимн, изречение и т.п., в которых применена общая конструкция — будь то *māntra* или *brāhman*, — в центре которой слово, «усиленное», творящее, сакральное) в высокой степени в отличие от «Атхарваеды» отражает как неопределенность места заговоров в «Ригведе», так и неопределенность самого круга гимнов, которые принято относить к заговорам. Более того, кроме редких «четких» примеров (заговор на возвращение коров — RV X, 19, заговор против соперниц — RV X, 145, заговор против ведьмы — RV X, 155, заговоры против лихорадки — RV X, 161, 163, заговор против вредящего зародышу — RV X, 162, заговор против дурных снов — RV X, 164, заговор против голубя — RV X, 165, заговор против соперников — RV X, 166, может быть, гимн-заговор на помазание царя — RV X, 173), остальные «заговорные», квазизаговорные и так или иначе, хотя бы в отдельных своих элементах ориентирующиеся на заговоры тексты в жанровом отношении неопределены, и эта неопределенность в принципе может быть истолкована как след непреодоленного синтетизма и соответствующего ему смешанного, «композиционного» пражанра или, наоборот, как результат гибридизационного процесса, приведшего к формированию «неосинтетических» текстов, совмещающих в себе черты разных по жанру структур. Эта альтернатива в известной степени является логической именно в силу того обстоятельства, что в «Ригведе» представлены и «типичные» заговоры с развитой (если даже не завершенной) жанровой конструкцией, и неопределенно-смешанные тексты, характеризующиеся некоторыми заговорными особенностями. Законченность заговорной

этим корнем связаны и глаголы «не-нейтрального» звукопроизводства — 'шептать', 'шепелявить', 'кричать', 'ругаться', 'стонать' и т.п.

конструкции, хотя бы и в редких случаях, делает возможным ее взаимодействие с иножанровыми конструкциями, что и создает предпосылки для гибридизации. Тем не менее все случаи «неопределенно-смешанных» заговороподобных текстов не могут быть признаны вторичными: мифоритуальное единство ведийского комплекса, ментальные структуры «ведийского человека» [Дандекар, 1938] и его самосознание, неопределенность в обозначении заговора («дотерминологический» уровень в кодировании жанровой структуры заговора, но не способ, приема, в ней используемого) и т.п. не позволяют исключить «первоначальный» синтетизм, атмосфера которого отчетливо ощутима и во многих других случаях.

Общий вопрос — проблема адаптации «заговоров» к «гимновому» целому. В одной части примеров этот вопрос может быть снят, поскольку и гимны и заговоры имеют в своей основе одно и то же «креативное» слово, способное восполнять некий дефицит, имплицировать ситуацию, которая полагается лучшей, предпочтительной по сравнению с исходной. И в гимне и в заговоре просят о чем-то и надеются на исполнение просьбы. Уже этого достаточно для того, чтобы рассматривать гимн и заговор как «сильно-пересекающиеся» жанровые типы³⁸. В другой части примеров адаптация неизбежна, хотя распознать ее нередко сложно, поскольку ее результаты совпадают с исходным положением (инновации «реставрирующего», возвратного типа). Такие примеры обычно относятся к числу «квазизаговорных», и их распределение в тексте «Ригведы» — более или менее случайное, предполагающее изолированность. Наконец, в третьей части примеров адаптации или нет, или она минимальна: «заговорная» структура выступает в этих случаях наиболее четко, а сами заговоры этого типа или концентрируются в опре-

³⁸ Общее между заговорами и гимнами не должно вести к упущению специфического. Гимны при всей их связи (во всяком случае, в своих истоках) с ритуалом все-таки наиболее эмансипированная от ритуала, наиболее самодовлеющая форма, где главная сила отдана рецитируемому слову, языковому знаку, определяющему и тайный нерв самой гимновой конструкции, и новую, принципиально иную стратегию отношений между адресантом и адресатом, коллективным адептом и божеством, к которому он обращается. Стратегия же заговора основана на м а г и з м е и чаще всего, в каждом конкретном случае, рассчитана на индивидуального заказчика-просителя, хотя и типового для данной ситуации. Введение в «Ригведу» «инородного» заговорного материала предполагает учет неких экстремальных обстоятельств, когда «стандартные» способы выхода из положения оказываются неприменимыми или малоэффективными. Заговоры в «Ригведе» — как бы на особый, «худой» случай. Гимны каноничны, заговоры неканоничны, зато они в известных ситуациях — последний ресурс. В этом смысле заговоры в «Ригведе» — не случайность и не упущение составителя-редактора, но такая же закономерность, как присутствие в Новом Завете наряду с Евангелиями и Посланиями Апокалипсиса.

деленном месте собрания гимнов, или даются изолированно, но зато в некоем отмеченном стандартном месте книги.

Здесь возникает вопрос о распределении заговоров в тексте собрания гимнов, в «Ригведе». Всего в этом собрании гимнов, как считается, около 30 «заговорных» текстов. Степень их «заговорности» колеблется весьма значительно — от бесспорных заговоров, имеющих, однако, форму гимнов или, по крайней мере, не исключающих их двойного «вхождения» (и в заговорное, и в гимновое жанровое пространство), и до текстов, которые никто из исследователей до сих пор не относил к заговорам и которые тем не менее в свете разных соображений, часть которых будет приведена далее, с большим или меньшим вероятием могут быть причислены к заговорам или, во всяком случае, образуют смежные заговорам «заговороподобные» структуры, весьма важные в силу их промежуточного положения при решении проблемы происхождения ведийской заговорной традиции.

При всей искусственности и непервичности состава текстов, образующих «Ригведу», пренебрежение к сложившимся данностям, определяющим сам характер этого памятника в течение длительнейшей временной полосы и традицию его восприятия, понимания и истолкования, было бы непоправимой ошибкой. «Ригведа» в том виде, как она нам известна, есть некая реальность и не только в ее отдельных частях, но именно как ц е л о е. И это целое образует то силовое поле, которое многое определяет и в частностях, заявляя о себе как бы даже и помимо начальной предназначенности отдельных фрагментов. Роль этого целого прослеживается и в распределении заговоров в «Ригведе», которое никак не может быть сведено к случайности.

Первое, что бросается в глаза при обращении к проблеме дистрибуции заговоров, — наличие бесспорного и единого ядра их в X мандале. Это ядро включает в себя шесть подряд следующих «гимнов» (X, 161—166), «заговорность» которых достигает высшего для «Ригведы» уровня³⁹. Более того, незадолго до этого ядра и вскоре после него размещены по два-три заговора (ср. X, 145 — против соперниц; X, 155 — против ведьмы; X, 173 — на помазание царя на царство; X, 183 — на рождение сына; X,

³⁹ Ничего подобного в других частях «Ригведы» не отмечено. Лишь в нескольких немногих случаях наблюдается непосредственное соседство двух заговоров (ср. II, 42—43; может быть, VII, 103—104, 183—184; в реконструкции сюда можно присоединить еще два-три примера). Но и при этом уровень «заговорности» в этих случаях несравненно ниже, чем в X, 161—166. Нужно подчеркнуть, что и других случаев близкого (хотя и не непосредственного) соседства в «Ригведе», кроме X мандалы, не отмечено.

184 — на зачатие и роды), которые как бы отмечают пределы «заговорного» поля, образуемого воздействием упомянутого ядра. Есть основания думать, что зазоры между ядром и границами его влияния образуют два «подпространства», где также могло бы обнаружиться присутствие «заговорного» начала (см. ниже). Во всяком случае, не меньше половины всех заговоров «Ригведы» приходится на X мандалу (практически на последнюю ее четверть), и эта половина — «лучшая». В других мандалах заговоры помещаются чаще всего в последнем гимне соответствующего «круга», ср. I, 191 — против ядовитых животных (насекомые, скорпионы, змеи); II, 42, 43 — к вещей птице; VI, 75 — к оружию (закливание оружия); VII, 103 — к лягушкам; 104 — против злых духов; X, 191 — к единению-согласию (в реконструкции, см. выше), причем в последнем случае конец двойной — мандалы и всего собрания гимнов. Помимо заговоров X мандалы и заговоров, завершающих мандалы, в других местах надежных заговоров, строго говоря, и нет, хотя некоторые гимны должны быть проверены на критерий «заговорности».

К числу таких гимнов прежде всего следует отнести I, 133 («К Индре»), гимн, в котором при наличии собственно гимновых структур (в частности, и отсылающих к нарративным элементам) и перволичного зачина, представляющего собою как бы основание для обращения к Индре с определенными просьбами («Оба мира я о ч и щ а ю законом [*ubhé punāmi ródasi rténa*]. Я с ж и г а ю великие силы лжи, лишённые Индры [*drúho dahāmi sām mahīr anindrāḥ*] (там), где недруги были достигнуты (и) убиты [*hatā amitrā*], растерзанные [*ṛḍhā*], полегли они кругом на месте бойни», — 133, 1), содержатся вполне определенные черты заговора против колдунов, злых духов и демонов, поразить которых «заказчики» заговора просят Индру: «Настигнув же (их), о повелитель давящих камней, головы колдунов раз моз ж и [*śirṣā yātumātīnām chindhi*]... Раз не си [*jahi*], о щедрый, толпу этих колдуний [*śárdho yātumātīnām*]... О Индра, раздави пишачи [*piśācim indra sām mṛṇa*]... повергни ниц любого ракшаса! [*sārvam rākṣo ní barhaya*]. В з о р в и [*dādṛhi*], о Индра, великих (демонов)...» (RV I, 133, 2—6). Этот фрагмент может пониматься как своего рода контаминация (с соответствующей переработкой) обычного остающейся в не текста заговора просьбы-«заказа» к исполнителю заговора (в данном случае к Индре), введенной на этот раз в сам текст, и предполагаемого заговорного текста самого Индры, строимого от первого лица (ср. начало: «Я очищаю... сжигаю...»), ср. в реконструкции: «...головы колдунов раз моз ж у я... Раз не су я толпу этих колдуний.., раздавлю пишачи... повергни ниц любого ракшаса. В з о р в у великих

(демонов)...». Похоже, что заговорное начало присутствует в некоторых гимнах, обращенных к богу грозы Парджанье. Таков гимн V, 83, 2. Основания для призыва именно этого бога — «Он р а з б и в а е т деревья и у б и в а е т ракшасов (*vī ... hantya utá hanti ...*) ... гремя, у б и в а е т злодеев (*stanáyan hánti*)»; он в ы з ы в а е т вестников дождя, с о з д а е т дождевую тучу (*kr̥ṇuté varṣyaṃ nábhaḥ*) (83, 2—3). Следствия этих действий — веют ветры, падают молнии, расправляются растения, набухает небо, рождается свежесть, низко склоняется Земля, скачут копытные, расцветают разноцветные растения (83, 4—5). И все это совершается по закону (*vratá-*) Парджаньей, ср. I, 133 — о законе (*rtá-*) Индры в аналогичной ситуации. «Заговорное» начинается с обращения к сопутствующим Парджанье Марутам: «Д а й т е нам дождь с Неба..!» (*raridhvam*). С д е л а й т е, чтоб б и л и (*prá pinvata*) ключом потоки жеребца!» (83, 6). И далее — «п о д о й д и (*éhy*) к нам сюда с этим громом, в ы л и в а я воду (*apó niṣīñcann*)» (83, 6); «Ревь, греми, вложи зародыш, летай ... на колеснице, полной воды, тьяни ... вниз развязанный бурдюк — т а к, чтобы сровнялись холмы и доли» (83, 7); «Поднимай огромную бадью! Выливай (ee)!» — чтобы хлынули ручьи, «пропитай жиром Землю и Небо!» (83, 8), — чтобы был хороший водопой для коров. Но и — когда все это сделано — «Т ы в ы з в а л дождь — так п р е к р а т и же его вовремя! (*ávarṣīr varṣám úd u śū grbhāya*)» (83, 10). Многое в этом гимне говорит за то, что в его основе лежит заговор на вызывание дождя (и — как следствие — плодородия) и на прекращение его, хорошо известный и в других традициях. Мотивы разбивания, убивания всего враждебного отсылают и к подобным мотивам в связи с Индрой (ср. выше, I, 133) и с другими образами Бога Грозы, ср. литовского Перкунаса, чье имя этимологически родственно имени Парджаньи и с которым связаны заговоры-молитвы от грома. Уже Ян Ласицкий в начале XVII в. приводит сходное обращение к Перкунасу — *Perkune deuaite niemuski und mana, dievu melsu, tavvi palti miessu* ‘О Перкунас, боженька, не ударяй в меня, бога молю, я тебе брошу кусок сала’ [Маннгардт, 1936, 356, 382]. Этот мотив связывается с Перкунасом в заговорах, молитвах, формульных просьбах и т.п. по сей день. Ср.: *Perkūnas Dievaiti, nemušk(ie) žemaitį!* (вар. — *netrenk*), но *mušk(ie) gudą, kaip šunį rudą* ‘бей гуда (русского), как пса рыжего’; или же *Apsaugok, Dieve, nuo Perkūno, žaibo, nuo audros, nuo visokios velnio galybės* ‘Сохрани, Боже, от Перкунаса, от молнии, от бури, от всякой чертовской силы’ и т.п. (Balys, 1937, 200—202 и др.).

Следующий за рассмотренным гимн (RV V, 84) обращен к Земле и в реконструкции представляет собой продолжение

гимна к Парджанье (V, 83). Оснований для этого несколько. Прежде всего, в гимне V, 84 Земля описывается во время грозы, призыв к которой содержится в V, 83. «Сама крепкая, ты именно (та), что силой удерживает (букв. — удерживаешь) землей (-почвой) большие деревья. Когда для тебя (сверкают) молнии и из тучи (и) потоки дождя изливаются с Неба»⁴⁰. Далее, этот гимн — единственный, посвященный исключительно Земле: во всех других гимнах Земля выступает в паре с Небом — Небо-Земля (ср. VI, 70 и др.)⁴¹. Много говорит за то, что эта исключительность может быть снята при предположении о единой протогимновой (протозаговорной) конструкции, из которой возникли и V, 83 и V, 84; во всяком случае, в гимне к Парджанье (V, 83) Небо и Земля сопresentствуют (ср. *prthivīm*, 4, *prthivi*, 5, *prthivyām ādhi*, 9, но *divó*, 6, *svàḥ*, 4 при неоднократном подчеркивании вертикального движения в направлении сверху вниз, ср. 5—8), хотя абсолютное первенство принадлежит Небу и Парджанье как его представителю («сыну Неба», ср. *divás putráya*, RV VII, 102, 1), тогда как в гимне «К Земле» соотношение между Землей и Небом обратное, и лишь в сумме взаимодополнительные тексты V, 83 и V, 84 образуют целое. Наконец, существенно, что только это целое адекватно реализует идею плодородия как результата оплодотворения Земли Небом; ср., с одной стороны, Парджанью, который осеменяет-оплодотворяет Землю (*parjanyaḥ prthivīm rétasāvati*, 83, 4), а с другой — Землю, богатую, светлую, подвижную, крепкую, принимающую в себя изливания Неба в виде дождя-семена: *dr̥dhā ... divó várṣanti vṛṣṭáyāḥ* (84, 3) 'крепкая ... (и) потоки дождя дождят (на нее) с Неба'. Особенно показательна отсылка к образу соития в стихе V, 84, 2. Речь идет о восхвалениях Земле, «которая отбрасывает изливание (Неба), словно кобылица ржущего коня»⁴². Все, что несет на себе Земля (*bibharṣi prthivi* 'ты несешь, о Земля', 84, 2)⁴³, — ее бремя, плоды беременности, залогов Неба на Земле. Эта часть «протогимна» наиболее полно реализует идею заговора на плодородие, взятую с

⁴⁰ *dr̥dhā cid yā vānaspātīn kṣmayā dardharṣy ójāsā / yāt te abhráśya vidyúto divó várṣanti vṛṣṭáyāḥ* (RV V, 84, 3).

⁴¹ Правда, след присутствия Неба в гимне обнаруживается в *divo* 'с Неба', занимающем, однако, периферийное положение.

⁴² *prá yā vājam ná hēśantam perúm áśyasy arjuni* (V, 84, 2).

⁴³ Ср. *prá yā bhūmim pravatvati mahná jinósi mahini* (V, 84, 1) 'Ты, что оживляешь землю-почву своим могуществом, богатая пространствами, могучая'; ср. 'ô (Terre) dotée d'étendues-droites' [Рену, 1966, XV, 123], у Гельднера — "Flußreiche", у Грассмана — "an Höhen reich", "höhenreich". К *pravátvat* ср. RV V, 54, 9.

точки зрения Земли-родительницы, супруги Неба⁴⁴, и в этом отношении заговор-гимн к Земле аналогичен институализированным заговорам к Водам в «Атхарваведе» (ср. I, 6; I, 33; VI, 23 — «К водам — на благо»; VI, 24 — «К водам — на исцеление»; XIX, 69 — «К водам — на долгую жизнь»; ср. еще III, 13 и др.), ср. [Атхарваведа, 1976], 280—283, 385—386. Точка зрения супруга, или Парджаньи, как «сына Неба» отражена в двух подряд следующих гимнах, обращенных к Парджанье (VII, 101—102), который порождает теленка, зачинает росток (зародыш) растения, умножает растения и воды (он также бык, «осеменяющий все [растения]», «готовящий плод чрева коровы, лошади и женщин»⁴⁵ и т.п.). Следовательно, и эти два гимна могут, видимо, рассматриваться как некие трансформы заговорного типа с особой специализацией — «На плодородие» (в разных его аспектах), отраженного в целом ряде атхарванических заговоров: «На успешное зачатие», «На успешные роды», «На мужскую силу», «На обилие зерна», «На рост ячменя», «На обилие скота», «На процветание» и т.п.⁴⁶

В связи с затронутой выше темой супруги Индры (соответственно — Неба, Парджаньи и т.п.) особого внимания заслуживает гимн X, 159 — «Самовосхваление женщины», который, по сути дела, родствен заговорным текстам жанра «На успех» (в варианте — на первенство среди женщин, на победу над соперницами, ср. X, 145 — «Против соперниц»). Характерно, что автором этого гимна из жанра *ātmaṣṭuti* по традиции считается Шачи Пауломи (*Śaci Paulomi*), т.е. Шачи (супруга Индры в более поздних индуистских версиях). Несмотря на известные сомнения, призрак темы «супружества» неотделим от текста — тем более что самовосхваляющая себя женщина озабочена не только победами над соперницами, но и над мужем, причем с целью господства («Я победила всех вместе этих сопер-

⁴⁴ В свете приведенной выше аналогии *Parjanya*-: *Perkūnas* заслуживает особого внимания то обстоятельство, что у Ласицкого сразу же после сообщения о Перкунасе и формулы «заговорного» оберега, с ним связанного, вводится еще один мифологический персонаж, на этот раз — женский. Речь идет о *Percuna tete*, букв. — «Перкунаса тетка», о которой сказано: "mater est fulminis atque tonitruī, quae solem fessum ac pulverulentum, balneo excipit, deinde lotum et nitidum postera die emittit" [Маннгардт, 1936, 356].

⁴⁵ Закон — *ṛtá-*, долженствующий защищать жизнь заказчика на столетие (*tán ma ṛtám pātu śataśāradāya yūyam pāta*, RV VII, 101, 6), возвращает к близкой теме в связи с Индрой (ср. выше, I, 133, 1).

⁴⁶ Ср. в русской заговорной традиции такие типы, как «На урожай», «Чтобы растения хорошо росли», «Как хмель водити», «На приплод», «Чтобы пчелы велись», «На благополучные роды», «На долголетие» и т.п. Ср. также особый тип заговоров «Во время грозы и грома», в основном с апотропическими функциями.

ниц, превзойдя (их всех), чтобы над этим мужем и над его родом господствовать», X, 159, 6: *yáthāhám asyá vīrásya virājāni jānasya ca*); о победе над мужем объявляется уже в первом стихе — «Ведь я, умная, мужа одолела, покорительница»; характерно, что самовосхвалению женщины соответствует самовосхваление бога, напившегося сомы (X, 119), т.е. Индры, упоминаемого и в X, 159, 4. Можно думать, что гимн отражает некую «состязательную» конструкцию, уместную в ситуации «конкурса невест» для царя или «царя богов» Индры, правда, в том варианте, когда не будущий муж выбирает себе жену, а именно последняя — мужа. Во всяком случае, ее повелительность распространяется прежде всего на мужа — «Я знаю, я глава, я сильная, за мной — последнее слово. Только мою волю муж должен исполнять: (ведь я) повелительница! ... Для мужа мой зов — самый высший» и лишь после этого — «Нет у меня соперниц! Я — убийца соперниц». В свете сказанного наиболее вероятно трактовка женщины этого гимна именно как жены Индры.

Вероятно, заговорная конструкция лежит и в основе гимна VIII, 91, посвященного исцелению Апалы (*Apālā*. 91, 7), дочери Атри. Сама тема исцеления предполагает в древнеиндийской традиции ведийской эпохи прежде всего заговор. Форма гимна также ориентирует на заговорную структуру: обрамляющие стихи 1 и 7 образуют нарративную часть — девушка, пошедшая к реке за водой, находит сому и принимает решение выжать сок сомы для Индры (исходная ситуация); в результате Индра очистил пораженную болезнью кожу Апалы и сделал ее гладкой («солнцеподобной», букв. — ‘солнечнокожей’): *apālām indro trīś pūtvu ākrṇoḥ sūryatvacam* (91, 7)⁴⁷. Средняя же часть гимна (стихи 2—6) представляет собой монолог Апалы, по которому, однако, отчасти восстанавливается общий смысл речевой партии Индры и с вероятием предполагаются некоторые ритуальные действия. Таким образом, эта часть могла бы трактоваться как косвенное, через монолог представляемое описание ритуала излечения, в котором участвуют «заказчик» (точнее, «заказчица» — Апала) и исполнитель ритуала (Индра). «Заклинание образует заключение и одновременно point гимна» [Гельднер, 1951, II, 414]. Действительно, эта средняя часть есть подлинное заклинание-заговор с выделенным центром (*kuvīc ... kuvīt kárat kuvīn ... kárat kuvīt ...*), реализующим две

⁴⁷ Об этом сюжете можно судить и по более поздним текстам («*Bṛhaddevatā*», «*Ṣaḍguruśiṣya*», «*Jaiminīya-Brāhmaṇa*»), дающим материал для реконструкции (ср. давнюю работу [Эртель, 1907, 26—31]).

идеи — уверенности-неотвратимости и делания⁴⁸, с заклинательным призывом «медленно потихоньку, медленно еще тише, стекай (сочись) капля (сока) для Индры»⁴⁹, с типичным заговорным параллелизмом (голова отца Апалы, тело (кожа) Апалы, засеянное поле, которые все с помощью Индры покрылись обильными волосами)⁵⁰. Мотив волос, их обилия, волосатости — из числа отмеченных, и не случайно он нередко фигурирует в заговорах на плодородие, детородную силу, изобилие в потомстве⁵¹.

Эта же идея плодородия в «растительном» и «животном» коде развивается в двух идущих подряд гимнах IV мандалы — в IV, 57 («К божествам поля») и в IV, 58 («К жиру»), интересных и сами по себе, и в связи с «заговороподобностью» ряда фрагментов, особенно при реконструкции. Ср. «О господин поля, подоись у нас медовой волной, словно корова — молоком» (IV, 57, 2), отсылающее, возможно, к типичной «уподобительной» конструкции заговора «К а к корова доится молоком, т а к господин поля доится медовой волной», или «Вместе сливаются потоки (речи), словно ручейки» (IV, 58, 6), предполагающее с известным вероятием «К а к сливаются ручейки, т а к сливаются потоки (речи)», и т.п.

Разумеется, этими гимнами не исчерпываются тексты, в той или иной степени подозреваемые в «заговороподобности»⁵², но

⁴⁸ «Конечно, он узнает (это), конечно, сделает он (это), конечно, сделает он нас счастливее, конечно, мы ... с Индрой соединимся» [VIII, 91, 4].

⁴⁹ *śānair iva śanakair iyéndrāyendo pári srava* (VII, 91, 3).

⁵⁰ *asaú ca yá na urvárād imāñi tanvām mána / átho tatásya yác cháraḥ sárvā tã romaśā krdhi* (VIII, 91, 6), ср. также 91, 5.

⁵¹ В свое время внимание было привлечено к некоей дисгармонии у Апалы (отсутствие волос в результате болезни при сильных зубах, которыми она выжимает для Индры сому), обратным образом переключившейся с дисгармонией у Пушана (обилие волос при отсутствии зубов), ср. [Крамриш, 1961, 104—122 и др.]. Беззубость Пушана объясняется в истории жертвоприношения Дакши (ср. Satar.-Brāhm., I, 7, 4, 1—9; Taitt.-Brāhm., II, 6, 8, 3—5; Kauś.-Brāhm., VI, 13 и др.). — Ср. заговор «На сбывание волос» (AV VI, 68), сопровождающий обряд стрижки волос и сбывание бороды у шестнадцатилетнего юноши (*godāna*), в котором участвуют боги («Сюда явился Савитар с лезвием. О Вайю, приди с горячей водой! Пусть смочат (его) единоподушные Адитьи, Рудры, Васу! ... Пусть Адити сбреет бороду!..» — VI, 68, 1—3). Цель обряда — долголетие, изобилие в скоте и в потомстве и, наконец, внешний вид.

⁵² Иногда полезен учет и крайних случаев, например, таких, как гимны-*āprī* (букв. — 'умилостивление'), разделяющие с заговорами наличие ключевого, иногда повторяющегося неоднократно «сквозного» слова и связь с обрядом (ср. гимны-*āprī*, включенные в «Атхарваведу», — V, 12, 27), или гимн «К Савитару» (IV, 54), в котором можно подозревать некогда актуальную схему и с к у п и т е л ь н о г о заговора («Если по неразумию мы совершили (грех) против божественного рода, по слабости воли... О Савитар ... сделай ты нас тут безгрешными!» — IV, 54, 3), возможно, соотносенную с обильной звуковой игрой эле-

ментами *sav-*: *sav-*: *sū-* 'толкать-отталкивать' (ср. применительно к грехам), но и 'побуждать', 'понуждать', 'стимулировать', 'приводить в движение' и т.п. Ср. [Дандекар, 1979, I, 1—27; Елизаренкова, Топоров, 1979, 74, 87; Ригведа, 1972, 348; Топоров, 1986, 80—89; Ригведа, 1989, 754 и др.]. Соседний гимн «К Савитару» (IV, 53) обнаруживает то же пристрастие к звукописному «этимологизированию» имени этого бога. Сходная ситуация и в других гимнах, обращенных к Савитару, ср. *savitúr ... túram* (V, 82, 1), *suváti savitā* (82, 9) и др. Через Савитара уместно в связи с темой «заговорности» обратиться к гимну RV I, 24 — «К Агни, Савитару и Варуне», а также к следующему за ним гимну к Варуне — I, 25. Оба гимна связаны между собой не только непосредственным соседством, но и профилирующим образом Варуны и соотносимыми с ним характеристиками — связывание-развязывание (ср. *pāśa* 'петля' Варуны, от *paś-* 'связывать', I, 24, 15; 25, 21), отпущение грехов или наказание за них, предоставление милосердия, права на искупление, исцеление больного или вообще страждущего, наконец, текстуральная перекличка в связи с ключевым образом, снова отсылающим к Варуне. Ср. в последнем стихе I, 24, 15: *úd uttamāṃ varuṇa pāśam asmád āvadhamāṃ ví madhyamāṃ śrathāya* 'Вверх — верхнюю петлю с нас, о Варуна, вниз — нижнюю, посреди — среднюю сними!'; при последнем же стихе I, 25, 21: *úd uttamāṃ tumugdhi no ví pāśam madhyamāṃ cṛta āvadhāni jīvāse* 'Вверх — верхнюю опусти нам, посреди — среднюю петлю ослабь, вниз — нижние, чтобы мы жили'. В случае гимна I, 24 мотив расслабления или развязывания петли, уз оправдан и сюжетно: речь идет о Шунахшепе, сыне брахмана, купленном в качестве заместительной и искупительной жертвы (бездетный царь дал обет, что при рождении у него сына он принесет его в жертву Варуне; когда же сын родился, царь решил заменить сына Шунахшепой, подробнее ср. «Айтарея-брахману», 7, 16); Шунахшепа стоит, привязанный к жертвенному столбу: «К кому воззвал закованный Шунахшепа, тот царь Варуна должен освободить нас! (... *só asmān rājā vāruṇo mumoktu* — RV I, 24, 12). Ведь Шунахшепа воззвал, закованный... чтоб освободил его царь Варуна... да отпустит он петли» (*āvainam rājā vāruṇaḥ sasṛjyād vidvāñ ādabdho ví mumoktu pāśān* I, 24, 13). Этому «освобождению-отпущению» (от) петли соответствует отпущение грехов, возможность их искупления — «Мы смягчаем твой гнев, о Варуна... о царь, сними с нас содеянные грехи!» (... *rājann é n ā ñ s i śisrathaḥ kṛtāni* — RV I, 24, 14), ср.: *bādhvasva dūrē nīrtim parācāiḥ kṛtāni cid é n a ḥi prá mumugdhy asmát* (I, 24, 9) 'прогни далеко прочь Гибель! Даже содеянный грех сними с нас!' Слово *é nas* — 'грех', 'преступление', 'чудовищное деяние' (первоначально — 'насильственное деяние'), ср. I, 125, 7: «Дарящие да не впдут в заблуждение и в грех!» (*mā pṛñānto dūrītan é na āran*), ср. также *é nasvant-*, *é nasvīn-*, *an-é nas-*, *ādbhutainas-*, RV, V, 87, 7; VIII, 67, 7) родственно авест. *aēnah-*, младо-авест. *aēnaḥ^vhant-*, *aēnō-manaḥḥan-* и объясняется по-разному: раньше склонны были связывать *é nas* с глаголом *inóti*, *invati* 'давить', 'нажимать', 'напирать', 'проникать', иногда с *inā-* 'сильный', 'могущественный'; 'господин', *īti-* 'чума', 'бедствие', 'лишение', 'нужда'; недавно было предложено сопоставление *é nas* с хеттск. *inan-* 'болезнь' [Пухвел, 1984, II, 366], ср. [Майрхофер, 1956, 128; 1988, 268]. Грех, как петля, связывает, но он, как и петля, может быть ослаблен или даже развязан. Об этой двойной «несвязанности» думает привязанный к жертвенному столбу Шунахшепа — «Кто же снова вернет нас к великой Несвязанности (*kó no mahyā á d i t a y e púnar dat*), чтобы я видел отца и мать?» (I, 24, 1: *púnar dat* предполагает существование и первичной «несвязанности», безгреховности). Агни, по мысли обреченного к жертве, тот, кто «вернет нас снова к великой Несвязанности, чтобы я видел отца и мать» (I, 24, 2). И, наконец, в последнем стихе, в двух последних падах,

здесь важнее указать некоторые типовые критерии, позволяющие судить об этой черте гимнов, напомнив при этом, что одним из важнейших критериев при всей его расплывчатости в отдельных конкретных случаях является магический характер текстов — как в общей атмосфере соответствующих гимнов, так и в специальных частных приемах. При всем различии между «и е р а т и з м о м» «Ригведы» с характерным для нее обращением к богам и «м а г и з м о м» «Атхарваеды» с ее апелляцией к сфере абстрактных природных сил, энергий, субстанций и сфере «демонического», между ориентацией на высокие шраута-ритуалы и ориентацией на более скромные, домашние грихья-обряды граница между религией и магией, тем более — соответственно между обоими этими памятниками не только не абсолютна, но в некоторых, не столь уж редких случаях неясна, а иногда и сильно минимализирована (ср. [Рену, 1942, 16 и сл.] и др.). Наконец, как в «Атхарваеде» встречаются островки «иератического» и «космологического», так и в «Ригведе» есть бесспорные анклав «магического». Заговоры-заклинания «Ригведы» в значительной степени и формируют эти анклав. Практика символической магии с ее принципом эквивалентности, постулирующим некий «каузальный нексус», определяющий связь (*bāndhu-*), связанность (ср. выше о связанности-несвязанности), сродство субстанций, которые понимаются как эквивалентные⁵³, хорошо известна и «Ригведе», при-

после просьбы об ослаблении уз: «Тогда сможем мы, о Адитья, пребывать в твоём завете безгрешные перед Несвязанностью (*āthā vyāyam āditya vratē tāvānā-gaso āditaye syāma* — I, 24, 15), ср. I, 25, 3: «Хвалебными песнями, о Варуна, мы хотим развязать твою мысль для милосердия, как колесничий — спутанного коня» (*v i m r d ī k ā y a t e māno ... gīrbhīr varuṇa s ī m a h i*). Указывалось [Гельднер, 1951, I, 24—26], что в основе I, 24—25 лежит просьба тяжело больного человека к Варуне, карающему за грехи болезнью, и удовлетворение этой просьбы милосердием Варуны — прощение греха, искупление его, избавление от болезни. Ср.: «Сотня, о царь, у тебя цел е б н ы х средств, тысяча. Широким, глубоким пусть будет благоволение твое! (I, 24, 9: *bhīśājah*) или «Адитья создаст нам прекрасные пути! Пусть продлит он сроки наших жизней!» (I, 25, 12: ... *prā ṇa āyīṣi tāriṣat*). Все это дает основание отнести оба этих гимна к кругу текстов, так или иначе связанных с заговорным началом, транспонированным и трансформированным в гимновый жанр. Заговором, заклинанием-словом (*vācā*. Instr.) борются с болезнью (ср. [Шайер, 1925, 42 и др.]): «Чтобы в твоей самости, в твоём теле не было болезненного, или что-нибудь с волосами или во внешнем виде, — все это мы поразим напрочь нашим з а к л и н а н и е м с л о в о м (*vācā*). Пусть бог Савитар осчастливит-благословит (*savitā sūdayatu*)» (AV I, 18, 3).

⁵³ Ср.: «In derselben Sphäre bewegt sich der Ausdruck *bandhu*. Die anzusetzende Grundbedeutung ist das „Verbundensein“ im Sinne der „Verwandtschaft“, woraus die Bedeutung des magischen Zusammenhangs und der magischen Äquivalenz als eine bloße Erweiterung des Begriffs leicht verständlich ist. Denn so wie das „Bündnis“ die Bundesgenossen und das Band der Blutsverwandtschaft die Angehörig-

чем в обоих вариантах — как белой, так и черной магии. Сама «наука» жертвоприношения понималась как система иерархической магии [Шайер, 1925, 19], которая в свое время, задолго до Леви-Стросса, была названа "vorwissenschaftliche Wissenschaft" (ср. [Ольденберг, 1919]; ср. также [Леви, 1898; Леви-Стросс, 1962], и «Ригведа», не говоря о более поздней ведийской литературе, хорошо знала колдунов, колдуний, ведьм, заклинателей⁵⁴, как и действия, ими совершаемые (характерна зыбкость, иногда неуследимость грани между исполнителем «беломагических» заговоров и колдунами, с одной стороны, и между последними и нечистыми духами, демоническими существами — с другой). Черная магия в заговорах применяется и тогда, когда они направлены против нечистой силы или явных врагов, от которых исходит вредоносность, и тогда, когда речь идет о людях, чьи интересы в данный момент пересекаются с интересами заказчика заговора (соперники в любви, неугодные сородичи, те, кто мешает жертвоприношению, и т.п.), одним словом, те, о ком говорит знаменитая формула, не раз встречающаяся в «Атхарваведе», — «Кто нас ненавидит, и кого ненавидим мы» (*yo asmān dveṣṭi yaṃ ca vayaṃ dviṣmah*).

Во всяком случае, связь заговоров-заклинаний с магией в древнеиндийской традиции хорошо известна и исследована; тем более это относится к самой магии, ее принципам, приемам, с нею связанным... и вещным атрибутам (ср. *maṇi-* 'амулет' и т.п.), магическим ритуалам и текстам, к использованию ее для

gen eines Stammes oder einer Sippe magisch zusammenhält, genau so beruhen auch die symbolischen Äquivalenzen der Magie auf einer tiefen, geheimnisvollen Affinität der Substanzen. Je weiter reicht der mägische *bandhu*, um so mächtiger ist der Mensch, der ihn kennt und besitzt (*bandhuvant*). Und umgekehrt: um eine Wesenheit zu beherrschen, genügt es ihren *bandhu* zu kennen: *Āligī ca Viligī ca pitā ca mātā ca vidma vaḥ sarvato / b a n d h o* (sic!) *arasāḥ kiṃ kariṣyatha* (AV V, 13, 7)», [Шайер, 1925, 22—23]. Перевод цитаты не вполне ясен (два первых слова темны): «Алиги и Вилиги, отец и мать, мы знаем полностью вашу связь. Лишенные сока (жизненных сил), что вы будете делать?»

⁵⁴ Ср. *kṛtūā* — 'злая сила', 'колдовство'; 'ведьма', 'колдунья' (RV X, 85, 28, 29: после призыва соединиться телом с супругом — о злой силе, в оковы которой попадает муж — *pātir bandhēṣu badhyate*, 28), 'первоначально — 'делание' ('злое делание'), от *kr-* 'делать'; ср. еще *yātu-dhānī* 'ведьма', 'колдунья', *yātu-dhāna-* 'колдун'; 'привидение', 'нечистый дух'; 'гонимый нечистым духом', *yātu-* 'нечистая сила', 'привидение', 'демон'; 'колдовство' (*yātumāt*, *yātumāvati-* и др.), от *yā-* 'хватать', 'цепляться', 'преследовать' и т.п. Ср. мотив «захвата» имени человека, столь важный в древнеиндийской магии, как, впрочем, и в других магических традициях. «Захват» имени, для которого существуют изощренные магические приемы, отдает человека, чье имя «захвачено», в полную власть «захватчика».

практических целей и т.п.⁵⁵ Совершенно очевидно, что «магическое» в «Ригведе» наиболее полно выступает в гимнах жанра «против» (*contra*), образующих, как уже говорилось, заговорное ядро (X, 161—166 и еще несколько гимнов-заговоров в разных мандалах). Но было бы ошибкой опираться только на критерий «магичности» при проверке гимнов на «заговорность». Нельзя не считаться с тем, что в последние десятилетия были высказаны соображения о заговорной природе нескольких таких гимнов, в которых «магическое» или отсутствует вовсе, или же почти неощутимо.

Так, знаменитый гимн I, 179, представляющий собой диалог между риши Агастьей и его женой Лопамудрой, был истолкован как искупительный заговор (собственно, его произносит брахмачарин, ученик Агастьи, живущий у него в доме)⁵⁶, как бы восполняющий грех — нарушение обета целомудрия⁵⁷. «Искупительный заговор получает свою силу из той истины (*Wahrheit*), которая содержится в диалоге и в заключительном стихе» ([Тиме, 1964, 76], ср. также [Тиме, 1971]).

Другой пример — также знаменитый гимн лягушкам, казалось бы, менее всего подозревавшийся в заговорном происхождении, — RV VII, 103. В ведологии надолго укоренилось мнение, совершенно не оправданное всей суммой данных, по которым можно судить о ведийской ментальности. Согласно этому мнению, гимн рассматривался как редкий образец древнеиндийского юмора, случайно оказавшийся в собрании священных гимнов, и даже как сатира на брахманов. Что такое мнение ошибочно, очевидно, и нет смысла специально опровергать его. Тем не менее обнаружение в гимне заговорной основы [Гонда, 1948; Гонда, 1975, 144—148] было большой неожиданностью. В пользу этой точки зрения говорит ряд данных — положение

⁵⁵ За последнее столетие древнеиндийской магии было посвящено огромное количество исследований, нередко специально относящихся к «заговорной» традиции. Для ориентации достаточно указать лишь некоторые из них: [Левин, 1898; Блумфилд, 1899; Каланд, 1900; 1908; Анри, 1904; Ольденберг, 1919; Шайер, 1925; Гонда, 1957; 1960; 1965; 1968; 1975; 1977; 1980; 1985 и др.; Рену, 1942; 1954; 1966а; Карамбелькар, 1950; 1959; Шенде, 1949; 1952; Веланкар, 1954; Филлиоза, 1955; 1964; Ратшов, 1955; Герасимов, 1964; *Monde du sorcier*, 1966; Пухвел, 1970; Ригведа, 1972, 40—41, 363—369; Атхарваведа, 1976; Ригведа, 1989, 488—489; Витцель, 1979; Чхаудхури, 1981, 97—110 и др.]; ср. также литературу последних десятилетий — [Вед. библиогр., 1973; 1978; 1985].

⁵⁶ «Если мы совершили грех (*āgaś cakṛma*), да прости он (*mṛḍatu*) его великодушно — ведь смертный обилен страстями!» (I, 179, 5). — К *āgaś* ср. *ān-āga-* 'безвинный', 'безгрешный', с неясной этимологией [Майрхофер, 1988, I, 159].

⁵⁷ Содержание гимна — Лопамудра склоняет мужа нарушить обет целомудрия; Агастья сначала пытается противиться, но потом вынужден сдаться.

гимна в VII мандале (предпоследнее место, при том, что последнее место фактически занимает тоже заговор — против злых духов; в то же время гимну VII, 103 предшествуют два гимна (101—102) к Парджанье, см. о них выше); общий «заговорный» контекст, проясняющийся при новой трактовке гимнов VII, 101—102; единая его тема — вызывание дождя, равно реализуемая и «умножителем» вод Парджаньей (*yó vārdhana ... apām*), и лягушками, предвещающими дождь и использующимися в Индии даже в настоящее время в обрядах вызывания дождя: мотив плодородия, связываемый с лягушками в последнем стихе⁵⁸: «Богатства дала та ... Лягушки, дающие сотни коров при тысячном выжимании сомы, продлили (за это) срок (своей) жизни» (VII, 103, 10)⁵⁹; и, возможно, намек на жанр заговора: брахманы, которым в этом гимне уподобляются лягушки (ср. 103, 1, 7, 8), «возвысили голос, произнося молитву-заговор, посвященную началу года» (*brahmanāṣaḥ ... vāsam akrata brāhma kṛṇvāntaḥ parivatsariṇam* (103, 8), ср. выше о *brāhman* как о заговоре-молитве); в этом контексте понятно, что предикаты возвышения голоса и произнесения молитвы-заговора относятся и к лягушкам, а весь текст VII, 103 обретает черты «авторефлексивности» (заговор «на лягушек», на вызывание с их помощью дождя, произносят сами лягушки)⁶⁰, ср. также использование лягушек для заговаривания перемежающейся лихорадки (RV VII, 116), при насылании несчастья на врагов и т.п.

Третий пример — тоже из числа самых знаменитых. Речь идет о гимне игрока в кости — RV X, 34, тоже воспринимавшемся долгое время в несколько неожиданном для собрания гимнов ракурсе — как своего рода исповедь игрока, данная в форме, напоминающей монологизированную балладу. Однако за этой внешностью справедливо усматривается лежащий в глубине прототип — магическое заклинание против игральных костей, направленное на освобождение игрока от состояния околдованности его костями и предполагающее отсылку этого колдовства на другого (как известно, это типичный заговорный прием в отношении болезней, страстей, зол, которыми одержим заказчик заговора): «Игрок стал мучиться ... и вот он, жалкий, упал у огня. (Тот), кто есть

⁵⁸ Типичным для заговоров оказывается перечисление лягушек («та, что мычит, как корова, дала та, что блеет, как коза, дала пятнистая, дала зеленая» — 103, 10, ср. 103, 6) и возрастающая градация (сто ... тысяча — *śatāni sahasraśāvē ...*).

⁵⁹ Ср. трехкратное *adād / adāt* 'дала' (в связи с *no vāsūni* 'нам дары'), ср. также *dādataḥ*.

⁶⁰ Об идее возвратности на заговорном материале ср. [Топоров, 1991].

полководец вашей великой армии, первый царь стал, ему я протягиваю десять (пальцев) и говорю эту клятву (*tásmāi kṛṇomi ... dás āhām prācis tad rīām vadāmi*⁶¹): Я не удерживаю богатства! (*nā dhānā runadhmi*)⁶². Не играй костями, вспахивай ниву, наслаждайся имуществом ... Вот коровы, о игрок, вот жена — на это указывает мне этот господин Савитар⁶³. Заключите же дружбу! Помилуйте нас! Не привораживайте нас (так) сильно (своим) ужасным (колдовством)! (*...mā no ghorēna caratābhī dhṛṣṇú*). Да уляжется ваша ярость (*manýūr*), враждебность! Пусть другой будет в сетях коричневых (костей)! (*a n u ó babhrūṇām prasitau nv āstu*)» (RV X, 34, 11—14).

Эти и подобные им испытания («проверки») на «заговорность» отдельных гимнов «Ригведы», конечно, несколько смазывают картину того четкого и «правильного» размещения заговоров, о которой говорилось ранее. Тем не менее сам принцип определенного, в соответствии с некими критериями, распределения сохраняется, и, более того, выявленные отступления от нормы, пожалуй, могут свидетельствовать о том, что составители собрания гимнов уже не ощущали заговорности целого ряда текстов и размещали их не по правилам дистрибуции, действительной исключительно для заговоров.

Самым ярким доказательством преднамеренности и продуманности в распределении заговоров, как уже упоминалось, является ядро — гимны-заговоры X, 161—166. Пять из шести этих гимнов-заговоров — из жанра «Против». Сюда входят два заговора «Против лихорадки» (X, 161 и 163). Лихорадка (*yākṣma-*), по-видимому, была какой-то разновидностью чахотки [Мюллер, 1956]⁶⁴ и имела большое

⁶¹ *rīām vadāmi* 'говорю клятву', букв. 'говорю закон-*rīā-*'; отсылает типологически к русск. *клятися ротою*, *води́ти ротѣ* (*въ роту*) и т.п.

⁶² Произносив эту заклинательную формулу, означающую, видимо, нечто вроде «У меня нет больше никаких богатств для игры в кости», клянущийся при этом протягивает десять пальцев, обе руки в знак подлинности клятвы, ее формального закрепления (см. [Ригведа, 1972, 369]).

⁶³ Возможно, здесь снова актуализируется внутренняя форма имени бога Савитара («толкатель-отталкиватель») и связанный с ним мотив регулярности, не допускающей отклонений от нормы.

⁶⁴ Впрочем, и сама якшма была известна в разных вариантах, ср. *aj-nāyākṣmā-* 'скрытая (букв. — 'неизвестная', т.е. 'неопознанная') якшма', *rā-jayākṣmā-* 'царская якшма', (или 'царь среди разных видов якшмы' или 'якшма, которой болеют цари') и т.п. (ср. RV X, 161, 1); ср. также перемежающуюся лихорадку. Однако в связи с определением этих болезней существуют и иные мнения (см. [Карамбелькар, 1959, 81 и др.]); в частности, Гельднер и некоторые другие полагают, что речь идет о сухотке ("Auszehrung").

распространение в Древней Индии. Во всяком случае, заговоры против «якшмы» засвидетельствованы в «Атхарваведе» (II, 33; VI, 85), хотя более широко представлены здесь заговоры против другого вида лихорадки — *takmán-*.

Текст X, 161 — типичный заговор, на коротком пространстве в пять стихов развертывающий многообразие своих приемов и используемых здесь средств. Экспрессия, динамичность, «репортажность» заговора создают эффект непосредственного присутствия и позволяют считать этот текст шедевром всей индоевропейской традиции «противолихорадочных» заговоров. Диапазон выбора в заговоре максимален — ж и з н ь или с м е р т ь, небытие; актуальное состояние — угроза смерти, кажется, что жизнь уже ушла («Угасла ли (его) жизнь, ушел ли (он), предстал ли (он) пред смертью»⁶⁵); цель — возвращение к жизни, невредимо-цельной и как бы з а н о в о рожденной (мотив «вновь», «снова», «заново» дважды подчеркнут в последнем стихе и имеет целью создать иллюзию действительного спасения из лона Небытия и воскресения, возрождения к жизни)⁶⁶. Полно с м е р т и обозначен через *mṛtyú-* (: *mṛ-* 'умирать') и *nīrtter upásthā-* 'лоно Небытия' (букв. — 'становище *upa-stha-* Небытия'). Полно ж и з н и обнаруживает себя по всему тексту, но существенно по-разному. Цель заговора, освобождения, которое он должен принести, — *jīvanāya* 'чтобы (ты) жил'. Эта цель — единственно правильная в условиях, когда кажется, что жизнь уже угасла (*ksitāyur*). Первый шаг на пути к достижению цели — магическое опережение ее, представление ее как уже достигнутого состояния — «Я отвоевал его (больного лихорадкой. — В.Т.) (для жизни) в сто осеней ... я вырвал его на столетнюю жизнь с помощью жертвенного напитка»⁶⁷. Этот бросок магического опережения как бы захватывает часть имеющей вот-вот угаснуть, уйти жизни или, точнее, обозначает

⁶⁵ *yádi ksitāyur yádi vā páreto yádi mṛtyór antikám nīta evā* (161, 2), где тройное *yádi* (*vā*) 'ли', 'или' как бы переносит общую идею выбора между жизнью и смертью в более узкую «смертную» сферу — остается гадать-выбирать в кругу, где любой выбор означает одно и то же (жизнь ли угасла-погибла, он ли ушел, предстал ли пред смертью), и пространство выбора — одно-одно-тавтологично.

⁶⁶ *tvā rūnar āgāh rūnar nava* (161, 5) 'снова пришел ты, вновь рожденный' (ср. *imám rūnar duḥ* (161, 4) 'пусть снова вернут его!') — как бы по контрасту с *páreto* 'ушел', *ksitā-* 'угасла' (о жизни), *nīta* 'предстал' (перед ликом смерти) в стихе 2; ср. *ā-* 'при-', 'к', но *pari-*, *nī-* 'от-', 'у-' при глаголах движения. С *rūnar* связана идея возврата, обновления и, вероятно, очищения (ср. *rū-* 'чистить', 'очищать': *punāti*) — М.Майрхофер [Майрхофер, 1956, II, 305]; ср. др.-греч. диал. αἴϋ и т.п.

⁶⁷ Ср.: ... *śatāyuṣā haviṣāhāṣam enam* (161, 3).

решительное намерение бороться за жизнь. Благодаря ему исполнителю заговора и соответствующего обряда, а через него и заказчику заговора удается как-то и где-то угнездиться в жизни, хотя и периферийно, поверхностно, скорее мысленно, чем на самом деле. Но это закрепление на пяточке жизненного плацдарма — вынужденная мера, которая при удаче может оказаться спасительной, устанавливает единственную возможную сейчас связь с целым жизни, и как только эта связь установлена, можно начинать уже не выходящую за пределы правил импровизацию, оправданную лишь экстремальностью ситуации, в которой никакие иные меры не годятся, но последовательное, шаг за шагом и в соответствии с «заклинательными» правилами осуществляемое отвоевание жизненного пространства, освобождение его из лона Небытия: «Ж и в и, процветая (букв. — 'возрастая') ... с помощью жертвенного напитка, дающего сто ж и з н ей, пусть снова вернут его!»⁶⁸ Когда же отчетливо обозначился успех в борьбе за жизнь, исполнитель заговора в последней паде последнего стиха как итог заговорного обряда — и тоже с опережением, но уже иного характера (полагание надежды и веры в благой исход) — объявляет: «И невредимую ж и з н ь твою я на-ш е л»⁶⁹. И найденное да пребудет!

⁶⁸ *j ī v a ... vārdhamānah ... ś a t ā y u ś ā havīṣemām pūnar duḥ* (161, 4).

⁶⁹ *sārvam āyus ca te v i d a m* (161, 5). Каждое слово здесь реализует максимум своих смысловых возможностей. *Sārva-* — символ изначальной, заданной по условию (а не синтезированной вторично, как в случае корня *viśva-*) целокупности, с которой соединена невредимость-неуязвимость, абсолютная психофизическая целостность, абсолютное здоровье (к *sārvam āyus* ср. *ayurveda-*, веда здоровья, наука быть здоровым, медицина). — *Āyus-* — не просто жизнь, ее длительность (ср. *dīrghāyu/ś-*, 'долгую жизнь имеющий', ср. также др.-перс. **dargāyu-š* (Nom. progr.), авест. *darəgāiiu-*, др.-греч. *δολιχάϊων*), ее вещество, но та жизненная сила ("force vitale"), за которой стоит жизнь вечная, во веки веков, всегда (ср. лат. *aeuom, aevum, aevus* 'век', 'вечность', др.-греч. *αἰεῖ* 'всегда', 'постоянно', 'навек' — платоновское *αἰεὶ διὰ βίου* 'в течение всей жизни', ср. также *αἰών φυνέτω*. Эти слова, как и авест. *āiiu-*, др.-греч. *αἰών, αἰφεί, αἰέξ, αἰέν*, готск. *aiwam*, др.-в.-нем. *ēwig*, нем. *ewig* и т.п., восходят к и.-евр. **h₂ōiu-*, корню, который, кстати, кодирует и обозначение древнейшего образа вечной жизни — мирового дерева, «древа жизни» — от русск. *и́ва*, лит. *iõvà*, лит. *iẽva*, до хеттск. *ēja-* (*GISEja-*), вечнозеленого священного дерева, упоминаемого в целом ряде текстов и используемого в ритуалах, в частности при заклинаниях. Под *ēja-* деревом, как и под дубом в русской заговорной и сказочной (ср. сюжет Кошечья-бессмертного, т.е. вечноживущего) традиции, упреждают жизнь в виде символов плодородия — от шерсти до яйца — в последовательно вкладываемые друг в друга «хранилища» жизни. Древо жизни, жизнь сохраняющее, в этом отношении перекликается с божественной персонификацией жизни, символизирующей «невредимую» вечную жизнь, «господином жизни» — *Āyu-* с той же функцией охраны-защиты (ср. RV X, 17, 4: *āyur viśvāyuh pari pāsati tvā* 'да защитит тебя Айю на в с ю жизнь!;

Словарь «жизни», как ясно из предыдущего, в этом гимне-заговоре существенно богаче словаря «смерти», и это преимущественно еще увеличивается при анализе ключевых слов текста. Три из них уже названы — «жизнь», «невредимая» («целостная»), о жизни, и «снова» («вновь»). Этот локальный словарик «положительно-ключевых» слов может быть продолжен. Тему долголетней жизни (*āyus*) подхватывает числительное сто (*śatá-*), девятикратно появляющееся в пяти стихах (причем четырежды в связи с осенью — *śarāda-*, временем плодоношения, торжества жизни; кстати, осень — *śarāda-* как ключевое слово встречается и в других гимнах): «Я отвоевал его для жизни в сто осеней! Я вырвал его с помощью жертвенного напитка, тысячеглазого (*sahasrākṣeṇa* — *sahásra-* ‘тысяча’ как „большая сотня“ и *akṣá-* ‘глаз’, ‘око’), дающего сто жизней в сто осеней, чтобы сто осеней вел его Индра на ту сторону любой опасности! Живи, процветая, сто осеней, сто зим и сто весен! Сто!.. с помощью жертвенного напитка, дающего сто жизней...» (161,2—4 — так что «сто» отсутствует лишь в первом и в последнем стихах, что соответствует определенной логике: образ-закливание, соответственно, и ограничивается срединной частью, стихами 2—4; следовательно, строго говоря, девять употреблений «сто» и одно «большого» сто — тысячи приходится на три стиха)⁷⁰. Еще одним ключевым словом оказывается *haviṣ* ‘жертвенный напиток’, трижды выступающее в тексте, все три раза в форме Instr. *haviṣā*, соотносимой с идеей чудесного средства—орудия спасения жизни ради нее самой: «Я освобождаю тебя с помощью жертвенного напитка, — чтобы (ты) жил» (1) — «Я вырвал его с помощью жертвенного напитка...» (3) — «С помощью жертвен-

кстати, *āy-* на иных уровнях обозначает других носителей жизни — любое живое существо, и в частности человек, семья, потомство и т.п.); ср. также др.-инд. *yōṣ-* ‘здоровье’, ‘благополучие’, ‘счастье’, часто употребляемое в формуле благопожелания *śam yōḥ* или *śam ca yōḥ ca* (при авестийской формуле *yaōš & dā-* ‘делать здоровым-сильным’, ср. *yaōš ... dānē* (Yasna, 44, 9); *yaōḥdāḍāiti*, *yaōḥ-dāta-*, ср.-парф. *yōḥ-dahr* ‘священный’), и, видимо, лат. *iūs* ‘право’, ‘справедливость’, ‘власть’, но и *iūs* ‘похлебка’ (как «пища жизни»). — Слово *vidam* (= *avidam*), дважды повторенное в стихе 5, имеет своей основной идеей, особенно отчетливой в этом контексте, в сочетании с *sarvam āyus*, такое нахождение-открытие, которое связано со знанием-ведением (ср. др.-инд. *véda-* : *vid-*, русск. *ведать* и т.п.).

⁷⁰ Силовое поле *śata(-sahasra-)* ‘сто(-тысяча)’ оказывается еще более напряженным при учете «звукописных» сгущений, ср.: ...*śatásāradāya sahasrākṣeṇa śatásāradena śatāyusā haviṣāhārsam* ... (161, 2—3). Ср., кстати, figura etymologica в первом же стихе — *grāhir jagrāha* ‘Грахи впились’, букв. — ‘хватаящая схватила’. Жизнь освобождается исполнителем заговора от этой персонифицированной «хватаящей хватательницы», Грахи, орудия смерти-небытия (ср. выше о персонифицированной жизни — *Āyu-*).

ного напитка... пусть снова вернут его!» (4). Это *haviṣā* связывает заговор с ритуалом вообще, с обрядом, конкретно сопровождающим этот заговор от якшмы, и с «вещественным» элементом заговорного обряда, зафиксированным в тексте заговора.

Если словарь заговора оформляет ключевые «предметные» индексы заговора, позволяющие восстановить об щ у ю с х е м у заговора (обретение-нахождение с помощью жертвенного напитка невредимо-целостной жизни в сто осеней, нового (вновь) рождения ее), — то г р а м м а т и к а заговора прямо ведет и вводит в д и а л е к т и к у заговора и, насколько можно по нему судить, ритуала. Стихия превращения, изменения, сложной игры «реального» и «потенциального», разных модусов и позиций господствует тут. Перволичная форма (впрочем, личное местоимение *ahám* 'я' отсутствует, и перволичность реализуется глаголами в личной форме, подавляющее большинство которых в 1-м лице, и контрастными вторичными *tvā*, *te*, и третьеличными *enam*), кажется, единственное средство, которое скрепляет причудливо построенную и готовую распасться структуру. Но внимательное рассмотрение показывает, что и первое лицо при всем его безраздельном доминировании⁷¹ («абсолютный» монолог, при котором исполнитель заговора всегда в той точке, откуда исходит речь: лишь в одном стихе [4] нет перволичной формы, зато в стихах 1—3 и 5 целых семь перволичных форм), во всяком случае, не цельно и не монолитно, но внутренне «диалектизировано» и диалогизировано — настолько, что тень известной мнимости отбрасывается и на него. Этот эффект «неопределенности» происходит от того, что заказчик заговора и заговорного обряда для «Я» исполнителя заговора — величина п е р е м е н н а я: он толкуется то как соучастник диалога, речевая партия которого не попала в текст, т.е. как т ы (ср. *tvā*, *te*, *āgāh*'), то как лицо, находящееся вне диалога, то третье лицо, о котором говорят о н (ср. *enam*), и современный читатель должен догадаться, что т ы — э т о о н⁷², и совместить две, казалось бы, взаимоисключающие позиции в некоем противоречивом двусоставном единстве⁷³.

⁷¹ Ср. поле «перволичности»: «Я освобождаю ... (1). Я вырываю... я отво- евал... (2). Я вырвал ... (3) ... Я вырвал ... я нашел ... я нашел ... (5)», а именно — *miṣcāni* ... *ā harāmi* ... *āspārṣam* ... *āhārṣam* ... *āhārṣam* ... *avidam* ... *vidam* ...

⁷² Ср. знаменитую формулу, вышедшую далеко за пределы индийского культурного круга, — *tat tvam asi* 'это ты еси'.

⁷³ Понятно, что эта противоречивость снимается, если стоять на точке зрения исполнителя заговора и ритуала: для него, действительно, заказчик заговора — то т ы, к которому он непосредственно обращается, то теряющее свою актуальность и исключенное из диалога опосредствованное о н.

Сходная игра идет и с временными и модальными планами, и дело не в естественной «ситуации», следующей мене времен и наклонений, а в том, что эта игра-мена приурочена к грамматическому определению действий одного лица (исполнителя) и в одной и той же ситуации, во всяком случае, с точки зрения «внешнего» восприятия. Две пары оппозиций реализуют эту игру — план настоящего и план прошлого (*muñcāmi, ā harāmi*, но *āspārṣam, āhārṣam* (дважды), *avidam* (дважды), т.е. презенс — аорист или в несколько ином аспекте: длительность-незавершенность — точечность-завершенность), во-первых, и, во-вторых, план реально-безусловного прямого модуса — план «нереально»-условного косвенного модуса (*muñcāmi, jaḡrāha, ā harāmi, āspārṣam, āhārṣam, āhārṣam, avidam, āgāḥ, vidam*, но *prā mumuktam, nāyāti, jīva, púnar duḥ*, т.е. индикатив /прямое наклонение/ — императив, оптатив, инъюнктив /косвенное наклонение/. И во всех этих случаях выбор определяется не только, а подчас и не столько реальной ситуацией, подлежащей языковому кодированию на грамматическом уровне, сколько «мысленным» передвижением исполнителя заговора во временном и модальном пространствах. Значение же этих «мысленных» передвижений, поскольку о них можно судить по выбору грамматических форм, в том, что они надежно отражают специфику психологической реальности того, кто исполняет заговор и находится внутри ритуального пространства, в значительной степени им же самим контролируемого и отчасти даже создаваемого.

Второй в «Ригведе» гимн-заговор против лихорадки — X, 163. Он носит совсем иной характер — классифицирующе-анатомический (в шести стихах — без малого сорок названий частей тела, «мест», где гнездится болезнь и откуда она с помощью заговора должна быть изгнана), из жанра «отсылка болезни», точнее, «изгнание» ее⁷⁴. Заговор построен просто. Его

⁷⁴ В полном варианте этот тип предполагает двучленную схему: 1) изгнание болезни из пораженной ею части тела и 2) отсылка ее куда-то далеко, вне тела. Такие варианты широко известны в ряде традиций — славянских, балтийских, германских и др. Объектом изгоняюще-отсылающего действия в этом типе оказывается болезнь, исходным пунктом — части тела, конечным назначением — нечто максимально удаленное от человека; пространственные локусы заговора определяются схемой «откуда — куда». Иногда эта схема циклически воспроизводится много раз, и изгнание-отсылка образуют ступенчато-эстафетный процесс (изгнать из А ≡ отослать в В, изгнать из В ≡ отослать в С... и т.д.; А, В, С... — символы частей тела; этот ряд завершается вне тела: изгнать из X (последняя часть тела, освобождаемая от болезни) ≡ отослать в у, z и т.п., где у, z, и т.п. — символы «дурных» природных или даже потусторонних локусов). Ср. русск. «... золотуха-красуха, поди из раба... из буйной головы, из ясных очей, у чистыя поля, у синия моря, на растани, поворсты, на глубокя болота» [Майков,

общая схема — Subj.(Я) & Praed. (изгонять-извергать-выталкивать) & Obj. (лихорадка-якшма) & Obj.-Loc. (части тела), грамматически — Nom. Sg.1 Prop. pers. & 1Sg. Praes. & Acc. Sg. & Abl. Sg., Pl. В текстовом выражении — из частей тела (см. далее) *yákṣmaṃ ví vṛhāmi*, т.е. «Из твоих глаз, носа (букв. — ноздрей), ушей, подбородка извергаю я якшму головную из мозга, из языка. Из затылка, из шеи, из позвонков, из спинного хребта извергаю я якшму предплечную, из плеч, из рук извергаю я»⁷⁵; далее следуют внутренние органы брюшной полости в составе той же схемы — кишки, прямая кишка, сердце, почки, печень, потроха (?), потом — бедра, коленные чашечки, носки ... кости, ногти, волосы, сочленения, как бы итог — все тело, вся самость (*sárvasmād ātmānas*), весь состав членов. Шестикратно завершающее каждый стих формульное заклинание *ví vṛhāmi* — именно то «креативное» заговорное слово-дело, природа которого неотделима от этого жанра. Это заклинание не только содержит в себе главную идею заговора и задает его ритм, но и некий анатомический экскурс, в котором перебираются все члены, весь состав тела и указываются «подсоставы» его, дающие представление об анатомической классификации, кстати, более или менее совпадающей с показаниями

1869, № 93] и др. или нем.: *Ich bitte dich aus Gottes Kraft, daß du hinausgehst / aus dem Mark ins Bein, / aus dem Bein ins Fleisch. / Aus dem Fleisch in die Haut, / aus der Haut ins Haar, / aus dem Haar in den wilden Wald, / wo weder Sonne noch Mond hinscheint* [Айс, 1964, 12], ср. также [Генцмер, 1950, 23; 1952; Хельзиг, 1910; Хамп, 1961; Стормз, 1948; Греттен-Зинджер, 1952] и др. Аналогичные части есть и в восточнославянских заговорах; ср., с одной стороны: «... человек золотой, стружет стрелы золотые и стреляет их из Раба Божия ... прикос, и притчу, и щепоту, и волосатик ... с рук и с ног, и от кости, и от мозгу и со всех уд его» ([Майков, 1869, № 91], ср. № 93, 95, 96 и др., [Романов, 1912, № 21, 56, 96, 110, 115 и др.; Ефименко, 1874, № 41, 49 и др.; Ветухов, 1907]; ср. также [Раденковић, 1982]) и, с другой стороны: «... поиди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не огревает» [Майков, 1869, № 128]; «Выдымаю, высылаю, иде ветер не вея, иде солнца не грея»; «Идзиця уроцы ... на сухия ласы, дзе ветры ня веюць, дзе и сонца ня грея»; «Идзиця вы, спуги и дзурги... на сухия ласы... дзе й сонца ня грея» [Романов, 1912, № 56, 84, 142 и др.]. — В ряде случаев, в частности в атхарванической заговорной традиции, даже при отсутствии формальной «отсылки» она довольно легко реконструируется, ср.: «Которые черви в горах, в лесах, в растениях, в животных (скот), в водах (*parvateṣu vaneṣu oṣadhīṣu paśuṣv apsv*) (и) которые вошли в наше тело (*asmākam tanvāt āviśuḥ*), — я раздавливаю весь род червей» (AV II, 31, 5), на основании чего восстанавливается вариант отсылки червей туда, откуда они пришли, — в горы, леса, растения, скот, воды, см. [Топоров, 1969, 24 и др].

⁷⁵ *Akṣībhyaṃ te nāsīkābhyaṃ kārṇābhyaṃ chūbukād ādhi / yakṣmaṃ śīṣṇanyām mastīṣkāj jihvāyā ví vṛhāmi // grīvābhyaḥ ta uṣṇihābhyaḥ kikasābhyo anūkyāt / yakṣmaṃ doṣaṇyām ānsābhyaṃ bābūbhyaṃ ví vṛhāmi* (X, 163, 1—2) и т.д.

других источников. Весьма существенно, что заговор RV X, 163 текстуально исключительно близок заговору AV II, 33. Более того, первые два стиха в каждом из сопоставляемых заговоров безусловно предполагают единый текст. Стих X, 163 как бы синтезирует (разумеется, с некоторыми изъятиями) два стиха — AV II, 33, 3—4. Стих X, 163, 4 соотносится с II, 33, 5, а стих 163, 5 отчасти воспроизводит мотивы II, 33, 4, а отчасти II, 33, 6. Последние стихи в обоих заговорах (RV X, 163, 6 и AV II, 33, 7) в целом совпадают, но в AV имеется лишняя пада, в которой упоминается Кашьяпа, знаменитый риши древних времен⁷⁶. Совершенно очевидно, что оба эти предельно сближенные друг с другом текста отражают некий индоевропейский источник — если даже не единый прототекст, то, во всяком случае, общую единую схему, хотя эта схема заполняется конкретными элементами, причем многие из них имеют надежную индоевропейскую этимологию (это относится и к ключевому термину *vī vṛhāmi* — из и.-евр. **uer-gh-*, ср. лат. *vello* ‘выщипывать’, ‘выдергивать’, ‘вырывать’, может быть, хеттск. *uelku-* ‘трава’ (букв. — ‘выдернутая’) и т.д., но особенно слав. **vьrgati*, **vьrgnōti*, **vьrgi* (ср. болг. *врѣгам*, с.-хорв. *врѣнем*, чеш. *vrhati* и т.п.): **vorg-* с предполагаемым кентумным рефлексом)⁷⁷. Некоторые русские заговоры против болезни чрезвычайно близки к ведийским образцам и не уступают им, во всяком случае, в детальности «анатомических» списков⁷⁸. Впрочем, существенны не

⁷⁶ Согласно туземному комментарию, автором гимна-заговора RV X, 163 как раз и был *vivṛhan-* ‘тот, кто извергает, изгоняет’, — Кашьяпа.

⁷⁷ Есть и иные объяснения, едва ли, однако, опровергающие это предположение, поскольку даже в худшем случае речь может идти о дублетах и.-евр. **uer-gh-*: **uer-g-* с близкими значениями. Несмотря на финноязычные параллели к таким словам, как русск. олон. *вѣрги* ‘метки’, ‘зарубки на деревьях’, *вѣрги* ‘заклинания’, ‘чары’, ‘колдовство’, объясняемым как заимствования (Калима, Фасмер), ср. также *вѣргои* ‘чорт’ (: финск. *verkanen* ‘чорт’), они нуждаются в дополнительном рассмотрении ввиду семантических деталей, подчеркиваемых в объяснении этих слов. Ср.: *вѣрги ставить* ‘делать зарубки, метки на деревьях’ «для отыскания, например, обратного пути в незнакомой чаще леса; для этой цели большей частью на д л а м ы в а ю т ветви дерев, мимо которых прошли» (Куликовский), ср. [СРНГ 4, 1969, 125], или: *вѣрги* ‘заклинания’ «...Если болен кто-либо из семьи или же из скота, то считается нужным „ставить верги“, — для этой цели берут понемногу чаю, сахару, лоскутков, конфет и идут с этим в баню или на перекресток ... Здесь, прочитав з а г о в о р, принесенное б р о с а ю т н а з а д себя через голову» (Куликовский, там же, 125). Ср. также русск. диал. *вергать* ‘бросать’, ‘швырять’ (: *из-вергать*), но и *вѣрзть* ‘свергать’, ‘поражать’ («*Бог верзит сатану, — сверзил долой с неба*») [СРНГ 4, 146] и др.

⁷⁸ Ср.: «Господи Боже... Царю святой, отжени всяк недуг от раба своего ... от душа и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от ресниц, от очию, от ушню, от лица, от носу, от устну, от языка, от подъязычьа, от гортани, от глаголаня, от глас, от шеи, от персей, от плечь, от

только сами списки, но и те формульные композиции, которые строятся из элементов этих списков и предикатов, равно относящихся и к космологическому (макрокосмическому), и к антропологическому (макрокосмическому) планам, подчеркивая тем самым их внутреннее единство, и которые послужили основой фонда поэтических формул в архаичной индоевропейской традиции⁷⁹.

Оба гимна-заговора против лихорадки (RV X, 161 и 163) разъединены гимном-заговором против того, кто вредит зародышу (X, 162). Согласно анукрамани, этот гимн — *garbhasamśrāve prayaścitta-*, т.е. искупление при выкидыше зародыша. Поэтому X, 162 помещается в контекст, если

мышца, от локот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пупа, от ключь, от сердца, от селезени, от перепоны, от желудка, от боку, от тучи, от ухода, от исхода, от воды, от питания, от овошу, от юности ... от лядвей, от бедр, от колен, от голеней, от лыстов, от глезну, от перстов ручных и ножных, от ноготы, от дланей, от предел естественных и от всех состав, и от крови, и от жил, от кровиц, от возраста, от сокрушения силы, от сана, от слепоты, вне уду и внутрь уду ... отжени от него главную, очную, зубную, сердечную, весную, нежитовую мощную, полуденную и всеобразную огненную, студеную, привиденную и всеимянованную болезнь...» [Майков, 1869, № 235]. — Обращает на себя внимание высокий уровень сходства в последовательности элементов и, следовательно, в направлении и описания человеческого состава (сверху вниз, изнутри вовне, не говоря уже о некоторых частностях).

⁷⁹ Из наиболее показательных формульных совпадений ср. др.-инд. *saṃ te majjā majjā bhavatu samu te parusā paruḥ / saṃ te māṃsasya visrastam sam asthy apī rohatu* ('Да соединится твой (костный) мозг с мозгом, твой сустав с суставом; да срастется то, что отпало от твоей плоти, да срастется кость!') // *majjā majjā saṃ dhīyatām carmaṇā carma rohatu / asrk te asthi rohatu māṃsam māṃsena rohatu* ('Да сложится (костный) мозг с мозгом, да срастется кожа с кожей; да срастется твоя кровь, кость; да срастется плоть с плотью!') // *loma lomnā sam kalpayā tvacā saṃ kalpayā tvacam / asrk te asthi rohatu chinnaṃ sam dhehy ośadhe* ('Да придет в соответствие волос с волосом, кожа с кожей; да срастется твоя кровь, кость; сложи вместе, о растение, то, что разделено!') (AV IV, 12, 3—5); ср. особенно «тетическое» *saṃ dhehy (sam-dhā)*, в частности в его «космологических» употреблениях, а также весь контекст е д и н е н и я (*sam-*гимн-заговор — RV X, 191, о котором см. выше). Соответственно эти формулы воспроизводятся в многочисленных русских заговорах; речь идет о примерах типа «... сбасалися, сцепалися две высоты вместо; стыкася, сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилую...» [Майков, 1869, № 168]; «... тело к телу, мясо к мясу, жилу к жилы, кость к кости ... сустав к суставу, сердце к сердцу, печень к печени...» [Виноградов, 1908, № 30]; «суставка с суставкой сыйдзися и цело с целом зросцися, кров и с кровью збяжися» [Романов, 1891, № 131] и др.; лтш. *griežās miesa pie miesas, spiežās kauls pie kaula ...* [Трейдланд, 1881, № 235] и др.; герм. ... *ben zi bena, bluot zu bluoda, lid zi geliden sose gelimida sin* (2-й Мерзбургский заговор) '... кость с костью, кровь с кровью, сустав с суставом, да будет спяно!'; шведск. ... *ben till ben, led till led...*; англ. ... *bone to bone, sinew to sinew, blood to blood, flesh to flesh* и т.п., ср. [Буслаев, 1861; Кун, 1864; Эберманн, 1903; Шлерат, 1962; Шмитт, 1967; Топоров, 1969 и др.], не говоря уж о ранних работах Я.Гримма.

исходить из атхарванической традиции, двух типов заговоров — искупительных (ср. во искупление греха, долга, оскорблений, беды и т.п. — AV VI, 45, 112—115, 117—118, 140 и т.п.) и против вредящих, насылающих порчу и т.п. (ср. AV I, 27; X, 1 и т.п.). Из более непосредственных и конкретных аналогий ср. заговор против демонов, покушающихся на беременных (AV VIII, 6), единственный атхарванический текст, цель которого обезопасить беременную женщину от демонов, в частности, вредящих зародышу; ср. стих 9: «Кто делает этой женщине ребенка мертвым, кто (вызывает у нее) выкидыш (*yaḥ kṛṇoti mṛtavatsām avatokām imām striyam*), того, домогающегося ее, скользкого, уничтожь ты (*tvam nāśayāsyāḥ*), о растение!» или стих 19: «Те, что внезапно убивают новорожденных... да погонит коричневый (амулет), как ветер — облако», или стих 20: «Да удержит она, что осталось! Что вложено, да не выпадает оно! Два грозных целебных средства, носимых под одеждой, да защитят твоего зародыша!» или, наконец, стихи 25 и 26: «О коричневый (амулет), защити рождающегося (младенца)! ... Да не повредят зародышу (*garbhan mā dabhan*) пожиратели яиц!.. Бездетность, мертворождение, затем плач, горе, бесплодие(?) — повесть это на неприятеля, как гирлянду, сделанную из (веток) дерева!». Гимн-заговор RV X, 162 сильно уступает не только по размерам заговору AV VIII, 6 (26 стихов), но и по богатству ситуативных деталей, разнообразию, экспрессивности. Он во всех отношениях более скромнен, но его «заговорность» не вызывает сомнения. Самообозначение жанра в X, 162 — дважды возникающее в тексте *bráhmaṇā* (Instr.) — первое слово первого стиха и во втором стихе. Ключевое слово, четырежды (3—6) повторяющееся и, в частности, замыкающее весь текст, — *nāśayāmasi* (каузативное образование от *nāś-* ‘гибнуть’, ‘пропадать’), включенное в формулу *tám itó nāśayāmasi* ‘того (его) отсюда мы изгоняем (уничтожим, уьем)’⁸⁰. Эта формула, в свою очередь, — лишь проекция заговорного заклятия, составляющего вторую часть, вывод из первой части более обширной конструкции. Эта первая часть отвечает схеме типа — «Тот, кто (который) делает нечто вредящее плоду, родам, потомству» и подхватывается второй частью — «того отсюда мы изгоняем». Вредоносные действия — насылание болезни на плод в лоне, пожирание плоти зародыша, убийство его, превращение в брата, супруга, любовника, усыпление, отумани-

⁸⁰ В стихе 2 употребляется тот же глагол, но в иной форме (аорист): *agnīś tām bráhmaṇā sahā niṣ kravyādām anīnāsat* ‘Агни того пожирателя мяса заговором-заклинанием изгнал (уничтожил)’, а в стихе 1 — глагол *bādḥ-* (*bādhatām-3* Sg. Imper.) с близким значением.

вание, некоторые другие специфически эротические действия⁸¹ (см. [Гиллебрандт, 1897, 126; Филлиоза, 1964, 107; Тайт, 1982 и др.]). Специфика текста X, 162 состоит в том, что очевидная заговорная структура транспонирована в некое подобие нарратива, нарушаемое лишь однажды императивом (162, 1). Напрашивается очевидная реконструкция исходного текста, при которой вместо *Agní. Nom. Sg.* должно фигурировать *Agne. Voc.*, а вместо индикативных форм — императивные. Форма *nāśayāmasi*, видимо, должна остаться нетронутой: в заговорных текстах подобные формы (в данном случае — 1 Pl. Praes. Indic.) функционально могут совмещать, помимо указанного грамматического значения, и императивные и иновременные значения. Форму *nāśayāmasi* можно в широком смысле понимать как «мы уничтожаем (изгоняем) того... — да уничтожим... — уничтожим (в будущем) — и уже уничтожили», что опять-таки связано с «подвижностью» во времени и в модальном пространстве того, от кого зависит исполнение заговора. И еще одна важная особенность: Агни как предполагаемый исполнитель заговора и обладатель «заговорного» слова (*bráhmaṇ-*), ср. стихи 1—2, неожиданно заменяется (именно это наиболее точный вариант толкования) закичками заговора и обряда, т.е. теми, кто говорит о себе в первом лице множественного числа.

Гимн-заговор X, 162 завершается трехкратно повторенным мотивом с *na* как способа затемнения, затуманивания, заколдовывания — явно (*svápnā-*) и дважды несколько прикровенно (*ni-pad-*, которое здесь надо понимать как обозначение дурного усыпления, насылания сна, темного хаотического начала, лишаящего человека бдительности и способности к самоконтролю): *yás tvā ... n i p á d y a t e ... tám itó nāśayāmasi // yás tvā s v á p n e n a támasā mohayitvā n i p á d y a t e ... tám itó nāśayāmasi* (162, 5—6) 'Кто тебя ... погружает в (дурной, колдовской) сон ... того отсюда мы изгоняем, // кто тебя, сном, тьмой опутывая, погружает в сон ... того отсюда мы изгоняем'. Эта тема подхватывается в находящемся по соседству заговоре против дурных снов X, 164 (в индийской традиции его называют «убивающий—изгоняющий злые (дурные) сны» — *duh-svapnaghnam*). В основе этого гимна-заговора — представление о том, что «мысль живущего (идет) многими путями»⁸² и что одни мысли контролируются, а дру-

⁸¹ Ср.: *yás ta ūrū viháraty antarā dámpatī śáye / yónim yó ārédhi tám ...* (162, 4).

⁸² *bahudhā jīvato mánaḥ* (164, 1) — с такими словами Повелитель мысли (*Manasas pati*) должен обратиться к Богине Смерти Ниррити (*paró nírṛtyā ā cakṣva*), как бы оправдывая или, по крайней мере, объясняя возможность не-

гие — нет. Но даже и в последнем случае неконтролируемых мыслей греховный сон — вина человека, за которую он должен расплачиваться. Так, за какой-то проступок, совершенный во сне знаменитым певцом-риши старых времен Васиштхой, он был наказан своим покровителем Варуной смертью (ср. RV VII, 88, 89). Заговор X, 164 учитывает всю эту непростую ситуацию греха во сне. Сам же он достаточно прост по структуре и лаконичен (пять стихов). Экспозиция заговора — обращение к Повелителю (Господину) мысли, чтобы он, в свою очередь, обратился к Ниррити, богине Смерти, с неким разъяснением относительно природы мыслей, посещающих человека во сне, и как бы напоминанием о необходимости внимательного рассмотрения их, так как не все они плохи и греховны. Начинается заговор энергично — четырьмя императивами: «Уйди (*ápehi*), о Повелитель мысли / Ступай прочь! (*'pa krāma*). Отправляйся вдаль! (*parás cara*). (Там) вдали скажи (*ā cakṣva*) Ниррити ...» (и далее — приведенные выше слова о мысли, движущейся на разных путях). Кажется, и стих 2 (см. [Гельднер, 1951, III, 391]) входит в состав речи, с которой Повелитель мысли должен обратиться к Ниррити. В этой части Повелитель мысли выступает как защитник благой мысли, адвокат носителей такой мысли, которые, однако, могли бы быть заподозрены в греховности. Ключевое слово стиха 2 *bhadrá-* является сквозным и повторяется в трех первых падах — «Ведь прекрасный (*bhadráṃ*) выбор делают они, прекрасного (*bhadráṃ*) запрягают справа коня, прекрасен (*bhadráṃ*) взгляд у Сына Вивасвата»⁸³, — с тем, чтобы в четвертой паде еще раз напомнить о прихотливости мысли, странствующей, где она захочет. Третий стих заговора — срединный по положению, выступающий как ось симметрии, своего рода седловина текста, осуществляющая контроль обеих (до- и после-) частей заговора, и вместе с тем наиболее яркая содержательная формулировка точки зрения ведийской мудрости на сны — «Если намеренно, ненамеренно, с злым намерением мы совершили ошибки, бодрствующие или спящие, Агни все (эти) отвратительные грехи пусть прогонит от нас далеко прочь!» (следует напомнить, что X, 164, собственно говоря, заговор на отпущение грехов) — *yád āśásā niḥśásābhiśásopārimá jāgrato yát svapántaḥ / agnír viśvāny āpa duṣkṛtāny*

вольного греха человека и тем самым себя, не сумевшего руководить направлением своих мыслей.

⁸³ «Прекрасный взгляд» Сына Вивасвата (*Vaivasvatá*) — знак милости. Если этот знак будет явлен (собственно, именно этого и добивается Повелитель мысли в своей просьбе-побуждении, представленной как «нейтральная» информация), значит, Сын Вивасвата, бог смерти Яма, не предполагает карать человека. — Ср. о счастливом и дурном сне (AV XIX, 57, 3).

*ájusṭāny āré asmád dadhātu*⁸⁴. Содержательной значимости этих слов соответствует подчеркнутая звукоизобразительность стиха: настойчивое повторение на сжатом пространстве ассонансных комплексов не только привлекает своей яркостью внимание слушающего или читающего этот текст, но и, видимо, намекает на слово со значением 'спать' — при том, что та же идея выражена и явно (*svapāntaḥ*). Собственно говоря, в этом стихе не просто формулировка ситуации, но и мера наказания для очутившегося в ней в зависимости от трех возможностей, имевших место при совершении греха во сне — намеренно, ненамеренно, злонамеренно. «Если мы, о Индра, о Брахманаспати, обойдем грех⁸⁵, провидец Ангирас нас защитит от притеснений ненавидящих (... *dviṣatām pāty āmhasaḥ* — 164, 4)⁸⁶. Ощущение того, что все уже определено в словах стиха 3 и далее следуют лишь более или менее автоматические выводы, подтверждается последним стихом (5), где желаемое и чаемое дается в модусе реально совершившегося, и в качестве «заклепки» заговора следует уже упоминавшаяся формула проклятия «ненавидящих» нас и «ненавидимых» нами. «Мы победили сегодня, мы добились, мы стали безгрешными!» (*ajaiṣmādyāsanāma cābhūmānāgaso vaṃyām*)⁸⁷. «Сон, ставший явью (*jāgratsvapnāḥ*), злое намерение (*saṃkalpāḥ pāpó*) да достигнет того, кого мы ненавидим (*dviṣmās*), да достигнет того, кто нас ненавидит (*dvēṣti*)». Искусный стилистический прием, основанный на разнонаправленности одного и того же глагола *dviṣ-* 'ненавидеть' (разные объекты, выступающие при нем), скрепляемой и компенсируемой «моноцентричностью» проклятия, обращенного дважды на один и тот же объект (*ṛchatu* 'да достигнет!') венчает гимн-заговор X, 164⁸⁸.

⁸⁴ Эта же формула отражена и в других текстах, ср.: *āsāsā niśāsā parāsāsā* (Тайц.-Вгāhm., 3, 7, 12, 4) или *avaśāsā niḥśāsā yāt parāsāsā* (AV VI, 45, 2).

⁸⁵ Или обиду, оскорбление (*abhidrohā-*).

⁸⁶ Ср. AV VI, 45, 3 (но и RV VII, 89, 58). Учитывая, что RV X, 164, 3—4 откликается в подряд следующих стихах AV VI, 2—3 и в некоторых других текстах, есть основание думать о некоем клишированном выражении, относящемся к сфере обычного права и правилам поведения в подобных ситуациях.

⁸⁷ Ср.: «Мы победили сегодня. Мы выиграли сегодня. Мы стали безгрешными» (AV XVI, 6, 1).

⁸⁸ Это *ṛchatu* 'да достигнет!' образует контраст с более специализированными и жесткими формами проклятия-наказания в заговоре AV XVI, 7 (где, кстати, в стихе 5 тоже приводится формула о «ненавидящих» и «ненавидимых»): «Этим я пронзаю его, несчастьем я пронзаю его, погибелью я пронзаю его, порчей я пронзаю его, припадком я пронзаю его» (*enaṇi vidhyāmi*) (1); 'Убей его! Позабавься им! Раздробь ему ребра! Пусть он не живет! Пусть покинет его дыханье!' (12-13).

Включение именно этого заговора против дурных снов в «Ригведу» характерно в связи с теми принципами отбора, которыми руководствовались составители собрания гимнов, но эти принципы можно вполне оценить лишь в связи с многообразием заговоров против дурных снов в «Атхарваведе» (ср. AV VI, 46; XVI, 6, 7; XIX, 56, 57 и др.; ср. *Parīṣiṣṭa* 68 в «Атхарваведе», своего рода специальный трактат о снах). Отбирается основное, концептуально-теоретическое, связанное с более широким контекстом «преступления и наказания», греха намеренного и ненамеренного и зависимости греха-вины от особенностей самодостаточной и не ограничивающей себя в выборе путей мысли, ярко формульное. «Атхарваведа» в заговорах против дурных снов предлагает более индивидуализированные и частные варианты этого жанра, большее обилие деталей и эмоциональных тонусов, большую укорененность в ритуале, но не содержит одного главного, так сказать, синтетического заговора против дурных снов. Обращение к более общим концепциям сна-сновидения в Древней Индии еще более расширяет контекст заговора RV X, 164, причем нередко оказываются полезными и более поздние представления (о сновидениях см. [Хайман, 1922; Аберг, 1959, 5 и сл.; Эснуйл, 1959, 215 и сл.; Ригведа, 1972, 366—367; Атхарваведа, 1976, 152—157, 354—355 и др.]).

Предпоследний текст из «заговорного» ядра «Ригведы» — X, 165: против голубя, птицы, которая, по древнеиндийским представлениям, приносит не только несчастье, но и смерть, вестником которой она является⁸⁹. Однако обращает на себя внимание то обстоятельство, что плох не сам голубь, но весть, которую он может принести. Поэтому не призывают его уничтожить, но заботятся лишь об избежании встречи с ним или даже выражают надежду, что голубь окажется милостивым к людям. Прилет голубя вызывает покаяние и просьбы пощадить тех, к кому может

⁸⁹ Если ж это голубь Господен / Прилетел сказать: «ты готов», / То зачем же он так несходен / С голубями наших садов, — по слову поэта. Отношение к дикому голубю как к вестнику смерти в древнеиндийской традиции, видимо, имело своим истоком архаичные индоевропейские представления, отраженные в ряде традиций (возможно, уже у Гомера). Но идея вестничества голубя распространена шире, и, главное, она не ограничивается сферой дурного. В библейской традиции голубь не только чист, незлобив и прост («будьте... просты, как голуби» — Матф. X, 16 и др.), но и вестник, ср. роль голубя в истории всемирного потопа (Быт. VIII, 11: весть о спасении) или в оповещении о весне («Песнь Песней» II, 12); отсюда религиозная и ритуальная роль этой птицы (голубь как образ воплощения Святого Духа, как символ благой вести; использование древними евреями голубя как чистой птицы в жертвоприношении при рождении ребенка; впрочем, уже Авраам, удостоенный откровения Божия, принес в жертву наряду с другими животными горлицу и молодого голубя, ср. Быт. XV, 9.

иметь отношение дурная весть. «О боги, голубь (*kapóta*), ищущий чего-то, посланный вестником Ниррити (*dūto nirṛtya*, Богини Смерти), прилетел сюда (*idam ājagāma*)», — так начинается гимн-заговор X, 165, сразу вводящий *in medias res* ситуации. «Ему мы поем заклинания, свершаем покаяние (*tásmā arcāma kṛṇāvāma niṣkṛtim*)», — и, чтобы предотвратить несчастье, — как оберег: «Благословение (*śám*) да будет нашим двуногим, благословение — четвероногим!»⁹⁰. И далее — просьбы-мольбы, но не проклятия и не заклинания, призывающие к убийству: «Да будет милостивым (благоприятен, даже приносящий здоровье, ср. *śíváh*) к нам посланный голубь! Да не принесет птица вреда в нашем доме, о боги!.. Да пощадит нас (*no vṛṇaktu*) крылатый дротик! Да не достигнет нас (*ná dabhāty astmán*) крылатый дротик!.. Да не поразит (*má no hiṅsid*) нас здесь голубь, о боги!» (165, 2—3). Более того, само предположение о возможной дурной вести дает повод высоко оценить достоверность вести, которую следует ожидать от голубя, и воздать поклонение тем, кто послал голубя. «Что сова вещает, — пустое это, (и) что голубь ступает по огню»⁹¹. Чьим вестником отправлен он, тому Яме, Смерти, да будет это поклонение! (*námo astu*)» (165, 4). И самое сильное, что позволено сказать о голубе в этой ситуации, — «Гимном оттолкните голубя прочь!»⁹² — с моментальным уходом от грозящей беды к чаемому избавлению, надежда на которое — с тем, кто все еще под угрозой дурной вести: «Радуюсь напитку, обведите вокруг корову, стирая все несчастья! (*saṃyopáyanto duriṭāni víśvā*). Пусть улетит он, летя во всю мочь, оставив при нас (нашу) силу! (*hitvā na ūrjam pra patāt pátiṣṭhaḥ* — 165, 5)⁹³. Легкий, с трудом различимый намек на заклinalityность можно видеть в превосходной степени от корня *pat-* — *pátiṣṭhaḥ*, (букв. — ‘наилетающий’). Возможность такого толкования подтверждается и атхарваническими заговорами против птиц, являющихся дурной приметой. Ср. AV VI,

⁹⁰ *śám no astu d v i p á d e śám s á t u ṣ r a d e ...* (X, 165, 1), что отражает архаичную индоевропейскую формулу; ср. также 165, 3 и отчасти 165, 5 («обведите вокруг корову»).

⁹¹ Эта фраза эллиптическая, и подразумеваемый смысл ее — «нет ничего гибельного и в том, что голубь ступает по огню».

⁹² *rcā kapótam nudata praṇódam*. Предлагаемое (Ригведа, 1972, 217, 367) можно было бы в соответствии с предыдущим, а отчасти и исходя из этимологии (*nud-* родственно слав. **nuditi*, русск. *нудить* и т.п., нем. *Not* и др.), перевести несколько мягче — «гимном понудьте (вынудите) понуждением голубя» (устраниться от своего вестничества в этом случае). Характерно наличие здесь *figura etymologica nudata praṇódam* (*pra-nud-*), аналогичной по смыслу сочетаниям *просьбой прошу, заклинанием заклинаю* и т.п. (ср.: *слыхом не слыхивать, видом не видывать*).

⁹³ Здесь тоже намек на «этимологическую фигуру» — *prá patāt pátiṣṭhaḥ*.

29, 3: «Да прилетит он сюда для неубийства героев! Да сядет (*ā-sad-*) он сюда для процветания героев, отвернувшись прочь, провешай прочь, по прочной стороне, чтобы в доме у Ямы разглядели, что ты без сока, разглядели, что ты пустой (*ābhūka*)» или же в стихе 2: «Да будет тут не-место для голубя и совы». И в данном случае, как во многих других, существенно, что гимн-заговор RV X, 165 перекликается с подряд следующими друг за другом заговорами из «Атхарваведы», ср. конкретные переключки: RV X, 165, 1—3 — AV VI, 27, 1—3; соответственно X, 165, 4 — VI, 29, 1 (с некоторыми отклонениями); X, 165,5 — VI, 28, 1.

Последний из гимнов-заговоров «заговорного» ядра — RV X, 166 — «Против соперников». Он тоже из числа текстов, хорошо известных в атхарванической традиции. По древнеиндийской терминологии, X, 166 — так называемый *sapatnaghnam* — букв. ‘соперников убивающий’. Именно о таком персонаже идет речь в этом тексте, и сам этот текст строится от лица «убийцы соперников» (перволичная форма обильно выступает во всех пяти стихах; более того, эта форма в гимне-заговоре выдвигает «авторское» Я на особенно «сильную» позицию, где автор хочет и может утвердить не просто себя, но свое преимущество, свое бесспорное первенство). По сути дела, перед нами здесь образец жанра самовосхваления, похвальбы с той, правда, особенностью, что основной способ «вознесения» своего Я — в демонстрации угроз сопернику, которые столь велики, что в их свете соперник видится жалким и ничтожным. Восстанавливая исходную ситуацию целиком, т.е. выслушивая не только «соперников убивающего», но и самих этих «убиваемых соперников», естественно прийти к некоей конфликтной ситуации, определяемой элементом «состязательности»⁹⁴, смысл и цели которой выражаются словом *sajātavanasyā*, обозначающим желание доминировать над родственниками, соседями, другими вообще (ср. Satap.-brāhm., I, 9, 1, 15; Taitt.-saṃh., II, 1, 3, 2; II, 1, 6, 4 и др.). Угрозы сопернику в этой ситуации не более чем желание их осуществления в отношении этого соперника. Какой бы ни была их реальность,

⁹⁴ Высказывалось предположение о своего рода институализированных «состязаниях», объясняющих некоторые существенные детали этого текста. Впрочем, было высказано и важное уточнение, опирающееся на текст X, 166. "Es wird sich nicht geradezu um Wettkämpfe in der Versammlung handeln (Hillebrandt) — wenigstens nicht um gelehrte, — vielmehr um den Rangstreit unter Nebenbuhlern und die Herrschaft über die Standegenossen" [Гельднер, 1951, III, 392]. И сила слова в этом поединке играет, пожалуй, главную роль. — «Состязательность и есть соперничество. Слово для соперника (*sapātna-*) представляет собой Rückbildung от *sapātñī* ‘соперница’, ср. авест. *hapaññī*, перс. *vasñī* (< **hapaññikā*), может быть, осет. *bin*° [Майрхофер, 1956, II, 202].

главное оружие в подобных случаях все-таки именно слово, р е ч ь, ибо только по ней можно судить, за кем преимущество в этом словесном поединке. Поэтому не случайно, что после приступа угроз исполнитель заговора и он же «соперников убивающий» обращается к «Господину Речи», к Вачаспати с просьбой подавить, «принизить» соперников, чтобы они подчинились «соперников убивающему», говорили «нижайше» по сравнению с ним или — вариант — словесно признали бы (высказали) свое «нижайшее» положение по сравнению с ним — *vācas pate ni śedhemān yāthā mād ādharam vādān* (166, 3), ср. перевод [Гельднер, 1951, III, 393]: 'Herr der Rede! Halte diese nieder, da sie mir im Wortstreit unterliegen!' Эта идея низа, принижения-унижения противника откликается в стихе 5 движением речи находящегося внизу, поверженного соперника в в е р х, к своему победителю (*ma ú d v a d a t a*). Игра этих двух положений — верха и низа, находящихся во взаимодополнительном распределении, — пронизывает текст X, 166 и определяет направление превалирующей силы.

Структура гимна-заговора X, 166 проста. 1-й стих — просьба «соперников убивающего» о даровании силы: «сделай меня (*mā ... krdhi*) быком среди подобных мне, соперников победителем, убийцей врагов, повелителем, обладателем коров». 2-й стих — угрозы сопернику: «Я — убийца соперников, подобно Индре, целый, невредимый. Все эти соперники внизу, под моими стопами, затоптаны». 3-й стих — обращение к Господину Речи с просьбой, чтобы соперник был «принижен»⁹⁵, см. выше 4-й стих — приход «соперников убивающего» с объявлением о своем превосходстве. 5-й стих — очередная претензия на высшее положение, на попираание голов соперников⁹⁶ с эффектным «двойным» *point'* ом: «Под моими стопами (внизу) вы вознесите ко мне речь (*adhaspadān ma úd vadata*), как лягушки из воды, как лягушки из воды (*maṇḍūkā ivodakān maṇḍūkā udakād iva*)»; о роли лягушек в заговоре и в ритуале говорилось выше. В «Атхарваведе» также известны заговоры против соперников, и в частности против соперниц (ср. III, 18, направленный, видимо, против любовницы или другой жены мужа; кстати, этот заговор с некоторыми изменениями воспроизводится в RV X, 145, см. ниже)⁹⁷. Заговор против соперника AV VI, 75, как и RV X, 166,

⁹⁵ Стих начинается с характерного сравнения: «Крепко связываю (*nahyāmy*) я вас, как оба конца лука (связаны) тетивой».

⁹⁶ Ср. *yogakṣemāṇi va ādāyāhām bhūyāsam uttamā ā vo mūrdhānam akramīm*.

⁹⁷ Заговор AV III, 18 любопытен связью с ритуалом и магическим действием, которые, в частности, вскрывает индийский комментарий. Заговор произносится женщиной, и обращается она при этом к приворотной траве или к ветке кустарника. «Я рою эту траву, сильнейшую из растений (*imāṇi*)

лишен явных указаний на соперничество в обладании женщиной и значительно менее интересен соответствующего заговора из «Ригведы»⁹⁸.

Выше говорилось о наличии определенного силового поля, в котором обнаруживаются следы воздействия, исходящего из «заговорного» ядра «Ригведы». Уместна некоторая конкретизация этого тезиса. Кажется не простым совпадением то обстоятельство, что это «ядро» обрамлено двумя гимнами, обращенными к Индре X, 160 и X, 167. С точки зрения, исходящей из сознательно продуманной и «цельнооформленной» структуры всего собрания гимнов и прежде всего их последовательности в целом текста, кажется, можно трактовать первый из указанных гимнов (X, 160)⁹⁹ как своего рода в е д е н и е в ритуально-заговорное ядро, в котором Индру призывают именно в связи с имеющим быть заговорно-обрядовым циклом. Должен ли Индра быть исполнителем заговора на самом высоком божественном

svanamyośadhīm virudham balavantamam), — так начинается заговор, — которой выпесняют соперницу (*yayā sapatnīm bādhatē*), которой полностью покоряют мужа». И далее — обращение к «плосколистой, приносящей счастье»: «Оттолкни прочь мою соперницу (*sapatnīm me parā ŋud*), сделай мужа только моим (*patim me kevalam kṛdhi*)», — с разъяснением — «Не захватил ведь он имени твоего, не останешься ты у этого мужа. В самую дальнюю даль отправляем мы соперниц». Средний 4-й стих — самовосхваление, самоутверждение и соответственно принижение соперницы с известным уже мотивом верха—низа. «Я высшая, о высшая, высшая даже среди высших (*uttarāham uttara uttare duttarābhyah!*). Ниже та, которая моя соперница (... *sapatnī yā manādharā*), низшая она среди низших (*sādharābhyah*)». В 5-м стихе намечается некая «победоносная» коалиция с магическим растением — «Я ведь — побеждающая, ты тоже победоносная. Победительницы обе, пусть победим мы моих соперниц!» При произнесении последнего стиха (6) листья магического растения кладутся на ложе и под ложе соперницы. И, наконец, обращаясь к мужу, — «Я надела для тебя побеждающую, я обвила тебя победною. Вслед за мной пусть бежит твоя мысль, как корова — за теленком, как вода по (своему руслу)!» У заговора есть и свое ключевое магическое слово «одоления» — *sah-* «побеждать», «одолевать», «осиливать», обыгрываемое неоднократно в заговоре (кстати, оно повторяется в самовосхвалении женщины — RV X, 159, о котором см. ранее, и в гимне-заговоре против соперниц — RV X, 145, чрезвычайно близко текстуально к AV III, 18, ср. далее).

⁹⁸ «Я выталкиваю того (*nir amum nuda ...*) соперника ... Индра разгромил его... Пусть Индра столкнет его по самому далекому склону ... Пусть уйдет он за три склона! Пусть уйдет он за пять народов! Пусть уйдет за три светлых пространства, откуда он не вернется назад через вечные годы, пока будет солнце на небе» (AV VI, 75).

⁹⁹ Речь идет, естественно, не о том, что гимн был сочинен специально для данного места, но о сознательном выборе наличного гимна для включения его именно в это место всего собрания, причем само нахождение в этом месте уже в известной мере предопределяло не только композиционную, но и семантическую и, так сказать, «метасемантическую», т.е. интерпретационную, функцию попавшего в это место гимна.

уровне или свидетелем-гарантом происходящего, или он призван исполнять какую-либо иную функцию, имеющую отношение к дальнейшему, с определенностью сказать трудно. Однако усильные призывы к Индре пить сому, увеличивающего силу (*tīvrásyābhīvaśaso asyá p ā h i* — 160, 1), радоваться напитку и пить его, который он, Индра, знает, именно здесь (*indrédám adyá sávanam juṣāṇó viśvasya vidvāñ ihá p ā h i sómat.* 160, 2) и т.п. в сочетании с мотивом слова в разных вариантах («тебя призывают исполненные силы хвалебные песни»¹⁰⁰, «он (Индра) поражает врагов священного слова»¹⁰¹ и др.) и призывам к Индре прийти, чтобы удовлетворить просьбы обращающихся к нему (ср. сгущение призывов в заключительном пятом стихе — *h á v ā m a h e ... vayám indra tvā śunám h u v e m a*), — все это делает правдоподобным соображение о сопричастности Индры к заговорно-ритуальному ядру, в котором, кстати, он неоднократно фигурирует.

В этом контексте и гимн к Индре, следующий сразу вслед за сгущением заговоров (X, 167), может быть истолкован в том же плане. Индра опьянен сомой, его просят принять жертву и прийти (*imám no yajñám ihá bodhu ā gahi ...* 167, 2), сотворить «многомужественное» (из многих сыновей) богатство (*tvám rayīm puruvīrām u nas kṛdhi.* 167, 1), и он дает своим адептам ответ (стих 4 — монологическая партия Индры): призванный ими, он сотворил напиток (к каше), явился как господин — совершитель жертвы, готовый принять хвалебные гимны¹⁰², вернулся с прибылью в дом Вишвамитры и Ямадагни, к Соме, как бы выполнив то, о чем его просили.

При всем, что выше сказано о RV X, 160 и 167, очевидно, что это не только не заговоры, но и не тексты, в основе которых можно усмотреть заговорные структуры. От заговоров, обнимаемых этими гимнами, они отличаются принципиально. Единственное, что можно сказать о них с известным основанием (при учете, естественно, общего контекста), — это то, что у них можно предположить «вступительно-заключительную» функцию, своего рода «пограничный сигнал» ("Grenzsignal").

Более существенны те точки «силового поля», образуемого «заговорным» ядром, которые обнаруживают себя в близком соседстве с ядром — как до него, так и после него. Выше уже упоминалось об этом в общем виде. Здесь же уместны некоторые более конкретные наблюдения и замечания. Из предшествующих ядру текстов в аспекте «заговорности» внимания за-

¹⁰⁰ *tvám girah śvātryā ā h v a y a n t i* (160, 2).

¹⁰¹ *b r a h m a d višo hantu ānānuḍiṣṭaḥ* (160, 5), ср. выше о *bráhmaṇ-* применительно к обозначению заговора..

¹⁰² ... *stómam cemám prathamáh sūrīr ún mṛje* (167, 4).

служивают два текста — RV X, 145 и 155. Первый из этих текстов — уже упоминавшийся заговор против соперниц, который лишь небольшими вариациями отличается от такого же заговора AV III, 18 и в ряде существенных деталей близок RV X, 159 («Самовосхваление женщины», см. выше). Поэтому здесь нет особых оснований отдельно анализировать X, 145 и следует, пожалуй, ограничиться двумя замечаниями дифференциального (в отношении AV III, 18) характера: подчеркнутость в X, 145 *перволичности* (*Imām khaṇāmy ōśadhīm ...* [1] (что, впрочем, совпадает с AV III, 18, 1); *ahām, mama* [3]; *grbhñāmi no, gamayāmasi* [4]; *ahām asmi, me sahāvahai* [5]; *'dhām, adhām, mām* [6] и отнесенность этого текста, согласно анукрамани, к супруге Индры: она выступает как «автор» текста и одновременно как исполнительница и словесной и собственно ритуальной («Я вырываю эту траву...») части, описываемой в X, 145. Вероятно, обе эти особенности связаны между собой. Связь жены Индры (по крайней мере, в индийской традиции) с этим заговором лишней раз позволяет обозначить роль Индры и Индрани, его жены, в заговорах и связанных с ними обрядах (божественная чета как исполнители — руководители заговорного обряда, как некий прототип соответствующих участников жертвенной практики) и увидеть здесь дополнительный аргумент в пользу трактовки гимнов X, 160 и 167¹⁰³.

Второй из предшествующих «заговорному» ядру текстов — RV X, 155, заговор против ведьмы. Он интересен тем, что содержит (не всегда, впрочем, ясные) детали самого ритуала: бросание в воду куска дерева (стих 3), обвод коровы вокруг места, где происходит заклинание, и обнесение вокруг него очистительного огня (стих 5)¹⁰⁴. Заговор обращает на себя внимание и появлением мотива Индры («А когда вы уберетесь прочь... побиты (будут) все враги Индры, (те), у кого семя бесплодно»¹⁰⁵), что в свете ранее затронутой темы связи Индры с заговорами дает основание для некоей приблизительной рекон-

¹⁰³ Характерно, что действия женщины против соперниц мягче и магичнее (особая трава и т.п.), нежели действия мужчины против соперников (растаптывание, убийство их и т.п.). В ретроспективной проекции это же могло быть свойственно и действиям божественных супругов — Индры и его жены. Однако словесно выраженная идея верха, первенства в гимне-заговоре, связываемом с супругой Индры, выражена особенно резко: *ūtтарāham uttara ūttaréd ūttarābhyaḥ / āthā sapātñī yā māmādharā sādharābhyaḥ* (X, 145, 3) 'Я — высшая, о высший, высшая же среди высших, а соперница моя — низшая среди низших'.

¹⁰⁴ Ср. сходные магически-ритуальные действия в соответствующем русском обряде «коровья смерть».

¹⁰⁵ ... *hatā ī n d r a s y a śatravaḥ sārve budbudāyāśavaḥ* (X, 155, 4).

струкции — «Да побьет Индра всех врагов...»¹⁰⁶. Наконец, заговор содержит выразительный портрет отталкивающего вида ведьмы (одноглазая, чудовищная [1], с мерзкой челюстью [3], грудастая, с ржавым срамом [4]), которому соответствуют решительно-агрессивные меры, предпринимаемые против ведьмы, — «сгинь ... мы спугнем тебя» [1], «насади ведьму на острые рога!» [2] и т.п. Финал заговора — целиком о ритуале с завершающим риторически-философическим вопрошанием: «Они обвели кругом корову, они обнесли кругом огонь. У богов они добились признания, кто рискнет напасть на них?» (155, 5). Аналогичный заговор AV II, 14 в основном подтверждает сказанное в заговоре RV X, 155, а иногда, как в случае с Индрой, предлагает более сильные версии¹⁰⁷.

Из текстов, претендующих на «заговорность» и находящихся после «заговорного» ядра, выделяются три — RV X, 173, 183, 184, хотя «заговорность» в конце «Ригведы», в ее завершающих гимнах этими примерами не исчерпывается¹⁰⁸. Гимн RV X, 173 предназначен на случай помазания царя на царство и связан с жертвоприношением сомы. Стиль текста — заговорно-заклинательный, хотя индийская традиция классифицирует жанр этого текста как «прославление царя» (*rajñāḥ stutiḥ*).

¹⁰⁶ Эта реконструкция полностью подтверждается заговором AV II, 14 («Против саданв», класс ведьм, связанных с демонами Дану; заговор RV X, 155 также направлен против Саданвы; в стихе 4 они упоминаются во множественном числе, как и в AV II, 14). Ср.: «Повелитель существ, а также Индра пусть выгонят отсюда саданв... Пусть Индра усмирит их дубиной грома» (... *indro vajreṇādhi tiṣṭhātu* — II, 14, 4), что прямо отсылает к центральному мотиву «основного» мифа в его индийском варианте.

¹⁰⁷ Впрочем, есть и исключения. Так, можно говорить о существенном ослаблении «ритуального» мотива (RV X, 155, 5) в AV II, 14, 5, хотя идея кругового движения и выполнения с его помощью цели заговора как-то присутствует: «Я пробежал вокруг их обиталищ, как быстрый конь — по беговой дорожке. Я выиграл все ваши забеги — сгиньте отсюда, о саданвы!»

¹⁰⁸ Помимо уже рассматривавшегося последнего гимна (X, 191 — «Единение») внимания заслуживает гимн RV X, 169, представляющий собой благословение коров. В тексте различаются два пространственно-временных локуса: выпускание коров на луг (стихи 1—2) и их возвращение домой (3—4). Типично заговорными являются призыв к освежающему ветру обвеять коров (*mayobhūr vāto abhī vāūsṛā* ... 1), к тому, чтобы коровы ели питательные травы и пили исполненную жиром, живящую воду, перечисление разнообразных мастей коров (с замечанием, что их имена знает Агни благодаря жертве), заключительное пожелание жить всем вместе с потомством коров (*tāsām vayām prajāyā sām sadema*. 4) и т.п. В связи с темой Индры и Парджаньи ср. стих 2 (мотив Парджаньи, предоставляющего коровам защиту) и стих 3 (обращение к Индре, чтобы он даровал богатых молоком и плодовитых коров в «наши» стойла-коровники — *tā astābhyam pāyasā pīnvamānāḥ prajāvatīr indra goṣṭhé rirīhi*. 3). Ср. заговор на возвращение коров — RV X, 19, а также гимн, посвященный коровам и Индре, — RV VI, 28.

«Заклинательность» X, 173 — в его императивности и исключительной роли, которую играет здесь магическое слово. И императивность и тем более магичность слова сочетаются нередко друг с другом, чтобы подчеркнуть идею «твердого стояния», устойчивости, твердости, непоколебимости, надежности, т.е. тех качеств, которые прежде всего нужны тому, кто вступает на царство, и царскому «телу» — всему тому, что принадлежит царю и как бы продолжает его физически индивидуальное тело — царство, подданные, богатства (см. [Романов, 1978]). Стоять, стать, поставить — три основных космологических демиургических действия. С т о я н и е задает один из двух главных параметров Вселенной, ее вертикальность, предполагающую и разделение верха и низа (варианты Неба и Земли, Земли и Подземного царства), и их взаимосвязь. С т а н о в л е н и е (стать) неразрывно связано с самостоянием, т.е. с совмещением субъекта и объекта стояния-становления. Это действие определяет ту динамику, без которой не может существовать самодовлеющая и поставленная в соответствие с макромиром структура микрокосмического плана, и ту само-стоятельность, без которой не может осуществляться власть-правление-управление, т.е. основная функция царя. П о с т а в л е н и е образует самое суть творческого освоения любого пространства, начиная с вселенского, и поставление царя на царство, собственно, и есть первый акт организации царства, власти; как известно, этот «тетический» аспект в ведийской традиции получил особенно сильное развитие. Не случайно, что в гимне на помазание царя на царство (X, 173) отчетливо обозначены оба полюса — и стояние, и поставление как акт, приводящий к становлению и стоянию¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Не случайно, что эти мотивы не только присутствуют в заговорах самых разных культурных традиций, но они более или менее тяготеют к постоянству и, более того, выносятся на п е р в о е место в заговоре, образуя уже вполне стандартную институционализованную «экспозиционную» структуру. Типичный образец — *Stabat Mater dolorosa...* Русский заговорный материал в этом отношении особенно показателен. Два наиболее частых начала русских заговоров — «Встану» ... или «Стану»... (изредка перед этим словом находится формульное "Во имя Отца и Сына и Святого Духа") и «стоит» (причем обычно не на первом месте фразы, но, во всяком случае, в первой фразе). Ср. примеры из заговоров сборника «Великорусские заклинания» [Майков, 1869] (в более подробной документации в данном случае нет необходимости из-за массовости этих примеров): *Встану я, раб Божий..., и пойду...*; — *Встану я, раб Божий, благословясь...*; — *Встану я ... и пойду из дверей в двери...* (но и: *Встань на камень, кровь не канет*, № 162); — *Стану я, раб Божий... благословясь...*; — *Стану я, раб Божий... не благословясь...* и т.д.; или же — *На море на Окияне, на острове на Буяне стоит бел горюч камень...*; — *При пути, при дороге стоит дерево...*; — *На море на Окияне, на высоком на Буяне стоит тут сыр дуб...*; — *На море на Окияне... стоит дуб...*; — *На горе стоит на вы-*

Гимн-заговор X, 173 последовательно воплощает эти идеи:

Тебя я привел. Будь (*edhi*) среди (нас)! Стой твердо (*dhruvās tiṣṭha*), непоколебимый (*āvicācaliḥ*)! Да пожелают (*vāñchantu*) тебя все племена! Да не уйдет (*mā... ādhi bhraśat*) от тебя господство! [1]

Будь (*edhi*) только здесь, не отступай (*āra suṣṭhāḥ*), непоколебимый (*āvicācaliḥ*), как гора (скала)! Как Индра, стой твердо (*dhruvās tiṣṭha*) здесь! Здесь установи (*dhāraya*) (свое) господство! [2]

Его поставил (*adīdharad*) Индра твердо (*dhruvām*) твердой (*dhruvéṇa*) жертвы посредством. Ему пусть выскажет (*ādhi bravat*) одобрение Сома. Ему — Брахманаспати. [3]

Твердо (*dhruvā*) Небо, тверда (*dhruvā*) Земля, тверды (*dhruvāsaḥ*) эти горы (скалы), тверд (*dhruvām*) весь этот мир, тверд (*dhruvó*) этот царь племен. [4]

Твердо (*dhruvām*) — твое (господство), царь Варуна, твердо (*dhruvām*) — бог Брихаспати, твердо (*dhruvām*) — твое (господство), Индра и Агни, твердо (*dhruvām*) — твое господство пусть укрепят (*dhārayatām*)! [5]

Твердой (*dhruvéṇa*) жертвой мы касаемся твердого (*dhruvām*) Сома. Так пусть сделает (*karat*) Индра племена платящими дань только тебе! [5]¹¹⁰.

сокой монастырь... и т.п. Вместе с тем вместо *Встану...* и *стоит...* нередко появляется *Лягу...* (*Лягу я раб... помолюся; встану, перекрещуся...*) или *лежит...* (*На море на Окияне, на острове на Буяне лежит бел горюч камень*), а изредка и *сидит*, ср. № 146 и др. Особую роль глагол *стоять* играет в заговорах от плотской немощи, на мужскую силу и т.п. Цель таких заговоров — восстановление стояния, той крепости-твердости, при которой это состояние надежно (*Как Волотовы кости не тропнут, не гнутся, не ломаются, так бы у меня, раба Божия... тирс не гнулся, не ломался против женския плоти...* № 130 и т.п.). Ср. функцию имени *Стоян* в болгарских заговорах и некоторых других мифопоэтических текстах магического характера (например, на остановление крови). Весьма показателен заговор на возвращение мужской силы — AV IV, 4: «*Верх (ud) заря! Верх (ud) солнце! Верх (ud) пусть поднимется Праджapati, бык с могучим порывом!*» (2).

¹¹⁰ Помозание царя на царство сопровождалось жертвоприношением сомы. За гимном X, 173 следует гимн X, 174, представляющий собой благословение царю и, следовательно, связанный с актом помозания. В гимне X, 174 очень ярко обозначена тема соперников, их убийства как условия обретения царства (2 и особенно 4). Весьма показательна связь этого гимна с самовосхвалением женщины (X, 159): стих 4 в обоих гимнах общий, и его основная тема — Индра, в одном случае как царь царей, в другом — как супруг (в реконструкции) восхваляющей самое себя женщины (ср. соседство гимна самовосхваления с гимном Индре (X, 160), как бы обозначающим начало заговорного «ядра»).

Можно напомнить, что в «Атхарваведе» есть целая категория заговоров, связанных с царской властью: на восстановление царя (III, 3), на поставление царя (III, 4), на помазание на царство (IV, 8)¹¹¹, на успех царя (IV, 22), на успех царя — с амулетом (I, 29) и др. Все стихи приведенного гимна-заговора RV X, 173 встречаются в «Атхарваведе»: стихи 1—3 — в AV VI 87, 1—3; стихи 4—5 — в AV VI, 88, 1—2; стих 6 — в AV VII, 94, 1.

Два гимна «заговорного» типа следуют друг за другом — RV X, 183 и 184. Оба они связаны с темой продолжения рода в потомстве: X, 184 — «На зачатие и роды»; X, 183 — «На рождение сына», и оба очень коротки (по три стиха). Текст на зачатие и роды — из числа «тетических»: к разным богам обращаются с молитвой-заговором споспешествовать в зачатии — Вишну должен приготовить материнское лоно, Тваштар должен создать формы, Праджapati должен влить (семя), творец должен сделать плод чрева (ср. к «тетичности»: *ā siñcatu prajāpatir dhātā gárbbham dadhātu te* [1] и далее — *gárbbham dhehi ... gárbbham dhehi ...* [2], *gárbbham ... ā dhattām* [3], где повторяется типичная конструкция *dhā-& gárbbham*¹¹²). После того как каждый из богов принял участие в зачатии, следует призыв-мольба к зародышу, чтобы он (во втором лице) родился на десятом месяце — *...tām te gárbbham havāmahe daśamē māsi sūtave* (184, 3, ср. также AV V, 25, 13). Гимн RV X, 183 как бы обеспечивает успех на следующей стадии — при рождении сына¹¹³. Согласно анукрамани, этот текст представляет собою молитву—просьбу жертвователя, его жены и жреца-хотара о даровании потомства. Ритуальная природа текста едва ли вызывает сомнение, но он подвергся глубокой трансформации, в результате которой «заговорное» начало почти стерлось. В самом деле, перед нами, по сути дела, беседа—диалог между женой и мужем, сообщающими друг другу после долгого воздержания о желании иметь сына. Дух продолжения потомства или Праджapati

¹¹¹ Этот заговор используется в ритуале посвящения царя (*rājasūya*), исследованном Хеестерманом.

¹¹² Заговор на успешное зачатие (AV V, 25, 1—13; некоторые фрагменты его в несколько измененном виде воспроизведены в RV X, 184) также последовательно «тетичен» при том, что фигурирует и персонификация «положения-поставления» — *Dhātár* («Дхатар пусть положит зародыш тебе!» — AV V, 25, 4—5).

¹¹³ В RV X, 184 упоминаний о сыне нет, зато сын упоминается в AV V, 25, 13 и особенно в заговоре на успешное зачатие — AV III, 23: «Да войдет зародыш-мальчик в твое лоно...» (23, 2); «Мальчика, сына роди! Вслед ему да родится (еще) мальчик! Да будешь ты матерью сыновей!..» (23, 3); «С их помощью ты найди себе сына!» (23, 4); «Найди ты себе сына, о женщина!..» (23, 5); «...да помогут тебе, чтобы ты нашла сына!» (23, 6). Ср. AV I, 11, 5 — в заговоре на благополучные роды.

(если судить по другим сходным текстам) подводит итог, сообщая супругам, что он вложил семя в растение (*ahám gárbham a d a d h ā m óśadhīśv...*), во все творения, породил детей на земле, что он в будущем родит для супругов сыновей (*ahám jānibhyo aparīṣu putrān*. 183, 3).

Понятно, что то «силовое» поле, которое образует «заговорное» ядро «Ригведы», может уточняться и детализироваться с еще большей подробностью: в данном случае было важнее обратить внимание на само это понятие «заговорного» поля в третьей трети X мандалы и на некоторые тексты, так или иначе в это поле вовлеченные. Однако сразу же нужно отметить, что заговорное начало в X мандале не исчерпывается текстами, проанализированными или упомянутыми выше. Можно подозревать в «заговорности» (хотя и в очень разной степени) еще не менее десятка текстов, не говоря уж о подлинно заговорном тексте RV X, 19 — «На возвращение коров».

Ключевым элементом этого текста является *vart-* ‘вертеть’, ‘поворачивать’, но — что особенно актуально в данном случае — ‘возвратить(ся)’, ‘вернуть(ся)’. Этот элемент, более десятка раз повторяющийся в восьми стихах, пронизывает весь текст, каждый раз в о з в р а щ а я к основной задаче заговора — в о з в р а т и т ь исчезнувших коров¹¹⁴, что прежде всего значило в о з в р а т и т ь богатство и, возвратив, удержать его. Жгучесть, настоятельность, неотложность темы возвращения делает слова с идеей возвращения магическими, и, организуя весь текст, они магизируют его, создавая обстановку напряженного ожидания, не могущего не разрешиться удачей — возвращением коров. «В о з в р а т и т е с ь (*nī vartadhvam*)! Не уходите ни за кем (другим)! Держитесь нас, о (наши) богатства (*asmān siśakta revatīh*)! Агни и Сома, вы двое, возвращающие назад добро, удержите (*dhārayataṃ*) у нас богатство!

¹¹⁴ Коровы составляли главное (а иногда и единственное) богатство ведийских ариев, и поэтому их роль в экономической жизни, в ритуале, в мифологии, в общей системе ценностей (корова — священное животное) была исключительной (ср. [Сринивасан, 1979 и др.]). Возвращение коров стало темой наиболее близко отражающего «основной» миф мифологического текста об Индре и демоне Вритре (I, 32 и др.) и возвращении Индрой коров, упрятанных Вритрой, ср. также тему коров в мифе о Пани и др. Коровы составляли не только экономическую и престижную ценность: они стали для ведийского человека, прежде всего для певца-риши, неким эстетическим критерием, использовавшимся и вне «коровьей» темы (прекрасны не только коровы, символизирующие красоту и женственность: от самого соприкосновения с ними хорошеют и сами люди — «Вы, коровы, даже худого делаете толстым. Даже некрасивому вы создаете прекрасный облик. Вы делаете дом прекрасным, о вы с прекрасным голосом!» — AV IV, 21, 6). Сам язык был насыщен пословицами, поговорками, фразеологизмами, образными клише, связанными с коровами.

В о з в р а т и снова (*púnar ... ní vartaya*) их назад! Обрати их снова назад! Пусть Индра задержит (*yachatv*) их! Пусть Агни пригонит (*upajātu*) их! Да в о з в р а т я т с я они снова назад (*púnar ... ní vartantām*)! Да процветают они (*puṣyantu*) у этого хозяина коров!.. Я призываю дорогу (домой), вход, согласие, уход, приближение, в о з в р а щ е н и е (*āvartanam nivartanam*) и того, кто пастух¹¹⁵. Кто владеет разбреданием, кто владеет уходом, приближением, в о з в р а щ е н и е м (*āvartanam nivartanam*) — пастух пусть тоже возвратится (*ni vartatām*). О возвратитель, в о з в р а т и (*ā nivarta ní vartaya*), отдай нам, о Индра, снова назад коров!.. О возвратитель, в о з в р а т и, в о з в р а т и, о возвратитель (*ā nivartanam vartaya ní nivartana vartaya*)! Четыре стороны земли — из них их в о з в р а т и (*ni vartaya*)!» — С этим текстом перекликается ближайшим образом RV VI, 28 — благословение возвращающимся коровам (гимн о коровах и Индре), где, однако, тема возвращения кодируется не с помощью *vart-*. «Коровы пришли и счастье принесли (*ā gávo a g m a n n utá bhadram akran*). Да расположатся они в коровнике!». Индра, чье имя возникает и в X, 19, 2, 6, здесь упоминается также — VI, 28, 1, 2, 5, чем еще раз подтверждается его роль патрона коров, гаранта их безопасности¹¹⁶. Тема Индры в его связи с коровами, естественно, про-

¹¹⁵ Все слова здесь связаны аллитерацией и рифмой — максимум магичности: *yán niyānaṃ nyūyanaṃ samjñānaṃ yát parāyanaṃ āvartanam nivartanam ... hive* (призываю).

¹¹⁶ Ряд заговоров «Атхарваеды», относящихся к скоту и специально к коровам, содержат мотив возвращения, выносимый обычно в самое начало. Ср.: «Пусть придет сюда скот, который ушел прочь» (AV II, 26, 1), и далее начинается своего рода гимн «Единения»: «Пусть удержит его Савитар в этом стойле! Пусть стекается скот в это стойло!.. Вместе пусть стекается скот, вместе кони, вместе люди, вместе — тот жир ... Я сливаю вместе коровье молоко, силу, сок вместе с жертвенным маслом. Слиты все наши герои, постоянные коровы у меня, повелителя коров» (1—4) или «Пришли коровы и сделали благо. Пусть улягутся они в стойле и наслаждаются у нас!» (AV IV, 21, 1). Похоже, что наслаждаются не только коровы, вернувшиеся в стойло, но и люди, у которых при возвращении коров спадает чувство напряженности и восстанавливается чувство того «готрического» уюта, при котором дом и коровник, семья и коровы переживаются как нечто цельное. Собственно, для ведийского ария и семья, и род, и его происхождение — не что иное, как «коровство» (*gotrá-*), а зримый образ блаженной страны — коровье пастбище, *gávyūti-*, ср. (*y)ūti-* 'соединение', 'связь', к *yūti* 'соединять', 'связывать'. На основе переживания «коровства» складывается та ведийская "Gemütlichkeit", отзвуки которой ощутимы и в русском слове уют (: *ю́ть*[ся]), из и.-евр. **jeu-t* : **jou-t*. Но если в ведийском идея связи-единения означала преодоление узости и прорыв в ширь вселенского пространства, то в слав. **jut-* эта же идея соединилась с теснотой, ограниченностью пространства (правда, говорят, «в тесноте — не в обиде»).

должается и в AV IV, 21, 1—2, 5¹¹⁷, который почти дословно воспроизводит RV VI, 28. Из других «коровьих» заговоров ср. AV X, 10 и XII, 4, 5, которые и своей протяженностью, и общей атмосферой, и стилем весьма сильно отличаются от заговора RV X, 19.

Среди остальных гимнов мандалы X с точки зрения «заговорности» внимание могут привлечь несколько известных гимнов ритуального назначения, неоднократно бывших предметом анализа, а именно «Свадебный гимн» (RV X, 85), о свадьбе Сурьи, дочери Савитара, и Сомы, с важными деталями соответствующего обряда и заключительной формулой¹¹⁸, и несколько похоронных гимнов — RV X, 14, 16, 18, «заговорная» природа которых (несмотря на все трансформации) может быть понята в свете заговорно-гимновых похоронных текстов «Атхарваведы», где они составляют содержание целой книги XVIII, так называемой «Книги мертвых», в которой повторяются или варьируются стихи соответствующих гимнов «Ригведы». Заговорность помимо чисто заклинательных частей («Сползай в эту мать-землю! ... Расступись, земля! Не дави [его]! Дай ему легко погрузиться! Укрой его краем [своей] одежды ... будь твердой, о земля!» — RV X, 18, 10—12 и т.п.) появляется в связи с двумя этапами похоронного ритуала — прощанием-отправлением, когда нужно позаботиться изжить следы смерти и получить успокоение и когда необходимо предусмотреть все, чтобы покойный был, как должно, принят в ином мире. Соображения беспокойства за посмертную судьбу покойника и забота о собственной безопасности сильно занимали человека ведийской эпохи, о чем, между прочим, можно судить по гимну RV X, 58 — «На возвращение духа умершего», представляющему собой типичное заклятие этого духа, угрожающего живым. Все 12 стихов этого текста построены по единой формуле: «Когда (если)

¹¹⁷ Коровы доятся для Индры многие зори, Индра полезен жертвователю и певцу: он дает в придачу, наращивает богатство, не похищает своего. Но особенно показателен для индийской ментальности и сентиментальности стих AV IV, 21, 5: «Коровы — Бхага. Индра мне показался коровами... Эти самые коровы, они, о люди, Индра. Сердцем и мыслью стремлюсь я к Индре» (*gāvo bhago indro ma icchād gāvaḥ ... imā yā gāvāḥ sa janāś in d r a ma icchāmi hr̥dā manasā cid indram*).

¹¹⁸ Ср.: «Повелительницей (*samrājīni*) над свекром будь (*bhava*)! Повелительницей над свекровью будь! Повелительницей над золовкой будь! Повелительницей — над деверями!» (85, 46) и в последней паде последнего стиха — «Матаршиван, Создатель и Указующая да соединят нас двоих!» (*sām mātariśvā sām dhātā sām u deśtri dadhātu nau*) (85, 47), ср. «тетически-соединяющие» элементы, естественно возникающие в теме брачного союза и отсылающие к элементу *sam-* в *sam-rājīni* («единство» × «господство»). — Ср. свадебный гимн AV XIV, 2.

твой дух к Яме (на Небо, на четырехугольную Землю, в четыре мировых пространства, в морской поток, в световые лучи, в воды, в солнце, в зарю, в высокие горы, в весь мир, в отдаленнейшие дали, в прошедшее и имеющее быть (становящееся) далеко ушел, мы возвращаем его тебе, чтобы он здесь прожил» (*yat te ... mano jagama durakam, tat ta a vartayamasiha ksayaya jivase* — X, 58, 1—12).

Следующий гимн (X, 59), обращенный к различным богам, служит своего рода продолжением предыдущего. Связанный с историей вновь ожившего Субандху, он в своей «заговорной» сути направлен на продление жизни и дарование здоровья¹¹⁹. Бесспорная заговорная основа присутствует в двух гимнах, обращенных к ритуально и сакрально отмеченным предметам — к давальным камням, используемым для выжимания сомы (X, 94, ср. также X, 76, 175), и к целебным травам (X, 97) (ср. также гимны к двум жертвенным колесницам — X, 13, к деревянной дубинке другхана — X, 102, а за пределами X мандалы — к жертвенной пище — I, 187, к жертвенному маслу — VII, 58, к жертвенному столбу — III, 8 и др.). Первый из этих текстов ставит в центр внимания образ «говорящих камней». Беспреданное повторение слов с корнем *vad-* 'говорить' ('возносить голос' — контекстуально), собственно, и образует основной магически-заклинательный элемент текста: давящие камни должны говорить, потому что, пока возносится голос, сома выжимается камнями и струя его говорливо наполняет сосуд. Эта говорливость, речистость всюду напоминает о себе в звукоизобразительной структуре гимна (*vad... vā... va... и т.п.*). Ср.: *Praitē vadantu prá vayām vadāma grāv-abhyo*¹²⁰ *vācam vadata vādabhyah / yād adrayah parvatāh... // etē vadanti śātāvāt sahāsravad... / ...grāvānah ... и т.п.* (X, 94, 1—2)¹²¹; *vadanty ávidann* [3]; *brhād vadanti* [4]; *tād id vadanty* (13); *ádhi vācam akratā* [14]. RV X, 97 представляет собой хвалебное слово, обращенное к целебным травам (ср.

¹¹⁹ Эпилогом всей истории, связанной с Субандху, оказывается гимн RV X, 60 — хвалебная песнь, обращенная к царю Асамати и включающая в себя элементы заклинания и благословения этого царя.

¹²⁰ Название давяльного камня *grāvan-* своим *-va-* (в этом контексте) как бы подключается к звуковой игре и ретроспективно семантизируется и даже этимологизируется (давяльный камень как говорящий (*vad-*), имеющий речь (*vāc-*). И начальный комплекс *gr-* мог бы в поэтической этимологии соотноситься с *gir-* 'хвалить', 'славить' песней, словами, возношением голоса..

¹²¹ Ср.: «усилительный» эффект в *vadanti śātāvāt sahāsravad* 'они говорят с т о кратно, т ы с я ч е кратно' (о давяльных камнях), к которому, как эхо, присоединяются и *yad adrayah, parvatāh... brhad... tad id... adhi... akrata...*, ср. также далее *abhi krandanti* 'они режут' и т.п. В стихе 7 семикратно повторено числительное *dāsa-* 'десять'.

ста — *Bhiṣaj*, в котором видят врача из одного атхарванического рода; само имя — «говорящее», ср. ‘лечащий’, ‘врач’; ‘врачебное (целительное) средство’ (: *bhiṣaj*- ‘лечить’, ‘исцелять’)¹²². Исследователи согласно признают отчетливо атхарванический характер этого текста. Первые 16 стихов — похвала целебным травам с целым рядом интересных деталей, позволяющих восстановить ритуальную ситуацию¹²³, и архаичными формулами (ср. *dvipác cátuṣpad* или *āṅgam=āṅgam páruṣ-paruḥ* — 97, 12)¹²⁴. Заключительные стихи 17—23 — благословение врачом целебной травы, предписанной больному, с неожиданным ракурсом: «Слетая с неба, говорили травы (*ósadhayas*): «Кого мы достигаем в жизни, тот человек не подвергнется вредению» (...*yám jívám aśnávāmahai ná sá riṣyati pūruṣaḥ*). Своей вершиной восхваление достигает в последнем стихе — «Ты — высочайшая (*uttamā*), о трава, деревья — твои подчиненные (*úpastayaḥ*). Да будет (*astu*) нашим подчиненным тот, кто нам враждебен (угрожает, *abhi-dāṣati*)» (97, 23)¹²⁵.

Следующий гимн RV X, 98 представляет собой просьбу — мольбу жреца Девапи, сына Риштишены, о ниспослании дождя. Текст является своеобразным синтезом трех структур — нарративной (история Девапи, известная и по другим источникам), диалогической (разговор Девапи с Брихаспати) и заговорно-заклинательной, становящейся особенно очевидной к концу: «О Агни, устрани (*bādhasva*) хулителей, трудные пути, удали болезни, ракшасов! С этого высокого небесного моря излей (*úra ... sṛja*) нам сюда обилие вод!» (98, 12). В известном смысле этот текст объединяется с другими, обращенными к стихийным природным силам (ср. выше о «заговорных» чертах гимна к Вате, ветру или к Парджанье) и дающими некоторые основания для реконструкции соответствующих заговорных структур.

Как в мандале X среди заговорных или заговороподобных текстов различаются ядро (161—166) и «разреженная» периферия, так и вся мандала X могла бы рассматриваться как «заговорное» ядро всей «Ригведы», а остальные мандалы — как «разреженная» (в отношении заговоров) периферия. Тем не менее и в остальных частях «Ригведы» можно говорить о пяти—семи заговорах, и их наличие помогает уточнить картину

¹²² Это слово встречается в самом тексте гимна — X, 97, 6.

¹²³ Ср. мотив связи целебных трав с деревом ашваттха и деревом парна, где находится гнездо их (97, 5), мотив матери этих трав (97, 2, 9), мотив связи целебных трав и царей, царя Сомы (97, 6, 18) и т.п.

¹²⁴ Ср. несколько иной тип *tajjā tajjā ... paruṣā paruḥ ...* (AV IV, 12, 3).

¹²⁵ Заговоры, обращенные к целебным растениям, известны и в «Атхарваведе», ср. AV VI, 21 и др.

общего распределения заговорных текстов внутри целого собрания гимнов, особенно если учесть, что мандала X и хронологически уступает остальным мандалам, особенно «фамильным», и — главное — что она формировалась принципиально иным образом, чем другие мандалы, — в известном отношении «антологически», как собрание-экстракт внутри всего (полного) собрания. Поэтому большая разреженность «заговорного» пространства в остальных (кроме X) мандалах может отражать более ранние принципы распределения и более адекватно свидетельствовать о роли «заговорного» начала в "Uṛ-Ṛgveda"е. Более подробно излагать соображения по этому поводу здесь нет возможности и важнее коснуться вкратце «заговорного» остатка в мандалах I-VII (о VIII, 91 см. выше, а мандала IX вообще стоит в этом отношении особняком).

В мандале I — один бесспорный заговор I, 191: «Против ядовитых насекомых, скорпионов, змей и их яда». Он, как уже говорилось, находится на отмеченном последнем месте в мандале и представляет собой, согласно анукрамани, *upanīṣad*, тайное учение, которое передается учителем одному ученику. В этом смысле это — особенно «закрытый» заговор. Не случайно, что ритуал, сопровождающий словесную часть заговора, остается неизвестным, хотя в нем, видимо, использовались мазь и целебные травы, упоминаемые в тексте. Тип заговора тот же, что и у подобных атхарванических заговоров. Заговор I, 191 имеет довольно четкую структуру: стихи 1—9 — заговор против мелких невидимых насекомых, стихи 10—16 — заговор против яда, особенно скорпиона. Текст богат звуковыми повторами, иногда рифмующимися, параллельными синтаксическими структурами, магическим использованием слов. «Терминологический» звуковой магизм задается первым же стихом — *kāṅkato ná kāṅkató 'tho satínakāṅkataḥ ...* 'Канката — не-канката, а также настоящий канката...', ср. *prakāṅkatāḥ* (191, 7) 'праканката' (в тексте немало и других «местных» обозначений ядовитых существ или трав — дарбха, сайрья, мунджа, вирина, кушумбхака, плуши). В первом же стихе открывается тема видимого—невидимого: «(Эти) двое невидимых (*ádr̥ṣṭā*) замазаны» (1) и сразу же в стихе 2, где появляется ключевое слово *hanti* 'убивать' (ср. тут же *pinaṣṭi piṅṣati* 'давить давя'): «Невидимых (*ádr̥ṣṭān*) она уби в а е т прихода, а также уби в а е т ухода, и также низвергает уби в а е т, и также давит давя» (2). И далее: «Невидимые ... все они вместе замазаны» (3), «замазаны невидимые» (4), «Вы, невидимые (*ádr̥ṣṭā*), стали для всех видимыми (*viśva-dr̥ṣṭāḥ*), заметными» (5), «О невидимые (*ádr̥ṣṭā*), оставайтесь видимыми для всех (*viśva-dr̥ṣṭās*)!» (6), «О невидимые (*ádr̥ṣṭāḥ*), нет здесь ничего для вас! Исчезните все сразу!» (7),

«с востока восходит солнце, видимое для всех (*viśvá-dr̥ṣṭo*), убивающее невидимых (*adr̥ṣṭahā*), загрызающее всех невидимых (*adr̥ṣṭān*)» (8), «видимый для всех, убивающий невидимых (*viśvá-dr̥ṣṭo adr̥ṣṭahā*)» (9). «Невидимость» сопряжена с вредоносностью, а раскрытие «невидимости», превращение невидимых в видимых, совершаемое видимым для всех солнцем, собственно, и есть средство победы над невидимо-вредным, устранение ядовитости. Образ невидимого — мельчайшие ядовитые насекомые, видимого — исцеляющее от яда солнце. Не случайно тема видимого-невидимого снимается словами: «К солнцу я прикрепляю яд (*sūrye viśām ā sajāmi*) ... Ни он не умрет, ни мы не умрем! Правящий булаными конями уничтожил его суть» (10), и последняя фраза повторяется четырежды. И далее тема преодоления яда (медовая трава превратила его в мед, трижды семь воробышков (?) склевали цветок яда, трижды семь пав унесли яд) приходит к своему завершению в самом сильном варианте — «Вот такого малюсенького (кушумбхака. — *B.T.*) я разбиваю камнем (*bhinadmy āsmanā*)» (15). И кушумбхака, улетающая с горы, подводит итог: «Яд скорпиона лишен сока. Лишен сока, скорпион, твой яд» (16).

Можно предполагать, что в основе гимна I, 133, направленного фактически против злых духов и демонов, убить которых призывается Индра, лежит заговорная конструкция¹²⁶. О RV I, 179 (разговор Агастьи и Лопамудры) см. выше. Есть и другие тексты в мандале I, которые можно с некоторым основанием подозревать в связи с «заговорным» началом, но в этих случаях вопрос о границах между заговором и гимном как хвалебной песней или молитвой перерастает в более общую тему источника этих разновидностей некогда единого жанра.

Связь с заговорными структурами можно предполагать для двух последних гимнов мандалы II — 42—43. Оба они обращены к вещи птице¹²⁷. В отличие от заговора против голубя (X, 165, см. выше), приносящего дурные вести, «гимны» II, 42, 43 к вещи птице (в тексте к ней обращаются *śakune*. 42, 1, 3; 43, 2, 3) отличаются известной неопределенностью в отношении того, чего следует ожидать от этой вещи птицы. Похоже, что допускают услышать от нее и дурные вести, но, опасаясь и боясь их, как бы игнорируют эту, тревожащую людей возможность, и в подлинном смысле слова «заговаривают» дурную весть, навязыв-

¹²⁶ Ср.: «Я сжигаю великие силы лжи, лишённые Индры» (1), «Размножи» (2), «Разнеси, о щедрый» (3), «Раздави ... повергни ниц» (5), «Взорви» (6).

¹²⁷ Видимо, если верить позднему комментарию, речь идет о рябчике (*karinjala-*), вид которого, согласно более позднему источнику (*Bṛh. Dev.* 4, 93), выбрал себе Индра. Ср. еще X, 177 — к птице Патанга, явно заговорного происхождения (*māyābheda*).

вая птице добрую весть, хотя и ее считают проблематичной. Громкий голос птицы, его резкость скорее настораживают людей, чем утешают, но они все-таки суеверно «навязывают» птице благую весть. «Громко крича (*kānikradaj* ...), оповещающая о (своем) происхождении, она выталкивает голос (*iyarti vācam*), как рулевой лодку (*aritéva nāvam*). Если ты, о птица, предвещаешь добро (*sumāṅgāś* ...), да не найдет тебя (*mā tvā ... vidat*) нигде никакой враждебный взгляд!» (42, 1). И далее — «Да не растерзает тебя ни орел, ни гриф! Да не достигнет тебя муж со стрелами — стрелок!». Как бы заверив птицу в безопасности и в собственной благонадежности, решаются просить ее (уже не «если... то...») о благой вести: «Громко крича в сторону, связанную с отцами (*pītryam ānu pradīśam*), молви здесь (*vadehā*), предвещая добро, глаголя счастье!» (42, 2). И с повтором — «Кричи с п р а в а от дома (*āva krandā dakṣiṇatō gṛhānām*), предвещая добро, глаголя счастье, о птица!» (42, 3); к символическому значению правой стороны ср. [Гонда, 1972]. И выражая уже уверенность, что ни вор, ни злоречивец не приобретет над ними власти, провозглашается жертвенная раздача, чтобы иметь прекрасных мужей. В II, 43 подчеркивается искусство голоса птицы, позволяющее сравнить ее со жрецами-певцами, исполнителями словесной части ритуала. «(Словно) певцы, обращенные направо, в нужное время подымая голос, издают звуки вещие птицы. Обе речи ведет она, словно исполнитель самана: она владеет и (речью) размером гаятри, и (речью) размером триштубх. О вещая птица, ты поешь напев, как удгатар, ты торжественно произносишь, словно сын брахмана на выжиманиях (сомы)» (43, 1—2)¹²⁸. И после этих лестных для птицы сравнений, как бы возводящих ее в статус жреца-певца, просьба, подталкивающая птицу (по принципу *do ut des*) к прорицанию доброй вести — «(Так) провозгласи нам со всех сторон (*sarvāto*) счастье, о вещая птица, повсюду (*visvāto*) провозгласи нам добро, о вещая птица!» (43, 2, ср. *bhadrām ā vada ... pūṇyam ā vada*); элементы *sārva-* и *viśva-* определяют в этом случае не только локусы благой вести, счастья, но сам характер сообщений о нем: птица должна дать знать о благой судьбе и «целостно-едино» и «много-раздельно» — «Провозглашая, счастье ты нам провозгласи, о вещая птица! (*ā v ā d a ṅ s tvām śakune bhadrām ā v a d a*), — просят птицу, — направь благожелательность на нас! (*sumatīm cikiddhi naḥ*)», и — для того, чтобы именно это и произошло, — объявляется жертвенная раздача (43, 3).

¹²⁸ Далее вещая птица сравнивается со струнным музыкальным элементом *karkarī* (: каркаiqw ?) (43, 3).

нас! (*sumatim cikiddhi nah*)», и — для того, чтобы именно это и произошло, — объявляется жертвенная раздача (43, 3).

В мандале IV «заговорный» характер обнаруживается в гимне 57 («К божествам поля»). По сути дела, это заговор на плодородие поля того типа, который представлен в атхарванической традиции (ср. AV III, 17, 24; II, 142). Текст начинается с обращения к Господину поля (*ksetrasya pati-*), с помощью которого люди покоряют поле, кормящее скот и коней: *sa no mdatidrse* «да смиляется он над такими, как мы!» (57, 1). «Подойсь у нас медовой волной», «да будут у нас медовыми растения, небеса, воды, медовым — воздух!» — просят Господина поля и подкрепляют просьбу заклинательным стихом, «на счастье е» (*sunam*, пятикратно повторяемое в стихе 4): «На счастье — тягловые животные, на счастье — мужи! На счастье пусть пашет плуг! На счастье пусть завязываются ремни! На счастье помахивай стрекалом!» (57, 4). Далее следует обращение к двум божествам урожая, связанным с полем, конкретнее — с бороздой и лемехом, ее проводящим, — к Шуна и Сире (*sunasira*), как бы персонифицированному духу удачи (в данном случае при вспашке, пахоте)¹²⁹ и плугу как его орудию. Далее — гимн плугу-лемеху (*śirā*) и борозде (*śitā*) (оба слова связаны с *śi-* ‘проводить линию’ ‘чертить’, первое как активное мужское начало «бороздитель», второе как пассивное женское — «бороздимое», «борозда»; эротические ассоциации явны) и одновременно их заклинание — «Приблизься к нам, о борозда, приносящая счастье! Мы хотим славить тебя ... Индра пусть вдавит борозду (*indrah śitam ni grhnatu*), Пушан пусть направит-держит (*yaçatau*) ее ... На счастье наши лемехи пусть взрезают землю! (*śunām naḥ phālā vi kṛṣantu bhūmim*)! На счастье пусть выйдут пахари ... на счастье Парджанья (пусть оросит) медом и молоком! О Шуна и Сира, дайте нам счастье! (*sunasira śunām asmāsu dhattam*)» (57, 8), где и счастье оказывается результатом «тетического» акта («установите счастье», т.е. «дайте его»). Гимн IV, 58 («К жиру») ложится в те же функционально-прагматические и жанровые рамки, что и предыдущий, но речь в нем идет о «животном» (а не растительном) плодородии. Интересное описание Сомы в виде чудесного быка («Четыре рога, три ноги у него, две головы, семь рук у него, громко ревет бык...» 58, 3), которое отсылает к известному типу русских загадок о быке или корове — «Четыре четверки, две растопырки...». Правда, в тексте IV, 58 заклинательный элемент выражен несравненно слабее, что компенсиру-

¹²⁹ Разумеется, это *śuna-* связано с *śunām* ‘на счастье’ (RV IV, 57, 4) не случайно. Согласно Рену, перед нами «сельскохозяйственная» специализация *sunām*, так сказать, «на счастье» (ср. «на лемех»).

ется поэтической образностью и формулировкой общего принципа и функции жира как жизненной основы, — «На тебя, как на основу, опирается все мироздание в океане — сердце, в силе жизни» (58, 11). IV, 58 — последний гимн в этой мандале¹³⁰.

В мандале VI, кроме гимна 28 («Коровы и Индра»), уже упоминавшегося *sub specie* «заговорного» начала, заслуживает внимания еще один текст, занимающий последнее место в мандале, — благословение оружия (VI, 75), которое давал пурохита перед битвой оружию и доспехам царя. Этот текст используется и в ритуале ашвамедхи, и частично в ряде других более поздних текстов. Он также определенным образом соотносится с атхарваническими заговорами к боевому барабану (V, 20, 21), к боевой колеснице (VI, 125) и т.п. С вещеведческой точки зрения — это одно из лучших и наиболее концентрированных введений в область оружия ранневедийской эпохи. Основу текста составляет экспозиция видов доспехов и оружия — панцирь, «ручная защита» (*hasta-ghna-*, ремни для защиты рук при натягивании тетивы лука), лук, его концы, тетива, колчан, стрелы, вооруженная колесница, кони, бич, вожжи, узда и т.п., и каждый из этих предметов или определяется просьбой, к нему обращенной («сила панциря да поможет тебе!», «Стрела, защити нас!», «Бич, гони смысленных коней в битву!» и т.п.) в императивном модусе, или же описывается в индикативе («тетива, которая помогает в битве», «колчан выигрывает битву» и т.п.). Но главная идея, особенно четко выступающая в конце текста, — защита от оружия: «Твои уязвимые части тела укрою я доспехами, царь Сوما да покроет тебя бальзамом жизни, Варуна да создаст тебе широкое пространство. Да возрадуются боги тебе, победителю!»¹³¹ И, наконец, — «Да будет слово благословения моим внутренним панцирем» (*brāmha vārma māmāntaram*)» (75, 19). И это слово — лучший доспех и сильнее любого оружия.

В мандале VII находится известный гимн-усыпление — VII, 55. Он относится к типу *upanīṣad* и, следовательно, над ним сгущенный ореол таинственности, тем более что в этом тексте немало конкретных неясностей и загадок¹³². Существенно, во всяком случае, что усыпление связано с мотивом дома:

¹³⁰ О гимнах IV, 53, 54 («К Савитару») в аспекте «заговорности» см. ранее.

¹³¹ *mārmāni te vārmaṇā chādayāmi sōmas tvā rājāmṛtenānu vastām urōr vārīyo vāruṇas te kṛṇoti jāyantam tvānu devā madantu* (VI, 75, 18).

¹³² Согласно одному из поздних комментариев, текст произносит певец Васиштха, тайно проникший в жилище Варуны (ср. RV VII, 88, 5). По более распространенной, но тоже поздней интерпретации, текст произносится любовником, пробирающимся ночью к своей возлюбленной.

стих обращен к Господину (повелителю) жилища, ему, кстати, посвящен предыдущий гимн — VII, 54. «О покровитель жилища (*vāstoṣ pate*), убивающий болезни, проникающий во все формы (*vīśvā rūpāny āviśān*)»¹³³. Будь нам другом благосклонным! (*sākhā susēva edhi naḥ*)» (55, 1). Усыпление нужно для тайного попадания в дом. Для этого лицо, произносящее текст, усыпляет пса, который сторожит дом (2—4), всех его обитателей (5—8). Происходит ворожба, и каждый отдельный фрагмент ее в стихах 2—4 неизменно заканчивается «тихим», как бы «засыпающе-усыпляющим» шепотным заклинанием — *nī śú svapa* «крепко (хорошенько) усни!» Стих 5 пронизан «сквозным» призывом ко сну — *sāstu* (*sasāntu*) «пусть спит (спят)!» — «Пусть мать спит (*sāstu*), пусть спят (*sasāntu*) все родные, пусть спит (*sāstv*) во круг этого род!» И далее — как бы закрепляя акт усыпления: «Кто сидит и кто ходит, и (тот) человек, что на нас смотрит (*pāśyati no*), — (всем) им мы закроем очи (*saṃ hanmo akṣāni*), как (закрываем) этот дом» (55, 6)¹³⁴. «Тысячерогий бык ... с помощью этого могущественного мы у с ы п и м людей (*nī janam svapayamasi*)» (55, 7). Перечисляя женщин, лежащих на скамье, в паланкине, в постели, благоуханных женщин, — последнее слово: «Всех их мы усыпим (*tah sarvah svapayamasi*)» (55, 8). Ряд мест из этого гимна-заклинания (стихи 5, 6, 7, 8) повторяются и в заговоре на усыпление из «Атхарваеды» IV, 5 (соответственно 6, 5, 1, 3)¹³⁵.

Последний текст из «Ригведы», о котором в данной связи следует упомянуть, — гимн VII, 104, обращенный к Индре, Соме, Агни, Марутам, Земле и Воздушному пространству, к давившим камням (ср. X, 94, выше) и направленный против злых духов. Этот гимн занимает в мандале VII последнее место, и поэтому предположение о его причастности к «заговорному» началу довольно естественно — тем более что этот текст присутствует и в собрании заговоров (AV VIII, 4). Как известно, названный текст связан с историей Васиштхи, о которой уже гово-

¹³³ Этот мотив «проникания во все формы» повсюду соотносится с мотивом проникновения ночью в любой дом, для чего и нужно усыпить тех, кто в доме.

¹³⁴ Внешнее сравнение-уравнение «закрывать глаза» — «закрывать дом» таит в себе антонимический смысл — «закрывать глаза» (домашним) значит «открыть дом» (внешним — вора, грабителям, убийцам, но и любовникам).

¹³⁵ Ср. в последнем стихе AV VI, 5, 7 — «О сон, у с ы п л я ю щ и м средством у с ы п и весь род! До восхода солнца у с ы п и других! Пусть б о д р с т в у ю я до зари, как Индра, невредимый, неиссякший!» Упоминание здесь Индры кроме его функций плодоносителя, возможно, является намеком на магическую способность этого божества проникать куда угодно (ср. мотив Индры, превращающегося в муравья и способного проникнуть внутрь через тончайшую щель), о чем см. в другом месте.

ются испелить и подавить демона, повергнуть, раздавить, оттолкнуть, пронзить, убить и т.п. Настойчивость этих призывов впечатляет и по существу, и как упражнение в синонимике из семантического круга «убить». И последний стих (25) завершается призывом к Индре и Соме швырнуть свое смертоносное оружие в демонов, громовую палицу — в колдунов (*rákṣobhyo vadhám asyatam aśáñim yātumádbhyaḥ*).

Подводя итог разбору заговоров или весьма близких им текстов в «Ригведе», можно суммировать его нетривиальным образом: в собрании гимнов практически представлены все типы обычной тематической заговорной классификации, имеющие отношение как к природе, так и к культуре, так и к неодушевленному миру, так и к одушевленному и прежде всего к человеку, как к микрокосмическому, так и к макрокосмическому планам: 1) против болезней и вредных «уроков»; 2) против злых сил, демонов; 3) против колдунов, ведьм, врагов; 4) против соперников и соперниц; 5) против вредоносных животных; 6) «апотропеические» и «переходные» заговоры (на возвращение умершего, при проводах покойного); 7) во искупление грехов; 8) на достижение некоего состояния (усыпление); 9) на успех (на помазание царя, на зачатие и роды, на благополучное рождение, на долгую жизнь, на урожай — растительный и животный, на богатство, на охрану, защиту, покровительство); 10) к «отмеченным» предметам (к целебным травам, жиру, маслу, соме, давилным камням, жертвенному столбу, оружию и т.п.); 11) на вызывание сил природы, ее стихий (к дождю, ветру, водам, огню, Небу, Земле); 12) заговоры-обращения (к предкам, к «вестникам» — вещая птица и т.п.) и др. «Заговорное» начало в «Ригведе» отражено и в разных жанрово-стилистических типах — «чистый» заговор, заклинание, проклятие, поношение, экзорцизм, мольба, просьба, благопожелание и т.п.

Рассмотрение проблемы «заговорного» начала в «Ригведе» и выявление в ней заговоров и заговороподобных гимнов позволяет увидеть в этом памятнике большее, чем обычно видят те, кто занимается ее заговорами и рассматривает это собрание гимнов как древнейший источник и по текстам заговорного жанра. Это б о л ь ш е е (и в этом отношении «Ригведа» превосходит специально «заговорную» «Атхарвavedу») состоит в том, что в поисках заговоров исследователь может найти и то, что им предшествует и является не только исходным локусом их, но и «родимым» местом целого комплекса текстов, которые позже были аранжированы по-разному в жанровом отношении. Сама эта возможность прикосновения к «началам» не может остаться без последствий и для понимания с у т и заговора, как такового, — его природы, структурных типов, внутренних и

что им предшествует и является не только исходным локусом их, но и «родимым» местом целого комплекса текстов, которые позже были аранжированы по-разному в жанровом отношении. Сама эта возможность прикосновения к «началам» не может остаться без последствий и для понимания сути заговора, как такового, — его природы, структурных типов, внутренних и внешних связей. Исследование древнеиндийских заговоров дает возможность поставить под серьезное сомнение монолитность древнейшей заговорной структуры и, наоборот, видеть в ней потенции к разным типам развертывания. То, что часто трактуют как результат разрушения исходных заговорных структур, может легко оказаться не «поздне-» или даже «послезаговорной» деформацией, а, напротив, тем «до-» или «раннезаговорным» образованием, которое реформировало стандартный тип (или типы) заговора, известный нам хотя бы по развитым индоевропейским традициям.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Abegg, 1959. — *Abegg E.* Indische Traumtheorie und Traumdeutung. — *Asiatische Studien.* 1959, № 1—4.
- Айс, 1964. — *Eis G.* Altdeutsche Zaubersprüche. В., 1964.
- Алмазов, 1901. — *Алмазов А.И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной письменности). Одесса, 1901.
- Анри, 1904. — *Henry V.* La magie dans l'Inde antique. Р., 1904.
- Атхарваведа, 1976. — Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1976.
- Балис, 1937. — *Balys J.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. — *Tautosakos darbai* III. Kaunas, 1937.
- Блумфилд, 1899. — *Bloomfield M.* The Atharvaveda. Strassburg, 1899.
- Буайе, 1965. — *Буайе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965.
- Буслав, 1861. — *Буслав Ф.И.* О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой. — *Буслав Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства, I. СПб., 1861.
- Бхаттачарья, 1957. — *Bhattacharyya D.M.* A Palm-Leaf Manuscript of the Paippalada Samhita (Announcement of a Rare Find). — *Our Heritage.* 1957, 5.
- Васильев, 1893. — *Vassiliev A.* Anecdota Graeco-byzantina. Pars prior. М., 1893.
- Вед. библиогр., 1973. — *Vedic Bibliography.* Third Volume. Poona, 1973.
- Вед. библиогр., 1978. — *Vedic Bibliography.* Second Volume. Poona, 1978 (Reprint).
- Вед. библиогр., 1985. — *Vedic Bibliography.* Fourth Volume. Poona, 1985.
- Ведийская поэзия, 1984. — Да услышат меня Земля и Небо. Из ведийской поэзии. Сост., пер. с ведийского, вступит. ст., коммент. и словарь Т.Я.Елизаренковой. Стих. перелож. В.Тихомирова. М., 1984.
- Веселовский, 1913. — *Веселовский А.Н.* Собр. соч. Т. I-II. СПб., 1913.

- Ветухов, 1907. — *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907.
- Виноградов, 1908. — *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги и спасительные молитвы. — Живая Старина, кн. 1—4, 1908.
- Витцель, 1979. — *Witzel M.* On Magical Thought in the Veda. Leiden, 1979.
- Гельднер, 1951. — *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen von K.F. Geldner.* I—III. Cambridge, Massachusetts, 1951.
- Генцмер, 1950. — *Genzmer F.* Germanische Zaubersprüche. — Germanisch-romanische Monatsschrift. N.F. 1, 1950.
- Генцмер, 1952. — *Genzmer F.* Vorgeschichtliche und frühgeschichtliche Zeit. — *Burger H.C.* Annalen der deutschen Literatur. Stuttgart. 1952.
- Герасимов, 1964. — *Герасимов А.В.* Опыт анализа содержания гимнов Атхарваведы. — Индия в древности. М., 1964.
- Герасимов, 1965а. — *Герасимов А.В.* Варновое деление и характеристика жречества по данным Атхарваведы. — Касты в Индии. М., 1965.
- Герасимов, 1965б. — *Герасимов А.В.* Атхарваведа как источник по истории древнеиндийской культуры. М., 1965.
- Герасимов, 1967. — *Герасимов А.В.* Citta и manas в Атхарваведе. — *Terminologia Indica* I, Tartu, 1967.
- Гиллебрандт, 1897. — *Hillebrandt A.* Ritual-Literature. Strassburg, 1897.
- Гонда, 1948. — *Gonda J.* The So-Called Secular, Humorous and Satirical Hymns of the Rgveda. — *Orientalia Neerlandica.* Volume of Oriental Studies. Leiden, 1948.
- Гонда, 1957. — *Gonda J.* Some Observations on the Relations between "Gods" and "Powers" in the Veda's-Gravenhage, 1957.
- Гонда, 1960. — *Gonda J.* Die Religionen Indiens. I. Veda und alterer Hinduismus. Stuttgart, 1960.
- Гонда, 1965. — *Gonda J.* The Savayajñas (Kauśikasūtra 60—68. Translation, Introduction, Commentary). Amsterdam, 1965.
- Гонда, 1968. — *Gonda J.* Atharvaveda 11, 7. — *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou.* P., 1968.
- Гонда, 1972. — *Gonda J.* The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual — *Religion* 2, 1972.
- Гонда, 1975. — *Gonda J.* Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden, 1975.
- Гонда, 1977. — *Gonda J.* The Ritual Sūtras. Wiesbaden, 1977.
- Гонда, 1980. — *Gonda J.* Vedic Ritual. Leiden, 1980.
- Гонда, 1985. — *Gonda J.* The Ritual Function and Significance of Grasses in the Religion of the Veda. Amsterdam, 1985.
- Греттен-Синджер, 1952. — *Grattan J.M.G., Singer Ch.* Anglo-Saxon Magic and Medicine. L., 1952.
- Дандекар, 1938. — *Dandekar R.N.* Der vedische Mensch. Studien zur Selbstauffassung des Inders im Rgveda und Atharvaveda. Heidelberg, 1938.
- Дандекар, 1979. — *Dandekar R.N.* New Light on the Vedic God Savitr. — *Dandekar R.N.* Selected Writings. I. Delhi, 1979.
- Джха, 1953. — *Jha S.* Studies on the Paippalādi Atharvaveda: Books I and II. — *Journal of the Bihar Research Society*, 38—39, 1953.
- Dict. Engl.-Skt., 1956. — A Dictionary English and Sanskrit by Sir M.Monier Williams. Delhi — Varanasi — Patna, 1956.
- Древн.лит. М.Азии, 1977. — Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. Вяч.Вс. Иванова. М., 1977.

- Елизаренкова, 1974. — *Елизаренкова Т.Я.* О структуре заговора в Атхарваведе. — ΣΤΡΕΩΤΙΚΗ. Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974.
- Елизаренкова, 1976. — *Елизаренкова Т.Я.* Об Атхарваведе. — см. Атхарваведа, 1976.
- Елизаренкова, 1981. — *Елизаренкова Т.Я.* Гимны Скамбхе в Атхарваведе. — Народы Азии и Африки. 1981, № 5.
- Елизаренкова, 1982. — *Елизаренкова Т.Я.* К заговору на долголетие (Атхарваведа II, 29). — Finitis duodecim lustris. Сборник статей к 60-летию проф. Ю.М.Лотмана. Таллинн, 1982.
- Елизаренкова, 1983. — *Elizarenkova T.Y.* To the Interpretation of the Spell "Atharvaveda" VI, 117. — Dr. Dharmendra Nath Shastri Felicitation Volume. 1983.
- Елизаренкова, Топоров 1979. — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1979.
- Елизаренкова, Топоров 1987. — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* К структуре AV X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. — Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1987.
- Елизаренкова, Топоров 1988. — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Из ведийской антропологии (AV X, 2): опыт истолкования. — Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian. Columbus, Ohio, 1988.
- Ермакова, 1991. — *Ермакова Л.М.* Ритуальные тексты в социокосмической системе древнего Ямато. Исследование. — См. [Норито, 1991].
- Ефименко, 1874. — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1974.
- Заговор, 1993. — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Зелинский, 1897. — *Зелинский Ф.* О заговорах. История развития заговора и главные его формальные черты (Сборник Харьковского Историко-филологического Общества X). Харьков, 1897.
- Кагаров, 1918. — *Кагаров Е.* Греческие таблички с проклятиями (defixionum Tabulae). Харьков, 1918.
- Каланд, 1900. — *Caland W.* Altindisches Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Teile des Kauśika-Sūtra. Amsterdam, 1900.
- Каланд, 1908. — *Caland W.* Altindische Zauberei. Darstellung der Altindischen "Wunschopfer". Amsterdam, 1908.
- Карамбелькар, 1950. — *Karambelkar V.W.* Brahman and Purohita. — Indian Historical Quarterly 26. 1950, № 4.
- Карамбелькар, 1959. — *Karambelkar V.W.* The Atharvavedic Civilization. Nagpur, 1959.
- Кашикар, 1958. — *Kashikar C.G.* The Present-Day Vedic Ritual in India — Commemoration Volume R.B.Trivedi. Madras, 1958.
- Кашикар, 1964. — *Kashikar C.G.* The Vedic Sacrificial Rituals through the Ages. — Indian Antiquary 3. 1964, № 1.
- Кинг, 1896. — *King L.W.* Babylonian Magic and Sorcery. L., 1896.
- Клочков, 1983. — *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилона: человек, судьба, время. М., 1983.
- Крамриш, 1961. — *Kramrisch S.* Pusan. — Journal of American Oriental Society, vol. 81. 1961.
- Крушевский, 1876. — *Крушевский Н.В.* Заговор как вид русской народной поэзии. — Варшавские Университетские Известия. 1876, № 3.

- Кун, 1864. — *Kuhn A.* Indische und germanische Segensprüche. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen.* Bd. 13. 1864.
- Кунстманн, 1968. — *Kunstmann W.G.K.* Die babylonische Gebetsbeschwörung. Лpz., 1968 (1. Aufl. — 1932).
- Ланман, 1905. — *Langman Ch.R.* Paragraphs in lieu of a Preface by Whitney. — См. [Уитни, 1905].
- Ларош, 1959. — *Laroche E.* Dictionnaire de la langue louvite. P., 1959.
- Леви, 1898. — *Lévi S.* La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. P., 1898.
- Леви-Стросс, 1962. — *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. P., 1962.
- Лиме, 1968. — *Limet H.* L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3^e dynastie d'Ur. P., 1968.
- Лит. Вавил. Ассир., 1981. — Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилона и Ассирии. М., 1981.
- Майков, 1869. — *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.
- Майрхофер, 1956. — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der Altindische. Bd. I и сл. Heidelberg, 1956 и сл.
- Майрхофер, 1986. — *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I и сл. Heidelberg, 1986 ff.
- Маннгардт, 1936. — *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.
- Мансветов, 1881. — *Мансветов И.Д.* Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах. М., 1881 (Древности Императорского Московского Археологического Общества, т. VIII).
- Мансикка, 1909. — *Mansikka V.* Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909.
- Матье, 1956. — *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. М.-Л. 1956.
- Миллер, 1896. — *Миллер В.Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры. — Русская мысль. 1896, кн. 7.
- Модак, 1951. — *Modak B.R.* A Study of the Ancillary Literature of the Atharvaveda, with Special Reference to the Parisīṣṭas. Poona, 1951.
- Модак, 1964. — *Modak B.R.* Parisīṣṭas of the Atharvaveda: Their Nature and Scope. — *Journal of the Karnatak University (Humanities)* 1964, 8.
- Модак, 1969. — *Modak B.R.* Naksatra-kalpa: the First Parisīṣṭa of the Atharvaveda. — *Proceedings of the International Congress of Orientalists (26th Session)* 3 (1). 1969.
- Модак, 1970. — *Modak B.R.* Varṇapāṭala. The Atharva Parisīṣṭa on Phonetics. — *JKU* 14. 1970.
- Monde du sorcier, 1966 — *Le monde du sorcier.* P., 1966 ("Sources orientales, VII).
- Миюллер, 1956. — *Muller R.F.G.* Yakṣma. — *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung.* 1956, № 4.
- Наранг, 1981. — *Narang S.P.* Textual Notes on the Atharvaveda. — *Historical and Critical Studies on the Atharvaveda.* Delhi, 1981.
- Невский, 1935. — *Невский Н.А.* Культурная поэзия древней Японии. — Восток. М., 1935.
- Норито, 1991. — *Норито Сэммэ.* Пер. со старояпонского, исслед. и коммент. Л.М.Ермаковой. М., 1991.
- Ольденберг, 1919. — *Oldenberg H.* Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa. Göttingen, 1919.
- Оппенгейм, 1936. — *Oppenheim A.L.* Die akkadischen Personennamen der Kassitenzeit. — *Anthropos* 31. 1936.
- Оппенгейм, 1990. — *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. 2-е изд. М., 1990.

- Пандей, 1990. — *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М., 1990.
- Плейте, Росси, 1869-1876 — *Pleyte W., Rossi F.* Papyrus de Turin. Leide, 1869-1876.
- Познанский, 1912. — *Познанский Н.Ф.* Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры. — *Живая Старина*. 1912, № 21.
- Познанский, 1917. — *Познанский Н.Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Потебня, 1905. — *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
- Пухвел, 1970. — *Puhvel J.* Mythological Reflexions of Indo-European Medicine. — *Indo-European and Indo-Europeans*. Philadelphia, 1970.
- Пухвел, 1984. — *Puhvel J.* Hittite Etymological Dictionary. Vol. 1—2. Berlin, New York, Amsterdam, 1984 ff.
- Раденковић, 1982. — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајањ . Ниш, Приштина, Крагу евац, 1982.
- Райнер, 1956. — *Reiner E.* Lipsur Litanies. — *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 15. 1956.
- Ратшов, 1955. — *Ratschow C.H.* Religion und Magie. Gütersloh, 1955.
- Рену, 1942. — *Renou L.* La poésie religieuse de l'Inde ancienne. P., 1942.
- Рену, 1954. — *Renou L.* Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.
- Рену, 1964. — *Renou L.* Notes sur la version "paippalāda" de l'Atharvaveda. — *Journal Asiatique*. T.252. 1964.
- Рену, 1965. — *Renou L.* Notes sur la version "paippalāda" de l'Atharvaveda. — *Journal Asiatique*. T.253. 1965.
- Рену, 1966. — *Renou L.* Etudes védiques et pāṇinéennes. T. XV. P., 1966.
- Рену, 1966a. — *Renou L.* Recherches sur le rituel védique: la place du Rig-Veda dans l'ordonnance du culte. — *Journal Asiatique*. T.250. 1962.
- Ригведа, 1972. — Ригведа. Избранные гимны. Пер. коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.
- Ригведа, 1989. — Ригведа. Мандалы I—IV. Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. М., 1989.
- Романов, 1891. — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. V. Витебск, 1891.
- Романов, 1978. — *Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царской власти. — ВДИ. 1978, № 4.
- Сапoretти, 1970. — *Saporetти C.* Onomastica medio-assira. Vol. 1—2. Roma, 1970.
- Севенсма, 1908. — *Sevensma J.* De Ark gods. Stockholm, 1908.
- Сен, 1978. — *Sen Ch.* A Dictionary of the Vedic Ritual. Delhi, 1978.
- Соколов, 1888. — *Соколов М.И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888.
- Соколов, 1889. — *Соколов М.И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками. — Журнал Министерства Народного Просвещения. 1889, июнь.
- Сринивасан, 1979. — *Srinivasan D.* Concept of Cow in the Rigveda. Delhi — Varanasi — Patna, 1979.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. I и сл. М.-Л., 1965 и сл.
- Стааль, 1982. — *Staal F.* Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. I—II. Berkeley, 1982.
- Стормз, 1948. — *Storms G.* Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948.
- Тайт, 1982. — *Thite G.U.* Medicine. Its Medico-Religious Aspects according to the Vedic and Later Literature. Poona, 1982.
- Тальквист, 1895. — *Tallqvist K.L.* Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû. Lpz., 1895.

- Тальквист, 1938. — *Tallqvist K.L. Akkadische Gotterepitheta. Helsinki, 1938.*
- Тиме, 1964. — *Thieme P. Gedichte aus dem Rig-Veda. Stuttgart, 1964.*
- Тиме, 1971. — *Thieme P. Agastya und Lopamudra. — Thieme P. Kleine Schriften I. Wiesbaden, 1971.*
- Топоров, 1969. — *Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — Σημειώματα Τруды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969.*
- Топоров, 1985. — *Топоров В.Н. Хеттск.-лув. Kamrušera: мифологический образ. — Древняя Анатолия. М., 1985.*
- Топоров, 1985а. — *Топоров В.Н. Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Kamrušera. — Этимология. 1983. М., 1985.*
- Топоров, 1986. — *Топоров В.Н. Индоевропейский ритуальный термин *souh₁ - etro- (-etlo-, -edhlo-). — Балто-славянские исследования, 1984. М., 1986.*
- Топоров, 1991. — *Топоров В.Н. Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности). — Малые формы фольклора. М., 1991.*
- Топоров, 1993. — *Топоров В.Н. Три заметки о малых фольклорных формах. — Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.*
- Трейланд, 1881. — *Трейланд Ф.Я. Материалы по этнографии латышского племени. Труды Этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском Университете, т.40. М., 1881.*
- Уитни, 1905. — *Atharva-Veda Samhita. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by William Dwight Whitney. I—II. Cambridge, Massachusetts, 1905 (Harvard Oriental Series. Vol. VII-VIII).*
- Фалькенштейн, 1968. — *Falkenstein A. Die Haupttypen der sumerischen Beschworung literarisch untersucht. Lpz., 1968 (1. Aufl. — 1931).*
- Филлиоза, 1955. — *Filliozat J. Les sciences dans l'Inde ancienne. P., 1955.*
- Филлиоза, 1964. — *Filliozat J. The Classical Doctrine of Indian Medicine. Its Origins and Its Greek Parallels. Delhi, 1964.*
- Хайман, 1922. — *Heimann B. Die Tiefschlafspekulation der alten Upanisaden. Munchen, 1922.*
- Хампп, 1961. — *Hampp J. Beschworung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961.*
- Хелимский, 1986. — *Хелимский Е.А. К ПФ тексту грамоты 292. — В кн.: Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). М., 1986.*
- Хельзиг, 1910. — *Hälsig F. Die Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Lpz., 1, 1910.*
- Чернов, 1965. — *Чернов И.А. О структуре русского любовного заговора. — Εημειώματα Τруды по знаковым системам, II. Тарту, 1965.*
- Чхаудхури, 1981. — *Chaudhury U. Myths, Magic and Poetry in the Atharvaveda. — Historical and Critical Studies on Atharvaveda. Delhi, 1981.*
- Шайер, 1925. — *Schayer S. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brahmana-Texten. Munchen, 1925.*
- Шенде, 1949. — *Shende N.J. The Foundations of the Atharvanic Religion — Bulletin of the Deccan College Research Institute IX. 1949.*
- Шенде, 1952. — *Shende N.J. The Religion and Philosophy of the Atharvaveda. Poona, 1952.*
- Шлерат, 1962. — *Schlerath B. Zu den Merseburger Zauberspruchen. — II Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft. Innsbruck, 1962.*
- Шмитт, 1967. — *Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.*
- Штаде, 1905. — *Stade B. Biblische Theologie des Alten Testaments. Tubingen, 1905.*

**СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ЛАТЫШСКИХ ЗАГОВОРОВ
КАББАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

При рассмотрении латышских заговоров невозможно не обратить внимания на заговоры каббалистической традиции, представляющие яркую инновацию в этой устойчивой и архаической системе. Рассмотрение этих новых заговоров проясняет некоторые особенности семиотической структуры традиционных заговорных текстов и дает возможность подойти к тем семиотическим процессам, которые характерны для мифопоэтического мышления.

Заговоры каббалистической традиции появляются в Латвии не в условиях расшатывания или исчезновения исконных заговоров, восходящих к индоевропейской традиции, но, наоборот, в условиях их активного функционирования, живой, непрерывной связи и теперь используемых заговоров с реконструируемым древнейшим наследием. Латышские заговоры дают образцы, помогающие составить представление об индоевропейской структуре некоторых текстов, например, заговоры, аналогичные Мерзебургскому заклинанию [Топоров, 1969]. Здесь и сама формула типа «кость к кости» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984], и последовательность названия частей тела «костный мозг — кость — сухожилие — плоть — кровь» соответствуют с точностью до семантемы текстам заклинаний других индоевропейских традиций, свидетельствуя о глубокой древности соответствующей структуры текста. Знаменательным является то, что заговоры сходного типа оказываются бытующими и теперь. Так, в 1986 г. М.Виксне в секторе фольклора Института языка и литературы АН Латвии получила от информанта из Елгавы такой заговор [Лекомцева, 1984]:

Lauzum vardi

Brik, brak, kauls pie kaula, dzisla pie dzislas, asins vidu. Kalns, pakalne to ne vienam nevajaga kustonat. Kur ada bijusi, tur vajaga stavet. Caur Dieva teva musu kunga, musu kunga un pestitaja (2034:31)¹

Заговор от ломоты

Брик, брак, кость к кости, жила к жиле, кровь внутри. На горе, под горой это нельзя шевелить. Там, где кожа была, нужно стоять. Во имя Бога отца господа нашего, нашего господа и спасителя.

Исцеление или восстановление целостности человека происходит здесь «в пространстве эпохи мирового дерева» — «на горе, под горой», т.е. в сакральном и профаническом мирах [Топоров, 1988].

Более детально пространство действия заговора описывается в следующем тексте, присланном в сектор фольклора в следующей записи:

Launum wahrđi

Eij Pee Pura Kunga
Eij Pee Upes Kunga
Eij Pee Ezera Kunga
Eij Pee Juras Kunga
Eij Pee Uguns Kunga
Eij Pee Zemes Kunga
Eij Pee Majas Kunga
Eij Pee Pilseta Kunga
Eij Pee Meza Kunga (150.1240)

От лихорадки

Иди к хозяину (господину) болота
Иди к хозяину (господину) реки
Иди к хозяину (господину) озера
Иди к хозяину (господину) моря
Иди к хозяину (господину) огня
Иди к хозяину (господину) земли
Иди к хозяину (господину) дома
Иди к хозяину (господину) города
Иди к хозяину (господину) леса

Повторить 27 раз.

Традиционная форма отсылки болезни — «иди» — предполагает персонификацию болезни. Персона «Лихорадка» должна уйти к хозяину или господину болота, реки, озера, моря... Это перемещение вызывает или вызывается актуализацией космогонического акта, времени, когда хозяином или господином всех вещей творились болота, реки, озера, моря... [Неклюдов, 1985].

Но параллельно этой живой традиции индоевропейских заговоров в Латвии очень широко распространены тексты-обереги и заговоры каббалистической традиции. Так, наряду с вышеприведенным заговором от лихорадки используется и такой заговор и берег:

¹ Здесь и далее указан шифр, под которым хранился в картотеке сектора фольклора Института языка и литературы АН Латвии данный материал.

Dzudza vardi

Ambakuta.
 Ambakut.
 Ambaku.
 Ambak.
 Amba.
 Amb.
 Am.
 A.

Japagatavo ar sadiem vardiem trisas zimites. Viena jasiem slima kakla, viena janodedzina, viena jasviez udenu. (150.2264). «С этими словами приготовить три записки. Одну нужно привязать больному на шею, одну сжечь, одну бросить в воду».

Заговор может иметь вид только письменных знаков:

Asins wahrdi apturet

B × K × B × D × B × W × K × H × G × O × R × X × Zs × f × f × M × Sch × Y × X ×

Schohs bokstabus nes pie seivis tad neweens tawa assini neisslus nedss tewi покаус (150.14).

«Эти буквы носи с собой, тогда никто твою кровь не прольет и тебя не убьет».

К текстам-оберегам примыкают заговоры-обереги, где важно и графическое представление текста (как в обереге), и произнесение его, девять — двадцать семь — семьсот двадцать девять раз (3², 3³, или 3⁶).

A	B	A	B	A	T	A	B	R					
	B	A	B	A	T	A	B	R					
		A	B	A	T	A	B	R					
			B			A	T	A	B	R			
							T	A	B	R			
									A	B	R		
											B	R	
													R

R (150.2272)

О том, как широко была распространена практика каббалистических заговоров и оберегов, можно судить по книге Страуберга [Страуберг, 1939] и материалам, собранным в секторе фольклора Института латышского языка и литературы².

² Пользуюсь случаем поблагодарить научных сотрудников сектора фольклора Мару Вискне и Беатрису Рейздане за любезно предоставленные материалы и комментарии к заговорам каббалистической традиции.

Заговоры каббалистической традиции обычно записаны в самодельных книгах и тетрадах, иногда готовых школьных тетрадах, блокнотах, сшитых из бумаги амулетах. Самодельные книги и тетради чаще всего изготовлены из черной или синей бумаги, текст написан белыми чернилами. Наиболее ценные рукописи хранятся в Библиотеке Академии наук Латвии, в секторе фольклора они представлены фотокопиями. Называются эти черные книги чаще всего «Шестой и седьмой книгами Моисея», иногда указывается, что подлинник хранится в монастыре Санта Монтана. Эти сборники и соответствующая практика использования приводимых в них заговоров известны по всей Латвии. Сведения об аналогичных «черных книгах» имеются относительно Литвы, Польши, Чехии и Словакии, Германии, но этнографический и ареально-семиотический анализ распространения каббалистической традиции еще ждет своего исследователя.

В настоящей статье задача ограничивается семиотическим анализом латышских заговоров (а не текстов-оберегов, состоящих из символов-букв), связываемых с каббалистической традицией. Соответствующая каббалистическая практика не рассматривается.

Среди материалов на тему каббалистической традиции в заговорах особое место занимают магические квадраты. Свидетельства их использования многочисленны. Знание их наблюдается и сейчас. Эти квадраты определяют письменную традицию магических действий. Они чертятся над входом в дом, изображаются на двери и воротах, рисуются на люльке. Перед тем как ставить хлеб в печь, на нем пишется магический квадрат. Чтобы задуманное желание исполнилось, магический квадрат представляется на бумаге, которая должна быть сожжена, пепел высыпан в вино и это вино — выпито.

Магический квадрат — это акростих-квадрат-палиндром:

S	A	T	O	R	R	O	T	A	S
A	R	E	P	O	O	P	E	R	A
T	E	N	E	T	T	E	N	E	T
O	P	E	R	A	A	R	E	P	O
R	O	T	A	S	S	A	T	O	R

Как палиндром, его можно читать слева направо и наоборот, как квадрат, его можно читать сверху вниз и снизу вверх, как акростих, это можно проделывать с каждой строкой и колонкой, и при всех этих чтениях смысл и текст остается неизменным: «сеятель Арепо содержит колеса со старанием». Центральные оси этого квадрата остаются неизменными и образуют крест со значением «держит».

Т
Е
Т Е Н Е Т
Е
Т

По этой форме буквы магического квадрата могут быть расположены так, что они образуют идеограмму Pater noster «Отче наш»

Р
А
Т
Е
Р
Р А Т Е Р N O S T E R
О
S
Т
Е
Р

При этом остаются две буквы А и две О, которые легко понять как обозначение греческих букв «альфа и омега»:

А		Р
Р		А
А	А	Т О
Т		Е
Е		Р
Р		
А Р А Т Е Р N O S T E R О	Р А Т Е Р N O S T E R	
О		О
S		S
Т	А	Т О
Е		Е
Р		Р,
О		

что отсылает нас к самоназванию Бога, как сказано в Откровении Святого Иоанна Богослова: «Я есмь Альфа и Омега, на-

чало и конец, говорит Господь» (Откр. I, 8), по-латыни: «Ego sum α , et ω , principium et finis, dicit Dominus Deus».

Альфа и омега — иносказательное представление «первого и последнего», как впервые сказано у пророка Исая: «Я первый и Я последний и кроме Меня нет Бога» (Ис., 44, 6).

Из этих же букв квадрата может быть составлена и молитва: «Ого Те, Pater, ого Те, Pater, sanas» — «Отче, молю Тебя, Отче, молю Тебя, Ты исцеляешь».

Этот магический квадрат никак не связан с каббалистической традицией. Он был известен уже у первых христиан, как показали раскопки в Риме и в Помпеях в 1868 г. Возможно, что в то время он использовался как знак принадлежности к христианской общине. В Латвии в XIX—XX вв. он считается знаком сильной магической защиты от всякого зла: злого умысла, дурного глаза, болезней. Он отмечен как средство от воспаления (150.2318, 150.2319), от укуса бешеной собаки (150.2273); он защищает от пожара (150.2320, 150.2883—150.2913, 150.518^a)

Параллель магическому квадрату в устной традиции представляет включение молитвы в традиционную форму заговора — в основной текст или в закрепляющую концовку [Олупе, 1988]. В книгах и тетрадах с заговорами каббалистической традиции магический квадрат, вероятно, оказался вместе не только по признаку «тайного языка» и представления о силе его воздействия, но об этом позже.

Собственно каббалистическая традиция в заговорах представлена «словами», повторяемыми определенное число раз в усекаемом виде. Это сопровождается магической практикой. Так, еще Ф.Я.Трейланд описывал слово

A b a g a k a
A b a g a k
A b a g a
A b a g
A b a
A b
A,

к которому сделал примечание: «Этими не имеющими лексического значения словами, довольно распространенными между латышскими заклинаниями, лечат не только от лихорадки, но и от некоторых других недугов». Соответствующая магическая практика описывается следующим образом: «Возьми семь горбушек хлеба, напиши на каждой по одной из нижеследующих строчек и съешь горбушки в течение семи дней, каждый день по одной» [Трейланд, 1881, с.149].

Страуберг приводит такой текст заговора (этот же текст в материалах сектора приводится как текст из «Шестой книги Моисея»):

Neble zeedum kwamma
 Neeble eedum wamma
 Neeble dum amma
 Neble um ma
 oho [Страуберг, 1939] (150.3176).

К самым распространенным заговорам относятся следующие «слова»:

Abamabrakk
 Abamabrak
 Abamabra
 Abamabr
 Abamab
 Abama
 Abam
 Aba
 Ab
 A

и вошедшее во многие языки в пейоративном смысле «абракадабра»:

Abracadabra
 bracadabra
 racadabra
 acadabra
 cadabra
 adabra
 dabra
 abra
 bra
 га
 а (150.1975)

Если поставить вопрос о смысле этих «слов», то ответ на него внутри каббалистической традиции никак не может быть отрицательным. Здесь мы находимся в той ситуации, когда особенно ярко видно, что слово как минимум несет на себе печать принадлежности определенному языку, и язык гарантирует каждому слову некоторый смысл (в отличие от слов с неопределенной семантикой, не соотносящихся ни с каким определенным языком [Лекомцева, 1987]). Рассматриваемые «слова» включают в свой смысл признак «тайного языка». Страуберг приводил комментарий к заклинанию оружия: «...эти знания сохраняются

тайно, потому как они из царства такой силы, что одними словами во всех делах преуспеть можно». И далее: «Поэтому это тайное искусство спасено и действительно против всех злых больших умов, а также против чертей, ведьм, колдунов; оно помогает также, если кто одержим злом...» [Страуберг, 1939]. В магическом языке «каждое слово — это слово заклятья, — говорит Новалис, — какой дух вызывают, такой и проявляется» [Новалис, 1968].

Смыслом всех этих «магических» слов можно считать переключение на другой, «тайный язык» и соответственно все характеристики этого языка, т.е. приходится постулировать смысл для слов заговоров каббалистической традиции, но этот смысл выступает как некий «х» с точки зрения латышского языка.

Если же говорить о значении или области референции этих слов, то особенностью их является то, что область отнесения их необычайно велика: это может быть болезнь любого вида, пожар, укусы змей — различные явления и состояния вплоть до такого страшного состояния, «когда ты не знаешь, чего хотеть» (150.1981). Можно считать, что слова каббалистических заговоров имеют универсальную референцию, — их можно направить на любой объект, любое действие и состояние.

Эта свобода соотношения слов каббалистических заговоров с произвольным фрагментом объективного и субъективного мира отличает их от слов заговоров индоевропейской традиции, имеющих закрепленную сферу применения (заговор от вывиха не подойдет в ситуации, когда надо остановить кровь). Слова заговоров каббалистической традиции по способу соотношения с денотатом аналогичны указательным местоимениям в самом расширительном смысле, т.е. это знаки, которые при первом употреблении классифицируются как знаки-индексы (с дополнительным значением символа магии).

Один «период» заговора состоит в поэлементном сокращении слова слева направо или справа налево до полного его исчезновения. При магическом отождествлении означаемого и означающего такое последовательное усекновение означающего становится иконическим знаком ликвидации означаемого.

Если в заговоре индоевропейской традиции, например, лихорадка отсылается к господину болота, реки, озера, моря, т.е. перемещается в далекие края и уменьшается согласно такой перспективе, то в заговоре каббалистической традиции она непосредственно семиотически аннигилируется вместе со своим обозначением. Поэтому «период» заговора — иконический знак исчезновения означаемого. Надо отметить, что иконические знаки играют большую роль во всей каббалистической практике (в том числе и в действиях с восковыми подобиями [Страуберг, 1939]).

Теперь понятно, почему вместе с каббалистическими заговорами в тетрадах всегда оказываются и магические квадраты — против средства магического уничтожения любого «объекта» приводится и способ абсолютной магической защиты. Распространенность магических квадратов говорит о том, насколько широка область возможного действия рассматриваемых заговоров.

Но структура каббалистического заговора определяется еще и тем, что такой период повторяется 9, 27 или 729 раз. Число повторений определяется магическим числом три, которое усиливается как 3^2 или 3^3 , или 3^6 . Двадцать семь повторений считается равным лунному месяцу, 729 повторений — двулетию³. Здесь отражается установка каббалистики на символизацию: символическое значение имеют в ней не только буквы, но и числа. Это приводит к тому, что текст каббалистического заговора оказывается сплавом знаков-индексов, знаков-символов (символов магической идентификации, символов времени, символов магического воздействия) и иконических знаков (знаков исчезновения означаемого, знаков соответствующей единицы времени).

Фиксированная длина текста образуется жесткой ритмической схемой, определяемой исходным словом. При произнесении заговора ритм становится основным инструментом слияния и отождествления означаемого и означающего. Здесь трудно удержаться, чтобы не процитировать Новалиса, который сказал о ритме: «Объективная картина и мой дух образуют в нем единое событие» [Новалис, 1968].

«Логизирующий ритм» [Топоров, 1988] заговора, дающий возможность с помощью «магического слова» вычленишь из мира Я и не-Я любой фрагмент и произвести его семиотическую аннигиляцию, требует при его воспроизведении распределенного внимания: необходимо произносить слово, образуя от него последовательность с сокращением на один элемент в начале или в конце его и одновременно считать число произносимых периодов, что даже при среднем количестве периодов — 27 — представляет собой нелегкую задачу. Такие параллельные действия требуют особой сосредоточенности и приводят к изменению состояния сознания, аналогичному экзистенциальному изменению вызванному психотропными средствами [Спивак, 1983]. Поэтому практика заговоров каббалистической традиции может быть отнесена к видам деятельности, осуществляемой при измененных состояниях сознания, таким, как камлание шамана.

³ Пользуюсь случаем поблагодарить профессора Вилниса Зариньша за указанную информацию о восприятии в народной традиции смысла числа необходимых повторений одного периода заговора.

Тип коммуникации при заговаривании в каббалистической традиции тоже изменяется: это не общение между членами — участниками данного акта коммуникации, а способ взаимодействия Я и Я (если заговаривающий заговаривает себя) или не-Я (Оно). Другими словами, язык здесь выступает во вторичной, крайне специфической функции, когда целью произнесения слов является слияние-отождествление субъекта и объекта. Это объясняет отсутствие в этом языке средств для выражения субъектно-объектных отношений и интерперсонального взаимодействия, а также способов представления модально-временных категорий.

«Магическое слово» каббалистического заговора дает возможность расширить сферу номинации до беспредельности, а соответственно обеспечить и возможность безграничной манипуляции. Предполагавшаяся в заговорах индоевропейской традиции область запрета именованная — табуированная лексика — исключала определенную сферу даже из стремления воздействовать на нее, манипулировать соответствующими означаемыми. Распространение каббалистических заговоров на фоне живой традиции заговоров, восходящих к индоевропейским, может быть объяснено, в частности, тем, что каббалистические заговоры дают возможность воздействовать магическим образом на любой объект-субъект-действие-состояние безо всяких ограничений и модификаций, в то время как традиционные заговоры имеют достаточно ограниченную область применения. Универсальная семантизируемость, которую предполагают каббалистические заговоры, дает им несравненные преимущества в постоянно меняющемся мире. Алгоритмическая структура текста таких заговоров делает их доступными для каждого. Характерно, что заговоры индоевропейской традиции передаются по наследству, хранятся и практикуются особо отмеченными людьми (знахарями, колдунами — например, заговор, приведенный выше, записан от внука известной колдуньи), а заговоры каббалистической традиции широко переписываются и используются (как и магические квадраты), судя по собранным данным, без особых ограничений.

Заговоры каббалистической традиции обеспечивают семантическую замкнутость корпуса заговоров, представляя собой максимальную степень семиотического обобщения традиционных заговоров. Это семиотическое обобщение касается не только собственно используемых знаков, каждый из которых становится индексом-символом-иконическим знаком, но изменения структуры семиотической ситуации, описываемой как «субъект (заговаривающий) — объект — адресат — сообщение (заговор)». В процессе заговаривания сфера внимания субъекта и адресата и соответственно область распределенного восприятия постепенно становится полем нейтрализации, когда

«единственным событием» оказывается ритм заговора. Этот ритм приводит к изменению состояния сознания, в котором исходная семиотическая ситуация превращается в неделимую-нечленимую, когда все ее составляющие сливаются в одно. Отсюда следует, что заговоры каббалистической традиции имеют особенно сильную прагматическую направленность и особенно значимый в этом отношении результат.

Теперь, имея представление о структуре текста каббалистического заговора и заговора индоевропейской традиции, можно поставить вопрос о типе дискурса, к которому могут принадлежать эти тексты. О сходстве заговора индоевропейской традиции и мифа уже говорилось [Топоров, 1988], хотя, как отмечалось в той же работе, «заговор не сливается полностью ни с ритуалом-делом, оперирующим непрерывно, ни с мифом-словом, исходящим из дискретного. Но вместе с тем заговор пытается удержать преимущества, которые есть порознь у ритуала и мифа» [Топоров, 1988, с.23]. Если обратиться к типологии дискурсов Ч.Морриса, то мифологический дискурс выделяется тем, что «в мифологическом дискурсе знаки являются оценками некоторых действий и стремятся дать информацию о предпочтительном статусе, соответствующем некоторому человеку или группе в этих действиях» [Моррис, 1971].

Заговоры индоевропейской традиции, по-видимому, вполне подходят к этому типу дискурса: в них описываются и оцениваются действия, необходимые для достижения «предпочтительного статуса» адресата заговорного текста. Однако заговоры каббалистической традиции уже трудно подвести под эту категорию дискурса — в них не описываются и не оцениваются действия, необходимые для адресата, не дается «предпочтительный статус» и ничего не говорится о его достижении. Для каббалистических заговоров в типологии Ч.Морриса наиболее подходящим представляется «космологический дискурс» или «десигнативно систематизирующий дискурс», т.е. дискурс, в котором десигнаты (означаемые) используются с целью организации знакового — «семиотического поведения, вызываемого этими десигнатами» [Моррис, 1971, с.211]. «Космологический дискурс отличается от научного тем, что он стремится организовать главные означаемые, приемлемые для данного индивидуума в данное время таким образом, что они могут включать как фиктивные, так и принятые нормой означаемые, как неподтвержденные убеждения, так и общепринятые знания» [Моррис, 1971, с.212]. Космологический дискурс включает то, «во что верит данный человек, что не может быть отвергнутым как «бессмыслица», или как «эмотивное», или как «неважное». Его значение состоит в том факте, что людям нужна организация представлений, в которые они верят, как одна из фаз их общей ориентации» [Моррис, 1971, с.212].

Семантическое пространство, предполагаемое каббалистическими заговорами, их прагматика, кажется, ближе всего подходит к определенному Моррисом космологическому дискурсу. Означаемые (а это здесь — неограниченная область) с их означающими «используются с целью организации поведения», а именно: процедура заговаривания в данной традиции имеет результатом последующее игнорирование заговариваемого объекта или состояния (означаемого) в поведении, т.е. семиотическое аннулирование соответствующего десигната. При этом верификация результата осуществляется только самим заговаривающим и его адресатом. Статус коллективных представлений здесь не сопоставим с убежденностью индивидуума.

С этой точки зрения интересно сопоставить представления, предполагаемые практикой каббалистических заговоров, с рассуждениями о мире, представленными в европейской философской традиции в типично космологическом дискурсе.

Для этого необходимо попытаться суммировать положения, определяющие семантическое пространство каббалистических заговоров. Они могут быть сведены к следующим пунктам.

1. Мир Я и не-Я может сливаться (по крайней мере в состоянии измененного сознания) — по сути он представляет собой единство (или даже тождество).

2. Означающее и означаемое (слово и десигнат, язык и мир) представляют собой неразрывное целое, поэтому сознательное сокращение вплоть до отсутствия означающего приводит к аннигиляции, уничтожению и соответствующего означаемого.

3. Означающее — означаемое могут быть произвольно выделены как в мире внешнем, в мире не-Я, так и в мире внутреннем, мире Я. «Магическое слово», не связанное с членением мира, диктуемым естественным языком, дает бесконечную степень свободы для номинации и конкретной референции.

4. Исключение из актуальной семиотической ситуации любого данного означаемого дает возможность преобразовать ее в ситуацию, в которой данное означаемое семиотически отсутствует. Это приводит к снятию семиотической зависимости от ряда составляющих компонентов заданной ситуации, к прорыву ограниченности состояния «здесь и теперь».

5. Означающее в этом контексте — не обычный «план выражения» конвенционального знака, но иероглиф, «магическое слово», принадлежащее «тайному языку», план содержания которого не ограничен в принципе.

6. Ритм заговаривания — существенная составляющая в преобразовании исходной ситуации в желаемую.

7. Речь (заговаривание) — не способ коммуникации между участниками ситуации, а способ самонастраивания (в том числе и настраивания адресата) и вызывания изменения сознания, при

котором становятся очевидными сформулированные выше положения.

Этот комплекс представлений встречается в разное время и в разных системах, но наиболее близкое соответствие ему можно видеть во взглядах немецких романтиков раннего периода.

При всем индивидуальном разнообразии идей раннего немецкого романтизма обращает на себя внимание подчеркивание единства и целостности, органичности мира, характерное для всех его представителей. Романтики считают очевидным единство мира Я и не-Я. Так, еще в раннем эскизе Ф.Шеллинг писал: «Я должен трактовать то, что конечно, что лежит в основе всякого существования, — абсолютное бытие, проявляющееся в каждом существе, как идентичное мне самому, с чем-то конечным, неизменным во мне» [Шеллинг, 1856, I, с.247]. Далее он развивает эту мысль: «Поэтому в Я должны развиваться все представления внешнего мира» [Шеллинг, 1856, II, с.33], с одной стороны, но с другой — «я сам — только мысль бесконечности» [Шеллинг, 1856, I, с.36]. В 1804 г. он формулирует: «Для нас нет ничего субъективного и ничего объективного, — так как Абсолют является для нас только отрицанием этой оппозиции, абсолютным тождеством обоих» [Шеллинг, 1982, с.47].

Эти воззрения широко представлены у всех романтиков — их можно проиллюстрировать словами Ф.Бадера, который считал, что «через все формы проходит каким-то образом Один дух — именно наш дух, который все оживляет, создавая из них живое целое для нас и в нас» [Бадер, 1851—1860, II, с.71].

Единство означающего и означаемого — по крайней мере на заре человечества, в «золотом веке», — любимая идея немецких романтиков. Представление о языке как подлинной тайне мира, «музыке миров» дает Новалис на таком примере: «Священное Писание не требует никаких объяснений. Кто говорит правду, тот полон жизни вечной, и Его писание кажется нам чудесно связанным с истинными тайнами, так как это — аккорд из симфонии вселенной» [Новалис, 1983, с.73].

Романтики стали понимать слово, знак в расширительном смысле — как чудо, озарение, с одной стороны, и как алгебраический шифр [А.Шлегель, 1911, с.282] — с другой. Образ в сновидении — основной знак для Г.Шуберта [Шуберт, 1814]. Так, Ф.Шлейермахер, основатель герменевтики, пишет: «Что такое чудо? Скажите мне, в каком языке понимается оно не как знак? Эти знаки не определяют ничего иного, как непосредственное отношение какого-либо явления к бесконечности, к универсуму» [Шлейермахер, с.102]. Отход от узкоконвенционального знака языка дал возможность романтикам обобщить понятие знака настолько, что в него стало возможным включить

и «связь по природе» — то, что потом в классификации знаков Ч.Пирса будет называться знаком-симптомом.

Произвольность, свобода выделения означаемого в семантическом пространстве заговоров рассмотренной традиции перекликается с идеями Ф.Шлегеля о направленности внимания. «Мы должны осознать, что отличительный характер человеческого воображения основывается на свободном, произвольном направлении внимания. Воображение имеют и животные. Они имеют те же органы чувств, им нельзя отказать в определенной памяти и воображении. Однако то, что делает человека человеком и чего нельзя найти у животных даже в минимальной степени, то это произвольное, свободное движение его духовных сил и действий» [Ф.Шлегель, 1837, I, с.65].

Характерно следующее определение Новалиса: «Магия — это искусство произвольно использовать чувственный мир» [Новалис, 1968]. Поэтому магия и поэзия как ее современное представление для Новалиса (как и для Хельдерлина, Хюльзена, Гоффмана) становится прорывом из сковывающих отношений «здесь и теперь» к свободе «золотого века» прошлого или представляемого грядущего. «Чародеи слова» могли, как писал Новалис в романе «Хайнрих фон Офтердинген», «пробудить мертвые семена растений и вырастить цветущие сады, приручить диких животных и обратить одичавших людей к порядку и нравственности, воспитать в них склонность к искусству и миру...» [Новалис, 1968, 129]. Таинственные знаки, магические слова, которыми пользовались эти древние поэты — это воплощение «музыки сфер», это «пение, открывающее небесную музыку». Другими словами, «планом содержания» этих магических слов оказывается весь универсум.

При таком подходе ритм стал у романтиков центральным понятием. Новалис считал: «Любой метод — это прежде всего ритм. Уходит от человека ритм мира — значит, от него уходит и мир. У каждого человека свой индивидуальный ритм.

Алгебра — это поэзия.

Чувство ритма — это гений.

Фихте ничего не открыл, кроме ритма философии, и выразил его вербально-акустически» [Новалис, 1968, с.24].

Идеи раннего романтизма сами по себе представляют интерес, но в рассматриваемом аспекте нельзя не остановиться на одной из наиболее характерных черт романтической идеологии — на идее преимущества иррационального (в отличие, например, от ведущих идей Просвещения) постижения мира. «Свет перестал быть местом пребывания богов и знаком неба. Ночь стала главным источником озарения» [Новалис, 1968, с.4]. Язык сновидений говорит больше, чем опыт эмпирического наблюдения и индуктивного размышления. «На этом языке с по-

мощью немногих иероглифических, связанных между собой особенным способом образов, которые мы представляем себе быстро — последовательно или одновременно, мы выражаем за небольшое время больше, чем это было бы возможно с помощью слов в течение нескольких часов» [Г.Шуберт, 1814, с.1]. «Язык пророков», вытекающий из глубинных пластов человеческой психики, как и язык поэтический, родственны первому, проявляется, согласно Г.Шуберту, «как воплощенный мир снов; язык пророков в живых иероглифических формах... действует всюду в соответствии с той самой закономерностью, с тем самым бессознательным и слепым стремлением, которое диктует движения лунатику» [Г.Шуберт, 1814, 17]. Этот прежний способ понимания теперь оказывается доступным только во сне, экстазе — в формах измененного сознания. У Ф.Шлегеля основой процесса познания являются чувство (чувствование) и любовь — «идеальное первичное состояние» [Ф.Шлегель, 1980, II, с.112].

Внимание к данным измененного состояния сознания и подчеркнутое предпочтение его в духовной жизни человека, проявившееся в творчестве ранних романтиков, имеет отчетливую аналогию в практике и «идеологии» семантического пространства, характерного для заговоров каббалистической традиции. Комплекс сходных представлений не исчерпывается сказанным, но он достаточен, чтобы показать, что философия раннего немецкого романтизма, характеризуемая, с точки зрения типологии дискурса Ч.Морриса, как космологический дискурс, имеет и в этом отношении аналогию с системой пресуппозиций и практикой каббалистических заговоров.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Бадер, 1851—1860. — *Baader F.V. Sämtliche Werke*. Lpz., 1851.
Гамкрелидзе, Иванов, 1984. — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тб., 1984.
Лекомцева, 1987. — *Лекомцева М.И.* Особенности текста с неопределенно выраженной семантикой. — Исследования по структуре текста. М., 1987, с.241—250.
Лекомцева, 1988. — *Лекомцева М.И.* Об одной инновации в системе латышских заговоров. — Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.
Моррис, 1971. — *Morris Ch.* Signs, Language, and Behavior. — *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague — Paris, 1971.
Неклюдов, 1975. — *Неклюдов С.Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора. — Типологические исследования по фольклору. М., 1975, с.182—190.
Новалис, 1968. — *Novalis. Gedichte*. Romane. Zürich, 1968.
Новалис, 1983. — *Novalis. Schriften in einem Band*. B., 1983.

- Олупе, 1988. — Олупе Э. Структура латышских заговоров. Принципы и виды построения. — Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с.60—62.
- Спивак, 1983. — Спивак Д.Л. Лингвистическая типология искусственно вызываемых состояний измененного сознания. — Физиология человека. 1983, IX, № 1.
- Страуберг, 1939. — *Straubergs K. Latviešu būgamie vardi. Rīgā, 1939. I. Magija un būgamie vardu tematika.*
- Топоров, 1969. — Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале латышских заговоров). — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с.9—43.
- Топоров, 1988а. — Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. — Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с.7—60.
- Топоров, 1988б. — Топоров В.Н. — О статусе и природе заговора (теоретический аспект). — Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с.22—24.
- Трейланд, 1881. — *Трейланд Ф.Я.* (Бривземниакс). Труды этнографического отдела. Материалы по этнографии латышского племени. М., 1881.
- Шеллинг, 1856. — *Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856.*
- Шеллинг, 1982. — *Schelling F.W.J. Schriften, 1804—1812.*
- Шлегель А. 1911. — *Schlegel A.W. Vorlesungen über philosophische Kunstlehre. Lpz., 1911.*
- Шлегель Ф., 1837. — *Schlegel F. Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. Bonn, 1837.*
- Шлегель Ф., 1980. — *Schlegel F. Werke in zwei Bänden. Berlin und Weimar, 1980.*
- Шлейермахер, с.а. — *Schleiermacher F. Über die Religion Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern. B., s.a.*
- Шуберт, 1814. — *Schubert G.H. Die Symbolik des Traumes. Bamberg, 1814.*

О НЕКОТОРЫХ ТИПАХ ЗАГОВОРНЫХ ФОРМУЛ

Материал заговоров представляет плодотворную почву для сопоставления и реконструкции, поскольку набор формул и мотивов, составляющих заговорный текст, ограничен, относительно постоянен и обнаруживает черты многочисленных схождений в различных фольклорных традициях (ср. [Иванов, Топоров, 1963, с.148—150, где рассматривается возможность реконструкции праславянских текстов заговоров]). Исследователи не раз обращались к сравнению индоевропейских заговоров, обнаруживающих поразительное сходство, которое позволяет делать далеко идущие выводы. В числе таких исследователей, в частности, Б.П.Хаждеу с его сопоставительным анализом восточнороманских и санскритских заговоров от телесной слабости, наблюдения Н.Познанского над структурой различных заговорных текстов, а еще раньше разыскания В.Миллера в области ассирийских заклинаний и заговоров [Хаждеу, 1979, с.61—63; Познанский, 1917; Миллер, 1896, с.66—89]. «К чему приводят указанные параллели? — писал Миллер. — Должны ли мы только ограничиться выводом... что одни и те же психологические законы проявляются в человечестве поразительно одинаково даже в деталях, в народах различных рас, живущих под различными широтами при самых различных жизненных условиях...? Или рассмотренные совпадения хоть отчасти объясняются существованием древней культурной традиции, донесшей еще не изведенными наукой путями некоторые черты восточной магии в наше средневековое европейское колдовство? Мне лично возможность отголосков такой традиции представляется, по крайней мере, в некоторых чертах вероятной» [Миллер, 1896, с.89].

Эта мысль подтверждается выполненными в недалеком прошлом исследованиями по реконструкции некоторых типов индоевропейских заговоров [Топоров, 1969]¹.

Данная работа посвящена рассмотрению некоторых ритуально-поэтических формул восточнороманских и восточнославянских заговорных текстов. Мы ограничиваемся сопоставительным анализом лишь одного фрагмента заговоров, а именно формулой отсылки болезни. Речь идет о клише следующего типа — восточнором.: *Mereț voi, / Cu sorocu mîneu, / Șî cu alu Dumînezău / Șî cu doisprăzăce apostoli, / În p'terile săci / Șî 'n bolovañ / Unde cocoș negru nu cîntă, / vacă năgră nu răge* [Скурту, 1942, с. 250]; *Să te duci în pădure, / Unde cicoș nu cîntă, / Vacî nu ragi, / Nici poră nu toacă* [ДМ, 1982, с. 66]; восточнослав. укр.: *І силаю тебе, змей душе-переполоше, / В землю пустую безконечную, / Де козак на коні не гуляе / Де дівка косою не мае, / Де чоловічеський глас не заходить, / Де скотина не ходить, / Де і птиця не залітаєть* [Иващенко, 1878, с. 175]; белорус.: *И сошлю я вас на мха, на болота, на ницья лозы, горой закачу, зязлезным тыном загороджу, зорами обсею, месяцам накрью* [Романов, 1891, с. 45, № 167]; русск.: *поди в тёмные леса, в зыбучие болота, где люди не заходят, там петух не поёт, сядь на скрыпучее дерево, там тешьсе, тамешайсе, там тебе место, там уомон* [Мансикка, 1912, с. 129, № 27]. В статье анализируются преимущественно восточнороманские заговоры и приводятся соответствующие восточнославянские параллели.

Место отсылки болезни описывается такими оппозициями, как: свой/чужой, близкий/далекий, верх/низ, центральный/периферийный, суша/море, светлый/темный и рядом других (ср. [Неклюдов, 1972, с. 33—34, 36—37; Иванов, Топоров, 1965, с. 63, 138, 165, 174]). Далекими, чужими считаются такие элементы пространства, как л е с — черный, глухой, немой, пустой, — в восточнороманском: *codri pustin* [Петрович, 1935, с. 121], *păduri mute și surde* [ФОМ, 1968, с. 758]; сырой, темный, дремучий — в восточнославянском; ср. следующие клише в белорусских заговорных текстах: *идитя вы на тёмныя лясы, на товстыя дубы, на широкия листы* [Романов, 1891, с. 33, № 115]; *и шалёных собак сгоню я за щирья боры, за цёмные лясы, за мхи, за болоты, за гнилыя колоды, и за лютыя воды* [Там же, с. 174, № 64]; в русских заговорах: *отнесите его в тёмные леса, в далёкие края, за синие моря, на желтые пески* [Попов, 1903, с. 232, № 41]; *поди в тёмные леса, в зыбучие болота* [Мансикка, 1912, с. 129, № 27]; в украинских

¹ По мнению автора, «заговоры, цель которых в изгнании болезни, содержат благоприятный материал для реконструкции древних индоевропейских образцов ритуально-поэтических формул... Один из примеров такого рода — формула отсылки болезни» [Топоров, 1969, с. 23—24].

заговорах: *иди прѣчь, та йди на лѣсы, на очереты, та на лугы, та на пуци, та на трепезы; пѣдить собѣ на яры, на лѣсы дремуци* [Ефименко, 1874, № 26, № 78]; *г о р ы* — крутые, высокие, вершины гор, горы, не имеющие названия, — в восточнороманском и восточнославянском: *munte mare* [ФМ; 1969, с. 417], *vîrfu muntselui* [ФОМ, 1967, с. 317], *munții lui Crai împărat* [ФОМ, 1970, с. 163], *muntele Ineului* [ФТ, 1967, с. 240]. Ср. соответствующие восточнославянские мотивы: укр.: *ступай в крутыя горы, в гнилыя колѣды* [Х.сб., 1895, с. 386]; *на ницѣ лозы, на быстрыи воды, на сухии лѣса и на крутыи горы* [Ефименко, 1874, № 87]; русск.: *быть тебе по болотам, по гнилым колодам, за тѣмными лесами, за крутыми горами, за жѣлыми песками* [Майков, 1869, № 94]; *посылаю за быстрые реки, за высокие горы, за темные леса* [Ефименко, 1878, с. 176, № 17]; *за темные леса, за высокие горы, за тихие за озѣра* [Кр. иск., 1928, с. 56]; *понеси их за горы высоки, за леса дремуци, за моря широки, за реки глубоки, за болоты зыбучи, за грязи топучи* [Майков, 1869, № 56]; ср. интересную реализацию первого члена противопоставления верх/низ в русском заговоре: *мы вас высылаем на красные зори, на ясные звѣзды, на курины жердьа* [Попов, 1903, с. 232, № 46]; *м о р е*, глубь моря, край моря в восточнороманском: *mare, Marea Neagră* [ФОМ, 1968, с. 559, 745], *fundul mării* [Ионашку, Мындриану, 1897, с. 94]; [Памфиле, 1911, с. 31], *coadele mării* [Ионеску, Даниил, 1907, с.55]; в восточнославянском, кроме моря, характерен вообще мотив воды, влажности, топкости, гниения; ср. восточнославянские заговорные формулы: русск.: *понеси её в сине море* [Майков, 1869, № 56]; *поди на Окиян море; поди за море* [Майков, 1869, № 57, № 204]; *пошлю я вас во чисты поля, во сини моря, во гнилы болота* [Попов, 1903, с. 230, № 33]; *угоните их за чисты поля, за сини моря, за гнилу колодину* [Пин., с. 169, № 182]; *пойдите во чисто поле, за синё море, на белый мох, под гнилую колоду* [Пин., 1980, с. 169, № 183]; укр.: *пѣдите, урокы, на сорокы, на луга, на очерета, на болота, за моря!* [Ефименко, 1874, № 77]; белорусск.: *идзи ты на моря, на лукоморья* [Романов, с. 166, № 36].

Интересны также отсылки болезни на край земель: *În coadele țărilor* [Ионеску, Даниил, 1907, с. 82], на край вод: *la margini de ape* [ФТ, 1967, с. 243 и др.]; вообще характерна выделенность границы, последней черты, за которой начинается чужой мир. Ср. также мотив изгнания болезни в глубь земли: *în fundul pământului* [ФОМ, 1968, с. 760] и под землю (при этом говорится, что болезнь пришла из-под земли): *Tu pe sub pământ ai venit, pe sub pământ să te duci* [ФОМ, 1968, с. 563]; ср. восточнославянские формулы: *в сырую землю* [Кр. иск., 1928, с. 50]; *в землю, под гнилую колоду, под смоляной пень*

[Майков, 1869, № 196]. Очевидно, что отсылка болезни в землю, под землю, т.е. вниз, означает также переход в иной, чужой мир, мир мертвых.

Исследователи текстов заговоров обычно отмечают тесную связь мира заговора с миром крестьянского дома, с крестьянским бытом, деревенскими занятиями, ремеслами и полевыми работами, см., в частности, [Пападима, 1968, с. 383—385; Поп, Руксэндойу, 1976, с. 220]. Поэтому изгнание болезни в чужой мир обычно сопровождается формулами, из которых явствует, что в чужом мире в отличие от своего мира все устроено совершенно по-иному, при этом перечисляются бытовые подробности, очень точно характеризующие свой мир. Вообще чужой мир, как известно, может описываться как обратный своему, т.е. свой мир со знаком минус. Так, например, болезнь отсылается туда, где петухи не поют, куры не кудахчут, собаки не лают, кошки не мяукают, коровы не мычат, т.е. в тот чужой мир, где нет домашних животных; ср.: *Duceti-va une cocos nu cinta* [Кандря, 1906—1907, с. 26]; *Gaina nu cinta* [ФОМ, 1968, с. 758]; *unde ciine nu latra* [БТ, 1936, с. 89]; [ФОМ, 1968, с. 754]; *unde pisica nu miauna* [ФОМ, 1970, с. 155]; *Unde vaca nu rage* [Памфиле, 1911, с. 43]. Эти формулы нередко включают в себя прилагательное «черный», которое усиливает их отрицательную символику; ср., например: *Unde cocos negru nu cinta* [Кандря, 1907, с. 24] — «Где черный петух не поет»; *Unde caine negru n'a latrat* [Ионеску, Даниил, 1907, с. 16] — «Где черная собака не лаяла»; *Mita neagra nu miauna* [Кандря, 1907, с. 24] — «Черная кошка не мяукает»; *Vaca neagra nu mugeste* [БТ, 1936, с. 89] — «Черная корова не мычит». Ср. соответствующие клише в восточнославянских заговорах, поражающие своими почти текстуральными совпадениями белорусск.: *там ня слышно ни коровскаго рыку, ни пяхуховаго крику* [Романов, 1891, с. 174, № 64]; *де и пивни не пяхуть, де й гуси ня кричаць* [Романов, 1891, с. 21, № 59]; укр.: *де п вни не сп вають, и п внячий голось не заходить; тамь кури не сп вали, гуси не кричали, собаки не брехали* [Ефименко, 1874, № 60, № 63]; *де й пивни не спивають; де куры не спивають и собаки не брешуть* [Х.сб., 1894, с. 35, 36]; *Де скотина не ходить / І де птиця не літає* [Ивашенко, 1878, с. 173]; *де пивни не спивають, де собаки не брешуть* [Ястребов, 1894, с. 47]; *де рыбы не грають, пивни не спивають* [Ястребов, 1894, с. 48]; русск.: *где люди не заходят, там петух не поет* [Мансикка, 1912, с. 129, № 27]; *где скот не бродит; где люди не ходят, и кони не бродят, и птица не летает* [Майков, 1869, № 233, № 207].

Часты отсылки болезни туда, где девица косы не заплетает: *Unde fata cosita nu impleteste* [Ионашку, Мындряну, 1897, с. 94]; где девица не поет и не пляшет: *Unde fata mare nu cinta* [ФОМ, 1968, с. 564]; *Unde fata nu joaca* [ФОМ, 1970, с. 155];

где молодец топора в руках не держит; где у молодца [из-под топора] щепки не летят; где молодец молотом не ударяет: *voinic topor în mânã nu 'nvârtește* [БТ, 1936, с. 89]; *voinic ieșce nu scoate* [Кандря, 1906—1907, с. 26]; *voinicul nu ciocănește* [ФОМ, 1968, с. 559]; где молодец не гикает: *unde voinic nu chioțește* [Ионашку, Мындряну, 1897, с. 94]; где у доброго молодца детей не бывает: *voinic tșinãr nu rod'eștse* [ФОМ, 1967, с. 338]; где дитя малое не плачет: *copil mic nu tipotește* [БТ, 1936, с. 89]. Болезнь изгоняется также туда, где топор не стучит: *secure nu pocnește* [Ионашку, Мындряну, 1897, с. 87]; *unde topor nu ciocănește* [Ионеску, Даниил, 1907, с. 33]; где топор не рубит: *secure nu taie* [ФОМ, 1968, с. 564]; где бык в ярмо не впряжен: *unde boul în jug nu trage* [Памфиле, 1911, с. 43]; где зеленую траву не косят: *iarba verde nu se taie* [БТ, 1936, с. 89]; ср. также более сложную формулу: *Unde iarba crește / Și 'n patru se 'mpletește, / Și nimeni n'ò folosește* [БТ, 1936, с. 89], досл.: «где трава растет / И в четыре пряди заплетается, / И никто ее не берет». Ср. также отсылки болезни туда, где Бога не поминают: *Dumnezeu nu romenește* [ФОМ, 1968, с. 759]; где поп не читает: *Unde popa nu citește* [Ионашку, Мындряну, 1897, с. 87]; где поп в церкви не служит: *popa în bisericã nu slujește* [ФОМ, 1968, с. 563]; где поп в колотушку не стучит: *unde popã nu toacã* [Ионеску, Даниил, 1907, с. 33].

Ср. соответствующие клише в восточнославянских заговорных текстах — укр.: *Де козак не гуляе, / Де дівка косою не мае* [Ивашенко, 1878, с. 173]; *Де молодиці на гуляння не ходять, / Де козак коня не напуває, / Де дівчя коси ни рослітае; Де дівка косою не мае, / Де козак на коні не гуляе* [Ивашенко, 1878, с. 176]; *де пивни не спивають, диты не плачуть* [Ястребов, 1894, с. 58]; *де кұры не спивають и собаки не брешуть и дитячий голос не заходе* [Х.сб. 1894, с. 36]; русск.: *куда крылатая птица не залетает, и удалый молодец на коне не заезжает* [Майков, 1869, № 210]; белорусск.: *дзе людзи ня ходзюць и зьвери ня бегаюць и птiцы не летаюць* [Романов, 1891, с. 174, № 64].

В отличие от восточнороманских заговорных текстов, в которых хотя и встречаются, но не являются частотными формулы типа: *unde vîntul nu bate și nu s-aude nimic* — «где ветер не дует и ничего не слышно»; *unde nu-i zi, nici noapte, nici soare, nici lunã* [Попа, 1983, № 286, № 260] — «где нет ни дня, ни ночи, ни солнца, ни луны», в восточнославянских заговорах такие формулы чрезвычайно распространены; ср., например, белорусск.: *Выдымаю, высылаю, иде ветер ня вея, иде сонца ня грєя* [Романов, 1891, с. 20, № 56]; *дзе ветры ня веюць, дзе й сонца ня грєя, дзе й пiццы не летаюць и звяр'є ня бєгая* [Романов, 1891, с. 26, № 84]; русск.: *где солнце не огревает, где люди не ходят и не бывают* [Ефименко, 1878, с. 201,

№ 19]; где солнце не гревает, где люди не ходят и не бывают [Майков, 1869, № 128]; укр.: де огни не горять и воды не стоять, и куры не спиваютъ, и сонце праведне не сходе [Ястребов, 1894, с. 46]; де й вітер не заходе [Х.сб., 1894, с. 35].

Одна из существенных черт восточнороманских заговоров — распределение животных по их принадлежности к своему или чужому миру. Так, волк, сова и сыч относятся к чужому миру в отличие от собаки, кошки, коровы, курицы и петуха, которые принадлежат к своему миру; ср., например, *Și le-oi trimite / În pădurea neagră / Unde lupii negri urlă, / Unde buha neagră le cheamă, / Unde cucuveaua morții le așteaptă* [ФТ, 1967, с. 242] — «И пошлю их / В чёрный лес, / Где воют чёрные волки, / Куда зовет их чёрная сова, / Где их ждет сыч смерти»; ср. также изгнание болезни туда, где есть большой коршун (орёл) с крыльями до земли [ФМ, 1969, с. 417].

В восточнославянской заговорной традиции эта тенденция столь явно не выражена, и там все звери принадлежат, по-видимому, своему миру; ср.: белорусск.: *де ветяр ня вея, и люди ня ходять, певни не пняють, вовки ня вують; дзе и птвицы не летаюць и звяржэ не бегаець* [Романов, 1891, с. 36, № 142]; русск.: *где птвицы не залетают, серый волк не зарыскивает* [Ефименко, 1878, с. 176, № 17]; *где звери не заходят* [Майков, 1869, № 128].

Для обеих традиций — восточнороманской и восточнославянской — характерны формулы отсылки болезни и вредителей к рыбе; ср.: *Acolo nu vă duceți. / Ci vă duceți în mare, / Este un pește mare, / Cu solzii de aur. / Cu dalta spintecați-1, / Sîngele cu pimnii i-1 beți, / În strat de moarte să-1 lăsați* [Бырля, 1968, с. 341] «Туда не ходите. / Пойдите в море, / Там есть большая рыба, / С золотой чешуёй. / Долотом вспорите её, / Кровь ладонями выпейте, / На смертном одре оставьте её»; *'Meret în mare, / C-acolo ieste -o mreaună mare, / Solz pe sine n-are. / La ceia irita s-o mincaș, / Sîngele să i-1 bet* [Ант., 1983, с. 185] «Идите в море, / Там есть большая рыба-усач, / Чешуи на ней нет. / Сердце у неё съеште, / Кровь у неё выпейте». *Duceți-vă la Marea Neagră, / Că acolo vă așteaptă o mreaună / Cu solzii de aur, / Cu aripi de smarand, / Cu luceferi pe spate, / Cu ochi de nestemate* [Попа, 1983, с. 327, № 294] — «Ступайте в Чёрное море, / Там ждет вас рыба-усач / С золотой чешуёй, / Изумрудными плавниками, / Со звездами на спине, / С глазами из драгоценных камней»; ср. восточнославянские формулы: *понеси их за горы высоки, за леса дремучи, за моря широки, за реки глубоки, за болоты зыбучи, за грязи топучи, к щуже-белуге в зубы; понеси её за сине море!* [Майков, 1869, № 56]; *Относила в сине морё, / В синем мори, / Под серым камнем / Бела рыба-щука, / Зубы залезны, / Глаза оло-*

вянны / Рвёт и хватает / Пенья — колодьё [Озаровская, 1922, с. 95—96].

Таким образом, формулы отсылки болезни рисуют достаточно отчетливо свой мир, который находится наверху, на земле и населен людьми, животными, птицами, причем все это движется и звучит, люди занимаются ремеслами, в то время как чужой мир расположен под землей, в море, в глубине моря, на горе, на вершине горы, на краю земли, в лесу и т.д.; он пуст, нем, неподвижен, и лишь отдельным животным находится там место.

Совершенно особое место занимает мотив отсылки болезни к царским дочерям, к дочерям волшебниц, которые ждут с накрытыми столами и зажженными факелами; здесь можно видеть сочетание мотива задабривания болезней с мотивом ритуального пира; ср.: *și duceți-vă la fetele ȋmpăratului* [Кандря, 1906—1907, с. 26]; *la fetele crailor* [Ионеску, Даниил, 1907, с. 33]; *la fetele zânelor* [Ионеску, Даниил, 1908, с. 51]; *la fata lui Lerȋmpărat* [ФОМ, 1907, с. 155]; эти формулы имеют следующее окончание: *Că te așteaptă cu mesele puse, / Cu făcliile aprinse; că ele vă așteaptă / Cu mesele ȋntinse, / Cu pahare puse; c-acolo te așteaptă / Nouă mese ȋntinse, / Nouă făclii aprinse.*

Ср. белорусск.: *тамъ ваь столы цесовыя, скацёрки бялёвыя, корвацы цесовыя, подушкі квильковыя* [Романов, 1891, с. 167, № 40]; русск.: *там стоят столы дубовы, скатерти браны, питья медовы, яства сахарны* [Майков, 1869, № 121]; *там вам и питиньё и еденьё и все кушаньё* [Кр. иск., 1928, с. 56].

Особый вопрос — список растений, обычно деревьев или кустов, что, естественно, связано с мотивом мирового дерева, в данном случае как медиатора на пути болезни в иной мир. Ср., например, формулу, в которой упоминается грушевое дерево: *Ca acolo-i un pâr mare rotat, / Și v-așteaptă o fată mare / Cu mesele ȋntinse, / Cu făclii aprinse, / Cu pahare pline* [ФОМ, 1968, с. 754] Грушевое дерево служит местом отсылки болезни и в белорусском заговоре: *на мхи, на болоты, на ницую лозу, на колючую грушу* [Романов, 1891, с. 6, № 15] (показателен эпитет к дереву); *болезнь отсылают к дубу: ср. Идита вы на темныя лясы, на товстыя дубы, на широкія листы* [Романов, 1891, с. 33, № 115]; к березе: *поди в чистоё полё на белую берёзку, там тешьсе, потешайсе, кисточкима, листочкима, прутикама* [Мансикка, 1912, с. 129, № 28]; *и брошу жабу под березов куст* [Майков, 1869, № 101]; к осине: *в зелены леса, в дремучи болота, в пенья, в колодья, в горьку осину* [Пин., 1980, с. 171, № 188]; ср. также: *поди в тёмные леса, в зыбучие болота, где люди не заходят, там петух не поёт, сядь на скрыпучее дерево, там тешьсе, потешайсе*

[Мансикка, 1912, с. 129, № 27]; *поди на дуб и на сухое дерево, на котором отростей нет* [Майков, 1869, № 99].

Рассмотренные формулы отсылки болезней в восточнороманских и восточнославянских заговорных текстах при всем своеобразие каждой традиции обнаруживают черты несомненного сходства как на содержательном, так и на формальном уровне, что подводит к поискам причин такого сходства, которые относятся не только к области типологии, но и имеют глубокие индоевропейские истоки.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Ант. — *Antologie dialectalo-folclorică a României*. Vol. I—II. București, 1983;
- БТ. — *Bichigean G; Tomuța I. Bocete și descîntece din ținutul Năsăudului*. Bistrița, 1936.
- Быря, 1968. — *Bîrlea I; Literatură populară din Maramureș*. Vol. II. 1968.
- ДМ — *Cireș L., Berdan L. Descîntece din Moldova. Texte inedite*. Iași, 1982.
- Ефименко, 1874. — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. — Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1874.
- Ефименко, 1878. — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Т. II. Народная словесность. М., 1878.
- Иванов, Топоров, 1963. — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К реконструкции праславянского текста. — Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963.
- Иванов, Топоров, 1965. — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иващенко, 1878. — *Иващенко П.С.* Шептанья. Приложение к реферату: «Следы языческих верований в южно-русских шептаньях». — Труды третьего Археологического съезда в России. Т. II. Киев, 1878.
- Ионашку, Мындриану, 1897. — *Ionașcu N.I., Mândreanu M.St.* Poezii populare și descîntece. Alexandria, 1897.
- Ионеску, Даниил, 1907, 1908. — *Ionescu O., Daniil A.I.* Culegere de descîntece din județul Romanați. Vol. I. București, 1907; Vol. II. Vălenii-de-Munte, 1908.
- Кандря, 1906—1907. — *Candrea I.A., Densușianu Ov., Sperantia Th.D.* Graiul nostru. Texte din toate părțile locuite de români. Vol. I. București, 1906—1907.
- Кандря, 1907. — *Candrea J.A.* Graiul din Țara Oașului. București, 1907.
- Кр.иск., 1928. — Крестьянское искусство СССР. Т. II. Искусство Севера. Л., 1928.
- Майков, 1869. — *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. II. СПб., 1869.
- Мансикка, 1912. — *Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда. — Живая старина. 1912, т. XXI, вып. I.
- Миллер, 1896. — *Миллер В.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры. — Русская мысль. 1896, т. VII.

- Неклюдов, 1972. — Неклюдов С.Д. Время и пространство в былине. — Славянский фольклор. М., 1972.
- Озаровская, 1922. — Озаровская О.Э. Бабушкины старинны. М., [1922].
- Памфиле, 1911. — *Pamfile T.* Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele poporului român. București, 1911.
- Пападима, 1968. — *Papadima O.* Literatura populară română. [București], 1968.
- Петрович, 1935. — *Petrovici E.* Folklor din Valea Almajului (Banat). — Anuarul Arhivei de folklor. Vol. III. București, 1935.
- Пин., 1980. — Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980.
- Познанский, 1917. — *Познанский Н.Ф.* Заговоры. Опыт исследования и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Поп, Руксандойу, 1976. — *Pop M., Ruxăndoiu P.* Folclor literar românesc. București, 1976.
- Попа, 1983. — *Popa Vasile G.* Folclor din "Țara de Sus". București, 1983.
- Попов, 1903. — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.
- Романов, 1891. — *Романов Е.Б.* Белорусский сборник. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Т. V. Витебск, 1891.
- Скурту, 1942. — *Scurtu V.* Cercetări folklorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare). — Anuarul Arhivei de folklor. Vol. VI. București, 1942.
- Топоров, 1969. — *Топоров В.Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — Труды по знаковым системам. Т. IV. Тарту, 1969.
- ФМ, 1969. — Folclor din Moldova. Vol. I—II. 1969.
- ФОМ, 1967, 1968, 1970. — Folclor din Oltenia și Muntenia. Vol. I. 1967; Vol. III. 1968; Vol. V. 1970.
- ФТ, 1967. — Folclor din Transilvania. Vol. III. 1967.
- Хаждеу, 1979. — *Hasdeu B.P.* Studii de folklor. — Cluj-Napoca, 1979.
- Х.сб., 1894, 1895. — Харьковский сборник. Т. VIII. Харьков, 1894; Т. IX, 1895.
- Ястробов, 1894. — *Ястробов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в елисаветградском и александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса. 1894.

ОППОЗИЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОЕ/РЕАЛЬНОЕ В ПОЗДНИХ МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

В работе автора, посвященной мифологическому программированию повседневной жизни [Цивьян, 1985], была сделана попытка показать, как мифологический по преимуществу уровень архетипической модели мира (далее ММ) (творение мира, его устройство, его персонажный набор и т.п.) соотносится с бытом человека (этикет, гигиена, еда, распорядок времени и т.п.). Материалом для анализа послужил корпус запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий одной (румынской) традиции — корпус текстов, которые были названы правилами кодифицированного поведения. В применении к ММ термин «правило» подразумевает его изначальную (*illo tempore*) заданность: не человеком они установлены, не на основании житейского опыта выработаны, но — в буквальном смысле — «спущены сверху». Этот способ введения правила, его основные формулы — «делай так, потому что это принесет благо» и «не делай так, потому что это принесет зло» — подчеркивают абсолютность, самодостаточность правила и в определенном смысле — указание на мифологический прототип, или первоисточник: правила устанавливаются при творении мира и являются элементом его структуры, в прагматическом же смысле это средство, обеспечивающее устойчивость мира, а следовательно, и благополучие человека.

Повседневная жизнь человека, таким образом, регламентирована высоким образцом: награда/наказание за выполнение/нарушение вполне бытового правила определяется структурой ММ. Прежде всего вступает в игру канонический набор семиотических оппозиций (*внутренний/внешний, свой/чужой, верх/низ, правый/левый, свет/тьма, мужской/женский, живой/мертвый* и т.п.), набор, который оказывается не безразлично прилагательным к материалу, но ориентированным по оппозиции *положительный/отрицательный*. Это распределение — первый шаг к мифопоэтическому уровню: *положительное* соответствует (ритуально) *чистому, сакральному, отрицательное* — (ритуально) *нечистому, профанному*.

Дальнейший анализ позволяет реконструировать в достаточно контрастных, как бы случайных формулировках правил мифологические мотивы, вплоть до свернутых сюжетов, уже вполне определенно отсылающих к мифологическому прототипу.

Восприятие реальной, обыденной жизни в ее подчинении мифо-ритуальному сценарию, т.е. «проигрывание» жизни по заранее данному образцу, имплицитно пронизанность ее мифологией: ситуация, которая заставляет пристальнее взглянуть на содержание столь, казалось бы, простой оппозиции, как *мифологическое/реальное*, так сказать, *Dichtung und Wahrheit*.

Однако регламентация повседневной жизни с помощью мифологического прототипа в принципе не выводит материал за рамки реальности. Оппозиция *мифологическое/реальное* определенно непривативна, но столь же определенно она не нейтрализована взаимопроникновением ее составляющих: напротив, они питают, поддерживают и тем самым усиливают друг друга. Реальное, представленное *нашим* миром, микрокосмом, является репликой мифологического, *иного* мира, макрокосма, который выступает то в роли гаранта, то в роли memento, в зависимости от поведения человека как основного конструктивного элемента микрокосма. Сохранение космического порядка не просто гарантирует благополучное «проживание» человека, оно является и основной нравственной категорией, тем императивом, который заставляет человека (по крайней мере в рамках архетипической ММ — но и не только в этих рамках) постоянно ощущать свою зависимость от некоторых высших, внеположных ценностей. Если говорить о бытовом уровне, то речь пойдет о том, что носителя ММ постоянно сопровождает нечто неуловимое, сверхъестественное, «второй шаг», по слову поэта; это является своего рода рамкой, объясняющей события реальной жизни. При этом оказывается, что сверхъестественное отнюдь не спонтанно и хаотично, а укладывается в определенную схему (что и доказывалось ограниченным набором соответствующих сюжетов и мотивов, персонажей и т.п.). *Сверхъестественное/реальное* находятся в причинно-следственной связи, пусть и на уровне первобытного мышления. Вполне реальное толкование факта не вступает в противоречие с его мифологизацией; оно легко и естественно укладывается в соответствующий образец, безошибочно выбираемый носителем ММ. Происходит своего рода верификация реального мифологическим, выглядящая почти парадоксальной. Амальгама мифологического и реального заставляет обратиться к понятию «правды», «истинности» (в ослабленной степени — «достоверности»), которое должно быть единственным надежным критерием для отделения реального от мифологического.

Это вводит в действие собственно языковой уровень. Заметим, что логико-философская проблема *истинности/ложности*

в последнее время привлекает особое внимание в связи с развитием лингвистической семантики (в частности, на основе идей Фреге и Витгенштейна). Среди прочего ставится вопрос, насколько язык, как таковой, приспособлен к «говорению правды»: является ли он только орудием в устах говорящего или воздействует на него: наконец, каким образом в языке может отражаться интенциональность. Эти, казалось бы, «технические» обстоятельства нельзя не учитывать при анализе соответствующих текстов. Так, категория времени и пространства в формировании нарративных, в том числе и исторических, текстов, может совмещаться, перекрываться, а в каких-то случаях и замещаться универсальной оппозицией *очевидности/неочевидности*. Эта оппозиция связана с присутствием (в том числе и с участием) автора сообщения в описываемом им событии и играет весьма существенную роль в формировании менталитета прежде всего в рамках архетипической ММ. Показателем важности этой оппозиции служат специальные языковые формы (типа русского *-де, -мол, якобы, говорят* и т.п.), которые в целом ряде языков развились до уровня самостоятельных морфосинтаксических категорий свидетельского или несвидетельского рассказа (так называемые пересказывательные формы в балканских, балтийских и других языках) [Evidentiality, 1986].

Существенно, повторяем, что исходное значение этой оппозиции касается исключительно способа получения знания, но не его истинности. Уже на этом фоне начинают развиваться, и достаточно разнообразно и искусно, представления о том, что сообщение о виденном более достоверно (*формулы типа credo quod video* и т.п.). что в конце концов приводит и к сознательному искажению истины. Между тем вопрос об *истинности/ложности* должен быть рассмотрен особо, поскольку оппозиция *очевидность/неочевидность* совершенно самостоятельна. Более того, мы должны быть осторожны в предположении, что свидетельское сообщение в большей степени гарантирует истину, чем несвидетельское: помимо известных в юридической практике «добросовестных заблуждений» свидетелей (см. противопоставление *свидетель события/открыватель истины*) = детектив, лежащее в основе соответствующего жанра). Детектив, конечно, всего лишь раскрытие технического приема, упражнение, в то время как философская суть этих зависимостей раскрывается на высоких примерах, относящихся к области мифопоэтического, и среди них — классический пример Эдипа и Тиресия (*зрячий не видит истины, слепой видит истину*).

Возвращаясь к нарративным текстам мы, на основании сказанного выше, должны признать за автором-исполнителем возможность выбрать позицию *внутри* или *вне* текста, т.е. высту-

пить в первом случае как непосредственный свидетель, во втором — как получивший знание, так сказать, несвидетельским способом, и уже на этой основе строить систему достоверности, по своему усмотрению сводя и разводя категории истинности и очевидности. Сдвиг, приводящий к отождествлению этих двух категорий, создает весьма благоприятные условия для введения мифологии в повседневную реальность.

Эта техника описания событий наглядно проявляется в особом фольклорном жанре — меморатах, или быличках, которым в настоящее время уделяется живое и пристальное внимание исследователей. Не касаясь здесь жанровых различий между легендой, преданием, быличкой, меморатом, фабулатом, бывальщиной, досюльщиной и т.п., приведем обобщающее определение: «Это подчеркнуто фактологические информации, основная функция которых, независимо от степени их художественности, познавательная» [Померанцева, 1975, с. 9]. «Каким бы недостоверным ни было событие... каким бы неправдоподобным ни было повествование... рассказчик преподносит это как сообщение, случай, событие, свидетелем которого был он сам, его знакомый, родственник, попутчик или случайный собеседник. При этом рассказчик обычно всемерно подчеркивает истинность, достоверность своего сообщения. Недаром для этих видов устной прозы характерны ссылки рассказчиков на авторитет коллектива („все знают“, „все говорят“), либо отдельных свидетелей („отец сам видел“, „дед говорил“ и т.д.)» [Там же, с. 11]. Итак, суть былички — выдавать мифологическое за реальность, с обязательным подчеркиванием достоверности сообщения ссылкой на свидетельский опыт.

В определенном смысле былички, мемораты, можно считать бытовыми, «заниженными» вариантами исторических описаний, подступами к созданию «истории» небольшого коллектива, на небольшой временной глубине (обычно крайняя точка — прародители рассказчика). Конечно, если рассматривать как единое целое корпус быличек одной традиции, одного региона и т.п. вплоть до репертуара одного рассказчика, то окажется, что этот корпус формируется по особому принципу, отнюдь не летописному. Выхватываются лишь отдельные эпизоды, отдельные точки, но выбор их отнюдь не случаен. Он определен словником и структурой ММ, он устанавливает связь и систему соответствий между макрокосмом и микрокосмом: в принципе любое действие, любое событие *этого* мира вызывает реакцию в *том* мире. Реакция эта проявляется обычно в виде награды или наказания, и таким образом былички оказываются экспликацией правил, кодифицирующих повседневную жизнь, реализацией известного педагогического принципа о преимуществах усвоения *per exemplum* (а не *per graesceptum*).

Отвлекаясь от сугубо прагматической функции этого жанра, можно говорить о том, что он интериоризирует мифологический прототип, или прецедент, в повседневную жизнь. Обычно набор сюжетов быличек сводят, так сказать, к низшей демонологии, и тем самым неправомерно его сужают. И «высокая мифология», хотя и более прикровенно, просматривается, причем не только на уровне реконструкции. Русские рассказы об «обмираниях» — посещениях того света; былички о черной женщине, бродящей по лесу и предсказывающей судьбу, тема сочетания змея с земной женщиной и рождения змееныша, наказание ослушников ударом молнии, следы тотемных культов и т.д., — все это свидетельствует о том, что этот жанр способен на большее, чем сиюминутные требования. В связи с этим вряд ли стоит лишать его эстетических качеств: разве само по себе «ощущение присутствия» чего-то таинственного, потустороннего, принадлежащего к иному и для обыкновенного человека непостижимому миру не несет в себе глубокого эстетического заряда? Кроме того, нельзя забывать и о том, что ММ предписывает и *н р а в с т в е н н ы е* категории, поскольку все ее составляющие попадают в поле действия оппозиции *положительный/отрицательный* (см. выше), следовательно, благо и зло имеют не только и даже не столько прагматический, сколько нравственный смысл, а то, что этическое связано с эстетическим, — достаточно известная философская мысль. Возвратимся к принципу достоверности как основному дифференциальному признаку быличек: в последнее время предлагается именно его считать организующим эстетическим началом.

Установка на достоверность как основная задача былички обычно наталкивается на вопрос, насколько исполнитель и слушатель верят в быличку. Считается, что цель былички, или ее механизм, — выдать вымысел за реальность (т.е. направить «мифологию в реальность») и что обращение к конкретным свидетелям должно обеспечить достоверность. С этим нельзя не согласиться, хотя бы потому что таково первое впечатление от знакомства с этим жанром. Но вместе с тем остается и ощущение неудовлетворенности; ощущение того, что жанр имеет большую глубину. Новый подход к фольклорным текстам, изучение их структуры, столь быстро набирающие темпы, заставляют подозревать «у шкатулки двойное [и тройное] дно», и эти подозрения регулярно оправдываются, и в области семантической и лингвистической реконструкции, и в области сложных ментальных и логических структур, лежащих в основе, казалось бы, предельно немудреных текстов.

Попытаемся, ни в коей мере не опровергая принятый и несомненно обоснованный взгляд на былички, рассмотреть их зеркально, в перспективе с обратным знаком. Итак, вымысел, выдаваемый за реальность, сверхъестественное — за естественное,

мифология, врывающаяся в повседневность, нередко вводимая с помощью *вдруг*, — прием, как известно, доведенный до крайней степени искусства Достоевским. Именно использование *вдруг* у Достоевского освещает функцию *вдруг* в быличках: резкая смена, переход в иное состояние, п р е о б р а ж е н и е реальности в нечто *иное*, т.е. *нашего* мира в *иной*, микрокосма в макрокосм.

Эта модель реализуется универсально в отмеченных точках мифо-ритуального сценария, что описано многократно, ср. прежде всего *rites de passage*, праздники годового цикла и т.д. Важно не только то, что в повседневную жизнь может ворваться нечто сверхъестественное: может быть, наиболее важно то, что повседневная жизнь настолько связана с космическим порядком, в такой степени им определена, что достаточно легкого толчка для ее преобразования-преобразования в мифологию. Однако прорыв в мифологию осуществляется не случайно или безразлично: он приурочен к определенным точкам во времени, в пространстве, в индивидуальном жизненном цикле человека. Как известно, список сюжетов быличек в достаточной степени универсализован (хотя и не исчерпан) и распределен по персональному набору (что делает лучший, что домовой, русалка, ведьма и т.п.), что, пожалуй, наиболее экономно и разумно. Однако не менее показательную картину дает распределение сюжетов и по иному принципу: *где и когда*. Оказывается, что сюжет привязан к пограничным, переходным точкам — крыльцо, ворота, порог, перекресток, опушка леса, откос, поворот, дорога, обрыв и т.п. — в буквальном, пространственном смысле, и рождение, свадьба, похороны (и связанные с этим гадания), приуроченные к определенным точкам годового цикла.

Мифологизирующим локусом оказываются также и такие хорошо проработанные в словаре ММ единицы, как дом и его элементы (окна, двери, печь с трубой, матица, полати, крыша, конек, подпол), различные строения и места, связанные с человеком (колодец, мельница, баня, кузница, хлев, конюшня, кладбище, церковь), элементы ландшафта (гора, яма, поле, вода, река, озеро, омут, лес и особо отмеченные деревья), время — темнота, ночь, полночь, вечер, закат, рассвет; погодные явления — ветер, пурга, туман и т.д. Носители ММ, в данном случае и рассказчик и слушатели быличек, прекрасно владеют не только содержательной и формальной структурой быличек, но и достаточно четко осознают их функциональную направленность: определение правил повседневного поведения, ориентированного на мифологический прецедент. В этом плане вопрос о том, кто верит и кто не верит в реальность быличек попадает в иную плоскость и может интересовать, скорее, тех, кто находится вне данной ситуации и не знает правил игры.

Иллюстрацией зыбкости границ реального и мифологического и перехода реальности в иной план могут служить былички и «об ошибках»: человека принимают за лешего и наоборот.

Но поскольку вообще отказаться от категории достоверности в быличках, конечно, было бы неверно, постараемся рассмотреть, в какой степени и каким образом она вводится в структуру текста, в данном случае на примере корпуса русских быличек, опубликованного В.П.Зиновьевым [Зиновьев, 1985].

В большом числе случаев сообщение вводится в ауру сомнения, неопределенности, амбивалентности. Рассказчик, а вслед за ним и слушатели не могут определить ту грань, за которой реальное переходит в мифологическое, более того, не могут понять, произошло ли нечто, поддающееся верификации: если произошло, то каким образом, почему не оставило никаких следов и т.п., ср. концовки: *Вот как? Сам, гыт, не знаю, 1; И до сейчас не могу понять, че тако? 3; Как, покуль попали — неизвестно, 8; Сама не знаю, как могло случиться... И что со мной было, что за затмение?! 17; Но вот почему? Как объяснить?... 18; А насколько правда, это, насколько правда — не знаю, 24; То ли мне приснилось, то ли че? 27; ...И че, и где была?... 35; В чем дело было?... 46; ...Но вот правда ли? Кто знат...; Черт ее знает, 74; Не знат, гыт, че тако. Вот, паря, как получилось дело-то! А вот кто его, как, че?... 79; А чем объяснить? И че он знал, ково ли знал он? 81; Так я и не понял до сих пор, что это было. 93; Какое-то есть предвешеньье... 97; Но кто-то же делал! 124; И вот кто это был?! 127; Че это? К чему? 130; Как это было? Может, мошка вьется? 159; Кому, че верить?; Вот че-то старик имя помог... Вот как? И верить и не верить... 197; Вот это че? Кто ее знат, откуда она? 222; Вот есть колдовство како-то. 225; Вот че-то действует! Надо же!.. 280; А вот правда оно это было, нет ли? 302; Не знаю, что это: гипноз ли че ли? 312; Вот как? 323; Гипноз ли, кто ли... 328; Вот каку-то силу же он имеет? 340; Но каки-то же слова есть, верно? 348; И кака здесь причина? 352; Че-то, видно, значит? 357; Но, видно, он тоже че-то отец-то, знал. 358; Вот как он узнал?... Подслушал мысли, как ли?! 363; Вот че-то было тоже. 368; Ить были каки-то слова! 374; Вот че это? 404; Но, правильно ли, нет ли? 433 и др.*

Неопределенность подчеркивается такими предикатами, как *чудится, чудит* (их можно понимать двояко: «происходит чудо» или «кажется») *А нам чудится ведь, 11; А так-то я не плутала ни разу, не видала, чтоб там где-то чудилось, ли че ли... И вот на опыте сама испытала, 13; Было, было много всяких чудес, 41; Потом вот эта чуда-то и вышла: на берегу женщина, 73; Раньше чубы-то были — о-о-о! 91; А так кто знат, было это или причудилось ей, 120; Чудится! 121; И в*

банях чудилось тоже, 123; У нас три чуда было, 124; Этот дом-то клуб. Вот в ём чудилось, 133; Вот здорово в школе чудилось! 403; ср. даже попытку научного объяснения термина: *Вот по-нашему, по-деревенски, говорят «чудится», а по-медицински это называется «ностаigia»...* 61. Ср. и другие лексемы того же семантического круга: *Когда человек блудит, ему тоже кажется...* 16; *А мне вот это и представилось,* 21; *Это лесны, ему в лесу маячило,* 59; *И вот ходил, очевидно. То ли у его голова закружала...* 15. *А тут однажды померещилось мне,* 137.

Тот же оттенок неуверенности может содержать и объяснение чудесного явления: *Вроде лесной был, дьявол,* 22; *Кто же там мог быть? Человек никак не мог,* 63; *Я так думаю, что оборотень это был,* 283; *Шаман, говорили, колдун. Они всем превращались, говорят,* 318; *Так, я думаю, шаман воробьем-то сделался... Он вроде летал и воду ему наворожил,* 362; *Кто знат, может, и покойник приходил?! Говорят: дух сорок ден летат после смерти,* 387; *Ему тогда в могилу кол осиновый вбивали — он и не приходит. Видно, осина здорово влияла,* 389.

Верификация вводится также с некоторой осторожностью. Нередко это относится скорее к определению жанра, когда подчеркивается противопоставление сказке: *Это была была, а не сказка,* 53; *Это была была,* 180, 182; ср. скептическое отношение рассказчицы к тексту: *Вот еще чудище слыхала... Так, сказка,* 181; *Всяка ерунда была!* 241 (здесь, впрочем, ерунда может относиться к квалифицированию происшедшего, нечто вроде «чертовщина»); *Ой, давно это было — темное дело,* 212. Особый случай верификации — апелляция к вере, что, строго говоря, переводит оценку текста в другой план — для веры не требуется реального подтверждения: *И вот я поверил в этот, как сказать, худой глаз. Может, совпадение? Черт его знает, всяко бывает! Веры-то такой у меня нету. Ну, а в силу людей, в гипноз верю,* 209; *Я-то не знаю, верить или нет. А девки-то говорят, что правда было,* 255; *Я человек неверующий, а вот приходится верить,* 271; *Я все время помню это гадание. Почти верю,* 320; *Я вот не верю ничему этому, а в жизни вот приходится,* 360; *Вот это я поверила тоже,* 369; *Вот думаешь, верить — не верить, когда вот это было у самих...* 377; *Это все настоящая правда, этой женщине можно верить. Она, когда рассказывала, так прямо плакала,* 390; *Вот, ты не верил, а это дело тако...* Бывает, 411; *Это действительно правда, даже и я верю,* 149; *Потом уж уверились, что правильно,* 220; *Вот это все правильно. Вот это есть каки-то молитвы,* 367.

Наиболее сильное утверждение реальности происшедшего выражается формулой *было, бывает* (в жизни, в действительности), т.е. определяет содержание как *п р о и с ш е д ш е е*, что

в логико-философском плане не тождественно и ст и н н о с т и, тем более что реальность подтверждается только свидетельскими показаниями, притом не всегда из первых рук, о чем см. ниже. Итак: *Вот это факт, 46; Вот это тоже было, Было это все, было, 49; Это бывало так, 76; Вот, чудилось... Это вот тоже было, действительно, 133; Вот как в жизни бывает, 211; Это было, было... Это же колдовали. Это же все колдовство. Вот это было точно, 239; ...У меня тоже случай был. Это, конечно, детские впечатления, но до того все ясно я себе представляю, просто все детали помню! Видимо, воображение мое поразило... ...Вот такой случай был со мной, все досконально помню. Просто поразительно, 242; Вот че было, получалось! 298; Вот че творили, 304; Вот так было, 306; Это вот было, дружки. А потом от их Бог избавил. Не стали. Учиться не стали. Вот как было, 308; Вот тако вот было, 344; Вот это было в жизни. Понял?! 353; Вот че было у нас, 46.*

К этому же типу можно отнести заключение — «это было раньше, а теперь этого нет», как бы помещающее текст в иное, мифологическое время и пространство, что исключает критическое к нему отношение: ... ну, этого-то сейчас нет... 39; *Наука эта исчезает и люди такие тоже, 332; ср. еще: Хоть и не верим, что вот эти хомуты (насылание болезни. — Т.Ц.) есть... Мы же не верим! А они же на самом-то деле раньше-то были. Да они и сейчас есть ишо. Вот нет-нет да здесь и проскочит, 191; Сейчас-то этого нету, сейчас свободна жизнь, 201; Но теперь этого нет, теперь только хомуты надеют, 253; Раньше-то много бывало этих делов, о-ей-ей-ей... 269; ...наука эта исчезает и люди такие тоже, 332; Вот это бывало все... А теперь все ж таки быват ишо, но редким-редким, 373, и т.д.*

И наконец, обращение к свидетельским показаниям. Здесь при традиционной интерпретации *очевидность* (рассказчик видел сам) и *неочевидность* (узнал от другого) смешиваются: считается, что более или менее определенное указание на свидетеля (или место, время, способ узнавания и т.д.) сообщает тексту ту же степень достоверности, что и непосредственное видение. Этот подход представляется глубоким недоразумением, каким-то мороком. Указание на способ получения информации и на реалии служит критерием для отделения быличек от других фольклорных жанров — это несомненно. Но внутри быличек это указание является не гарантом достоверности, а тонким инструментом ее градации, обычно в направлении к уменьшению. Опозиция *очевидность/неочевидность* действует в языке с почти автоматической точностью. Если в своих истоках она нейтральна, то в узусе ее расширительное употребление приводит к тому, что ссылка на внешний источник означает по меньшей

мере снятие с себя ответственности, ср. [Штриттматтер, 1986, с. 283, 253]: «В хоре поденщиц любая сольная партия начинается словами: Мне вот сказывали... и солистка строго следит за тем, чтобы события в ее изложении представляли не как достоверные факты, а как возможность таковых. Если выдавать события за достоверный факт, тебя могут и к ответу притянуть, когда выяснится, что твой рассказ не соответствует действительности. Дистанцию между фактом и возможностью факта передают словом *быдто...*» Ср. к тому же «Обитатели Козьей горы... говорят на ландсбергском диалекте и вводят в наш обиход престранные слова и обороты. В Босдоме говорят: „Ничуть не бывало“, а ландсбержцы говорят: „Да вроде как не было“, это звучит не столь самоуверенно...», — так немецкоязычный писатель из лужицкой деревни тонко подмечает лингвистическую разработанность отношения к сообщению (или «сообщения о сообщении», в терминологии Р.Якобсона) [Якобсон, 1972, с. 101].

И в быличках способы пересказания, т.е. «понижения достоверности», разработаны весьма подробно и в конце концов вносят свою лепту в создание той же атмосферы неопределенности и амбивалентности. Прежде всего наиболее (а может быть, и единственно) сильным показателем достоверности является видением своими глазами: *Вот это уж тут очевидцем видела, 340; Вот уж это-то не вру я, точно. Очевидец, 354; ...Это вот на моих глазах, 291; Она и счас у меня в глазах. Как увидела — не забыла, 67; И вот как сейчас вот вижу: маленький бежит, нагой и все, 118; (ср. также: Это уж было со мной, врать не будешь, 280; Про него много говорили, но я первый раз увидела, 284; — ср. к этому: ...я не знаю, правда или нет. Сама не видела, а он так рассказывал, 379).* Следует тут же заметить, что достоверность или правдоподобность видения снижается тем, что (см. выше) виденное может почудиться, померещиться, что рассказчик сам не вполне уверен в реальности своих зрительных впечатлений и т.п.

Сколь разнообразны способы пересказа, т.е. отсылки к чужой информации, проще всего и нагляднее показать подборкой соответствующих примеров. Во-первых, сам рассказчик может не видеть сверхъестественное, но воспринимать его (с помощью слуха, обоняния, осязания), что считается не таким достоверным, как зрение: *Он видеть-то их не видел, а только слышал возню-то их, разговор, 106; А видеть, гыт, их не видела, 167.* Оппозиция *видеть/слышать* противопоставляет виденному услышанное, нередко с указанием на источник: *Это вот я слышала сама у этой у бабушки, 105; Это уж я своими ушами слышала, 108; Вот тако было, что я слышала, то слышала! Но только я по слухам же, я же не испытывала, не видала... 302; Мне-то не приходилось, но слышать слышал, 309; Я это*

слышал, а сам не видел, 311 и др. Ср. более общие рассуждения о роли слухов: *Это было раньше, это мы только пользуемся слухам старинным, 164; Раньше чудес много было, а сейчас их нет, потому что где-то много народу, там много разговору. А где народу нет, и этого нет. Слух пустил кто-то, 419. Ср. еще: Это уж я был очевидец, говорит, 22; Второй случай — мой отец это видел, 130; Бабушка мне рассказывала (про своего отца), 43; Бабка мне рассказывала про моего деда, 58; Так вот в поселке Федор Трофимыч однажды, значит, мне и рассказывает (про себя), 61; Дед Тимофей Распутин рассказывал (про «одних»), 117; Тетка рассказывала про Дуньку и Акульку (сверхъестественные персонажи), 134; Ну, вот еще один случай. Конечно, это не я знаю, это рассказывала мне мать (про своего отца), 277; Это вот с отцом моим было. Рассказывал-то не сам отец, а дядя Леонид, 312. Рассказываю со слов мамы, 444. Ср. также частое употребление говорят (гыт) и т.п. в качестве пересказывательного шифтера, ослабляющего достоверность: *Молоко-то отбирали. Это, говорят, действительно, 198; Так, гыт, и сам не знаю, кто давил, 78; Мать моя частенько тоже поговаривала, мол, уйдет куда-то, вернется — а в избе-то уж все прибрано, 100; Это, говорит, сущая правда, 165; Это уж рассказывали, была быль, 315; А потом, гыт, что? Я, гыт, стал косить, смотрю, гыт: там змея ползает, я, грит, просто ужаснулся. Дескать: — Да, дед, как же так? 336; Она, говорит, старуха-то, мы, гыт, видели: шарфом все замотано на шее, мы ее-то не видим (змею, насланную в наказание), 442; и др.**

К перечисленным средствам, нагнетающим неопределенность, можно еще добавить и «неопределенное» или усложненное, перегруженное обозначение персонажей, иногда замену имени, названия указанием места; приблизительность пространственно-временных характеристик под предлогом давности происшествия, плохой памяти и т.д.: *Это слышал. Сначала рассказывал. Там тропинка с мыска на мысок. На охоту ездили. Один лег на тропинку, другой за тропинку (участники названы только в середине текста), 25; А парнишка тоже... Вот это-то болото тамака, в Закаменной, 41; Где-то по Урюму наши со скотом жили. С имя был один старик. А их, девчонок, много там было. И ребят, 55; ...бабка, короче, одна (это еще было до революции дело), она пошла за водой... Они две бабки пошли... не бабки, они еще молоды были, но в то-то время (Это бабушка моя... сейчас-то умерла) ...Она, короче, рассказывает... Вот я, грит, иду, а за мной Нюра что ли была, втора женщина... 71; Это тоже бабушка Анна Алексеевна рассказывала. А ей один кузнец. Вот, значит, одна удавилась женщина... Ну, вот ему она будет крестна, этому кузнецу-то. И вот прошло уже это порядочно время. И вот*

черти приезжают в одиннадцать часов... 162; Значит, или машины. Вот то ли в Солонешну, че ли... Память плоха стала... Идут машины. И одна машина встала. Вот он ее туды, вот сюды, 418; Иван Павлыч Лончаков — того Афанасия-то брат, которому девяносто пять лет. Вот он рассказывал. ... Там на Пасху, ли че ли гуляли, 2; и т.д.

Былички собрания Зиновьева представляют собой вполне сложившийся корпус, постоянный репертуар определенного круга рассказчиков. Не менее интересно проследить, как четко работает та же установка на неопределенность в относительно новом, складывающемся на глазах меморате. В последнее время в польском селе Попишки на территории Литвы М.Круповес [Круповес, 1987] записала рассказы об умершем в 1967 г. уроженце этого села Александре Ивашко, известном под именем «Ясновидца Оли»: он обладал даром пророчества, объявлял о том, что ему предстоит совершить разные чудеса, главное чудо — иссечение воды из камня для предотвращения засухи. Жители села — рассказчики — были очевидцами всей жизни Оли, от рождения до смерти, его ближайшая родня живет в этой же деревне. Казалось бы, ничего не мешает созданию протокольной записи его жизни.

Однако мемораты, объединенные в коллективную биографию, заранее строятся по схеме, в которой легко опознаются элементы разных жанров (кроме собственно «меморатного») — житийные, сказочно-мифологические и т.п.; но основное — размываются те точки, те эпизоды, которые, казалось бы, должны быть ключевыми и наиболее четко отпечататься в памяти свидетелей: какие именно пророчества произносил ясновидец; что сбылось; произошло ли главное чудо; имена «оппонентов» или «союзников» Оли и т.п. Оказывается, однако, что именно эти точки являются пиками неопределенности: было ли иссечение воды из камня, неизвестно, почему-то никто из очевидцев в этот момент не оказался на нужном месте, а камень исчез; в то же время нельзя сказать, что чуда не произошло, потому что после этого поднялись всходы.

У знакомящегося с этими меморатами появляется странное ощущение: невозможно ощутить границу между реальным и сверхъестественным, исходя из косного мира здравого смысла, в который мы себя помещаем. Очевидно, начинать надо с понимания того, что меморат расположен в мифологическом хронотопе. Он принадлежит космическому уровню, реальное готово в любую минуту перелиться в иные формы, и ситуация достигает такой напряженности, в которой натуралистическое описание чуда было бы его профанацией в этимологическом смысле слова, т.е. десакрализацией, низведением до уровня быта, «низкой жизни», закрывало бы прорыв в высшие сферы, в том числе и нравственные.

Неопределенность заставляет работать мысль, проигрывать разные варианты, находить новые возможности выбора. Для сходной ситуации, хотя в связи с текстами иного рода («правилами»), приводилась цитата из Цветаевой о заклятии [Цветаева, 1980, 95]: «...чем темнее слова заклятия, тем глубже они... вырастают, тем непреложнее действуют». «Заклятие», неопределенность как обязательное условие при контакте макрокосма и микрокосма уводит от прямолинейной детерминированности, которая уравнила бы оба мира, что свело бы нравственные задачи к этикетным. Амбивалентность держит в большом напряжении и обеспечивает более гибкие связи между мирами, высвобождая, среди прочего, и потенции творческого воображения. Не случайно понятие мистерии сочетается в себе значение исполнения ритуала, приводящего к эпифании, и тайны, причем тайны особой, «мистической», к которой приближаются посвященные; она, по определению, остается нераскрытой и таким парадоксальным способом сохраняет свою достоверность.

В последнее время стремятся раскрыть загадку эпифании в Элевсинских мистериях, пытаясь найти технические приемы достижения экстатического состояния, в частности с помощью наркотических средств и сценических эффектов [Eleusis, 1978]. Эти «подпорки», наверно, необходимы, но они не должны заслонять более сильные потенции, находящиеся в самом человеке: з н а н и е (почти имманентное) того, что предстоит пережить, той грани реального/ирреального, которая является необходимым признаком мистерии как категории ММ.

Это знание и есть знание о мифологическом прототипе и о том, каким образом следует внедрить его в *человеческое*, вернее, каким образом подвести к нему *человеческое*, и, главное, зачем это нужно человеку. Удерживаясь от соблазна многочисленных литературных примеров (поскольку именно там эти задачи формулируются или иллюстрируются наиболее эксплицитно и охотно), все же приведем отрывок из поэмы одного из *dii minores* серебряного века русской поэзии, поэта, близкого Блоку (для которого эти идеи были, несомненно, важны), из поэмы Пяста «Грозою дышащий июль», где он, как бы неожиданно для себя самого, почувствовал насущную необходимость введения в человеческую жизнь мифа (о летчике Гарро, которому ошибочно приписали подвиг и гибель Нестерова):

Но летчик доблестный — в ответе ль,
 Что не сулил погибнуть Бог? —
 Сам миф о подвиге — свидетель,
 Что совершить его он мог.

.....
 Рассказ о нем живет, значенье
 Свое двойное сохранив:

В нем знак, что жаждет поглощенья
Поэтами рожденный миф;

И знак того, что время наше
Опять отверсто для чудес,
Что въявь касаемся мы чаши
Недосягаемых небес.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Зиновьев, 1987. — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Сост. В.П.Зиновьев. Новосибирск, 1987. Цифры после примера означают порядковый номер текста в собрании.
- Круповес, 1988. — *Круповес М.И.* Повествование о «ясновидце Оле» (опыт структурно-типологического анализа) — Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.
- Померанцева, 1975. — *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в фольклоре. М., 1975.
- Цветаева, 1980. — *Цветаева М.* Мать и музыка — М.И.Цветаева. Соч. в 2-х т. М., т. 2, 1980.
- Цивьян, 1985. — *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни — Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Штритматтер, 1986. — *Штритматтер Э.* Лавка. М., 1986.
- Якобсон, 1972. — *Якобсон Р.О.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол. — Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972.
- Eleusis, 1978. — *Wasson R.G., Hofmann A., Ruck C.A.P.* The Road to Eleusis. N.-Y.—L., 1978.
- Evidentiality, 1986. — Evidentiality. The Linguistic Coding of Epistemology. Norwood, 1986. ●

**МАГИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ,
СВЯЗАННЫЕ С ЮЖНОСЛАВЯНСКИМИ
«ОДНОМЕСЯЧНИКАМИ» И «ОДНОДНЕВНИКАМИ»**

Проблема сакральности и символики чисел в разных народных и книжных традициях и их жанрах, прежде всего фольклорных и мифологических, давно интересовала и продолжает интересовать исследователей. Больше всего внимания уделялось и уделяется начальным единицам числового ряда — числу два и три, а затем их удвоенным (четыре), утроенным (девять, «тридцать») величинам, неделимому числу семь, дюжине, сороковке и т.п. Немало работ посвящено противопоставленности чета и нечета в разных мифологических и культурных представлениях, начало которому дают пары 1:2 и 2:3. Пара 2:3 в славянской, индоевропейской и ряде других древних традиций осмысливается в большинстве случаев, по крайней мере в славянской народной среде, как противопоставление отрицательного и положительного начала (зла и добра, беды и благополучия, нечистого и чистого, сакрального).

Глубинная семантика числа *два* в славянской и родственных традициях ярко выступает в мифологической и обрядовой функции парных предметов или живых существ. К ним в первую очередь относятся близнецы (у человека и животных), сросшиеся или оставшиеся в одной оболочке двойные плоды, желтки в яйце, колосья и т.п. Если обратиться к славянским верованиям, связанным с близнецами, то они по большей части трактуют одновременное рождение двух существ как большую беду, способную повлечь за собой ряд других несчастий в семье. Правда, в некоторых зонах славянского этнического мира различно проявляется отношение к близнецам-младенцам и близнецам-животным: появление первых воспринимается весьма отрицательно, как несчастье, кара, наказание, а появление вто-

рых — вполне положительно, поскольку это увеличивает приплод скота¹.

Известно и другое отношение к появлению близнецов. Вообще амбивалентность — едва ли не основная черта народных представлений о близнецах. С одной стороны, близнецы опасны, и их появление не к добру, с другой стороны, они во многом обладают сверхъестественной силой, которая может быть использована в борьбе со злым началом, с напастями, болезнями, падежом скота и т.п. Это ставит близнецов (людей и животных) в один ряд с добрыми колдунами и знахарями, «двоедушниками», «облакопрогонниками», отгоняющими вредоносные тучи, вообще в ряд с людьми и животными, способными отвести беду, преградить путь угрожающей стихии или повальному мору [Толстые, 1981, с. 102—113]. Близнецы, согласно народному сознанию, по внутренней своей сущности двусторонни, обращены к двум сторонам — человеческой и внечеловеческой, как двусторонней оказывается межа, соседствующая с двумя полями и разделяющая их. Это делает ее сакральной, в одно и то же время опасной и чудодейственной. Такими же свойствами обладает и временная граница дня и ночи — утренний рассвет и вечерний закат. Порог, тын (забор), дерево или ряд деревьев, подобно меже, также обозначают *limes* — «разграничение» и являются местом целого ряда обрядовых превентивных действий. Поэтому близнецы привлекаются к исполнению некоторых предохранительных и защитительных ритуалов, из коих следует особо выделить обряд опахивания села, совершаемый близнецами-пахарями при помощи близнецов-волов для того, чтобы в селе не появилась чума, не начался падеж скота и т.п.

¹ Некоторое, далеко не полное представление об этих верованиях дают следующие примеры. Сербы в селах Дуваньского Поля (Западная Босния) считают, что «когда рождаются близнецы — это плохо („није добро“) и для дома, и для села; лучше бы было, если бы один из них умер». Они комментируют это событие поговоркой: «Да је срећа не би се двоје родило!» (Двойня не рождается к счастью!) и полагают, что «если один умрет, он унесет с собой все несчастья, и оставшийся в живых будет от них избавлен» [Филипович, 1967, с. 304]. Гуцулы на Карпатах думают, что «если корова отелила близнецов, то это знак величайшего счастья, в то время как дети-близнецы означают кару Божью» [Каиндл, 1894, с. 1203]. Сербы в Верхней Пчине радовались близнецам в приплоде скота, но были весьма недовольны появлением на свет близнецов-младенцев [Филипович, Томич, 1955, с. 106]. Несколько иначе относились к подобным событиям сербы из Височской Нахии (Босния). Они говорили, что, «когда корова отелит близнецов, кто-то в доме умрет, но если это случится у овцы или овца окривеет на один глаз, это знак, что хозяину повезет с овцами» [Филипович, 1949, с. 197]. Однако сербы из Ресавы (Центральная Сербия) относятся к ягнотам-близнецам с такой же предосторожностью, как и к младенцам-близнецам, и потому они убеждены, что, «если овца окотит двух ягнят, одного следует зарезать» [Бошкович-Матич, 1962, с. 199].

Едва ли не основной и наиболее важной особенностью представлений о близнецах у славянских, и не только славянских народов является устойчивая вера в общность судьбы близнецов, основанная на общности их души, заложенной еще в материнской утробе. Именно на этом основании в южнославянской среде бытовали и кое-где бытуют до сих пор ритуалы «разделения» близнецов, исполнявшиеся и исполняемые в том случае, когда один из близнецов умирает и когда, по упомянутым представлениям, смерть одного из близнецов должна повлечь за собой и смерть другого. Такие ритуалы характерны для сербов и болгар; они не встречаются у хорватов и словенцев и совершенно неизвестны западным и восточным славянам. Типично сербскими, болгарскими и македонскими являются также представления об «одномесечниках» (серб. «једномесечићи», болг. «едномесечета») и «однодневниках» (серб. «једноданци»), т.е. о детях, имеющих общих родителей и родившихся в один и тот же месяц или день недели, но не в одни и те же роды. Одномесечники и однодневники приравниваются к близнецам почти во всех отношениях; поэтому верят, что они наделены общей судьбой и поэтому же ритуал разделения близнецов применяется и для разделения одномесечников.

В этнографической литературе имеется лишь одна работа, посвященная интересующей нас проблеме. Она принадлежит известному сербскому исследователю Мирке Барьяктаровичу, изложившему в начале 70-х годов основной известный ему материал и связавшему его с верованиями о счастливых и несчастливых («добрых и злых») днях, о фазах луны (месяца) и о медведе, распространенными в сербском народе [Барьяктарович, 1973, с. 67—79]. С тех пор число фактов и источников, свидетельствующих об однодневниках, увеличилось, а само явление стало осмысляться иначе. Все это дает нам основание вновь обратиться к исходным данным (полевым записям), к их совокупной интерпретации, тем более что вопрос одномесечников не стоит особняком, а связан со всей проблемой парности и двойственности в целом.

Первым ученым, обратившим внимание на институт одномесечников, был Вук Караджич. В составленном им «Сербском словаре» (1818 г.) он дал следующую словарную статью, которую мы даем в русском переводе с сербского и немецкого:

Ј е д н о м ј е с е ч и ћ и, муж., мн. (Ерц.). Братья, сестры, или брат и сестра, братья и сестры (Geschwister), у которых день рождения приходится на тот же месяц. Когда кто-либо из одномесечников женится или выходит замуж, тогда другой не смеет оставаться дома (его отсылают в другое село) и не должен есть ничего из еды, приготовленной для свадьбы. Когда один из одномесечников умирает, тогда связывают путами ногу мертвеца с ногой живого

одномесячника, и этот живой призывает к себе какого-нибудь парня (с которым он дружен и близок) и говорит ему: «Да си ми по Богу брат, пусти ме (или: одријеси ме)» — Будь мне братом во Боге, освободи меня (или: развяжи меня). Тогда этот парень раскрывает путы, освобождает живого одномесячника и становится с ним побратимом» [Караджич, 1818, с. 282].

Помета Вука Караджича «Ерц.» означает, что обряд бытует и запись сделана в Герцеговине, само же описание ритуала снабжено пояснением, что «такое делается не повсюду, а больше всего там, где женщины часто гадают и ворожат и этой ворожбе верят» [там же].

Таково первое описание сербского герцеговинского «отварања», дословно «открывания», т.е. освобождения или разделения одномесячников друг от друга. Характерно, что для разрыва парной (или близнецной) связи нужно вступить в другую подобную связь, т.е. приобрести побратима и тем самым спасти себя от смерти.

Следующим за свидетельством Вука Караджича было описание Милана Миличевича, автора известной книги «Жизнь сербов-крестьян» (1894). В конце XIX в. Миличевич почти повторил то, что сообщил Караджич в начале века: «Одномесячниками называются в доме те дети, которые родились в том же месяце. Полагают, что их судьба будет одинаковой. Поэтому, когда кто-либо из них умирает, бояться, что умрет и другой одномесячник. Этому сопротивляются так: закладывают в путы одну ногу мертвеца и ногу живого одномесячника и запирают их. Затем живой одномесячник зовет кого-то из своих друзей словами: „По Богу да си ми брат (или сестра), откупи раба от гроба!“» (Будь мне братом (или сестрой) во Боге, откупи раба от могилы!). Призванный приходит, отпирает путы и освобождает одномесячника. После этого они становятся побратимами или посестримами. В качестве варианта такого обряда тот же автор приводит случай, когда оставшийся в живых одномесячник зовет кого-нибудь из своих сверстников, трижды восклицая: «Прими Бога и светог Јована, и извади раба из гроба!» (Приими Бога и святого Иоанна и извлеки раба из могилы!). При этом старуха-ведунья трижды запирает и отпирает путы. Сверстник становится побратимом, и с ним устанавливаются отношения, как с родным братом [Миличевич, 1984, с. 337—338].

Есть основания предполагать, что ритуал разделения применялся в прошлом, вероятно, прежде всего к близнецам, как это видно из недавних записей, сделанных в Западной Сербии в зоне Драгачева, где на похоронах одного из близнецов гроб с покойником ставился возле вырытой могилы, а слева от гроба на гробовую крышку ложился «откупающийся» брат. Женщина

цепью привязывала его правую ногу к левой ноге покойника, затем она давала живому близнецу большой белый цветок, чтобы он поцеловал цветок и положил на грудь мертвого брата со словами: «*Ја теби бели цвет, ты мени бели свет!*» (Я тебе белый цветок, ты мне белый свет!). После этого цепь развязывалась, и живой брат уходил, не оглядываясь, домой с одним из своих соседей [Маринкович, 1983, с. 82]. Восточнее Драгачева в районе Гружи (Южная Шумадия) после смерти одного из близнецов или одномесячников, чтобы «не оказаться увлеченным в могилу», оставшийся в живых «отпирался» («отклапао се») от покойника тем, что трижды бросал мертвому брату желтый цветок со словами «*Ја теби жут цвет, а ты мени бео свет!*» (Я тебе желтый цветок, а ты мне белый свет!). Три желтых цветка оставались в гробу [Петрович, 1948, с. 306].

Мотив белого света присутствует и в заклинании, записанном недавно в весьма архаическом в языковом и этнографическом отношении сербском анклав в Румынии в зоне Дунайской теснины (Железных ворот). Там помимо других ритуалов «отпирания» («отварам»), исполнялся следующий. Женщина на кладбище брала замок и, отпирая его и запирая несколько раз, произносила: «*Ја отварам роба / Од мртвог гроба / (имя рек) тебе бије / Ладном водицом / И зеленом травчицом / А ти ђему дај / Живота и блага / Дугога века / И белoga света!*» (Я отпираю раба / От мертвецкой могилы / (имя рек) тебя бьет / Холодной водицей / И зеленой травушкой. / А ты ему дай / Жизни и богатства / Долгого века / И белого света!) [Крстич, 1987, с. 59—60]. Отметим, что этот конкретный ритуал не обязательно связан с одномесячниками, а может относиться просто к близким родственникам, один из которых скончался и, по народному верованию, «манит к себе» другого, дорогого ему человека.

В районе Такова у сербов «откупались от могилы» («откупивање од гроба») и тогда, когда в семье умирало много детей и следовало остановить это умирание. Оставшегося в живых ребенка привязывали за ногу к надмогильному кресту. Это же иногда делали, когда умирала мать, имеющая несколько малых детей, чтобы она их не «повлекла за собой». Ритуал выполнялся в день похорон матери или тогда, когда дети начинали болеть. Тот, кто производил «выкуп» («откуплива е»), становился побратимом и произносил трижды: «*Ево теби, мајко, бео цвет, а ти нама дај бео свет!*» (Вот тебе, мать белый цветок, а ты нам дай белый свет!). После этого возвращались домой, не озираясь [Филипович, 1972, с. 117—118]. В той же зоне Такова, когда кто-нибудь умирал, совершался ритуал «откупа» от покойника того, кого покойник особенно любил. Делалось это дома или на кладбище перед погребением. Ногу покойника и ногу «пациента» скрепляли путами. Хозяин дома или кто-либо из

домочадцев трижды обращался к приглашенному в дом исполнителю ритуала со словами: «Откупи ми раба од гроба, по Богу си ми брате!» (Откупи мне раба от могилы, мой брат во Боге!), а исполнитель отвечал: «Откупиѣу ти раба од гроба, да си ми по Богу брате!» (Откуплю тебе раба от могилы, будь мне во Боге братом!). Затем путы снимались и отбрасывались в сторону. С этого момента исполнитель ритуала становился братом «заказчика», т.е. того, кто просил его исполнить ритуал, и дядей «пациента», т.е. того, кого «откупили» от покойника. Они ходили друг к другу в гости и считались родственниками. Их дети не могли вступать в брачные отношения, но на них самих этот запрет не распространялся. Если же покойник часто посещал своего близкого во сне, такой обряд мог быть произведен и после похорон. В этом случае отец и мать того, кому видится покойник во сне, братались с исполнителем ритуала и считали его братом или сестрой [Филипович, 1972, с. 117]. В этих примерах мотив абсолютно и относительно одновременного рождения (близнецов и одномесячников) отсутствует, и на первый план помимо мотива обычного родства выступает мотив душевной привязанности и любви. Функциональная направленность обряда тоже оказывается особой: вместо охранительных целей, которые все же в ослабленной мере присутствуют в ритуале, на первый план выступает установление некровного родства.

Представления об общности судьбы одномесячников и однодневников, выражающиеся прежде всего в убеждении, что смерть одного из них влечет за собой и смерть другого, распространены и в сербском Поморавье, и во многих зонах Болгарии, о чем речь пойдет ниже. Сведения, собранные в Поморавье, в зоне городов Алексинца и Лесковца, разнообразны и разноплановы. В селах около Алексинца известен ритуал, близкий к описанному выше, но все же имеющий ряд характерных особенностей. Мертвому одномесячнику завязывают на пальце красную нитку, а живому желтую. Живой держит в руках желтый цветок, и с ним он три раза обходит своего брата мертвеца, трижды произнося: «Ево теби, Н. (имя покойника), жути цвет, а ти мени живот и здравье!» (Вот тебе, Н., желтый цветок, а ты мне дай жизнь и здоровье!). После этого желтую нитку и желтый цветок он дает покойнику, а красную нитку отбирает у него и повязывает себе на палец. Но красная нитка остается у живого одномесячника недолго: перед тем как покойник будет опущен в могилу, он снимет с пальца нитку и повесит ее на плодовое дерево [Антониевич, 1971, с. 156]. Переноса основной анализ знаковых корреляций в заключительную часть нашей статьи, отметим все же ярко подчеркнутую символику цвета, выраженную и предметно, и вербально. Желтый цвет смерти и того света четко

противопоставлен красному цвету жизни и плодородия в последнем примере или белому цвету этого света в примерах предшествующих [Раденкович, 1989, с. 122—148]. Они воплощены в предметах, несущих в других обрядах немалую мифологическую нагрузку, — в цветке и нитке [Трубицына, 1983, с. 113—114].

В округе города Алексинца, в селах, расположенных восточнее реки Морава, чтобы покойник-одномесячник не утащил своего живого брата на тот свет («да не би повукао на онај свет»), у креста на могиле умершего зарывают во время похорон бутылку с вином, выкапывают ее через 40 дней и дают пить вино оставшемуся брату одномесячнику [Антониевич, 1971, с. 156]. В соседней зоне в округе города Лесковац защищали оставшегося в живых брата-одномесячника тем, что измеряли его рост либо красной шерстяной ниткой, либо веткой шиповника, отрезали нитку или палку по росту и клали нитку или палку с обвитой вокруг нее ниткой в гроб с покойником. Верили, что это удовлетворит покойника, что он останется довольным («тако је мртвац задовоан»). Кроме того, брали носок (чулок) живого одномесячника, наполняли его землей с могилы, вырытой для умершего брата, и закапывали такой носок вместе с покойником или брали большой камень, измеряли его на весах и клали в гроб вместе с покойником. В этих случаях и отрезок нитки, и палка шиповника, и носок с землей, и камень выступают как двойники человека; притом следует отметить, что в функции двойника эти предметы могут выступать и в других, отчасти сходных ритуалах. Весьма любопытно и показательно свидетельство самих исполнителей обрядового действия, считающих, что «покойник останется довольным». Покойнику, по представлению носителей традиции, и на том свете нужно быть вместе со своим напарником — одномесячником или однодневником или с его заместителем [Джорджевич, 1958, с.496—497].

В тех же селах в округе Лесковца отсылали во время похорон оставшегося в живых брата-одномесячника из села за реку или за ручей («преко текуће воде») и давали ему пить воды, которой предварительно омывали надмогильный крест. Помимо этого там же бытовали еще два ритуала разделения одномесячников: при помощи яблока и при помощи яйца. Пока покойник лежал еще дома, приносили яблоко и у края гроба разрезали его так, что одна половина падала в гроб, а другая вне его. Эту вторую половину получал живой одномесячник, а первая оставалась рядом с покойником. С яйцом поступали иначе. Находили яйцо с двумя желтками, варили его, разделяли на две части — одну оставляли в гробу с покойником, другую давали живому одномесячнику вместе с вином, которое до того было пролито через пробуравленное отверстие на кресте [Джорджевич, 1958, с. 496—497]. Манипуляции с яблоком и с яйцом являются

по сути дела имитативной магией — разделение единого на две, более уже не соединимые части путем разрезания и варки (превращения сырого в вареное) и разрезания на части. Съедание половины яблока и половины яйца с отдельным желтком равносильно и причащению, и окончательному изменению предшествующего состояния (близичной связи).

Следует отметить, что ритуал с яйцом, имеющим два желтка, производится не только после смерти одного из одномесячников, но и при их жизни, чаще всего когда одномесячники еще в детском возрасте и когда один из них заболевает. У сербов и у болгар широко распространено верование, что «как только заболит один из одномесячников, должен заболеть и второй». Поэтому в сербских селах в районе Ужице (Западная Сербия), «чтобы нарушить связь судьбы двух человеческих существ», принуждают одномесячников и однодневников съесть порознь два желтка из одного яйца, стоя при этом у порога по двум его сторонам [Зчевич, 1984, с. 347]. А на Тимоке (Северо-Восточная Сербия) в той же ситуации пекли яйцо с двумя желтками, давали одномесячникам съесть эти желтки и верили, что после этого дети перестанут болеть в одно и то же время [Станоевич, 1933, с. 60].

На той же сербской этнической территории известны и случаи, когда интересующий нас ритуал выполняется не в защитных, превентивных целях, а для того чтобы излечить больного, вернуть ему здоровье. Ритуал, таким образом, меняет свою функциональную направленность и становится средством народной медицины.

Так, в Юго-Западной Сербии в селах горного массива Копаник, расположенных на реке Ибар, когда кто-нибудь тяжело болен в течение продолжительного времени, ворожеи советуют «откупить» («да се откупи») больного от покойника, который его заманивает («мами») к себе. Этот откуп совершается при помощи ритуала побратимства. Больной приглашает своего будущего побратима на кладбище и берет с собой носок, «железо» (кандалы, пуги) и цепь для весов. Носок он наполняет землей из могилы того покойника, который, по подозрению больного, заманивает его. Затем носок с землей и ногу больного привязывают цепью или запирают в «железа». При этом больной трижды обращается к будущему побратиму со словами: «Примаш ли Бога и светог Јована?» (Принимаешь ли Бога и святого Иоанна?), а побратим отвечает: «Примам Бога и светог Јована!» (Принимаю Бога и святого Иоанна!), на что больной снова спрашивает: «Откупи роба од гроба?» (Ты откупил раба от могилы?) и получает ответ: «Откупљујем роба од гроба!» (Откупаю раба от могилы). После этого побратим отпирает «железо» или замок на цепи и высыпает землю из чулка на могилу. С кладбища идут с дарами в дом больного, где пируют и

«благословляют» побратимство («братимство») [Милошевич, 1936, с. 51]. В обряде уже известные нам по другим описаниям заклинания построены в виде ритуального диалога — вопросов и ответов [Толстой, 1984, с. 5—72], а кандалы и носок с землей, равно как и запираение и отпираение, функционируют так же, как и при разделении одномесечников и однодневников. О них, однако, в описанном выше обряде нет упоминания, но в другом свидетельстве из Восточной Сербии, из зоны Враня, они присутствуют и притом в обязательном порядке. Жители Враня и его округи прибегают, по свидетельству В.Николич-Стоянчевич, к побратимству лишь в одном случае — в случае болезни. Тогда больного «отпирают» («отклапају») на безымянной могиле («незваном гробу»). Тот, кто больного «отпирает», становится в зависимости от пола побратимом или посестримой больного. Но отпирающим должен быть однодневник или одномесечник больного. Видимо, он не должен быть родственником [Николич-Стоянчевич, 1974, с. 328].

Здесь мы сталкиваемся с еще одной ритуальной функцией однодневников, но уже в том случае, когда кровное родство отсутствует и остается лишь «родство» по дню недели или месяцу рождения. На реке Тимоке (Северо-Восточная Сербия) лечение болезни, если не было отпираения («отваране»), производится взвешиванием. Больного взвешивают («мери се») на весах (притом на вес особого внимания не обращается), затем берут три ветки — от кизила, вербы и какого-нибудь плодового дерева, связывают красной ниткой, привязывают к камню и взвешивают его (снова не интересуются весом). Веточки с камнем и ниткой несут на кладбище и кладут на заброшенную безымянную могилу со словами: «Петра (имя больного) ти не дам, ево ти давам камен!» (Петра я тебе на даю, вот, даю тебе камень!). По свидетельству М.Станоевича, «это исполняется главным образом с одномесечниками, притом если одномесечниками оказываются отец и сын, тогда одного из них „меряют“, а другого „отпирают“ [Станоевич, 1933, с. 70]. Из этого сообщения можно сделать вывод, что подобная манипуляция может быть проделана с больным, не имеющим в своей семье близких одномесечников. В этом случае о побратимстве речь не идет, хотя некоторые действия и атрибуты ритуала (безымянная могила, камень, ветки) используются в обряде братания².

² К кругу рассматриваемых нами вербальных обрядовых текстов примыкает интересное заклинание или заговор, который произносится при рождении ребенка. Текст его приводит Й.Миодрагович в своей книге о сербской народной педагогике: «Землю, Богомајко, дадох главу за главу, дадох тело за тело, дадох злато за злато, — откупих роба од гроба, а подлогу у залогу!» (Земля Богоматерь, я дал (дала) голову за голову, дал (дала) тело за тело, дал (дала) золото за золото, — я откупил (откупила) раба от могилы, а основной взнос (?) в залог!). Заговор записан в Алексинце (Южное Поморавье) Т.Джорджевичем и впервые

Примером того положения, когда побратимство вызвано исключительно болезнью, могут служить обряды братания в зоне города Болевца в Восточной Сербии. Эти обряды весьма интересны по своей структуре и по богатству магических действий и ритуальных предметов. В селах около Болевца полагают, что, когда человек болеет и вянет, это происходит потому, что умер какой-то его напарник, рожденный в тот же месяц (как видно из описания С.М.Грбича, — не от одной матери!), и тот зовет своего друга к себе. Чтобы побороть болезнь, есть лишь одно средство — «отварае» (букв. «отпирание») или «побратимство». Побратимами могут быть мужчина («побратим») и женщина («посестрима») — они заменяют брата или сестру. Чтобы найти побратима или посестриму, следует пойти к одной из соседок (так как нельзя брать женщину из дома, а нужно постороннее лицо) с железными путами, выйти с соседкой на перекресток на раннем рассвете до солнца и призвать первого встречного (он может быть кем угодно — мужчиной, женщиной, цыганом...) стать побратимом следующими словами: «Прими Бога и светог Јована, да отворимо роба од гроба» (Прими Бога и святого Иоанна, чтобы нам отвратить раба от могилы). Затем соседка и будущий побратим (посестрима) идут в дом больного и договариваются о трех этапах ритуала, которые должны быть исполнены в среду, пятницу и воскресенье. Местом ритуала может быть домашний очаг, порог, поленица во дворе, берег реки, вновь посаженное молодое дерево, безымянная могила или иное сакральное место.

Помимо больного и побратима в ритуале участвует и третье лицо, мужчина или женщина в зависимости от пола встреченного побратима. Это лицо и ведет диалог с побратимом, потому что сам больной должен сохранять молчание. В канун среды женщина из дома больного, измерив ниткой длину его стопы, отрезает пять веток такой же длины от кизила, вербы, ореха, шиповника и какого-нибудь плодового дерева (саженца), затем находит у реки камень с детский кулак и, вернувшись домой, красной ниткой измеряет рост больного. Обвитый веточками и повязанный ниткой камень кладется под голову больного на ночь со вторника на среду. А в среду ранним утром приходит побратим (посестрима) и у домашнего очага происходит «отварае». Больной, повернувшись к востоку, становится правой ногой на полено (головешку), и у этой ноги кладутся тот камень и ветки, о которых уже шла речь, а также три букетика цветов, из коих один должен быть из базилика, и серебряная монета. Третье, «нейтральное», лицо, ходившее за ветками и

опубликован в сербском журнале «Учитель» в 1897/98 учебном году [Миодрагович, 1914, с. 64]. Журнал оказался нам недоступным. Неясны условия, при которых произносился этот заговор. Любопытно лишь, что «откупывае роба од гроба» происходило в первые минуты жизни ребенка.

камнем, берет в руки железные путы, накладывает их на правую ногу больного, запирает их и обращается к побратиму с вопросом: «Примаш ли Бога и светог Јована, да отворимо роба од гроба?» (Принимаешь ли Бога и святого Иоанна, чтобы мы отворили раба от могилы?), на что побратим (или посестрима) должен ответить: «Примам Бога и светог Јована да отварамо роба од гроба, од знано и од незнано, од рода и од нерода, од венчано и од невенчано, од живо и од мртво, од виле и од але, од гору и од воду, од вука и од мечку, од сунца и од ветра, од месеца и од звезде, од стење и камење, и од све дивљине и од све питомине!» (Принимаю Бога и святого Иоанна, чтобы нам отворить и оградить раба от могилы, от ведомого и неведомого, от порожденного и непорожденного, от венчанного и невенчанного, от живого и от мертвого, от вилы и от змия, от леса и от воды, от волка и от медведя, от солнца и от ветра, от месяца и от звезд, от скал и от камней и от всего дикого зверья, и от всего домашнего скота!).

Такой диалог произносится трижды, и трижды нога больного, заключенная в путы, отпирается, а следовательно, и запирается. Однако и весь обряд в целом повторяется еще два раза, т.е. исполняется трижды, после чего побратим и третье лицо идут на реку, моют путы и бросают в воду камень, веточки и букетики, чтобы с водой ушла и болезнь. В доме устраивается пиршество. Больной не должен ничего есть до «отварања» и лечь в постель, пока не вернется с реки побратим и женщина из дома. В пятницу это повторяется у порога дома, а в воскресенье у поленницы. В завершение воскресного ритуала побратим разрубает ножом серебряную монету пополам, а одна половина монеты вшивается в одежду больного, а вторая — бросается в реку. Разрубая монету, побратим говорит: «Нека је са срећом наше побратимство! Бог и Свети Јован нека даду здравље моме побратиму!» (Пусть будет счастливым наше побратимство! Бог и святой Иоанн пусть дадут здоровье моему побратиму!) [Грбич, 1909, с. 294—297].

Тот же С.Грбич в той же Болевацкой зоне зафиксировал вариант обряда, по которому отпирание («отварање») происходит на семи безымянных могилах. В канун отпирания мать больного или другая женщина из дома срезает семь палочек — веточек длиной в ступню больного от кизила, шиповника, ореха, вербы, груши, сливы и яблони, берет небольшой круглый камень и красную нитку в рост больного. Все это связывается и кладется на ночь под голову больного. В день «отпирания» утром до восхода солнца мать или другая женщина берет две бутылки, наполняя одну из них вином, а другую водой, и идет с больным на перекресток дорог. Там первого встречного просят быть побратимом. Оттуда все идут на кладбище на первую безымянную могилу. Больной поворачивается к востоку и правой ногой ста-

новится на могилу. У его ноги кладутся палочки и серебряная монета, а бутылки ставятся на могилу. При этом мать или женщина берет пуги (кандалы), запирает в них правую ногу больного и, обратившись к побратиму (или поестриму), говорит: «Прими Бога и Светог Јована да отворимо роба од гроба!» Побратим, беря в руки ключ, отвечает: «Полагам Бога и Светог Јована да мој побратим оздрави и да отворимо роба од гроба, од знано и незнано...» и т.д., как в основном варианте. Диалог исполняется трижды. Затем побратим нагибается и отпирает кандалы. При этом мать или женщина ему говорит: «Отвори роба од гроба!», а побратим отвечает: «Отварам роба од гроба!». Это также совершается трижды. После этого больного омывают водой и пьют вино — сначала побратим, потом больной. Побратим при этом произносит: «Боже помози! Нека Бог даде моме побратиму здравље, а болес да оставимо на незнај гроб!» (Боже помоги! Пусть Бог даст моему побратиму здоровье, а болезнь мы оставим на безымянной могиле!). Все эти действия повторяются на остальных шести могилах. Переходя от могилы к могиле, больной должен трясти правым рукавом, чтобы таким образом стрясти с себя болезнь. На седьмой могиле побратим разрубает ножом серебряную монету пополам и одну половинку дает больному, чтобы он ее зашил в свой пояс, а другую вместе с палочками закапывает в могиле в ногах неизвестного покойника. После этого все втроем умываются водой, пьют вино за здоровье и счастливое побратимство и возвращаются домой, где устраивается обеденное пиршество и даются подарки побратиму.

Если семья больного бедная и она не может угощать и одаривать побратима, «отпирание» («отваране») происходит без побратима. Тогда мать отрезает пять палочек (от кизила, шиповника, вербы, ореха и от молодой яблони или груши), затем манипулирует с ними и с камнем так же, как описано выше, т.е. связывает их и кладет на ночь под голову больного. В зависимости от того, что видит больной во сне, решают, выздоровеет он или не выздоровеет. А палочки и камень мать на раннем рассвете несет на реку, бросает их в воду по очереди, затем бросает камень, поминая при этом всех мертвых, скончавшихся в семье за последние десять лет: «Милане, Милоше, Љубице (имена покойников) немојте тражити мога Јеремију (имя больного), дајем вам место њега главу за главу, дајем вам очи за очи, дајем вам нос за нос, дајем вам чело за чело, дајем вам уста за уста, дајем вам врат за врат, дајем вам руке за руке, дајем вам груди за груди, дајем вам леђа за леђа, дајем вам слабине за слабине, дајем вам ноге за ноге, дајем вам срце за срце, дајем вам душу за душу!» (Милан, Милош, Љубица, не требуйте моего Иеремию, я даю вам голову за голову... далее перечисляются части тела — глаза, нос, лоб, рот, шея, руки, грудь, спина, бок, ноги, сердце — и называется душа). Затем мать моет руки и лицо и

молча, не озираясь, возвращается домой. В это время больной не должен есть и ложиться в постель.

Следом за этим «отпиранием» происходят еще два ритуальных действия, которые исполняются в пятницу и в воскресенье; при этом в канун пятницы под голову больного кладут семь палочек, а в канун воскресения — девять. В пятницу перед восходом солнца мать закапывает палочки с камнем под старым большим шиповником, а не бросает их в воду, и произносит те же слова, что произносились на берегу реки. В воскресенье, на раннем рассвете, срубается большая палка шиповника, больше человеческого роста, расщепляется в середине так, чтобы через нее мог пролезть больной. Он пролезает через дерево и тут же через замкнутую железную цепь («вериге»), а его мать несет камень и палочки на кладбище, на безымянную могилу и закапывает их у ног неизвестного покойника со словами, которые произносились у реки и у куста шиповника. Меняется иногда только начало: «Ти, који у томе гробу лежиш, немој тражити мога Јеремију, место њега дајем ти ове шипке, дајем ти место њега главу за главу...» и т.д. (Ты, который лежишь в этой могиле, не домогайся моего Иеремии, вместо него даю тебе эти палочки, даю тебе вместо него голову за голову... и т.д.). Расщепленная палка шиповника кладется сверху на могилу утолщенной (корневой) частью к ногам покойника, а мать уходит с кладбища в полном молчании, не оборачиваясь [Грбич, 1909, с. 295—297]. Отсутствие побратима компенсируется пролезанием через расщепленную ветку шиповника и через цепь, больной остается жить без побратима, домашнее угощение не устраивается, однако основная или «минимальная» структура обряда сохраняется, а обряд в целом имеет исключительно оздоровительную направленность и может быть отнесен к народномедицинским ритуалам³.

Близнецы и одномесячники как таковые в описанных обрядах не присутствуют, не функционируют никоим образом, но представление об одномесячниках, вероятно, уже не единокровных и единокровных, а единовременных и то, может быть, не всегда в абсолютном, а в относительном смысле (в один и тот же месяц или день недели, но не обязательно в один и тот же год), определяет характер обряда, его структуру и символическое содержание и обязывает, в целях излечения больного, прибегнуть к институту побратимства. Поэтому употребляется и диалог с заклинательными формулами «да отворимо роба од гроба», и запирание ноги в путы (кандалы), и мерка, измерение тела крас-

³ Наличие в одном и том же славянском культурном диалекте (например, в одном селе или деревне) пространных и кратких вариантов одного и того же обряда, например свадебного, известно в славянской народной практике и может быть объяснено во многих случаях той же экономией материальных средств [Чистов, 1974, с. 82].

ной ниткой, и обращение к камню, выступающему в другом варианте обряда заместителем лица, наконец, и рассечение монеты, характерное для ряда болгарских зон. Показательны и места, на которых последовательно совершается обряд: *очаг — порог — поленница* и другие локусы, уже перечислявшиеся выше.

Столь богатые в символическом, вербальном и акциональном плане ритуалы могли совершаться для «раздвоения» больного человека с предполагаемым неизвестным больным или покойным одномесечником и однодневником. В детальных описаниях С.Грбича о возможном скрытом двойнике ничего не говорится. Вероятно, он остается неизвестным или даже «неосозанным» носителем конкретной Болевацкой традиции, однако в зоне, расположенной севернее Болевца в селах у реки Тимок, зафиксировано верование, что «если человек зачат в тот же час и день, когда зачат и медведь, то оба они становятся однодневниками. Болезнь человека сразу же вызывает болезнь у медведя и наоборот. От болезней такого рода есть единственное лекарство. Когда медвежатники приводят в село медведя, следует у него вырвать немного шерсти, сжечь ее, истолочь в порошок и порошком присыпать появившиеся от болезни (название „мечкина болесть“) раны. Если человек вылечится таким образом, вылечится одновременно и медведь в лесу, и, наоборот, выздоровление медведя вызовет оздоровление человека-однодневника» [Станоевич, 1933, с. 70]⁴.

Материал, собранный на территории Болгарии, известен нам не полностью, так как часть его еще остается неопубликованной, а часть, возможно, содержится в редких и малодоступных изданиях. Географически он охватывает западную и центральную Болгарию, не распространяясь на крайний юго-восток и юг болгарской этнической территории. В сравнении с сербским материалом выделяются специфические болгарские ритуалы, связанные с однодневниками, хотя их внутренняя основа и глубинный смысл остаются одинаковыми.

Прежде всего следует отметить значительное число болгарских ритуалов, исполняемых одинаково при смерти одного из близнецов и одного из одномесечников. Это подчеркивает то положение, что болгарская народная традиция приравнивает детей, родившихся от одной матери в один день, месяц и год и родившихся в разные годы, но в один и тот же месяц. Ряд однородных ритуалов записан в округе города Елена в северо-во-

⁴ Чрезвычайно интересная тема подобного «родства» человека с животными (какими?) требует отдельного и особого рассмотрения и в первую очередь расширения материала и ареала исследования. В данном случае весьма важно обратиться к данным румынской народной духовной культуры, так как Тимочская зона (по реке Тимок) является пограничной, исторически сложившейся череполосной славяно-восточнороманской зоной.

сточной части Центральной Болгарии. Там верили, что близнецы не могут жить друг без друга. Когда умирает один из них, через сорок дней должен скончаться другой. Чтобы предотвратить смерть другого, во время похорон умершего близнеца один из присутствующих, не из родни покойника, спускается в могилу, ложится в ней со скрещенными руками (в то время как живой близнец стоит на земле у изголовья покойника, у могилы), затем выбирается из могильной ямы, подходит к живому близнецу, обнимает его и произносит: «От сега за напред аз съм ти брат (сестра)!» (Отныне и впредь я — твой брат (сестра)) [Георгиев, 1894, с. 208—209].

В той же округе города Елена, в селе Марян Д.Маринов описал аналогичный обряд при похоронах близнеца или одномесячника. Парень или девушка, не из семьи покойника, опускается в могилу, потом выходит из нее и говорит, обнимая живого брата (сестру): «Умрелото не ти е брат (сестра). От сега аз съм ти брат (сестра)!» (Умерший не твой брат (сестра). Отныне я твой брат (сестра)). Затем, взявшись за руки, они уходят, стараясь не встретиться с носилками, на которых несут умершего близнеца или одномесячника. Д.Маринов поясняет, что для роли побратима или посестрими приглашается парень, если из близнецов живой осталась девушка, и девушка, если живым остался парень. При этом и парень, и девушка не должны быть сиротами, но должны быть либо первым, либо последним ребенком у своих родителей [Маринов, 1914, с. 571—572].

Опять же в зоне Елены, в селе Тодьовци, когда умирал один из близнецов, то, чтобы уберечь другого, находили для него побратима или посестриму. Побратим брал большой камень весом, равным весу оставшегося в живых близнеца, и опускал его в могилу умершего близнеца со словами: «Оставам ти за брат тоя камък, от сега нататък ти нямаш друго братче (или сестриче) освен тоя камък. Праскев (имя живого близнеца) не ти е вече братче. Чуваш ли, аз го имам за мое братче» (Оставляю тебе в братя этот камень, отныне и впредь у тебя нет другого братца (или сестрицы), кроме этого камня. Параскев тебе больше не брат. Слышишь ли, это мой брат). Затем он вылезал из могильной ямы, обнимал живого близнеца и говорил: «Ти немаш друг брат; аз съм ти братче (сестриче)» (У тебя нет другого брата; я — твой братец (сестрица)). Таким образом, они становятся братом и сестрой, и брак между ними запрещается [Маринов, 1914, с. 571—572].

В соседней Троянской зоне манипуляция с камнем весом, равным весу умершего, производится с одномесячниками. Бра-тающийся посторонний ребенок (чаще всего ритуал исполняется, когда умирает одномесячник в детском возрасте) произносит: «Оставам ти за брат (сестра) тоя камък, а Н. (имя живого одно-месячника) си зедем за брат (сестра)» (Оставляю тебе братом

этот камень, а Н. беру себе братом (сестрой)) [Георгиев, 1894, с. 208—209]. Аналогичные действия производятся в зонах Тетевена, Ловеча, Орханова, Севлиева применительно к умершему близнецу или одномесячнику. Такой разрыв родственной связи и братание обычно называется «лекуване» (лечение) оставшегося в живых брата или сестры. В Северо-Западной Болгарии, в зоне Михайловграда, при помощи камня величиной в человеческую голову, лечат одномесячника, если он заболел уже после смерти своего брата. Камень, найденный на болоте, несут к постели больного и кладут его у изголовья слева на ночь, в канун субботы, чтобы больной с ним переспал. Затем в субботу на рассвете больной поднимается, идет на кладбище, на могилу брата одномесячника, где его уже ждет ворожея, которая кладет на могилу у креста камень, а на камень пирог («гурту»). При этом она говорит трижды: «Брат сакаш, — те ти брат!» или «Сестра сакаш, — те ти сестра!» (Брата хочешь — вот тебе брат. Сестру хочешь — вот тебе сестра). Затем больной брат возвращается домой другим путем, не оборачиваясь. Ворожею он вознаграждает «даром» («дарá») — подарком или деньгами, которые он не передает прямо в руки, а кладет на землю, чтобы вся процедура имела целительное действие («да има лек») [Тодорова, 1987, с. 63].

Этот пример интересен тем, что ритуал совершается без братания, без введения нового родства, а лишь с помощью ворожеи. Помимо камня в качестве заместителя человека могут выступать: палка (ежевичная) и нитка. При этом, если камень, как правило, должен быть весом с человека, которого он замещает, или величиной с его голову, то палка или нитка должны быть отмерены и отрезаны в рост человека. Так, в Пиринской Македонии при погребении одномесячника в могилу (гроб) кладут ежевичную трость или нитку длиной в рост брата, оставшегося в живых, со словами: «Нá, това ти е братчето, да не тераш друго!» (Нá, это тебе братишка, чтобы ты не преследовал другого!) [Пирински край, 1980, с. 418]. В Пловдивской округе в селе Триводици также кладут в гроб измеренную ежевичную трость, не совершая никаких иных предохранительных обрядов ни при жизни, ни при погребении, в то время как в селе Соединение оставшийся в живых одномесячник «обменивается» букетиками с покойником и пролезает под его гробом, чтобы отделиться от покойника. В селе Слатина той же округи в могилу зарывают палку от виноградной лозы со словами: «Тва е брат ти!» (Это твой брат!), но, кроме того, еще при жизни мать «лечит» («лекува») своих детей одномесячников тем, что ставит их друг против друга и сажает между ними картошку («бърбóй»), через определенное время выкапывает картошку, печет ее и дает съесть одномесячникам. Съедание это происходит обязательно на пороге дома, притом одномесячники стоят по обеим сторонам

(внешней и внутренней) порога, как бы разделенные им. Разделение однодневников может происходить и у ручья или канавы с водой. Разделяющиеся становятся по обеим сторонам (берегам) ручья и целуют друг друга в ту часть тела, которая находится ниже спины. В соседнем селе Брестник, чтобы разделить одномесячников, мать сажала между ними сливу. В том же селе вспоминали случай, когда после такой посадки между братом и сестрой-одномесячниками слива все время давала сросшиеся, двойные плоды (Арх. ЕИМ).

В Панагюриште и в окрестном селе Попинци (западная часть Центральной Болгарии) между одномесячниками сажают тыкву, а когда она вырастает, ее срывают и дают съесть одномесячникам, но обязательно на месте слияния двух рек (ручьев), на острове или берегу («на утока в реката», «на средорека»), или на мосту. После этого «разведенные» братья возвращаются домой разными путями [Вакарелски, 1961, с. 84]. В Пиринской Македонии в селе Тешово сажают между одномесячниками плодородное дерево, в селе Пирин — розу, притом это делают перед восходом солнца, когда месяц идет на ущерб («на усип месечина»), в селе Гостун между мальчиками-одномесячниками сажают грецкий орех, а между девочками — вербу. В селе Падеш розу сажает побратим. В том же Пиринском крае для разделения одномесячников пользуются яйцом с двумя желтками. Одномесячников разводят (букв. «кормят» — «захранват») тоже в пору ущербного месяца, на раннем рассвете у ручья, т.е. у разделяющей их воды. Разводящим должен быть ребенок, осиротевший до своего рождения, т.е. не видавший отца. В селе Раздел кроме яйца одномесячникам на чужой разделяющей меже дают еще пшеничное зерно из колоса, который вырос сам по себе («саморасник») и не позволяют одномесячникам встречаться сорок дней. По истечении этого срока они должны посадить гвоздику, а в селе Крстилци через сорок дней им следует, став по двум сторонам порога своего дома, одновременно поглядеться в воду, налитую в миску и поставленную на пороге [Пирински край, 1980, с. 459].

Среди обрядов разделения одномесячников выделяется и обособляется структурно ритуал «рассечения монеты». Он распространен в Северной, Центральной и Северо-Восточной Болгарии. Так, в Тырновском крае после смерти одного из одномесячников берут серебряную монету и разрубают ее на пороге дома пополам. Половинку монеты, упавшую на двор, кладут в могилу (или гроб) покойника, а другую половинку, упавшую в дом, берет живой брат (сестра) и носит с собой до самой смерти. Кроме того, живого брата взвешивают на весах, затем находят камень того же веса и закапывают его в могилу умершего. Наконец, там же исполняется описанный выше обряд заключения живого и мертвого одномесячника в путы-кандалы в могиле или

у могилы. Кандалы при этом закапываются вместе с покойником [Гинчов, 1892, с. 152—153]. Таким образом, в селах вокруг Тырнова могут совершаться разные обряды с одним и тем же назначением, что в принципе характерно и для других болгарских и южнославянских зон. В Добрудже также «сечат парá» («рубят монету») на пороге дома, пока покойник еще лежит в доме. После рассечения монеты живой одномесячник должен взять свою половинку и носить ее с собой, пока не потеряет, а также уйти и не показываться на людях до окончания погребения; половинка же покойника кладется в его гроб [Добруджа, 1974, с. 297]. Аналогичный обряд зафиксирован и в Панагюриште. Там «сечат парá на прага», а также рассекают, вернее, расщепляют материнскую прялку (уже не на пороге дома), и одну половину прялки кладут в могилу со словами «Нá ти брат!» (или «Нá ти сестра!»), а другую забрасывают дома на чердак [Вакарелски, 1961, с. 84]⁵. В изложенных описаниях ритуалов четко прослеживается связь коррелятивных пар *живой — мертвый*, *внутренний — внешний* или *домашний — недомашний* (дом — не дом или дом — двор).

В ряде описаний нельзя не заметить осложненность условий исполнения ритуала в отдельных случаях, например в отношении исполнителя-сироты, и разнообразие конкретных компонентов обряда, например, в выборе границы, разделяющей исполнителей, или растения, которое сажается между пациентами. Разнообразие это — не всегда произвольное, а вызванное введением в обряд дополнительных признаков, скажем, признака пола в случае выбора вида дерева — орех для мальчиков, верба для девочек. Пол деревьев в славянской народной традиции «устанавливается» по грамматическому роду названий деревьев (в южнославянских языках *врба*, *вѣрба*, *vrba* — жен.р., *орех*, *орax*, *oreh* — муж.р.) и т.п. Помимо детализации признаков исполнителя и признаков места детализируется и время (суток и фаз луны). При выполнении ритуала в границах похоронного обряда время проведения ритуала заранее определенным быть не может (смерти ничего не прикажешь и никак не откажешь!), а место (дом и кладбище) также предопределены погребальной традицией.

Вопрос «осложненности» ритуала или «дополнительных условий» его проведения связан с практическим, прикладным вопросом полноты описания. Не исключено, что в конкретном

⁵ В Панагюриште также практикуется закапывание в могилу с покойником одномесячником цыпленка или кутенка (щенка) и т.п. Это — единственный мне известный случай живой жертвы в обряде погребения близнецов и одномесячников [Вакарелски, 1961, с. 84].

случае только благодаря добросовестному отношению к собирательскому труду известной болгарской исследовательницы Иваницки Георгиевой в нашем распоряжении имеются столь ценные материалы из Пиринской зоны, фиксирующие ритуал во всей его реальной полноте. Вероятно, многие ее предшественники и современники проходили мимо ряда «деталей», важность которых либо недооценивалась, либо вообще не осознавалась. Обращаясь к старым полевым записям и публикациям, мы во многих случаях ощущаем их неполноту и фрагментарность, но в конечном итоге довольствуемся неполными сведениями, ибо и они дают нам общую картину структуры, семантики и бытования обряда одномесячников в южнославянской среде.

Так, можно сказать, что представления об одномесячниках (однодневниках) распространены в обширном и довольно четко очерченном восточном балкано-славянском ареале. У сербов они сопровождаются развернутыми заклинательными текстами-заговорами, у болгар же эти тексты лаконичнее, а то и совсем отсутствуют. Во многих случаях выделяются локальные особенности в вербальной части ритуала и в части акциональной. В связи с этим можно указать на мотив желтого цвета и цветка, распространенный лишь в западной Сербии, или на момент лежания побратима оставшегося в живых одномесячника на дне могилы, известный лишь в северной части Центральной Болгарии, в зоне Елены. На сербской этнической территории не зафиксирован мотив сажания растения, дающего плод, между одномесячниками, в то время как у болгар он распространен в довольно обширном ареале, охватывающем запад Центральной Болгарии. Выводы по географии отдельных типов и фрагментов ритуала можно было бы расширить и даже картографировать, как показывает изложенный выше материал.

Не менее важным итогом наблюдения над хотя и не полным, но все же обильным материалом может быть частичное вскрытие механизма перехода одного обряда в другой, изменение функциональной направленности обрядового действия, о чем писалось выше, т.е. переход обряда из защитительного, предохранительного (от общей смерти, общей болезни) в соединительный, устанавливающий родство (побратимство), а также переход обряда побратимства в фактически исцеляющий, народномедицинский обряд. В ряде случаев условия исполнения обряда строго лимитированы, заранее определены, например, когда побратимство может быть установлено только в случае тяжелой болезни одного из братающихся. Такие примеры также довольно четко локализованы и не распространены на больших территориях.

Описанные ритуалы можно оценивать и рассматривать двояко. Можно видеть в них результат определенного исторического развития, разные звенья эволюционной цепи, предположить их

последовательность, но в то же время их можно рассматривать как разные типы и манифестации одного структурно-семантического построения, одной варьирующейся модели, основной глубинный смысл которой остается неизменным и при диахронно-историческом, и при синхронно-типологическом подходе. Он может быть выражен следующим образом. Близнечная и одномесечная (однодневная) связь так сильна, что она может быть разорвана, и этот разрыв может быть закреплен лишь другой равносильной связью — побратимством. Правда, есть немало примеров, когда связь разрывается более ординарными действиями, действиями иного характера и глубинного смысла. Они составляют отдельный круг ритуалов (сажание цветка, плодового дерева и т.п.).

Еще один вывод, который напрашивается после ознакомления с изложенным материалом, — это вывод о том, что варианты обряда и детали обряда являются первостепенным источником для установления прежде всего парадигматических или обрядово-синонимических рядов предметов и в меньшей мере действий и действующих лиц. Камень, палка (ветка), нитка, цветок, чулок, набитый землей, могут быть заместителями человека, имея с ним равный вес или «рост», или не имея этого; обладая некоторыми дополнительными признаками (свойствами) или не обладая ими. Порог, проточная вода (река, ручей), межа, окно и т.п. оказываются во многих обрядах манифестантами и символами границы и составляют ряд, численно в общем небольшой и конечный. Так же как яйцо, яблоко, монета и др. даже картофелина представляют собой нечто целое и могут в случае необходимости и по требованию ритуала разрубаться, разрываться, и затем по возможности съедаться. Круг изложенных обрядов в основном связан с магической задачей разрыва и объединения, сведения воедино и разведения на части, связи человека с природой и ее явлениями, отграничения человека от природы и ее явлений, если они опасны для человека.

Проблема народного ритуально-магического осмысления и восприятия близнецов, одномесечников и побратимов — не отдельная замкнутая или достаточно автономная тема, а часть большего целого, часть обширного комплекса верований и народно-религиозных представлений о нахождении и деятельности человека в окружающей среде и в мироздании. Проблема эта проясняет мифологически осознанную спиритуальную и телесную связь человека с социумом, узкого и широкого масштаба; с «этим» и «потусторонним» миром, с предопределенностью судьбы в традиции славянской народной духовной культуры, которая в этом отношении отлична от многих известных нам исторических традиций мирового масштаба. Но об этих связях следует писать особо.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Антониевич, 1971. — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. — СЕЗБ, LXXXIII. Београд, 1971.
- Арх.ЕИМ. — Архив на Етнографски институт с музей БАН. Софиа.
Рукописные полевые материалы. Записи Ж.А.Стаменовој, Т.А.Колевој.
- Барьяктарович, 1973. — *Барјактаровић М.Р.* Питање "једнодначића" из наших народних веровања. — ГЕМБ, књ. 36. Београд, 1973.
- Бошкович-Матич, 1962. — *Бошковић-Матић М.* Народни обичаји. — ГЕМБ, књ. 25. Београд, 1962.
- Вакарелски, 1961. — *Вакарелски Х.* Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото. — Панагюрище и Панагюрският край в миналото. Сб. II. Софиа, 1961.
- Георгиев, 1894. — *Георгиев И.Г.* Народни обичаи. — СбНУ, кн. X. Софиа, 1894.
- Гинчов, 1892. — *Гинчов Ц.* Баяния, врачувания и лекувания. — СбНУ, кн. VIII. Софиа, 1892.
- Грбич, 1909. — *Грбић С.М.* Српски народни обичаји из Среза Бољевачког. — Обичаји народа српскога, књ. II, — СЕЗБ., XIV. Београд, 1909.
- Джорджевич, 1958. — *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. — СЕЗБ, LXX. Београд, 1958.
- Добруджа, 1974. — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. Софиа, 1974.
- Зечевич, 1984. — *Зечевић С.* Из народне митологије Ужичког краја. — ГЕМБ, књ. 48. Београд, 1984.
- Каиндл, 1894. — *Kaindl R.F.* Die Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung. Wien, 1894.
- Караджич, 1818. — *Караџић Вук С.* Српски рјечник истолкован њемачкими латинским ријечима. У Бечу, 1818 (фототипическое изд. 1966).
- Крстич, 1987. — *Крстић Б.* Народна бајања Срба у Дунавској Клисурси у Румунији. — Расковник 49. Београд, 1987.
- Маринкович, 1983. — *Маринковић Р.М.* Два народна обичаја из Драгачева. — Градац, књ. XII, № 66/67. Ниш, 1983.
- Маринов, 1914. — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. — СбНУ, кн. XXVIII. Софиа, 1914.
- Миличевич, 1984. — *Миличевић М.* Живот Срба сељака. — СЕЗБ I, Београд, 1894: 2-е изд., Београд, 1984.
- Милошевич, 1936. — *Милошевић М.Ј.* Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру. — ГЕМБ, књ. XI. Београд, 1936.
- Миодрагович, 1914. — *Миодраговић Ј.* Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој. Београд, 1914.
- Николич-Стојанчевич, 1974. — *Николић-Стојанчевић В.* Врањско Поморавље. Етнолошка испитивања. — СЕЗБ, LXXXVI. Београд, 1974.
- Петрович, 1948. — *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи. — СЕЗБ, LVIII. Београд, 1948.
- Пирински край, 1980. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. Софиа, 1980.
- Раденкович, 1989. — *Раденковић Л.* Символика цвета в славянских заговорах. — СБФ. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.
- Станович, 1933. — *Станојевић М.* Из народног живота у Тимоку. — ГЕМБ, књ. VIII. Београд, 1933.

- Тодорова, 1987. — *Тодорова И.* Представа за двойника в баянията и магиите (по материали от Михайловградски окръг). — Български фолклор, г. XIII, кн. 3. София, 1987.
- Толстой, 1984. — *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог. — СБФ. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- Толстые, 1981. — *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. — СБФ. Обряд. Текст. М., 1981.
- Трубицына, 1983. — *Трубицына Г.И.* Нить и се обрядовые функции. — Полесье и этногенез славян. М., 1983.
- Филипович, 1949. — *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. — СЕЗБ. LXI. Београд, 1949.
- Филипович, 1967. — *Филиповић М.С.* Различита етнолошка грађа. — СЕЗБ. LXXX. Београд, 1967.
- Филипович, 1972. — *Филиповић М.С.* Таковци. Етнолошка посматрања. СЕЗБ, LXXXIV. Београд, 1972.
- Филипович, Томич, 1955. — *Филиповић М.С., Томић П.* Горња Пчиња. — СЕЗБ. LXVIII. Београд, 1955.
- Чистов, 1974. — *Чистов К.В.* Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. — Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског Музеја у Београду. Београд.
- СбНУ — Сборник за народни умотворенија, наука и књижевина. Софија.
- СБФ — Славјански и балкански фолклор. М.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд*.

* Настоящая статья была написана пять лет тому назад и дождалась, как и весь сборник, своего выхода в свет. За это время по интересующему нас вопросу был опубликован новый болгарский материал и небольшое исследование-статья (*Галина Лозанова*. «Лекуване на едномесеци» в обичаите при погребение. — Българска етнография, Година XIV, кн. 2, София, 1989, с.17-27), которые не отражены в настоящей работе из-за того, что ее объем был заранее определен и ограничен. Надеемся, что новые данные будут отражены в нашей дополнительной заметке на ту же тему.

**РИТУАЛЬНЫЕ ПРИГЛАШЕНИЯ
МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ
НА РОЖДЕСТВЕНСКИЙ УЖИН: ФОРМУЛА И ОБРЯД**

По многим описаниям славянского рождественского обряда известны относительно краткие заклинательные тексты, обращенные к стихиям (морозу, ветру, туче и т.п.), к диким зверям и птицам, к душам покойников, к нечистой силе, имеющие форму приглашения на ужин, на кутью, кашу, горох и т.п. Типичным образцом такого приглашения может служить полесское: «Мороз, мороз, ходзи кущю есци! а в Петровку не бувай, бо будом пугами секци!» [Мошиньски, 1928, с. 226]. Произнесение подобного текста хозяином или другими членами семьи — особый, достаточно автономный ритуал (микрообряд) в составе сложной обрядности праздничного рождественского ужина. Как и в случае с заговорами, ритуальными диалогами, благопожеланиями, мы имеем здесь дело не просто с вербальным текстом, а с текстом-обрядом, текстом-ритуалом, причем вербальная и ритуальная сторона, т.е. собственно текст и ритуал, составляют органическое единство, и их полное разграничение в принципе невозможно — не только из-за невозможности семантической интерпретации одного без другого, но и из-за их структурного взаимопроникновения и дополнительного функционального распределения: одно и то же содержание может быть выражено в одних случаях (в одних локальных традициях) словом, в других — действием. Ритуальный акт приглашения может иметь вид словесной формулы типа «иди кутью есть», «приходи к нам на ужин», а может выражаться одним лишь действием — выносом, протягиванием положенной на тарелку

(поднос, ложку и т.п.) еды, оставлением угощения в определенных, ритуально значимых местах при соответствующей редукции или даже полном отсутствии вербального компонента. В зависимости от соотношения с обрядовым контекстом словесный текст может быть более или менее полным, более или менее эксплицитным и мотивированным, а отдельные фрагменты или элементы не всегда могут быть истолкованы на основе и в рамках самого текста и требуют выхода за его пределы, в обрядовый контекст.

До сих пор тексты приглашений не были предметом специального анализа и не рассматривались как особая жанровая разновидность фольклорных текстов. Исследователи рождественской обрядности обращали внимание лишь на сам ритуал приглашения как составную часть всего обрядового комплекса и интерпретировали его в связи с общей семантикой и структурой рождественской обрядности [Виноградова, 1982, с. 196—206]. При таком подходе текст, являющийся смысловой и сюжетной доминантой ритуала, получал характеристику лишь со стороны своей обрядовой функции. Внутренняя семантическая и структурная организация текста при этом не принималась во внимание. В данной статье сделана попытка анализа текста - ритуала как целого, в единстве его функциональной (ритуальной), семантической и структурной сторон. Авторы видели свою задачу в том, чтобы показать их внутреннюю связь и взаимообусловленность. В первой части работы, публикуемой в настоящем издании, рассматривается ритуальный контекст и функции приглашений и их отражение в семантике и структуре текстов. Во второй части¹ дается анализ самих текстов и их структурных разновидностей и выявляются зависимости структуры и семантики текстов от ритуала. В обоих случаях обращается внимание на закреплённость разных типов ритуала и текста за определенными географическими зонами славянского мира.

Анализируемый корпус текстов, почерпнутых из литературных и архивных источников, насчитывает свыше 300 образцов. Наиболее полно (более половины всех записей) представлен полесский материал благодаря наличию в программе «Полесского этнолингвистического атласа» и в краткой «Анкете-вопроснике» специального вопроса об интересующем нас ритуале и тексте [ПЭС, с. 26, вопрос IV—6, с. 47, вопрос 10].

¹ Публикуется в сб. «Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов». М., 1993.

* * *

Ритуал приглашения к рождественскому ужину природных сил, зверей и духов распространен у славян широко, но не повсеместно. Он известен в восточной Белоруссии, в белорусском и украинском Полесье, в южной Польше, в зоне Карпат, в юго-восточной Болгарии, в Македонии и восточной Сербии, т.е. образует сплошной, почти непрерывный центральный ареал в славянском этническом континууме.

К а л е н д а р н о е в р е м я

На большей части славянской территории ритуал приглашения приурочен к рождественскому сочельнику (24.XII ст. ст. — 6.I. н.ст. — болг. *Бъдни вечер*, серб. *Бадње вече*, макед. *Бадник*, вост.-слав. *Кутья*, *Первая кутья*, *Бедная кутья*, *Постная кутья*, *Коляда*, *Святой вечер*, *Вилия*, польск. *Wigilia*). В Полесье и восточных зонах Белоруссии и Украины, где для рождественской обрядности характерно празднование трех канунов — рождественского, новогоднего и крещенского сочельников, в каждый из которых готовят кутью, — приглашение на ужин во многих локальных традициях может смещаться на канун Нового года или Крещения (соответственно — *Богатая* или *Щедрая кутья*, *Щедруха*, *Щедрец* и *Голодная кутья*, *Водяная коляда*) или приурочиваться к двум датам, например к рождественскому и крещенскому сочельникам. В связи с этим календарным сдвигом семантика приглашения в восточном ареале осложняется дополнительным мотивом изгнания, проводов приглашаемого персонажа или самого праздника, что находит отражение как в текстах приглашений (формулы угрозы), так и в сопровождающих их ритуальных действиях. К какой бы дате ни был приурочен ритуал приглашения, главным условием и необходимым обрядовым контекстом его исполнения остаются праздничный ужин и наличие специального ритуального блюда — кутьи, каши, гороха, киселя, рождественского хлеба и т.п. Значимость этого блюда подчеркивается как в формулах приглашения («иди кутью есть», «приходи на горох» и т.п.), так и в специальных актах «подношения» приготовленного кушанья.

Таким образом, минимальным обрядовым контекстом, необходимым для анализа ритуала приглашения, является праздничный ужин, представляющий кульминационный момент всей рождественской обрядности и — благодаря своему отчетливо выраженному поминальному характеру (что отражается в составе блюд, особенностях их поедания, поведении участников трапезы) — концентрирующий в себе главные мотивы рождественской семантики: установление контакта живых с миром умерших предков с целью поддержания космического равновесия, календарного порядка и личного благополучия. В разных сла-

вянских традициях обрядность рождественского ужина отличается разной степенью сложности: в южнославянском ареале это достаточно разветвленная обрядовая структура, включающая относительно автономные ритуалы, связанные с бадняком (рождественское полено), приготовление праздничного хлеба, подготовку жилища, окуривание дома, саму трапезу; менее сложны ритуалы западных и восточных славян, но и они образуют определенную последовательность действий, в разной степени связанных с ритуалом приглашения.

В этой последовательности действий, составляющих обряд праздничного ужина в целом (включая подготовку жилища и приготовления еды), ритуал приглашения отчетливо выделяется как вполне автономная обрядовая структура. Его автономность достаточно четко прослеживается на уровне временной, локативной, предметной, акциональной, агентивной характеристик и в ряде случаев закрепляется специальной терминологией, использующей глаголы со значением «звать, приглашать»: *звать* (*зазывать, вызывать*, серб. *позивати*), *кликать* (*закликать, выкликать*), *гукать* (*загукать*), *просить* (укр. *запрошувати, запрохувати*, польск. *zapraszać*, польск. *wołać*, *приглашать*, болг. *каня, поканвам, викам* и т.п.).

В этом глагольном ряду наряду с лексемами нейтрального характера представлены такие, которые передают особые, ритуально отмеченные речевые действия типа *гукать, кликать*, что находит соответствие в особых способах произнесения рождественских приглашений (громким, надрывным голосом, криком и т.п.). Степень терминологизации этих глаголов может быть различной, но в некоторых, в частности полесских, свидетельствах она очевидна.

Обрядовое время

В последовательности ритуальных действий рождественского ужина место ритуала приглашения четко обозначено. В большинстве случаев это момент, непосредственно предшествующий началу трапезы, когда все приготовления завершены, стол накрыт, на него выставлены все блюда, а все члены семьи собрались вокруг стола. Здесь наступает значимая пауза в действиях, часто отмеченная молчанием, подчеркивающая сакральность ритуала и обозначающая его начало. Все действия, совершаемые после паузы, относящаяся к самому ритуалу приглашения и так или иначе связаны с ним семантически.

В пределах самого ужина приуроченность ритуала приглашения также может быть различной. Выделяются два основных типа: перед началом еды и перед подачей (или в момент подачи) ритуального блюда (кутьи, гороха, особого хлеба и т.п.). Это различие, по всей вероятности, объясняется тем, что ритуальное кушанье могло подаваться либо в начале трапезы, либо в

конец ее. В таком случае существенной и устойчивой временной характеристикой ритуала приглашения следует считать его приуроченность именно к обрядовому блюду, что находит отражение в текстах приглашения (приглашают на кутью, на горюх и т.п.), в сопутствующих действиях (тексты приглашения часто произносят, держа в руках кутью, хлеб и т.п.) и полностью согласуется с характером и смыслом всего ритуала (приглашение, угощение поминальной едой). Связь приглашения с ритуальной едой подтверждается дополнительно теми единичными свидетельствами, по которым приглашение произносится во время еды: «Как только съедят несколько ложек кутьи, хозяин зовет „мороз“, для которого кладет ложку кутьи на окно...» [Шейн, 1874, с. 55].

У украинцев Сибири отмечен еще более сложный ритуал, в котором текст произносится по частям и перемежается поеданием каши: «... сразу кашу не едят. Кто-нибудь из семьи, мальчик или девочка, имея не менее семи лет, должен звать Мороза; звать должен следующим образом: „Мороз, Мороз! иды кути йисты!“ (три раза). После этого съедает три ложки каши, причем чем больше ложки, тем больший будет на следующий год урожай. Когда съест три ложки, снова еще зовет два раза так же. И снова съедает по три ложки каши. Затем представитель семьи говорит: „Колы нэ йдэш, то не иды, нэ на гусэй, нэ на курэй, нэ на утят, нэ на свинэй, нэ на конэй“. Так он должен перечислить все то, что имеется в хозяйстве, и снова съест три ложки. Тогда принимаются кушать компот (озвар). Съевши все это, собираются, кто только может подняться на ноги, и идут выгонять „святки“ за ворота. Мужчины заряжают ружья и стреляют, а кто вышел выгонять святки, колотят палками по забору» [Георгиевский, 1929, с. 28—29]. Этот пример делает особенно очевидным неразрывное единство вербального и акционального компонентов ритуала приглашения. В единичных примерах ритуал мог происходить задолго до начала трапезы. Например, в сербских селах Косова ранним утром в сочельник, еще затемно, самый младший из сыновей раздевался, залезал на крышу дома и приглашал градовую тучу на обед [Вуканович, 1986, с. 438].

Л о к а т и в н а я х а р а к т е р и с т и к а

Эта характеристика ритуала самым тесным образом связана с семантическим полем рождественского обряда. Обязательным и в высшей степени значимым элементом ритуала приглашения является пространственное перемещение исполнителя и других участников ритуального ужина или предметов (прежде всего пищи, затем посуды и других предметов утвари). Во всех случаях это перемещение осуществляется в направлении из дома, от стола вовне — к окну, к печи, к двери, к порогу, на

двор, к воротам и т.д. — и связано с преодолением границы между внутренним пространством дома и внешним миром и с символическим преодолением границы между «этим» светом живых и «тем» светом мертвых с целью установления разрешенного в рождественский период контакта. Преодоление границы и установление контакта является обязательным условием самого ритуала приглашения.

Обратим внимание прежде всего на то, где произносятся тексты приглашения. Во многих описаниях подчеркивается, что это должно совершаться в н е д о м а. Исполнитель (обычно хозяин), находившийся в момент начала ритуала обязательно в доме, у стола, выходит из дома во двор, к воротам или даже на улицу, становится перед домом у крыльца (у дверей), под окном, залезает на крышу дома, идет в огород, на гумно к стожару (у южных славян), в stodолу, на перекресток и т.п., где и произносит приглашение. Ср.: «Батько бере куттю в руки, иде на двур (или под окно), клыче мороза: „Мороз-мороз, ходы до нас кутті йести, да не морозь у литку ни ягнучкиу, ни парасючкиу, ни жита, ни пшаницы, ниякой пашницы“» [ПА, Р.Дбр., Рудня]. Или: «Перед тем как есть кутью, хозяин говорил три раза на улице, стоя под окном: „Мороз, мороз, ходи кутью ести. В летку не бувай, разного цвѣта не терай“» [ПА, Р.Ркт., Каменное]. Аналогично на Брестщине: «Хозяин на двори каже: „Мороз, мороз, ходы вѣчэраты разом“» [ПА, Б.Кбр., Зосимы].

В большинстве южнославянских описаний рождественского ужина также отмечается обязательный выход из дома, иногда обход дома, исполнение приглашения на гумне у стожара и т.п. Ср. макед.: «Ке излезат две деца надвор и ке викнат трипати: „Дедо Божиќ, утре сабајле дејди кај нас на гости!“ Потоа излегуват сите од куката, ги пречекуваат децата, а најстариот им ја зема погачата и ја носи на синијата». (Двое детей выходят во двор и трижды зовут: «Дед Божич, завтра утром приходи к нам в гости!»). Затем все выходят из дома, ждут детей, а самый старший берет погачу и несет ее на трапезном столике [Ристески, 1975, с. 236]). В Боснии «на Божић носи се вуку вечера, т.ј. од свакога јела помало, и оставе то на раскршћу с речима: „Ето, вуче, вечерај код мене, и немој више никада!“» (В рождественский сочельник носят волку ужин, т.е. понемногу от каждого блюда, и оставляют на перекрестке со словами: «Ужинай, волк, у меня, а больше — никогда!» [Чайканович, 1973, с. 215]).

Недопустимость совершения ритуала в доме специально подчеркивается в некоторых свидетельствах, ср.: «За двѣры выходит хозяин, у хати ж не гукау, адчыне двѣры и заве: „Мароз-мароз, хадзи гушчы есьци“» [ПА, Г.Хнц., Вел.Бор].

Тем не менее в значительном числе описаний указывается, что звали на ужин (на кутью) в доме, но и в этом случае идея

преодоления пространственной границы находила свое выражение, ибо в пределах дома выбирались именно пограничные локусы: исполнитель отходил от стола к окну (часто и открывал окно), к открытой двери, стоял на пороге, обратившись на двор, на крыльце, подходил к очагу, к печной трубе или, даже оставаясь за столом, поворачивался в сторону окна, двери, печи. Ср., например: «В Рождество зварят кашу постную. Сядятся за стол, и хозяин зовет, выйдя на крыльцо: „Мороз, мороз! Ходи куттю есть!“ чтоб мороз ласковой был» (Могилев. обл. Хотимск. Марковка, зап. О.А.Пашиной); «На коляду клычуть мороза. Выйдут на двери и кричать: „Морозе, морозе, ходы вечерати!“» [ПА, В.Ртн., Речица]; «На коляду перед последним кушаньем глава дома, обратясь к окну, приглашает к себе на кутью гостя-мороза: „Мороз, мороз, ходы кутьи йисты“» [Булгаковский, 1890, с. 180].

Другой ряд пространственных перемещений связан с подношением или выкладыванием еды, представляющим собой акциональный эквивалент словесному приглашению. В обрядности южных славян он оформляется как самостоятельный ритуал выношения из дома трапезного столика (софры) со всеми приготовленными к ужину кушаньями, подноса с отложенными от каждого блюда порциями еды или главного обрядового кушанья — рождественского хлеба. Так, у болгар перед ужином «самый старший в семье берет „боговицу“ (вид хлеба) и понемногу от каждой еды, кладет все это на софру и выносит за дверь, поднимает к небу и приглашает Бога на ужин: „Иди, Боже, ужинать с нами!“ („Ела, Боже, да вечераме!“») [Вакарелски, 1943, с. 123]. Аналогично в Кюстендильском крае: «Открывают дверь, и хозяин с помощью сыновей или братьев выносит из дома софру, ставит ее на землю, выпрямляется и кричит во весь голос: „Герман, Герман, туча! Приходи с нами ужинать! Сейчас придешь, а летом чтобы мы тебя не видели ни в поле, ни на лугу“» («Џермане, Џермане, доблече-ее! Дојди да вечерамо! Сьга да дојдеш, а лётоске дџи да ти не вџидимо ни на н'ива, ни на ливада») [Захариев, 1918, с. 163—164]. У сербов в Алексинацком Поморавье хозяин берет софру с рождественскими яствами, выходит из дома и во весь голос кричит: «Волки, медведи, лисицы, вороны и все дикие звери, приходите на ужин сейчас и не требуйте его больше целый год!» («Курџаци, мечке, лисице, вране, и све друге дивџачи, дођите на вечеру сада, да је не тражите више у току године») [Антониевич, 1971, с. 176].

В македонской и южносербской традиции ритуал приглашения совершался часто с обрядовым хлебом (погачей, питой и т.п.), который выносили (иногда на голове) во двор, на улицу, на гумно к стожару и там разламывали или даже съедали: «Хозяйка разламывает питу на мелкие кусочки, говоря: „Иди, ветер, ужинать, а летом на гумно нам дуй“. При этом все домо-

чадцы дуют на питу, чтобы ветер дул летом, когда молотят, — благоприятный ветер, который отделяет солому от зерна» («Ајде, ветре, да вечераме, а летоска на гумно да ни дуваш») [Кличкова, 1968, с. 222].

У восточных славян чаще всего произносили текст приглашения, держа в руках горшок с кутьей или тарелку (ложку) с порцией кутьи, и, таким образом, ритуальная пища перемещалась в пространстве вместе с исполнителем ритуала: «Батько бере кутью в руки, иде на двур или под окно, клыче мороза» [ПА, Р.Дбр., Рудня]; «Кашу на тарелке выносили к воротам, стучали палкой о ворота и звали: „Мороз-мороз, хади каши есть!“» [ПА, Бр.Стрд., Картушино]; «Старша у сэмни людына бере горшчыка, дывыться ў окно: „Мороз, мороз, просымо кутти йисты“» [ПА, Р.Дбр., Озерск]. Иногда горшок или тарелку с кутьей ставили на подоконник, на покуть, брали кутью в ложку и бросали на каждое окно, на потолочную балку, подбрасывали вверх, разбрасывали кутью или бобы по углам хаты и т.п. По свидетельству А.Терещенко, в Смоленской губернии перед рождественским ужином «хозяин берет чашку с кутьей, влезает на печь, отодвигает волоковое оконко, выбрасывает за окно три ложки кутьи и говорит: „Мороз, мороз, поди к нам кутью есть. Кутью ешь, а пшелицу не трогай!“» [Терещенко, 1848, с. 49].

Для западнославянской традиции такие действия, связанные с перемещением еды, не характерны.

Кроме рассмотренных выше пространственных локализаций исполнителя обряда и ритуальной еды, существенным моментом локативной характеристики следует считать и отмеченное рядом описаний (особенно южнославянских) движение по вертикальной оси: обращение исполнителя к небу, в сторону солнца, поднимание над собой софры или подноса, тарелки с едой, помещение еды на столб на гумне (на стожар), размахивание подносом с едой, ношение его на голове, подбрасывание кутьи вверх и т.п. Действия этого рода имеют, несомненно, тот же смысл, что и горизонтальные перемещения, — преодоление границы своего и чужого мира ради обеспечения контакта с потусторонними силами. Обычно они мотивированы объектом приглашения, находящимся «наверху» (туча, ветер).

А к ц и о н а л ь н ы й к о д о б р ы а

Характеризуя пространственный код ритуала приглашения, мы, по существу, рассмотрели и его основные акциональные компоненты, ибо помимо самого акта произнесения формулы, — это прежде всего именно пространственные перемещения к границам дома, двора, по направлению к приглашаемому мифологическим персонажам. Отмечаемый некоторыми описаниями способ этого перемещения (бегом, босиком) усиливает действие и подчеркивает сакральность ритуала, а такие дей-

ствия, как открывание дверей, окна, отчасти и стук в окно или в стену, могут интерпретироваться одновременно и как ослабленный, символический акт преодоления границ «своего» пространства, и как символическое устранение этих границ и прорыв в «чужое» пространство.

Большая часть действий с обрядовой едой, как уже было сказано, представляет собой подношение, угощение приглашаемых персонажей и семантически эквивалентна вербальному приглашению.

Кроме этих действий во всех славянских традициях существует обычное для всякого поминального ужина откладывание, отделение во время трапезы или оставление после нее еды, предназначенной для умерших предков (у южных славян в момент разламывания рождественского хлеба — питы, чесницы, погачи — один кусок выделяется специально для мифических гостей).

Этот обычай распространен шире, чем обычай приглашения, и независимо от него, хотя и имеет тот же смысл угощения. В ряде случаев эти действия пересекаются и накладываются друг на друга, но все же, по-видимому, не смешиваются, ибо приглашаемые мифические персонажи должны были участвовать в трапезе вместе с семьей, а покойные предки, для которых оставлялась еда и посуда на столе, должны были, как правило, ужинать отдельно от семьи. С этим, видимо, связана и разная локализация еды (приглашаемым персонажам она подносилась к границам, а предкам оставлялась на столе), и разный способ — «активный» и «пассивный» — угощения (подношение и оставление на столе). Подобное смешение (точнее — слияние) двух ритуалов (собственно поминального и рождественского угощения) наблюдается в тех локальных традициях (прежде всего в зоне Карпат), где объектом рождественского приглашения являются именно умершие родственники: «На святий вечір лишають „пшеничку“ і кожної страви і ложки на столі, бо придуть і будуть їсти. Кажуть: „Прошу тата, маму і своїх діти до святої вечері“. Це кажуть до тих, кого вже немає» (Ив.-Фр. Тлум., Хотимир, зап.Н.К.Гаврилюк). Существенным отличием обряда этого типа от большинства ритуалов приглашения можно считать то, что такое угощение (оставление еды) не предполагает с о в м е с т н о й трапезы приглашающих и приглашенных.

Этот мотив «совместности» (одновременности) рождественского ужина, акцентированный в текстах приглашений с помощью инклюзивных местоимений и глагольных форм («приходи к нам», «сла да вечераме» и т.п.), является важнейшим различительным признаком, противопоставляющим приглашения к совместной трапезе и приглашения после ужина к специально оставленной еде (или остаткам еды).

Противопоставленность этих двух видов приглашения (подношения и оставления) специально отмечена в описании обрядности рождественского ужина болгарского села Каменица: «В рождественский сочельник в некоторых домах перед началом ужина выносят на гумно накрытую и уставленную разными яствами софру, и хозяйка кричит во весь голос: „Иди, Боже, ужинать с нами!..“ («Ела, Боже, да вечераме!») В этих домах не оставляют понемногу от каждого блюда для Бога, как это делают там, где софру не выносят из дома» [Захариев, 1935, с. 231].

Наряду с различием в способе угощения (подношение и оставление на столе) признак совместности (одновременности) делит все засвидетельствованные в нашем материале ритуалы приглашения на четыре неравные группы. К первой, включающей большую часть свидетельств, относятся ритуалы с положительным значением обоих признаков (подношение еды, т.е. отделение приготовленной рождественской еды и вынос ее к границам дома или в доме, но обязательно вне стола, и приглашение к совместному ужину). Этот тип и в семантическом, и в структурном отношении оказывается наиболее полноценным и наиболее автономным. Остальные три типа ритуалов образуют в определенном смысле периферию: они и малочисленнее, и менее самостоятельны. Их можно интерпретировать как некоторую контаминацию обрядов, входящих в разные акциональные парадигмы, с собственно приглашением (или как наложение акта приглашения на независимый ритуал оставления, откладывания поминальной еды или ритуал угощения/ кормления мифологических персонажей вообще).

Приведенное выше свидетельство из Ивано-Франковской области отражает ритуал, характеризующийся отрицательным значением обоих признаков (минус «подношение», минус «совместность»). Примером достаточно редкого ритуала с характеристиками «минус подношение, плюс совместность» может служить запись из Черниговской области, где звали мороз или волка за столом, сняв и отложив на стол верх кутьи [ПА, Ч.Чрн., Днепровское]. Ритуал четвертого типа представляет собой достаточно автономный обряд кормления домашней скотины или диких птиц остатками рождественского ужина, распространенный вообще очень широко, на который в данном случае накладывается акт приглашения, в обычных случаях отсутствующий. Упоминание о такого рода ритуале сохранилось в польском историческом свидетельстве 1580 г., в деле о ведовском процессе в Калише: «Барбара из Радома созналась, что все яства, которые едят в рождественский сочельник, она смешивала, отделив по ложке от каждого блюда, и давала скотине, призывая всех чаровниц и чаровнят на эту трапезу, а если они не приходят, то чтобы и весь год у нее не бывали»

[Барановский, 1951, с. 19]. В другом польском источнике описан обряд кормления птиц остатками рождественского ужина, сошедший на следующий день, что указывает на отрицательное значение признака «совместность», однако сам текст содержит указание на «совместность», вступая таким образом в противоречие с обрядом: «Остатками рождественских яств кормили птиц. В Строжи, готовя ужин, откладывали на специальную доску кучки пищи для птиц. В первый день Рождества добавляли еще к этому картофель, кашу и выносили в сад. Хозяйка при этом говорила: „Приглашаю вас, все птицы, отведать с нами рождественской пищи“» («Zapraszam was wszystkie ptaki, abyście z nami spożywali jadło świąteczne») [Мысленице, 1970, с. 263].

Близок к этому обычай, распространенный в южной Сербии, выносить в первый день Нового года кукурузную кашу или рождественский хлеб и мясо для медведя, чтобы он поел и не нападал в течение года на скотину. Эта подносимая медведю еда называлась «мечке повојница»: «Существует обычай, по которому хозяйка, вынося еду, трижды дует на противень и громко говорит: „Вот несем тебе угощение! Не ешь нашу кукурузу, не трогай скотину, ешь сейчас и — на весь год!“ На еду дуют, чтобы ветер дул, когда веют жито» («Ево ти носимо повојница! Коломбоћ (кукуруз) да нам не једеш, стока да не дираш, да једеш сад, па за година!») [Николич, 1961, с. 119]. В последнем случае мы наблюдаем уже полный отрыв обряда от ситуации рождественского ужина и уподобление его западноболгарскому и восточносербскому ритуалу жертвоприношения медведю в Андреев день. В обрядах, обращенных к диким зверям и птицам, заметно ослабляется мифологическое восприятие адресатов приглашения благодаря возможности их понимания как реальных вредителей. Соответственно ритуал приглашения приобретает характер обычного магического превентивного действия. Между тем тот же самый ритуал приглашения диких зверей и птиц, если он приурочен к рождественскому ужину, сохраняет свой мифологический характер и продолжает восприниматься в одном ряду с приглашением Бога, тучи и т.п. Так, в зоне Лесковацкой Моравы в одних селах было в обычае звать к рождественскому ужину тучу, в других — в такой же ситуации звали волков, чтобы они не нападали на скот; многие приглашали также птиц, чтобы они не вредили посевам [Джорджевич, 1958, с. 343—344].

Как уже было сказано, наиболее распространенным типом ритуала приглашения является подношение еды, выносимой явно или символически из дома или от стола навстречу адресату приглашения. Это действие может пониматься двояко. В нем можно видеть прием заманивания, предъявления угощения, подкрепляющего слова приглашения, и в таком случае оно не нарушает принципа «совместности» общего ужина. Такое понимание кажется вполне убедительным в ситуациях, когда на-

встречу приглашаемому персонажу выносится вся приготовленная еда (как это нередко наблюдается в обрядах южных славян) или главное ритуальное блюдо целиком (горшок с кутьей, рождественский хлеб и т.д.), т.е. та еда, которая предназначена для праздничного ужина семьи. В некоторых локальных южнославянских традициях вынесенная из дома еда символически съедается исполнителями приглашения или всеми участниками ритуала на месте произнесения приглашения (на гумне у стожара), в чем можно видеть удвоение (тем самым и особое акцентирование) признака совместности: совместная еда в локусе приглашаемого и затем в доме, в локусе приглашающих.

Случаи, когда навстречу приглашаемому выносится часть приготовленной еды, можно объяснить иначе: отделенная для приглашаемого персонажа еда, переносимая в его пространство, нарушает принцип совместности трапезы и смыкается с ритуалом кормления/угощения мифологических персонажей вообще. Действительно, значение совместности здесь получает выражение только на уровне текста. Однако возможность интерпретировать и такое подношение еды как заманивание, на наш взгляд, сохраняется. Такую интерпретацию подтверждают нередкие примеры перечисления в тексте приглашения всех приготовленных на ужин блюд с целью завлечь приглашаемого.

Кроме действий с обрядовой рождественской едой, составляющих ядро ритуала приглашения и концентрирующих в себе на акциональном уровне семантику приглашения, необходимо отметить еще некоторые действия «пригласительного» характера, сопровождающие рождественскую трапезу. К ним относятся уже упоминавшееся открывание окон и дверей, облегчающее доступ приглашенных к праздничному ужину, выкладывание на стол лишней посуды (ложки), освобождение места за столом для приглашенных. При отсутствии в обряде действий с едой пригласительные действия принимают на себя функцию приглашения. Ср. укр.: «Во время обеда кладут лишнюю ложку и зовут мороз обедать: „Морозе, морозе! иды до нас обидаты, та не морозь нашої пшыныци и всякої пашныци!“» [Иванов, 1907, с. 71]. В Болгарии, в Пиринском крае, приглашая Бога на ужин, как бы готовят для него место: «Хозяин поднимает над головой калач с запеченной монетой и, прежде чем его разломить, символически приглашает Господа на ужин: „Иди, Боже, ужинать с нами...“ («Ела, Боже, да вечераш с нас») Кое-где даже велят детям потесниться, чтобы освободить для него место» [Пирински край, 1980, с. 425].

Особого внимания заслуживает в контексте пригласительных действий в ы ж и д а н и е, небольшая пауза в произнесении словесного приглашения, характерная для некоторых полесских зон и соответствующая определенной формуле словесного тек-

ста. Подробнее эта формула будет рассмотрена ниже. Здесь важно подчеркнуть ее связь с акциональной стороной обряда. Формула, следующая непосредственно за формулой приглашения, имеет вид «если не идешь сейчас, то не приходи и летом». Выдерживаемая между этими двумя формулами пауза как бы дает время приглашенному персонажу прийти в ответ на приглашение. Из этого следует, что приглашение понимается в прямом и буквальном смысле. Ср. обычай, засвидетельствованный в Полтавской губернии: «На Голодну кутью (б.І.) едят последним блюдом кутью, перед этим старший в семействе, отворив несколько окно, подносит к нему миску с кутьей (иногда выходит на двор) и говорит: „Морозе, морозе, иди до нас куті йести!“ Повторив этот призыв три раза и обождав немного, продолжает: „Нейдеш? Неиди ж ни на жито, ни на пшеницю, ни на всяку пашницю!“» [Сементовский, 1843, с. 40]. В некоторых случаях пауза может заполняться ритуальным съеданием трех ложек кутьи (см. выше свидетельство Георгиевского). В обряде, зафиксированном в юго-восточной Сербии, в районе Пирота, хозяин призывал к ужину Германа, стоя на пороге дома: «Џермане, Џермане, дојди на голему вечеру! Немој да ми дојдеш летос на њиву или ливаду!» («Герман, Герман, приходи на богатый ужин! Не приходи ко мне летом на поле или луг!»). Возвращаясь в дом, он приветствовал домочадцев, а те спрашивали его: «Дојде ли Џерман?» («Ну, что, пришел Герман?»), на что хозяин отвечал: «Дојде!» («Пришел!») [Златкович, 1989, 109].

Для интерпретации всего ритуала приглашения необходимо объяснить те элементы акционального, предметного и вербального кода, которые носят характер отгонных действий или символов и по своему изначальному смыслу противоречат пригласительным действиям. «Отгонные» элементы встречаются во всех славянских традициях, но наиболее последовательно они выражены у восточных славян. К числу отгонных действий относятся прежде всего стук, битье и режестрелба. Например, в Полесье (Гомельск., Чернигов., Сумск. обл.) было принято, приглашая мороз, стучать (часто трижды) в окно или по оконной раме. Ср.: «На Голодную кутью мороза гукають — па рамках стукають па акну» [ПА, Ч.Рпк., Ст. Яриловичи]; «Батька стучит в акно: „Мароз-мароз, иди гушчу ест, ни марозь ячменя и ягод дай“» [ПА, Г.Клн., Золотуха]; «Дед стукав у віконницю і казав на Голодну куттю: „Мороз-мороз, иди кутті исти“» [ПА, С.Брн., Череповка]. В Житомирской области стучали в окно ложкой: «На Багату куттю запрошували мороз, казали, стукаючи ложкою у вікно: „Морозе-морозе, иди до нас куттю йисты“» [ПА, Ж.Руж., Трубеевка].

Аналогичный обычай зафиксирован в Моравии: «На Щедрий вечер (рождественский сочельник) хозяйки звали „ястреба“ к

ужину, — стучали в окно и кричали: „Ястреб, иди с нами обедать. Если не придешь сегодня, не приходи целый год!“» («Jasťrábe, pod' s námi k obědu! Jak ne pŕjdeš dneskaj, nechod' celý rok!» [Томеш, 1968, с. 172].

Иногда отмечается, что стучат кулаком или локтем по стене. Действия этого рода либо непосредственно предшествуют вербальному приглашению, либо совершаются одновременно с ним. Их «отгонный» характер не очевиден, хотя в большинстве случаев поддерживается специальными формулами предостережений и угроз. Если такой стук и может быть истолкован как способ установления контакта с приглашаемым персонажем вне связи с мотивом изгнания, то в следующем украинском свидетельстве отгонный смысл стука несомненен: «Мороза кличуть куті їсти, вибігши з хати з качалкою або з м'ялом, босо. Добігши до воріт, треба тричі шибнем ударить у їх (ворота), приказуючи: „Морозе, морозе...“» [Номис, 1864, с. 282]. Битье в ворота распространено главным образом в Брянской области: «Под Новый год ходят и колом, што падпирает варота, стукают три раза па варотам и кричат: „Мароз, мароз, хади каши есть“» [ПА, Бр.Стрд., Картушино]; «Выходят дети или хазяин, талкач возьмут и стукают па варотам три раза: „Мароз, мароз, хади кутью есть“» [ПА, Бр.Стрд., Картушино]; «Выходе там старик или старуха, выходе на улицу и бере булаву, бье в ворота и кричить: „Мороз, мороз, иди к нам вечерять“» [ПА, Бр. Клм., Челхов].

В разных локальных вариантах обряда стучали также по забору, по жерди, по углу или стене дома, используя для этого ложку, палку, толкач, валеk, мялку, молоток и т.п. В одном из карпатских свидетельств отмечена «отгонная» мотивировка действий такого рода: «Во время рождественского ужина, когда подают горох, один из парней идет к окну и зовет: „Волк, иди на горох, чтобы мы тебя не видели до следующего года!“ Так зовет трижды, а другой парень идет за ним и бьет его ложкой по голове или по лбу — как бы волка отогнал» («Wilku, chodź do grochu, żeby ty cię nie widzieli od roku do roku») [Кольберг, 1974, с. 108].

Во многих случаях вместо самого действия, в качестве его символического заместителя выступали предметы — орудия битья, которые исполнитель должен был держать в руках, произнося приглашение. Ср., например: «На Богатую кутью хазяин перед подачей кутьи открывает окно, ставит горшок с кутьей на подоконник и, держа в руках пугу (кнут), говорит: „Мороз-мороз, идзи куццю есьци, а у Петроўку не идзи, бо пугою лытки пообжарую“» [ПА, Г.Ел., Кочищи]; «Во время ужина, перед тем как есть кутью, берут батога и гукають: „Мороз, мороз, ходи куттю есть, а ў летку не иди, будем пугом бити“» [ПА, Ж.Овр., Выступовичи]. У лемков перед рождественским ужином

хозяин вносил в дом косу и произносил текст приглашения зверей и птиц, натачивая при этом косу [Ропа, 1965, с. 179].

Во всех рассмотренных случаях битье, колочение, стук, сопровождавшие словесное приглашение, могут рассматриваться как составной элемент ритуала приглашения. То, что действия подобного рода символизируют изгнание, устрашение, уничтожение, достаточно хорошо подтверждается материалом многих других обрядов календарного или окказионального характера.

Для интерпретации этих действий в составе ритуала приглашения следует ответить на вопрос: существует ли внутренняя связь между приглашением и отгонными действиями? Если да, то в чем она состоит и как ее объяснить? Или же мы имеем дело с независимыми ритуалами, которые «случайно» наложились друг на друга? Имеющийся в нашем распоряжении материал допускает обе возможности интерпретации. В самом деле, самоназначение ритуала приглашения и содержание соответствующих текстов не оставляет сомнения в том, что это приглашение — не совсем обычное, что это квазиприглашение, главная цель которого — отогнать, обезвредить, защитить себя, свой дом, скотину, посевы от приглашаемого. Иначе говоря, это приглашение, сводящееся к формуле: «приди (сейчас), чтобы не приходил (потом целый год)». Оксюморонный характер формулы и самого ритуала использован в украинской поговорке: «Ти так просиш, як мороза кличуть обідать на кутю» (т.е. неохотно) [Номис, 1864, с. 98].

Между тем противоречие если не снимается, то сглаживается и объясняется временной оппозицией «сейчас (т.е. на Рождество) — потом (в другое, ритуально не отмеченное время)». Нежелательный и опасный вообще, приход приглашаемых персонажей к рождественскому ужину должен предотвращать их появление в течение всего года. Им как бы дается одна законная возможность побывать «здесь» раз в году и тем самым исчерпать свой годовой лимит. При таком смысле приглашения сопровождающие его отгонные действия должны пониматься именно как магическое изгнание приглашаемого, обеспечивающее его неприход целый год, т.е. как превентивное, символическое изгнание мороза, относящееся к летнему времени (к целому году). Так можно интерпретировать те отгонные действия, которые включены в сам ритуал приглашения (особенно когда они предшествуют произнесению приглашения).

Существуют, однако, такие примеры, в которых отгонные действия явно выпадают из ритуала приглашения и структурно и семантически оформляются как самостоятельный ритуал «изгнания мороза», приуроченный не к началу ужина, когда исполняется приглашение, а к концу. Ср.: «Як кутю сідають істи, батько кличе мороза <...> Три рази скаже і стукав ліктем у стіну. Повечеряли, помолилися. Діти складають ложки в одну

миску — чия перевернется, тому вмирать. Тоді брали качалку, виходили на двір і били по воротех качалкою або рублем (для глажки белья) і виганяли мороз, — тричі кожному надо вдарить» [ПА, С.Сум., Юнаковка] (зап. Н.К.Гаврилюк); «Вечером садятся за стол. Самый старший хазяин ложечку бэрэ и атварачиваеца к акну и заве мароз: „Мароз, мароз, иды до нас кути ести. А на лето нэ бувай, ничего нэ марозь“. Усе пакушають, павилазыли и сабираюца выхоят ӯ двор, берут палки и бьют мороз. Оцэ паўки па варотам пагустят и бьют и кричат: „На лето не бувай!“» [ПА, Ч.Клк., Ковчин]. Первый из этих примеров интересен тем, что в нем дважды упомянуты отгонные действия: перед ужином (исполнитель «стукав лктем у стіну») и после ужина («били по воротех»), которые, видимо, имеют и разное назначение (разный смысл). Стук исполнителя, сопровождающий словесное приглашение, носит превентивный, предупреждающий характер, а битье скалкой по воротам, представляющее собой отдельный микроритуал со своей специфической временной (после ужина), пространственной (у ворот), акциональной (колочение), предметной (скалка) характеристикой, может быть истолковано как выпроваживание приглашенного на ужин гостя после окончания ужина, что находит отражение в терминологии («выгонять мороз»).

Второй пример, будучи структурно тождественным первому, отличается от него по своему значению. Благодаря повтору заключительной формулы приглашения, которая связывает этот отгонный ритуал с ритуалом приглашения, «битье мороза» оказывается действием превентивного характера, аналогичным битью и стуку в составе ритуала приглашения.

Еще одно осложнение мотива изгнания связано с тем, что в ряде случаев те же самые действия битья, колочения, стука, совершаемые после ужина, начинают связываться не с приглашенным на ужин персонажем (морозом), а с календарным изгнанием (проводами) святков. Возможность подобного наложения мотивов обусловлена не только полным параллелизмом предметного и акционального выражения, но и календарным совпадением: во многих полесских локальных традициях приглашение (и выпроваживание, изгнание) мороза совершается в крещенский сочельник, на Голодную кутью — завершающий ужин святочного цикла. Соответственно меняется терминология: вместо «выгонять мороз» появляется «выгонять святки» (кутью, коляду, зиму и т.п.). Ср.: «Перед Крещением голодная кутя. Варили кутью и узвар. Кликали мороз. Батько казав: „А ну кличте мороза куті їсти, а то померзне ӯсе нам“. — „Морозе, морозе, иди к нам куті їсти, щоб не поморозив ні в полі, ні дома, ні в путі-дорозі“. Ідять кутью. А тоді дітки біжать кутью виганят. Беруть палки і гатять по заборах і воротях» [ПА, С.Трст., Беромля] (зап. Н.К.Гаврилюк).

В том же значении, что стук и битье, как его усиленный вариант, встречается в Полесье и стрельба из ружья: «Радители, старики звали мароз. Проста у хати садились кути есь и приказывали: „Мароз, мароз, иди кутю з нами есьць. Летам не хади, не марозь гуркоў, кийкоў, картошки, квасуль не марозь“. У каго ружжо есь, у гору вистрел дають, шоб мароз не х ад и л. А ў каго нема ружжа, дак палкою у вугал ударить. Мой атец як павечерае, бежыть ис палкай, ударить...» [ПА, Ч.Рпк., Ст.Яриловичи]. У украинцев Сибири стрельба из ружья приурочена к ритуалу «изгнания святков» после рождественского ужина: «Съевши все это, собираются кто только может подняться на ноги и идут выгонять „святки“ за ворота. Мужчины заряжают ружья и стреляют, а кто вышел выгонять „святки“, колотят палками по забору» [Георгиевский, 1929, с. 29].

В болгарском варианте обряда (Кюстендилский край) стреляли из ружья в сторону крыши над трубой после произнесения приглашения и благожеланий перед ужином, а в некоторых селах даже до ритуала приглашения: «В некоторых селах стреляют из ружья еще до начала обряда» [Захариев, 1918, с. 164]. Трудно сказать, насколько это действие семантически связано с ритуалом и текстом приглашения и может ли оно ассоциироваться с приглашаемым персонажем, тем более что оно достаточно широко распространено в тех южнославянских ареалах, где ритуал приглашения отсутствует.

Таким образом, отгонные действия (битье, стук, колочение), сопровождающие ритуал приглашения, могут иметь три разных значения: 1) превентивного изгнания мороза или другого персонажа, относящегося ко всему наступающему году (в этом случае они больше всего соответствуют текстам приглашений, о чем будет сказано ниже); 2) символических проводов (изгнания) приглашенного гостя по окончании ужина и 3) календарных проводов (изгнания) святков. Среди имеющихся свидетельств можно найти примеры каждого из этих вариантов в более или менее чистом виде. Но в большинстве случаев эти мотивы смешиваются и не поддаются строгому разграничению. Например, изгнание святков может происходить после рождественского или новогоднего (а не крещенского) ужина, изгнание мороза — до его приглашения или одновременно с ним и т.п. Такое смешение и слияние может быть следствием как позднейшего календарного или структурного сдвига, так и нередкой в обрядовом материале концентрации разных по своей функции и временной приуроченности обрядовых элементов в одном, «свернутом» ритуальном акте.

Предметный код обряда

Еще один самостоятельный и цельный код рассматриваемого ритуала составляют предметы. Вместе с тем, предметный, или

вещный, код оказывается тесно связанным и структурно, и семантически с другими кодами — локативным (пространственным) и акциональным (пригласительными и отгонными действиями). Предметы, соотносимые с пространственным кодом, обозначающим локус исполнителей ритуала, размещение обрядовой пищи, совершение отгонных действий, образуют весьма выразительный ряд. Это элементы «внутреннего» пространства: стены, угол дома, порог, окно, подоконник, оконная рама, печь, печной столб, дверь, дверной косяк, крыша; и элементы «внешнего» пространства: забор, ворота, столб ворот, дерево, «стожар» (столб на гумне) и т.п. Все они символизируют границы своего и чужого локуса.

Важнейшую подсистему предметного кода, поскольку речь идет об обряде с общей семантикой кормления, образуют предметы обрядовой п и щ и, фигурирующие как в действиях (см. выше действия с обрядовой едой), так и в текстах приглашения. Для характеристики этого ряда существенны два противопоставления: 1) единичность-множество (обряды с одним, главным ритуальным кушаньем и обряды со всей ритуальной едой) и 2) целое-часть (обряды с целым, нетронутым блюдом или даже с целым накрытым к ужину столом и обряды с отделенной порцией или порциями еды). В восточно- и западнославянской традициях (кроме зоны Карпат) господствует тип ритуалов с одним, центральным обрядовым блюдом, а в южнославянском и карпатском ареалах встречаются оба типа — с одним блюдом и с множеством блюд. Тип основного рождественского блюда также обнаруживает достаточно четкое географическое распределение. В Полесье и у восточных славян вообще это почти повсеместно кутья (каша, гуща и т.п.), в немногих русских вариантах — кисель. У западных славян это горох, реже — фасоль и чечевица; у южных славян это специальный рождественский хлеб (колач, боговица, чесница, баница, погача, пита и т.п.), часто — хлеб с запеченной монетой. Очевидный поминальный характер всех перечисленных блюд соответствует и общей семантике рождественской обрядности, и более узкой семантике ритуала приглашения.

Признак «целое-часть» не дает столь четкого географического распределения. В Полесье одинаково распространены действия со всей кутьей (исполнитель держит в руках горшок кутьи) и действия с отделенной порцией (в ложке, тарелке, миске, на блюде, отделенная верхняя корка кутьи и т.п.). У западных славян вообще никаких ритуальных действий с обрядовой едой не зафиксировано. В западной Болгарии исполнитель приглашения обыкновенно выносит из дома весь столик (софру) с приготовленной едой [Любенов, 1887, с. 28; Вакарелски, 1974, с. 593; Захариев, 1918, с. 163; 1935, с. 231], реже — один только хлеб с запеченной в нем монетой

[Вакарелски, 1974, с. 593; Пирински край, 1980, с. 425] или хлеб и понемногу от других блюд [Вакарелски, 1943, с. 123]. Для Македонии типичнее действия с целой погачей (питой), на которую иногда ставят рюмку с вином и зажженную свечу [Мартинов, 1914, с. 308; Мартинов, 1958, с. 722; Ристески, 1975, с. 237; Делиниколова, 1960, с. 141; Танович, 1927, с. 82; Кличкова, 1960, с. 222] и реже встречается использование всех (разных) блюд; иногда все приготовленные блюда лишь перечисляются в тексте приглашения [Миладинович — Петрович, 1938, с. 64]. Для восточной и южной Сербии характерны обряды со всей накрытой софрой [СМР, с. 15; Чайканович, 1921, с. 268; Антониевич, 1971, с. 176; СЕЗБ, 1907, 7, с. 291] и с подносом, противнем или тарелкой, на которую откладываются небольшие порции от каждого блюда [Чайканович, 1973, с. 215; Джорджевич, 1958, с. 343; Николич-Стоянчевич, 1974, с. 100; Николич, 1961, с. 119; Троянович, 1911, с. 136]; реже встречается ритуал с одним хлебом [СЕЗБ, 1907, 7, с. 288; Филипович — Томич, 1955, с. 92; СМР, с.16]. Некоторые южнославянские ритуалы носят в отношении признака «целое—часть» промежуточный характер: в них используется основное обрядовое блюдо (хлеб) целиком, а от остальных блюд — небольшие порции.

К предметному ряду пищи примыкает по своей функции ряд предметов посуды и утвари. Это прежде всего стол (у южных славян специальный трапезный столик — софра), затем поднос, противень, горшок, миска (тарелка), ложка, используемые в действиях с пищей или символизирующие трапезу в пригласительных действиях.

Предметный ряд, соотносимый с отгонными действиями, характерными главным образом для восточнославянского ареала, представлен достаточно однородным рядом орудий бытия. Это кнут (пуга), палка (бато), кол, коса, валец для белья, колотушка, скалка, мялка, пест, кочерга, топор, молоток, веретено (орудие прокалывания), изредка — ложка, которой стучат по столу, по окну или бьют по голове. В южнославянских (спорадически и в карпатских) ритуалах приглашения присутствуют еще предметы иного — сакрального — ряда, используемые при выносе обрядовой пищи для усиления магического эффекта. К ним относятся ритуальные предметы: освященная верба, пасхальная или рождественская (иногда троицкая) свеча, кадилница, скатерть, цецилка и т.п., сохраняющие память о других обрядах, сообщивших им их сакральную силу.

Таким образом, предметный код ритуала приглашения состоит из нескольких, достаточно автономных по своей семантике и функции рядов, а каждый отдельный предмет получает свое осмысление в рамках своего ряда. Однако некоторые предметы могут входить одновременно в несколько рядов. Например,

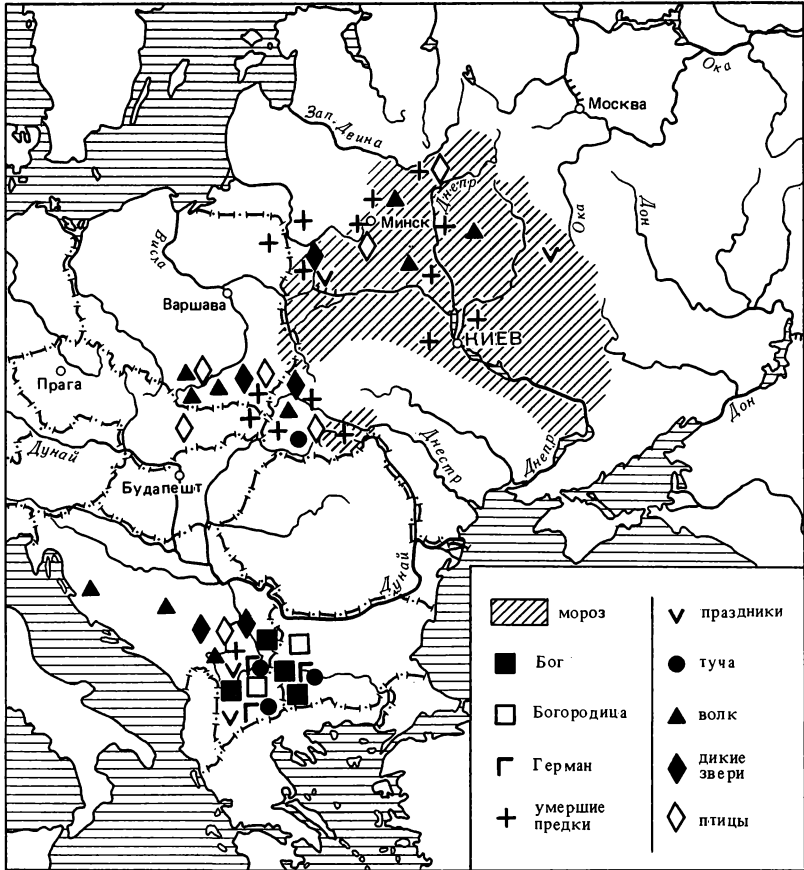
ложка может быть орудием и пригласительных, и отгонных действий. В рамках одного ряда предмет может иметь несколько функций, например, окно в локативном ряду может выступать и как локус исполнителя, и как локус пищи, и как локус отгонных действий.

Персональный ряд

Рассмотренные выше функционально-символические ряды при всей их важности для структуры и семантики обряда все же в определенном смысле могут считаться второстепенными, зависимыми от того центрального, определяющего элемента обряда, каким является мифологический персонаж, служащий адресатом и объектом приглашения. Действительно, все реалии, действия и символы, образующие структуру обрядового текста, и в своем выборе, и в функциях, и в семантике обусловлены тем, как понимается мифологическая природа приглашаемого персонажа. В имеющемся славянском материале персонажный ряд достаточно разнообразен и велик. Члены этого ряда обнаруживают четкое географическое распределение (см. карту)².

Выделяются следующие группы персонажей: 1) Бог (болг., макед., реже — южносербск; карпат. и вост.-слав.); Богородица (болг., макед., юж.-серб.); святые — Герман (юж.-слав.), Никола (польск. краковск.), Василий (белор.), все святые (карпат.-укр.), ангелы (польск.); 2) демонология: ведьма, чаровница (польск.), чернокнижники, планетники (карпат.), домовый (полесск.), черт, нечистик (карпат.); 3) души предков, умершие родственники; члены семьи, умершие в течение года; умершие неестественной смертью, утопленники, висельники и т.п. (юж.-слав., карпат., полесск.); 4) праздники: все праздники (серб.), Божич (макед., серб.), Коляда (полесск., русск. владимирск.), Щедрик (полесск.); рождественские обрядовые персонажи щедравальники (моравско-словацк. пограничье); 5) стихии: мороз (вост.-слав.), туча (юж.-слав., карпат.), ветер (макед.), буря (карпат.), град (серб.); 6) звери: волк (зап.-слав., карпат., редко — полесск., серб.); медведь (русск. калуж.), дикие звери вообще (серб., зап.-слав., русск. калуж.); мелкие грызуны — мыши, крысы и т.п. (полесск.); домашний скот (карпат.); 7) птицы (польск., карпат., серб.), воробьи (польск.), ястреб (моравск.), птицы-ирицы (карпат.); 8) гады (ужи, жабы) (локальн. полесск.); 9) насекомые — жуки, оводы, клопы, тараканы, блохи (локальн. белорусск. витебск., полесск. киевск.); 10) болезни — лихорадка, болезни злаков «ржа», «бель»

² При составлении карты были использованы материалы, любезно предоставленные Н.К.Гаврилюк (по Украине) и Н.П.Антроповым (по Белоруссии). Авторы приносят им глубокую благодарность.



Адресаты приглашений на рождественский ужин

(локальн. белорусск., карпат.); 11) фруктовые деревья (локальн. словацк.)³

При всей разнородности этих персонажей приведенный ряд обнаруживает, как и другие функционально-символические ряды, несомненное семантическое единство, позволяющее говорить об определенном архетипе приглашаемого персонажа, описываемом такими характеристиками, как принадлежность к «тому», нездешнему миру, миру предков, имеющих власть над природными силами, осадками, урожаем, приплодом скота и т.п. Каждый адресат рождественского приглашения, даже если речь идет о календарных реалиях или природных явлениях, мыслится как персонифицированный мифологический субъект, о чем свидетельствуют, в частности, придаваемые их именам «титульные» эпитеты типа «пане Морозе», «пане вовку», «дядо Божик». Это, однако, не мешает и вполне реальному восприятию многих персонажей, например диких зверей, птиц, насекомых, болезней, как опасных вредителей и соответственно пониманию всего ритуала как охранительного или отгонного действия. Возможность такого дополнительного, утилитарного поворота обряда приводит и к определенным структурным модификациям или усложнению, например, включению в него таких действий, как кормление птиц или зверей, символическое изведение насекомых и т.п. В редких случаях в качестве приглашаемого персонажа могло выступать реальное лицо, например хозяйка дома (сербск. Лесковацкая Морава) или нищий, которого хозяин перед ужином выходил звать на перекресток (польск. [Рудава, 1980, с. 153]). Очевидно, такое лицо принимало на себя роль мифологического персонажа, представителя «иного» мира, отчужденного от внутреннего, домашнего локуса (хозяйка садилась в дверях дома, ничего поджидали на перекрестке).

Указанным характеристикам не отвечают и даже на первый взгляд противоречат такие адресаты приглашений, как Бог, Богородица, святые, ангелы. Действительно, их принадлежность к сакральному полюсу персонажного ряда исключает (как на уровне ритуала, так и на уровне текста) мотивы отгона, утешения, превентивной защиты. Адресованные им приглашения в отличие от остальных имеют обычно прямой пригласительный

³ На карте, составленной К.Мошиньским для зоны польско-белорусско-украинского пограничья, представлен следующий ряд приглашаемых персонажей: мороз, ветер, солнце, все живущее, звери, волк, лиса, птицы, души умерших, планетники, Бог, святые, ангелы, св. Николай (К. Moszyński. *Kultura ludowa Słowian*. T.2. *Kultura duchowa*, cz.1. Wyd. drugie. Warszawa, 1968, с. 741, mapa 25).

Для одного из готовящихся к изданию томов «Польского этнографического атласа» Б.Янковской составлена карта "Relikwowe zwyczaję przyjmowania i zapraszania dusz zmarłych w wigilię Bożego Narodzenia" (Mapa 424, Karta CCXXVIII).

смысл: разделенная с божественными гостями рождественская трапеза должна обеспечить благополучие наступающего года. Вместе с тем, и эти персонажи приобретают в ритуально-магическом контексте рождественского обряда определенную мифологическую окраску. Особенно ярко это проявляется в случае приглашения популярного на Балканах святого Германа, который нередко воспринимается как персонифицированная градовая туча (ср. распространенный вокатив: «Чермане, Чермане, облаче-ее!») и становится объектом превентивного изгнания, например: «Чермане, дођи да вечерамо лети да се не видимо!» [Джорджевич, 1985, с. 56], — наряду с морозом, ветром, дикими зверями и другими злыми духами. Само имя святого может стать нарицательным обозначением умершего предка, покойника (обычно «нечистого» — самоубийцы, висельника, предводительствующего, по народным верованиям, градовыми тучами) и присоединять к себе личное имя, например: «Чермане Антон, дођи у нас» или «Чермане Лазо! Еве ти зељаник. Чермане, Чермане! Дођи у нас» [Златкович, 1989, с. 209]. Святому Герману как персонажу и адресату рождественских приглашений соответствует, таким образом, широкий диапазон значений на шкале сакральности—мифологичности: от подлинного святого, являющегося объектом исключительно пригласительных и задабривающих действий, до подлинного демона, требующего изгнания. Что же касается Бога и Богородицы, то они, никогда не становясь объектами отгона, сближаются с мифологическими адресатами не только общим ритуальным и вербальным контекстом, но и некоторыми специальными формулами (ср. обращения *дедо Господи, дедо Боже* наряду с *дед Мороз, дядо Божиќ* и т.п.).

Промежуточное положение между персонажами сакрального и демонического полюсов занимают и приглашаемые умершие предки. К ним также никогда не применяются формулы отгона, но их вредоносность и опасность всегда осознается и проявляется как на языковом, так и на ритуальном уровне.

А г е н т и в н ы й р я д

Выше уже неоднократно упоминалось, что во всех славянских традициях исполнителем обряда приглашения обычно выступал хозяин дома, причем многочисленными свидетельствами специально отмечали возрастной признак или обязательное главенство в семье: «батько кликал», «глава дома», «старший хозяин», «дед», «старша у сэмни людына», «старший мужчина в доме» и т.п. Обрядовая роль старшего в семье была ведущей во многих моментах ритуальной практики рождественского вечера, а в анализируемом обряде она усиливалась сакральностью момента *н а ч а л а* торжественно обставленного ужина, сигнал к которому так или иначе подавал старший в доме. Во многих вариан-

тах обряда этот признак (старшинства в доме) оставался ведущим, а разграничение «мужчина—женщина» оказывалось менее существенным: «кликает кто старший — чы бабка, чы матка», «бацько или старший в доме», «старик или старуха», «хозяин или хозяйка». В ряде случаев участие хозяйки допускалось лишь при условии «если хозяина нет дома». Достаточно редкими можно признать свидетельства о том, что исполнительницей обряда должна была быть непременно женщина: «старшая в семье женщина», «хозяйка, которая варила кутью», «бацько не вызывал мороз — жена вызывает».

В целом преобладающим оказывается тип обряда, в котором один исполнитель («старший в доме») совмещает все основные функции: произносит текст приглашения, держит в руках пищу, перемещается с ней в пространстве дома или за его пределами, производит ряд сопутствующих действий (обходит дом, стучит в окно, поднимает блюдо с обрядовой едой над головой, преломляет хлеб, бросает пищу за окно и т.п.). Остальные члены семьи остаются как бы пассивными его участниками (сохраняют молчание, опускаются на колени, молятся, освобождают место за столом для приглашаемого, дети при этом прячутся за печь). Именно такой тип «моноритуала», исполняемого преимущественно одним участником, является наиболее типичным для западно- и восточнославянской традиции. В отдельных случаях отмечалось участие в обряде и хозяина, и хозяйки, которые поочередно произносили формулу приглашения, причем хозяин просил «мороза» не морозить посеянного в поле, а хозяйка, вслед за тем повторяя призывную формулу, просила не морозить посаженного в огороде [Шейн, 1887, с. 47]. Однако такое усложнение структуры обряда можно рассматривать как простое удвоение «моноритуала» для усиления его магического воздействия.

По-видимому, некоторым ослаблением установки на серьезное исполнение обряда следует признать постепенно усиливающуюся традицию передачи функции приглашения детям. Свидетельств об их участии в обряде в наших материалах довольно много: «кто-нибудь из детей звал», «хозяин или дети», «хлопец» и т.п. Вместе с тем сигнал к началу акции всегда подавали взрослые: «бацько пошле детей кликати», «на диты каже маты: идиты, диткы, кличте мороза вечерати», «мальца посылают на улицу», «большинство посылали меньших звать мороза». Но и в характеристиках исполнителей младшего ранга встречаются уточнения, подчеркивающие сакральные признаки: «старший из детей», «младший ребенок», «мальчик или девочка не менее семи лет» и т.п.

Введение в ритуал двух и более участников обряда в известной степени способствовало усложнению его структуры и перераспределению обрядовых функций. Так, если хозяину помогали

дети, то призывную формулу произносил он сам, а дети в это время стучали в ворота, в двери, по забору; или хозяин приглашал на кутью, стоя за столом, а хозяйка или дети при этом распахивали двери, открывали окно, выкладывали лишнюю ложку на стол, зажигали свечи и т.п. Многосоставный по количеству участников тип обряда в большей степени характерен для южнославянской и карпатской зон, где выделяемая для мифологического приглашаемого пища представляла собой не одно блюдо, а целый набор. Часто при вынесении во двор софры, подноса, блюда с едой хозяину помогали другие члены семьи (обычно — сыновья или братья хозяина), которые несли кувшин с вином, свечи, калач, устанавливали софру во дворе, открывали ворота, после чего хозяин произносил приглашительную формулу. В тех местах, где обряд исполняли дети, участвовали двое-трое из них: один нес «погачу» (обрядовый хлеб), другой — поднос с прочей пищей, затем старший или, наоборот, младший из детей произносил формулу, а иногда все выкрикивали приглашение хором.

Парное участие исполнителей предполагалось при диалогическом способе произнесения текста приглашения, когда в ответ на него следовала реплика одного из членов семьи, что создавало эффект коммуникативной связи с приглашаемым. Ср., например, вариант болгарского обряда: хозяин дома звал — «Дядо Божич, ела ни на вечера!», а один из сыновей или хозяйка отвечали: «Вечерайте, синко, нека ви е наздраве!» [Маринов, 1914, с. 308]. Элементы драматизированных игровых действий шуточного характера, подразумевающих диалогический контакт с приглашаемым, можно отметить и в полесской традиции, где известны случаи участия ряженого, который появлялся в ответ на приглашение: переодевшись до неузнаваемости, кто-нибудь из соседей караулил под окном и после прозвучавшего возле окна или открытой двери приглашения появлялся в доме — «Таки шут стане под вокно и почуе и ускакае у хату: „Я вужэ прышоў!“ Нарядица шчоб не познали, маску яку наложить, яку одежду на себе наложить другую» [ПА, Б. Стл., Радчицк]. Иногда реплику такого рода в шутку произносил кто-нибудь из членов семьи: «Мати каже детям: „Кличте ужэ кутю есь“, а мы кричим: „Мороз, мороз, иды кутю ести!“ — „Ось я йду-у!“ (Мать отвечает детям)» [ПА, Ж.Рдм., Вышевичи]. В Черниговско-Житомирской зоне фиксировалась своеобразная формула ответа на приглашение, которую якобы произносил мифологический персонаж: «Дзед мароз, хадзи куццю есци!» — «Я ужо паеў и на каня сеў!» или ее варианты: «Спасиба, йиў и на кабылу сиў, выйди варата зачыни, дык лашадка астанецца»; «мароз куттю пайидаў да билага каня пасидаў» и т.д. Содержание этих шуточных формул связано, по-видимому, с повериями о том, что «мороз», «Новый год», «коляда»

или какой-нибудь мифологический персонаж появляется на белом коне в сочельник Рождества и исчезает накануне Крещения до следующего святок, а при своем исчезновении может похитить с чьего-нибудь двора коня. Ср. еще один вариант такого приговора: «На конику сиў, бежучи пиў, бувай здороў на целый год!» [ПА, Ж.Лгн., Червона Волока].

Таким образом, наиболее устойчивой чертой обряда приглашения с точки зрения агентивной его характеристики является повсеместно бытующая установка на внутрисемейное исполнение, обеспечивающее благополучие всему дому («д о м а ш н и кличут мороза»). Те случаи, где упоминается участие пастуха (западнславянские и карпатские примеры), приглашающего к рождественскому ужину «волка», «лесных зверей» с целью обеспечения сохранности домашнего скота, подразумевают обычно того из членов своей семьи, кто пасет скот (своего хозяйства или общесельский).

Целый ряд особенностей поведения главного исполнителя обряда определялся сакральной ролью этого действующего лица, который вступал в контакт с мифологическим приглашаемым. Так, совершавший ритуал приглашения накрывался вывороченным козухом (полесск.), залезал на печь и отодвигал волоковое окно (смоленск.), выходил на порог дома или во двор босиком (полесск.), снимал с себя одежду, залезал на крышу дома (серб. Косово), произносил пригласительную формулу нарочито высоким, «не своим» голосом (карпатск., восточно-, южнославянск.). Осмысление этого контакта как опасного раскрывается в запретах оглядываться назад при возвращении в дом, если обряд исполнялся во дворе, на улице, на перекрестке дорог [Чайканович, 1973, с. 215]. Выход за пределы пространства дома на улицу и возвращение обратно знаменовали как бы повышение сакрального статуса исполнителя ритуала, который в связи с этим приобретал признаки мифологического пришельца, «чужого», наделенного особой магической силой: при возвращении в дом он стучался, здоровался с домочадцами, высказывал благопожелания и т.п. Именно этот момент обряда — выход из дома и возвращение — часто использовался для подключения с о п у т с т в у ю щ и х (не относящихся к ритуалу приглашения) ритуальных действий, направленных на обеспечение хозяйственного благополучия (для молочности коров, яйценоскости кур, медоносности пчел и т.п.): хозяин трижды обходил вокруг дома для предотвращения беды, в крещенский сочельник рисовал мелом кресты на дверях дома и хозяйственных построек, произнося одновременно формулы приглашения. Молодежь, которую старшие посылали «кликать мороза», использовала ситуацию для гаданий о женитьбе и замужестве, — «хлопци бэруть качалку и гупають ў ворота и гукають: „Мороз, мороз, иды кути йисты“, дэ собака озвэцца, туды идти

сватать» [ПА, С.Шст., Клышки]; а девушки, выбежав на улицу, кликали: «Суджены-гуджены, ходи куттю ести!», чтобы затем приснился жених [ПА, Б.Кбр., Бельск]

Часто при возвращении в дом разыгрывался обрядовый диалог между хозяином, стоящим под окном (или у порога дома) и хозяйкой, находящейся в доме. В полесской зоне такие диалоги обычно имели целью обеспечить благополучие домашней птицы, — хозяин, выйдя во двор и покликнув мороза куттю ести, стучал в окно: «Добры вечэр! Де ваши куры ночують?» — а хозяйка из хаты: «Мое куры на хлеве ночуе», — далее хозяин: «И мои нехай з вашими» [ПА, Г.Ел., Кочище]. Другого типа магический диалог произносился для выведения насекомых: «На Новы год хазяин видэ на двир: „Мороз, мороз, ходы кути есты!“, а в хаты: „А ваши прусакаы шо идять?“ — ужэ той хазяин пуд хатую: „Нэхай самы сэбэ идять!“» [ПА, Р.Срн., Чудель].

Произнесение пригласительной формулы хозяином могло сопровождаться параллельными магическими действиями других участников обряда, выкрикивающих звукоподражательные формулы (чтобы куры неслись, чтобы пчелы велись и т.п.): во время ужина на Крещение хозяин посылает детей лезть под стол и кудахтать: «Дети, идить пад стол и кричите — „кудахтах-тах!“», а сам в это время «гукает мароза» [ПА, Бр.Пчп., Семцы]; при возвращении в дом деда, ходившего во двор «кликать мороза», мы (дети) «тако бзекаемо, як пчилка: бз-з-з! <...>, щоб рий седаў у вулии» [ПА, В.Ртн., Щедрогор]. В некоторых случаях сам хозяин произносил совместно с традиционной формулой приглашения еще дополнительные приговоры: «Когда кутю несут на покуть, говорят: „Кво-кво-кво! Идэ кутя до покутя, мороз, мороз, иды кутю ести!“» [ПА, Ж.Рдм., Вышевичи] или: «Мороз, мороз, иди куттю есты, а не будеш итти, будем тебе железными пугами бить! А вы, курицы, сакачить, да тры капы ик Паске еиц изнести!» [ПА, Ч.Чрн., Днепровское].

В ряде случаев сопутствующее действие становится доминантным, подчиняя себе и включая в себя сам ритуал приглашения. Например, в Лесковацкой Мораве (вост. Сербия) перед ужином хозяйка садилась у входных дверей, хозяин трижды звал ее на ужин, а она каждый раз отказывалась, ссылаясь на то, что у нее «козы не котились, свиньи не поросились, поля не уродили» и т.п. Хозяин заверял ее, что все это свершится, после чего она входила в дом и подходила к столу [Джорджевич, 1958, с. 344]. В этом варианте обряда хозяйка совмещает в себе роль приглашаемого мифологического персонажа и участника типичного ритуального диалога, направленного на обеспечение хозяйственного благополучия. В чешском рождественском обряде хозяин приглашал к ужину фруктовые деревья, а остатки пищи рассыпал под деревьями, чтобы обеспечить их плодородие. Се-

мантика сопутствующего действия в данном случае доминировала, и само приглашение понималось уже лишь как магическое средство, вызывающее плодородие. Об этом свидетельствует и вербальная формула, произносившаяся и тогда, когда сопутствующего действия не было: "Slívečku, hrušičku, pod'te s námi k věceři, abyste vy nás také pozvaly ku své hostině" («Сливочки, грушечки, идите с нами ужинать, чтобы и вы нас пригласили на угощение» [ЧЛ, I, с. 499]).

* * *

Проанализированные последовательно основные структурные параметры ритуала рождественского приглашения (временной, локативный, акциональный и предметный коды, персонажный и агентивный ряды) суммарно очерчивают его общее структурное пространство, но не дают представления о механизме взаимного согласования кодов, т.е. о правилах (или грамматике) порождения конкретного обрядового текста. Каждый код представляет собой парадигму из нескольких элементов, а в каждом конкретном ритуале (тексте) представлен лишь один из них. Между разными парадигмами существует определенная зависимость, что накладывает значительные ограничения на сочетаемость элементов, принадлежащих разным парадигмам. Например, признак «крещенский сочельник», входящий в парадигму «календарное время», делает весьма вероятным наличие в акциональной парадигме отгонных действий, тогда как признак «рождественский сочельник» практически это исключает. Особенно велика зависимость ритуального текста от типа приглашаемого персонажа.

Линейный (текстовый) состав обряда и его протяженность, определяемые акциональной парадигмой, могут значительно различаться в разных локальных традициях. Минимальный обряд содержит всего лишь один акциональный элемент — произнесение самого приглашения. Этот тип ритуала встречается во многих западнославянских описаниях и в части полесских свидетельств, хотя для последних можно предполагать неполноту записей, не зафиксировавших сопутствующие приглашению действия. Южнославянские ритуалы, как правило, включают кроме самого приглашения разнообразнейшие действия с обрядовой едой, иногда развертывающиеся в целые самостоятельные ритуалы. Самые полные, наиболее протяженные ритуалы приглашения характерны для Полесья — они содержат и действия с едой, и отгонные действия.

Соответственно этому и вербальные тексты приглашений, фиксируемые в этом ареале, отличаются наиболее сложным составом. Вместе с тем далеко не всегда между структурой ритуального и структурой вербального текста существует прямое со-

ответствие, когда элементы одного как бы «дублируют» элементы другого, например пригласительные действия (вынос еды, открывание дверей и т.п.) в ритуальном тексте и пригласительные формулы в вербальном тексте («иди к нам на ужин») или отгонные действия в ритуальном тексте и формулы угрозы — в вербальном. Как уже говорилось, отношения между ритуальным и вербальным текстами могут быть не только дублирующими, но и взаимно-дополнительными, когда они образуют не два параллельных текста, а единый текст, в котором одни элементы (блоки) содержания выражены акциональными, а другие — вербальными средствами. Во второй части работы будут рассмотрены вербальные тексты приглашений со стороны их структуры, проанализированы основные компоненты (блоки), из которых «монтируются» конкретные, реально засвидетельствованные тексты: А — вокативная формула, Б — формула приглашения, В — прохибитивная (запретительная) формула, Г — формула угрозы; их связь друг с другом и их роль в семантической организации целого текста, их соотношение с элементами ритуального текста и, наконец, основные структурные типы текстов приглашений и их ареальное распределение.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Антониевич, 1971. — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. — СЕЗб, књ. 83. Београд, 1971.
- Барановски, 1951. — *Baranowski B.* Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu. Lublin-Łódź, 1951.
- Булгаковский, 1890. — *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. — Зап. Русского Географического общества. Т. 13. Вып. 3. СПб., 1890.
- Вакарелски, 1943. — *Вакарелски Х.* Български празнични обичаи. София, 1943.
- Вакарелски, 1974. — *Вакарелски Х.* Етнография на България. София, 1974.
- Виноградова, 1982. — *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Вуканович, 1986. — *Vukanović T.* Srbi па Kosovu. T.2. Vranje, 1986.
- Георгиевский, 1929. — *Георгиевский А.П.* Русские на Дальнем Востоке. Фольклорно-диалектологический очерк. Вып. IV. Владивосток, 1929.
- Делиниколова, 1960. — *Делиниколова З.* Обичаи сврзани со поедини празници а неделни дни во Радовиш. — ГЕМ. Т. I. Скопје, 1960.
- Джорджевич, 1958. — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. — СЕЗб, књ. 70. Београд, 1958.
- Джорджевич, 1985. — *Ђорђевић Др.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
- Захариев, 1918. — *Захариев Й.* Кюстендилско краище. — СБНУ. Т. 32. София, 1918.
- Захариев, 1935. — *Захариев Й.* Каменица. — СБНУ, т. 40. София, 1935.
- Златкович, 1989. — *Златковић Др.* Фразеологија страха и наде у пиротском говору. Београд, 1989 [Српски дијалектолошки зборник, књ. XXXV].

- Иванов, 1907. — *Иванов П.* Жизнь и поверья крестьян Купянского у. Харьковской губ. — СХИФО. Т.17. Харьков, 1907.
- Кличкова, 1960. — *Кличкова В.* Божикни обичаји во Скопска Котлина. — ГЕМ. Т.1. Скопје, 1960.
- Кольберг, 1974. — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т.49. — Sanockie-Krośnieńskie. Cz.1. Wrocław-Poznań, 1974.
- Любенов, 1887. — *Любенов П.* Баба Ега или сборник от различни ярвания, народни лекувания, магия, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Маринов, 1914. — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Мартинов, 1958. — *Мартинов А.* Народописни материали от Граово. — СБНУ. Т.49. София, 1958.
- Миладинович — Петрович, 1938. — *Миладиновић М., Петровић В.* Етнолошка грађа из Радовишког у Јужној Србији. — ГЕМБ. Књ. 13. Београд, 1938.
- Мошински, 1928. — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części pow. Mozyrskiego oraz pow. Rzeszyckiego. Warszawa, 1928.
- Мошински, 1968. — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Т.2, cz.2. Warszawa, 1968.
- Мысленице, 1970. — *Myślenice.* Monografia pow. Myślenickiego. Т.2. Kraków, 1970.
- Николич, 1961. — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи. — ГЕИ. Књ. 9—10. Београд, 1961.
- Николич-Стоянчевич, 1974. — *Николић-Стојанчевић В.* Врањско Поморавје. Београд, 1974.
- Номис, 1864. — *Номис М. (М.Симонов).* Украјинські приказки, прислів'я та таке инше. СПб., 1864.
- Пирински край, 1980. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања. София, 1980.
- Ристески, 1975. — *Ристески М.* Баднички обичаи во некои краината на Македонија. — Македонски фолклор. Т.8. Скопје, 1975.
- Ропа, 1965. — *Nad rzeką Ropą.* Т.2. — Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965.
- Рудава, 1980. — *Wieś Rudawa i jej okolice.* — Prace etnograficzne. Z.12. Kraków, 1980.
- Сементовский, 1843. — *Сементовский К.* Замечания о праздниках у малорусинов. — Маяк. Т.2. Кн. 21—22. М., 1843.
- Танович, 1927. — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ћевђелијској кази. — СЕЗБ. Књ. 4. Београд, 1927.
- Терещенко, 1848. — *Терещенко А.В.* Быт русского народа. Вып. VII. СПб., 1848.
- Томеш, 1968. — *Tomeš J.* Vápností obušjeje na Valašsku. — Národopisné aktuality, № 3—4. Stražnice, 1968.
- Троянович, 1911. — *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји. — СЕЗБ. Књ. 17. Београд, 1911.
- Филипович — Томич, 1955. — *Филиповић М., Томић П.* Горња Пчиња. Београд, 1955.
- Чайканович, 1921. — *Чайкановић В.* Неколике примедбе уз српски Бад и дан и Божик. — Годишњица Николе Чупића. Књ. 34. Београд, 1921.
- Чайканович, 1973. — *Чайкановић В.* Мит и религија у Срба. Изабране студије. Београд, 1973.
- Шейн, 1874. — *Шейн П.В.* Белорусские песни. СПб., 1874.
- Шейн, 1887. — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т.1. Ч.1. — Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1887.
- Шейн, 1902. — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка... Т.3. — Описание жилища, одежды, пищи, занятий. СПб., 1902.

- ГЕИ — Гласник Етнографског Института. Београд.
 ГЕМ — Гласник на Етнолошкиот Музеј. Скопје.
 ГЕМБ — Гласник Етнографског Музеја у Београду. Београд.
 ПА — Полесский архив. Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики АН РАН, проводимых под руководством Н.И.Толстого.
 ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
 СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
 СЕЗУ — Српски етнографски зборник. Београд.
 СМР — *Кулишић Ш., Пантелић Н., Петровић П.Ж.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
 СХИФО — Сборник Харьковского Историко-филологического Общества.
 ЧЛ — *Cesky lid. Praha.*

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ОБЛАСТЕЙ И РАЙОНОВ

- Б.** — Брестская обл. Белоруссии
 Ивн. — Ивановский
 Кбр. — Кобринский
 Млр. — Малоритский
 Пнс. — Пинский
 Стл. — Столинский
Бр. — Брянская обл. России
 Клм. — Климовский
 Пчп. — Почепский
 Стрд. — Стародубский
В. — Вольнская обл. Украины
 Лбш. — Любешовский
 Ртн. — Ратновский
Г. — Гомельская обл. Белоруссии
 Втк. — Ветковский
 Гмл. — Гомельский
 Дбр. — Добрушский
 Ел. — Ельский
 Клн. — Калинковичский
 Крм. — Кормянский
 Ллч. — Лельчицкий
 Лоев. — Лоевский
 Мзр. — Мозырский
 Птр. — Петриковский
 Хнц. — Хойникский
Ж. — Житомирская обл. Украины
 Ем. — Емельчинский
 Овр. — Овручский
 Лгн. — Лугинский
 Рдм. — Радомышльский
 Руж. — Ружский
Ив.-Фр. — Ивано-Франковская обл. Украины
 Тлум. — Тлумачевский
К. — Киевская обл. Украины
 Черн. — Черныбыльский
Р. — Ровенская обл. Украины
 Дбр. — Дубровицкий

- Зрч. — Заречненский
Ркт. — Ракитновский
Срн. — Сарненский
С. — Сумская обл. Украины
Брн. — Буринский
Рмн. — Роменский
Сум. — Сумской
Трст. — Тростянецкий
Шст. — Шосткинский
Ч. — Черниговская обл. Украины
Грд. — Городнянский
Клк. — Куликовский
Рпк. — Репкинский
Чрн. — Черниговский
Шрс. — Шорский

Е.С.Новик

**ВЕРБАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ
ПРОМЫСЛОВЫХ ОБРЯДОВ
(НА МАТЕРИАЛЕ СИБИРСКИХ ТРАДИЦИЙ)**

Замечательный русский фольклорист И.А.Худяков, попавший по делу Ишутинского кружка в якутскую ссылку и оставивший ценнейший очерк быта в Верхоянском крае, писал, что «в этом краю звероловство составляет не „охоту“ (забаву), а промысел, серьезное занятие всей жизни» [Худяков, 1969, с. 207].

Для большинства народов Сибири охота и рыболовство в XIX — в начале XX вв. были даже не просто «серьезным занятием», а составляли основу их традиционного хозяйства и всей системы жизнеобеспечения. Хотя в ряде регионов охотничий промысел и сочетался со скотоводством, именно он служил основным источником пищи либо непосредственно (мясная охота), либо путем обмена шкурок пушных зверей на муку, табак, охотничьи припасы и т.д. Промысловая деятельность, таким образом, во многом определяла весь образ жизни, влияя и на особенности социальной организации, и на ритм миграций, и на устройство поселений, жилья, предметов обихода и пр.

Например, культура охотников на дикого северного оленя в циркумполярной области диктовала необходимость сезонных перекочевок населения из зоны лесотундры в тундру и обратно в соответствии с миграциями оленьих стад, приводила к формированию особых социальных объединений по совместной добыче оленей (типа нганасанских *хонка*; см. [Симченко, 1976, с. 186—187]). Сезонная охота в таежной зоне обуславливала деление территории обитания на участки, где из года в год охоти-

лись представители определенных родовых или локальных групп. В чукотско-эскимосской культуре береговых охотников на морских животных именно промысловая деятельность диктовала выбор места для стационарных поселков: они размещались на выходящих далеко в море косах (например, бывший эскимосский пос. Чаплино) или в местах, где наблюдение за морем было наиболее удобным (например, бывший пос. Наукан, прилепившийся на отвесных скалах мыса Дежнева).

В соответствии с разделением хозяйственной деятельности на те или иные промысловые сезоны членился и годовой цикл, так что календарные обряды обычно маркировали именно начало и конец определенного вида промысла. Кроме того, каждый акт удачной (и тем более неудачной) охоты также сопровождался различного рода жертвоприношениями, гаданиями и магическими действиями, в ходе которых моделировалась ситуация общения между охотником (группой промышленников, охотничьим коллективом в целом) и зверем или духами—хозяевами зверей.

Ситуацию общения призвано было смоделировать в первую очередь само место проведения обрядов, которые совершались, например, у священных камней (считавшихся местом обитания духа данной территории), у родовых деревьев с нанесенными на них личинами (типа кетских Холай), у реки, озера, на берегу моря и т.д. Так, нганасаны и энцы полагали, что священные места (по-нганасански *койка-моу*, по-энецки *каха-ма*) «имеют уши» и потому именно здесь надлежит высказывать свои пожелания и приносить жертвы (см. [Долгих, 1960, с. 75]).

Пространственная организация ритуальной площадки тоже была призвана способствовать установлению «связей» между охотниками и духами, от которых ставился в зависимость успех промысла. Таковы возведение ритуальных столбов, протягивание веревок, которые символизировали «дорогу» к духу; изготовление специальных изображений и размещение их на мольбище в соответствии с «географией» мифологического пространства (см., например, [Цинциус, 1971, с. 180, рис. I]) и т.д.

Той же цели служил и акциональный план обряда (подбрасывание и ловля охотничьих амулетов, окуривание их дымом, обмазывание жиром, стрельба в деревянные изображения зверей, танцы-пантомимы и т.д.), а также выбор жертвенных животных соответствующей масти, нанесение на них особых знаков-тамг, особые приемы умерщвления, приготовление специальной ритуальной посуды, еды и т.д.

Словесные формулы, включаемые в контекст этих обрядовых действий, довольно разнообразны и, более того, они достаточно свободно варьируются. И это, вероятно, не случайно, поскольку вербальный компонент реализует лишь часть структуры обрядового текста, представленного, как правило, знаками различной

субстанции. Внутри этого комплекса словесные формулы несут различную нагрузку и соответственно получают различное выражение, приближаясь иногда к неклишированным речевым высказываниям. Отсюда и трудности в определении их жанра: их именуют то «заговорами», то «молитвами», то «испрошениями», но часто прибегают к более нейтральным обозначениям типа «обращения», «слова», «наговоры» и пр. Однако их общая структура достаточно устойчива и состоит из следующих элементов: 1) обращение к духу или животному, которым адресован обряд; 2) приглашение его к трапезе и/или словесное перечисление приносимого в жертву; 3) изложение просьбы; 4) факультативные формулы и диалоги, констатирующие получение просимого и/или обещания в благодарность за содействие в промысле оказать новые услуги, принести новые подарки и т.д.

Эта структура построена, таким образом, на принципе обменного дарения: разбрасывая кусочки пищи, разбрызгивая спиртное, сжигая ароматические травы и т.д., охотники с помощью вокативных формул выделяют среди сонма духов адресата обряда, затем добиваются, чтобы этот адресат принял подарок, а излагая просьбу, провоцируют тем самым духа на ответный дар. Варьирование словесных формул каждой из выделенных выше групп демонстрирует этот принцип со всей отчетливостью.

Обращения могли адресоваться духам различных уровней.

В календарных (сезонных) обрядах обычно фигурируют верховные божества типа кетского Еся (считалось, что именно он посылает промысловых животных, «спуская» их с неба, см. [Алексеевко, 1977, с. 32]); к духам того же уровня относятся ненецкий Нум, эвенкийский Экшери, нанайский Эндури, ороцкий Буа, нивхский Курн и т.д.

Следующий уровень составляют духи-хозяева лесной или водной стихии, духи охоты (леса) типа якутского Байаная, эвенкийского Хингкона, кетской хозяйки воды Улемам и т.д. Более мелкие духи маркировали охотничью территорию, конкретную гору, сопку, реку, озеро и т.д. (эвенк. *мусун*, якутск. *иччи*, тувинск. *ээзи*, нивхск. *ыз* и т.д.).

Обращались охотники и к духам-покровителям из числа своих предков, которые в ряде случаев совпадали с духами-хозяевами промысловых угодий, если эти угодыя (как, например, у алтайцев) принадлежали определенной родовой или территориальной группе. Сюда же можно отнести и духов-покровителей дома и особенно очага, поскольку последний считался наиболее надежным посредником между людьми и духами различных рангов (в ряде традиций, например у народов Амура, дух огня *подя* выступал еще и как главный помощник охотника: ночью он выходит на промысел, а днем человек добывает именно тех

зверей, чью «тень» (душу) *подя* поймал (см. [Цинциус, 1971, с. 185]).

Посредниками между охотниками и духами-подателями более высоких рангов считались и специальные охотничьи амулеты, манипуляции с которыми перед охотой также включали особые словесные обращения.

Наконец, словесные формулы, сопровождающие акты добытия зверя, могли адресоваться и самим животным. Например, нивхи, встретив во время морской охоты касаток, бросали в воду угощение и просили их о содействии¹. В процессе извлечения животных из ловушек, их разделки и других операций обращения адресовались самим этим особям.

Адресантом обряда мог выступать: весь коллектив в целом, мужская часть рода, члены одной семьи или нескольких семей, объединившихся для того или иного промысла, группа охотников, промысловая артель или — при индивидуальной охоте — один человек. Когда обряд совершался группой лиц, право на произнесение словесных формул принадлежало либо старшему в группе (главе рода, семьи, «старосте» артели, самому опытному охотнику и т.д.), либо особому лицу (наиболее красноречивому и хорошо знающему тексты обращений человеку, певцу, шаману и т.д.); остальные участники либо повторяли слова формулы, иногда варьируя ее, либо подхватывали заключительный, часто асемантический, возглас.

Способы произнесения словесных формул отличаются от обычной речи особой интонацией; окончания слов (особенно самого обращения) специально растягиваются, саму формулу «режут», «кричат», «воют» или, наоборот, шепчут либо произносят про себя. Встречаются и другие необычные формы интонирования (речитатив, пение) или поведения (после произнесения формулы хохочут, прыгают, скачут, отходят, пятясь назад, и т.д.).

Обращения, как правило, были прямыми и включали имя адресата (эвфемизмы встречаются преимущественно при обращении к самим животным). Необходимость адресованности

¹ Обращение к касаткам с просьбой о помощи объяснялось тем, что эти морские хищники действительно «способствовали» охотникам: «При виде этого страшного зверя разбегаются, как угорелье, рыбы, тюлени, дельфины, сивучи и, забыв всякую осторожность, бегут на острогу гиляка» [Штернберг, 1933, с.53]. Этим обстоятельством Л.Я.Штернберг объясняет культ касаток, распространенный, по его мнению, от берегов о-ва Ессо до среднего течения Амура: «Как гиляку после этого не считать это могучее существо, никого не щадящее, кроме его одного, и вдобавок являющееся его кормильцем, посылающим ему всяких зверей морских, как не считать своим богом-благодетелем? И он это животное иначе не называет, как *ызь* — „хозяйном“» [Штернберг, 1933, с. 54].

обращения отчетливо проявляется в якутском запрете² употреблять название урочища (реки, озера и т.п.), когда находишься вблизи от него, и предписание применять в этих случаях звательное обозначение а́ба «бабушка» [см. Ионов, 1916, с. 5].

Сами тексты обращений обычно очень кратки, лишь в тюркских традициях (особенно у якутов, обрядовая поэзия которых вообще отличается витиеватостью) они иногда разрастаются за счет нанизывания эпитетов к имени духа, обрисовки места его обитания, перечисления его родни и т.д. Например: «Дух охоты, Волосяное плечо Барылах-батыр, с щедро богатым распоряжением, с кровавым подножием, с мохнатым сидалищем из пышной хвои...» [Худяков, 1969, с. 207] или: «Господин Байанай, шумящий молодец с волосяною дохою, сын твой Бючюн, дочь Кюлюмь...» [Худяков, 1969, с. 208].

Цветистые эпитеты Байаная или «девяти Байанаев» (группирующиеся, по наблюдению В.М.Ионова, либо вокруг тех или иных угодий, либо вокруг названий орудий лова, либо, наконец, вокруг имеющих в его распоряжении зверей, см. [Ионов, 1916, с. 16]), носят часто характер восхваления богатств духа и возвеличивания его щедрости, разрастаясь в тексты гимнического типа, например:

С трутником из красной лисицы,
С кисетом из чернубурой лисицы,
С кнотом из сиводушки,
С игрушкой из лесной бурой лисицы,
Широкая натура,
Многообразный распорядитель,
Всеимеющий богач,
Господин Дедушка...

(и далее еще 125 строк [Кулаковский, 1979, с. 38—44]).

В зависимости от масштаба церемонии иногда перечисляются целые группы различных духов. Так, негидальцы на родовом мольбище *алачинки* обращались к небу, солнцу (полдню), луне, духу самого мольбища (см. [Цинциус, 1974, с. 35]). Ороческие охотники, придя на место промысла, устраивали кормление неба — Буа³, а «затем перечисляли все урочища, притоки реки, ключи, сопки по имени» [Васильев, 1940, с. 167].

² Так называемый *харыс*, *харыста* — своего рода «правила» взаимоотношений или поведения в определенных обстоятельствах (в пути, на охоте, при обращении невестки к свекру и т.д.).

³ Слово *буа* (*буга*) в тунгусо-маньчжурских языках означало и мир, вселенную, и небо, небесный свод, и погоду, и всю окружающую тайгу, и духа-хозяйина вселенной, и духа охоты (см. [ТМС, т.1, с. 100—101]); в мифологии орочей Буа предстает в виде огромного восьминогого лося (лосихи) (см. [Аврорин и Козьминский, 1949]).

Приглашения к трапезе обычно очень кратки: «Буа, возьми!... Хозяин места, возьми!...» (орочи [Васильев, 1940, с. 167]); «Водку пей! Мясо ешь!» (негидальцы [Цинциус, 1974, с. 35]); «Нум, мы тебе даем оленя, вот это твой, уведи!» (ненцы [Хомич, 1977, с. 6]); «Земля-мать (или Солнце-мать, Вода-мать. — Е.Н.), твоя доля!» (нганасаны [Симченко, 1963, с. 172]); «Небесные люди, пусть всем (вам) достанется!» (кеты [Алексеев, 1977, с. 48]) и т.д.

Очевидно, главное здесь — это в первую очередь точная адресованность подарка: у ульчей, например, во время обряда кормления неба старший в роду «берет в руки лебединые крылья с привязанными к ним бубенцами, машет ими и кричит: „... Бери нашу (жертву), чтобы злым духам не попало!“» (махание лебедиными крыльями с бубенцами производится для того, чтобы привлечь внимание духа) (см. [Золотарев, 1939, с. 88—89]). Интересный пример совмещения акустического и акционального плана находим в материалах Л.Я.Штернберга: нанайцы во время жертвоприношения свиньи верховному духу Эндури трижды обносили ее вокруг ритуального столба и, ударяя палочкой, заставляли ее таким образом визжать, «чтобы крик ее услышал Эндури; если чушка не кричит — худо» [Штернберг, 1933, с. 498].

Словесные перечисления приносимого в жертву более редки, так как сам выбор жертвенных даров обычно был обусловлен «нуждами» духов. Так, еще Л.Я.Штернберг отмечал, что духам принято было давать то, чего нет у них самих: собак, сахар, ремни, стрелы, но не рыбу — духу воды или мясо диких животных — духу тайги (см. Штернберг, 1933, с. 55—56 и 70)⁴.

Но иногда назначение подарка специально подчеркивается в словесном описании: у якутов во время камлания духу р. Яна на жертвенную веревку вешали крылья (перья) птиц и кусочки заячьей шкурки; шаман, дойдя до дома «бабушки Яны», говорил: «Пришел я с подарком — семиохватной нитью с пухом кукши; парню (сыну) принес я ценный подарок — пух для стрелы, де-вице ценный подарок — мех верхней части спинки зверька на околыш (шапки)» [Худяков, 1969, с. 222—223].

Вообще акциональный план обряда часто содержит элементы, подчеркивающие ориентацию приносимого в жертву объекта на ожидания (экспектации) адресата. Например, нганасаны, удушая жертвенную собаку или оленя, привязывали

⁴ Следуя этому принципу, ороческие охотники, например, находясь в тайге, кормили не только Буа, духов окрестных промысловых угодий и т.д., но и духа-хозяйку моря Тьыму; при этом угощение не поливали нерпичьим жиром, так как, по объяснению орочей, «в воде нерпичьего жира и так много. Зачем туда масло давать? Вот если дать нерпичьего жира буа, то люди буа так скажут: „Вот это хорошо, вот этого у нас нет, вот это мы любим. Спасибо!“» [Васильев, 1940, с. 167].

к шее животного ремень, «чтобы Земле-матери было удобно их взять» [Грачева, 1983, с. 32; ср. Грачева, 1977, с. 221—222]. Нивхи с той же целью обвязывали шею жертвенной собаки украшением из стружек *инау*, считая, что за эти ошейники «горные люди (духи. — Е.Н.) ловят посылаемых им собак» [Крейнович, 1973, с. 236]. Формулы, которыми нивхи напутствуют жертвенных собак, еще более отчетливо эксплицируют эту ориентацию:

Хорошо горным людям понравившись, позвольте [им] себя взять;
 Потом, когда настанет весна,
 обратно возвращаться будете, детенышей иметь будете
 со своими детенышами [возвратитесь]
 Ушей не имея, носа не имея, посреди нашего пути,
 позвольте нам своих детенышей взять
 [Крейнович, 1973, с. 236],

или: «Иди, к своему хозяину иди, на самую высокую гору взберись, перемени свою шерсть и на будущий год сюда спустись, медведем спустись, чтобы я тебя посмотрел, так сделай, спустись, прощай, хорошо ходи» [Штернберг, 1933, с. 67]⁵.

В ряде случаев обрядовые действия ориентированы на «нужды» самого жертвенного животного: нганасаны, удушая жертвенную собаку или оленя, предварительно кормили их, «чтобы они могли, не голодая и не обижаясь на своих хозяев, „дойти“ до Земли-матери» [Грачева, 1983, с. 32]; при этом «полагали, что оленя надо обязательно пометить, чтобы было ясно, чей он или от кого. Каждый раз предполагалось, что, кроме прочего, он передает просьбы людей. Собака же хорошо знала хозяина, и потому ее... не надо было метить, она сама „говорила“ от лица хозяина или коллектива» [Грачева, 1977, с. 221].

Дублируя в словесной формуле обрядовое кормление или жертвоприношение, иногда прибегали и к такому средству побуждения духа на ответный дар: ему обещали в случае удачной охоты дать новые подарки. Коряки, например, забывая оленя для духа-предка *анпапиля*, говорили: «На, вот, тебе даю оленьи головы, ты, хозяин и охранитель зверей, завтра я отправлюсь на охоту, одели меня хорошей добычей. Если ты дашь добыть мне лишних зверей, когда кончу промысел, еще тебе убью хорошего (красивого) оленя» [Вдовин, 1971, с. 297—298]. Якуты, обращаясь к изображению духа охоты Байаная, мазали его кровью

⁵ Вторая часть напутствия в обоих наговорах отчетливо демонстрирует ориентацию обряда на будущее благополучие: исходя из того, что медведь считается «собакой» горных людей-духов, посланное им в дар жертвенное животное в следующем охотничьем сезоне «спустится» к людям в виде медведя (новой добычи) и/или приведет им своих детенышей.

или жиром. «Лукавые охотники даже угощение ему подносили так, чтобы обязать его: мазали жиром только одну сторону лица Байаная, а другую оставляли до следующей удачи на охоте». *Алгыс*, произносимый в это время, заканчивался следующими словами:

Кровавую затесину я кровью мажу,
одну щеку твою я кровью мажу,
а уж и другую помажу!
По крупному темному лесу путь твой
открой!
Ух! Ух! Ух!

[Эргис, 1974, с. 177].

Характер дара мог, наконец, указывать и на состояние самого адресанта, акцентируя тем самым его нужды. Так, нивхи перед первой весенней морской охотой, когда запасы сушеной рыбы уже истощились, бросали в воду только сухой хвост юколы, демонстрируя тем самым, что других съестных припасов у них нет (см. [Таксами, 1975, с. 67]). У ульчей сходное действие дублировалось еще и словесной формулой: соскоблив с лабаза паутину и всякий мусор, его вместе с табачными крошками и другими ритуальными подношениями бросали в прорубь, говоря: «Воды хозяин, пожалуйста, мы говорим, уже умирая. Эта грязь последняя наша пища. Эту грязь мы грызем. Рыбки пошли, пожалуйста. Хозяин воды, возьми, пожалуйста (наши дары), рыбки нам пошли» [Золотарев, 1939, с. 94]. Встретив касаток, нивхи говорили: «„У нас мало запасов, но хоть немного с вами поделимся, вас накормим. Взяв — ешьте. Позвольте нам благополучно ездить, путешествовать“. После такой речи старейший бросал еду в воду» [Таксами, 1977, с. 103].

Таким образом, мы переходим к рассмотрению следующего — наиболее важного — вербального блока: изложению просьб. Эти формулы также могут быть чрезвычайно краткими: «О боже, пожалуйста!» (нивхи [Штернберг, 1933, с. 367]); «Нас пожалей (или „нам помогай“. — *Е.Н.*), небо, солнце, луна, мольбище» (негидальцы [Цинциус, 1974, с. 35]); «Хозяин тайги пусть долю нам даст!» (кумандинцы [Дыренкова, 1949, с. 116]). В этих случаях как бы предполагается, что дух сам хорошо знает нужды обращающихся к нему охотников.

Но обычно формула разворачивается и аргументируется: «Чтобы жить хорошо, зверя дай!» (эвенки [Василевич, 1930, с. 63]); «Сделай, чтобы было хорошо, чтобы не болели, сделай, чтобы зверя много убить» (негидальцы [Штернберг, 1933, с. 535]); «Хозяин воды! Позволь (сделай) нам хорошо (богато) рыбу ловить. Делай, чтобы мы ездили (по воде) без болезней, сделай, чтобы дети не болели» (нивхи [Таксами, 1971, с. 206]); «Буа!.. соболя дай убить, сохатого дай убить, зверя дай убить — собаку тебе даю; пожалей, я бедный, есть нечего»

От ветвисторогих дай покушать
От теплодышащих своих
И от мягкожирных дай попробовать
[Эргис, 1974, с. 176].

Создается впечатление, что эти описательные обозначения не столько служат целям табуации (которая имеет место преимущественно в обращениях к самим животным), сколько как бы ориентированы на тех, кто не знает «человеческих» названий этих животных: иносказания подбираются по внешнему виду, по характеру оставляемого ими следа, т.е. по визуальным признакам так, чтобы не было никаких сомнений, о ком идет речь (ср. о роли масти жертвенных животных или нанесенных на них соответствующих тамг [Потапов, 1977, с. 170—171; Долгих, 1960, с. 78] как способах визуального обозначения адресата или адресанта жертвоприношения).

В некоторых случаях словесные формулы-просьбы указывают не на сами объекты промысла, а на ответное поведение адресата, благодаря которому охотник будет удачливым.

У тех же якутов, например, считалось, что звери «подвластны» духам охоты и потому обращение к ним разворачивало просьбу таким образом: «... Дух зеленого леса, з а г о н я й нам на ночь молодых оленей, на завтрак двухлетних и трехлетних, на обед самцов молодых оленей, радуй лучшими рогатыми самцами, п р и г о т о в л я й-с т а в ь поперек дороги девятиклыкастых самцов, п р и с у ж д а й редкоклыкастых голубых белок, д а в а й нам вместо плеток красных лисиц, бурых сиводушек на шейный шарф, з а с т а в л я й ш а г а т ь черными лисицами (т.е. дай лисиц на обувь)!.. П о г о н я й нам зверя с восьми холмов, с девяти пустых оврагов, н а п р а в л я й к нашим промышленным снарядам, к нашим загородам, н а п р а в л я й мимо идущих, п о в о р а ч и в а й пристающих!» [Худяков, 1969, с. 208] (разрядка моя. — Е.Н.).

Кеты весной, с нетерпением ожидая, когда реки освободятся ото льда и станет возможной рыбная ловля, обращались к хозяйке водной стихии Улемам со словами: «Бабушка, с к о р е е и д и, о п р о с т а й с я. Всякие земляные реки уже распустились. Мы изголодались. Пусть люди скорее на Большую реку (Енисей) спустятся» [Алексеев, 1977, с. 35] (разрядка моя. — Е.Н.).

Нивхи перед охотой на соболя во время кормления духов гор в лесу кидали в огонь петли, сделанные из сушеных стеблей *пучки* (один из основных видов традиционного ритуального угощения духов), но говорили при этом следующее: «Мои петли очень добычливыми петлями пусть станут; горы, меня пожалев, все эти петли наденьте (на соболей. — Е.Н.).

Так, горы, меня пожалейте» [Крейнович, 1973, с. 142] (разрядка моя. — *Е.Н.*).

Якуты во время рыбалки высыпали на середину озера горсть песка и имитировали поведение духа следующими словами: «Реки хозяин (-ка) говорит: „Приду в гости, погуляю — вымети дом“» [Попов, 1949, с. 287] (здесь, очевидно, имеется в виду, что, выметая дом, хозяйка тем самым выпускает и рыбу для промысла).

Последний момент более отчетливо прослеживается в нанайском обращении к духам природы: «Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, услышьте, пожалейте. Дверь открывайте, чтобы души соболей вышли!» [Штернберг, 1933, с. 496—497]. Последняя фраза подразумевает, что промысловые животные — это «сородичи» или «имущество» духа-подателя, находящиеся в его доме; встреченные в тайге звери — лишь те, которые «посланы» людям духами. Точно так же и в реки идет лишь столько рыбы, сколько чешуи (икры, кусочков кожи) бросит в воду хозяин моря⁶.

Выше уже говорилось, что нивхи, бросая в воду хвост юколы, демонстрировали таким образом отсутствие у них пищи; вербальным эквивалентом служили и жалобы на голод, призванные спровоцировать духа на ответный дар. В ряде случаев эти жалобы разворачиваются в пространную аргументацию и даже содержат упреки духам за их невнимание к нуждам людей.

В уже упоминавшемся камлании якутского шамана духу р. Яна он пел: «Мы обеднели, похудели, отошали, высохли. Насыщай же ты твоих оголодавших, дай пополнить отошавшим» и далее: «Умирают солнечные люди (т.е. жители среднего мира, якуты. — *Е.Н.*), уже семь ночей, как они ели сажу; уже три дня, как они стали, охая, вставать с постели; вот уже два дня, как стали без чувств» [Худяков, 1969, с. 222—223]. Подобного рода жалобы и просьбы продолжают на протяжении всего сеанса, перерастая в укоры и провокации. Так, получив рыбу для «солнечных людей» — якутов, шаман просит дать еще — ему самому «на дорогу», аргументируя просьбу следующим образом: «Не могу я дойти до дому: должен с голода умереть дорогой».

⁶ Последний мотив в мифах разрастается и дает следующие варианты: в доме хозяина (хозяйки) моря в котле или под нарами плавает рыба, откуда они ее вылавливают, чтобы накормить попавших к ним охотников; духи объясняют, что количество рыбы в море и реках зависит от их воли: когда хозяйка, разделывая рыбу, бросает в воду четверть шкуры, то рыбы в море мало, когда полшкуры — много, когда целую — то великое множество, причем зависит это от того, довольны ли духи угощениями, посланными им во время совершаемых людьми обрядов (см. [Золотарев, 1939, с. 98]). (Ср. также миф об абхазском «пастухе дичи Ажееше», без воли которого никто не может убить никакой дичи: он «допускает убиение только тех зверей, которых сам он уже съел и потом оживил» [Зеленин, 1929, с. 45]).

Если же я снизу заплесневею, сверху покроюсь плесенью, если собаки этого места искусают меня, черви, жуки и моль будут поедать меня сверху, тогда весь почтенный народ станет смеяться, тогда кому будет стыдно: тебе или мне? Буду ли я стыдиться, что, вышедши из твоего дома, умру с голоду и буду лежать мертвый? Если ты сделаешься посмеянием людей, оставшихся в живых, сумеешь ли ты оправдаться, госпожа бабушка?» [Худяков, 1969, с. 225].

Иногда просьбы подкрепляются ссылками не только на бедственное положение охотников, но и на другие обстоятельства, которые должны быть учтены духом. Так, орочи в обращении к Буа включали объяснения, почему небо должно посылать им не только традиционную добычу — мясного зверя, но и пушнину для уплаты введенного русскими ясака: «Небо, пожалей! Зверя убить дай, дай заработать. Каждый год я хожу сюда (намек на наследственное право охотиться в данной местности. — *Е.Н.*), а ты все мало даешь. Почему так? Дай на этот год побольше. Неужели зверя нет? Разве тебе жалко зверя? Ведь это казна...» [Васильев, 1940, с. 167].

В обрядовых действиях, совершаемых непосредственно во время промысла (помимо хорошо известного и достаточно подробно описанного обычая применять на охоте подставные названия или даже пользоваться особым охотничьим языком (см., например, [Зеленин, 1929, с. 88—138; Василевич, 1971, с. 159—160; Крейнвич, 1969, с. 103—104]), встречаются формулы, рисующие картину, в которой сам зверь «стремится» вести себя именно так, как нужно охотнику.

Нганасаны, например, во время охоты на зайца, увидев его, кричали: «Заяц, показались твои штаны!». Объяснялась эта формула тем, что «заяц, услышав это, стыдится, а так как у него нет длинного хвоста и прикрыть зад нечем, он повертывается назад. Воспользовавшись этим, охотник убивает его» [Попов, 1984, с. 51].

У якутов кабарга считается спесивым и чванливым животным. Поэтому, устанавливая на нее самострел, показывают кукиш и приговаривают: «Если ты не попадешь в самострел, так ты все равно, что кукиш!» или: «Худой же ты будешь молодец, если не дашь пощипать наперез вытянутой твоей становой жилы (т.е. не подставишь спину под выстрел. — *Е.Н.*)... Стыд тебе будет...» [Худяков, 1969, с. 219—220]. Зато увидев убитую кабаргу, охотники всячески преувеличивают величину и тяжесть добытого зверя: тоненькими прутиками или сухими ветками пытаются приподнять тушу, а когда палочки ломаются, говорят: «„Что это, ребята? Стоячая ли гора свалилась, или оборвался подвижной мыс? Как это он помешался-ходил на белом свете?“... Если при поднятии кабарги случится семь или девять человек, то хозяин говорит: „Идите-ка сюда, девять юношей!

Возьмите-ка его с коня девятью сырыми шестами“. И затем поднимают все вместе, как бы необыкновенную тяжесть» [Худяков, 1969, с. 220]. Сходные действия производятся и при внесении кабарги в дом: добывший ее охотник зовет помощников, чтобы снять такого «громадного зверя» с коня; двери юрты слегка стесывают топором, говоря, что зверь не пролезает в проем; вешают тушу на тоненькие палочки, обламывающиеся под ее тяжестью. «А зверек небольшой, — прибавляет рассказчик, — пятеро за один завтрак не наедаются» [Худяков, 1969, с. 220]. По поводу аналогичных действий над кабаргой А.Е.Кулаковский замечает, однако, что «вся эта комедия делается, чтобы угодить Байаная, любящему радость его дарам» [Кулаковский, 1979, с. 91].

При установлении ловушки на медведя, якуты называли ее «домом»: «Господин мой дедушка! Сделал я дом для твоего прихода: положил съедобную пищу, думая, что и впоследствии мы будем с тобой в дружбе». Слова наговора выступают здесь как вербальная ловушка, призванная спровоцировать медведя, соблазнив его едой (физическая приманка) и «постелью» (мнимая приманка). При этом наговор здесь — не просто средство обмануть доверчивого зверя. Об этом свидетельствуют слова, произносимые уже после того, как зверь пойман: «Господин мой дедушка! Сказал я тебе, ночуй! Ты вот и лежишь-ночуешь в моем доме; пусть и впоследствии мы будем друзьями» [Худяков, 1969, с. 215], т.е. медведя вновь убеждают в благорасположении к нему охотника, в том, что они с ним — друзья.

Ту же цель преследуют и сопровождающие разделку туши медведя формулы, в которых виновником смерти животного называются иноплеменники. Так, эвенки, добыв медведя, подражали крику ворона и говорили: «Это пришли якуты (или русские) убить тебя» (см. [Василевич, 1971, с. 160]). В нивхском обряде свежевание медвежьей туши с помощью специальной лексики изображается как снятие одежды с медведя-гостя (см. [Крейнович, 1969, с. 93—94 и примеч. 14 (о хантах)]).

В этот же ряд, очевидно, можно поставить и поверья о том, что звери «сами идут» под выстрел хорошего охотника («хорошим» при этом считается тот, кто «хорошо обращается» с добытыми животными: убивая, не приносит им страданий, не мучает, угощает зверя едой, которой тот не имеет в «своем мире» и т.д.) Например, чукчи обязательно поливали морду добытой нерпы, тюленя или лахтака пресной водой, так как иным способом, кроме как придя «в гости» на землю, эти морские животные ее раздобыть не могут.

Особенно отчетливо этот принцип проявляется во время уже упоминавшихся обрядов «медвежьего праздника» и в обрядах «проводов душ» добытых зверей в конце охотничьего сезона, в

ходе которых инсценировалась ситуация гостин⁷. При этом и угощения, и почетный прием, и собственно словесные формулы призваны были спровоцировать животных на их новые приходы к людям.

У кетов, например, во время медвежьего праздника медведя, точнее, его олицетворение в виде изображения на бересте или «мордочки» (кожи с носа и губ) угощали лучшей едой, одаривали медными доспехами, осетровым клеем (считалось, что он необходим для склеивания костей при возрождении животного). При этом медведя просили посылать из леса к людям («на берег») по проторенной теперь дороге его дедов, отцов, братьев, детей за подарками и угощениями: «Бабушка, скажи, у людей клея, латуни много. Попрошайки просить будут, скажи: „сами, сами на берег ходите. У людей (всего) много. Всевозможное все есть. Я вам дорогу сделала“» [Алексеенко, 1977; с. 41—42]. Приглашая таким образом сородичей добытого медведя, «кеты не упускали возможности завлечь к себе еще раз и его самого. С этой целью в последний момент оставляли уже подаренный клей: „Бабушка груз оставляет... потом за ним на берег ходит“» [Алексеенко, 1977, с. 42].

Сходным образом нивхи во время обряда «проводов голов» морских животных, добытых за осенне-зимний сезон, обмазывали эти головы угощением, говоря: «Своих отцов, своих матерей, своих братьев и сестер позовите, все вместе едите!» [Крейнович, 1973, с. 142].

Якуты, добыв лису и внеся ее в дом, мазали ей ноздри маслом, говоря: «Тетушка, тетушка! Такие-то душистые, пахучие наши анбары, чуланчики: обращайся ты к нам денно и ночью! И впредь буду я тебя уважать-почитать!» или: «Вот сколько у нас масла и жиру; мы добрые, богатые, не забывай нас, приходи к нам!» [Худяков, 1969, с. 219].

Однако тактика при провоцировании зверя на выгодное охотнику ответное поведение может быть и иной — наступательной. При затяжных неудачах охотники, как правило, прибегали к магическим средствам. Так, якутский охотник, поймав после долгого перерыва зайца, «вносит его в юрту, берет полено с огнем на конце, бьет им этого (мертвого) зайца и приговаривает: „Теперь ты будешь ли видеть волос самострела? Будешь ли видеть мою петлю? Будешь ли перегрызать?“... Тут

⁷ Своего рода зеркальным отражением этой трактовки можно, по-видимому, считать представление о самой охоте как обряде «гостевания» промысловиков в лесу, когда уже сами охотники считаются гостями обитателей тайги. Так, «выезжая на таежную охоту, буряты должны одеваться в свои лучшие одеяния, ибо они выезжают не бить зверей, а гостить у них и просить их, чтобы они сами подбежали к охотникам» [Санжеев, 1936, с. IX—X]. Кеты, обнаружив медвежью берлогу и собираясь на охоту, говорили: «Завтра в гости ходим» (см. [Крейнович, 1969, с. 20]).

один из домашних выскочит со стороны и скажет: „Перестань! Теперь я уже не буду перепрыгивать, не буду видеть твоей петли, волоса твоего самострела! Как только приду, так и попаду; прошу пощады!“ Сказав это, он отнимает зайца» [Худяков, 1969, с. 217—218].

О том, что тактика может быть различной даже во внешне сходных действиях, свидетельствуют два разных наговора над черепом (лисицы и зайца). У якутов охотник, долго не добывавший лисиц, поймав одну, отрезал ей голову, снимал череп и мешал в мозгу маленькой мутовкой, приговаривая: «А изловил я тебя, не попадавшуюся мне девять лет, свел с ума, вскружил твою голову, спутал твои мысли, разрешил тебя изуроченную. И впредь (теперь) ты мне попадайся. Пусть и впредь духи моего места бросают мне таким же образом окном и трубою (т.е. дают в изобилии). Уруй, уруй!» [Худяков, 1969, с. 219]. У негидальцев же сходное действие с черепом зайца направлено не на то, чтобы «вскружить голову», «свести с ума» и тем самым заставить животное попадаться, а, напротив, строится так, чтобы показать ему, будто, обходя стороной самострелы, он ведет себя как сумасшедший. Охотник брал череп зайца и «в течение трех дней каждое утро перед восходом солнца или поздно вечером после заката бил «голову» — подвешенный череп зайца — какой-нибудь щепкой или палкой, приговаривая:

- Одурил — одурел — одурел!
 Заяц словно одурел — убежать начал.
 Того, что видно, не стал видеть,
 Куда показано, не стал заходить,
 В петлю не стал попадать.
 - Одурил — одурел — одурел!
 Словно спятил, убежать начал.
 В петлю добра-молодца охотника
 Потихоньку входит
 [Цинциус, 1974, с. 40].

Словесные формулы, констатирующие получение ответа на просьбу, наиболее редки. Чаще — это гадания или пантомимические действия, имитирующие получение «фарта», «удачи». Так, у амурских нивхов во время обряда жертвоприношения небу «слово» сводится к просьбе: «Пожалуйста, чтобы я жил хорошо, чтобы болезни не было», а после совершения жертвоприношения у подножия ритуального столба «ставят лыжи, палку, самострел... На утро тихонько, крадучись, нужно взять обратно лыжи и пр. Эти вещи кладут для того, чтобы Тлы-нивух (небесный человек. — Е.Н.) по дереву спустился, и по этим вещам узнают, каков Тлы-нивух и „хорошее ли у него сердце“ и даст ли он „фарт“ или нет» [Штернберг, 1933, с. 312—313].

У нанайцев же во время обрядов на охотничьей стоянке после словесного обращения старшего в группе к небесному духу

Санги-мафа все охотники в полном охотничьем снаряжении идут к лабазу и кладут там сетки, стрелы, петли и копыя, снимают одежду «и на каждую вещь накладывают палочек в любом количестве и затем все вместе кричат и кланяются... Потом разбрасывают кашу во все стороны — горам, и речкам, и небу, и солнцу, и Эндури... („Горы, берите; летающее солнце, берите“...). Потом забирают все палочки, кладут в шапку, прячут поспешно за пазуху и говорят: „Ну, спасибо, как много зверей бог послал, какой фарт“, и тащат все домой» [Штернберг, 1933, с. 496—497].

Сходным образом ульчи после обряда кормления воды клали на блюдо, на котором перед этим лежали ритуальные угощения для духа-хозяина воды Тэму, кусок льда и говорили: «вот тэму нам много рыбы дал... Этот кусок льда по обычаю берется, чтобы счастье на рыбной ловле было. Придя домой, света не зажигают, чтобы женщины не видели льда. Если это случится — рыба может уйти» [Золотарев, 1939, с. 93].

Интересный пример совмещения визуальных и подразумеваемых вербальных способов контакта между адресантами и адресатами, а также гадания об удаче и «получения» этой удачи находит у нганасан. Во время перелета гусей здесь совершался обряд испрашивания у духов природы диких оленей и гусей: срезанные гусиные перья нанизывают друг на друга, а сверху вставляют перышко. Всю трубочку втыкают в землю, а вокруг нее — еще перышки (это «подпевалы», какие бывают и у шамана). Все это называется *койка*, т.е. так же, как и другие видимые глазами нганасанские сакральные объекты. Собравшиеся вокруг обращаются к этому *койка* со следующими словами: «Дикого оленя дай! Счастья дай!». Если трубочка через некоторое время под влиянием солнечного тепла наклонится в сторону солнца — мольба считается услышанной, а охота на оленей удачной, если *койка* упадет — удачи не будет. Перышки-«подпевалы», — замечает по этому поводу А.А.Попов, — «помогают койка просить у верховного божества диких оленей... Нганасаны так объясняли мне действие койка: „Это, — говорили они, — как бы телеграф, через него мы у верхних божеств испрашиваем счастье (здесь разумеется удача на диких оленей), и оно нисходит по палочке“» [Попов, 1984, с. 59].

И, наконец, в ряде случаев ответы на просьбу разворачиваются в более пространные ритуальные диалоги охотников с духами. Яркий пример — любое шаманское камлание, реализующее эти диалоги в наиболее репрезентативном виде. Например, диалог эвенкийского шамана во время камлания духу охоты Хингкону включает не только просьбы посылать «бедным сиротам» зверей, но и подробные выяснения, не нарушили ли люди каких-либо правил общежития, а охотники — обычаев в

отношении костей добытых животных и т.д. (см. [Василевич, 1930, с. 59—60]).

Более фрагментарны диалоги с охотничьими амулетами типа эвенкийского *бэллэйя* (*барелак*): прежде чем отправиться на промысел, эвенкийский охотник кормит *бэллэйя*, отрывая маленькие кусочки от его шапки, сделанной из околосердечной сумки дикого оленя или лося, бросает их в огонь и говорит: «Дедушка, дедушка, пошли зверя всякого, если пошлешь, в тот же день шапкой новой одену». При этом сам же охотник, обратившийся к идолу с просьбой, другим голосом отвечает за него, обращаясь к сидящим в юрте: «Теперь детям своим пошлю разного зверя». Поевши, идол «хочет плясать» и «охотник, двигая его по земле, приговаривает его словами: „...детям своим дам, детям своим дам... дам всякого зверя, дам“». После этого охотник направляется на промысел» [Василевич, 1930, с. 59].

Встречаются иногда и «внутренние диалоги» с духами-покровителями, которые якобы указывают, что именно надо унести с места жертвоприношения домой в качестве залога будущей удачи. Таков, например, корякский диалог с духом-покровителем *аппапилем*: «Положив в жертву аппапилю лук и стрелы, мужчина в качестве дара-талисмана брал с жертвенного места былинку, которую и принесил домой. При этом аппапиль якобы говорил человеку: „Возьми подарок мой, унеси домой. Часть травинки положи у задней стенки жилища, а часть около входного отверстия. И это обеспечит тебе хорошую жизнь и благополучие в доме“». Считалось также, что в ответ на просьбу об удачном промысле *аппапиль* дает людям наставления относительно правил поведения в отношении зверей, семьи, предков и т.д., т.е. излагает всю картину социальных норм [Вдовин, 1971, с. 295].

В заключение несколько слов о роли вербального компонента в промысловых обрядах. Интонационная организация словесных формул, их акустическая сторона (речитатив, пение, крик или шепот, финальные и инициальные возгласы типа якутского «Уруй!» и т.д.) как бы отделяют формулу от речевого фона. Перечисления приносимого в жертву и словесные описания других совершаемых действий, в свою очередь, отделяют обрядовые акции от бытовых действий, превращая последние в адресованные реплики, в которых к тому же акцентируются ценность и смысл этих действий для адресата⁸. Мы

⁸ Показательны в этом отношении запреты на «пустые» слова и действия, не учитывающие ожиданий тех, от кого ставится в зависимость успех промысла. Кроме хорошо известного запрета говорить о будущей охоте как об удачной (боязнь глаза) забавный пример находим в материалах А.П.Попова по нганасанам (1936—1937 гг.): «неурожай» песцов (их поголовье зависит от величины популяции тундровых грызунов — леммингов, которыми питаются песцы, и это нганасаны отчетливо осознают) объяснялся ими все же тем, что нельзя было заклю-

видели, что промысловый обряд отчетливо ориентирован на достижение будущего благополучия. Хотя в календарных праздниках воспроизводится и космическая ось, и диалоги с предками и т.д., основную цель обряда составляет стремление согласовать интересы и, прояснив конкретные обстоятельства, ликвидировать последствия, возникающие в результате «нарушения договора» одной из сторон. Реактуализация мифа или «возвращение первремен» уступает место моделированию двухтактных, двусторонних отношений: помимо просьбы словесные формулы достаточно часто включают предписания (ответного дара, ответного поведения, учета ожиданий и выполнения санкций и т.д.)⁹. При этом именно словесные формулы превращают обрядовое «дело» (будь то жертвоприношение, кормление, установка ловушки, подготовка снаряжения, магические манипуляции и т.д.) в текст, строящийся с учетом интересов обеих сторон. Достигается это тем, что словесная формула как бы «переводит» план выражения обряда (смысл для адресанта) в план содержания (смысл для адресата).

Используя различные тактики, эти тексты призваны спровоцировать адресата на выгодную для адресанта ответную реакцию, а от характера этих реакций, в свою очередь, ставится в зависимость успех или неуспех промысла. Моделируя двустороннюю коммуникацию, промысловый обряд строится, таким образом, с учетом взаимных экспектаций обоих партнеров и потому оказывается средством рефлексивного управления, когда один из них передает другому такое сообщение, из которого тот сам выводит решение, выгодное для первого.

чать с торговыми организациями договор на добычу песцов и обсуждать с инструкторами районного исполкома, какое количество шкурок будет сдано государству. «Как только русские начали записывать песцов на бумагу, они стали исчезать, так как дух-хозяин песцов обиделся. „Мы считаем грехом, что русские записывают в книги „божьих зверей“ — песцов. Запишут их на бумагу, положат бумагу в сундук и запрут, вот песцов и не станет. Они начинают бояться, что их запирают в сундук, и дух-хозяин перестает их посылать“» [Попов, 1984, с. 57].

В результате возникает зеркальность, очень четко выраженная в одном из якутских *алгысов*, где дары духов именуются «вашим разбрызгиваемым *ысыахом*» [Худяков, 1969, с. 225] (напомню, что *ысыах* — это летний кумысный праздник самих якутов, во время которого они разбрызгивают молочные продукты, восхваляя духов различных рангов). Чукчи во время жертвоприношения хозяину моря собаки прямо говорили: «Даю тебе хорошую собаку, а ты взамен дай мне удачу на промысле морских зверей» [Вдовин, 1977, с. 131]. Картина такого взаимодействия очень четко изображена на одном из чукотских рисунков, где Рассвет (одна из ипостасей верховного духа) «держит в левой руке корыто, в котором была принесена ему жертва, а в правой руке у него лисица, которую он собирается отдать взамен жертвы. Слева к нему подходит другая лисица, а справа — собака, принесенная в жертву человеком; она стоит и смотрит на него. Лисица и собака тоже предназначены для обмена. Два других жертвенных корыта стоят на земле» [Богораз, 1939, с. 26, рис. 19].

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Аврорин и Козьминский, 1949. — *Аврорин В.Н., Козьминский И.Н.* Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на карте. — Сборник Музея антропологии и этнографии (МАЭ). Т. 11. М.—Л., 1949.
- Алексеев, 1977. — *Алексеев Е.А.* Культы у кетов. — Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ. Т. 33).
- Богораз, 1939. — *Богораз В.Г.* Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.
- Василевич, 1930. — *Василевич Г.М.* Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов. — Этнография. 1930, № 3.
- Василевич, 1971. — *Василевич Г.М.* О культуре медведя у эвенков. — Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX в. Л., 1971 (Сб. МАЭ. Т. 27).
- Васильев, 1940. — *Васильев Б.А.* Старинные способы охоты у приморских орочей. — Советская этнография. 1940, № 3.
- Вдовин, 1971. — *Вдовин И.С.* Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение. — Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX в. Л., 1971 (Сб. МАЭ. Т. 27).
- Вдовин, 1977. — *Вдовин И.С.* Религиозные культы чукчей. — Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ. Т. 33).
- Галданова, 1987. — *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Грачева, 1977. — *Грачева Г.Н.* Традиционные культы нганасан. — Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ. Т. 33).
- Грачева, 1983. — *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
- Долгих, 1960. — *Долгих Б.О.* Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев. — Краткие сообщения Института этнографии. 1960, т. 33.
- Дыренкова, 1949. — *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев. — Сб. МАЭ. Т. 11. М.—Л., 1949.
- Зеленин, 1929. — *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. — Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929.
- Золотарев, 1939. — *Золотарев А.М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Ионов, 1916. — *Ионов В.* Дух-хозяин леса у якутов. — Сб. МАЭ. Т. 4. Вып. 1, 1916.
- Крейнович, 1969. — *Крейнович Е.А.* Медвежий праздник у кетов. — Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Крейнович, 1973. — *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Кулаковский, 1979. — *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979.
- Попов, 1949. — *Попов А.А.* Материалы по верованиям якутов Вилюйского округа. — Сб. МАЭ. Т. 11, 1949.
- Попов, 1984. — *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Потапов, 1977. — *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая. — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- Санжеев, 1936. — *Санжеев Г.Д.* Эпос северных бурят. — Аламжи-Мерген. Бурятский эпос. М., 1936.
- Симченко, 1963. — *Симченко Ю.Б.* Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан. — Сибирский этнографический сборник. Т. 5. М., 1963.
- Симченко, 1976. — *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленя Северной Евразии. М., 1976.

- Таксами, 1971. — *Таксами Ч.М.* К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов. — Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX в. Л., 1971 (Сб. МАЭ. Т. 27).
- Таксами, 1975. — *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.
- Таксами, 1977. — *Таксами Ч.М.* Система культов у нивхов. — Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ. Т. 33).
- ТМС — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. Л., 1975.
- Хомич, 1977. — *Хомич Л.В.* Религиозные культы у ненцев. — Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ. Т. 33).
- Худяков, 1969. — *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цинциус, 1971. — *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом. — Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX — нач. XX в. Л., 1971 (Сб. МАЭ. Т. 27).
- Цинциус, 1974. — *Цинциус В.И.* Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом. — Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Штернберг, 1933. — *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Эргис, 1974. — *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.

ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА И КАРТИНА МИРА В ТЕКСТАХ ЗАГАДОК

Языковая картина мира (ЯКМ) — отражение в языке, в языковых категориях представлений о мире, осуществляемое человеческим менталитетом данного языкового коллектива. Картина мира (КМ) в данной работе рассматривается прежде всего как фонд общих знаний носителей языка, отражаемый в ЯКМ как нечто априорно известное, своего рода «универсальное знание», фрагменты которого не могут стать содержанием коммуникации. Это обстоятельство обуславливает функционирование таких языковых (точнее — лингво-ментальных) категорий, как определенность-неопределенность, посессивность, актуальное членение, интонационные средства языка и т.п. С этим связана, например, определенность объектов типа *Unica* — объектов уникальных, определенных в рамках КМ (ср. нем. *Ich habe ein Stern/die Sonne erblickt*), а также объектов уникальных, определенных в рамках некоторой ситуации (ср. нем. *Auf der Betriebsversammlung hat der Direktor/ein Ingenieur gesprochen*). Как частный случай такой «ситуации» может рассматриваться посессор, по отношению к которому неотчуждаемые объекты обладания также являются уникальными (ср. нем. *Man stahl dem Mädchen den Paß*).

ЯКМ включает и степень обязательности (неотчуждаемости) данного объекта обладания для данного класса посессоров (абсолютная/относительная/окказиональная неотчуждаемость [Головачева, Иванов, Молошная и др., 1983]), а также квантитативный признак [Крылов, 1984], по которому каждому посессору соответствует строго определенное количество объектов обладания данного рода. Все это находит отражение:

а) в возможности/невозможности построения конструкций обладания в зависимости от степени неотчуждаемости объ-

екта — ср.: *У него есть усы; человек с усами* (относительная неотчуждаемость), но **У него есть глаза; *человек с глазами* (абсолютная неотчуждаемость) — и от количественного признака — ср.: *одноглазый человек*, но **человек с двумя глазами, *двуглазый человек*;

б) в возможности/невозможности построения конструкций с инициальной позицией имени объекта обладания в зависимости от степени неотчуждаемости, ср. *Глаза у него черные* (абсолютная неотчуждаемость), но **Усы у него черные* (относительная неотчуждаемость);

в) в семантике словообразовательных структур в зависимости от степени неотчуждаемости, ср., например, различное семантическое наполнение русского и чешского формантов *-атый, -atý*: *усатый, rohatý* 'тот, у которого есть усы, рога' (относительная неотчуждаемость), но *носатый, nohatý* 'тот, у кого длинный нос, длинные ноги' (абсолютная неотчуждаемость);

г) в возможности (обязательности) элиминации имен актантов, например, возвратных местоимений при обозначении привычных, «рутинных» действий, направленных на собственную часть тела, ср. *чистить (*себе) зубы*;

д) в обязательности (возможности) элиминации наименований «инструментов» (в частности, частей тела), характерных (уникальных) для совершения данного действия, ср. *вбивать гвоздь *молотком, смотреть *глазами, слышать *ушами* и т.п. Имя инструмента, имплицитно содержащееся в семантике таких глаголов, «материализуется» в случае несоответствия описываемой ситуации данному фрагменту КМ, например, при сообщении о признаке инструмента или об использовании «нетипичного» инструмента, ср.: *смотреть удивленными глазами, вбивать гвоздь тяжелым молотком, вбивать гвоздь утюгом* и т.п.; на формирование инструментальных конструкций могут оказывать влияние и такие свойства языкового коллектива (социума), как уровень развития техники, заменяющей ручной труд, ср. ставшие возможными в современном русском выражения типа *стирать руками, вручную* (а не в машине), *шить руками, на руках* (а не на машине), а также вновь появившиеся выражения типа *писать от руки* (а не на машинке) и т.п.

Можно утверждать, что называемый в речи конкретный денотат D соотносится в сознании коммуникантов с соответствующим концептом (эталонном) C , обладающим априорно известным комплексом свойств $\Sigma P(C)$, т.е. характерных, неотчуждаемых признаков $\Sigma M(C)$, характерных, «неотчуждаемых» функций $\Sigma F(C)$, неотчуждаемых объектов обладания $\Sigma R(C)$ и их неотчуждаемых свойств $\Sigma P(R(C))$,

неотчуждаемых качественных $\sum M(R(C))$ и количественных $\sum N(R(C))$ признаков и «неотчуждаемых» функций $\sum F(R(C))$:

$$D \leftarrow C \exists \Sigma P(C) \exists \left\{ \begin{array}{l} \Sigma M(C) \\ \Sigma R(C) \exists \Sigma P(R(C)) \exists \\ \Sigma F(C) \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \Sigma M(R(C)) \\ \Sigma N(R(C)) \\ \Sigma F(R(C)) \end{array} \right.$$

Аналогичным образом упоминаемое в речи конкретное действие Ac_D соотносится в сознании коммуникантов с соответствующим «концептом» (эталоном) действия Ac_C , также обладающим априорно известным комплексом «свойств» $\Sigma P(Ac_C)$, к которым могут быть отнесены: агенс и пациенс действия $Ag(Ac_C)$ и $Pac(Ac_C)$, инструмент $I(Ac_C)$, а также ряд других свойств: результат действия $Res(Ac_C)$, способ действия $Mod(Ac_C)$, используемый материал $Mat(Ac_C)$ и т.п.:

$$Ac_D \leftarrow Ac_C \exists \Sigma P(Ac_C) \exists \left\{ \begin{array}{l} Ag(Ac_C) \\ Pac(Ac_C) \\ I(Ac_C) \\ Res(Ac_C) \\ Mod(Ac_C) \\ Mat(Ac_C) \end{array} \right.$$

В частном случае агенсом действия может быть человек или животное, а инструментом — его часть тела, и в этом случае инструмент (часть тела) рассматривается менталитетом не только как свойство данного одушевленного S^X , но и как «свойство» данного концепта-действия Ac_C (см. с.216, «д»).

Поскольку априорное знание свойств концептов распространяется и на конкретные денотаты, то наличие у конкретного денотата соответствующих свойств также априорно известно. Оно может стать содержанием сообщения лишь при указании на некоторые присущие данному денотату особенности этих свойств: *В комнату вошел мальчик с голубыми глазами*, но *В комнату вошел мальчик *с глазами*; *Маша пишет письмо дрожащей рукой*, но *Маша пишет письмо *рукой* (ср. с.215, «а»). В то же время общие высказывания содержат сообщение именно о свойствах концептов, т.е. отражают соответствующие фрагменты картины мира ($C \exists P$), ср.: *Амебы размножаются*

¹ Выражение $\sum R(C) \exists \Sigma P(R(C))$ не совсем корректно, поскольку каждый объект обладания R обладает только ему присущим комплексом свойств $\Sigma P(R(C))$, однако мы сознательно используем его в целях экономии места.

делением, но *Эта амеба размножается делением; Человек смертен, но *Петр смертен².

Таким образом, любой концепт C в картине мира может быть представлен как совокупность всех его неотчуждаемых свойств, по которым он может быть идентифицирован ($C \leftarrow P(C)$) и которые, как показывают языковые данные, не могут быть использованы для идентификации конкретного денотата. Возможность идентификации C по его неотчуждаемым свойствам заложена в структуре загадки.

Загадка может рассматриваться как своего рода общее высказывание, содержащее только рему (указание на некоторые свойства из совокупности свойств $\Sigma P(C)$), а тема (концепт C^X) подliegt отгадыванию. Поскольку данным свойством P^X обладает, как правило, некоторое множество различных C , то в тексте загадки обычно содержится сообщение о нескольких свойствах P^X , позволяющее найти искомый C^X на пересечении этих множеств ($C^X \leftarrow P^X_1, P^X_2, \dots, P^X_n$). При этом в тексте загадки может быть назван «кодовый» [Волоцкая, 1982], или «явный», денотат D^K [Кенгес-Маранда, 1978], который имеет общие со скрытым концептом свойства P^K . Кодовыми, или явными, терминами могут называться в образной части загадки как скрытый концепт C^X , так и его неотчуждаемые свойства P^X .

С точки зрения соотношения основных компонентов загадки (C^X, P^X, D^K, P^K) можно выделить три основных типа загадок, подразделяющихся далее на подтипы. Классификация, предлагаемая в настоящей статье, строится с точки зрения отгадывающего, загадки группируются и объединяются в классы в зависимости от способов отгадывания, наличия компонентов, способствующих идентификации скрытого концепта. Этим данная классификация отличается от типов классификаций загадок, предложенных З.М.Волоцкой (см. [Волоцкая, 1986а; 1986б; 1986в; 1987]). В этих статьях представлена классификация загадок с позиции загадывающего, в результате строится порождающая модель текстов загадок, вводится алфавит, включающий элементарные семантические компоненты, правила их соединения, типы отношений между компонентами (отношения конъюнкции, причины и следствия, оппозиции), а также операции, производимые в тексте загадки над элементарными семантическими компонентами (негация, сравнение). Таким способом, с позиции загадывающего, путем построения модели порождения текста, исследовались кетские

² Нарушение запрета на конструкции типа $D \exists P(C)$, возможное, например, в поэтических текстах, позволяет представить общеконцептуальное свойство как уникальное, исключительное свойство индивида, ср. у Цветаевой: «За быструю стремительных событий, За правду, за игру... — Послушайте! Еще меня любите За то, что я умру».

загадки [Иванов, Топоров, 1967] и японские загадки [Поливанов, 1968].

Первоначальное деление на три структурных типа таково:

А. Кодовый денотат D^K в тексте загадки отсутствует, отгадывание осуществляется по совокупности свойств P^X . Этот тип загадок может быть изображен схемой:

$$C^X \leftrightarrow \Sigma P^X \mid C^X \ni \Sigma P^X 3.$$

' C^X отгадывается по совокупности P^X , при этом известно, что C^X содержит совокупность свойств ΣP^X '. Например: *Серовато, зубовато, по полю рыщет, телят, ягнят ищет* (волк, Р—1266)⁴; *Червено, мъничко човека от път отбива* (ягода, Б—656); *Маленьке, жовтеньке, возьми в руки — плачеш* (лук, У—655); *Cieniusięńkie, malusięńkie, dziurkę w nosie ma* (игла, П—897).

Б. C^X обозначается в тексте загадки через кодовый денотат D^K , обладающий реальным для соответствующего C^K свойством P^K :

$$C^X \leftrightarrow P^K \in D^K \quad \left| \begin{array}{l} C^K \ni P^K \\ C^K \ni P^K \end{array} \right.$$

' C^X отгадывается по свойству P^K , приписываемому кодовому денотату D^K , при этом известно, что концепт C^K содержит (может содержать) свойство P^K , концепт C^X содержит свойство P^K '.

Б.1. D^K служит произвольным или метафорическим обозначением C^X , а P^K — метафорическим обозначением P^X :

³ Каждый тип загадок обозначается схемой, или семиотической моделью, левая часть которой обозначает механизм отгадывания, правая часть — фрагмент КМ, заложенный в пресуппозиции загадки.

⁴ Исследовались русские, украинские, болгарские и польские загадки. Объектом анализа послужили следующие сборники загадок: русских (Р) — «Загадки», сост. В.В.Митрофанова. Л., 1968; украинских (У) — «Загадки», Київ, 1962, сост. І.П.Березовський; болгарских (Б) — Ст.Стойкова. Български народни гатанки, София, 1986; польских (П) — St.Folfasiński, Polskie zagadki ludowe, Warszawa, 1975. В примерах тексты загадок приводятся в той форме и огласовке, как они зафиксированы в соответствующем сборнике, с сохранением всех фонетических, морфологических и лексических диалектных особенностей. Отгадки (загаданные концепты C^X) приводятся в скобках после текста образной части загадки в русском переводе. После отгадки через запятую указывается сокращенное обозначение соответствующего сборника загадок (Р, У, Б или П), после дефиса указывается номер, под которым загадка зафиксирована в данном сборнике. При необходимости к отдельным лексемам дается перевод на русский язык (в марровских кавычках).

концептов выражена эксплицитно; кодовые концепты в этом типе загадок выполняют роль «негаторов» [Левин, 1978]:

$$C^x \ni \left\{ \begin{array}{l} P^k_1 \in C^k_1 \\ P^k_2 \in C^k_2 \\ \dots\dots\dots \\ P^k_n \in C^k_n \end{array} \right. \quad \& \quad \left\{ \begin{array}{l} C^x \ni C^k_1 \\ C^x \ni C^k_2 \\ \dots\dots\dots \\ C^x \ni C^k_n \end{array} \right.$$

' C^x содержит свойство P^k_1 , содержащееся, как известно, в C^k_1 , свойство P^k_2 , содержащееся в C^k_2 , и т.д., при этом сообщается, что C^x не тождественно C^k_1 , C^k_2 и т.д.'. По этому типу построены загадки: *Не воин, а со шпорами, не караульщик, а кричит* (петух, Р—981); *Рибар не е, тьнка мреже плете* (паук, Б—1581); *Не е сьнце, не е огин, а свети и обикаля* (месяц, Б—143); *Czarny a nie kruk* (таракан, П—170); *Mész nie bétó, ogón miató* (желудь, П—656); *Nie jestem ptakóm, chociaź tóm skrzydełka* (комар, П—147).

Во многих загадках имеет место контаминация сравнения (подтип Б.2) и негации (подтип Б.3), т.е. в тексте загадки эксплицитно выражена тождественность свойств и нетождественность их обладателей: *Като злато жълто — не е злато, като свецъ свети — не е свецъ* (солнце, Б—95); *Като котка драци, котка не е* (шиповник, Б—574); *Zielone jak łąka, a nie łąka, białe jak mąka, a nie mąka, czerwone jak lis, a nie lis* (вишня, П—969); *Ma ogónek jak mysz, a nie mysz* (вишня, П—969); *Біле, як мука — не мука, хвіст має, як миш — не миш* (репа, У—530Б).

В. C^x обозначается через D^k , обладающий нереальным для соответствующего C^k свойством P^k :

$$C^x \leftarrow P^k \in D^k \quad \left| \begin{array}{l} C^k \ni P^k \\ C^x \ni P^k \end{array} \right.$$

' C^x отгадывается по свойству P^k , приписываемому кодовому денотату D^k , при этом известно, что концепт C^k не содержит свойства P^k , а концепт C^x содержит свойство P^k ': *Две сестры в одном башмаке пляшут* (ступа и пест, Р—2821); *Дълга Неда сенка няма* (река, Б—256); *Дванайсе братя в една риза* (чеснок, Б—887); *Stoi panna za drzwiami opraplana jagłami* (метла, П—524); *Szła panna przez dwór, miata tysiąc skór* (курица, П—498); *Czarna krowa popod niebem lata* (туча, П—102); *Красное коромысло через реку повисло* (радуга, Р—330); *Червена крава, рогът ѝ отзад* (тыква, Б—760); *Сидить півень на вербі, спустив крила до землі* (дождь, У—316).

При этом возможны случаи, когда D^k эксплицитно не называется; однако ряд свойств позволяет отгадывающему ре-

конструировать соответствующий C^k , для которого остальные названные свойства являются нереальными, например: *На една нога стои, сърцето ѝ у главата* (капуста, Б—947).

Введение кодового денотата D^k (кодowego концепта C^k), с одной стороны, облегчает отгадывание, поскольку само название D^k (C^k) исключает C^k из множества потенциальных C^x , обладающих свойством P^x , а с другой стороны — затрудняет его, поскольку свойства P^x метафорически обозначены через P^k . Между тем именно совокупность неотчуждаемых свойств P^x служит основным ключом к отгадке.

Следует отметить, что свойства определенного класса (M^x , R^x , F^x и т.д.) далеко не всегда выступают в загадке изолированно, однако в подавляющем большинстве загадок один из классов является доминирующим, что позволяет классифицировать загадки с точки зрения их семантической структуры в зависимости от доминирующего класса свойств.

Структурно-семантические типы загадок

A. Отгадывание C^x по его свойствам ($C^x \leftarrow P^x$)

I. Отгадывание C^x по его признаку ($C^x \leftarrow M^x$)

I.1. M^x — постоянный признак ($C^x \leftarrow M^x_{const}$): *Тонок, долог, в траве не видать* (волос, Р—1466); *Червено, дебело* (свекла, Б—984); *Maluskie, okrągłuskie, całemu światu miłe* (солнце, П—911); *Płynna, czysta, przezroczysta, dobra, zdrowa, kiedy czysta* (вода, П—927).

Указание на постоянный признак (или признаки) M^x дополняется, как правило, указанием на свойства другого класса: R^x или F^x (особенно для одушевленного C^x , для которого именно эти свойства являются определяющими): *Вся мохнатенька, четыре лапки, сама усатенька* (кошка, Р—1197); *Тонкий, високий упав в осоку* (дождь, У—311); *Чисто и евшино, будничек го не милува* (лед, Б—353); *Беличко, лъскавичко, никой го не милва* (лед, Б—354); *Мъничко, гърбавичко на един крак седи* (гриб, Б—613); *Malusienkie, garbusienkie cate pole zbierze* (серб, П—908); *Prościutkie, malutkie pituleczkę ma* (иголка, П—923); *Długa, stodka i ceglasta w ogródkach wyrasta* (морковь, П—898).

Указание на постоянный признак может быть усилено введением кодового наименования, образованного по принципу тавтологии (тип Б.1): *Белая беляна по полю гуляла, к нам пришла — по рукам пошла* (соль, Р—4269); *Жълта жълтичка цел свет насища* (солнце, Б—93); *Червена паничка, жълти жълтици* (перец с семенами, Б—918); *Живо живоленце на жив брег седяше, живо месо йедеше* (грудной ребенок, Б—1618).

M^x может отождествляться с соответствующими признаками кодовых концептов путем сравнения (тип Б.2): *Бела, как снег,*

зелена, как лук, черна, как жук, роет, как бес, повертка в лес (сорока, Р—1059); С голову велико, с перо легко (пузырь, Р—1115); Дълго, дълго като въже (тыква, Б—739); Бело, бело като снег (молоко, Б—2728); *Nôprzód biôte jak śnieg, téj zeloné jak trôwa, na ostatku czerwioné jak krew* (черешня, П—952); *Lekkie jak pióro, wielgie jak głowa* (пузырь, 982) или путем негации (тип Б.3): *Кругла, да не дыня, зелена, да не дубрава, с хвостом, да не мышь* (репа, Р—2622); *Вороно — не конь, черно — не медведь, крылато — не птица, шесть ног без копыт* (таракан, Р—819); *Ворон, да не конь, счерна, да не медведь, рогат, да не бык, ноги есть, да без копыт, летит, так воеет, сядет на землю — землю роет* (жук, Р—741); *Като злате жълто — не е злато* (солнце, Б—95); *Зелено съм, гущер 'ящерица' не съм* (ежевика, Б—644); *Дълго, дълго въже не е, вито, вито кълбо не е* (ежевика, Б—442); *Zielone to — nie trawa to... białe to — nie dzień to, czarne to — nie noc to* (сорока, П—971).

Эти два типа в принципе могут легко трансформироваться друг в друга: *Бела как снег, зелена как лук* (\Rightarrow) *Бела, да не снег, зелена, да не лук*. Поскольку нетождественность C^X и D^K заложена в самой структуре загадки, то можно заключить, что и непосредственное обозначение C^X через D^K (тип Б.1) выполняет негативную функцию (т.е. сама номинация D^K исключает его тождественность с C^X), например: *Долгой мужик в траве лежит* (межа, Р—1947).

1.2. M^X_{var} — временный признак. Указание временных признаков сопровождается обязательным названием пространственно-временных условий их проявления:

$$C^X \leftarrow M^X_{var} (Sp) \quad (\text{spatial})$$

$$C^X \leftarrow M^X_{var} (T) \quad (\text{temporal})$$

Например: *Зимой белый, летом серый* (заяц, Р—1282); *В избе пирогом, а на дворе калачом* (собака, Р—1176); *Гола Матрена для всех страшна, лубком же покрыта для всех ходка* (лед на реке, Р—523); *Зимою біле, весною чорне, літом зелене, осінню стрижене* (поле, У—141); *Сутрин носи бели дрехи, пладня носи жълти дрехи, ноця я обирает* (дерево, Б—381); *Летоска сив, зимаска бел* (заяц, Б—1185); *Денем съм празен, нощем съм пълен* (постель, Б—3181); *Лете е облякана, зиме е гола* (лес, Б—384); *Пъхни го зелен, извади го чървен* (рак, Б—1378); *W nosy stoi próżne, a we dnie pełne mięsa* (ботинок, П—995); *W zęmie je goły, a w lesce oblokły* (дерево, П—981); *W zęmie serdu, w lesce zętny* (печка, П—977).

II. Отгадывание C^X по его функции ($C^X \leftarrow F^X$).

II.1. F^X — постоянная функция C^X ($C^X \leftarrow F^X_{const}$).

F^X_{const} может быть выражена глаголом (тип А): *Два стоят, два ходят и два минуются* (небо—земля, солнце—месяц, день—ночь, Р—4); *Двама братя са гонят и мене, и ноше и не моят да са стигнат* (солнце и месяц, Б—145); *Ти ме гониш, я те гоним, па се не стигаме* (день и ночь, Б—161); *Сивий жеребец на увесь світ іржесть* (гром, У—281); *Один біжить, другий ліжить, третій кланяється* (река, берег, камыши, У—162); *Два брати у воду дивляться, а довіку не зійдуться* (берега реки, У—162); *Idzie koło domu i mówi "cip, cip"* (дождь, П—1047); *Bzdzi i mrczy* (мельница, П—1019); *Zawsze idzie, a niesporo tu* (часы, П—1051); *Idzie na pole, trzaska, idzie z pola — trzaska* (бич, П—1054); *Tak w lecie, jak w zimie muszę latać po drzewinie* (топор, П—1077).

F^X_{const} может быть выражена именем деятеля или действия, представляющего собой кодовое наименование загаданного концепта (тип Б.1): *Спершу блиск, за блиском тріск, за тріском пліск* (молния, гром, дождь, У—304); *Ішов дорогою, знайшов зло і зло злом зарубав* (солдат, гадюка, сабля, У—980).

Возможно тавтологическое совмещение обоих способов (ср. с. 222, I.1): *Рычка рычит, скачка скачет* (волк и сорока, Р—1264); *Ползун ползет, иглы везет* (еж, Р—1293); *Висулка висит на грамадулка* (яблоко, Б—423); *Висуле висит, къртуле къртит, висуле падна, къртуле грабна* (черешня и дети, Б—410).

Кодовый денотат D^k может быть представлен при этом также тремя способами (ср. I.1): *Железный нос в землю врос, роет, копает, землю разрыхляет* (плуг, Р—1952); *Ах, каков Иван Поляков, сел на конь и поехал в огонь* (горшок на ухвате, Р—3752); *Една свещ а на цял свят свети* (солнце, Б—83); *Еден чаршаф 'одеяло' цалио свет покрива* (снег, Б—314); *Скокна перушан, подскокна всичката земя потърси* (гром, Б—298).

По типу Б.1 построены загадки: *По-блошьи прыгает, по-человечьи плавает* (лягушка, Р—611); *Летит по-птичьи, говорит по-бычьи* (жук, Р—737); По типу Б.2 образованы загадки: *Летит, а не птица, воеет, а не зверь* (жук, Р—743); *Не птица, а летает* (летучая мышь, Р—1288); *Не живой, а дышит* (тесто, Р—4180); *Не человек, а говорит* (попугай, Р—1018); *Не море, а волнуется* (нива, Р—1941); *Не е птица, а лети, не е брѣмбар, а брѣмчи* (самолет, Б—2627); *Рибар не е, тѣнка мреже плете* (паук, Б—1581).

Возможна также в пределах одной загадки комбинация нескольких способов представления D^k , например прямого называния и сравнения: *Летит птица втык, ревет как бык* (жук); сравнения и негации: *Като котка драци, котка не е* (ежевика, Б—637); *Гребе, гребе като котка, не е котка*

(ежевика, Б—643); *Да е жена, не е жена — тънко преде, тънко тъче* (паук, Б—1573).

II.2. F^X — временная функция C^X ($C^X \leftarrow F^X_{\text{var}}$)

Называние F^X_{var} сопровождается в тексте загадки указанием на пространственно-временные (внешние) или внутренние (зависящие от C^X) условия ее проявления:

$$C^X \leftarrow F^X_{\text{var}} (\text{Sp})$$

$$C^X \leftarrow F^X_{\text{var}} (\text{T})$$

Например: *В печь положишь — вымочишь, в воду положишь — высохнет* (воск, Р—677); *По избе пляшет, а в угол спать ходит* (веник, Р—3641); *Днем молчит, ночью ворчит* (собака, Р—1171); *Летит — ворчит, сядет — молчит, а кто его убьет, тот свою кровь прольет* (комар, Р—779); *Зимой спит, а летом шумит* (река, Р—472); *Летит-мовчить, упаде — кричить* (снег, У—236); *Живе — лежить, по-мре — побіжить* (снег, У—238); *Лете кротува, зиме ледева* (ветер, Б—235); *Фърчи — мълчи, лежи — мълчи, умира — ружи* (снег, Б—339); *Лете се облица, зиме се съблича* (лес, Б—383); *Фирнеш го — търчи, спреш са — старчи, влазя в дупката — мълчи* (крот, Б—1187); *Kłania się, kłania się, przyciądzie do dom, wyciągnie się* (топор, П—1066); *Bierzesz — krzyczy, kładziesz — krzyczy* (цепь, П—1017); *W zimie grzeje, w lecie chłodzi, a na wiosnę ludzi zwodzi* (печка, П—1044); *Zimą grzeje, na wiosnę niknie, latem umiera, a jesienią odżywa* (снег, П—1045); *Jestem w lece, niknę w ziemię* (муха, П—1063); *Leci, wyje, a kiedy siądzie, to ziemię ryje* (жук, П—1079); *Jak mnie nie ma, to mnie żądają, a jak jestem, przede mną uciekają* (дождь, П—1089); *W dzień pracuje, w nocy wisi* (цепь, П—1103); *W zimie robi, a w lecie śpi* (топор, П—1112).

III. Отгадывание C^X по его объектам обладания ($C^X \leftarrow R^X$).

III.1. Отгадывание C^X по наличию у него объектов обладания ($C^X \ni R^X$).

III.1.1. Отгадывание неодушевленного C^X по его неотчуждаемым составным частям.

III.1.1.1. Отгадывание неодушевленного C^X по совокупности его неоднородных составных частей, обозначаемых метафорически именами частей тела человека или животного (тип А).

В качестве ключа к отгадке при этом, как правило, указывается количественный признак, соотносящийся не с подразумеваемым C^K (человек, животное), а с C^X : $C^X \leftarrow N_1 R^X_1 \& N_2 R^X_2 \& \dots \& N_n R^X_n$ ⁵, например: *Два рожка, одна ножка* (ухват, Р—3465); *Два брюшка, четыре рожка*

⁵ Об условности такого соотношения см. [Волоцкая, 1982, с. 85].

(подушка, Р—3525); *Четыре ноги, два уха, один нос да брюхо* (самовар, Р—3889).

Ключом к отгадке может служить также пространственный признак S^p , в частности, он используется для того, чтобы идентифицировать S^x по его ориентированности в пространстве с помощью его неотчуждаемых частей («лица» и «спины»): *Спиной к стене, лицом к избе* (икона, Р—5107). Пространственный признак может быть использован также для идентификации S^x по иерархическому расположению его составных частей, обозначаемых в этом случае не именами частей тела, а другими наименованиями, семантически (метонимически) связанными, например, с материальной субстанцией: *Stoi dqb, na debie lipa, na lipie kunop, na kunopie glina, na glinie swinia* (накрытый стол: стол, скатерть, тарелка, еда, П—876). Более строгая иерархическая зависимость может быть изображена с помощью дерева, его ветвей и побегов: *Stoi buk, na tym buku dwanaście konarów, a na tych konarach po czworo młodych* (год, 12 месяцев, 4 недели, П—868).

III.1.1.2. Отгадывание неодушевленного S^x по его однородным составным частям.

В качестве ключа к отгадке может быть использован количественный признак, однако, в отличие от III.1.1.1, выбор числительного произволен, оно служит лишь символом большого количества R^x , принадлежащих S^x . Такова семиотическая структура загадок о растениях, сельскохозяйственных культурах, состоящих из большого числа покрывающих друг друга слоев листьев, лепестков и т.п. При этом называемые в образной части загадки D^K и R^K представляют собой соответственно человека и его предмет одежды (или животное и его шкуру); релевантным для отгадывания является не сам количественный показатель, а несовпадение количественных показателей для загаданного и кодового концептов ($NR^K = 1$, NR^x — бесчисленное множество). Таковы, например, загадки о капусте и луке:

‘Капуста’:

Стоит Филат, на нем сто лат (Р—2571); *Сидит Марфутка в семидесяти шубках* (Р—2472); *Семьдесят одежек, а все без застежек* (Р—2468).

‘Лук’:

Сидит Марфутка в четырех шубках (Р—2505); *Стоит шут с семьдесят шуб* (Р—2498); *Стоит поп низок, на нем сто ризок* (Р—2494); *Стар деда със девет кожушни* (Б—824); *Седи дядо в сто кожуси* (Б—825); *Цървено теле сос четириесе кожи е облечено* (Б—829); *Една овца сос дванайсе кожи е облечена* (Б—830); *W ziemi siedzi, ma trzy skóry* (П—254); *Idzie baba z gór, niesie sto skór* (П—419); *Siedzi panna na wrotach w dziewięci kabatach* (П—510).

Однородность составных частей $R^X_1 \in C^X$ может быть подчеркнута их обозначением через R^K — симметричные термины родства или другие термины, обозначающие симметричные социальные отношения ('брат—брат', 'сосед—сосед' и т.п. — тип Б.1). При этом в качестве ключа к отгадке указывается R другого рода (часто — предмет одежды), объединяющий однородные части C^X (как правило — рукотворного предмета) в единое целое: $C^X \leftarrow (NR^X_1) \& R^X_2$, например: *Три брата запанибрата одним кушаком связаны* (изгородь, Р—2774); *Два братца под одной шляпой стоят* (ворота, Р—2913); *Четирима братя под една капа* (стол, Б—3211); *Два найсе братя в една риза* (чеснок, Б—887); *Czterech braci pod jedną czapkę stoją* (стол, П—552); *Tysiąc braci jednym pasem opasani* (сноп, П—559).

Кроме предметов одежды R^X_2 может быть обозначен через R^K_2 другой семантики, включая термины родства, которые могут быть идентичны с R^K_1 , однако снабжены некоторыми отличительными признаками, ср.: *Четыре брата годами равны, один главный* (углы дома, Р—2981); *Сто братьев за пятьсот сестер спрятались* (бревна дома, оббитые тесом, Р—2997); *Czterech braci stoi w dole, pięty do nich kole* (колодец, П—554); а также: *Четыре брата под одной крышей стоят, у всех одно имя* (стол, Р—3560); *Четириесте камили в едно елаче вода пият* (балки в доме, Б—3175).

Ключом к отгадке может служить и пространственная разделенность (Dis) однородных (в большинстве случаев — парных) неотчуждаемых составных частей (или парных предметов, осознаваемых менталитетом как части единого целого): $C^X \leftarrow (NR^X) \text{ Dis}$, например: *Сестра на сестру смотрит, а вместе не сходятся* (река и берега, Р—477); *Два братца в воду глядятся, век не сойдутся* (река и берега, Р—478); *Два брата через мать друг на друга глядят* (река и берега, Р—479); *Два брата всегда видятся, а вместе не сойдутся* (пол и потолок, Р—3018); *Много соседей рядом век живут, а никогда не видятся* (окна, Р—3097); *Два быка бодутся — вместе не сойдутся* (небо—земля, Р—6); *Две сестры: одна светлая, а другая темная* (день и ночь, Р—4974); *Двама братя са гонят и дено, и ноше и не могат да са стигнат* (солнце и месяц, Б—145; день и ночь, Б—160); *Czterech braciszków się gonią a nigdy się nie dogonią* (колеса у телеги, П—553); *Dwóch braci stoi, a żaden żadnego nie widzi* (берега у обрыва, П—550); *Dwóch braci patrzą bez matą górcezkę, a nigdy się ujrzeć nie mogą* (глаза, П—549).

Наиболее распространен тип загадок, в которых C^X сопоставляется с C^K путем негации. При этом R^K может представлять собой точное обозначение неотчуждаемой части тела C^K (негатора), служащей метафорическим обозначением части

предмета R^X : *He byk, a rogam* (ухват, P—3461); *S хвостом, а не мышь* (клубок, P—4705); *Новти има, мачка не ѝе* (ежевика, B—645); ... *mész nie bēto, ogón miało* (желудь, П—656).

Метафоричность отсутствует, если в тексте загадки используется свойство самого языка называть части рукотворных предметов именами частей тела человека или животного: *Четыре ноги, да не зверь, есть перья, да не птица* (кровать с периной, P—3528); *Mô puch i riôga, а nie ptôch, tô саto i dēsze, а nie człowiek* (постель со спящим, П—240); при этом, как видно из приведенных загадок, в качестве дополнительного свойства может указываться количественный признак R^X , совпадающий с соответствующим признаком R^K .

III.1.2. Отгадывание одушевленного C^X по его частям тела.

Во многих случаях ключом к отгадке служит количественный признак [Волоцкая, 1989], соотносящийся не с названным C^K , а с загаданным C^X : *Бежит корабль о двенадцати лап* (рак, P—591); *Четыре ноги, пятый хвост, шестая грива* (лошадь, P—1122); *Осем крака, два байрака* (два вола, B—1059); *Styru fiki, два patyki, а jeden byczaj* (вол, П—786).

Одушевленный C^X может определяться и по временному количественному признаку P^X , зависящему от пространственно-временным условий: $C^X \rightarrow N_1 R^X T_1 \& N_2 R^X T_2 \& \dots \& N_n R^X T_n$. Примером может служить зафиксированная во многих традициях древняя загадка, восходящая к загадкам сфинкса царю Эдипу: *Утром — на четырех ногах, в полдень — на двух, вечером — на трех* (человек, P—1337).

В качестве дополнительного может быть использован также пространственный признак S_p , характеризующий расположение неотчуждаемых частей (частей тела) по отношению к целому: $C^X \rightarrow S_p R^X_1 \& S_p R^X_2 \& \dots \& S_p R^X_n$; при этом части тела обозначаются метафорически (по признаку внешнего сходства) именами неодушевленных предметов, в частности предметов домашней утвари: *Спереди шильце, сзади вильце, с испод — бело полотенце* (ласточка, P—1029); *Озгоре му яре, оздоле му ягне, отзад му вила, отспред му шило* (ласточка, B—1347); *Озгоре тиган, оздоле памук, отзади мотовилка, отпреде шило* (сорока, B—1353).

В загадках с негативным сопоставлением C^X и C^K R^K чаще всего представляет собой точный термин, обозначающий соответствующую часть тела $R^X \in C^X$: *He портной, а с иголками не расстается* (еж, P—1292); *He птичка, а с крыльями* (бабочка, P—702); *С хвостом, а не зверь, с перьями, а не птица* (рыба, P—557); *Рога носи, вол не е, млеко дава, крава не е, брада носи, поп не е* (коза, B—1353); *Rogaty, а nie wôt* (таракан, П—170); *Nie jestem ptakiem, chociaź tôm skrzydełka* (комар, П—147); однако возможно и метафорическое обозначение R^X через R^K (часть тела или предмет одежды C^K)

по принципу тождественности их свойств (признаков или функций): $PR^X \leftrightarrow PR^K$; обычно при этом, C^X обозначает животное или неодушевленный предмет, а C^K — человека: *Не кузнец, а с клещами* (рак, Р—599); *Не король, а в короне, не гусар, а при шпорах, на часы не взглядывает, а время знает* (петух, Р—979); *Коруна носи, цар не е, мамузи 'шпоры' носи, джандар не е* (петух, Б—1234); *Бреме влачи, кон не е, рогове носи, вол не е, къщата си на гръб носи* (улитка, Б—1443); *Ножици имам, крозч не съм, във вода живеея, риба не съм* (рак, Б—1377); во многих из приведенных загадок отгадывание облегчается указанием на еще одно свойство C^X — на его функцию: $C^X \leftarrow R^X \& F^X$, ср. также: *С бородой, а не мужик, с рогами, а не бык, с пухом, а не птица, лыко дерет, а лаптей не плетет* (козел, Р—1153).

Указание на нетождественность C^X и C^K может быть также и имплицитным, например, при сопоставлении R^X и R^K по степени неотчуждаемости по отношению к C^X (абсолютная неотчуждаемость) и C^K (относительная неотчуждаемость): *С бородой родится — никто не дивится* (козел, Р—1150).

III.2. Отгадывание C^X по свойствам его объектов обладания ($C^X \leftarrow PR^X$).

III.2.1. Отгадывание C^X по признакам его R^X ($C^X \leftarrow MR^X$).

III.2.1.1. Если R^X и MR^X выражены эксплицитно (с помощью точных терминов), то в качестве дополнительного может быть назван признак другого класса, например, F^X : *Дългокрако, дългоносо, църногърбо, белогърдо с уста трака кат клепало* (шегол, Б—1345); *Лети птица без перушина, нос длаг, глас тънък, човечка кръв пие* (комар, Б—1522); функция F^X может быть выражена также и имплицитно (через причинно-следственные отношения): *Голос тонок, нос долог, кто его убьет, тот свою кровь прольет* (комар, Р—771); *Ani zwierz, ani ptak, w nosie spica z głosem dzwonka; kto go zabije, ten swojq krew przeleje* (комар, П—63).

III.2.1.2. Признак MR^X выражен эксплицитно; R^X обозначается метафорически через R^K , ассоциируемый с подразумеваемым кодовым концептом C^K , ср., например, загадки, в которых части животного, растения или предмета C^X метафорически уподобляются предметам одежды (или частям тела) человека C^K : *Шапочка алая, жилеточка нетканая, кафтанчик рябенький* (курица, Р—966); *Сидит на палочке в красной рубашечке, брюшко сыто — камнями набито* (ягода шиповника, Р—1833); *Телото му дървено, а зъбите му железни* (гребень, Б—2289).

III.2.1.3. R^X выражен эксплицитно (представляет собой точный термин); MR^X выражен имплицитно через сопоставление R^X с R^K , принадлежащим соответствующему кодовому концепту C^K : *Крылья орловы, хобота слоновы, груди конинья,*

ноги львиные, голос медный, ноги железны. Мы их бить, а они нашу кровь пить (комар, Р—795).

III.2.2. Отгадывание одушевленного C^X по постоянным функциям его частей тела FR^X , обозначаемым глаголом, именем деятеля или отглагольным прилагательным (ср. II.1) в сочетании с количественным признаком; при этом части тела R^X отгадываются по их функциям [Волоцкая, 1989]: ($C^X \leftarrow N_1(R^X_1 \leftarrow FR^X_1)$) & $N_2(R^X_2 \leftarrow FR^X_2)$ & &...& $N_n(R^X_n \leftarrow FR^X_n)$): Двое ходят, двое смотрят, двое болтаются, один видит и показывает (человек, Р—1376); Четворица ходит, двоица бодат, а един висит (корова, Б—1058);

Две ходули, два махала, два смотрила, одно кивало (человек, Р—1375); Четири така-тука, два алалука и едно маало (осел, Б—1042); Две троп-троп и две париклета, и две намичачета и един мьндърсак (конь, Б—1033); *Ma dwa patyczki, a cztery cycki, piąty zamachaj* (корова, П—787);

Два бодастых, четыре ходастых, пятый замахайка (корова, Р—1059); Дваста рогаста, четыреста ходаста, один махтун и два ухаста (корова, Р—1060).

В качестве дополнительного может выступать и иерархический пространственный признак: $C^X \leftarrow Sp_1(R^X_1 \leftarrow FR^X_1)$ & $Sp_2(R^X_2 \leftarrow FR^X_2)$ & ... & $Sp_n(R^X_n \leftarrow FR^X_n)$ (ср. III.1.2.), например: Стоят вилы, на вилах грабли, над граблями ревуи, над ревуином сапун, над сапуном глядун, над глядуном поле, а за полем дремучий лес (человек, Р—1338). Таким способом в большинстве случаев загадывается физический облик человека. В роли кодовых номинаций используются окказионализмы, называющие части тела по производимым ими действиям или их неотчуждаемым функциям, ср. также: Стоят вилы, на вилах короб, на коробе махалы, на махалах хапало, на хапале нюхало, на нюхале мигало (человек, Р—1347); Стоїть дуб, на дубі гай, під гаєм моргай, під моргаєм кліпун, під кліпуном дивун, під дивуном сопун, під сопуном хапун, під хапуном трясун (человек, У—1255); Честа гора, до гора рамно поле, до поле два плета, до плетовето зьрнцала, до зьрнцала шмъркало, до шмъркало зяло, до зяло чукалче (человек, Б—1663); *Gaj, pod gajem patraj, pod patrajem sapaj, pod sapajem chraraj, pod chrarajem grabaj, pod grabajem pęczej, pod pęczejem kłęczaj, pod kłęczajem tupaj* (человек, П—871); *Na widłach grabie, nad grabiami pępa, w pępie krzykacz, za krzykaczem sapacz, nad sapaczem widzenie, nad widzeniem.zarósła, nad zarósłem pole, za polem gęsty las* (человек, П—884).

Б. Отгадывание C^X по «необладанию» свойством $P(C^X \uparrow \exists P^k)$.

В загадках этого типа загаданный концепт C^X всегда сопоставляется кодовому концепту C^K , выраженному эксплицитно или имплицитно через кодовый денотат D^K , для которого характерно обладание неотчуждаемым свойством R^K . Поскольку наличие R^K у D^K в тексте загадки отрицается, то при отгадывании имеет место импликация:

$$C^X \leftarrow D^K \neg R^K \quad \left| \begin{array}{l} C^K \ni R^K \\ C^X \neg R^K \end{array} \right.$$

‘ C^X отгадывается по свойству R^K , отсутствующему у кодового денотата D^K ; при этом концепт C^K содержит R^K , а концепт C^X не содержит R^K ’.

I. Отгадывание C^X по необладанию неотчуждаемым объектом обладания R^K .

Структура $C^X \neg R^K$ в чистом виде встречается крайне редко. Трудно найти свойство, присущее большинству существующих в мире предметов, необладание которым могло бы служить единственным средством идентификации C^X , однако и такая структура возможна: *Без начала, без конца* (кольцо, Р—4134). Обычно указывается дополнительный ключ к отгадке, в качестве которого может использоваться:

I.1. Введение D^K , имеющего с C^X какие-то общие свойства (признаковые или функциональные): *Бочечка без обручика, нет ни сучка, ни задоринки* (яйцо, Р—906); *Пришли в лес без топоров, срубили дом без углов* (улей, Р—681); *Без окон, без дверей, полна хатина людей* (улей, Р—684); *Стоит изба безугольна, живут люди безумны* (улей, Р—679); *Двенадцать топоров рубят церковь без углов* (осиное гнездо, Р—696); *Цар без глаа* (мороз, Б—242); *Дълга Яна сянка няма* (река, Б—252); *Дълга Неда без кокали* (река, Б—267); *Пълна къща със деца, без прозорец, без врата* (тыква, Б—733); *Без пенджуре, без врата пълна къща със деца* (дыня, Б—793); *Без прозорец, без вратица пълна къща с дечица* (улей с пчелами, Б—1495); *List bez liter* (лист оливковой ветки, принесенный голубем, П—850); *Poszewka bez szewka* (яйцо, П—815).

I.2. Называние некоторого свойства R^X , принадлежащего C^X . Такими свойствами могут быть:

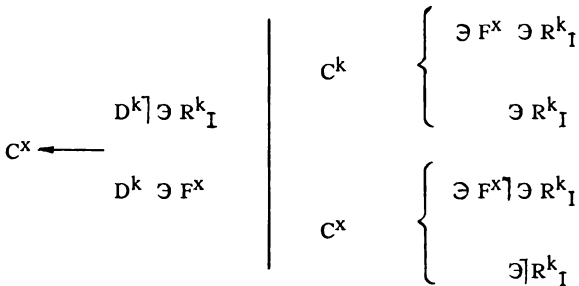
I.2.1. Объект обладания (R^K)’

$$C^X \leftarrow \begin{array}{l} D^K \neg R^K \\ D^K \ni (R^K)' \end{array} \quad \left| \begin{array}{l} C^K \ni R^K \\ C^K \ni (R^K)' \\ C^X \neg R^K \\ C^X \ni (R^K)' \end{array} \right.$$

‘ C^X отгадывается по необладанию объектом R^K и обладанию объектом (R^K) ’, что приписывается кодовому денотату D^K при этом известно, что кодовый концепт C^K обладает R^K и (R^K) ’, а

загаданный концепт C^x не обладает R^k и обладает $(R^k)'$: *С ногами — без рук, со спиной — без головы* (стул, P—3548); *Без рук, без ног, подпоясанный* (сноп, P—2229); *Родила Оленька ребенка, без рук, без ног, одна головенка* (яйцо, P—918); *Коса има, глава няма* (колос, B—688); *Чалма има, глава нема* (медный котел, B—2914); *Нокти има, рѣце нема, язык има, уста нема* (безмен, B—2650); *Ма зѣбу, а не та гѣбу* (пила, П—348); *Ani nóg, ani gęby, jeno grzbiet i zęby* (гребенка, П—313); *Mat tylko głowę, lecz nie tam cięta* (капуста, П—291).

1.2.2. Функция F^x , для выполнения которой C^k понадобились бы части тела R^k :



C^x отгадывается по выполнению функции F^x без помощи части тела R^k_I (инструмента), что приписывается кодовому денотату D^k , при этом известно, что функция F^x может выполняться C^k (агенсиом Ag) только с помощью его R^k_I (инструмента, I), выполнение функции F^x агенсиом C^x не требует участия инструмента R^k_I : *Без рук, без ног, а на елку лезет* (огонь, P—3241); *Без рук возьмет, выдымет, не уронит* (журавль у колодца, P—2790); *Мальчик большой, а ноги нет. Без рук, без ног на брюхе ползет* (червяк, P—700—701); *Без языка, а говорит, без ног, а бежит* (ручей, P—499); *Без рук, без ног все бежит* (вода, P—451); *Без рук, без ног на печь лезет* (тесто, P—4185); *Без ног, без рук, без рог катится с бугра* (камень, P—439); *И языка нет, а правду скажет* (зеркало, P—3580); *Ни глаз, ни ушей, а слепцов водит* (посошок, P—2761); *Без глаз, а слезы проливает* (оконное стекло, P—3110); *Кто плачет, не имея слез?* (сова, P—1017); *Какой зверек крыльев не имеет, а летает?* (белка, P—1319); *Что растет без коренья?* (камень, P—436); *Кто тклет без рук, без стана и без челнока?* (паук, P—454); *Без рук рисует, без зубов кусает* (мороз, P—341); *Сам Самсон, сам мост мостил без топора, без клинья, без подклинья* (мороз, P—341); *Без рук, без топорница выстроено мостище* (мороз, P—350); *Без рук, без олівця малює без кінця* (мороз, Y—205); *Зроду рук своїх не має, а узори вишиває* (мороз, Y—198); *Без топора і без ножа, без клиння і без підклиння, а міст зробе* (мороз, Y—185); *Без сокири, без долота, а мости будує* (мороз, Y—188); *Без рѣце, без крака, а*

вратата отваря (ветер, Б—23); Без ръце, без крака, а рисува (мороз, Б—244); Бяла гъска без зъби, като те ухвати, много боли (Б—246); Заби нема и пак каса (зима, Б—248); Живее без тяло, говори без език (эхо, Б—379); Зее, а язык нема (клещи, Б—2286); Очи нема ... види сичко (зеркало, Б—3067); Няма уста, а колкото му туриш, все яде (огонь, Б—3227); Нозе нема се по теб оди (тень, Б—185); Jest człowiek w domu bez wnątrznosci, bez krwi, a zawsze grzeje (печка, П—258); Lecił ptak bez pierza na drzewo, będące bez liścia, przyszła pani bez ust i zjadła tego ptaka (снег и солнце, П—145); Nie ma rąk, ani nóg do góry wylizie, panów w oczu gryzie (дым, П—335); Chociaż ni miał rąk, sieć na muchy sprzął (паук, П—331); Ani oczów, ani uszów, niewidomych może prowadzić (палка, П—321); Nie ma nóg, ani rąk, wlezie na najwyższy drąg (хмель, П—315); Nóg nie ma, a biegnie, rąk nie ma, a bieży (река, П—311); Ani nóg, ani rąk idzie do rzeki, spije, spije, spije się kieby bąk (лейка, П—310); Bez nóg, bez rąk, a ugryzie jak bąk (крапива, П—312); Nie ma nóg, ani rąk cały świat przeleci (письмо, П—314); Ni mō ręków, a szję (игла, П—336); Leciato bez pole, nie miato rąk, ani nóg (ветер, П—333); Ni mō rąk, ani nóg, mō sztywny kark, a krąży w kół (бутылка с вином, П—334); Nie ma rąk, ani nóg, opije się gdyby bąk (перина, 332).

II. Отгадывание C^X по «необладанию» функцией F^k при наличии у загаданного концепта необходимого для выполнения этой функции орудия — части тела R^k_I (ср. А.П.1.2.2):

$$C^X \leftarrow \begin{array}{l} D^k \int \exists F^k \\ D^k \exists R^k_I \end{array} \left| \begin{array}{l} C^k \\ C^X \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \exists F^k \exists R^k_I \\ \exists R^k \\ \int \exists F^k \\ \exists R^k_I \end{array} \right.$$

' C^X отгадывается по необладанию функцией F^k при обладании инструментом или частью тела R^k_I , предназначенными для выполнения данной функции, что приписывается кодовому денотату D^k , при этом известно, что R^k служит агенту C^k для выполнения функции F^k , а C^X , содержащий R^k_I , «не содержит» F^k : *Есть язык, да не говорит, крылья есть, а летать не может* (рыба, Р—555); *Крака има, а не ходи* (стол, Б—3212); *Зъби има, а не хапе* (гребень, Б—3073); *Уши има, а не чуе* (игла, Б—2432); *Nie szyje, a igły ze sobą nosi* (еж, П—1152); *Mō zębē, a nie jōdóm, gtos wędaje, a nie gōdóm* (пила, П—3502); *Ma nogi — nie chodzi, ma uszy — nie słyszy* (соломорезка, П—228); *Mō uchō, a nie słuchō* (игла, П—340); *Ma nogi — nie chodzi, ma uszy — nie słyszy, ma gębę — nie zjada, a wszystko z niej przepada* (кухонный горшок, П—304); *Ma trzy nogi, a nie może chodzić,*

ma dwa uszy, a nie może słyszeć, ma jedną głowę, a nie może gadać (железный кухонный горшок, П—308).

III. В текстах загадок могут совмещаться типы, описанные в I.2.2 и II, т.е. отгадывание C^x по необладанию F^k при соответствующем R^x и необладанию R^k при соответствующей F^x : *Есть крылья — не летаю, ног нет, а гуляю, по земле хожу, на небо гляжу, звезд не считаю, людей избегаю* (рыба, Р—553).

IV. Отгадывание C^x по необладанию признаком M^k , при этом указывается некоторое свойство P^x , предполагающее наличие признака M^k : *Молодичка — невеличка, а весь мир одевает* (игла, Р—4671); *Cieniutki, maluśkie, sto koni wyhasa* (кнут, бич, П—896); *Wąziutkie, niziutkie, a jakby wstało do nieba dostało* (дорога, П—924).

V. Отгадывание C^x по нарушению в нем пространственного признака Sp (иерархического расположения или непосредственной близости) неотчуждаемых частей R^k , характерного для кодового концепта C^k :

$$C^x \leftarrow D^k \ni Sp_1(D^k, R^k_1, R^k_2, \dots, R^k_n) \quad \left| \begin{array}{l} C^k \ni Sp_1(C^k, R^k_1, R^k_2, \dots, R^k_n) \\ C^x \ni Sp_1(C^x, R^x_1, R^x_2, \dots, R^x_n) \end{array} \right.$$

' C^x отгадывается по пространственному признаку Sp_1 — расположению относительно его составных частей, приписываемому кодовому денотату D^k , при этом известно, что для кодового концепта C^k характерен другой пространственный признак Sp_2 '.

V.1. Нарушение признака близости посессора C^x и его неотчуждаемых составных частей R^k : *Сидит девица в темнице, коса на улице* (морковь, Р—2563); *Хвост на дворе, нос в конуре* (ключ в замке, Р—3165); *Стоит девица в избе, а коса на дворе* (печь и труба, Р—3384); *Бык на дворе, а рога на реке* (дорога, Р—2715); *Осман паша у затвора, а глава та му на двора* (гвоздь, Б—2261); *Глава та му в обора, рогата му на двора* (сверло, Б—2269); *Телото му вътре, ушите му вънка* (сверло, Б—2270); *Сите говеда у обор, опашките им отнадвор* (ложки в ящичке, Б—2898); *Шаро седи на кошара, опашката му в кошара* (солнце, Б—132); *Лежи вола в обора, рогата му на двора* (улитка, Б—1429); *Глава та му в балканат, пък краката му в морето* (река, Б—274); *Стоить верба посеред села, розпустила поросли до кожного двора* (солнце, У—70); *Конець села забито вола, до кожної хижки тягнуться кишки* (речка, У—147); *Сидить півень у хліві, а косиці на дворі* (свекла, У—83 В); *Ciało w kotorze, ogón na dworze* (морковь, П—208); *Stoi krowa w kotorze, rogi ta na dworze* (балка на кровле, П—105); *Stoi koń w stajni, a na dwór mu ogón widać* (сточная канава, П—92); *Dział*

w chałupie, broda w sieni (балка в деревянном потолке, П—446); *Stoława w izbie, a nogi na dworze* (навес, П—718).

Разновидностью этого подтипа является удаление результата действия от локуса этого действия: *Заклах вол на тоя рид, кръвта му цъкна на оня* (солнце и его лучи, Б—102); *Във Стамбол са пече пликета, а тук замириса* (лучи солнца, Б—129); *На небото чука, на земята се чуе* (грозовая туча, Б—300).

V.2. Нарушение присущего S^k иерархического пространственного расположения S^p неотчуждаемых частей R^k : *Четыре деда назад бородами, четыре брата назад бородаты* (ноги лошади, Р—1131, 1132); *Кто имеет желудок в голове?* (рак, Р—600); *Кто на себе свой дом носит?* (улитка, Р—617); *Глаза на рогах, домок на спине* (улитка, Р—618); *У одной головы одно ухо* (гиря, Р—3964).

В частности, сюда могут быть отнесены случаи с нарушением пресуппозиции о взаимном расположении неотчуждаемых составных частей (частей тела) по признаку «внутри/снаружи»: *Кокалите му отвън, пък месото му отвътре* (улитка, Б—1430); (орех, Б—548); *Вътре му вълната, вън му месото* (шиповник, Б—581); *Na wierzchu ciato, a wewnątrz koszula* (свеча, П—274). В ряде загадок релевантным признаком для идентификации S^x служит нарушение оппозиции «верх/низ», характеризующей взаимное расположение неотчуждаемых составных частей: *Что вверх корнем растет?* (сосулька, Р—501); *Что растет вверх ногами?* (сосулька, Р—503); *Вървете надоле, коренето нагоре* (борода, Б—1895); *Отдолу лопата, отгоре корито* (черепак, Б—1455); *Главата му надолу, краката му нагоре* (лук, Б—872); *Co do góry korzeniem rośnie?* (сосулька, П—687); *Do góry korzeniami, a pod górę wirkiem* (паук на паутине, П—688).

В. Отгадывание S^x по его связи с некоторым процессом.

Сам загаданный концепт S^x может трактоваться в загадке как один из элементов некоторого процесса (A_c): как его результат, орудие, исходный материал и как сам процесс. Само действие (процесс) представлено в картине мира как концепт (A_{c_1}), обладающий рядом концептуальных свойств (см. с.220). При этом если заменяется одно из свойств действия P_1 , то при этом может меняться и другое свойство P_2 (например, инструмент, результат и т.п.). На этом принципе построены загадки, в которых S^x и D^k являются компонентами некоторого действия (процесса):

$$C^x \leftarrow A_c \left\{ \begin{array}{l} \exists P_1 \equiv D^k \\ \exists P_2 \end{array} \right. \left| \begin{array}{l} A_c \left\{ \begin{array}{l} \exists P_1 \equiv C^k \\ \exists R_2 \end{array} \right. \\ A_c \left\{ \begin{array}{l} \exists P_1 \equiv C^x \\ \exists P_2 \end{array} \right. \end{array} \right.$$

' C^x отгадывается как одно из свойств (P_1) действия A_c , обозначенное в тексте через кодовый денотат D^k , другое свойство действия A_c (P_2) отсутствует, при этом известно, что действие A_c , имея C^x в качестве свойства P_1 , должно иметь свойство P_2 , а имея C^x в качестве свойства P_1 , не должно иметь свойства P_2 .

I. Отгадывание концепта C^x как результата некоторого действия A_c по отсутствию одного из свойств A_c .

I.1. Отгадывание C^x , являющегося результатом действия, по отсутствию агенса действия ($\bar{A}g$, но A_c & Res):

$$C^x \leftarrow A_c \left\{ \begin{array}{l} \exists D^k_{Res} \\ \exists \bar{A}g \end{array} \right. \left| \begin{array}{l} A_c \left\{ \begin{array}{l} \exists C^k_{Res} \\ \exists Ag \end{array} \right. \\ A_c \left\{ \begin{array}{l} \exists C_{Res} \\ \exists Ag \end{array} \right. \end{array} \right.$$

' C^x отгадывается как результат действия A_c , обозначенный в тексте через кодовый денотат D^k , агенс Ag действия отсутствует, при этом действие A_c , имея C^k в качестве Res , должно иметь Ag , а имея C^x в качестве Res , не должно иметь Ag : *Кто в избе родится без отца, без матери?* (щели в стене, P—3035).

I.2. Отгадывание C^x , являющегося результатом действия, по отсутствию инструмента действия (\bar{I} , но A_c & Res): *На потолке, в уголке, висит сито, не руками свито* (паутина, P—755); *Без топора построена изба* (паутина, P—760); *Шли плотнички без топоров, срубили избу без углов* (муравейник, P—714); *Сама самоделка, сама сделается без топора, без клина, без ножичка* (щели в стене, P—3034); *Вся шуба в заплатках, игла не бывала* (пестрая корова, P—1092); *Лежит мужичок в золотом кафтане, подпоясан, а не поясом* (сноп, P—2230); *Писано, переписано, рук не притыкано* (соты и мед, P—672).

I.3. Отгадывание C^x , являющегося результатом действия, при отсутствии самого действия ($\bar{A}c$, но Res): *Что в доме тесано?* (паутина; P—761); *На точеном кружку, в одном ворожку, стоят сто чашей с невареной кашей, ни ложки, ни масла, а есть можно и вспоминать добро* (соты и мед, P—673); *Стоит посудина нерукотворена, налита в ней кашлица*

неварена (соты и мед, Р—674); *Не прядено, не ткано, как е платно копринено* (паутина, Б—1587); *Насред полето котлеце, никой го не пълни и изпразня, и все си ври и кипи* (муравейник, Б—1514).

I.4. Отгадывание C^x , являющегося результатом действия, при отсутствии материала действия (Mat, но Ac&Res): *Не из ниток, а соткан* (паутина, Р—756).

II. Отгадывание концепта C^x — агенса действия.

II.1. Отгадывание C^x , являющегося агенсом действия, при отсутствии инструмента действия (\bar{I} , но Ac&Ag): *Сидит девица в темной темнице, ткань созидает, узор вышивает, без шелков, без напалок, без тонких иголок* (пчелы—соты, Р—661); *Кто ткет без рук, без стана и без челнока?* (паук, Р—754).

II.2. Отгадывание C^x , являющегося агенсом действия, при отсутствии материала действия (Mat, но Ac&Ag): *Возле печки греется, без водички моется* (кот, Р—1195); *Сидит девица в темной темнице, ткань созидает, узор вышивает, без шелков, без напалок, без тонких иголок* (пчелы—соты, Р—661); *В лесу, в раменье кипит бук без воды, без камня* (муравейник, Р—722).

II.3. Отгадывание C^x , являющегося агенсом действия Ac_1 , которое в presupпозиции совмещается для C^k с некоторым другим действием Ac_2 , не свойственным C^x (\bar{Ac}_2 , но 1Ac_1): *Маленькая собачка не лает, не бает, а больно кусает* (пчела, Р—641); *Пришел в городок разбойник с ножом, с огнем, жильцов не режет, избы не жжет, а добро берет* (подрезка меда, Р—667); *Ani go nie przyrpiece, ani go nie przykuje, a w kazdym domu sie znajduje* (вода, П—1107).

II.4. Отгадывание C^x , являющегося агенсом действия Ac_1 , инструмент которого предполагает для C^k другое действие Ac_2 , отличное от Ac_1 (\bar{Ac}_2 , но 1Ac_1): *Нам нужны иголки для шитья, а кому для жилья?* (еж, Р—1291).

II.5. Отгадывание C^x , являющегося агенсом действия, которое предполагает для C^k другой способ действия Mod^k , отличный от Mod^x — способа действия C^x :

$$C^x \leftarrow Ac \left\{ \begin{array}{l} \exists C^k Ag \\ \exists Mod^k \end{array} \right. \quad \left| \quad \begin{array}{l} Ac \\ Ac \end{array} \left\{ \begin{array}{l} \exists C^k Ag \\ \exists Mod^k \\ \exists C^x Ag \\ \exists Mod^k \end{array} \right. \right.$$

C^x отгадывается как агенс действия Ac, приписываемого D^k и совершаемого способом Mod^x , не характерным для C^k , при этом известно, что C^k совершает действие Ac способом Mod^k , а C^x — способом, отличным от Mod^k : *Сидит девица в темной*

темнице, вяжет узор ни петлей, ни узлом (пчелы—соты, Р—661).

III. Отгадывание C^x , являющегося действием, при отсутствии инструмента действия I , являющегося необходимым свойством данного действия для C^k (\bar{I} , но Ac): *Заплатчу заплатку без иглы, без нитки* (замазка щели, Р—3038).

IV. Отгадывание C^x , являющегося материалом некоторого действия, не называемого в тексте загадки и имеющего своим результатом C^k ; ключом к отгадке служит обычно некоторое свойство C^x , приписываемое C^k , например его функция:

$$C^x \leftarrow D^k \ni F^k \quad \left| \quad Ac \quad \left\{ \begin{array}{l} Res_{C^k} \quad C^k \ni F^k \\ Mat_{C^x} \quad C^x \ni F^k \end{array} \right. \right.$$

' C^x отгадывается по функции F^k , приписываемой D^k , при этом известно, что C^k не обладает функцией F^k , свойственной C^x , и что C^x и C^k являются соответственно материалом и результатом действия Ac ', например: *По горам, по долам ходит шуба да кафтан* (овца, Р—1157); *По лесу жаркое в шубе бежит* (заяц, Р—1275).

V. Отгадывание C^x , являющегося местом действия (средой) по отсутствию предполагаемого побочного результата действия Res' : *Еду, еду — следу нету* (река, Р—468).

Г. Отгадывание неотчуждаемого объекта обладания по его свойствам.

Загадки этого типа относительно малочисленны, однако они представляют интерес в том отношении, что здесь отгадыванию подлежит не сам концепт C^x , а некоторые его свойства $R(C^x)$, а именно его объекты обладания $R(R(C^x))$. Сам концепт C^x в отгадке не называется, однако на глубинном уровне и он подлежит отгадыванию.

Если загаданный неотчуждаемый объект обладания R^x является частью тела одушевленного C^x , то ключом к отгадке служит одно из свойств R^x , например, его функция: $R^x \leftarrow F(R^x)$: *Один говорит, двое глядят, да двое слушают* (язык, глаза, уши, Р—1382); *За белыми березами тарара живет* (язык, Р—1538).

Чрезвычайный интерес, на наш взгляд, представляют загадки, в которых посessor C может быть назван эксплицитно, а неотчуждаемый объект обладания R^x должен быть угадан лишь по одному его свойству — неотчуждаемости данного R^x для данного концепта C . Поскольку названный концепт C обладает множеством неотчуждаемых объектов обладания R , то одна и та же загадка может иметь несколько отгадок, в чем отчетливо проявляется конвенциональный характер загадки как семиотической единицы.

Загадки такого рода свидетельствуют о том, что в менталитете древних социумов неотчуждаемость существовала как самостоятельная категория, в соответствии с которой все неотчуждаемые объекты обладания суть концептуальные свойства предметов и абстрактных сущностей (в отличие от их индивидуальных свойств, используемых для идентификации и дифференциации реальных предметов); при этом неотчуждаемость как связь предметов и их концептуальных свойств эксплицитно раскрывается в загадках как:

а) необходимость (обязательность) наличия концептуальных свойств у любого конкретного воплощения данного концепта, например: *Без чего не может жить человек?* (имя, Р—1626);

б) постоянство концептуального свойства для конкретного предмета (в отличие от его индивидуальных свойств, которые могут быть также и временными), например: *Что с собой в гроб кладут?* (рубашка, Р—4008); *Ведро утонуло, а дужка наверху* (имя умершего, Р—1628);

в) всеобщность концептуального свойства для всех конкретных воплощений данного концепта: *Собой не одна, а нужна одинако младенцу и мертвецу и доброму молодцу* (рубашка, Р—4007); *Что у всех есть?* (имя, Р—1627); *И у тебя, и у меня, и у попа, и у кота, и у щуки в море, и у дуба в лесу* (имя, Р—1625); *Никто его не минует — ни царь, ни царица, ни красная девица* (намогильный знак, Р—1676); *У тебя есть, у меня есть, у дуба в поле, у рыбы в море* (тень, Р—433).

Таким образом, из приведенного в данной работе анализа структурно-семантических типов загадок можно сделать вывод, что загадка представляет собой текст, сообщающий о наиболее характерных, неотчуждаемых свойствах (P^x) загаданного концепта (C^x); во многих случаях эти свойства приписываются кодовому денотату (D^k), который может быть назван эксплицитно, но может и подразумеваться, имплицироваться текстом загадки. При этом из соответствующего фрагмента картины мира (КМ) известно, что соответствующий концепт (C^k) не обладает свойством P^x , приписываемым кодовому денотату D^k , а некоторый концепт C^x (он и является загаданным) содержит свойство P^x (т.е. отгадка лежит в соответствующем фрагменте КМ).

В общем виде загадка и ее отгадка могут быть представлены схемой:

Загадка (текст)

$D^k \text{ } \exists \text{ } P$

Отгадка (фрагмент КМ)

$C^k \text{ } \exists \text{ } P$

$C^x \text{ } \exists \text{ } P$

Кроме того, анализ семантической структуры загадки приводит к выводу, что загадка представляет собой текст, в

наименьшей степени дифференцирующий семантику и прагматику. Концептуальные свойства объектов, содержащиеся в системе КМ и нерелевантные для прагматики обычного текста (ср. *Этой зайц зимой белый, а летом серый), служат в загадке для выполнения чисто прагматической задачи — идентификации загаданных концептов.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Волоцкая, 1982. — *Волоцкая З.М.* Некоторые замечания о структуре славянских загадок (на материале болгарских и польских загадок). — Советское славяноведение. 1982, № 1.
- Волоцкая, 1983. — *Волоцкая З.М.* Лексика болгарских загадок (опыт составления семантического словаря загадок). — Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии. М., 1983.
- Волоцкая, 1986а. — *Волоцкая З.М.* Опыт описания структуры и семантики загадок одного тематического поля. — Советское славяноведение. 1986, № 2.
- Волоцкая, 1986б. — *Волоцкая З.М.* Некоторые наблюдения над структурой болгарских загадок (в сопоставительном аспекте). — Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986.
- Волоцкая, 1986в. — *Волоцкая З.М.* К вопросу о прагматическом аспекте категории посессивности (ее роль в организации текста загадки). — Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986.
- Волоцкая, 1987а. — *Волоцкая З.М.* Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок). — Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Волоцкая, 1987б. — *Volockaja Z.M.* Struktur und Semantik von Rätseln des Gegenstandsfeldes "Natur" (Am Beispiel slavischen Materials). — Semiotische Studien zum Rätsel. Simple Forms Reconsidered II. Herausgegeben von W.Eismann und P.Grzybek. Bochum, 1987.
- Волоцкая, 1989. — *Волоцкая З.М.* Наблюдения над славянскими загадками с окказиональными номинациями. — Советское славяноведение. 1989, № 1.
- Головачева, 1988. — *Головачева А.В.* Некоторые аспекты отражения картины мира в текстах загадок. — Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988.
- Головачева, 1989. — *Головачева А.В.* Категория посессивности в плане содержания. — Категория посессивности в славянских и балканских языках. М., 1989.
- Головачева, Иванов, Молошная и др., 1981. — *Головачева А.В., Иванов Вяч. Вс., Молошная Т.Н., Николаева Т.М., Свешникова Т.Н., Хелимский Е.А.* Притяжательность (посессивность) и способы ее выражения (предварительный вариант анкеты). — Структура текста — 81. Тезисы Симпозиума. М., 1981.
- Иванов, Топоров, 1965. — *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К описанию некоторых кетских семиотических систем. III. Структура кетских загадок. — Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965.
- Касьян, 1976. — *Kasjan J.M.* Poetyka polskiej zagadki ludowej. Toruń, 1976.
- Кенгес-Маранда, 1978. — *Кенгес-Маранда Элли.* Логика загадки. — Паремнологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст). М., 1978.

- Крылов, 1984. — *Крылов С.А.* Детерминация имени в русском языке: теоретические проблемы. — Семиотика и информатика. Вып. 23. М., 1984.
- Левин, 1978. — *Левин Ю.И.* Семантическая структура загадки. — Паремнологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). М., 1978.
- Невская, 1979. — *Невская Л.Г.* Дом в литовской загадке: параллели к балканским текстам. — *Balkanistica*. Лингвистические исследования. М., 1979.
- Пепицелло, 1984. — *Pepicello W.J and Green T.A.* The Language of Riddles. New Perspectives, Ohio State University Press. Columbus, 1984.
- Поливанов, 1968. — *Поливанов Е.Д.* Формальные типы японских загадок. — Статьи по общему языкознанию. М., 1968.
- Цивьян, 1978. — *Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок). — Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Тарту, 1978.

ТЕМА СМЕРТИ И ПОХОРОН В ЗАГАДКАХ (на славянском материале)

В круг загадок, относящихся к тематическому полю 'смерти' и 'похорон', входят загадки со следующими скрытыми концептами: смерть, умирающий (=на пути), покойник, гроб, покойник в гробу, могила, кладбище, похоронная процессия (=покойника несут), надгробный крест, мертвый и живой (в плане противопоставления), рытье могилы. Наибольшее количество загадок этой тематики отмечено в восточнославянской, особенно русской традиции.

В настоящей работе исследовались русские, украинские, белорусские, болгарские и польские загадки, спорадически привлекался литовский и румынский материал¹.

Загадки тематического поля 'смерти' разнообразны по структуре и способам описания загаданного концепта. Характеристика и классификация типов структур загадок осуществляется по методике, изложенной в работах автора [Волоцкая, 1986а, 1986б, 1987, 1989] и использованной для анализа загадок других семантических полей².

¹ Использовались следующие источники: Загадки. Сост. В.В.Митрофанова. Л., 1968; Загадки. Українська народна творчість. Сост. І.П.Березовський. Київ, 1962; Загадки. Беларуская народная творчасць. Сост. М.Я.Грынблат, А.І.Гурскі. Мінск, 1972; Стойкова Ст. Български народни гатанки. София, 1986; *Folfasiński St.* Polskie zagadki ludowe. Warszawa, 1975; Lietuvių Tautosaka. Vilnius, 1968; *Gorovei A.* Similiturile romanior. București, 1972.

Приняты следующие сокращения: русские загадки (Р-), украинские (У-), белорусские (Бл-), болгарские (Бг-), литовские (Лит-), румынские (Рум-). Через дефис указывается номер загадки, под которым она зафиксирована в соответствующем сборнике. Тексты загадок приводятся в том виде, как они зафиксированы в соответствующем сборнике.

² Мы исходим из презумпции, что многообразие типов загадок — результат комбинаций ограниченного количества элементарных семантических компонентов (ЭСК). Все ЭСК могут быть классифицированы в зависимости от аспекта характеристики скрытого концепта; основными компонентами следует считать номинативный, предикативный и атрибутивный; в качестве дополнительных применяются локативный, темпоральный и квантитативный компоненты. Струк-

Загадки о похоронной процессии в большинстве случаев строятся по предикативному типу, т.е. скрытый концепт описывается через совокупность производимых им действий, сам номинативный компонент (заместительная номинация) представляет собой отглагольное производное образование. Так, похоронная процессия обозначается в образной части загадки как *текунчики текут, бегунчики бегут* (Р—1668), *бігунці біжать* (У—1404), *бягунцікі бягуць* (Бл—3006); торжественная траурная музыка, сопровождающая похороны, обозначается в образной части загадок как *воимчики поют* (Р—1666), *невунчики поют* (Р—1665); причитания по покойнику обозначаются как *ревунчики ревут* (Р—1667), *ревуңці ревуць* (У—1404), *равунцікі равуць* (Бл—3008). Для загадок о похоронной процессии предикативного типа характерна тавтология (повторение основ у номинативного и предикативного компонентов, причем номинативный компонент — отглагольное образование) — это усиливает предикативный характер структуры загадки. В некоторых загадках такая тавтология отсутствует, например: *Идут девки лесом, поют куролесом* (Р—1665). Загадки этого типа о похоронной процессии отмечены только в восточнославянском ареале.

Другой тип загадок о похоронной процессии строится по номинативно-квантитативной модели, текст организован как последовательность названий частей тела некоего существа, которому уподобляется похоронная процессия. При каждой номинации части тела (сегмента, предмета неотчуждаемой принадлежности) указывается количественный признак; семантически значимым является то, что количество душ у этой креатуры на одну меньше числа голов, что противоречит прагматической пресуппозиции о свойствах живого существа, например: *Десять ног, десять рук, пять голов, четыре души*

турный тип загадки определяется семантическими компонентами, на которые падает логическое ударение, способствующее отгадыванию скрытого концепта. Устанавливается несколько уровней классификации загадок. На первом уровне загадки делятся на классы в зависимости от основного семантического компонента; при этом выделяются номинативный, предикативный и атрибутивный типы загадок. На втором уровне классификация осуществляется по следующим направлениям: а) выделение типов загадок синкретической структуры: номинативно-предикативного, номинативно-атрибутивного, предикативно-атрибутивного и т.п.; б) выделение в тексте загадки в качестве семантически значимых одного или нескольких дополнительных компонентов; в) выделение в тексте загадки субъектного компонента с нулевой семантической значимостью, например, в загадке *Пришел жених к невесте, спросил он ее: «Где у тебя, невеста, отец?» — «Отец, — говорит, — мой ушел взаимы работать». — «А где мать?» — «Ушла долг отдавать»* (Р—1675) с отгадкой 'могила рыть и повивать' субъектные компоненты *жених, невеста, отец и мать* семантически не значимы, каждый из них произволен и может быть заменен другой номинацией, обозначающей лицо, или вообще опущен.

(Р—1664); *Штири душі, п'ять голов, пальців сто* (У—1405); ср. также румынские загадки, в которых похоронная процессия предстает как огромное чудище с пятью головами, четырьмя душами и сотней пальцев.

В загадках о смерти можно выделить несколько скрытых концептов, каждый из которых имеет свой набор замещающих их в образной части загадки явных терминов (замещающих номинаций). Центральным из скрытых концептов является само понятие смерти, которое передается триединством представлений: 'гора' — 'дерево' — 'птица', связанных друг с другом и со скрытым концептом отношениями подобия и дополнительности. Исходная метафора 'смерть — дерево' (в которой просматриваются актуальные семантические связи с мировым деревом как связующим звеном между небом и землей) посредством метафорических и метонимических ассоциаций порождает семантические цепочки типа: дерево — дуб — столб, дерево — гора — море/океан — остров Буян — город на Сияне; дерево — сидящая на дереве птица — птица Веретено — птица-синица /орел/ сова. Многомерное семантическое пространство метафор в загадке о смерти демонстрирует типичную для фольклорной модели мира тенденцию к множественности решений. В загадках может быть представлена совокупность, состоящая из триединства символов 'горы', 'дерева' и 'птицы': *На горе Волынской стоит дуб Ордынской, на нем сидит птица Веретено...* (Р—1640). Скрытому концепту 'смерть' могут соответствовать в тексте загадки два символа: 'гора' и 'дерево' ('дуб'): *На горе Горенской стоит дуб Веретенской..* (Р—1644), 'дерево' и 'птица': *Стоит дерево, на дереве — птица* (Р—1636) или один символ: 'дерево' ('столб'): *Стоит столб, этого столба никому не перейти, не переехать* (Р—1637); 'птица': *Сидит птица на кусту, молится самому Христу* (Р—1642) и профанированные образы: *Летит орел через немецки города* (Р—1635), *Сидит сова на корыте* (Р—1638).

Образ дерева, кроме обозначения смерти, используется в загадках о солнце и годе; эти три концепта сравнимы по значимости в космогонической модели порождения мира. Сопоставим тексты загадок о смерти, солнце и годе:

'Смерть': *На горе Горенской стоит дуб Веретенской. Мимо дуба не пройти, не проехать ни царю, ни царице, ни добру молодцу* (Р—1644); *На горе Волынской стоит дуб Ордынской, на нем сидит птица Веретено, сидит и говорит: «Никого не боюсь: ни царя в Москве, ни короля в Литве»* (Р—1640); *У темном бору на дубу сидить птиця-синиця, всі до неї йдуть, всі їй боятися, а ніхто від неї не втече* (У—1400); *За табою стаїць дуб, ніхто яго не аб'єдзе: ні цар, ні цариця, ні красна дзяўца* (Бл—3000). Подобным образом загадывается концепт 'намогильный крест': *На горі Горынской стоит столб*

Воротынской, никто его не минует: ни царь, ни царица, ни красна девица (Р—4958).

'Год': *На горе Горенской стоит дуб Волинской, никто его не обойдет, никто не обедеет* (Р—4958).

'Солнце': *Стоит дуб-стародуб, на том дубе птица-веретеница: никто ее не достанет: ни царь, ни царица, ни красна девица* (Р—145).

Метафора 'веретено'³ (птица Веретено, дуб Веретенский) объясняется, по-видимому, тем, что прядение, ткачество, плетение — древние символы сотворения мира и человеческой судьбы: оборвется нить жизни, остановится веретено⁴, на которое эта нить накручена, — оборвется сама жизнь. В славянской мифологии небесные девы (вилы, роженицы) пряли нити жизни, привязывающие человека к земле, к миру. Номинация *вила* происходит от глагола *вить* (*плести, скручивать*); вилы, как и скандинавские норны, обитали в дупле огромного мифического дерева [Филатова—Хельберг, с. 151—153]. А дуб Веретенский — Волинский — Ордынский — Стародуб и т.п. в загадках и вообще в фольклорной модели мира — это все то же священное дерево, славянский вариант мирового дерева⁵. Символика прядения, ткачества, шитья и т.п. тесно связана с символикой судьбы. Этимологически 'веретено' и 'время' связаны через глагол 'вертеть' с именем древнего Вертуна, божества перемены и смены времени года [Филатова—Хельберг, с. 153]. В идее перемены как раз и заключается то общее, что объединяет эти три концепта — солнце, год и смерть, которые в образной части загадок представлены сходным образом; это общее объединяет образы вертящегося солнца, крутящегося веретена с «веретенообразным деревянным календарем, с годовым циклом, а также жизненным циклом, заканчивающимся смертью».

Сакральное дерево и сакральная птица Веретено как образы смерти характеризуются в загадках следующим образом: птицу все боятся, никто от нее не уйдет, она же никого не боится: *ни царя в Москве, ни короля в Литве* (Р—1640), она имеет власть *над людьми и зверями, над птицами и рыбами* (Р—1642), однако ее власть ограничена тем, что она не имеет власти над

³ Ср. также загадку о лучах солнца: *Из окошка в окошко — золотно веретешко* (Р—184); в загадке о годе веретено обозначает дни недели: *Стоит дом в двенадцать окон, в каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен...* (Р—4939).

⁴ Спящая красавица в сказке укололась о веретено и должна была умереть, только могуществом доброй феи смерть была заменена столетним сном.

⁵ Дерево (священный дуб) помещается в загадках *на горе Горенской* (Р—1644), *на море, на океане, на острове Буяне* (Р—1641), *в темном бору* (Р—1643), *на горode на Сияне* (Р—144), *у темном бору на лугу* (У—1400) и др. Видимо, все эти обозначения локуса дуба изосемантически, называют некое сакральное пространство.

самой собой, она все видела, всего много едала ... а того не едала, чего в море не достало (Р—1641). Сакральное дерево (дуб) олицетворяет неумолимость судьбы, неотвратимость конца, смерти: этот дуб никому не перейти, не переехать, хлебом не отманить, деньгами не закупить (Р—1637), мимо дуба не пройти, не проехать ни царю, ни царице, ни красной девице, ни доброму молодцу (Р—1644).

Загадки такой структуры и семантики распространены в основном в восточнославянском регионе, особенно они свойственны русской традиции. Это свидетельствует о большей архаичности русских загадок, которые, по-видимому, возникали в эпоху, когда были актуальны семиотические связи с образом мирового дерева. Загадки о смерти, представленной образом дерева и птицы на нем, а также о солнце, представленном теми же образами, зафиксированы только в восточнославянском фольклоре; загадки о годе, представленном в образе дерева, отмечены во всех славянских регионах: восточнославянском, южнославянском и западнославянском, ср.: *Стоит дуб, на дубу двенадцать гнезд, на каждом гнезде по четыре синицы...* (Р—4947); *Едно дърво има дванайсет клона, на всеки клон по четири гнезда, във всяко гнездо по седем пиленца* (Бг—201); *Stoi dqb, ma cztery odnogi* (П—654): *Stoi buk, na tym buki dwanaście konarów, a na tych konarach po czworo młodych* (П—868).

Другой тип загадок на тему смерти, возникший, вероятно, в более позднюю эпоху, чем рассмотренный выше, включает кроме образа смерти еще и образ умирающего человека, который «на пути», он обозначается в тексте загадки как *дошлая коврига* (Р—1646), *ягодки зрелые* (Р—1633), *ягоды с грибами* (Р—1634), *цветы* (Р—1636). Образ смерти в этих загадках не имеет семиотических связей с мировым деревом, смерть обозначается здесь профаническими образами птиц, которые сидят не на сакральном дубу, а на корыте: *Сидит сова на корыте, не можно ее накормити* (Р—1638); *Летит орел через немецки города* (Р—1635). Смерть в загадках этого типа может обозначаться библейскими именами (Хам, Иуда): *Ходит Иуда с золотым блюдом, берет ягодки зрелые и незрелые и кладет на одно блюдо* (Р—1632). Смерть может обозначаться в этом типе загадок номинацией невидимка: *Печь день и ночь печет, а невидимка дошлую ковригу выхватывает* (Р—1645).

Ни в одной из рассмотренных загадок о смерти и умирании смерть не обозначается распространенным в фольклорной модели мира образом старухи с косой, но может передаваться антонимичным образом красной девицы, про которую утверждается, что *всяк ее боится: и царь, и царица* (Р—1639). В загадках также отсутствует такой распространенный в фольклоре атрибут смерти, как коса, отрицается также исполь-

зование ею таких присущих соответствующим действиям инструментов, как нож и топор: *зарезет без ножа, убьет без топора* (Р—1637).

На шкале ценностей, нашедшей отражение в загадках, смерть занимает промежуточное положение между Богом и царем: *Что ниже Бога, а выше царя?* (Р—1632).

В белорусском фольклоре отмечены два типа загадок о смерти, в первом скрытые концепты 'смерть' и 'умирающий' обозначены в образной части загадки неопределенными местоимениями, причем смерти приписывается признак одушевленности, а умирающему (умершему) — признак неодушевленности: *Прышоў хтось, узяў штось, гонісь за ім, няведама за кім* (Бл—2994); *Прышоу нехта, узяў нешта, ні яго дагнаць, ні у яго адабраць* (Бл—2996). Во втором типе загадок семантический point [Левин, 293] состоит в нарушении причинно-следственных отношений, в несоответствии отношения к скрытому концепту (*просят и ждут*) и действий по отношению к нему (*прячутся и убегают*): *Мяне часта просяць і чакаюць, а як толькі прыйду, то хавацца пачынаюць* (Бл—2998). В других славянских традициях такого рода загадок о смерти не отмечено, однако существуют загадки, в которых подобным образом загадывается скрытый концепт 'дождь': *Меня частенько просят, ждут, а только покажусь, то прячаться начнут* (Р—328); *Чекат ме, викат ме, кога дайдох, сите побегнаа* (Бг—302).

В польских загадках в качестве признака смерти называют белый цвет, а в качестве места обитания смерти — кладбище: *W bieluchnej sukience zimą, latem chodzę, mieszkam na cmentarzu w gaiku przy drodze* (П—824). Торжественность обряда похорон в польских (а также в литовских) загадках противопоставляется будничности, обыденности (молчаливости) умирания: *Przyszła w piechotę, wyjeżdża w paradzie* (П—1109); *Ateina tylédama, išeina gielodama* (Лит—6429) 'Приходит молча, уходит с песнями'.

Перевернутость, изначность мира мертвых по отношению к миру живых [Волоцкая, 1985, с. 26—27] наглядно проявляется в загадках о покойнике, основным признаком которого является то, что он все делает «не так», иначе, чем в мире живых. Все эти загадки предикативного типа, они построены на перечислении действий, которые совершает человек, собираясь в дорогу, но каждое действие имеет определение «не так»: *умылся не так, приделся не так, и сел не так, и поехал не так* (Р—1662); *адзеўся не так, абуўся не так, як выйшаў за варота, не вернецца аніяк* (Бл—3001).

Другая разновидность предикативного типа загадок о покойнике строится на перечислении действий, которые загаданный концепт не способен совершать: *не дышит, не пышет* (Р—1667), *не скрипнет, не дыхнет, не ворохнется* (Р—1668).

В ряде загадок отрицание способности совершать естественные для живого человека действия сопровождается указанием на обладание орудием (частью тела, предметом неотчуждаемой принадлежности), с помощью которых названное действие производится: *нос есть — не нюхает, уши есть — не слышит* (Р—1660), *з руками, з ногами — з лавки не злізе* (У—1401).

В загадках о покойнике не используется заместительная номинация, метафорическое обозначение загаданного концепта.

По-иному строится текст загадки, в которой скрытым концептом является комплексный концепт, а именно 'покойник в гробу'. Эти загадки относятся к номинативному или номинативно-атрибутивному типу. Основным атрибутом скрытого концепта 'покойник в гробу' является признак 'деревянный', он одновременно относится в своем прямом значении к скрытому концепту 'гроб', а в переносном значении — к скрытому концепту 'покойник'; 'гроб' обозначается как *деревянный тулуп* (Р—1668), *корка деревянная* (Р—1658); 'покойник' характеризуется следующим образом: *сам как дерево* (Р—1660). Вторым характерным атрибутом этого загаданного концепта является признак 'сухой': *сухо дерево везут* (Р—1668), *сухе дерево везуть* (У—1404); *в сухом дереве не пыхнет, не дыхнет, не ворохнется* (Р—1668).

В ряде загадок покойник в гробу обозначается намеренно сниженно, происходит как бы осмеяние смерти (об этом мы упоминали выше при рассмотрении загадок о похоронной процессии); 'покойник в гробу' обозначается как *пирог с мясом* (Р—1665); *пирог мясной, корка деревянная* (Р—1655); *стоит домик, а в домике Жучка, а на Жучке мучка* (Р—1659).

Для скрытого концепта 'гроб' основным признаком является состояние закрытости, замкнутости, невозможности из него выйти: *тяп тяпком, погода маленько — хлоп замком* (Р—1656); *хом, хом под белым платком и хлоп замком* (Р—1663).

Гроб в загадках номинативного типа обозначается в большинстве случаев номинациями некоего вместилища или наименованиями разных видов одежды: *домок в шесть досок* (Р—1653); *какой дом всего крепче?* (Р—1652); *несут корыто, другим покрыто* (Р—1653); *несуть корыто, другим накрыто* (У—1402); ср. уже упоминавшийся выше *деревянный тулуп* (Р—1654); *сработан кафтан не для себя, куплен не про себя* (Р—1649). На характеристиках гроба 'не для себя' и 'всякому нужен' следует остановиться подробнее, они представлены в широком круге загадок и употребляются в разных вариантах и разных сочетаниях: *Всякому нужен, да никто для себя не строит* (Р—1646); *Мастер делает вещь не для себя, а кто заказывает, тому не нужно, а кому нужно, тот не знает* (Р—1647); *Кто делает меня, иметь меня не хочет, меня кто*

покупают, не для себя хлопочет, а кто меня получает, тот того не знает, что меня получит (Р—1648); *Кто делает, тот не хочет, кому делают, тот не знает* (Р—1650); *Хто його має, той його не хоче, хто його купує, тому його не треба, а кому його треба, той не знає за нього* (У—1403 А); *Хто се робить, то не для себе, хто се купує, то оно йому не потрібне, то він о нім і не знає* (У—1403 Б); *Кожнаму трэба, а сам сабе не зробіш* (Бл—3004); *Kto to robi, ten nie potrzebuje tego; kto to kupi, ten nie chce tego, kto tego potrzebuje, ten nie wie o tym* (П—1113).

В загадках этого типа загаданный концепт 'гроб' в образной части загадки никак не обозначается (кроме одного случая, когда гроб назван вещью); в ряде загадок речь идет от имени загаданного концепта, который является субъектом речи загадки, а в некоторых случаях он является объектом действия, предметом, на который направлено действие. В целом можно сказать, что загадки о гробе с релевантными характеристиками «не для себя делает» и «каждому нужен» относятся к номинативному типу. Среди болгарских загадок этот тип не зафиксирован.

В сборнике русских загадок В.В.Митрофановой отмечена загадка, в которой скрытый концепт 'гроб' обозначается в образной части лексемой *жених*: *жених от рубля* (Р—1655). Видимо, такая метафора возникла потому, что покойница в обряде приравнивается к новобрачной. Характеристика *от рубля* свидетельствует о том, что скрытый концепт 'гроб' куплен, за него заплачены деньги; эта же характеристика гроба присутствует и в другой загадке: *меня кто покупает, не для себя хлопочет* (Р—1648) (возможно, существовало поверье, что за гроб нужно заплатить, откупиться деньгами, чтобы еще не понадобился).

Могила в загадках обозначается названиями разного рода естественных вместилищ (в отличие от гроба, для обозначения которого в загадках используются названия различных рукотворных вместилищ: построек, видов одежды и т.п.); основным признаком «вместилищ»-могил является невозможность выхода из них: *Засел я в ухаб, не выехать никак* (Р—1663); *Який є клад, що хто не покладе, відти не візьме?* (У—1409).

Подобно тому как покойник в загадке все делает не так, как в мире живых, характеристика скрытого концепта 'могила' содержит этот признак: могила — это место, где все происходит иначе, чем в мире живых: *Есть земляночка, в которой богатый не расщедрится, а бедный не разбогатится и ретивый не расходится* (Р—1672).

В румынских загадках могила определяется как то, что нельзя поднять на чердак и что не имеет тени. В русских

загадках могила определяется как вотчина в косую сажень (Р—1671).

В целом загадки со скрытым концептом 'могила' относятся к номинативному типу; скрытому концепту в образной части загадки соответствует метафорическое обозначение локуса или вместилища.

Кладбище в загадках может быть загадано по-разному, в одних загадках на первое место выдвигается признак множества, совокупности и одновременно разобщенности, отъединенности: *Что ни гость, то постелька* (Р—1672); *На однім місці хрестів двісті* (У—1408); *Ў адным месте клубкоў дзвесце* (Бл—3010).

Большинство загадок описывают кладбище как такое место, в котором все не так, как в мире живых; оно заселено людьми, которые не встают, в нем есть петухи, которые не поют: *Село заселено, петухи не поют, и люди не встают* (Р—1675); *Стоить село, йому невесело: ні кутка, ні вулиці, ні півня, ні куриці* (У—1407); *Село заселене, а півні не співають, і люди не встають* (У—1406); *Шатулицы, матулицы, ні сяла, ні вулицы* (Бл—3011); *Мігу-мігулки — ні сяла, ні вулицы, там людзі жывуць* (Бл—3013); приведенный материал интересно сопоставить с литовской загадкой, в которой кладбище названо как такое место, где петухи поют, а люди не просыпаются: *Miestas. Tenie mieste gaidziai gieda, bet žmonas nesikelia* (Лит—6432).

Такое образное представление кладбища как места, где все не так, как у людей (петухи не поют, люди не встают), созвучно описанию в заговорах нечистого места, куда ссылают болезнь, выгоняя ее из тела человека: ... *и пойди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце неогревает, где люди не ходят и не бывают, где птицы не летают, где звери не заходят* [Майков, с. 473]; *Выдымаю, высылаю, иде ветер не вея, иде сонце не грея. Идзиця уроцы ... на сухия лясы, дзе ветры ня веюць, дзе й сонца ня грея ... идзиця вы, спуги и здрыги, ... на сухия лясы ... дзе й сонца ня грея... иды соби ... на непотребны лиса, де огни не горят и воды не стоят и куры не спивают, и сонце праведне не сходе ... де витер не вие, де мисяць не свитыть... Там соби гуляйте и буайте, сухе дерево⁶ замайте* (цит. по [Топоров, 1969, с. 23]).

Противопоставление святого места, освященного, где живут люди, загробному миру, преисподней, некрещеной земле имеет место в разных фольклорных жанрах (сказках, быличках, заговорах, загадках). Некрещеная земля характеризуется как темное место, ... *где люди не ходят и не бывают, где птицы не*

⁶ Как уже отмечалось, номинация *сухо дерево* обозначает в загадках как покойника, так и гроб, а также комплексный концепт 'покойник в гробу'.

летают, куда звери не заходят, где петухи не поют. В загадках о смерти это темное место, некрещеная земля, преисподняя ассоциируется с печью: *Печь день и ночь печет* (Р—1645).

В сборнике русских загадок В.В.Митрофановой отмечена загадка с отгадкой 'могилу рыть и повивать', в образной части которой 'могилу рыть' метафорически обозначается и соответственно осознается создателями загадок как 'взаимы работать', а 'повивать' — как 'долг отдавать'.

Особняком стоят некоторые загадки, которые, на наш взгляд, скорее можно отнести к философским умозаключениям, надгробным эпитафиям или афористическим выражениям, например, 'смерть' — *Загадка без разгадки* (Р—1630); *З кожним днем до нього людина ближче підходить* (У—1398); *Przez czego człowiek się nie obydzie* (П—261); 'мертвый и живой' — *Я был тем, чем нынче ты, ты будешь тем, чем нынче я* (Р—1669).

Таким образом, в загадках этого тематического поля могут быть загаданы как конкретные предметы ('гроб', 'могила'), так и некоторые действия, ситуации ('покойника несут', 'могилу роют'), а также абстрактное понятие ('смерть'). В загадках о покойнике, могиле и кладбище нашло отражение противопоставление того света этому, мира мертвых миру живых. На том свете все не так, как в мире живых (петухи не поют, люди не встают). Загадки такой семантики отмечены только в восточнославянском ареале; по всей вероятности, восточнославянские загадки более архаичны, отражают более древний слой верований и представлений: в частности, представление о смерти как о дереве, дубе, столбе (мировом дереве), которого никто не минует, что свойственно только восточнославянской традиции.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Волоцкая, 1986а. — *Волоцкая Э.М.* Некоторые наблюдения над структурой болгарских загадок (в сопоставительном аспекте). — Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986.
- Волоцкая, 1986б. — *Волоцкая Э.М.* Опыт описания структуры и семантики загадок одного тематического поля. — Советское славяноведение. 1986, № 2.
- Волоцкая, 1987. — *Volocajka E.M.* Struktur und Semantik von Rätseln des Gegenstandsfeldes "Natur" (Am Beispiel slavischen Materials). — Semiotische Studien zum Rätsel. Simple Forms Reconsidered II. Herausgegeben von W.Eismann und P.Grzybek. Bochum, 1987.
- Волоцкая, 1989. — *Волоцкая Э.М.* Наблюдения над славянскими загадками с окказиональными номинациями. — Советское славяноведение. 1989, № 1.
- Волоцкая, 1985. — *Волоцкая Э.М.* Структура и семантика загадок предметного поля «похороны — смерть». — Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. М., 1985.

- Левин, 1978. — *Левин Ю.И.* Семантическая структура загадки. — Паремнологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). М., 1978.
- Майков. — *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания — Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1869.
- Топоров, 1969. — *Топоров В.Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969.
- Филатова-Хельберг, 1984. — *Филатова-Хельберг Елена.* Древо времени (О русских календарных загадках). — Scando-Slavica. 1984, вып.30.

ПОДМЕНА В ОСНОВЕ ЗАГАДКИ И ПОСТУПКА

Загадка всегда связана с переходом от одного объекта к другому; например, синтез загадки естественно понимать как переход $A \rightarrow X$, где A принадлежит исходной ситуации (ИС), а X — преобразованной ситуации (ПС), т.е. той, о которой говорится в вопросительной части загадки. Естественно поэтому сопоставить загадку с еще одним видом перехода от A к X : речь идет о подмене как элементе сюжета, т.е. о таком случае, когда персонаж выдает или принимает A за X ¹. Можно пытаться прилагать к обоим видам переходов те результаты, которые были получены при описании загадки, см. [СС]. Ниже рассматриваются некоторые классы подмен, встречающиеся в загадке, и обсуждается реализуемость их в виде поступка персонажа.

Используются следующие обозначения:

A — основной из рассматриваемых объектов ИС (человек, дерево и т.д.);

a — его часть (рука, ветка и т.д.), a' — его отправление (слезы, смола и т.д.), a^* — изолированная часть A ;

i — сопутствующий A (неактивный) объект, сравнимый по величине с a (нож, хлеб, гнездо и т.д.), i' — предмет одежды;

B, C — объекты, сравнимые с A по величине или активности (лошадь, сани и т.д.);

b — часть B , и т.д. (Каждое обозначение используется и для группы элементов, если их роль в ИС одинакова; например: a — руки, C — деревья. Точная граница для i и B не устанавливается.)

Соответствующие элементы ПС обозначались: X, x, u, Y, Z ...

В качестве ИС, как и ПС, рассматривается не объект, а ситуация, т.е. подразумеваемые элементы также включаются в со-

¹ Мы не оговариваем особо того факта, что подмены могут выступать в разных формах: совершаться намеренно или ненамеренно («проделки хитрецов» и «ошибки глупцов»), на словах или на деле и т.д., см. [ПЭ].

став ситуации. Например, по разгадке «Просеивание муки» восстанавливается ИС: «Человек просеивает муку через сито».

Для разделения переходов на классы используется понятие изоморфизма. Переход называется изоморфным, если ситуация преобразуется в записываемую однотипно, например: $A, B \rightarrow A, X$ или $A, a \rightarrow X, x$. Отклонение от изоморфизма часто создаёт эффект обманутого ожидания при разгадывании загадки; в соответствующих подменах тоже может ощущаться смысловой сдвиг, из-за которого они воспринимаются как хитрость или глупость.

1. Преобразования, не изменяющие объема ситуации

Параллелизм загадки и поступка особенно заметен при таких нарушениях изоморфизма, когда объем ситуации остается неизменным, но отношения между элементами изменяются.

Часто встречающийся переход — *отчуждение* от объекта его части. Примеры:

Есть у меня повар (X), ухват (u) свой носит на голове. — Корова (A) [СС, с. 113]. $A, a \rightarrow X, u$, где a — рога.

Чай (u_2) в степь вылил, а чайник (u_1) с собой унес. — Помочился [СС, с. 50]. $A, a, a' \rightarrow A, u_1, u_2$.

. Отчуждение части в основе поступка персонажа:

Лиса обвинила удада в том, что он без всякого права носит венец Соломона [ИК, с. 367].

Лиса обвинила петуха в том, что он носит шпоры, хотя не имеет никакого отношения к кавалерии [СНСК, с. 105].

Краб хвастается, что у него на голове есть острый нож, который рассечет любого врага [ВА, с. 212].

[Людоед пришел к мальчику и сказал, что он — его дядя.] *Людоед нагнулся, <...> и в это время у него сзади вылез хвост. <...> Чтобы рассеять подозрения, людоед говорит:*

— *Купил чжин конопли, не знал, куда ее давать, вот и прицепил к заду* [ДНС, с. 147]. [Чжин — мера веса, около 0,5 кг]

Примеры обратного перехода (присоединения к объекту части):

Оно (A) приносит плоды (a), мы не можем сорвать их. — Роса (i) [СС, с. 37]. $A, i \rightarrow A, a$.

Наше дерево (X) усыпано плодами (x) сверху донизу. — Наша дочь (A) увешана бусами (i) [СС, с. 35]. $A, i \rightarrow X, x$.

Тощий, а с него (X) жир (x') каплет. — Весло (A) [СС, с. 52]. $A, B \rightarrow X, x'$, где B — вода.

Есть дерево (X), что ежегодно обдирают. — Налоги (B) [СС, с. 36]. $A, B \rightarrow X, x$, где A — человек, который платит налоги, и x — «кора».

... *Вечером на трех ногах.* — Старик, опирающийся на палку [СС, с. 38].

Присоединение части в основе поступка:

Хитрец украл много хорошей одежды, развесил ее на дереве и говорит, что эта одежда выросла на дереве [СЦИ, с. 268].

Хитрец развесил пельмени на ветвях дерева и говорит, что это пельменное дерево [ПХ, с. 438].

Хозяйка, чтобы спрятать гостя, привязала его, будто теленка в углу, набросила на него покрывало и на спину положила палку — получилось что-то вроде хвоста [СБ, с. 103].

Трехглазый одноногий великан пугал путников, крича: «Я трехглазое чудище на одной ноге!» Слепой старик с палкой, повстречав великана, говорит ему: «Не видишь разве, что я безглазое чудище на трех ногах?» Великан испугался и убежал в горы [ЯС, с. 197].

Присоединение одной части может сопровождаться отчуждением другой. Примеры:

У меня есть конь (X). Если снять с него седло (u'), то внутренности (x) виднеются. — Сундук (A) [СС, с. 37]. *a* — крышка, *B* — содержимое сундука. $A, B \rightarrow X, x$. Кроме того, $a \rightarrow u'$, тем самым происходит переразложение *A*: от него отчуждается *a* и к нему присоединяется *B*.

Есть у меня вол (X), сам испражняется, сам в свой кал (x') ложится. — Бурав (*a*) [СС, с. 52]. Переразложение: $A, b', B \rightarrow X, x, Y$, где *B* — дерево, а *Y* — «земля».

Переразложение в основе поступка:

Ласка проникла в лавку кузнеца и нашла там железный напильник. Она начала лизать его. Напильник поранил ей язык, и с него стала стекать кровь. Ласка обрадовалась; она подумала, что кровь течет из железа [ИК, с. 27].

Отчуждение части воспринимается естественно, если *A*, лишенное *a*, не выглядит ущербным объектом. Это условие выполняется, например, в следующих случаях:

а) *a* — непостоянная часть *A* (плод дерева, волна на реке),

б) *a* — часть, служащая отличительным признаком данного вида или рода (гребень петуха, хвост обезьяны),

в) *a* — такая часть, которых у *A* много (листья или корни у дерева),

г) *a* — внутренняя (загороженная) часть *A*.

«Потеря» объектом части получает обоснование (или остается незамеченной), поэтому нарушение изоморфизма перехода кажется в какой-то мере оправданным.

Сказанное верно и для присоединения части. Примеры:

От дерева (A) по земле длинный корень (a) стелется. — Муравьи (*u*) [СС, с. 116]. Случай в.

По собственным костям (x) бежит и ревет. — Поезд (*A*) и рельсы (*u*) [СС, с. 120]. *X* — «живое существо». Случай г.

Замечательно, что та же микротехника используется и для того, чтобы придать правдоподобие подмене — поступку. Примеры:

[Дурак не знал, как выглядит олень.] *Когда Фелипе увидел оленя, стоящего под деревом, он принял его рога за голые сучья этого дерева и повесил на них шляпу и мешок с рисом; но только Фелипе сделал это, как олень сорвался с места и убежал* [СМНФ, с. 150]. Отчуждение части (рогов) от целого (оленя) — как в случае б (оленя приняли за какое-то безрогое животное) и присоединение части (рога — «ветки»), как в случае в.

Заяц, забравшись на голову слона, ест лепешки, чтобы тигр подумал, что он ест мозги слона [ВА, с. 38—39]. Случай г.

Если перемещению подвергается постоянная часть, для которой не соблюдаются подобные условия, в ПС загадки возникает ущербный объект и отступление от изоморфного описания ощущается резче, например:

Сын раджи ест, а два внука смотрят. — Колени [СС, с. 33].

Соответствующие поступки-подмены встречаются редко: например, когда кого-нибудь дразнят и не требуется правдоподобность описания или когда собеседник крайне доверчив:

По улице шел, согнувшись, столетний старик. Парнишка стал смеяться над ним.

— *Дед, за сколько ты купил свой лук? — спросил он. — А где же стрелы?* [ВР, с. 39].

Хитрец встретил глупого сына богача, едущего верхом. Показывая на свои ноги, хитрец сказал, что это его кони, и предложил меняться. В результате «обмена» хитрец получил коня, а сын богача продолжал путь пешком [ОКС, с. 101—102].

Описание воспринимается как уловка еще и потому, что ПС отличается от ИС в количественном отношении: например, колени учитываются в ПС дважды: колени → «внуки» и часть тела сына раджи. Это один из видов неоправданного изменения объема ИС при переходе к ПС, т.е. подмены, которая, как будет показано ниже, свойственна загадке в большей степени, чем поступку.

Есть и другие способы придать правдоподобие присоединению части. Например, новое (ложное) а можно расположить так, чтобы прежнее (истинное) а было им загорожено:

Не снегирь, а шейка красная. — Пионер [СС, с. 39].

Когда он глубокий — он мелкий, а когда он мелкий — он глубокий. — Колодец [СС, с. 102]. [Если колодец почти пуст, то он «глубок», так как до воды далеко. Если колодец полон, то он «мелок», так как до воды близко.] Вода присоединяется к колодцу в качестве его части: его дна.

Аналогично при отчуждении части:

Моим сандалиям (i') износу нет. — Подошвы ног (а) [СС, с. 111]. А,а → А,і'.

Грудь с золотыми позументами. — Лягушка [СС, с. 114].

Те же переходы в основе поступка. Примеры:

Хитрец, купаясь вместе с людоедом, сказал ему, что если намочить голову, то ее топор не разрубит. Людоед ответил, что проверит это, и ударил его топором, но хитрец успел быстро надеть железный колпак, и топор разбился. Людоед поверил хитрецу и разрешил ему ударить себя топором [СМ, с. 88].

Крокодил видел, что обезьяна, перебираясь через реку, прыгает сначала на отмель. Он заполз на отмель и улегся, накрыв ее всю своим телом и ожидая, когда обезьяна сама к нему прыгнет. [Обезьяне показалось странным, что отмель высоко выступает из воды, и она догадалась о засаде.] [ПП, с. 167—168].

[Кабан не верил рассказам обезьяны о том, как опасен человек, и однажды, увидев на дороге мужчину, бросился ему навстречу. Мужчина выхватил из ножен нож и ударил кабана, а потом выстрелил в него из ружья.]

Когда он вновь встретился с обезьяной, та спросила его:

— *Ну как, приятель, ты уже познакомился с человеком?*

— *Да, — отвечал кабан. — И я не хотел бы еще раз оказаться с ним рядом! Он вынимает из живота какое-то острое оружие, а изо рта у него вылетает огонь!* [ОКС, с. 129].

Лиса помогает бедняку жениться на дочери богача. Она разукрасила его тряпье цветами, и они отправились к богачу. Тот поджидал гостя на околице села и подумал, что на нем блестящая одежда [ОНС, с. 52].

Козел говорит волкам, что у него на ногах сыромятные чуваки [АНС, 1974, с. 35]. То же при отчуждении части.

Похожий переход применяется к объектам ИС, имеющим «просвет» во внешнем слое; просматривающийся сквозь него участок второго слоя изображается в ПС как дополнительный объект:

В лесу стоят молодцы с серебряными кушаками. — Дерево с кольцеобразно снятой корой [СС, с. 47].

Пример обратного перехода:

Есть ткань, насквозь изъеденная молью. — Звезды [там же, с. 48].

Те же переходы в основе поступка:

[Волк наябедничал больному Льву на Лису. Лиса узнала об этом и сказала Льву, что, для того чтобы выздороветь, он должен взять волчью ногу и высосать из кости мозг.] *Заскулил волк и заковылял в лес на окровавленных огрызках. А Лисица догнала его и сказала: «Кто говорит лишнее, тот всегда надевает вот такие красные чуваки!»* [ПХ, с. 175].

[Отец советует сыну, как вести себя, находясь среди чужого народа.]

— *Перед тем как заснуть, положи на веки кусочки ядра кокосового ореха. Ночью воины войдут, увидят белое у тебя под бровями и подумают, что это блестят твои глаза* [СМО, с. 317].

Приведем также примеры и н т е г р а ц и и объектов (т.е. перехода $A, B \rightarrow X$), которая тоже может составлять основу как загадки, так и поступка.

С тремя носами и четырьмя языками он ходит на десяти ногах. — Погонщик и два быка [СС, с. 118]. [Здесь также присоединение части, так как четвертый «язык» — лемех плуга.]

Слепец и Горбун, странствуя вместе, решили заночевать в лесу. Ни один из них не соглашался лечь с краю, поэтому они улеглись, касаясь друг друга пятками, один головой на север, другой — на юг. Увидевшие их ночью звери решили, что это диковинный двухголовый зверь [ВА, с. 287].

2. Свертывание ситуации

Есть переходы, в отношении к которым загадка и поступок существенно различаются. Это прежде всего уменьшение и увеличение объема ИС, которое практически встречается только при синтезе загадки.

Переход от ИС к ПС в загадке разбивается нами на два этапа: кадрирование (в дальнейшем обозначается знаком $>$) и собственно преобразование (\rightarrow). Под кадрированием понимается переход к тому фрагменту ИС, к которому в дальнейшем применяются преобразования. Считается при этом, что полный кадр сохранен и в том случае, когда соответствием для A в ПС является элемент, не названный явно, но восстанавливаемый по своей части или сопутствующему объекту.

К а д р и р о в а н и е уменьшает объем ИС, т.е. преобразует ее неизоморфно; однако многочисленны случаи, когда кадрированная ИС воспринимается при синтезе загадки так же нейтрально, как и исходная. Это, прежде всего, свертывание, в результате которого деятель выводится из кадра и эта роль передается a, i или B . Примеры:

Тот ест и тот выплевывает. — Сумка [СС, с. 91]. ИС: «Человек (A) кладет вещи (i_2) в сумку (i_1) ...».

$A, i_1, i_2 > i_1, i_2 \rightarrow X, u$, где X — «живое существо», u — «еда».

Мышь (Y) споткнулась на своей дорожке (X). — Сухой кусок (i) с трудом прошел в горло (a) [СС, с. 91]. $A, a, i > a, i \rightarrow X, Y$.

Богатырской рукой черпает землю. — Экскаватор [СС, с. 111].

Входит в большую дверь, а уходит в маленькую. — Чайник [и вода] [СС, с. 113]. В этих примерах в ИС в роли деятеля — человек.

Некто, шляпу приподнимая, песню поет. — Закипание чайника [СС, с. 112]. В ИС в роли деятеля — огонь и пар.

Нейтрально воспринимается и переход от объекта к его части или нескольким смежным частям.

В верше (Y) щука (X) бьется. — Сердце (a) [СР, с. 91]. $A, a_1, a_2 > a_1, a_2 \rightarrow X, Y$, где А — человек, а a_2 — грудная клетка.

Родились в один день, а ростом все разные. — Пальцы [СС, с. 111].

Естественность этих переходов в загадке поддерживается обыденным языком, допускающим предложения типа *Письмо пришло, Ручка пишет*, буквальный смысл которых не оценивается с точки зрения его правдоподобия.

Свертывание за счет деятеля воспринимается менее естественно, если оно неравномерно отражает двухобъектную ситуацию, например, если В представлено в ПС в полном объеме, а А — своим а или i:

Я натолок фуфу [еда] (u), да оставил его в лесу (В). — Мозги (a) мартышки (А) [СС, с. 67].

Вылезла змея из-под зеленого камня, тысячи людей ужалила и обратно вернулась. — Меч [СС, с. 117].

Черная собака на стену прыгает. — Дерн, забрасываемый на крышу дома или юрты [СР, с. 91].

Медный бес на стол залез. — Самовар [СР, с. 91].

Ограничение кадра при синтезе загадки часто бывает аналогично кадрированию в фотографии, где выделение из ситуации одного элемента или группы смежных элементов тоже вполне допустимо (хотя некоторые такие группы тоже покажутся неловко скомпонованными). Загадка, как и фотография, не является продолжением какого-либо сюжета и обычно не связана также с ситуацией загадывания (она как бы цитируется). Поэтому нельзя, например, предсказать, какой величины объект будет загадан.

Картины, возникающие по ходу сюжета, не аналогичны в этом отношении загадке из-за того, по-видимому, что они включают в себя персонажей, что задает масштаб рассмотрения. Из-за того что в ИС присутствует некоторый элемент С, создающий вертикальную протяженность кадра, удаление А и переход от А к i (или a) становится неестественным с чисто зрительной стороны, так как, видя i (или a) и С, мы должны были бы видеть также А. Этот вид кадрирования нереализуем при фотокадрировании, но встречается в загадках. Примеры:

Когда приходят гости (С), усаживается посередине. — Жаровня (i) [СР, с. 91]. $A, i, C > i, C$, где А — хозяйева, приносящие жаровню. С окружает А.

Ни свет, ни заря пошел согнувшись со двора (С). — Коромысло [СС, с. 71].

Красный мальчишка на перекрестке (С) стоит и бумагу (i) глотает. — Почтовый ящик [СС, с. 71].

Летит птица-павица (У), села на лавицу, распустила перья (у) всякого зелья. — Разносчик [СР, с. 92]. Пропуск деятеля, если «птица» — товар, а не разносчик вместе с товаром; в последнем случае — $A, i \rightarrow X, x$, т.е. ближе к изоморфному преобразованию.

Я пошел в лес и вернулся с двумя прутиками. — Козлята-двойняшки [СР, с. 102]. Козлята $>$ рога \rightarrow «прутики».

3. Свертывание в присутствии деятеля

Похожим образом воспринимаются переходы, при которых действие с в е р н у т о за счет А, но А оставлено в кадре и в ПС не сохранен контакт деятеля и объекта:

Когда я прохожу — ты со мной говоришь, опять прохожу — ты опять со мной говоришь. — [Скрипящая] дверь дома [СР, с. 92]. В ПС не отражен тот факт, что человек сам открывает дверь.

Петушок с гребешком, всем кланяется. — Рукомойник [СР, с. 93]. То же, поскольку он «кланяется» именно тому, кто его наклоняет.

Перед человеком ласточки садятся. — На землю плюют [СС, с. 119].

Во всех случаях утаено движение, которое совершает А, и его активная часть а оказывается как бы не в фокусе. Пропуску подвергается элемент, занимающий такое место в ИС, где он должен быть виден; поэтому данный вид свертывания нереализуем в качестве поступка персонажа.

Свертывание с сохранением контакта А и В не опирается на пропуск части: то а, с помощью которого совершается воздействие, находится в фокусе, но роль его сведена к контакту с В.

<Над головой крутится,> в руках вертится... — Цеп [СР, с. 93]. (В первой части загадки не сохранен контакт между элементами.)

<В углу аила скорченный лежит, а> как в руки возьмишь — так начинает работать. — Веник [СР, с. 93].

В последнем случае в ИС выделяются две временные фазы (I и II), и свертывание в присутствии деятеля проявляется в том, что участие его в II утаено, т.е. происходит сужение кадра от I к II:

I. A, i (человек берет веник) $>$ A, i

II. A, i (человек метет веником) $>$ i

Свертывание с сохранением контакта (так же, как отчуждение и присоединение части) входит в широкий класс преобразований, в которых все элементы ИС остаются на виду, но их отношения переосмысливаются, например:

Днем и ночью не смолкает, десятерым ребятам покоя не дает. — Топшур [струнный музыкальный инструмент] и пальцы [СР, с. 93].

Ребенка носят на спине, но этого родителя носит ребенок. — Цыплята под крылом курицы [СР, с. 93].

Для реализации таких подмен в виде поступка нет непреодолимых препятствий. Некоторые примеры:

[Старик попал в дом великана адауы.] *Адауы вздохнул, и старик от этого вздоха полетел вверх, ударился о балку, схватился за нее и повис.*

— *Что ты там делаешь?* — *удивился адауы.* — *Зачем вишишь?*

— *...Вот поточу здесь зубы и съем тебя!* [АНС, 1974, с. 183]. Здесь свертывание в присутствии деятеля облегчается тем, что объект действия сам способен выступать в качестве деятеля.

Герой не хочет ехать впереди табуна, чтобы не подумали, что его гонят вместе с табуном [АНС, 1985, с. 211].

4. Развертывание ситуации

Пусть при синтезе загадки сделан некоторый переход, например, $A \rightarrow X$. Если X естественно связан с каким-то Y (как объект действия связан с деятелем, часть — с целым и т.п.), может случиться, что Y также будет введен в ПС независимо от того, какой элемент B занимает соответствующее место в ИС. Элемент Y , появившийся в результате такого одностороннего развертывания ПС, будем называть *привнесенным*.

Примеры загадок с привнесенным деятелем: $A \rightarrow X \rightarrow X, Y$ или $A > a \rightarrow X \rightarrow X, Y$.

Передние — копыта держат... — Рога зебу [СР, с. 98].

По озеру тысячу людей хлещет розгами. — Человек моргает [СР, с. 98].

Первая лавка — продавец (Y) шелковой материи (X), вторая лавка — продавец муки, третья лавка — продавец дров. — Синджит [плод дерева] [СР, с. 98].

Мальчишка (Y) поставил забор (X), не скрепив его черешками пальмовых листьев. — Пальцы [СС, с. 96].

Преобразование не ограничивается обычным переходом: рога \rightarrow «копыта» и т.п.: видя копыте или другой подобный объект, мы логически заключаем, что в ситуации присутствует человек, который ими пользуется; при этом принимается во внимание не окружение исходных элементов (рога — голова и т.п.), а связи,

которые обычны для преобразованных («копье» — «человек» и т.п.)

Примеры привнесения целого: А → х → Х.

У моей матери (Х) длинные зубы (х). — Стойки (А) изгороди [СС, с. 97].

Нечто гремящее, что въезжает в нутро (х) твоей матери (Х). — Гигантская ящерица, убегающая в свою нору (А) [СС, с. 97].

Собака (Х) лает, ... мужчина за язык держит. — Звон колокола (А) [СР, с. 99]. х — «рот». (Здесь также свертывание в присутствии деятеля.)

В чьем (Х) заду (х) твой мягкий напильник [т.е. язык]? — В ложке (А) или миске [СР, с. 99].

Пошел я гулять, а когда возвращался — схватил отцовскую корову (Х) за хвост (х). — Прокладка, которую скручивают из травы, чтобы было легче нести воду [СР, с. 97].

Дочь (Х) косу (х) вверх по течению положит, вниз по течению положит. — Перелетные птицы (А) [СР, с. 97].

Привнесение целого имеет место и в многочисленных загадках с переходами: чашка → «доченька», ложка → «невестка» и т.п., например:

Есть у меня маленькая дочка, я ем — и она со мной. — Кольцо [СР, с. 100].

У солидной матери худосочный ребенок. — Ступка с пестиком [СР, с. 100].

Одностороннее развертывание ПС имеет в качестве обратной операции кадрирование ИС.

Кадрирование ИС

В яме лежит плохой веник(и). —

Медведь (А) в берлоге [СР, с.105]. А > а (лапа) → и.

Большая корзина < от ветра укрывает>. — Старик [СР, с.105].

Стоит свеча из кирпича... —

Фабрика [СР, с. 105].

Одностороннее развертывание ПС

В печи лохматый медведь (х) пляшет. — Помело (и) [СР, с. 105]. и → х («лапа») → Х.

У старухи все ребра иссохли. —

Корзина для зерна [СР, с. 105].

Поезд из Петербурга... —

Горящая свеча [СР, с. 105].

5. Границы кадра и поле зрения

Аномальность перехода сглаживается, если пропускается или привносится мелкая деталь ИС (в том числе, представляющая собой тонкую линию или тонкий слой). Такое описание как бы означает, что ИС наблюдалась со стороны и изображена в основном верно, но отдельные подробности остались незамеченными. Хотя смысл ИС при этом не понят, пропуск кажется оправданным; описание воспринимается не нейтрально и не аномально, а скорее как шутка. Примеры:

<Сначала бью сына,> потом обнимаю. — Палка для размещения теста [СР, с. 96]. [Чтобы очистить ее от теста, сначала постукивают ею, а потом удаляют остатки пальцами.] В ПС не нашло отражения тесто.

...Пятеро наземь упали. — Хлеб [СС, с. 120]. [Пальцами обеих рук придают куску теста нужную форму, а потом одной рукой кладут его на противень.]

Если одноногий козленок попрыгает, очень вкусной еда становится. — Солонка [СР, с. 96]. [Солонка — берестяная коробочка, закрытая со всех сторон, с отверстием, заткнутым пробкой: «одна нога».] Также привнесение целого: «нога» → «козленок».

Сучильщик сложил в молитве и руки, и ноги. — Соломенная обувь [СР, с. 97]. [Соломенную веревку вьют, держа между ног.]

Обратная операция добавляет к ситуации отсутствующую в ней мелкую деталь:

Одна женщина красным веником метет. — Хвост тайменя [рыба семейства лососей] [СР, с. 97]. «Метет» — действие, предполагающее объект.

Не уснет подарить — тут же отбирает. — Хамелеон [СР, с. 97]. [О характерных движениях хамелеона: он протягивает лапку и тут же ее отдергивает; так повторяется несколько раз, пока он не сдвинется с места.] Поскольку *подарить* подразумевает: 'кому-то', в ситуацию включен и такой участник, который не является относительно мелким.

Этим загадкам соответствуют эпизоды, в которых используется нить или другие мелкие предметы, незаметные со стороны, например:

Чтобы жених угадал, в какой комнате невеста, делают так, чтобы из этой комнаты вылетела муха [СНВ, с. 88].

Для придания подмене правдоподобия и в загадке, и в поступке могут использоваться скрытые участки ситуации; например, загороженный элемент может быть представлен как несуществующий:

У какого человека ... длинная коса? — У самоанской печи [СС, с. 8]. [В ПС не отражен дым, находящийся внутри печи.] Ср. изоморфное: *По полю дереву бежит серый волк.* — Дым [в трубе] [СС, с. 84].

Когда рыжая кобыла по озеру проходит, сзади нее кизяки остаются. — Лодка и невод [СС, с. 117]. [Имеются в виду поплавки невода.] В переходе лодка → «кобыла» можно усматривать и привнесенные элементы: это «голова и ноги лошади»; при этом «ноги» как бы скрыты под водой.

Десять да десять — по-прежнему десять. — Перчатки [и пальцы] [СС, с. 85].

Обратный переход — достройка ситуации за счет ее скрытого участка:

Плешивые старики в избу вошли, а плешины во дворе оставили. — Пуговицы и петли [СС, с. 121].

Одеяло вздувается, две пятки краснеют. — Кузнечные мехи и горящие угли [СС, с. 121].

Бык в хлеве, рога в стене. — Сучки [СС, с. 86].

Такие же переходы обычны для подмены-поступка.

[A] $a \rightarrow a \rightarrow u$ — пропуск скрытого целого с переосмыслением видимой части объекта:

Кошка увидела уши спрятавшегося за пенек кабана и подумала, что это мышь [СНД, с. 24—25].

Вырыла Лиса яму и легла в ней вверх брюхом. В яме зарылась, только один язык наружу высунула. Язык красный, далеко видно. Лежит так Лиса, лежит, вдруг видит: Ворон летит. А Ворон увидел красный язык и думает: «Эге, вот мне и ужин!» [ПХ, с. 109—110].

Рыбак, ловивший рыбу, увидел девушек, собирающих ракушки, и зарылся глубоко в песок, оставив сверху только нос. Одна из девушек приняла нос за раковину и взялась за него [СМО, с. 52].

[Чтобы отвадить назойливых поклонников, женщина приглашает их на один и тот же вечер. Она просит министра помочь ей на кухне, а адмирала прячет за своим ткацким станком.] *Министра мучила жажда, и он хотел утолить ее кокосовым молоком, но нигде не нашел секача, чтобы расколоть орех. Тут он увидел белевшую за станком лысину адмирала. Подумав, что это камень, министр со всей силы ударил по ней кокосом [ПХ, с. 98].*

Шакал показал ястребу виднеющийся вдали огонек и попросил слетать и раздобыть огня для костра. Он знал, что это блестящие на солнце глаза льва [СНС, с. 171—172].

Часто наблюдающийся параллелизм между загадками и эпизодами объясняется тем, что во многих загадках сохраняется верность тому, как выглядит ИС. Переход представляет собой переименование элементов ИС и, возможно, переосмысление их связей, но в нем нет пропусков или привнесения элементов, которые противоречили бы видимой ИС. Изменение объема ИС, не оправданное условиями наблюдения, также часто используется в загадках, но трудно реализуемо в виде поступка.

Отметим в заключение группу эпизодов, для которых, напротив, трудно построить соответствующую загадку.

[A] $a \rightarrow a^*$ — пропуск скрытого целого, при котором видимая часть объекта представляется изолированной:

[Леопард хочет убить маленького оленя Кабулуку.] *А Кабулуку <...> вырыл яму, забрался туда — только голова торчит. Приходит леопард и спрашивает:*

— Где Кабулуку?

— Кабулуку пошел выпить пальмового вина с Мвиди Мукулу, — отвечают ему. — Дома осталась только его голова.

[Леопард возвращается домой и велит своим женам, чтобы они отрубили ему голову.] [СНА, с. 221].

Городской кази терпеть не мог Моллу. Однажды Молла должен был пойти к нему по делу. Подходя к дому кази, Молла заметил, что тот поспешно отошел от окна. Молла постучал, вышел слуга и спросил: «Кого тебе нужно?» — «Я хочу видеть кази».

«Хозяина нет дома, — ответил слуга, — он ушел на базар». — «Передать своему хозяину, — сказал Молла, — чтобы он, уходя на базар, не оставлял свою голову на окне, а то люди подумают, что он дома» [ПХ, с. 365—366].

Обратное преобразование — переход от наблюдаемой изолированной части объекта к целому объекту, который достраивается в загороженной части пространства:

Хитрец увел чужого быка, зарезал его, а голову бросил в реку. Хозяин быка увидел на воде голову и подумал, что быка уносит водой [ПХ, с. 455].

Оба вида ситуаций (спрятанный персонаж, изолированные части тела) вполне годятся в качестве ПС загадки, но не в качестве ИС, для которой обычно выбираются стандартные, часто встречающиеся ситуации. Заметим, что используемый в последнем эпизоде переход $a \rightarrow A$ (без последующего $A \rightarrow X$) тоже не свойствен загадкам. См. редкие примеры этого перехода:

Не будь я смел, не смог бы я сидеть меж зубастых людей (А). — Язык [СР, с. 105], а — зубы.

Лось (А) рыбу добывает. — Удиль удочкой с кусочком лосиного уха (а) на крючке [СР, с. 105].

Мой домашний скот: вместе идут на пастбище, вместе возвращаются, но не касаются друг друга. — Рога (у домашнего скота) [СР, с. 105].

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ПЭ — Журинский А.Н. Подмена как элемент сюжета (вопросы классификации). — Учебный материал по теории литературы. Жанры словесного текста. Анекдот. Таллин, 1989, с. 87—94.
- СР — Журинский А.Н. Свертывание и развертывание ситуации при синтезе загадки. — Вопросы кибернетики. Вып. 159. Семиотические исследования. М., 1989, с. 90—108.
- СС — Журинский А.Н. Семантическая структура загадки: неметафорические преобразования смысла. М., 1989.
- АНС, 1985. — Абазинские народные сказки. Сост., пер. с абаз., вступит. ст. и примеч. В.Б.Тугова. М., 1985.

- ЛНС, 1974. — Абхазские народные сказки. Пер. с абх. Сост. К.С.Шакрыл. М., 1974.
- ВР — Веселая россыпь. Татарский народный юмор. Сост. К.Баширова. Пер. с татар. Г.А.Ладонищикова. М., 1974.
- ВА — Волшебная арфа. Сказки народов Бирмы. Сост. Е.Западова. М., 1977.
- ДНС — Дунганские народные сказки и предания. Сост. М.Хасанова и Н. Юсупова. Зап. текстов и пер. Б.Рифтина, М.Хасанова и И.Юсупова. М., 1977.
- ИК — Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. Сост., пер. с ассир. и европ. языков К.П.Матвеева (Бар-Маттая). М., 1974.
- ОНС — Осетинские народные сказки. Зап. текстов, пер., предисл. и примеч. Г.А.Дзагурова. М., 1973.
- ОКС — Остров красавицы Си Мелло. Мифы, легенды и сказки острова Сималур. М., 1984.
- ПХ — Прodelки хитрецов. Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и шутниках мирового фольклора. Сост., вступит. ст. и общ. ред. П.Л.Пермякова. М., 1972.
- ПП — Пропавшая палица. Легенды и сказки Камбоджи. Сост. и автор предисл. И.Марунова. М., 1972.
- СБ — Сказки, басни и легенды белуджей. Сост. и пер. с англ. А.Е.Порожнякова. М., 1974.
- СМНФ — Сказки и мифы народов Филиппин. Сост., пер. с англ. и тагальск. и примеч. Р.Л.Рыбкина. М., 1975.
- СМО — Сказки и мифы Океании. Пер. с западноевр. и полинез. языков. Сост. Г.Л.Пермяков. М., 1970.
- СМ — Сказки Мадагаскара. Пер. с франц., предисл. и коммент. Ю.С.Родман. Под ред. Е.М.Мелетинского. М., 1965.
- СНА — Сказки народов Африки. Пер. с африкан. и западноевр. языков. Сост. А.А.Жуков и Е.С.Котляр. М., 1976.
- СНВ — Сказки народов Вьетнама. Пер. с вьетнам. И.С.Быстрова, И.И.Глебовой и Н.И.Никулина. Сост., вступит. ст. и коммент. Н.И.Никулина. М., 1970.
- СНД — Сказки народов Дагестана. Сост. Халал Халилов. М., 1965.
- СНСК — Сказки народов Северного Кавказа. Ростов, 1959.
- СНС — Сказки народов Судана. Пер. И.Кацнельсона и Ф.Мендельсона. Сост. и предисл. И.Кацнельсона. М., 1968.
- СЦИ — Сказки Центральной Индии. Пер. с англ. и сантал. Т.А.Зографа и З.Е.Самойловой. Предисл. и примеч. Г.А.Зографа. М., 1971.
- ЯП — Японские сказки. Пер. с япон. В.Марковой и Б.Бейко. М., 1958.

ЗАГАДКИ-ИНОСКАЗАНИЯ В НГАНАСАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В 1986—1989 гг. в таймырском поселке Усть-Авам, где живут представители самого северного народа Евразии — нганасаны, удалось записать и исследовать образцы специфического фольклорного жанра — песен-экспромтов и поэтических миниатюр иносказательного содержания. Жанр называется по-нганасански кейңейрс'а, или кейңейрүө¹, что можно перевести как «певческое состязание», «состязающийся в пении» или «пение друг другу», «поющий(ся) друг другу» (кейңейр- — форма взаимно-возвратного значения от глагольной основы кейңе- «петь»).

Ранее о бытовании этого жанра было известно из работ этнографов, внесших в последние десятилетия большой вклад в изучение не только экономической, социальной и духовной жизни, но также языка и фольклора нганасан. Б.О.Долгих и Л.А.Файнберг, впервые отметившие наличие у нганасан иносказательного песенного языка кайнгалара (= нган. кейңөлөра"а «о нем (человеке) пели, ее (песню) пели»), сообщают: «На этом языке объясняются и шутят молодые люди и девушки, устраивают состязания в остроумных шуточных песнях. Иногда старики между собой говорят на языке кайнгалара о том, как когда-то ходили друг к другу в гости, ездили на промысел и т.д. При этом они называют друг друга разными иносказательными именами и прозвищами. Бывает даже, что старики хором поют на языке кайнгалара про любовь, про то, как они ухаживали за девушками, и т.д. Молодое поколение при этом, хоть понимает слова, но не всегда понимает их скрытый смысл» [Долгих, Файнберг, 1960, с. 55]; авторы приводят отдельные примеры

¹ Здесь и далее нганасанские слова и текстовые фрагменты приводятся в фонологической записи на основе кириллического алфавита. Фонетические значения дополнительных графем: д', л', н', с' — палатальные согласные, ɬ = [ʂ], Иа и Уа — монофонемные дифтонгоиды, Ң = [ŋ], ө = [ʌ], ү = [ü], " — гортанный смычный [ʔ].

лексических замен и смысловых иносказаний. Ю.Б.Симченко отметил приуроченность состязаний в иносказательном пении к традиционному массовому весеннему празднеству ани"өд'алы («Большой день»), а также социальную институционализацию кейңөирс'а как формы общения, стоящей иерархически выше простого разговора [Симченко, 1963, с. 177—178; 1976, с. 202].

Современные наблюдения в их сравнении с данными этнографов указывают на резкое изменение условий бытования жанра за последние десятилетия. Новшества 50-х и особенно 60-х годов: переход нганасан от чисто кочевого образа жизни к проживанию в поселках, исчезновение многих прежних форм хозяйства и быта (в первую очередь домашнего оленеводства), всеобуч в условиях школы-интерната, распространение русскоязычных средств массовой информации — не замедлили привести к омертвлению ряда элементов национальной духовной культуры, создали культурный барьер между нганасанами старшего поколения и молодежью, которая сейчас, как правило, слабо знает родной язык. Многие из того, что на памяти стариков и даже людей среднего поколения входило составной частью в повседневную жизнь, оказывается для их детей и внуков либо архаической экзотикой, либо вовсе не известно. Неудивительно, что это отрицательно сказалось на судьбе кейңөирс'а как по преимуществу молодежного жанра (по сообщению информантов, владение искусством иносказательного пения ранее котирировалось так высоко, что при сватовстве юноша, оплошавший в этом отношении в глазах своей избранницы и ее семьи, рисковал быть осмеянным и, при всех прочих своих достоинствах, получить отказ). Умение вести экспромтом иносказательный песенный диалог, адресовать сопернику малопонятную для непосвященных эпиграмму, выразить в завуалированной форме свои намерения оказалось полностью утраченным.

Тем не менее в памяти некоторых нганасан старшего поколения — в Усть-Аваме это прежде всего блестящий сказитель Тубяку Дюходович Костеркин (см. о нем [Грачева, 1981; Грачева, 1983, с. 136—144]), а также Деморе Иванович Дептуме, Екатерина Субобтеевна Костеркина и Нумуму Хурсобтеевич Турдагин — сохранились наиболее удачные или наиболее памятные для них кейңөирс'а как собственного сочинения, так и принадлежащие другим авторам. Эти произведения составляют часть песенного репертуара названных исполнителей (наряду с личными песнями бөлы, напевами из эпических сказаний ситөбы и историко-мифологических преданий д'урымы), — впрочем, ту часть, которая из-за своей непонятности не пользуется особой популярностью среди слушателей.

Сейчас трудно сказать, могла ли и прежде, в период активного бытования кейңөирс'а как формы общения, происходить канонизация тех или иных текстов. Вероятно, с особо выигрыш-

ными произведениями такое бывало (правда, все записанные кейңейрс'а сейчас связываются их исполнителями с именами конкретных, живших сравнительно недавно авторов и адресатов — обнаружить старинные песни не удалось). Несомненно, канонизации подвергались отдельные формулы зачина или концовки, которые повторяются в разных текстах, а также обособившиеся поэтические миниатюры, которые по своей структуре и семантике наиболее близки загадкам² и, между прочим, могут не пропеваться, а произноситься как ритмизованный разговорный текст. Так или иначе, сейчас из индивидуальных экспромтов³ иносказательные песни безусловно и окончательно перешли в разряд произведений национального фольклора с устоявшейся благодаря многократной рецитации музыкально-текстовой формой. Таким образом, лишившись, к сожалению, возможности непосредственно наблюдать импровизацию, мы взамен имеем корпус своего рода эталонов, в значительной мере освобожденных от тех отклонений от норм иносказательного пения, которые могли присутствовать в первичных импровизированных текстах. Это обстоятельство существенно облегчает поиск и описание соответствующих норм, в частности силлабических [Хелимский, 1989] и мелодических [Добжанская, 1989].

Чрезвычайно полезными оказались также комментарии и разъяснения Т.Д.Костеркина и других знатоков кейңейрс'а, согласившихся надиктовывать тексты исполняемых ими песен и истолковывать их содержание: с учетом исключительно сложного механизма шифровки на разных уровнях текст и смысл записанных только на магнитофоне произведений совершенно недоступны тем, кто не владеет в совершенстве нганасанским языком и не знаком с техникой иносказательного пения.

* * *

Некоторое представление о жанре иносказательного пения у нганасан позволит составить базисный текст (о его отличиях от поющего текста см. ниже) кейңейрс'а, исполненного в 1986 г. и надиктованного в 1987 г. Т.Д.Костеркиным. Автор песни — известная в прошлом своим мастерством иносказания Чимиң (Д'уд'им^Иа"ку) Чўнанчар; адресат — ее родственник Д'ўмн'имё Чўнанчар. Текст сопровождается подстрочником.

1 Х^Иаңгумё, ңойбумё,
с'ити худитўре

Мой старший родич, моя верхушка,
два твоих сквозных отверстия

² Но, безусловно, отличаются от собственно загадок (нган. тумта"а), которые у нганасан, по-видимому, мало разнятся от загадок соседних народов и предназначаются почти исключительно для детей.

³ Экспромтность не исключала ни «домашних заготовок», ни широкого применения песенных клише.

коубгарей хонты.
 Сунтөө леймимену
 5 н'ады"сөмыдөтө
 кобакуей мөуй
 начаркөбс'үдүчө.
 Н'ады"сөмыдөтө
 н'ерыбаай мөуй,
 10 мөуй н'ады"хите,

таато коуда "хү",

д'өбс'үөй чеинд'иче
 көмүдү"с'үдичө.
 Кобакуей мөуй
 15 начаркөбс'үдүчө
 сунтөө леймимену,
 биде мөмсы"өмө
 н'икуем лайбебе".
 Х^иаңгумө, һойбумө

20 көмүдүнтөмунтө,
 с'ити худитүрө
 тут^иаңкөө иңөө.
 Белтаду иңөө,
 д'үлсыме иңөө.

имеют предметы для восприятия на слух.
 Во время безлесной скуки
 в качестве твоего места для установки чума
 подсохшие земли
 подбирай.
 В качестве твоего места для установки чума
 влажные земли,
 земли если ты будешь использовать для
 установки чума,
 (то) если твои олени станут беситься на
 солнцепеке,
 (тогда) твои слипшиеся легкие
 ты будешь ловить (=приобретать).
 Подсохшие земли
 подбирай
 во время безлесной скуки,
 моими десятью пальцами
 чтобы я не махала.
 (Имя) моего старшего родича, моей
 верхушки
 пока ты держишь (=носишь),
 два твоих сквозных отверстия
 пусть находятся в правильном положении.
 Да будет конец этому,
 да будет мой предел.

Текст интерпретируется следующим образом: (1—3) Обращаясь к адресату, автор призывает его прислушаться — использовать свои уши («сквозные отверстия»). (4—7) Летом («во время безлесной скуки» — в это время года нганасаны кочевали в чистой тундре на севере Таймыра) он должен водить компанию с солидными, надежными людьми («подсохшие земли») и зарекомендовать себя как одного из таких людей. (8—13) Если же он окажется среди людей незрелых, ненадежных («влажные земли»), то в такой среде неизбежны раздор и распри («олени станут беситься на солнцепеке») и жить адресату будет трудно (ему придется дышать «слипшимися легкими»). (14—18) Он должен последовать этому совету с тем, чтобы автору не пришлось отмахиваться от дурных вестей. (19—22) Положение старшего родственника обязывает адресата держать свои уши («сквозные отверстия») в правильном положении — слушать разумные слова. В (23—24) содержится традиционная концовка көйңөирс'а.

Как можно видеть, центральный фрагмент текста (строки 4—13) содержит описание вполне реальной для нганасанского быта ситуации (выбор места для установки чума, забота о стаде оленей), переносное осмысление которой обусловлено лишь самим контекстом иносказательного пения. В этом плане проявляется сходство нганасанских көйңөирс'а с баснями и притчами европейской традиции. Однако от слушателя көйңөирс'а требует не извлечения некоей общей этической идеи, а вполне конкрет-

ной разгадки фабулизированного содержания. Жанровая близость к загадкам особенно очевидна в иносказательных миниатюрах, которые наши информанты-нганасаны безоговорочно причисляют к кэйңеирс'а ; вот некоторые образцы:

Тудитү н'имл'ацкө
хүтөө төмымөны
хорбу куд'убадо“.

(У) знаменитой лыжни
вдоль сердцевины
пена, оказывается, поплыла.

(Вскрывающаяся река; зимой на лыжах удобнее всего ходить по снежно-ледяному покрову рек.)

Бөлкү хотөд'иө
сатөд'үөд'өө”
бөри”күдө” таа”,
таа” тадурсунду”.

Волчьей звездой
искусанные
рвущиеся (с привязи) олени,
олени захромали.

(Забеременевшие незамужние девушки; «волчья звезда» — их ночные посетители, хромота — изменение походки.)

Маму мөлчимөнү
н'еңкөрытыөрөгү
с'имбитил'этынде.

По краю земли
нечто похожее на грех (нечистое)
когда появляется.

(Луна, восход луны; идея нечистоты, греховности обусловлена связью с менструальными циклами.)

Другие самостоятельно употребляющиеся миниатюры сопоставимы скорее с поговорками и фразеологизмами (и, по-видимому, могут в речи выполнять их функцию), однако обязательным признаком остается фабульное иносказание:

Л'үө”са государи
бинт”а”миөд'өө
төбтө д'ерутумө.

Русским государем
прочерченное
я тоже не знаю.

(О неграмотном человеке; отметим, что в нганасанском языке есть глагол ходүтө-«писать» и, таким образом, обозначение письма как проведения линий является условностью.)

Лонгүтү хопуөвө
д'алы хүчөсөрө
н'игөтым такаку”.

(На) мое относящееся к темноте
обладаемое
дневной ремень наголовника
я не надеваю.

(О внебрачной связи, ночных свиданиях; в других текстах кэйңеирс'а наголовник и другие элементы оленьей упряжи упоминаются как символы брака).

Четѳ сад'ѳ н'ии
мамѳмс'ѳѳд'ѳѳ.

На четыре столба лабаза
поместивший жилище.

(О давно умершем человеке; подразумевается один из типов захоронения, о котором см. [Грачева, 1983, с. 112—113].)

Специфику нганасанских иносказательных песен составляет использование в них шифровки («иносказания» в расширительном смысле) на трех структурных уровнях — сюжетном, лексико-морфологическом и силлабо-фонетическом. Как позволяют судить высказывания Т.Д.Костеркина по поводу исполняемых им песен, безусловное предпочтение отдается таким произведениям, в которых все уровни шифровки задействованы одновременно — именно они признаются «настоящими кейңейрс'а». Отсутствие шифровки на каком-либо из уровней, «прямосказание» ведет к снижению оценки песни: по выражению исполнителя (на таймырском пиджине с русской лексической основой, о котором см. [Хелимский, 1987]), «худой говорка, говорка совсем близко пришел», т.е. текст плох тем, что слишком близок своему неиносказательному эквиваленту.

О шифровке на сюжетном уровне (фабулизации содержания) можно частично судить по приведенным выше образцам; далее мы вернемся к анализу основных, наиболее устойчивых приемов фабулизации.

Лексико-морфологическая шифровка заключается в замене большого числа общеупотребительных слов их эквивалентами, предназначенными преимущественно или даже исключительно для употребления в кейңейрс'а (именно этот феномен имели в виду Б.О.Долгих и Л.А.Файнберг, говоря об особом иносказательном песенном языке у нганасан), а также в использовании нарочито усложненных за счет дополнительной суффиксации грамматических форм, не употребительных в повседневной речи. В немалой части случаев речь идет об искусственных окказиональных образованиях от обычных нганасанских корней и основ; ср. в приводившихся текстах худитѳ — «сквозное отверстие», «ухо» (от худу — «ворота», «проход»), коубтар — «предмет для восприятия на слух» (от коубту — «сообщить на ухо»), лейми — «скука» (ср. лейми'ѳ — «он пресытился», «ему надоело»), тудитѳ — «лыжня» (от тутѳ — «лыжи»), лоңгѳтѳ — «относящийся к темноте» (от лоңку — «темная туча»). В других случаях сами основы уникальны и, как позволяют судить наблюдения, абсолютно неизвестны и непонятны нганасанам, не знакомым с традицией иносказательного пения: х^Иаңгу — «старший родич», мѳмс'ѳ — «палец»; предварительный этимологический анализ позволяет констатировать, что в составе специфической для кейңейрс'а лексики присутствуют архаизмы (маму — «земля» — различные варианты этой основы отмечены в нганасанских словниках XVIII—XIX вв., то-

рынсы — «лицо» — этимологически точное соответствие ненецкого *táŕeŋza* — то же), а также окказиональные заимствования из контактирующих языков (алыңаа — «лук для стрельбы» — из эвенк. *alaŋā*, бөлкү — «волк» — из рус.).

Что касается нарочитого усложнения грамматических форм, то этот прием преследует, очевидно, двойную цель: с одной стороны, дополнительно маркировать песенные обороты как противопоставленные оборотам разговорной речи; с другой стороны, обеспечить соблюдение метрической нормы: кэйңөирс'а, как и произведения других жанров нганасанского нешаманского песенного фольклора, состоят с редчайшими исключениями из изосиллабических шестисложных строк, см. [Хелимский, 1989а, с. 259]. Ср. в приведенных текстах: н'ады"сөмыдөтө — «в качестве твоего места для установки чума» вместо более обычного н'атыдөтө с тем же значением (в данном случае вместо именной основы н'аты — «место для установки чума» использовано попер *loci* н'ады"сөмы от отыменного глагола н'адыс — «сделать местом для установки чума») бинт^Иа"миөд'өө — «прочерченное» вместо более простых по структуре причастных форм бинт^Иа-тыө, бинт^Иамөө с тем же значением или однокоренных имен биндөр, бинтөми — «черта», «полоса».

Третьим уровнем шифровки — силлабо-фонетическим — определяются существенные отличия реально поющего текста кэйңөирс'а от базисного текста. Это происходит путем дробления базисного текста на сегменты определенной длины в слогах (часто такие сегменты не соответствуют членению на слова), их перестановки, повторения, а также введения дополнительных сегментов, не имеющих соответствий в базисном тексте и лишенных самостоятельного значения. Одновременно вступают в действие специальные правила песенной фонетики (определяющие, в частности, широкое произношение гласных верхнего подъема — е, ö, э, о на месте соответственно и, ү, ы, у). В итоге, например, за строкой распева:

ө: өвөхөвө: мэдөми'еие тонэмзйөдөн'ей

— слушатель должен опознать преобразованную строку базисного текста:

тунымыдө н'ии («на-площадку»)

Ключом к дешифровке служит то, что в пределах одной песни каждая из строк базисного текста, как правило, преобразуется (шифруется) по одной и той же формуле — таким образом, важнейшее значение имеет знакомство с традицией, и в частности, знание традиционных зачинов песни. Более подробно о силлабо-фонетической шифровке и ее формулах см. [Хелимский, 1989, с. 64—74].

* * *

Записанные тексты нгансанских кейңейрс'а (в их числе 32 полные песни, включая и варианты, и примерно такое же количество иносказательных миниатюр; несколько песен пока удалось перевести и проинтерпретировать лишь частично) позволяют говорить о ряде типичных, устойчивых приемов фабулизации, характерных для данного жанра.

В подавляющем большинстве текстов (об одном показательном исключении см. ниже) метафорический «план содержания» связан со сферой человеческих отношений: любовные связи, сватовство, оценка индивидуальных качеств, пожелания и рекомендации; очень часто темой служат сами состязания в иносказательном пении. Метафорический «план выражения» в наибольшей мере затрагивает бытовую и хозяйственную сферы: жизнь в чуме, домашнее оленеводство, предметы быта и их изготовление, кочевья, охотничий и рыболовный промысел. Можно отметить и отдельные более частные корреляции, например, тематика сватовства особенно часто передается сюжетами, связанными с оленеводством, певческие состязания нередко уподобляются охоте, через устройство шестового чума описываются отношения в семье и т.д.

Этими общими соотношениями в целом определяется и связь конкретных метафорических «означаемых» и «означающих». Люди, о которых идет речь в кейңейрс'а, — автор, адресат, другие персонажи — в значительной части случаев загадываются через животных. Особенно устойчивый характер имеет сравнение девушки, невесты с домашним оленем: Л'инадө таа — «линанчарский олень» — девушка из рода Линанчар; таанө масу — «украшение моего оленя» — имеются в виду песенный талант (или же, по другой интерпретации, гордость, достоинство) автора-девушки, бөри"күдө" таа" — «рвущиеся [с привязи] олени» — девушки, вступившие во внебрачные связи. В одном из текстов автор выражает намерение взять в жены девушку, излеченную его отцом-шаманом и после этого (в соответствии с довольно распространенной традицией) поселившуюся в их семье, отданную в качестве код'ү (платы за шаманство); соответственно объект ухаживания обозначается как

д'алы лөбтүтөны
нөнсүд'идө таа,
ңөдө ид'а"анө
д'удымкыө таа.

среди бела дня
(спокойно) стоящий олень,
моего отца-шамана
ручной олень.

С этим устойчивым обозначением связан и образ упоминаемого в одном из текстов сулку күр'ад'ө над'ү—«коленя-трехлетки с вытертым загривком» — подразумевается женщина в домашней парке (шубе), у которой вытерся мех на затылке.

Олени символизируют и просто людей, вне связи с возрастом и полом: таатə коуда "хү" — «если твои олени станут беситься на солнцепеке» — если люди начнут ссориться. Обращая внимание своего соперника в пении на то, как внимательно их слушают собравшиеся, автор одного из текстов обозначает слушателей как «игрушечных оленей»:

н'үе" сан'и таа",
таа" л'енд'айчинды".

детей игрушечные олени,
олени неподвижно стоят.

Одна из иносказательных песен целиком построена на уподоблении автора и двух его соперников (в сватовстве? в иносказательном пении?) трем рыбам, из которых одна, нельма, «всегда будет иметь своим пристанищем мутные протоки», другая, хариус — «плохая видом рыба», «будет иметь своим пристанищем пенистые протоки», и лишь третья, омуль (имеется в виду сам автор), совершив сильный прыжок, отыщет себе «талниковую стоянку» в одной из «соприкасающихся проток» (т.е. в таком месте, где постоянно есть приток свежей воды). В другом тексте автор, констатируя свою неудачу, сообщает, что

н'енд'ирмөбтутуөмө
халмыдиа колы
тудитү н'имл'аңкө
хүтөө темымены
куд'у"сутөрөгө"

ускользнувшая от меня
рыба-селедка
знаменитой лыжни
вдоль сердцевины,
кажется, поплывет,

т.е. что девушка, отклонившая его ухаживание, намерена жить, пользуясь собственным незаурядным умом (стоит обратить внимание на то, что здесь «в подтексте» оказывается понятие реки, которая шифруется как «знаменитая лыжня», см. выше, и одновременно сама служит символом человеческого ума, интеллекта).

Встретились также обозначения персонажей көйңөирс'а как птицы:

бад'амтуо тааңу
чедулех¹адыдо",
бад'амтуө тааңу
чедулөбтөти"ө

от железного коршуна
пошло, оказывается, эхо,
железненный коршун
поднял эхо

(подразумевается девушка, о которой ведется много разговоров) и как букашки:

маа н'ил'итүңү,
сойбу н'ил'итүңү,
бөд'Уай мөтүтөсә?

что (это такое) возится,
букашка возится,
пересекая лайды (тундровые равнины)?

В последнем случае автор пренебрежительно отзывается о своем сопернике, вряд ли способном постичь иносказательно выраженные глубокие мысли («лайды»).

Обозначение в иносказаниях людей как объектов растительного мира в имеющихся текстах связано главным образом с разграничением возрастных групп: н'үрөө (н'үрөө х'Уаа, н'үрөөмүнтү х'Уаа) — «тонкое прямое дерево» — молодой человек или девушка, х'Уатуру — «полено» — взрослый человек, солто — «пень» — старик. Ср. также:

д'үхүү” чире х'Уаа
корбума”муөмту
н'игөтым суөдү”

подсохшего прочного дерева
засыхание
я не обхожу стороной

(т.е. я прислушиваюсь к мнению накопивших жизненный опыт, зрелых людей).

Противопоставление влажности (молодости, незрелости) и сухости (надежности, опыта бывалых людей) присутствует и при уподоблении людей элементам ландшафта, как в приведенном ранее полном тексте кейңөирс'а. Неоднократно встречается обозначение уважаемых членов социума как «прочных мест земли» — маму койбух'өв”.

Совет незадачливому сопернику — поискать счастья с какой-нибудь непривлекательной, не пользующейся успехом девушкой — звучит в иносказательной песне так:

кари” хуңкөд'өму,
мөл'ү” хуңкөд'өму
д'абсөтөмуңх'Уан'ө.

место, где огибают повороты,
место, где огибают мысы
проходи напрямую.

Если различные участки земли, виды урочищ обычно символизируют определенного человека или группу людей (с учетом их личных качеств), то водные объекты чаще служат обозначением интеллекта:

төкөин'ү төкөөдө
ңөдө бөйкунаңгу
с'еймы такөө турку
н'инды” ңөбөтыры”

с давних пор у нас
шамана-старика
необозримое глазом озеро
не царапают

(т.е. еще никто не сумел справиться с умом, «озером» шамана-старика) и далее в том же тексте:

турка”а быгумхи”,
н'атырө быгумлыры”с'иди”

если озериче разольется,
(то) твое чумовище окажется залитым

(т.е. обращение этого ума в твою сторону чревато для тебя поражением, бедами).

Кроме того, интеллектуальные качества, способности к иносказательному пению могут обозначаться (по-видимому,

преимущественно применительно к женщинам) понятиями из сферы одежды и шитья; при этом различные виды украшений (нашивок, полосок, тесьмы, ленточек), характерных для нгансанской национальной одежды, служат символами особой избретательности, затейливости:

күөд'ө луйби"эне,	моей березовой подставки (для опоры ног при шитье),
толамү" нусуэне,	моей разнообразной работы,
д'еңги" хор"иарунө	моих покровов нашивок
чихөө хирөти"	до времени

(т.е. до того времени, когда исполнительница научилась вести иносказательные беседы);

Л'инөинө н'емыне	моей матерью из рода Линанчар
м"албериөд'өө	сделанных
с'иди хУанду хУаймунө	двух моих камысных бакарей (меховых сапог)
арс'и мөтөрүнө	лицевых швов
чихөи" хирети"	до времени
сөңүцкал'и д'аңгум	я лишен зрения

(т.е. автор признается в том, что разбирается лишь в области своих непосредственных интересов и ничего не понимает в том, что выходит за ее пределы).

Исполнение көйңөирс'а может уподобляться и другим видам производственных занятий:

д'адүд'а"а мыө	молот из кованого железа
тод'итычөтынде,	хотя и трещит,
ңыте" с'елтурыты	все еще точится
ңамтө н'ир күмаамө	мой нож с костяной рукояткой

(под молотом подразумевается выступление соперника, под ножом — гораздо более тонкие и изящные иносказания самого автора).

Среди других повторяющихся приемов көйңөирс'а внимания заслуживает передача эмоционального состояния, выражение личного отношения к чему-либо через описание соответствующих жестов: с'иди сөдөбтүмө | лайбөби"өрөгум — «двумя швырялами (т.е. руками) я, кажется, махнул» — мне стоит отказаться от дальнейших попыток; бидө мөмсу"өмө н'икуөм лайбөбө" — «моими десятью пальцами чтобы я не махала» — чтобы мне не пришлось отмахиваться от дурных вестей; д'алы нуамүрө с'үбөби" хоңөө — «да будет показан твой взмах руки дня» — дай мне наставление. С другой стороны, сами термины эмоционального состояния встретились в составе иносказательных обозначений времени года: сунтөө

лойми — «безлесная скука» — лето; д'акидо лойми — «студеная скука» — зима.

Устойчивые способы иносказания создают, как можно предполагать, опору при дешифровке истинного содержания песен. Наряду с ними большинство произведений этого жанра включают сугубо специфические метафоры, а также развивают в частных деталях тот сюжет, вокруг которого построено иносказание. Интересно отметить, что среди записанных текстов оказался один, резко отличный от других по своей тематике: в нем автор подшучивает над женщиной, которая неосторожно присела справить нужду на виду у постороннего человека. Единственным в своем роде оказывается при этом и метафорический «план выражения»: действия женщины уподоблены камланию шамана с бубном (ни в каких других имеющихся образцах шаманский ритуал не упоминается).

Как можно видеть, приемы иносказания в нганасанских кейңеирс'а при всем своем национальном колорите в целом хорошо вписываются в набор тех образных средств, который характерен для загадок, басен, притч и т.д. в других фольклорных и литературных традициях. Тем не менее хотелось бы еще раз подчеркнуть ту жанровую уникальность, которую сообщает нганасанским иносказательным песням наложение на фабулизационные приемы лексико-морфологического, а затем и синтактико-фонетического кодов.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Грачева, 1981. — *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан. — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981, с. 69—89.
- Грачева, 1983. — *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.). Л., 1983.
- Добжанская, 1989. — *Добжанская О.Э.* Мелодика нганасанских кэйнгэйрс. — Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989, с. 76—85.
- Долгих, Файнберг, 1960. — *Долгих Б.О., Файнберг Л.А.* Таймырские нганасаны. — Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера (Труды Института этнографии, нов. сер. М., 1960, т. 56, с. 9—62).
- Симченко, 1963. — *Симченко Ю.Б.* Праздник Ань'о-Дялы у авамских нганасан. — Сибирский этнографический сборник. Вып. 5. М., 1963, с. 168—179 (Труды Института этнографии, нов. сер., т. 84).
- Симченко, 1976. — *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.
- Хелимский, 1987. — *Хелимский Е.А.* «Русский говорка место казать будем» (Таймырский пиджин). — Возникновение и функционирование контактных языков: Материалы рабочего совещания. М., 1987, с. 84—93.

- Хелимский, 1989. — *Хелимский Е.А.* Силлабика стиха в нганасанских иносказательных песнях. — Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989, с. 52—76.
- Хелимский, 1989а. — *Хелимский Е.А.* Глубинно-фонетический изосиллабизм¹ ненецкого стиха. — *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. Helsinki, 1989, t. 82, с. 223—268.

СКАЛЬДИЧЕСКИЕ ОТДЕЛЬНЫЕ ВИСЫ

1. «Отдельными висами» (*lausavísur*) в скандинавской филологии называют скальдические строфы, которые персонажи саг «говорят» (*kveða*) по ходу повествования. В отличие от таких жанровых обозначений, как *drápa*, *flokkgr* или *piðgr*, термин *lausavísa* отсутствует в древнеисландской литературе, если не считать одного неясного места в «Перечне размеров» [SnE, 168], где Снорри обозначает как *lausavísur* строфы с дефектной рифмой¹. И несмотря на то что саги создают впечатление необычайной популярности этого жанра в средневековой Исландии, то освещение, которое отдельные висы получают в специальной литературе, призвано лишь усилить впечатление их незаконности, неполноценности или, по меньшей мере, вторичности по сравнению с хвалебной поэзией королевских скальдов. Импровизационный характер отдельных вис, столь не вяжущийся с их трудной и вычурной формой, — а для отдельной висы обязательны все те же правила, что и для строф в составе драп и флокков, — особенно часто возбуждал сомнения.

Не раз высказывалось предположение, что цитируемые в сагах висы неподлинны, т.е. присочинены самим автором саги с тою или иной стилистической целью либо в подтверждение достоверности сказанного [Йоунссон, 1912; Ли, 1965, 856; Кун, 1983, 242]. Действительно, некоторые висы (например, сказанные «курганскими жителями» либо берсерками в пылу сражения) заведомо неподлинны. Но в большинстве случаев, как это всегда указывается скальдоведами, отличить подлинные висы от присочиненных позже весьма затруднительно. Так, например, обычно не вызывает сомнений подлинность большинства отдельных вис, приписываемых Эгилю Скаллаgrimссону (лучшим доказательством авторства Эгиля служит само их художественное совер-

¹ Неясно, подразумевается ли при этом неполноценность отдельных вис по сравнению с хвалебными стихами королевских скальдов или их древность: упомянутая разновидность дротткветта с дефектной рифмой обозначается Снорри так же, как «размер Рагнара Лодброка» (легендарный морской конунг, с имени которого начинается так называемый «Перечень скальдов» (*Skáldatal*)).

шенство). Но как в таком случае истолковать вису, приписываемую семилетнему Эгилю и весьма слабую в формальном отношении? Объясняются ли ее погрешности незрелым возрастом великого скальда или тем, что в отличие от других вис она была сочинена биографами Эгиля? На этот и множество подобных вопросов не удается дать удовлетворительного ответа².

Высказывалась в скальдоведении и точка зрения, не отрицающая подлинности отдельных вис, но подвергающая сомнению существование их как особого жанра. Клаус фон Зее, например, полагает, что отдельные висы в сагах — это часто лишь вставленные в прозаический текст саги отдельные цитаты из несохранившихся произведений большего объема [Зее, 1971]. Иначе говоря, такие признаки отдельных вис, как их фрагментарность и ситуативность, объясняются в данном случае как следствие преднамеренной (т.е. оправдываемой художественными задачами сагового повествования) «порчи текста».

Наконец, даже независимо от вопросов о подлинности отдельных вис и самостоятельности их как жанра исследователи нередко характеризуют висы как побочный продукт скальдического творчества [Стеблин-Каменский, 1947, 302; 1979, 122; Ли, 1965]. Указывается при этом, что, если в таких жанрах, как хвалебная, погребальная драпа или нид, скальдическая форма ценилась за производимое ею действие (и в первом случае щедро оплачивалась), то отдельные висы — это не более как бескорыстная забава. Форма в ней самоцельна, а повод для ее сочинения случаен и часто ничтожен (встреча в пути, торговая сделка, украденная застежка, чистка овечьего загона и т.п.). При этом обращают внимание как на типологические связи поэзии скальдов с панегирической, магической, погребальной поэзией других народов, так и на этимологию технических терминов скальдов и тематику кеннингов: *dróttkvaett* этимологизируется как «дружинная поэзия», *skáld* — как «насмешка, хула», а кеннинги в своем подавляющем большинстве относятся к замкнутой тематической сфере (походы и подвиги конунга, его слава, его смерть на поле битвы). В соответствии с этим различные исследователи ставят в центр скальдического искусства хвалебные, либо погребальные драпы, либо ниды.

Значение отдельных вис в скальдическом искусстве, однако, не умаляется этими и подобными доводами. Ведь о популярности вис в средневековой Исландии свидетельствуют не только с о о б щ е н и я с а г (правдивость которых может быть оспо-

² В пользу подлинности данной висы может служить тот факт, что приводимая в саге несколькими главами раньше виса, приписываемая трехлетнему Эгилю, почти безупречна в формальном отношении. Финнур Йоунссон, придерживавшийся широких взглядов на проблему подлинности отдельных вис, не счел возможным включить ее в свое издание скальдической поэзии [Skd].

рена в тех или иных частных случаях), но прежде всего сам факт в к л ю ч е н и я отдельных вис в текст саг, т.е. произведений, бесспорно пользовавшихся самой широкой популярностью. Не столь существен, в конце концов, и вопрос о самостоятельности отдельных вис как особого жанра. Хорошо известно, что и дошедшие до нас (т.е. чаще всего реконструируемые исследователями на основании отдельных цитат) драпы и флокки не представляют композиционного единства: «по своей композиции драпа похожа на самый примитивный из жанров — стихотворный перечень имен или каких-либо сведений» [Стеблин-Каменский, 1979, 110]. Разница между отдельными строфами из хвалебной поэзии скальдов и отдельными висами состоит преимущественно в том, что последние тематически универсальны и именно по этой причине производят впечатлительные фрагментарности и в большей степени, чем драпы, нуждаются в ситуативной привязке.

Разумеется, остаются в силе аргументы, свидетельствующие об исторической вторичности жанра отдельных вис. Не приходится спорить с тем, что скальдическое искусство начиналось не с отдельных вис, но с жанров, обладающих более определенной и ценимой в архаическом обществе социальной функцией. Но наиболее интересными в настоящий момент для нас представляются не столько признаки, сближающие поэзию скальдов с панегирической, ритуальной, хулильной поэзией всего мира, сколько те наиболее самобытные ее особенности, которые определяют ее уникальное место в истории мировой литературы (ср. [Стеблин-Каменский, 1978, 90—102]). Иначе говоря, основная проблема для нас состоит не в том, чтобы объяснить развитие кеннингов *моря, битвы, крови и золота* в стихах, увековечивающих славу конунга, а в том, чтобы уяснить себе, каким образом подобные кеннинги могли проникнуть в висы о недороде в Норвегии или о чистке овечьего загона.

Заметим попутно, что, хотя отдельные висы сохранились преимущественно в родовых сагах, они имеются уже у первого известного скальда — норвежца Браги Старого. Из королевских саг известно, что знаменитые скальды, прежде чем стать приближенными конунга, нередко рекомендовались ему отдельной висой.

2. Определяя границы скальдической поэзии, обычно указывают, что она отличается от эддической поэзии, во-первых, своей формализованностью и, во-вторых, актуальностью своего содержания. Представляется, однако, несомненным, что актуальность и формализованность скальдической поэзии — это такие ее признаки, между которыми существует типологическая взаимозависимость.

Важнейшее историческое завоевание скальдов можно видеть в том, что они первыми в истории западноевропейского словес-

ного искусства сделали предметом высокой поэзии единичный факт настоящего — при этом в эпоху, когда внутреннее претворение настоящего, т.е. лирика, было еще невозможно. Единственным инструментом для скальда была форма, выделенная им на основе самой традиции, из традиционного материала и посредством чисто лингвистической процедуры.

Эпическая форма не осознается самим поэтом и остается малозаметной для современного читателя не столько в силу своей простоты (напротив, высококанонизованная эддическая форма отличается большой сложностью и разветвленностью), но прежде всего благодаря своей неотвлеченности от формы поэтического языка и сплошной мотивированности, т.е. направленности на выражение мифо-эпических ценностей. Можно сказать, что принцип мотивированности языкового знака возведен ею в степень художественного канона: градации ударений служат иерархизации семантических ценностей; аллитерация, т.е. корневое созвучие слов, предстает как выражение их семантической принадлежности; метрическое членение строфы совпадает с ее синтаксическим членением. Скальд вычленил форму в унаследованном поэтическом языке, искусственно разъединив означаемое и означающее и научившись оперировать их элементами как материалом для сложных орнаментальных построений. Та независимость формы от содержания, о которой всегда говорят применительно к поэзии скальдов, имеет своим лингвистическим основанием осознание условности языкового знака. Выделение и демотивация скальдической формы получают при этом тройную функциональную направленность.

а. В то время как эддическая форма воплощает ценности, существующие «от века», форма скальдической поэзии способна создавать и увековечивать новые ценности, т.е. преодолевать обыденность сиюминутного факта. Создавая искусственную преграду для восприятия содержания стихов, сложная и темная скальдическая форма определенным образом компенсирует утрату эпической и мифологической дистанции. Она функционально подобна в этом отношении орнаменту младших рунических надписей — «змею», заплетающему надпись на камне и тем самым затрудняющему ее прочтение. Известно, что развитие рунической орнаментики, равно как и усложнение самой системы рунического письма (переход от 24-значного старшего футарка к 16-значному младшему) имели место как раз в ту эпоху, когда знание рунического письма получило распространение в обществе и надписи на камнях приобрели собственно коммуникативную функцию.

б. Отчуждение формы, т.е. превращение ее в осознаваемый прием, — это вместе с тем и возможность ее универсализации, снятие с поэзии скальдов тематических и языковых ограничений. Можно было бы, правда, возразить на это, что и

эддическая форма способна переходить границы своего предмета, т.е. применяться в висах актуального содержания. Но примеры отдельных вис в эддических размерах, как представляется, наилучшим образом подтверждают справедливость сказанного. Универсализация эпического стиха и распространение его за пределы «своего» языка неминуемо ведут к его деградации. Подобные эддические строфы (иногда обозначаемые как *kviðlingar* — «стишки») чаще всего влагаются в уста эпизодических персонажей или остаются безымянными. В широко известном эпизоде из «Саги о Харальде Суровом» [Hkr 3, 132] норвежский конунг отказывается от сочиненной перед решающей битвой эддической строфы (*fetta er illa kveðit* — «это плохо сказано») и сочиняет новую, скальдическую. Эпизод этот должен пониматься, очевидно, не в том смысле, что норвежские конунги вообще не ценили эддической поэзии (ср. не менее известный эпизод из «Саги об Олаве Святом» [Hkr 2, 285], где перед другой решающей битвой исполняется эддическая песнь о герое древности Бьярки). Но совладать со «злойбой дня» скальд может лишь посредством выделенной из языка формы.

в. Наконец, модели, выделенные скальдом из языка, при всей своей сложности обладают четкой и доступной для усвоения структурной организацией и предусматривают конкретные способы их применения в целях создания новых стихотворных текстов. Тем самым форма создает возможность распространения «непрофессионального» скальдического мастерства. Необходимо оговориться, что в стихах скальдов встречаются, конечно, и вполне индивидуальные особенности, будь то не укладывающаяся в традиционные модели метафорика Эгиля Скаллагримссона или экспериментальные размеры Эйнара Звона Весов. Стилистические пристрастия скальдов, обнаруживающие себя в тех или иных строфах, пользуются повышенным вниманием некоторых современных скальдоведов, для которых характерно стремление оживить интерес к скальдической поэзии, увидев в скальде эстета и предтечу современного авангардизма [Клоувер, 1978; Фрэнк, 1970; 1972; 1978]. Для исследования языковых механизмов скальдического мастерства наиболее показательной является, однако, «массовая» продукция авторов отдельных вис, само существование которой обязано тем приемам структурного анализа языка, которыми владели скальды эпохи викингов и на которых в значительной мере основывается позднейшая теория исландских грамматических трактатов.

3. Обратимся к стихотворной форме отдельных вис. Эддический стих, в том числе и силлабически урегулированные его разновидности, остается при всех условиях акцентным стихом. Это значит, что его метрические ударения совпадают с фразовыми ударениями стихотворного текста, а их градации (размечаемые аллитерацией) служат ценностному соизмерению

слов. Отсюда следует, что основной единицей эддической метрики является четырехударная долгая строка, ибо именно в долгой строке реализуется аллитерационная схема стиха и находит завершение его акцентная схема: *hnígo hēilǫg vǫtn / áf Híminfiqlǫm* — «падали священные воды со склонов Химинфьелль». В сквозном фразовом ритме перетекающих одна в другую долгих строк (существенна относительная слабость последней метрической вершины) находит идеализированное воплощение линейность эпического текста.

Дротткветт обычно трактуют на основе эддического стиха, как результат его вторичного осложнения: краткая строка дополняется клаузулой (всегда долгосложное слово — х, например, *Sága, Fulla, ganga*); к аллитерации добавлена корневая рифма (хендинг); фиксировано место ключевой аллитерации (на начальном слоге в четных строках висы); наконец, счет ударений осложнен новыми силлабо-тоническими правилами. Действительно, эддическая основа стиха еще непосредственно прощупывается у ранних скальдов IX в. (Браги, Тьодольв Хвинский). Но в целом классический дротткветт с самого начала дан нам как особая система стихосложения, в которой полностью трансформированы все отношения эддического стиха. При этом благодаря своей структурной четкости скальдическая метрика оказывается не так сложна, как она представляется, если подходить к ней с мерками эддического стиха.

Начнем с того что в скальдической висе, отдельные предложения которой расчленены на части и превращены в материал для синтаксического орнамента (резкие *enjambements*, вставки и переплетение предложений), демонстративно нарушается связность текста и, следовательно, отсутствует фразовый акцентный контур как выражение этой связности. Сильные метрические позиции могут занимать в дротткветте семантически второстепенными и даже служебными словами; ср. местоимения и служебные глаголы в позиции ключевой аллитерации: 246.3.6 *hofum ráðit vel báðir*; 247.4.8 *ek hef sjalfr krafit//halfa*; 249.15.8 *hann engum svá//manni*³. Но тем самым долгая строка перестает существовать в дротткветте как основная метрическая единица. Ее место занимает фьордунг (*fjórðung*, букв. «четверть»), т.е. композиционная единица, выделяемая лишь по отношению ко всей висе.

Основной метрической единицей дротткветта (или собственно «строкой» — *vísuorð*) является единица, соответствующая эддической краткой строке, но заверша-

³ Все скальдические стихи приводятся по изданию Финнура Иоунссона [Skd]; цифры обозначают последовательно: страницу, номер висы и строку в висе. Принятая издателем пунктуация внутри строки опускается.

емая клаузулой: 189.2.2 Ullr benloga // Fullu; 2.4 fangs í briggð at // ganga. Клаузула подчеркивает автономность дротткветтной строки, но одновременно дает ключ и к ее горизонтальному метрическому членению. Метрика дротткветта — это метрика изолированных слов, изъятых из их естественных семантико-синтаксических связей. Такие формализованные просодические слова выполняют для скальда роль готовых метрических блоков, из которых он монтирует строку. Каждая строка содержит три просодических слова: инициаль, медиаль и финаль (= клаузула): fangs í / briggð at // ganga; 189.2.6 morðrunnr fyr / haf // sunnan.

В частном случае просодические слова напоминают силлабо-тонические стопы (например, первая из приведенных строк похожа на трехстопный хорей), но сходство это не должно вводить в заблуждение. Просодические слова не обладают обобщенностью силлабо-тонических стоп, но воспроизводят, как уже было сказано, структуры конкретных древнеисландских слов, т.е. являются метрически вариантными. Очень существенно вместе с тем, что цельноформленность требуется только от клаузулы; любая из инициалей, а также медиаль типа \sphericalangle могут заполняться не только цельноформленными словами, но и приравняваемыми к ним словосочетаниями, т.е. играют роль мерных элементов стиха. Укладываясь в готовые ячейки просодических слов, языковой материал претерпевает деформации, запрограммированные правилами дротткветта и воспроизводимые в соответствующих метрических типах строки. Это уже не акцентный стих с его повышенной семантической выразительностью, а особая система силлабо-квантитативного стиха, требующая искусственной скандовки и в силу этого содействующая затемнению смысла строфы.

Откуда, однако, известно, что строки дротткветта действительно скандировались по просодическим словам, в нарушение акцентного ритма ближайших к ним по языковому материалу эддических строк (пять метрических типов аллитерационного стиха по Зиверсу [Зиверс, 1893])? Надежным указателем метрической схемы дротткветта служат звуковые повторы — аллитерация и хендинг. В эддическом стихе ударения «естественно», т.е. определяется значимостью слова. Выделяя важнейшие слова в строке, аллитерация, по существу, лишь подтверждает ожидания опытного слушателя. Напротив, в формализованном скальдическом стихе, где метрические позиции теряют связь с семантикой, повышается организующая роль звуковых повторов и появляется необходимость в новом звуковом повторе — хендинге. По сравнению с аллитерацией, хендинг наделен и некоторыми дополнительными структурными возможностями, представляющими особую ценность для скальдического стиха. Так, не будучи привязанным к начальной по-

зиции в слове, хендинг обладает способностью служить инструментом переакцентуации строки⁴. Примером может послужить строка 189.2.6 *moðgunnr fyr / haf // sunnan*, где хендинг выделяет вторую корневую морфему сложного слова («древо убийства»), в то время как слово *haf* («море») в медиали остается невыделенным. Просматривая многие сотни дротткветтных строф, где строки с односложной медиалью CVC принадлежат к одному из стандартных типов (см. ниже), можно убедиться, что перед нами не частный случай, а неукоснительно соблюдаемое правило: односложная медиаль не выделяется звуковыми повторами, т.е. ударение с н и м а е т с я с нее в пользу второй корневой морфемы инициального слова. Тем самым строки типа *moðgunnr fyr / haf // sunnan* «отрываются» от своего эддического прототипа (Е-стих $\acute{ } \grave{ } x \acute{ } \grave{ } :$; *Sigmundar burr*) и приобретают резко неравномерный ритм, приходящий в столкновение с исходными свойствами языкового материала. Следует оценить художественный эффект этого ритма в поэзии скальдов: дважды отмеченными в инициали особенно часто оказываются поэтизмы (*moðgunnr* «древо убийства»), тогда как слабая медиаль оствляется чаще всего для наиболее ходовой лексикой — слов-заполнителей типа *haf* «море», *konug* «жён», *konungr* «конунг».

Таким образом, оказывается возможным выделить три метрических типа дротткветтной строки, определителем которых служит медиаль⁵:

тип 1 (тяжелая медиаль): 189.2.1 *samira /okkr of // eina; 3 fægir / folka // sógu; 4 fangs í / brigð at // ganga;*

тип 2 (легкая двусложная медиаль): 189.2.2 *Ullr ben / loga // Fullu; 8 sannfróðr / konur // góðar;*

тип 3 (легкая односложная медиаль): 189.2.6 *moðgunnr fyr / haf // sunnan; 186.5.2 oddfeimu / staf // þeima.*

Метрический тип 1, восходящий к эддическому А-стиху ($\acute{ } x \acute{ } x$), закладывает ритмическую основу дротткветта и является количественно преобладающим, особенно в нечетных строках. С ним контрастируют типы 2 и 3, тяготеющие к четным

⁴ Эта функция хендинга не принимается во внимание в работах по скальдической метрике. И поныне общепринятой остается акцентуация дротткветтной строки в соответствии с правилами Зиверсовой «системы пяти типов», пренебрегающая такими внутренними показаниями стиха, как звуковые повторы и количественные признаки слога [Свейнссон, 1962, 134; Фрэнк, 1978, 35; Кун, 1983, 85].

⁵ Отклонения составляют 2—3% в произведениях скальдов X—XII вв. Как правило, они встречаются у недостаточно искусных скальдов (висы, «сказанные» второстепенными персонажами и т.п.) либо, напротив, носят характер сознательного эксперимента. Таковы вытесненные из классического дротткветта строки с начальным безударным слогом (тип С, по Зиверсу), излюбленные Эйнараром Звонком Весов (X в.): 117.3.3 *fyr grþeysi at//ausa; 118.7.5 ok gaudmána reynir; 8.1 vasat ofbyrjar // grva.*

строкам (т.е. к строкам, завершающим фьордунг, хельминг и всю вису) и создающие сильный эффект ритмического перебоя. Благодаря тем просодическим деформациям, которые особенно характерны для этих двух типов, в них совпадают несколько акцентных типов эддического стиха: D-стих $\acute{\text{---}} \acute{\text{---}} \text{x} \grave{\text{---}}$ или $\acute{\text{---}} \acute{\text{---}} \grave{\text{---}} \text{x}$ (hnigo heilog vǫtn; ætt geirmimis), E-стих $\acute{\text{---}} \grave{\text{---}} \text{x} \acute{\text{---}}$ (Sigmundar burr), а также отягощенный A-стих $\acute{\text{---}} \grave{\text{---}} \acute{\text{---}} \text{x}$ (Borghildr borit). Если учесть, что сами акцентные типы, по Зиверсу, могут быть выделены в «Эдде» лишь с известной долей условности, поскольку эпический стих не знает резких границ между метрическим и ритмическим варьированием (т.е. между правилами, узусом и тенденциями стиха), можно убедиться, что дротткветт обладает значительно большей структурной четкостью сравнительно с эическим стихом. Примером типичного дротткветта может послужить отдельная виса Храфна сына Энунда (X в.), одного из героев «Саги о Гуннлауге Змеином Языке»:

189.2 Samira / okkr of // eina (1)	Нам с тобой, Ульь стали,
Ullr ben / loga // Fullu (2)	Стать та не пристала —
fægir / folka // Sǫgu (1)	Драться девы ради,
fangs í / briggð at // ganga; (1)	Дружбу нашу рушить.
mjök eru / margar / slíkar (1)	Милых жен немало
morðrunnr fyr / haf // sunnan (3)	Можно взять в заморье.
ýtir's / sævar // Sóta (1)	Велемудрый витязь
sannfróðr / konur // góðar (2)	С волком волн отбудет.
	(Пер. С.В.Петрова)

4. В силу своей формализованности и ориентированности на изолированное слово скальдическая метрика вполне универсальна, т.е. пригодна не только для хранения текстов, но и для создания новых текстов из любого языкового материала. Метрические позиции слова в вису определяются не его рангом в поэтическом языке и его формульными возможностями, т.е. признаками, столь важными для эддического стиха, но единственно его просодической структурой⁶. Так, краткосложность слов типа *kona* «женщина», *konung* «конунг», *Haraldr* (имя конунга) уравнивает их метрические возможности: все три слова формируют либо слабую медиаль в типе 2, либо — несравненно реже — первую вершину в любом типе (при количественной замене долгого слога кратким двусложником $\acute{\text{---}} \grave{\text{---}}$)⁷. Как спра-

⁶ Эта абсолютизация формы имеет, однако, показательное исключение: на имена, занимающие позицию слабой медиали в типе 2, налагаются строгие просодические ограничения (здесь допускаются только краткосложные структуры *haf*, *lið*, *god*, *skip* и т.п.), тогда как просодическая структура личных форм глагола не ограничивается (возможны формы типа *kvazk*, *lézk* и т.п.)

⁷ Ср. 232.2.6 *áttleifð* /Haralds // knátti (тип 2) и 235.5.5 *Haralds arfi* / lét // haldask (тип 3).

ведливо заметил по сходному поводу Л.Холландер, «отсутствие ударения на имени конунга не казалось в то время предосудительным ни самому конунгу, ни поэту» [Холландер, 1953, с. 190].

Итак, в распоряжении скальда был весь без изъятия словарь общего языка. В самом деле, легко убедиться, что гигантское расширение скальдической лексики, сравнительно с эддической, происходит не только за счет хейти (скальдических синонимов) и кеннингов, но в немалой степени и за счет снятия функциональных ограничений с языка. Наименования самых разнообразных реалий (например, *fiðri* — «оперение», *fjara* — «осушной берег», *fiðla* — «скрипка»); разноплановые неологизмы и сниженная лексика (например, *fexa* — «покрывать гривой» к *faxi* — «грива», *fíkninn* и *fíkr* — «жадный», *fiðl* — «дурень», *fnykr* — «вонь», *fox* — «обман»), давние и недавние заимствования (например, *feskr* — «красивый», *fíll* — «слон» и даже *form* — «форма») — все находит место в отдельных висах с их тематически не ограниченным содержанием.

Но основное богатство скальдического словаря определяется все же его наиболее специфическими единицами — хейти и кенningами, к рассмотрению которых мы и переходим. Проблема языка скальдов обращается к нам теперь другой стороной: необходимо попытаться ответить на вопрос, каким образом кеннинги, тематически связанные с панегирической или культовой поэзией, находят себе место в отдельных висах с их непредсказуемой и непритязательной тематикой.

Ответ оказывается едва ли не лежащим на поверхности: все нажитое и приумножаемое богатство поэтической лексики скальдов вмещает в себя кеннинг мужа. Это во всех отношениях «кеннинг кеннингов», главенствующий в системе не только в силу своей тематической несвязанности, но одновременно с этим и благодаря особым конструктивным свойствам, развивающим свойства скальдического кеннинга как такового.

Так, если общей особенностью скальдических кеннингов является способность к развертыванию, то именно кеннинг мужа обладает способностью образовывать наиболее длинные цепочки. У скальдов X—XII вв. можно найти не только трехчленные (так называемые *gekit*), но и четырех-, и пятичленные, а в отдельных случаях и более длинные цепочки. Естественный предел длине кеннинга устанавливает лишь пространство скальдической полустрофы, в которой он должен уместиться. Можно встретить стихи, почти целиком заполняемые кенningами. Так, в отдельной висте (сохранилась одна полустрофа) скальда Халлар-Стейна сказано: «Расточитель янтаря прохладной земельной полоски кабана Видблинди будет долго любить иву поприща змеи», т.е. «Муж будет долго любить женщину». Многочисленные кеннинги мужа включают в себя тем самым на разных этапах разверты-

вания почти все ходовые кеннинги драп и флокков: *битвы и меча, моря и вороны, крови и золота* и т.д. Так, в приведенном выше кеннинге Халлар-Стейна «кабан Видлинди (имя великана) — это *кит*, «земельная полоска кита» — *море*, а «янтарь моря» — *золото*. Поскольку соподчиненность кеннингов в этом и подобных случаях однонаправленна (можно назвать мужа «расточителем золота», но *золото* не называют, например, «раздором мужей»), кеннинг мужа может быть с полным правом назван вершиной всей иерархической системы скальдических кеннингов⁸.

Читателю, мало знакомому со скальдической техникой, многочисленные кеннинги представляются обычно главным препятствием к расшифровке висы. Но следует заметить, что кеннинги мужа, несмотря на свою длину, расшифровываются легче большинства других кеннингов. Так, если основа «рыба» может относиться как к *змею* («рыба вереска»), так и к *мечу* («звонящая рыба брони»), а основа «огонь» — как к *мечу* («огонь битвы»), так и к *золоту* («огонь моря»), то основа в кеннингах мужа во всех без исключения случаях однозначна: «вяз» или «Ньёрд» в стихах скальдов — это всегда муж, какое бы пышное определение ни следовало за этими и подобными обозначениями. Добавим к сказанному, что в большинстве кеннингов мужа нет даже видимости загадки, поскольку в отличие от всех прочих кеннингов они отдают предпочтение не метафорическим обозначениям в основе, а простым (хотя и очень разнообразным по своим формальным возможностям, *potiþa agetis*)⁹. Любое обозначение деятеля в скальдических стихах (т.е. слова типа «метатель», «расточитель», «гонитель», «подстрекатель» и т.п.) однозначно относит весь кеннинг к мужу. Что же касается указаний на сферу деятельности («путешествия ... битвы, морские походы, охота, оружие и корабли», SnE, 95), генетически привязывающих большинство кеннингов мужа к хвалебной поэзии, то они оказываются семантически избыточными. Отдельные висы, аккумулирующие в составе кеннингов мужа гигантский поэтический материал, до-

⁸ Выше него следовало бы поместить лишь кеннинг *вождя*, так как *вождь* может определяться, например, как *drengja dróttinn* «господин мужей», тогда как кеннинги мужа никогда не включают в качестве определения наименования *вождя*. Однако кеннинги типа *drengja dróttinn* не способны к развертыванию, т.е. поглощению других кеннингов. Следует отметить, кроме того, что кеннинги *вождя* весьма нечетко отграничиваются от кеннингов мужа [Майсснер, 1921, 351]. Автономное положение в системе занимает и кеннинг *жены*. Он употребляется в отдельных висах несравненно чаще, чем в хвалебной поэзии, где он встречается главным образом в условных обозначениях типа «О женщина!».

⁹ Вершина формализации — образования типа *felli-Njörðr, geiði—Týr* (основа глагола на *-ia-* + имя бога) в основе кеннингов. Подобные образования представляют в сущности вариант девербативов *fellir, geiðir* от *fella* — «повергать», *geiða* — «гнать».

вершают, таким образом, превращение этого материала в чистую форму.

В полном соответствии с орнаментализацией кеннингов находится и вторая их особенность, а именно предельная обобщенность их значения. Нужно заметить, что обобщенность значения присуща любому кеннингу, являясь лишь оборотной стороной его безграничной формальной вариативности, т.е. семантического отождествления в его структуре (на правах хейти) множества слов с идентифицирующим значением [Стеблин-Каменский, 1978, 54—55]. В обычном кеннинге его значение исчерпывается суммой двух элементарных компонентов: основа относит предмет к определенному классу, определение уточняет его денотативную сферу («рыба брони» — меч, но «дорога рыб» — море и т.п.). Но в кеннинге *мужа*, как он употребляется в отдельных висах, нет и этого суммирования, поскольку определение в нем, как мы могли убедиться, полностью условно. По существу, кеннинги *мужа* выполняют функцию скальдических личных местоимений [Стеблин-Каменский, 1978, 52—53]. Характерно, что в тех нечастых случаях, когда скальд прибегает к обычному местоимению, он отдает предпочтение из экономии места его суффикрованным или стяженным вариантам (*frák — ek frá; h'n hefr — hon hefr*).

5. Итак, отдельные висы с предельной ясностью обнаруживают механику формального варьирования в стихе и языке скальдов. Но можно думать, что они в большей степени, чем другие жанры, проливают свет и на саму роль варьирования в скальдической поэзии. Как никакой другой жанр, отдельные висы делают очевидным, что потребность в постоянном обновлении или словесного табуирования (на что часто указывают в литературе), но прежде всего самой ситуативностью скальдической поэзии. Каждая новая ситуация требует от скальда нового формотворческого усилия. Показательным с этой точки зрения могло бы быть сопоставление скальдической поэзии и заговора, с которым она, как это общепризнано, генетически связана. Оба типа текстов функционально направлены на актуальную ситуацию, т.е. призваны оказывать на нее определенное воздействие. Но авторское осознание формы совершается только в скальдической поэзии, ибо только в ней данная ситуация, т.е. конкретный сиюминутный факт, получает вербальное отражение в тексте. Скальд воздействует на ситуацию, одновременно сообщая о ней, т.е. запечатлевая ее в слове¹⁰.

¹⁰ Промежуточное место между заговором и другими (всегда строго фактографичными) скальдическими стихами занимает нид. Дело в том, что нид — это единственный жанр, содержание которого может быть совершенно условным. В сохранившихся образцах нида адресат обычно обвиняется в совершении позоря-

Но предполагают ли отдельные висы какую-либо функциональную направленность на ситуацию? Или форма в них самоцельна, а повод для сочинения сам по себе совершенно случаен и незначителен (как полагают большинство скальдоведов)? Представляется, что оценка функций отдельных вис — в том числе и их художественной функции в саговом повествовании (ср. [Вольф, 1965; Эйнарсон, 1974]) — во многом еще нуждается в уточнениях. Разница между отдельными висами и хвалебной поэзией скальдов состоит, во всяком случае, не в том, что содержание хвалебной поэзии — это события государственной важности, в то время как ситуации, в которых произносятся висы, сами по себе ничтожны. Ссора из-за неуплатченного долга, встреча в пути, виденное во сне и подобные ситуации оказываются в контексте саг об исландцах не менее важными, чем битвы, морские походы и наказание преступников в контексте королевских саг. Разница между драпами и отдельными висами, как представляется, состоит и не в том, что первые из них преследуют цель создания реального блага, в то время как другие самоцельны и бескорыстны, т.е. сочиняются исключительно из «спортивного интереса»¹¹.

Особенность отдельных вис сравнительно с драпами и нидами состоит прежде всего в их адресате. Тогда как хвалебные или хулительные стихи по самой природе своего жанра направляются скальдом вовне, сочинение отдельных вис (даже содержащих обращение) — это неизменно акт самоутверждения. «Владея формой», скальд тем самым демонстрирует твердость духа в критической для него ситуации, а вознаграждением для него служит высокая оценка окружающих. Можно было бы сказать, что отдельные висы имеют медиальную направленность.

Данное утверждение нуждается в некоторых уточнениях. Роль скальдической поэзии как средства социального самоутверждения индивида (ср. похвальбу воина перед боем или застольные перебранки, о которых часто рассказывается в сагах) не осталась, конечно, не замеченной исследователями. Но при этом подразумеваются в основном лишь случаи, когда неординарность ситуации видна, так сказать, невооруженным глазом.

щих мужчину действий, причем заведомая вымышленность этих обвинений, судя по всему, не считалась препятствием для того, чтобы нид возымел действие, т.е. довел до болезни или свел в могилу того, кто подвергся поношению. Напротив, невымышленность содержания остальных скальдических стихов обычно не подвергается сомнению, на чем основана их роль как исторического источника.

¹¹ Обозначение скальдического искусства как *frótt* (слово, получившее в современных скандинавских языках значение «спорт») и упоминание его в перечнях в одном ряду с искусством игры в шашки, ездой на лыжах, плаванием и т.п. указывает, конечно, не на его несерьезность (к *fróttir* относятся также и кузнечное, и руническое искусства), а исключительно на роль в нем формального мастерства (ср. [Стеблин-Каменский, 1947, 78]).

Так, хрестоматийно известны примеры сочинения вис героем саги в разгаре боя, в момент отсечения ему головы или извлечения копья из сердца (таким висам обычно отказывается в подлинности). Но значительно более многочисленны, а потому и более показательны примеры, когда драматизм ситуации скрыт и может быть обнаружен лишь с помощью специального анализа контекста саги. Так, висы Греттира («Сага о Греттире») сродни тем его выходкам и дерзким словам, в которых, по мнению исследователей, проявляется присущий этому герою комплекс неполноценности¹².

Есть основания думать, что и в других случаях произнесение отдельной висы — это характеристика персонажа, весьма важная для понимания его поступков и событийных поворотов саги. Сказанное ни в коей мере не означает, что висы служили выражением внутренних переживаний их автора, т.е. образовывали островки лиризма в сдержанном и объективном повествовании саги. Нельзя не согласиться с М.И.Стеблин-Каменским, когда он пишет в статье «Лирика скальдов», что «скальдическая отдельная виса, как правило, фиксирует факты, а отнюдь не умозрения или переживания» [Стеблин-Каменский, 1978, 70]. Но непроявленность внутреннего мира личности в висах вовсе не умаляет их значимости и высокой оценки в обществе как поступка, а иногда и героического поступка (по масштабам событий, о которых рассказывает сага). Представляется, что это отношение к стихотворству как к ф о р м е п о в е д е н и я и к личной доблести (наравне с другими доблестями) более всего говорит о месте скальдической поэзии в древнеисландском обществе.

6. Оценивая роль отдельных вис в сагах об исландцах и в самой Исландии «века саг», необходимо, однако, отдавать себе отчет в том, что завоевания скальдической поэзии, т.е. ее тематическая универсализация и широкое распространение в обществе, в то же время в ряде других отношений ставят предел ее возможностям. Впечатление ничтожности содержания многих отдельных вис в значительной мере объясняется тем, что фактографичность их поневоле ущербна: восемь строк висы способны вместить слишком немногое, и содержание ее «обычно настолько отрывочно, случайно, индивидуально и конкретно, что без сопровождающего прозаического текста так же непонятно, как могут быть непонятными перехваченное чужое письмо или подслушанный разговор» [Стеблин-Каменский, 1979, 122—123].

¹² Греттир ребенком начинает с дерзких реплик и еще неловких стихотворных экспромтов (гл. XIV—XV). Висами он пытается отвести от себя обвинение в убийстве Скегги, положившее начало его злоключениям (гл. XVI); отстоять себя после разрыва с родичами (гл. XVII); привлечь внимание к своей смелости во время своих скитаний в Норвегии (главы XVIII—XIX); завоевать уважение к себе после возвращения в Исландию (главы XVIII—XLV) и т.п.

Дело, однако, не только в краткости висы или непредсказуемости ее содержания. Будь это так, мы могли бы, вероятно, согласиться с точкой зрения тех исследователей, которые полагают, что коммуникативная недостаточность висы намеренно создается автором саги, рассекающим длинные и вполне понятные стихотворения на отдельные стихотворные вставки (ср. выше, с.280). Но вопрос не сводим к фрагментарности отдельных вис. Их коммуникативная недостаточность имеет чисто лингвистическую природу, а именно обусловлена особенностями их языка, которые были рассмотрены выше.

В силу орнаментализованности синтаксиса висы и условности ее акцентного контура, утратившего опору на фразовое ударение, в ней оказывается подорванной или, во всяком случае, сильно затемненной коммуникативная перспектива высказывания. Более того, данное и новое (как и временная отнесенность, и модальность предикатов) скальдического текста далеко не всегда могут быть разграничены и морфологическими или морфосинтаксическими средствами, так как дротткветт (три подогнанных встык просодических слова в строке) оставляет слишком мало места для служебного материала. Развертывая вису в прозаический текст и давая к ней буквальным перевод, издатели саг обычно вводят недостающие идентификаторы и служебные слова, т.е. артикли, демонстративы, слабые формы прилагательных, модальные слова и аналитические формы глаголов.

Наконец, кеннинги отдельных вис в значительной степени подрывают и лексико-семантический механизм идентификации. Выше они сравнивались с личными местоимениями. У скальдического кеннинга, однако, то различие с местоимением, что он не получает индивидуальной референции в тексте, поскольку из самой висы часто оказывается неясным, к кому относится данный кеннинг мужа — к ее адресату, к скальду или какому-либо третьему лицу. Специфические свойства языка скальдов объясняют гораздо лучше, чем ссылки на порчу текста, почему виса может существовать только при условии ее прозаического сопровождения. Висы нуждаются в саге, и само их сохранение до некоторой степени проливает свет на устную предысторию саги [Листель, 1930, 189].

Но в этой неперменной привязке к поясняющему тексту саги, очевидно, состоит и одна из причин перерождения скальдического творчества. По мере развития жанра саги в письменную эпоху отношение между прозой и включенными в нее скальдическими строфами меняется: в дошедших до нас памятниках уже не столько висам нужна сага, сколько, напротив, саге оказываются нужны висы. Они нужны ей и как историческое свидетельство (подлинные слова, запечатлевшие действительно имевшие место факты), и как композиционный сигнал в повествовании, и, наконец, просто как украшение или лирическая

вставка (таковы висы в эдических размерах, включаемых в романические саги типа «Саги о Фригьофе Смелом»). По мере эволюции саги меняется и назначение отдельных вис. При этом, однако, нет никаких сведений о том, как долго скальдическое искусство сохранялось в обиходе исландского общества, поскольку отдельные висы известны исключительно из саг.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Вольф, 1965. — *Wolf A.* Zur Rolle der *Vísur* in der altnordischen Prosa. — *Festschrift Leonhard C. Franz zum 70. Geburtstag.* ed. O. Menghin and H.M. Ölberg. Innsbruck, 1965, с. 459—484.
- Зее, 1971. — *See K. von.* Skaldenstrophe und Sagaprosa. — *Mediaeval Scandinavia.* 1971, vol. 10, с. 58—82.
- Зиверс, 1893. — *Sievers E.* Altgermanische Metrik. Halle, 1893.
- Йонссон, 1912. — *Jónsson Finnur.* Sagaernes lausavísur — Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie udg. af Det Kong. nordiske oldskrift-selskab. København, 1912, с. 1—57.
- Клоувер, 1978. — *Clover C.J.* Skaldic sensibility. — *Arkiv för nordisk filologi.* 1978, vol. 93, с. 63—71.
- Кун, 1983. — *Kuhn H.* Das Dróttkvætt. Heidelberg, 1983.
- Ли, 1965. — *Lie H.* Lausavísur.—Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder. Vol. IX. København, 1965, с. 856—857.
- Листель, 1930. — *Liestøl K.* The Origin of the Icelandic Family Saga. Oslo, 1930.
- Майсснер, 1921. — *Meissner R.* Die Kenningar der Skalden: Ein Beitrag zur skaldischen Poetik. Bonn—Leipzig, 1921.
- Свейнссон, 1962. — *Sveinsson Einar Ól.* Íslenzkar bókmenntir í fornöld, I. Reykjavík, 1962.
- Стеблин-Каменский, 1947. — *Стеблин-Каменский М.И.* Поэзия скальдов. Автореф. докт. дис. Л., 1947.
- Стеблин-Каменский, 1978. — *Стеблин-Каменский М.И.* Историческая поэтика. Л., 1978.
- Стеблин-Каменский, 1979. — *Стеблин-Каменский М.И.* Скальдическая поэзия. — Поэзия скальдов. Изд. подготовили С.В.Петров, М.И.Стеблин-Каменский. Л., 1979, с. 77—127.
- Фрэнк, 1970. — *Frank R.* Onomastic Play in Kormak's Verse: The Name Steingerðr. — *Mediaeval Scandinavia.* 1970, vol. 3, с. 7—34.
- Фрэнк, 1972. — *Frank R.* Skaldic Double Entendre. — *Studies for Einar Haugen: Presented by Friends and Colleagues.* The Hague — Paris, 1972, с. 227—235.
- Фрэнк, 1978. — *Frank R.* Old Norse Court Poetry: The Dróttkvætt Stanza. Ithaca — London, 1978.
- Холландер, 1953. — *Hollander L.M.* Some Observations on Dróttkvætt Meter of Skaldic Poetry. — *Journal of English and Germanic Philology.* 1953, vol. 53, с. 189—197.
- Эйнарссон, 1974. — *Einarsson B.* On the Rôle of Verse in Saga-Literature. — *Mediaeval Scandinavia.* 1974, vol. 7, с. 118—125
- Нкр — *Heimskringla Snorra Sturlusonar: Konungasögur / um prentun sá Páll Eggert Ólason.* Reykjavík, 1946.
- Skd — *Den norsk-islandske skjaldedigtning ved Finnur Jónsson.* B, rettet tekst, første bind. København, 1973.
- SnE — *Snorri Sturluson.* Edda, udg. af Finnur Jónsson. København, 1926.

**MARGINALIA К ИЗУЧЕНИЮ
ФРИГИЙСКИХ ТЕКСТОВ**

Последние годы отмечены известным продвижением вперед в изучении фригийских текстов, их палеографическом описании, а также лингвистической и историко-культурной интерпретации. В большей степени это относится к надписям старофригийского периода, поскольку в этой области налицо заметный прогресс в палеографическом изучении надписей, достигнутый благодаря публикации фундаментального корпуса [Брикс, Лежен, 1984] (см. также рецензию [Баюн, Орел, 1986]). Появление этого корпуса сразу же позволило дать ответ на ряд спорных вопросов, относящихся к истории фригийского языка, подтвердить или опровергнуть множество существовавших ранее гипотетических решений. Была создана объективная основа для целостного лингвистического описания языка фригийских памятников и содержательной интерпретации надписей. Попытка такого сплошного обследования фригийских текстов была предпринята в работе [Баюн, Орел, 1988], где были предложены транскрипции всех известных старо- и новофригийских надписей (с отдельными достаточно существенными поправками по отношению к более ранним публикациям), их толкования (с этимологическими и историко-грамматическими комментариями) и, где это было возможно, переводы текстов.

Говоря в самых общих чертах и рассматривая фригийский язык в его индоевропейском контексте, мы можем теперь с достаточной степенью уверенности констатировать исключительную близость фригийского к греческому в ряде особенностей фонетического и морфологического строя (см., например, [Орел, 1986]), а также в специфической исконной лексике, ярко свидетельствующей о греко-фригийском диалектном единстве (вплоть до допущения особого таксономического статуса греко-фригийской общности в рамках индоевропейского в целом и даже в пределах более узкого — «аугментного» — ареала). В историческую эпоху греко-фригийские связи усиливались за счет про-

никновения во фригийский заимствований из греческого. С другой стороны, для фригийского могут быть указаны и некоторые черты фонологии и глагольной морфологии, а также элементы словаря, объединяющие этот язык с анатолийским, см. [Баюн, Орел, 1989]. Как и в случае с греческим, связи фригийского с анатолийским характеризуются не только изоглоссами в собственном смысле слова, но и заимствованиями из анатолийского во фригийский.

Памятники фригийского языка дают нам в настоящее время цельную и внутренне непротиворечивую картину индоевропейского диалекта, характерные особенности которого в фонетике, морфологии и словаре (как и специфические черты палеографии старофригийских надписей) позволяют отказаться от интерпретаций, основанных на "wishful thinking" и то насильственно укладывающих фригийский в умозрительную схему языка с переходом $*g^w > b$, то вопреки фактам трактующих его как язык "satəm", да вдобавок — с передвижением согласных (ср. [Дьяконов, Нерознак, 1985]). В то же время выработка более или менее ясных и непредвзятых представлений о статусе фригийского ставит перед исследователями новую и не всегда легко разрешимую задачу идентификации как фригийских (или, напротив, как определено не относящихся к фригийским) тех памятников, которые обнаруживаются за пределами Фригии — как правило, в пограничных с нею областях. В случаях такого рода, очевидно, в значительной мере теряют цену историко-археологические аргументы, а на передний план выходят соображения чисто лингвистического и палеографического характера.

Фригийские памятники, обнаруживаемые за пределами Фригии, естественно, достаточно редки, можно сказать, единичны, однако они, бесспорно, существуют. Примером может служить «мизийская» надпись из Уючика, фригийская принадлежность которой (с оговорками, относящимися к ее диалектному статусу) может теперь считаться твердо установленной [Баюн, Орел, 1988а]. С теми же оговорками следует признать фригийской наскальную надпись из Ситово (Болгария) (предварительное сообщение по этому поводу было сделано Л.С.Баюном на VI Международном съезде по изучению стран Юго-Восточной Европы, София, 1989; подробно см. [Баюн, Орел, 1990]). Серьезного внимания в плане возможных связей с фригийским заслуживают также самофракийские надписи [Леманн, 1955; Бонфанте, 1955], самая пространная из которых содержит сегмент бека (40, стк. 7), сопоставимый с новофригийским названием хлеба βεζος (ср. при этом существенное совпадение на уровне глосс между самофрак. $\acute{\alpha}\delta\alpha\mu[\nu\alpha]$ — предположительно, в значении "φλον" — и фриг. $\acute{\alpha}\delta\alpha\mu\upsilon\epsilon\iota\upsilon\prime\tau\omicron\ \phi\iota\lambda\epsilon\iota\upsilon\upsilon\prime\kappa\alpha\iota\ \Phi\omicron\rho\upsilon\gamma\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \acute{\alpha}\delta\alpha\mu\upsilon\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon\upsilon$, см. [Георгиев, 1977, с. 152]).

I

В связи со сказанным выше не могут не привлечь внимание две надписи, опубликованные в свое время в [Хаас, 1966] как «потенциально фригийские», но практически без каких-либо попыток интерпретации. Сегодня нам представляется возможным вернуться к этим надписям, с тем чтобы в какой-то степени уточнить их языковую принадлежность и внести ясность в их содержание.

1. Печать из коллекции Э.Херцфельда, к сожалению, не сохранилась и известна нам только по прориси [Хаас, 1966, с. 177] (см. рис.2.). Надпись выполнена слева от знака, рядом с которым находится изображение царя в венце или тиаре, держащего за лапы двух животных (видимо, львов); одно из животных расположено вверх, другое — вниз головой. Датировка печати не определена.

Надпись в прориси читается четко, состоит из двух строк, обе строки читаются слева направо. 1-я строка начинается не-алфавитным знаком. С палеографической точки зрения надпись вполне может быть интерпретирована как старофригийская и датирована приблизительно IV — V вв. до н.э. (достаточно архаичны начертания знаков *m*, *n*, а также *e* в 1-й строке, однако знаки для *a* и *e* во 2-й строке скорее напоминают соответствующие написания в более поздних старофригийских памятниках).

Транслитерация надписи не представляет трудности:

1 omen 2 mape

Фригийская принадлежность надписи с лингвистической точки зрения может подтверждаться содержанием 2-й строки. Жанр надписи позволяет предполагать, что в *mape* мы можем усматривать личное имя царя (изображенного рядом с текстом), которое представляется естественным сравнивать с широко представленным во Фригии и в Малой Азии в целом именем *Μλυης*; последнее выступает, кстати, и как имя мифического древнефригийского царя, ср. комментарий Плутарха относительно термина *μανικά*; *Φρύες μέχρι νῦν τὰ λαμπρά καὶ θαυμαστά τῶν ἔργων μανικά καλοῦσιν διὰ τὸ Μάνην τινὰ τῶν παλαιῶν βασιλέων ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ δυνατὸν γενέσθαι, ὃν ἔνιοι Μάσσην καλοῦσι* (Plut. Is.Os. 24, 360).

Греческие передачи, как и сама форма *mape*, дают основание думать, что перед нами *e*-основа мужского рода, что вообще характерно (наряду с *a*-основами) для фригийских личных имен, см. [Баюн, Орел, 1988 passim]. В таком случае в *mape* допустимо усматривать либо вокатив, либо, что нам представляется более вероятным, датив ед.числа. Если мы действительно имеем дело с формой дательного падежа, *mape* следует возводить к **mapei*. В старофригийском такой прототип должен был

предположительно отразиться как *тапеу*, *тапеі* или, с утратой конечного (у), как *тапе*. Следует заметить, правда, что отпадение (у) в ауслaute более характерно для поздних стадий развития старофригийского и особенно — для новофригийского, см. [Баюн, Орел, 1988, II, с. 140].

Что касается формы *опеп*, она не находит себе аналогий в известных фригийских текстах. Можно, впрочем, с достаточной степенью уверенности предположить, что *опеп* находится, судя по его ауслaute, за пределами именной морфологической системы. Исход на *-ep* для фригийских имен (включая, кстати, и личные имена) в надписях неизвестен. Что касается греческих передач фригийских существительных на $= \eta\nu$, то частью эти имена просто не являются фригийскими (так, $\acute{\alpha}\zeta\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \lambda\acute{\omega}\gamma\omega\nu$, скорее всего, ошибочно отнесли к фригийскому уже в античности, ср. неожиданную асибиляцию * \hat{g}), частью же, $= \eta\nu$, видимо, отражает фриг. * $\bar{a}n$ (ср. $\beta\alpha\lambda\acute{\eta}\nu\ \beta\alpha\delta\acute{\iota}\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$. $\Phi\epsilon\rho\nu\gamma\iota\sigma\acute{\tau}\acute{\iota}$).

С другой стороны, представляется возможным трактовать *опеп* как глагольную форму, поскольку исход на *-(e)n* в системе фригийского глагола хорошо известен и связан с 3-м лицом мн.числа в перфекте (н.-фриг. $\delta\alpha\mu\alpha\sigma\epsilon\nu$) и в «имперфекте» (н.-фриг. $\delta\alpha\delta\omega\nu$); ср., кроме того, 3-е лицо мн.числа настоящего времени на *-ni*, возможно, из * $\bar{n}i$ (н.-фриг. $\alpha\gamma\omicron\sigma\alpha\nu$, $\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\nu$), подробно см. [Баюн, Орел, 1989, с. 30—31]. В перфекте и «имперфекте» фригийские формы на *-n* с определенностью могут выводиться из * $\bar{n}t$, поскольку правило об утрате конечного элемента в консонантном сочетании (в ауслaute) имело во фригийском регулярный характер. Можно, таким образом, предположить, что *опеп* представляет собой глагольную форму с показателем 3-го лица мн.числа и, по-видимому, входит в систему «имперфекта» — образования с вторичными окончаниями, без аугмента и, что существенно, без конкретной временной соотнесенности (подробно о фригийском «имперфекте» и его семантике см. [Баюн, Орел, 1990]).

Таким образом, *опеп* может восходить к * $\bar{o}m\text{-ent}$. Жанр надписи, как представляется, подсказывает возможную этимологию этого глагола, который мы склонны сопоставлять с этимологически изолированным греч. $\acute{\alpha}\mu\nu\delta\mu\iota$ «клясться, давать клятву» (предполагаемое иногда родство последнего с др.-инд.

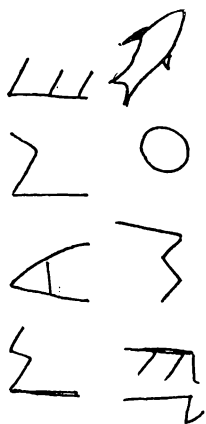


Рис. 1
Прорисы глиняной таблички из Персеполя (из собрания Камерона)



Рис. 2
Прориси печати
из коллекции
Э.Херцфельда

ап- также вызывает некоторые затруднения). Если наша гипотеза приемлема, надпись в целом может быть понята следующим образом: «(Они) дают клятву (царю) Манису». Не исключено, что 3-е лицо мн.числа употреблено здесь в неопределенно-личном значении.

2. Глиняная табличка из Персеполя, обнаруженная Э.Херцфельдом и находившаяся в собрании Камерона. Известна нам только по прориси в [Хаас, 1966, с. 176] (см. рис. 1). По мнению Херцфельда, датируется ориентировочно временем правления Ксеркса. В публикации Хааса помимо прориси приводится также транслитерация, в которой верно прочитан ряд знаков. По палеографическим особенностям надпись может быть отнесена к V—VI вв. до н.э. (ср. особенности начертания е и особенно а), что удовлетворительно согласует-

ся с приведенной выше датировкой; в любом случае почерк заведомо более архаичен, чем в рассмотренной выше надписи на печати.

Транслитерация надписи

1 ----ekes [?] 2 --eke- 13 kna--? [4]--i kna-ka [

5 make-es [7?]a-anamaka [

Палеографический комментарий

1/1: следы вертикального штриха, тесно прилегающие к следующему знаку.

1/2: нижняя часть вертикального штриха и часть наклонной, несколько закругленной черты. Возможно, *v* или *l*? Комбинаторно более вероятен гласный — *a*, *e*?

1/3: отчетливо видна только верхняя часть вертикального элемента. Можно предполагать также наклонный штрих в верхней части буквы. Возможно, *k* (ср. 2/5) или *n*?

1/4: видимо, плохо сохранившиеся следы знака, тождественного 2/1 и 3/1 (см. ниже). Хаас ошибочно предполагает здесь *i*. Возможно, однако, что перед нами следы *a*.

1/8: несмотря на особенности начертания, буква явно идентична 5/9 и можно поэтому, вслед за Хаасом, трактовать ее как *s*.

1/9: тот же знак повторяется в 3/7 и 5/10. Нетрудно заметить, что знак 2/1, 3/1, 4/4, 5/1 представляет собой его «зеркальный» вариант. Расположение обоих типов знаков в тексте заставляет предполагать в них не алфавитные знаки, а символы словораздела. Трудно согласиться с Хаасом, читающим 5/10 как *a*.

2/2: сопоставление с 1-й строкой делает несколько сомнительным хорошо видный на прориси горизонтальный штрих. Неясно.

2/3: *a* или *p*?

2/7: Хаас предполагает здесь *s*. Правая часть строки после 2/7 пуста (или повреждена?).

3/5—6: неясные следы 1 — 2 знаков. Справа от 3/7 знаки отсутствуют.

4/1: *s* или *as*?

4/2: по предположению Хааса, *s*. Группа знаков в начале строки выполнена крайне небрежно.

4/10: бесспорно *a*, вопреки мнению Хааса, читающего здесь *e*.

5/6: возможно, *g*.

6: текст не сохранился.

7/2: возможно, *g* или, что менее вероятно, *u*.

Плохая сохранность надписи, к сожалению, исключает ее полную интерпретацию. Тем не менее представляются возможными некоторые шаги в этом направлении. Прежде всего, существенное наблюдение уже было сделано Камероном, отметившим, что в 7-й строке выделяется следование *apataka*, идентифицируемое как др.-перс. *apataka*- (в эламских передачах — *ha-pa-ta-ak*-), название 10-го (буквально — «безымянного») месяца древнеперсидского календаря, см. [Хаас, 1966, с. 176]. Это обстоятельство, как и характер объекта, на котором выполнена надпись, позволяет в какой-то степени уточнить жанровую принадлежность и обстоятельства составления текста: перед нами, по всей видимости, документ хозяйственного или делового назначения, возможно, список или реестр, очевидно, завершавшийся датой. В таком случае повторяющиеся в надписи формы с исходом на *-es* (...*ekes* в 1-й и 2-й строках и *take-es* в 5-й), скорее всего, представляют собой номинатив (или аккумулятив?) мн.числа. Предположительно восстанавливаемая в начале 4-й строки группа *assi* может пониматься как сочетание предлога *as* с аккумулятивом указательного местоимения *si* «в

этом/для этого» (к падежному управлению *as* см. [Баюн, Орел, 1988, II, с. 161]).

Однако особенно существенной для языковой идентификации памятного и его понимания представляется та часть текста, которая содержится в строках 3-й и 4-й. Сразу же заметим: едва ли приходится сомневаться в том, что в этой части надписи дважды повторяется одна и та же лексема. Если в 3-й строке мы находим следование *кпа--*, то в 4-й соответствующее слово, также отграниченное знаками словораздела, имеет вид *кпа-ка* [. Фригийская этимология этих сегментов была бы невозможна еще несколько лет назад, однако теперь, после публикации недавно обнаруженной новофригийской надписи № 116 (см. публикацию [Брикс, Нойманн, 1985] и интерпретацию [Баюн, Орел, 1988, II, с. 154—157]) такая возможность есть. В надписи № 116 дважды повторяется фригийское название женщины — генитив ед.ч. *κπαιχο*, аккузатив ед.ч. *κπαιχαν*, идентичные греч. *γυναιχος* и *γυναιχα* и отражающие претерпевшие ассимиляцию по глухости /gnaikos/ и /gnaikan/ соответственно. Выдающееся открытие Брикса и Нойманна, вновь подтвердившее факт исключительной греко-фригийской языковой близости, ввело в научный оборот фригийское слово, имеющее большое значение для анализа исторической фонетики фригийского (в качестве курьеза упомянем трактовку этих форм как комплексов, состоящих из морфемы *κπαι-* «рождать» и местоименных энклитик, см. [Нерознак, 1989, с. 40]). В то же время сопоставление основы *κπαик-* со следованием *кпа-ка* [в 4-й строке нашей надписи позволяет нам видеть в этом сегменте старфригийское отражение той же основы, скорее всего — ввиду предшествующего *as si* — аккузатив ед.числа **κπαικαν*. К сожалению, плохая сохранность 3-й строки не позволяет нам с достаточной определенностью указать, в какой форме здесь появляется то же слово. В порядке предварительной гипотезы, не претендующей на окончательный характер, можно было бы предположить в 3-й строке номинатив того же существительного. Действительно, решая пропорцию фриг. *κπαιχαν*: греч. *γυναιχα* фриг. X: греч. *γυνή*, мы получаем для номинатива ед.числа во фригийском гипотетическую форму **κπα*. Однако не исключено, что именно *κπα* и содержится в 3-й строке. Альтернативное предположение заключается в том, что и 3-я строка содержит косвенный падеж данного слова.

Суммируя сказанное, мы можем заключить, что надпись на табличке представляет собой датированный список лиц, включающий женщин. Список предположительно составлен на старфригийском. Если наши заключения верны, перед нами еще одно доказательство языкового континуитета, подтверждающее преемственность новофригийского по отношению к старфригийскому в том, что касается словаря.

II

Ранее нами было показано, что некоторые старофригийские тексты могут быть охарактеризованы как метрические — примером может служить W—08 (четыре пятисложника) или W—10 (восьми- и семисложники), см. [Баюн, Орел, 1988, I]. Как мы намерены показать ниже, метрические тексты обнаруживаются и в корпусе новофригийских «нестандартных» надписей. Нижеследующие примеры приводятся нами сперва в том виде, как они опубликованы в [Баюн, Орел, 1988, II], а затем в обобщенной (фонетико-фонематической) транскрипции (о принципах последней см. [Баюн, Орел, 1989a]), с разбивкой на метрические группы.

Естественно, в связи с этим встает трудный вопрос *доказательства* правомерности именно такого разбиения текстов на предполагаемые метрические единства, поскольку для фригийской традиции, по-видимому, был недействителен принцип квантитативной упорядоченности стиха. Единственным, но достаточно весомым аргументом в данном случае может, как кажется, служить более или менее удовлетворительное соответствие метрических единиц синтаксическим, которое достаточно надежно устанавливается для большинства перечисляемых далее текстов. Вместе с тем существенны и выявляемые в рассматриваемых ниже текстах элементы звукописи, которые выделены курсивом.

№—9: ₁ κο[-]θυ[-] εἰ< > ρουλας ₂ δεκμουταις κινου ₃ μα ετι
μ<α>υχαν ολεσταμ ₄ ενα[v] δαδιτι νεννερια ₅ λαρτυσουβρα.

Обобщенная транскрипция:

<i>kvintus et(i) rupas dekmutais</i>	(8—9)
<i>kinuma(n) eti mankan</i>	(7)
<i>opestamenan daditi</i>	(8)
<i>nenver(i)ya(i) parti/u subra</i>	(7—8)

Перед нами текст, в котором, по-видимому, исходно чередовались семи- и восьмисложники. Обращает на себя внимание полное соответствие метрической и синтаксической структур: 1-й стих~подлежащее с аппозитивным определением, 2-й стих~прямые дополнения, 3-й стих~сказуемое, 4-й стих~косвенные дополнения.

№—15: ₁ ξευνη των ειξ λυχο ₂ δαν προτυσσ[ε]σταμ ₃ εναν
μανχαν αμι ₄ ας ιαν ιοι αναρ δορυχα [...]

Обобщенная транскрипция:

<i>kseune(i) tan iks likodan</i>	(7)
<i>protisestamenan mankan</i>	(8)
<i>amiyas yan yoi anar</i>	(7)
<i>doru/ikanos [...]</i>	(?)

По-видимому, та же метрическая схема, что и в №-9, хотя препятствием в данном случае является повреждение последней строки, в конце которой можно было бы предполагать, судя по содержанию, глагольную форму 3-го лица ед.ч. со значением '(пере)дал' или '(пере)дает' (например, *δαδῖτι* или *εδαεσ*).

№-31: 1 *ας σεμουν κνουμαν αδιθρεψα* 2 *ξευνε <<ο>>*
 [ε]δδῖκεσ εἰαν μανκαν 3 *ἰαν εσταεσ βρατερε μαμαρηαν*
 4 *λουκροσ μανισ[ο]υ ενελαρχεσ δετουν* 5 [---] *ξευναν αι*
δμωσ βροχεω 6 [-----] *προτοσ ου[---]*

Обобщенная транскрипция (до слова *δετουν* ввиду поврежденности последующего текста):

as semun knuman aditrepsas (9)
kseunei edikes eyan mankan (9-10)
yan estaes brater(i) marmarean (11)
pukros manisu eneparkes delun (11)

В отличие от предшествующей надписи, где синтаксическая структура предложения изысканно сложна, что затрудняет ее соотнесение с метрической структурой, в данном случае налицо полное соответствие. В то время как 4-й стих представляет собой отдельное предложение, предшествующие стихи организованы следующим образом: 1-й стих ~ обстоятельство места и подлежащее, 2-й стих ~ косвенное дополнение, сказуемое и прямое дополнение, 3-й стих ~ придаточное предложение, подчиненное прямому дополнению 2-го стиха.

№-48: 1 *ει[-]τω νιουμενοσ* 2 *νιοισιοσ ναδροτοσ* 3 *ειτου μι*
τραφατα 4 *κε μασ τεμρογε* 5 *ιοσ κε лουντας* 6 *βασ κε ενσταρνα*
 7 [-] *σουμω κε οι ουβαν αδδαхет оrou*.

Обобщенная транскрипция:

itu n(u)menos n(oi)sios nadrotos (11)
itu mitrapata ke mas temroge (11)
yos ke puntas bas ke enstarna (9)
dumo(i) ke veban addaket oru (9-10)

Как и в предшествующем тексте, перед нами — реализация двух схем: девяти- и одиннадцатисложной. Скобки при гласных в 1-м стихе указывают на ненадежность предлагаемого чтения. Синтаксическое членение текста вполне соответствует метрическому: 1-й стих ~ составное сказуемое и подлежащее, 2-й стих ~ сказуемое и подлежащее, 3-й стих ~ придаточное, поясняющее подлежащее предшествующего стиха, 4-й стих ~ сказуемое с прямым и косвенным дополнениями.

№-49: 1 *νλιοσ γαιοσ агорани* 2 *αханеσ тоπον* 3 *καοανια*
πραγματικον 4 *ατω <κα>ι ειστανι* 5 *πεлта κα<ι> ηλι αδι*
 6 *θλεψασ αλφειс [ve]* 7 *αυρηλιαν βασ {ке}*.

Обобщенная транскрипция:

elios gayos agorani akanes (12)
topon kavania pragmatikon atoi (12)

<i>kai istani pelta</i>	(n)	(6)
<i>kai eli aditrepsas</i>		(6)
<i>apri(ye)s ve</i>	(n) avrelian bas ke	(9—10)

За вычетом последней строки, в тексте отчетливо вычлняются шести- и двенадцатисложные метрические единицы. В данном случае вполне отчетливо и соответствие метрики синтаксическому устройству текста: 1-й стих ~ подлежащее, сказуемое и прямое дополнение, 2-й стих ~ аппозиция к прямому дополнению и косвенное дополнение, 3-й стих ~ второе сказуемое и его прямое дополнение, 4-й стих ~ косвенное дополнение и подлежащее следующего предложения, 5-й стих ~ завершающая часть этого предложения.

№—58: 1 μοναν μ[-]ρο τιηον εγεσι 2 τ γε 3 ρει 4 με
5 νο 6 ν[

Обобщенная транскрипция:

<i>monan m[ater]o(i) tiyon</i>	(7)
<i>egesit gegrimenon</i>	(7)

В 1-м стихе содержится аббревиатура, о расшифровке которой см. [Баюн, Орел, 1988, II, 150]. В синтаксическом плане 1-й стих содержит обстоятельство и дополнения, 2-й — сказуемое.

№—69: 1 ενεμαδους ξεν 2 νε ποιρ α 3 ρε ολαδε 4 ν ατω
κνου 5 μαν [ο]νεκρ 6 ω δαδων ε 7 ιον ουσω ει 8 ροιρεμεν π
9 ατρς δεους 10 ι ας μανεις 11 δαδων κε 12 οκκαυοι
13 ουρνουςαε 14 νι <ι>ος sai κα 15 κον αδδα 16 κετ μανκ 17 αι
τ[ι αι] νι 18 ζως κε π 19 εις κ<ε> επι τε 20 τιμημενοσ 21 ειτου.

Обобщенная транскрипция:

<i>inemadus kseune</i>	(6—7)
<i>p[u]r areopaden</i>	(6)
<i>ato(i) knuman vekro(i)</i>	(6)
<i>dadun eyon uso(i)</i>	(6)
<i>iroitemen patr[e]s</i>	(6)
<i>deusi as manis dadun</i>	(6—7)
<i>ke okkaugoi ur[a]nus</i>	(6—7)
<i>aini yos sai kakon</i>	(6)
<i>addaket mankai ti</i>	(6)
<i>aini zemelos ke pey(e)s k(e)</i>	(8—9)
<i>eti tetikmenos itu</i>	(8)

Несмотря на некоторые неясности в интерпретации, в данном случае также можно констатировать метрико-синтаксический изоморфизм. В целом текст явно представляет собой шестисложник (девять стихов), увенчанный двумя восьмисложными стихами.

№—88: 1 ιος 2 νι σεμονν κνουμανει καке 3 αδδακετ αωρω
ουεναουιας τι γ 4 γεγαριτημενο<ς> ειτου πουρ ουανα 5 κταν κε
ουρανιον ισγεικετ διουνην [...

Обобщенная транскрипция:

yos ni semun knumani kak[u]n addaket (12)

aoro(i) venavias ti gegaritmenos itu (15)

pur vanaktan ke uranion isg(e)iket diusin (15)

1-й стих не следует принимать во внимание, так как он представляет собою «стандартную» новофригийскую формулу. Последующие два стиха — пятнадцатисложники, граница между которыми соответствует логико-синтаксическому членению всего текста в целом.

№—98: βαχαρεν πατερης ευκιν αργου.

Обобщенная транскрипция:

dakaren pat(e)res (5—6)

eukin argu (5)

В случае, если на месте πατερης действительно надлежит читать patres, перед нами пятисложник, 1-й стих которого содержит главные, а 2-й — второстепенные члены предложения.

Таким образом, значительная часть «нестандартных» новофригийских текстов оказываются метрическими. О том, что перед нами действительно *стихи*, притом представляющие, по-видимому, достаточно богатую культурную традицию, говорит и *разнообразие вскрытых выше метрических схем*, и несомненное наличие *звукописи*, обнаруживающейся в представленных текстах.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Баюн, Орел, 1986. — Баюн Л.С., Орел В.Э. Рец. на кн.: Brixhe C., Lejeune M. Corpus des inscriptions paléophrygiennes. — Вестник древней истории. 1986, № 3, с. 202—208.
- Баюн, Орел, 1988. — Баюн Л.С., Орел В.Э. Язык фригийских надписей как исторический источник. I — II. — Вестник древней истории. 1988, № 1, с. 173—200, № 4, с. 132—168.
- Баюн, Орел, 1988а. — Bayun L.S., Orel V.E. The 'Moesian' Inscription from Uyu-çik. — Kadmos. 1988, Bd. XXVII, Hft 2, с. 131—138.
- Баюн, Орел, 1989. — Баюн Л.С., Орел В.Э. Фригийско-анатолийские языковые отношения. — Палеобалканистика и античность. М., 1989, с. 24—33.
- Баюн, Орел, 1989а. — Баюн Л.С., Орел В.Э. Фригийский язык. М., 1989.
- Баюн, Орел, 1991. — Bayun L.S., Orel V.E. The Inscription from Sitovo: an Essay of Interpretation. — Folia Orientalia, Kraków, 1991 (в печати).
- Баюн, Орел, 1990. — Баюн Л.С., Орел В.Э. Старофригийский глагольный строй в сравнительно-историческом освещении. — Балто-славянские исследования 1988. М., 1990.
- Бонфанте, 1955. — Bonfante G. A Note on the Samothracian Language. — Hesperia. 1955, vol. XXIV, с. 101—109.
- Брикс, Лежен, 1984. — Brixhe C., Lejeune M. Corpus des inscriptions paléophrygiennes. I—II. P., 1984.

- Брикс, Нойманн, 1985. — *Brixhe C., Neumann G.* Découverte du plus long texte néo-phrygien: l'inscription de Gezler Köyü. — *Kadmos*. 1985, Bd. XXIV, Hft 2, с. 161—186.
- Георгиев, 1977. — *Георгиев В.* Траките и техният език. София, 1977.
- Дьяконов, Нерознак, 1985. — *Diakonoff I.M., Neroznak V.P.* Phrygian. N.-Y., 1985.
- Леманн, 1955. — *Lehmann K.* Documents of the Samothracian Language. — *Hesperia*. 1955, vol. XXIV, с. 93—100.
- Нерознак, 1989. — *Нерознак В.П.* К дешифровке новонайденной фригийской надписи из Гезлер Кейю. — *Палеобалканистика и античность*. М., 1989, с. 34—44.
- Орел, 1986. — *Орел В.Э.* Об одной греко-старофригийской изоглоссе: gen.sg. основ. — *Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры*. М., 1986, с. 169—170.
- Хаас, 1966. — *Haas O.* Die phrygischen Sprachdenkmäler. Sofia. 1966.

ОБОБЩЕННОЕ, КОНКРЕТНОЕ И НЕОПРЕДЕЛЕННОЕ В ПАРЕМИИ

1. Дидактичность паремий, их роль в воспитании индивида через опыт социума очевидна и неоспорима. Главными объектами паремиологических исследований обычно являются пословицы и загадки. Они часто рассматриваются совместно как некий целостный паремийный объект, но делаются и попытки их содержательного и функционального различения. Настоящая статья является еще одной подобной попыткой.

Несмотря на то что существует ряд известных многим народам переходных форм, так называемых «загадко-пословиц», различие между ними глубоко и очевидно. Обобщенно говоря, загадки сообщают нечто о мире, включая в него и человека, и его свойства, пословицы адресованы человеку и исходят из человеческого же социума. «В более общем плане рассмотренные факты могут быть объяснены как выражение всеобщей тенденции антропоцентризма пословицы. Паремиологам хорошо известно, что пословицы суть в первую очередь высказывания о человеке, в особенности о его духовных, этических и социальных аспектах... пословицы суть по своему назначению прежде всего не гносеологические, а прагматические орудия» [Крикман, 1984, с. 165].

Далее А.Крикман говорит о том, что всякая пословица, даже если она относится к природе, всегда в конце концов сообщает нечто о человеке и его отношениях с миром. Загадка же сообщает нечто об элементах окружающего мира, она открывает сокровенное через некие разнообразные способы его описания. Особенно это отчетливо видно в космологических загадках, отражающих инвентарь «алфавита мира» [Елизаренкова, Топоров, 1984, с. 28].

Таким образом, одной из оппозиций пословицы и загадки можно считать оппозицию профанического и сакрального. Однако антропоцентризм пословицы, как представляется, не

ограничивается тем, что она концентрирует фокус на человеке. Ведь и загадки многое сообщают о человеке. Но о человеке как части не им созданного космоса. Поэтому главное отличие пословиц от загадок мы видим в том, что они созданы людьми и для людей. За пословицами стоит многовековая история масс с большим стандартизованным опытом. Пословицы учат жить: *На чужой каравай рот не разевай*, а загадки сообщают сведения о мире: *По горам, по долам ходит шуба да кафтан*. Эта установка пословиц на воздействие, их перлокутивность неоднократно уже отмечалась паремиологами. Именно убеждение, внушение (persuasion) считает основной функцией пословиц Т.Одлин [Одлин, 1986]. А.Крикман различает три функции пословиц: утверждающую, оценочную и прескриптивную [Крикманн, 1984, с. 167]. П.Гржибек вообще считает оценку одной из основных характеристик паремийных жанров [Гржибек, 1987]. Пословицы характеризует сиюминутная готовность быть применимыми ко множеству случаев; они дают возможность стирать индивидуальные черты события, подгоняя его под длинный ряд аналогий. Задача пословицы — не сообщить истину, а сообщить опыт масс. Поэтому возможны существующие во всех языках пословицы прямо противоположного значения. Вот, например, пара английских пословиц, следовать которым одновременно невозможно¹: *Good counsel never comes too late; When a thing is done, advice comes too late*. Таким образом, в самой идее оценки, предлагаемой пословицей, уже содержатся установки на два типа: оправдание и осуждение [Левин, 1984, с. 110]. Например, как показывает Ю.И.Левин, пословица *Своя рогожа чужой рожки дороже* может быть и оправданием (себя и своих поступков), и осуждением (другого лица). Итак, мы настаиваем на перлокутивной активности пословиц. Поэтому известное определение Н.Барли [Барли, 1984, с. 133]: «Пословицу можно характеризовать как общепринятое стандартное высказывание относительно моральных или категориальных императивов в клишированной метафоричной парадигматической форме, анализирующее фундаментальные логические отношения», — можно принять, лишь добавив к этому определению именно коммуникативную активность пословиц. Гарантом успешности навязывания своего мнения коммуниканту в паремиологической ситуации является, как представляется, извечный человеческий страх оказаться в социальном одиночестве. Поэтому говорящему важно создать иллюзию стоящего за ним плотного и гомогенного социального пространства. Создастся впечатление, что за тем, что говорится, стоит не только мнение одного лица, но это — и мнение масс, и массовой куль-

¹ Источником английских пословиц является: *Словарь пословиц*. Саффолк, 1983.

туры, поскольку от патины древности массовая культура не перестает быть таковой. «Я думаю, как все» — за этим стоит желание внушить, что «все думают, как я», и лучше присоединиться к мнению этого большинства.

Темой интересного специального исследования, которое еще ждет своего часа, может быть определение того, когда, в каком коммуникативном и/или в каком текстовом окружении могут появляться пословицы в речи современного человека. Существует ходячее мнение современных пособий по лингвистике текста о том, что универсальные высказывания, афоризмы, пословицы и т.д. самодостаточны и текстонезависимы в отличие от обычных высказываний, насыщенных отсылками, анафорикой и т.д. Между тем, по нашему мнению, дело обстоит совсем иначе. Всякий «ни с того ни с сего» произнесший что-нибудь вроде *Дыма без огня не бывает, На ловца и зверь бежит, Что посеешь, то и пожнешь* и т.д. будет более чем странным коммуникантом, и его обязательно попросят разъяснить, что он имел в виду.

2. Однако в настоящей статье мы хотим обратиться к грамматике, этому еще мало изученному аспекту паремии. Исследование вызвано не только и не столько проблемами дескриптивности, сколько интересом к тому, какие именно грамматические категории используются в пословицах и загадках, поскольку увлекательным достижением современной лингвистики является постижение «картины мира» народа через, казалось бы, безразличные к миру категории грамматики.

Рассмотрим русские эквиваленты японских загадок, трансформирующихся в японском фольклоре в пословицы (или наоборот):

У тощего мужика зычный голос — загадка (ружье)

У тощего мужика зычный голос — пословица.

Отправится барином, вернется слугой — загадка (раздвижные ставни).

Отправится князем, вернется нищим — пословица [Мазурик, 1984, с. 75].

Абсолютно совпадающие пары русских предложений предстают в разном грамматическом обличье, как только мы разнесем их по двум коммуникативным группам: загадки и пословицы. В первом случае речь идет о каком-то реальном объекте, издающем сильный звук, не вытекающий из облика этого объекта. Нужно соотнести эту характеристику с реальным Нечто в нашей действительности. Во втором случае сообщается, что часты (или регулярны) случаи, когда невзрачный тщедушный человек умеет командовать или — еще шире — когда люди обнаруживают неожиданные качества. Глагол первого высказывания имеет дуративный статус, глагол второго (речь идет о связке, но это применимо и к полнзначному глаголу второй

пары) — итеративный. Имя в первом случае имеет семантику специфической неопределенности (*какой-то тощий мужик*), во втором случае — кванторную семантику всеобщности. Присутствие квантора всеобщности для пословиц отмечают Ю.И.Левин [Левин, 1984, с. 110] и А.Крикман [Крикман, 1984, с. 153]: «Пословицы суть всегда обобщающие предложения. „Квантор общности“ пословицы может быть выражен эксплицитно или имплицитно, но должен по меньшей мере косвенно подразумеваться, иначе у нас не получится пословицы».

Между тем целесообразно рассмотреть категории сказуемого и имени в пословицах и загадках более конкретно на материале некоего несомненно ограниченного массива пословиц, поскольку всегда могут быть приведены контрпримеры, так как даже в устоявшейся культуре наблюдается перетекание паремийных форм.

В качестве материала были рассмотрены в основном русские пословицы [Пермяков, 1988] и загадки [Митрофанова, 1968]. Для сопоставления привлекались английские пословицы (см. [Словарь пословиц, 1983]).

Поскольку перлокутивность неизбежно связана с коммуникативной гибкостью, то пословицы и должны быть универсальными, внеситуационными и в то же время иметь варианты для меняющихся ситуаций, так или иначе связанных с определенными условиями. Поэтому основной массив пословиц делится на две группы, грамматические показатели которых, как будет показано ниже, неидентичны. Это — пословицы без эксплицитованного условия и пословицы, включающие условное значение.

Грамматические категории в пословицах

Статус глагола

Пословицы без условного компонента. В этой группе русских пословиц наиболее характерной формой глагольного сказуемого является форма 3-го лица единственного и множественного чисел. Время в этих пословицах — неактуализованное настоящее. В семантику глагольной фазы входит показатель «обычно», «вообще».

П р и м е р ы: Дыма без огня не бывает; Аппетит приходит во время еды; В тихом омуте черти водятся; Где тонко, там и рвется; Бодливой корове Бог рог не дает; Дареному коню в зубы не смотрят; За одного битого двух небитых дают; Лежачего не бьют; Всяк кулик свое болото хвалит; На ловца и зверь бежит; Новая метла чисто метет и т.д.

Вторая распространенная глагольная форма пословиц — будущее время. В этих глаголах также может быть пред-

ставлена форма 3-го лица: *Горбатого могила исправит*, но — в отличие от предыдущей группы — распространены и показатели 2-го лица единственного числа. Примечательно, что в эти пословичные высказывания часто (или почти всегда) бывает включена отрицательная частица «не».

П р и м е р ы: *Кашу маслом не испортишь; Из «спасиба» шубу не сошьешь; Лбом стенку не прошибешь; Перед смертью не надыхишься; Старого воробья на мякине не проведешь; Шила в мешке не утаишь* и т.д.

Как представляется, в формах пословичных сказуемых в будущем времени наличествует некоторый оттенок долженствования, прескрипции. В этих высказываниях поэтому возможен перевод глагола из личной формы в форму инфинитива: *Из «спасиба» шубы не сшить; Кашу маслом не испортить; Лбом стенку не прошибить; Старого воробья на мякине не провести; Шила в мешке не утаить* и т.д. Этого компонента прескрипции, по нашему мнению, нет в пословичных формах с глаголом в настоящем времени.

Третья распространенная форма глагольного сказуемого — это императив в форме единственного числа.

П р и м е р ы: *Готовь сани летом, а телегу зимой; На чужой каравай рот не разевай; Наперед батьки в пекло не суйся; Не в свои сани не садись; Не играй с огнем; По одежке протягивай ножки* и т.д.

Самое примечательное — это отсутствие прошедшего времени во всех его фазисных показателях. Между тем именно прошедшее время в наибольшей степени связано с конкретной действительностью, привязано к определенному компоненту ситуации. То же можно сказать и об актуальном настоящем. Таким образом, в пословичных высказываниях первой группы (без семантики условия) глагольные категории коррелируют с непривязанностью к конкретной ситуации, с неактуальностью действия.

В пословичных предложениях первой группы возможны и именные формы сказуемого. Так, предикативом может быть имя существительное. Например: *Большому кораблю — большое плавание; Всякому овощу свое время; Гусь свинье не товарищ; Первый блин комом; В семье не без урода; Собаке собачья смерть* и т.д.

Предикативом может быть и прилагательное: *Запретный плод сладок; Дорого яичко в Христов день; Мал золотник да дорог; Остатки сладки; Хрен редьки не слаще; У страха глаза велики* и т.д.

Хотя архаичность пословиц очевидна и употребление кратких форм прилагательного объясняется именно этим, небезынтересно все же подчеркнуть, что краткая форма прилагательного-предикатива также соотносится по семантике с неопределенно-

стью, непривязанностью к конкретной ситуации в отличие от полных форм прилагательного.

Пословицы с условным компонентом. Поскольку пословицы рекомендуют индивиду конкретную жизненную программу, то естественно, что эта программа должна иметь элемент гибкости и учитывать возможные ситуационные ограничения. Поэтому велика и вторая группа пословиц — пословицы с включенным значением условия. При этом условие может быть выражено явно — *Была бы шея, а хомут найдется* — или быть в имплицированном виде: *Куй железо, пока горячо* (т.е. при том условии, что оно пока остается горячим).

Ниже рассмотрим глагольные структуры в пословицах со значением условия. В этой группе широко представлены и описанные выше типы глагольного сказуемого: это форма 3-го лица единственного и множественного числа: *Лес рубят — щепки летят*; это и форма будущего времени: *Гром не грянет — мужик не перекрестится* (в 3-м лице) и во 2-м лице: *За двумя зайцами погонишься — ни одного не поймаешь*; формы инфинитива: *Волков бояться — в лес не ходить*; *С волками жить — по-волчьи выть*; и формы императива: *Заставь дурака Богу молиться, он и лоб расшибет*. Представлены также и именные формы сказуемого: *Баба с возу — коню легче* и т.д.

Однако в пословичных высказываниях второй группы допустимо большее разнообразие форм сказуемого — в той степени, в какой это позволяет общее значение условности. Это условное наклонение в прошедшем времени: *Взялся за гуж — не говори, что не дюж*; *Назвался груздем — полезай в кузов*. Возможны и причастные формы: *Не пойман — не вор* и т.д. Условная семантика нейтрализует здесь актуальную привязанность действия, обычно присутствующую в форме прошедшего времени совершенного вида.

Таким образом, группа пословиц с условным значением также велика. Ю.И.Левин показывает, в какой степени сама логико-синтаксическая структура обуславливает обобщенность «условных» пословиц, относящихся к будущему времени: *Будет свинка — будет и щетинка*; *Бог полюбил, так не погубит* [Левин, 1984, с. 121].

Интересно в этой связи посмотреть, как распределяются грамматические формы сказуемого в каком-нибудь другом языке. Ю.И.Левин в той же работе делает интересные наблюдения о некотором паремиологическом парадоксе. А именно — с одной стороны, как бы общеизвестно, что именно паремии составляют то, что обычно называют «душой» народа, сутью его менталитета и т.д.; с другой стороны, известно, что значения подавляющего большинства пословиц представляют собой универсалии [Левин, 1984, с. 123]. В работе предлагается важная

мысль по поводу возможной проверки плотности и структуры «провербиального пространства» на распределение универсального и национально-специфического. В основу теоретически важной работы Ю.И.Левина положено распределение и пересечение содержательных категорий лексического свойства. Сутью же настоящего исследования является выявление «картины мира» через парадигматико-таксономическую грамматику. Сходство пословиц разных языков отмечалось на других языковых уровнях. Так, И.Фрацкевич [Фрацкевич, 1988] демонстрирует схождения очень высокого ранга у немецких, голландских и польских пословиц как на уровне лексической эквивалентности, так и на уровне структурно-синтаксических моделей.

В английском языке на пословичном уровне также отмечается в безусловных по значению пословицах широкое употребление 3-го лица единственного и множественного числа в форме неактуального настоящего: *Ambition makes people diligent; Sin plucks on sin; The fool asks much; Empty vessels make the greatest sound; Soft fire makes sweet malt;* формы будущего времени (также с преобладанием 2-го лица): *If you will have a good cheese and hav'n old, you must turn'n seven times before he is cold;* форму инфинитива: *To woo is a pleasure in a young man, a fault in an old;* формы императива: *Show me the man, and I'll show you the law.*

Значительное место занимают и формы бессвязочные, состоящие только из параллельных имен: *Far from eye, far from heart; Out of sight, out of mind; An ill life, an ill end; No root, no fruit; Out of debt, out of danger;* или из причастий прошедшего времени: *Once paid, never craved; Unminded, unrued.*

Для русского языка формы типа «Сказано — сделано», по нашему мнению, нетипичны и имеют некоторый цитатный оттенок. Формы с именным сказуемым и связкой «быть» в английском языке представлены также очень широко и демонстрируют менее свойственный русским пословицам оттенок толкования, дефиниции объекта (опять же «Краткость — сестра таланта» для русского употребления скорее речение, а не пословица): *Absence is the mother of disillusion; Counsel is no command; Two is company, three is none; Content is happiness; Habits are at first cobwebs, at last cables; Thought is free.*

Группа условия демонстрирует те же категории глагольного сказуемого, т.е. в обеих группах и в английском языке не встречаются в пословичных высказываниях категории глагола с актуальным статусом, описывающие конкретное совершённое действие, хотя английский глагол располагает для этого большими возможностями. Неопределенность совершения действия представлена и в английском языке. В синтаксическом плане можно

говорить о большей гибкости английских пословиц с более сложной синтаксической структурой, что, по нашему мнению, может объясняться и краткостью среднего английского слова. Таким образом, при некоторой общей заданной краткости гномической сентенции английский язык допускает большую синтаксическую развернутость: *Gold does not belong to the miser, but the miser to gold; Choose your neighbour before your house and your companion before the road; He that wooes a maid, must seldom come in her sight; but he that wooes a widow must do her day and night.*

Статус имени

Денотативный статус имени в пословицах [Падучева, 1985], как правило, характеризуется «неспецифической» неопределенностью, соотносимой не с -то группой (Какой-то человек к нам пришел), а с неопределенностью семантики «всякий», «любой». Как замечает А.Крикман, пословичный текст является в модальном плане неопределенным [Крикман, 1984, с. 168]. Кванторное значение всеобщности может быть выражено явно: *Всяк кулик свое болото хвалит; Всякому овощу свое время* и т.д. Это значение может быть в пословице и имплицировано: *Дело мастера боится*, т.е. *Всякое дело мастера боится*.

Если в пословице представлена цепочка имен, то подобный квантор всеобщности обычно соотносится с первым именем существительным пословицы. См. *Из песни слова не выкинешь; Бодливой корове Бог рог не дает; В тихом омуте черти водятся; И на солнце бывают пятна; Дома* (т.е. во всяком доме) *и стены помогают; И на старуху бывает проруха* и т.д.

В лингвистической литературе уже неоднократно отмечалась категориальная связь неопределенности и свободной замены в высказывании форм единственного и множественного числа. Именно эта ситуация представлена в пословичных высказываниях. Ср. приведенные выше примеры: *Волка (волков) бояться — в лес не ходить; Заставь дурака (дураков) Богу молиться — он (они) и лоб расшибет; На зеркало (зеркала) неча пенять, коли рожа (рожи) крива (кривы); Не боги (бог) горшки обжигают (ет); Бодливым коровам (бодливой корове) Бог рог не дает* и т.д.

Таким образом, основными грамматическими категориями, представленными в пословичных предложениях, являются: неактуальный статус глагола в настоящем времени, затем формы будущего времени, императива и инфинитива, неопределенный статус имени с семантикой всеобщности и тяготением к формам множественного числа, точнее, к нерелевантности числового показателя.

Артиклевый статус английского языка позволяет демонстрировать неопределенность имени в пословицах более сложными способами. Здесь градуируется различие между классом и типом, которое по-русски передать сложнее. Прежде всего, в английских пословицах широко представлен безартиклевый статус имени, особенно в высказываниях с обобщенными именами: *Love begets love; Knowledge is power; Fear is stronger than love; Punctuality is the politeness of princes;* а также в коротких речениях без связки: *Far from court, far from care; Out of sight, out of mind; Next to love, quietness.*

В пословичных речениях с цепочкой имен первое имя (так сказать, идея вообще, всякий объект этого типа) бывает без артикля, второе имя — предикатив имеет определенный артикль, передавая как бы обобщенно типизированное представление о компоненте данного класса: *Love is the fruit of idleness; Adversity is the touchstone of virtue; Sin is the root of sorrow.*

Грамматические категории в загадках

Если функциональную нагрузку пословиц легко обнаружить в ее антропоцентризме, в том, что пословица создана не только о человеке и для человека, но и людьми, активно стремящимися не только передать свой опыт, но и заставить коммуниканта воспринять его и испытать некий страх оказаться социальным аутсайдером, если не присоединиться к так называемому народному опыту, то функции современного бытования загадки, как представляется, не совсем определены исследователями, обычно уходящими от задач загадывания в современном обществе. Безусловно, загадки играют большую и многогранную роль в воспитании детей: и сообщая им сведения о мире, и приучая их понимать образное метафорическое мышление, и приобщая их к ментальному опыту данного национального социума. Однако, как кажется, слишком узко сводить функции загадки только к дидактическому бытованию [Пермяков, 1988]. Безусловно, в той связи, которая обрисовывается между загадываемым объектом и его характеристикой, есть какая-то таинственная, но несомненная установка.

Выше говорилось о том, что пословицы по сути мало связаны с категорией истинности и достоверности. В той же малой степени (по нашему мнению) они отражают подлинный опыт бытования человечества и человеческих отношений: они отражают лишь опыт некоторой социальной группы, к какой бы архаике она ни восходила. Точно так же нет истинных доказательств того, что связи объекта и его описания в загадке действительно представлялись таковыми даже и примитивным народам, даже и метафорически. Создается впечатление, что

между компонентами «алфавита мира» и их загадыванием стоит еще один семантический пласт со своими планами выражения и содержания. Но мы понимаем, что и это положение требует верификации. Во всяком случае, оно требует нового подхода к загадке — не чисто описательного, а, если так можно выразиться, телеологического — почему и зачем так называется объект и почему именно так он загадывается?

Отметим тот несомненный факт, что в загадке (обычной загадке, а не загадке типа «армянской», «армянского радио» и т.д.) никогда не загадывается единичный конкретный объект, который был бы представителем некоторого класса, т.е., так же как и в пословице, не вводится в высказывание имя со значением «какой-то», «этот», «тот» и т.д. Загадывается «некий» объект. Объект этот всегда единственный. Однако его уникальность не есть конкретность отдельного представителя класса — это не ситуативный и не конситуативный факт, это феномен вечно длящейся ситуации вне временных ограничений. Это может быть подлинно уникальный объект (Земля, Солнце, Небо и т.д.) либо все понятие в целом, не расчлененное на совокупность однородных объектов: Овца вообще, Собака вообще и т.д.

С единственностью не повторяющейся ситуации связаны и показатели имени субъекта в загадке. Прежде всего, в загадке в отличие от пословицы поражает обилие имен собственных со сложной грамматики-аллюзивной функцией [Топоров, 1987]. Это и известные обычные антропонимы русского языка: *Стоит Мирошка, рассыпал горстоньку горошку* (месяц, звезды); *Долгий Антошка стоит у окошка, он и долог, и высок, уродился без кишок* (дождь); *Промеж гор лежит бугор, пришел Егор, унес бугор* (снег); *Белый Тихон с неба спихан* (снег); *Под берегом сидит Тарас — кричать горазд* (лягушка), и имена собственные окказиональные, не существующие вне фольклорного контекста: *Шел я мимо Шарашина двора, Шарашины ребята ошарашили меня* (пчелы); *Летит птица Гаганур, пищит разным голосом* (комар); *Стоит Перьян-Город, в Перьяне — Белый град, в Белеграде — воску брат* (курица и яйцо) и т.д.

Единственность загадываемого объекта ведет к тому, что в загадке также много числительных, которые мало представлены в пословицах: *Шел я мимо, видел диво: висит котел девяноста ведр* (месяц); *Рассыпался горох на семьдесят дорог* (дождь); *Семи девки шли, семи красны шли, волосник нашли, семишелком шит, всему городу узор* (улей, соты, пчелы); *Петух клевец срубил хлевце, в том хлевце пятьсот овец* (улей); *На вешнего Миколу мертвые люди встанут живых людей поедать, по двенадцати на одного* (комар или слепень); *Тарасова дочь Тарасом трясет, семьдесят семь ризок на себе несет* (курица) и т.д.

Конкретизирующим детерминантом является в загадке и значительное число посессивных конструкций (но все равно, по нашей концепции, эта посессивность не соотносит объект с говорящим, это не «его» объект): *Шуба наша в поле паслася, вышло из травки сладкое мясо* (овца); *У нашей бабуси сидит зверь у кожуси, возле печки греется, без водички моется* (кот); *Пришла темнота под наши ворота, пытал лепоту, чи дома попура* (волк); *Вожжи мои, вожжи, округ стога не сустанут, до неба достанут* (взор).

Так как загадка описывает «алфавит мира», этот мир полон живых и ярких красок. Поэтому в загадке неизмеримо больше, чем в пословице, цветowych прилагательных: *Вишнева сорочка на грядке висит* (звезды); *Рассыпалось золото по черному бархату, никому его не собрать* (звезды); *Золотое яблочко по серебряному блюдечку катается* (небо и солнце); *Идет Яшка-белая рубашка* (снег); *Между гор, между дол бежит белый конь* (ручей); *Посреди поля лежит зеркало, стекло голубое, рама зеленая* (пруд); *Идет в баню черен, а выходит красен* (рак); *Летит птица крутоноса, несет тафту крутожелтую* (пчелы) и т.д.

Неконкретизированные нарицательные имена в соответствии с выполняемой загадкой функцией — быть единственными в загадываемой ситуации — имеют статус неопределенности с семантикой «некий», даже если эта ситуация достаточно точно очерчена: *Первого мая вылетела птичка из рая, кто ее убьет, тот свою кровь прольет* (комар); *Черненький хохолок воткнулся в потолок* (муха); *Девушка смеется, так что шуба трясется* (лошадь ржет).

Тяготению загаданного объекта к единственности, уникальности соответствует и способ выражения в загадке глагольного сказуемого. А именно — в загадке широко представлены формы совершенного прошедшего, выражающего реализованность ситуации: *Рассыпался стакан по всем городам, всяк ему дивится* (звезды); *Сивка море перескочил, а копытца не смочил* (месяц); *Олена царевна по городу ходила, ключи обронила* (роса); *Вырос лес, белый весь, пешком в него не войти, на коне не въехать* (морозный узор на окне) и т.д. Но вообще в загадке глагол-сказуемое может быть практически выражен почти всеми возможными формами: *Конь бежит, земля дрожит* (гром); *Легит кучка поросят, кто ни тронет — завизжат* (пчелы); *Кину не палку, убью не галку, оциплю не перья, съем не мясо* (рыба); *Кровь пью, а жизнь даю* (пиявка); *Сито вито, решетом покрыто* (небо) и т.д. Однако в загадке меньше представлены именно те формы, которые характеризуют пословицу: инфинитив, императив, вообще — элемент долженствования в основной пропозиции.

Поскольку ситуация, описываемая загадкой, не только единственная в своем роде, но и как бы вечно дрящущая, то вполне объяснимо, что в загадках об одном и том же объекте встречаются (в пределах того же лексико-грамматического состава) формы разных категорий. Ср. *Сидел птах на белых горах; Сидит птах на белых горах* (курица на яйцах); *Летит пан, на воду пал и воды не всколыхнул; По лесу летало, в воду упало, не булькнулось* (пух или перо) и т.д.

3. Таким образом, основным паремиологическим средством социального воздействия на индивида являются пословицы. В них доминируют категории неактуальности (с установкой на противоречимость), неопределенности, множественности. По образцу пословиц строятся и другие перлокутивные конструкции социума: афоризмы, максимы, генерализованные высказывания и т.д. Д.Крэм [Крэм, 1986] считает, что пословицы отражают примитивный менталитет, теперь же их функции выполняют высказывания более сложной семантической структуры. Действительно, в пословицах и им подобных высказываниях мы имеем, по сути, только одну смысловую строку — обобщение некоего опыта, подлинного или мнимого, и высказывание его в прямой форме; ассертивная часть соотносится с пропозицией высказывания, несмотря на общую метафоричность пословичного речения.

Между тем подобные обобщения могут входить в высказывание в качестве примысливаемой, пресуппозитивной части, т.е. быть объективным, но не эксплицированным членом высказывания. Например: *Он и дважды два не сосчитает* (все знают, сколько будет дважды два); *Им трудно это делать, ведь они старики* (старики слабее молодых) и т.д. В наших работах эта дополнительная смысловая строка называется «теньвым компонентом» [Николаева, 1985]. Небезынтересно отметить, что для русского языка этот теневой компонент отмечен даже в «Правилах русской пунктуации», содержательная система которой во многом опирается на «глубинный синтаксис». Например: *Он много работает, как врач* (запятая есть, означает: «будучи врачом, он много работает», дополнительная смысловая строка — «Все врачи много работают»), ср. *Он много работает как врач* (запятой нет, означает: «Он много работает в качестве врача», дополнительная семантика: «На самом деле он не врач»). Или: *Любимица отца, Наташа держала себя непринужденно* (запятая есть, означает: «будучи любимицей отца, Наташа держала себя непринужденно», дополнительная смысловая строка: «Дети—любимцы родителей держат себя более свободно») и *Любимица отца Наташа держала себя непринужденно* (запятой нет, предложение отвечает на вопрос: *Кто именно держал себя непринужденно? или Как себя держала Наташа?*).

Таким образом, дополнительными смысловыми строками в указанных примерах являются универсальные обобщения, близкие к пословичному типу; они возникают там, где есть причинно-следственная «опора» в виде обобщений социального опыта.

Выше говорилось о комбинации множественности и неопределенности в пословичных речениях. Эти две категории активно используются и при сообщениях с целью внести некий пейоративный компонент в общественное мнение о коммуниканте. Так благодаря этим категориям создается некий фантом общего социального мнения: *Говорят... Считают... В отделе его не любят... В институте про вас говорят* и т.д., т.е. создается неопределенный, но социально гомогенный социум. Это сочетание неопределенности и плюральности характеризует и фольклорные тексты «малых форм», в которых рассказывается о том, как один человек (одна женщина, девочка, солдат и т.д.) встречается с представителем нечистой силы (чертом, русалкой и т.д.). Характерно, что и эти представители «низшей мифологии» — а в русском народном сознании она неизмеримо активнее и «живучее» бледной «вышей» языческой мифологии — предстают, как правило, неиндивидуализированно. Эти фантомы коллективного сознания также размножены, это — гомогенный класс, представители которого не имеют обычно индивидуальных характеристик (см., напротив, агиографические тексты). Подобное явление наблюдается и в современном научном русском стиле, когда «фантомообразный противник» оформлен через неопределенность и множественность: *Некоторые ученые полагают... В отличие от иных лингвистов...* и т.д.

Итак, плотный и гомогенный социум выгоден говорящему, он, манипулируя смыслом, создает этот социум лингвистическими средствами и выдает свое мнение за мнение этого социума. Таким образом, начиная с пословиц и далее, коллективное сознание проецируется в высказывания, денотативный статус которых минимально конкретизирован, не соотносен с конкретной реальностью.

Таким образом, получается, что индивидуализированность связана с точностью, конкретностью и научной формой мышления. Между тем как будто очевидным считается признавать высшим достижением умственной деятельности обобщенность, оторванность от узкого, конкретного факта. И здесь, как кажется, можно высказать гипотезу о том, что на самом деле конкретное, индивидуальное противопоставлено не одному, а двум семантическим полям: с одной стороны, обобщенному, а с другой стороны, — неопределенному. Первый феномен есть верифицируемый факт научного мышления, второй — факт донаучного эмпиризма, не претендующего на подлинное соответствие реально-

сти. Задача текстов пословиц — подменять первое вторым, внушать, что вторая категория и есть первая.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Барли, 1984. — *Барли Н.* Структурный подход к пословице и максиме. — Паремиологические исследования. М., 1984.
- Елизаренкова, Топоров, 1984. — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа brahmodya — Паремиологические исследования. М., 1984.
- Гржибек, 1987. — *Grzybek P.* Foundations of Semiotic Proverb Study. — Proverbium. Ohio, 1987, № 4.
- Крикман, 1984. — *Крикман А.А.* Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы. — Паремиологические исследования. М., 1984.
- Крэм, 1986. — *Cram D.* Argumentum ad lunam: On the Folk Fallacy and the Nature of the Proverb. — Proverbium. Ohio, 1986, № 3.
- Левин, 1984. — *Левин Ю.И.* Провербиальное пространство. — Паремиологические исследования. М., 1984.
- Мазурик, 1984. — *Мазурик В.П.* Японская загадка: общее и специфическое. — Паремиологические исследования. М., 1984.
- Николаева, 1985. — *Николаева Т.М.* Функции частиц в высказывании. М., 1985.
- Падучева, 1985. — *Падучева Е.В.* Высказывание в его соотношении с действительностью. М., 1985.
- Пермяков, 1988. — *Пермяков Г.П.* Основы структурной паремиологии. М., 1988.
- Словарь пословиц, 1983. — Dictionary of Proverbs. Suffolk, 1983.
- Топоров, 1987. — *Топоров В.Н.* К исследованию анаграмматических структур. IV. Анаграмма в загадках. — Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Фрацкевич, 1988. — *Frackiewicz I.* Zu allgemeinen Kriterien für eine konfrontative Sprichwörteranalyse: Am Beispiel der Sprichwörter im Deutschen, Niederländischen und Polnischen. — Proverbium. Ohio, 1988, № 5.

МАЛЫЕ ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА И ПРОБЛЕМЫ ЖАНРОВОЙ ЭВОЛЮЦИИ В УСТНОЙ ТРАДИЦИИ

Исходный пункт эволюции различных, в том числе и в первую очередь малых форм фольклора — мифологическое повествование, развившееся в тесном соприкосновении с ритуалом. Главная специфика мифа как повествования заключается в том, что повествовательные «события» в мифе становятся кирпичиками описываемой модели мира. Миф космичен и преперсонален, поэтому классическая форма мифа — это мифы творения, этиологические и космогонические, в которых действие отнесено к раннему, «доисторическому» времени. Главные герои этих мифов — первоначально — культурные герои, добывающие объекты и культуры, и природы (которые слабо дифференцированы между собой), обожествленные демиурги, — гончары, кузнецы и т.п., изготавливающие аналогичные объекты, и боги-творцы, порождающие различные существа, а также предметы либо биологическим путем, либо магической силой слова. Добывание, изготовление, порождение — это варианты предикатов, выражающих акт творения, а первоначально, культурные герои, демиурги, боги-творцы суть «агенты» творения. Источник или материал, из которого извлекается творимый объект, можно определить как «пациенс».

Творение в развитых мифологиях мыслится как космизация первоначального хаоса и как активная защита культурными героями богатырского типа или самими богами упорядоченного Космоса и мирной жизни людей от хтонических чудовищ, олицетворяющих силы Хаоса.

Эсхатологические мифы являются мифами творения наизнанку (победа Хаоса над Космосом и уничтожение упорядоченного Космоса). Календарные мифы, сопровождающие календарные обряды обновления природы, строятся по типу творения, которому предшествует уничтожение: календарные перемены,

ведущие к оживлению природы, трактуются как временная смерть божественного героя с его последующим воскресением. К календарным мифам приближаются мифы о смене власти царя-колдуна в связи со сменой поколений. В этих мифах, как и в других героических мифах, обычно воспроизводится семантика и композиция обрядов инициации (посвящение в половозрастную зрелость, в шаманы, племенные вожди и т.д.).

На периферии мифологического фольклора, рядом с мифом рано появляется мифологическая быличка о встречах и контактах в недавнее время обыкновенных людей с различными духами. Такая встреча (описанная в виде фабулата или мемората) может быть опасной, губительной или, наоборот, полезной, благотворной. В структуре былички мы должны трактовать духа как деятеля, героя, «агенса», а человека — как его объект, жертву, т.е. как «пациенса». В собственно мифах такие духи — не герои (там герой олицетворяет чаще всего человеческую общину), а коммуникативные партнеры героя, его помощники или первоначальные хранители добываемых им культурных благ, иногда враги — хтонические чудовища. Быличка-фабулат может превратиться в легенду. Во взаимодействии мифа и былички формируется сказка.

Переход от мифа к сказке совершается за счет деритуализации, десакрализации, допущения вымысла, замены «раннего» мифического времени неопределенным сказочным, отказа от этиологизма, за счет перехода от космического измерения к социальному и персональному, отказа от мифологического героя.

Особую категорию составляют сказки о животных, которые постепенно выделились из общей массы повествовательного фольклора. Эти сказки восходят к тотемическим мифам и к мифологическим анекдотам о мифологических плутах — трикстерах, этих комически-демонических двойниках культурных героев. Лишь на периферии анималистической сказки можно обнаружить не-плутовские мотивы, например этиологические. Иногда те и другие переплетаются между собой. Но все-таки ядром сказки о животных является трюк, и вариации плутовских трюков составляют основные сюжетные «предикаты». Плут и другое, одурачиваемое существо как бы соотносятся в отношении «агенса—пациенса». В сказках о животных плут и жертва могут меняться местами. Некоторые сюжеты в результате антропоморфизации перешли из сказки о животных в собственно анекдотическую сказку о людях.

Сказочные анекдоты отличаются краткостью, комизмом, парадоксальностью. Тематически анекдоты трактуют о глупцах, плутах, о злых, строптивых или неверных женах, полах, обманых договорях хозяина (чёрта) и работника. В «Указателе сюжетов» Аарне-Томпсона сказки о глупом чёрте выделены в особую категорию; однако по смыслу они примыкают к обычным

сказочным анекдотам. Некоторые анекдоты представляют собой комическое переосмысление мифических мотивов (или мотивов волшебной сказки, см. ниже), например, «высуживание» жеребенка из тыквы — своего рода пародия на «чудесное рождение»; пародийный характер и у мотива о дураке, который кормит тень (ср. представление о душе-тени), а также о переплывании моря в бочке и др.

Множество анекдотов основано на нарушении логики: один предмет принимается за другой (черви за серпы, столбы за солдат, скрип березы за разговор и т.п.), происходит ошибочное узнавание или неузнавание по случайным признакам (например, по бороде, по сапогам и т.п.), совершаются действия не по адресу (доят кур, кашу варят в проруби и т.д.) или, инвертируя направление действия (например, лошадь вгоняют в хомут), нарушая порядок в пространстве и во времени (сеют, а потом пашут, и т.п.), ставят нелепые цели или испытывают негодные средства.

В некоторых анекдотах, особенно о «глупых» селениях (вроде шильдбургеров, пошехонцев), находим нагромождение невероятных поступков. Но анекдоты о глупцах и их парадоксальном поведении, противоречащем логике и здравому смыслу, не столь многочисленны. По большей части глупость одних персонажей («дураков») или по крайней мере их наивность и простодушие эксплуатируются хитростью других («плутов»). Именно плуты иногда внушают глупцам нелепые, невероятные представления: например, плут берет деньги у глупца для передачи его родственникам на тот свет или уверяет, что украденный горшок умер. Хитрец заключает с простаком обманный договор (вроде как «тебе вершки, а мне корешки») или хитростью побеждает его в соревновании. Ряд анекдотов посвящен абсурдному, глупому или обманному поведению в семейной жизни.

Специфика анекдотической сказки строится по оси «ум—глупость», причем между хитрецом и глупцом может появиться и промежуточная фигура (медиатор) в виде шута. Глупость, как сказано, на уровне логики проявляется в нарушении здравого смысла, а ум часто принимает форму пословной, проverbальной мудрости, которая сводится к набору суждений здравого смысла. Некоторые анекдоты представляют собой нарративизацию паремий. На уровне действий большей частью рассказывается об одурачивании глупца умным плутом. Комический эффект вытекает часто из несоответствия логической, этической, обыденной нормы и изображаемого. В некоторых случаях налицо элементы «карнавальности», порой и сатиры. В композиционном плане это несоответствие, этот комический эффект реализуется в кульминационном повороте, составляющем «изюминку» анекдота.

К анекдоту очень близки некоторые бытовые сказки: например, о том, как прочуны были строптивые и неверные жены или их любовники (особенно беспощадно, если они — священники). Анекдот, безусловно, является одним из источников бытовой сказки, другой ее источник — волшебная сказка, к суммарной характеристике которой мы и переходим.

Волшебная сказка обрела свою специфическую форму преимущественно в европейских странах. На Востоке она слабо отличается от сказки анекдотической и бытовой, от нравоучительного аполога. (В Китае мифологическая быличка переходит не в сказку, а в волшебную новеллу.) Фантастика европейской волшебной сказки, безусловно, восходит к мифологической фантастике, но имеется тенденция к вытеснению актуальных верований несколько условными фантастическими образами сказки. Кроме того, сюжетная функция всех этих чудесных помощников и противников героя, чудесных жен и мужей и т.п. заслоняет представления о различных духах, лежащие в основе этих образов.

Многие сказочные мотивы представляют собой трансформацию архетипических мифологических мотивов. Так, тотемический в основе мотив брака с женщиной-зверем (бизоном, ягуаром, лягушкой, лебедем и др.), приносящего промысловую удачу герою, превращается в рассказ о женитьбе на чудесной, заколдованной невесте, потерянной и вновь обретенной (сюжеты 400 и последующие, по системе Аарне, ср. аналогичные сюжеты о чудесном муже типа АТ 425 и др.). Шаманские легенды о путешествии за душой больного или умершего человека отражены в сказках о спасении царевен, похищенных драконом, великаном-людоедом, и т.п. Мифы о добывании культурным героем предметов культа и культуры узнаются в сказках о добывании чудесных предметов, иногда об их временной потере и новом обретении (см. АТ 560, 563, 566, 569, 736). Здесь, однако, речь идет не о первоначальном добывании чудесных объектов, а об их перераспределении (отсюда возможность потери, борьбы за них).

Характерные для героического мифа мотивы инициации героя отражены в сказке и в предварительном испытании героя встречаемыми чудесными лицами, и в тех опасных приключениях, которые герой (часто дети или, во всяком случае, — молодые люди) переживает во власти лесного демона (Баба-Яга, Леший и т.п.), проявляя при этом мужество и ум (сюжет АТ 312—313, 327 и др.). Большое количество разнообразных сказок так или иначе соотносится с обрядом инициации, что неоднократно отмечалось исследователями (П.Сэнтивом, В.Я.Проппом, Дж.Кемпбеллом и др.). Инициационные мотивы связаны с самой сущностью жанра волшебной сказки, поскольку в сказке отражено становление личности и судьбы действующего лица, пре-

вращение его в настоящего мужчину и героя, что приводит к повышению его социального статуса. Сказка, в отличие от «космического» мифа, в какой-то мере «персональна» и ориентирована на судьбу личности не столько в космосе, сколько в социуме. Но по этой же причине отражение обряда и мифа инициации дополняется и отчасти оттесняется изображением свадьбы и свадебной ритуальной символикой. Свадьба как обряд сама исторически выросла из инициации (пройдя посвящение, можно было вступать в половые и брачные связи) и потеснила ее в процессе перехода от рода к семье.

В мифе брачные связи были средством приобретения ценностей других родов, получения помощи от тотемных животных, а в сказке женитьба на царевне как бы становится самоцелью. Но это не совсем так, потому что сказочная свадьба с царевной в отличие от реальной свадьбы обязательно вела к повышению социального статуса. Герой сказки становится не только равноправным членом племени или тайного мужского союза, как после инициации, но и царским зятем и властителем «полуцарства», которое обычно давалось за сказочной царевной. Как уже сказано, и архетипические сюжеты о тотемных женах подгонялись под эту схему.

Сказки полны свадебной обрядовой символики. К ней принадлежат и запекание кольца в пирог, и надевание женихом башмачка невесте (вспомните Золушку), и узнавание невесты среди ее подруг, и выставление мнимых невест на свадьбу (ср. сказочную подменную жену или невесту), и метка, которую невеста ставит на лоб жениху, — знак принятия его в род (ср. сказку о стеклянной горе, АТ 530), и временное ритуальное «убегание» невесты или жениха (например, там же, АТ 530), и служба жениха в «низкой» должности в доме невесты, т.е. так называемый «брак отработкой», и служба невесты в семье жениха, и нарушение брачных запретов, и «трудные задачи» в свадебном ритуале, и многое другое.

Повышение социального статуса с помощью сказочной женитьбы связано не только с возмужанием героя, как в случае инициации (в мифах), — оно является для героя, «не подающего надежд», способом преодоления его социальной обездоленности. Мотив героя, «не подающего надежд», прежде всего социально униженного, но в финале торжествующего, — это важный архетипический мотив, специфичный для сказки. В противоположность мифическому герою, сказочный герой — не бог и не сын божества. Его героические подвиги совершаются большей частью с помощью чудесных существ, которые порой как бы действуют вместо героя. Чудесное рождение героя в сказке не указывает на его божественное происхождение, но объясняет, откуда могут появиться рядом с ним звери-помощники, они — его единокровные братья. Если нет чудесных зве-

риных братьев, то волшебными помощниками могут быть «благодарные» животные, приобретенные героем во время странствий, или встреченные героем в пути чудесные «старички» и «старушки», подвергшие героя предварительным испытаниям. Кроме того, герой, «не подающий надежд», внешне невзрачный (обычно временно), пассивный и как бы слабый умом (Иванушка-дурачок, например), всегда демократического происхождения, социально униженный, обиженный в роде и в семье (сирота, младший сын, падчерица), часто пользуется особым сочувствием волшебных существ (в генезисе — родовых духов). Они помогают герою совершить подвиги, восторжествовать над соперниками, поднять социальный статус.

С героями, «не подающими надежд», связаны в основном чуждые мифу, но специфичные для сказки имплицитно социальные мотивы, которые композиционно обычно обрамляют более архаические мотивы мифологического происхождения. Мотивы гонимого сородичами сиротки (в фольклоре меланезийцев, тибето-бирманских горных племен, эскимосов, чукчей, индейцев), младшего сына и падчерицы (в фольклоре Мадагаскара, Индонезии, Китая, всей Европы) отражают процесс распада первобытнообщинных связей, перехода от рода к семье. Социальное равенство в семейной общине поддерживалось миноратом, т.е. некоторыми преимущественными правами наследования наделялись младшие дети (старшие к моменту смерти родителей уже были хозяйственно самостоятельными), в то время как переход к майорату знаменовал появление неравенства в пользу старших. Отсюда — сказки о наследстве: при разделе младший обделен, получает только Кота, или только Собаку (в китайских сказках), или только маленький клочок поля (там же), но это малое наследство оказывается чудесным («Кот в сапогах»). «Мачеха» и «падчерица» как термины и социальное явление не существовали в первобытном обществе с его классификационной системой родства (к классу матерей относились все сестры матери и жены отца, которых брали из определенных родов). Только с нарушением эндогамии, т.е. запрета брать жён «издалека», за пределами племени или родственных племен (а это нарушение возникло при вытеснении рода малой семьей), появились «мачеха» и «падчерица».

Например, в исландских сказках прямо рассказывается, что Конунгу привезли жену не оттуда, откуда полагалось, и таким образом появилась злая мачеха, ведьма. Падчерице обычно помогает покойная мать или духи — покровители материнского рода. Таким образом жертвы распада родовой системы и отклонения от родовой модели становятся излюбленными героями волшебной сказки.

Уже в рамках героического мифа начинается некоторое повествовательное распространение, которое интенсифицируется

при переходе к волшебной сказке (не выводя ее, однако, за пределы «малого» жанра). Сюжетное разрастание осуществляется за счет суммирования мотивов, их знаковой инверсии, метонимического и метафорического преобразования, введения негативных параллелей, ступенчатого строения (от достижения средств к достижению цели), наконец, идентификации (выясняется, кто истинный, а кто мнимый герой, кто истинная «забытая» невеста, «подлинная» жена и т.п.).

Миф и архаическая сказка оказываются метаструктурой по отношению к структуре классической волшебной сказки. Формирование последней очень четко прослеживается при сравнении сказки индейцев, описанной А.Дандесом по «рецептуре» В.Я.Проппа, и русской, вернее, общеевропейской сказки, описанной самим В.Я.Проппом в виде линейной синтагматической цепи, состоящей из 31-й нарративной функции. По нашему мнению, ядерная структура классической волшебной сказки кроме экспозиции («Беда», или «Недостача», по В.Я.Проппу) имеет три основных звена (третье присутствует не всегда), расположенных ступенчатым образом. Это предварительное испытание (добывание средства, помощника), основное испытание, в котором чудесный помощник или чудесное средство не только помогает герою, но как бы действует за него, и идентификация, т.е. установление личности истинного героя и его награждение. В отличие от мифа для сказки обязателен счастливый конец.

В ходе предварительного испытания «даритель» (термин В.Я.Проппа), прежде чем снабдить героя чудесным средством, в сущности, проверяет правильность поведения героя, его доброту, сообразительность, вежливость, а чаще всего просто знание и соблюдение им своеобразных правил игры, таких, как согласие на вызов, выбор невзрачного предмета, пренебрежение опасностями и даже запретами, и т.д. И в дальнейшем, в ходе основного испытания герой соблюдает эти «правила», составляющие цельную семантическую систему. Несоблюдение этих правил характеризует ложного героя. Оппозиция предварительного и основного испытания составляет самую специфику волшебной сказки, так как при предварительном испытании появляется и завоевывается волшебный участник действия на стороне героя. Идентификация не специфична для волшебной сказки, ибо широко применяется и в бытовой сказке.

При классификации сказок по принятой системе Аарне-Томпсона распределение строится по доминирующему волшебному элементу: чудесный противник, чудесный помощник, чудесный супруг, чудесный предмет, чудесное свойство. Но каждая сказка имеет большей частью все эти элементы. Необходимо искать иные классификационные критерии, например, кроме оппозиций «Беда»—«Недостача»,

«Борьба—Победа» и «Задачи—Решения» (это еще пропповские функции), также и «семейный», и «лесной» демонизм, наличие или отсутствие желанного объекта, цели поиска брачного партнера либо чудесного помощника и др.

Продолжение процесса демифологизации сказки приводит к потере чудесного элемента и к превращению волшебной сказки в бытовую, в фольклорную сказочную новеллу. Этот процесс ярко проявляется опять-таки на европейской почве. На Востоке с самого начала различные виды сказок, как отмечено выше, слабо дифференцированы; даже книжная новеллистическая сказка богата фантастикой. Например, китайская средневековая новелла прямо вырастает из мифологической былички и одновременно очень близка к волшебной сказке о чудесной жене. Типичный сюжет такой новеллы — встреча в пустынном месте с чудесным существом: реже — с волшебником-кудесником, чаще — с женщиной-духом или давно умершей. Иногда это существо является лисой-оборотнем. Любовь этой женщины часто выражается в заботе о бедном герое, но затем обычно следуют разлука и поздние элегические воспоминания. Гораздо позже в китайскую новеллу проникают бытовые, плутовские и даже детективные мотивы. Арабские полуфольклорные-полукнижные новеллы «Тысячи и одной ночи» также не чужаются волшебных мотивов, особенно заколдовываний-расколдовываний, отчасти и духов-помощников, но эти мотивы все же относительно периферийны.

Обратимся к европейской бытовой сказке, которая, как мы знаем, наследует волшебной сказке, но также близко соприкасается с анекдотом. Поэтому бытовая сказка может быть лучше всего понята в сопоставлении с волшебной сказкой и со сказкой анекдотической. В европейской бытовой (новеллистической) сказке чудесный элемент сохраняется только в качестве реликтов. Парадокс, однако, заключается в том, что бытовая сказка в большей степени передает исключительные происшествия (вспомним гётевское определение новеллы как «неслыханного события»), чем волшебная, несмотря на всю ее фантастику. Дело в том, что волшебная сказка в значительной степени отражает, пусть в самой фантастической форме, не удивительное в судьбе человека, а почти обязательное для каждого — «переходные обряды» (инициация, свадьба). Чтобы быть совсем точными, надо сказать, что волшебная сказка стоит на грани между идеализированным, мифологизированным изображением этих переходных обрядов, символизирующих формирование личности, и изображением «удивительного», «необычайного». Бытовая же сказка, освободившаяся от мифологической фантастики, целиком нацелена на «неслыханные» и неожиданные происшествия. При этом волшебные демонические существа (лесные демоны, Баба-Яга, Леший и т.п.) заменяются

разбойниками или злыми старушками, злые спутники — клеветниками, чудесная жена уступает место инициативной подруге жизни, которая делает карьеру, переодевшись в мужское платье (вместо звериной шкуры).

Функционально волшебный элемент заменяется в новеллистической сказке умом героя или его судьбой. Демократический герой (в бытовой сказке это не младший сын или падчерица, а сын бедной вдовы, крестьянин, солдат) добывается брака с царевной без содействия чудесного помощника, благодаря своей изобретательности и хитрости. Он разгадывает загадки, заставляет царевну заговорить или засмеяться, выдать ему ее тайные приметы и т.д. Иногда он просто исхитряется похитить царевну. Но мудрость героя служит не только средством достижения престижной женитьбы. Бытовая сказка знает фигуры «мудрой девы», умного мальчика, смекалистого крестьянина или ремесленника (в частности, сказка «Беспечальный монастырь»), мудрого старичка, дающего герою добрые советы, мудрого царя Соломона; эти фигуры не всегда прямо связаны с сюжетом женитьбы на царевне. Ум героя часто сводится к хитрости, но маркируется именно мудрость, а не плутовство (как в анекдоте). Иногда мудрость героя совпадает с народной мудростью пословиц и поговорок.

Рядом с активным умом героя фигурирует его судьба как самостоятельная сила. Судьба часто предрешается заранее в виде пророчества, которое, как правило, оправдывается. Значение судьбы усиливается, так как закономерные испытания волшебной сказки в известной мере теперь превращаются в превратности судьбы, в неслыханные приключения.

Превращение испытаний в превратности специфично для жанра бытовой сказки. Герой претерпевает такие перипетии судьбы, такие беды, как плен, попытки его извести, нападение разбойников, обман мошенников, похищения, изгнания, угрозы смерти. Спасение часто приходит от умной жены героя, иногда успевшей добиться успеха при царском дворе, переодевшись в мужское платье. Героини также переживают клеветнические обвинения, изгнания, попытки со стороны третьих лиц их соблазнить и т.д.

Если в бытовой сказке сохраняется испытание, то это обычно испытание верности и добродетели жен (тех, на которых клеветают и которых пытаются соблазнить), реже — верности слуг. В связи с развитием фабульных перипетий повествовательная техника широко эксплуатирует всякие недоразумения, переодевания, *qui pro quo* и т.п.

Замена волшебных элементов бытовыми ведет к разрушению структуры волшебной сказки прежде всего потому, что снимается оппозиция предварительного и основного испытания, ибо

уже нет речи о приобретении чудесных помощников, да и сами испытания успели превратиться в превратности.

В бытовой сказке обычно сохраняется вводный эпизод «беды» или «недостачи» и финальная идентификация. «Беда-недостача» реализуется либо как «вредительство», либо как «добрые советы», либо как «трудные задачи». Эти сюжетные функции слабо между собой увязаны или совсем не увязаны. Между этими начальными эпизодами и финальной идентификацией инкорпорируются различные несчастные и счастливые перипетии.

Характеризуя структуру бытовой сказки в сопоставлении с волшебной сказкой, следует сделать вывод, что синтагматические звенья классической сказочной композиции на ступени бытовой сказки превращаются в самостоятельные параллельные сюжеты.

Мы сравнивали бытовую сказку с волшебной, сравнение наше шло в диахроническом плане. Но бытовую сказку следует также сравнить с анекдотической, причем преимущественно в синхроническом плане. Анекдотические и новеллистические (т.е. бытовые) сказки — как бы две подсистемы, находящиеся в отношении дополнительной дистрибуции. В новеллистической сказке «хитрость» тяготеет к мудрости, а в анекдотической — к плутовству; в новеллистической имеются сюжеты о верных женах, а в анекдотической — о неверных и строптивых; в новеллистической есть сюжеты о судьбе, а в анекдотической — о случайной удаче дурней. Сказочные новеллы с отвращением повествуют о злых разбойниках, а анекдоты восхищаются ловкими ворами. Синтез традиций новеллистической сказки и анекдота осуществляется в европейской книжной новелле.

Европейская книжная новелла восходит к фольклорной новеллистической сказке, вступившей во взаимодействие с анекдотом в обоих его смыслах — и как с комическим рассказом, и как с псевдоисторическим коротким рассказом-случаем из жизни известных лиц, отчасти с легендой. В развитии новеллы существенную роль сыграли так называемые *exempla*, т.е. «примеры», предназначенные для церковных проповедей (Жак де Витри и др.). К *exempla* восходит, в частности, «Граф Луканор» Хуана Мануэля, частично и итальянские «новеллино». В то же время сугубо светскими, грубо комическими и близкими фольклору предновеллами являются фаблио и шванки. Фаблио противостоят куртуазные *lэ* и занимающие промежуточное положение *contes*. Стихотворность отделяет эти жанры от фольклора. Как уже сказано, в Китае новелла развивается из мифологической былички и представлена танскими так называемыми *чуаньци*, несколько напоминающими волшебную сказку с ее компенсаторной фантастикой (встреча бедного студента с лисой-оборотнем, ее дары, любовь и т.п.), а позднее (в минское время)

городскими предновеллами «хуабэнь», типа шванков. Вершина китайской книжной новеллы — произведения Пу Сун Лина.

В Китае преобладает акцент на «удивительное», что близко специфике жанра новеллы. Волшебный мир и противостоит земному, и является его метафорой. В арабских сказках-новеллах волшебного меньше, и оно подчинено удивительному. Там также имеется развитая любовная интрига. В средневековой литературе формирование новеллы не было завершено, может быть, только в Китае, но и там имеются архаические реликты. На стадии средневековой предновеллы возникает уже резкое расхождение Востока и Запада, отчасти из-за различия в источниках (буддийская или христианская легенда, китайская быличка или европейская волшебная сказка). На Западе в новеллах нет волшебства и фантастики, кроме как у Страпаролы, и так вплоть до европейского романтизма. Отсутствие фантастики входит в обязательную характеристику европейской новеллы как жанра. Уже на средневековой стадии ярко выступают черты книжной новеллы: исчезают сюжеты о сватовстве, начинает стираться антиномия ума—глупости как главной «оси» в фольклорной предновелле, а также грань между анекдотом и сказкой. От нарративизации паремий движение идет в сторону индивидуализации остроумия. Происходит выдвигание анекдота как главного ядра новеллы. Связь с анекдотом усиливает ее жанровую специфику.

Чего, собственно, требует переход от средневековой предновеллы к классической форме новеллы (для Запада это эпоха Возрождения)? Что при этом происходит?

1. Стирание граней между предшествующими формами, т.е. между новеллистической сказкой, анекдотом, легендой, даже куртуазным романом.

2. Стирание граней между высоким и низким (куртуазная литература и фаблю), комическим и трагическим.

3. Отказ от утилитарного дидактизма, от абстрактной демонстрации добродетелей и пороков, коренящихся в родовой или социальной природе.

4. Отказ от фатализма.

5. Отказ от ситуативности: поведение больше не сводится к реакции на ситуацию.

6. Интериоризация.

7. Драматизация. Развитие техники поворотного пункта.

8. Привнесение античной риторики, столь отличной от фольклорного стиля и маркирующей решительный отход от фольклора.

9. Появление категории «новости», акцента на изображении недавнего прошлого.

Переходная стадия, соответствующая европейскому Проторенессансу, представлена у Чосера: тенденция к синтезу высо-

ких и низких сюжетов, яркие социальные, но не общечеловеческие типы, риторическое многословие, стихотворная форма. Новеллистическая классика — это Боккаччо, у которого реализуются все перечисленные условия. Гуманизм Возрождения не порождает новеллу, но играет роль катализатора. Необходимое условие — эмансипация личности, а не сама гуманистическая идеология. Главное для Боккаччо — самодеятельность индивида и преодоление интерпретации чувственного как низшего. Стираются грани сказки и анекдота, образов плута и глупца. Жанры синтезируются таким образом, что легенда пародируется, «пример» лишается дидактизма, в рыцарский роман вносятся чувственность, а фэблио облагораживается. Риторизация повышает статус новелл Боккаччо в иерархии жанров. Остроумие, вообще все «речевое» поведение отходит от провербиальной мудрости фольклора и становится причастным культу прекрасного слова. Остроумные речи теперь не только оператор выхода из ситуации, но также проявление вежества, такта, благородства, некоторых внутренних свойств натуры. Преодоление ситуативности способствует тому, что поступок находит опору в эмоциях и индивидуальных свойствах персонажа. Драматизация увязывается с прямой нарративизацией анекдотического ядра и более глубокой трактовкой поворотного пункта. Острота жестко прикрепляется к поворотному пункту. Примеры парадоксов: негодяй похоронен, как святой; еврей принимает христианство; убедившись в разврате папской курии, аббат впадает в тот же грех, в котором он обвиняет монаха, и т.п.

Одна из композиционных особенностей заключается в том, что подготовка исходной ситуации связана с самодеятельностью героев, а не с темой проповеди, как в церковных «примерах» (ср. картину деятельности ломбардных банкиров, обстоятельства, при которых возникает страсть, получение предварительной информации о том, как проходит служба в монастыре, и т.д.). Выход из ситуации часто может быть весьма парадоксален. Основное действие — медиация между двумя ситуациями с помощью оператора перемены состояния. Однако это не только выход из ситуации, но также некий нравственный урок и провозглашение определенных идеалов. Действие часто разыгрывается между двумя персонажами. Тактика воздействия на «партнера» включает плутовство и контрплутовство, упреки, угрозы и т.п. Случай играет меньшую роль. Обрамляющая рама оказывается «дополнительной» по отношению к системе вставных новелл.

После Боккаччо у его продолжателей модель ренессансной новеллы выступает в разнообразных вариантах. Например, Саккетти ближе к быту и анекдоту, к шутовской стихии, а Мазаччо, наоборот, к сатире, притом мрачной, к изображению порочной природы человека, Банделло — к изображению наруша-

ющей меру, опасной игре страстей, Чинтио — к риторике, театральным, кровавым коллизиям, Фиренцуола — к эстетскому формализму, Страпарола, единственный в своем роде, — к сказочности. Во Франции Деперье погружен в раблезианскую шутовскую «карнавальность», игру со словом, но (в отличие, например, от Саккетти) поднимается над бытовым уровнем в сферу философской иронии, а Маргарита Наваррская, наоборот, лишена комизма и занята выявлением психологических пружин трагических страстей.

В XVII в. господствует новелла романтическая, которая часто даже терминологически, по крайней мере во Франции, называется «маленьким романом» (а в Испании «новелла» означает и новеллу, как таковую, и роман, например, плутовской). У Сервантеса конкурируют сентиментально-рыцарские и плутовские новеллы, но, в отличие от итальянской новеллы, рисуются либо настоящие характеры, либо колоритные бытовые сценки, так что эти новеллы порой кажутся конспектом романа, а порой фрагментами сатирической повести.

Повествовательные клише концентрируются на уровне мотивов, сюжеты же в целом менее традиционны. От традиционных сюжетов имеет тенденцию отказываться и французская новелла, движущаяся в направлении психологизма и психологического романа (особенно Вильдьё, Лафайет, Шаль).

В XVIII в. в новелле пробуждаются морально-нравоучительные, «просветительские» тенденции, снова вводятся элементы сатиры.

Романтическая новелла XIX в. широко вводит фантастику и сказку (иногда с элементами нетрадиционных мифоидных образов), причудливый бытовой и национальный колорит, представляет «границные» экстремальные психологические состояния и странные чудаковатые характеры героев, часто прибегает к пейзажным описаниям и лирическим излияниям, в принципе чуждым новеллистическому жанру. Новелла классического реализма во многом сохраняет черты романтической новеллы, лишь постепенно усиливается бытовой элемент, часто не без использования анекдотической стихии (хотя не обязательно в комическом ключе).

ПАРЕМИОЛОГИЧЕСКИЕ ЭКСПЕРИМЕНТЫ
Г.Л.ПЕРМЯКОВА

Г.Л.Пермяков (1919—1983) был и остается одним из самых ярких представителей современной паремиологии. Его работы относятся прежде всего к трем областям:

1. Создание логико-семантических классификаций пословиц и поговорок. Основные результаты изысканий в этом направлении реализованы в книгах «Избранные пословицы и поговорки народов Востока» (М., 1968) и «Пословицы и поговорки народов Востока» (М., 1979). Последняя книга не является дополненным изданием первой, а предлагает совершенно новую, кардинально измененную версию системы Г.Л.Пермякова. В обширных вводных статьях к этим книгам, а также в нескольких отдельных работах изложена также общетеоретическая концепция автора, легшая в основу его классификаций.

2. Попытки создания так называемой общей теории клише, т.е. единой методики и унифицированного метаязыка для исследования и систематизации повторно воспроизводимых (фольклорных, в том числе фразеологических) текстов. Эти попытки в известном смысле аналогичны соответствующим стремлениям глоссематиков в лингвистике. Наиболее развернутое изложение идей, касающихся общей теории клише, содержится в книге «От поговорки до сказки» (М., 1970)¹. Реализацией системы, исходящей из теории клише, на повествовательном материале является книга «Проделки хитрецов» (М., 1972; 2-е изд. 1979).

3. Социологическое исследование современного состояния, состава и других характеристик паремиологического фонда.

Настоящая статья целиком посвящена этому третьему направлению научных интересов Пермякова. У нас нет, к сожалению,

¹ Переиздано в несколько дополненной редакции на английском языке в 1979 г. под заглавием «From Proverb to Folk-Tale».

нию, возможности остановиться здесь более подробно на других аспектах его многогранной, новаторской деятельности².

* * *

В 1970-е годы Г.Л.Пермяков провел эксперимент с целью выявления наиболее известных в наше время русских пословиц, поговорок и других паремий — так называемого паремиологического минимума. Насколько нам известно, в остальных социологических опросах, связанных с пословицами, обычно преобладают другие подходы и цели — изучение общественного мнения, выяснение связи ситуаций-ирритантов с пословицами-реакциями, проверка различимости фольклорных пословиц от синтетических и т.д. (см., например, [Арора; Гржибек; Кууси, 32—35; Левин]). Таким образом, эксперимент Пермякова, сосредоточенный на паремиологическом минимуме, оказывается совершенно уникальным явлением среди других социопаремиологических попыток. В сущности, он представляет собой фольклористическую параллель к лингвостатистическим работам по составлению частотных словарей, выяснению лексического минимума того или другого языка и т.п. Эксперимент Пермякова превышает известные нам социопаремиологические аналоги и по объему вопроса.

Эксперимент проводился в два этапа. На первом этапе (далее: Э1) анкетой-опросником служила брошюра Г.Л.Пермякова, составленная автором эксперимента и содержащая 1494 пункта русских паремий в самом широком толковании этого термина — пословиц, афоризмов, поговорок, загадок, примет и поверий, пусто- и скороговорок, шуточных ответов, головоломок и других единиц минифольклора, которые, по мнению автора, могли бы относиться к наиболее известным и употребительным в настоящее время. Во вступительном слове к опроснику объясняются цели эксперимента и просят его участников отметить номера тех изречений, которые им незнакомы. Предлагается также сообщить некоторые персональные данные о самом информанте (профессия, образование, место жительства до 18—20 лет) и даются дополнительные инструкции относительно техники ответа. В ходе эксперимента список входящих в

² Читатель может найти дополнительные сведения о Г.Л.Пермякове в нашей статье «Grigori Permjakovi folkloristlikust pärandist» («Фольклористическое наследие Григория Пермякова») в журнале «Keel ja Kirjandus» (1984, № 6). Множество материалов о жизни и трудах Пермякова опубликовано в таких представительных международных паремиологических изданиях, как журнал «Proverbum Paratum» (1981, № 2); ежегодник «Proverbum. Yearbook of International Proverb Scholarship». 1984, vol. 1 и сборник «Semiotische Studien zum Sprichwort», вышедший в качестве специального номера журнала «Kodikas-Code. An International Journal of Semiotics» (1984, vol. 7, № 3/4).

анкету паремий был еще несколько дополнен. На Э1 было получено более 300 ответов.

На основании предварительной обработки поступившей информации был проведен второй этап эксперимента (далее: Э2). Новый опросник [Пермяков. 538 изречений] содержит около 540 изречений. Основную часть из них составляют единицы, проявившие на первом этапе наивысшую степень известности (90% или выше). В плане методики опроса Э2 отличался от Э1 тем, что его участникам были заданы не целые тексты, а лишь их начальные части. Таким образом, участникам самим пришлось дописывать фрагменты усеченных изречений. Это нововведение представляется вполне оправданным: тем самым в принципе исключается воздействие возможного «психологического шума», исходящего в первую очередь из вполне понятного человеческого желания показаться себе и другим в наилучшем свете, даже вопреки объективным фактам. (Эстонским паремиологам, например, не раз приходилось сталкиваться в архивных записях пословиц с аналогичным эффектом, возникшим в результате пользования опросниками или сборниками в режиме «внушение вместо собириания».) Анкеты Э2 снабжены помимо приведенных в Э1 также данными о поле и возрасте информантов. Самых информантов в Э2 участвовало около ста. Все они — как и участники Э1 — либо москвичи, либо жители Московской области, отчасти коренные, отчасти же проживавшие до того и в других местах.

Так, путем двукратного фильтрования был выявлен «верхушечный контингент» самых общеизвестных в данном регионе паремий; на материале опросов Э1 и Э2 базируется посмертный труд Г.Л.Пермякова — словарь «300 общеупотребительных русских пословиц и поговорок», предназначенный для немецкого читателя [Пермяков, 1985].

Материал, полученный в результате экспериментов Г.Л.Пермякова, ценен не только тем, что он позволил выявить конкретный состав современного паремиологического минимума в данном регионе России, но и тем, что он выдвинул множество интереснейших теоретических проблем и дал богатую статистическую информацию по социологии пословиц. К сожалению, автор экспериментов почти не успел проработать эту информацию и подвести итоги своей широкомасштабной и интересной работы. По данной теме им опубликована лишь статья [Пермяков. К вопросу о минимуме] и несколько кратких заметок [Пермяков. К вопросу; Пермяков, 1973], освещающих цели и методику паремиологического опроса, теоретические проблемы, связанные с паремиологическим минимумом, и др.

Автор этих строк глубоко признателен Н.И.Рашба — вдове Г.Л.Пермякова — за возможность детально ознакомиться с анкетами, картотеками и другими материалами, касающимися Э1

и Э2, а также за почетное предложение провести первоначальную статистическую обработку этой информации. Ниже приводятся некоторые результаты этой обработки: данные об общих числовых характеристиках основных параметров и их частотном распределении, о связи между субжанрами паремий и демографическими характеристиками участников-информантов, о степени популярности различных подвидов паремий в современной русскоязычной среде и т.п. В качестве технических средств применяются элементы корреляционного анализа (вычисление простейших коэффициентов связи, уравнений линейной регрессии и пр.).

1. Основные параметры и их обозначения

В интересах облегчения чтения мы попытались довести до разумного минимума степень символизации наших рассуждений, сократить в пределах возможного число символизируемых понятий и т.д. Ограничимся в этой части следующими допущениями.

1. Исходную информацию можно изобразить в виде матрицы, где ряды обозначают, например, отдельные паремии ($P_1, P_2, P_3 \dots P_n$), а столбцы — отдельных информантов или анкеты ($A_1, A_2, A_3 \dots A_n$). Поскольку уровень стереотипичности (известности, популярности) паремий в нашей выборке уже по предпосылкам очень высок, то в дальнейшем мы будем оперировать не показателями знания на фоне незнания (как это делается обычно), а показателями незнания на фоне знания, т.е. количествами «минусов».

2. Основные сводные параметры P - и A -совокупностей обозначим следующим образом:

ΣP — общее число паремий, вошедших в анкету;

ΣA — общее число анкет (опрошенных лиц);

ΣM — общее число «минусов» (P/A -непересечений) в таблице.

Конкретные числовые значения этих параметров — после удаления дефектных анкет, неполно опрошенных паремий (добавочная часть анкеты для Э1), а также корректировки некоторых технических неточностей (опущения и повторы в нумерации и пр.) — оказались следующими:

$$\begin{array}{ll} \Sigma P_{Э1} = 1491 & \Sigma P_{Э2} = 540 \\ \Sigma A_{Э1} = 246 & \Sigma A_{Э2} = 99 \\ \Sigma M_{Э1} = 41507 & \Sigma M_{Э2} = 7191 \end{array}$$

Таким образом, общее число «плюсов» в Э1 равно 325 279, это значит, что каждый опрошенный знал в среднем 1322.27 из 1491 паремии, а каждую паремию знали в среднем 218.16 из 246 опрошенных, т.е. отношение знания и незнания в Э1 равно 7.84

($\approx 0.887 / 0.113$). Соответствующие данные для Э2: 46 269; 467.36; 85.68; 6.43 ($\approx 0.865 / 0.135$). Как видно, общие показатели известности знания в Э1 и Э2 достаточно сходны, показатель в Э2 даже несколько ниже показателя в Э1, т.е. ожидаемый в Э2 прирост знания аннулируется ужесточением методики опроса.

3. Число «минусов», суммированных по тем или другим P -и/или A -подмножествам, обозначено через m . Например, m_{P_1} означает число «минусов» для первого пункта в опроснике, суммированных по всем анкетам, m_{A_1} — число «минусов» в анкете № 1 по списку анкет и т.д. Число анкет с тем или другим признаком в обычном, «положительном» смысле обозначено через a , число паремий — через p . (Значение конкретных индексов при a , p и m будет по мере надобности объяснено ниже.)

4. Символами $a(m_A)$ и $p(m_P)$ обозначено соответственно число анкет и паремий с определенным количеством «минусов» на каждую, т.е. частоты рангов частотности при рассмотрении распределения «минусов» по A и P . Например, $a(m_A = 30)$ означает число анкет с 30 «минусами» в каждой, $p(m_P = 0)$ — число паремий, которые оказались известными всем участникам, и т.д.

5. Разности абсолютных значений m -показателей A - и P -индивидов (и даже некоторых A - и P -групп нижнего порядка) явно слишком велики, а сами эти значения слишком малы, чтобы раздробить данную совокупность на очень большое число подмножеств (общих частей) и таким образом наблюдать соотношения конкретных P -индивидов с конкретными A -индивидами или же с другими конкретными P -индивидами. Поэтому здесь будут рассматриваться только связи P -групп с A -группами. Для технического удобства эти группы обозначены в индексах теми же буквами P и A , только в круглых скобках. При необходимости индексы могут дополняться различными спецификациями. Так, $m(P_m) \rightarrow (A_n)$ выразило бы сводное число случаев незнания паремий группы (P_m) (например, загадок) членами группы (A_n) информантов (скажем, лицами украинского происхождения).

2. $p(m_P)$ — и $a(m_A)$ -распределения

Фольклористы, к сожалению, не располагают сколько-нибудь значительными эмпирическими данными о частотном распределении главных параметров своего предмета, хотя бы в разрезе «контейнеры»/«содержимое» (т.е. люди/фольклор). Ни о каком знании действующих в этом плане закономерностей, ни о каких более мощных обобщениях не может быть и речи. Учитывая средний объем имеющихся архивных материалов и степень их упорядоченности, такое положение вещей нельзя считать неожиданным. В этой ситуации появление любого нового источ-

ника информации (а эксперименты Г.Л.Пермякова, несомненно, являются такого рода источником) представляет особую ценность.

Ниже приводятся первичные эмпирические данные о распределении «минусов» в P - и A -разрезе в Э1 и Э2. Эти данные сопоставляются с данными о распределении «плюсов» в эмпирике эстонских пословиц (сокращенно: ЭП) по нашим архивным материалам [Эстонские пословицы], где вместо отдельных лиц — информантов выступают географические районы — приходы (G -единицы). Так, в ЭП «плюсовым» эквивалентом здешнего $p(m_p)$ -распределения является $p(g_p)$ -распределение, а $a(m_A)$ -распределению соответствует $g(p_G)$ -распределение. Полигоны этих распределений графически изображены на рис. 1а,б,в (распределение степеней неизвестности/известности паремий) и рис. 2а,б,в (распределение степени незнания/знания по информантам или географическим единицам (см. с. 349-350).

Числовые данные к рис. 1 и 2 приведены в виде пар чисел: первое число показывает значение x (т.е. m_p , g_p , m_A или p_G), второе число после тире — значения соответствующих y (т.е. $p(m_p)$, $p(g_p)$ и т.д.); в интересах экономии места указаны только случаи с ненулевым y .

$p(m_p)_{Э1}$ (рис. 1а): 0—252, 1—139, 2—81, 3—54, 4—49, 5—42, 6—29, 7—37, 8—30, 9—24, 10—27, 11—20, 12—25, 13—21, 14—8, 15—17, 16—13, 17—22, 18—16, 19—10, 20—11, 21—11, 22—16, 23—5, 24—17, 25—14, 26—13, 27—9, 28—6, 29—9, 30—11, 31—10, 32—10, 33—10, 34—4, 35—7, 36—8, 37—7, 38—8, 39—7, 40—8, 41—5, 42—8, 43—8, 44—3, 45—7, 46—7, 47—9, 48—12, 49—6, 50—5, 51—5, 52—2, 53—5, 54—7, 55—8, 56—8, 57—1, 58—4, 59—4, 60—7, 61—4, 62—1, 63—10, 64—5, 65—5, 66—4, 67—2, 68—10, 69—4, 70—3, 71—2, 72—6, 73—2, 74—2, 75—3, 76—7, 77—6, 78—5, 79—4, 80—2, 81—4, 82—2, 83—3, 84—5, 85—3, 86—1, 87—3, 88—1, 89—2, 90—5, 91—4, 92—2, 93—4, 94—1, 95—4, 96—3, 98—2, 99—3, 100—3, 102—1, 103—2, 105—7, 106—3, 107—4, 108—3, 110—2, 111—2, 112—3, 113—4, 114—1, 115—1, 116—4, 117—1, 118—2, 120—3, 121—5, 122—2, 123—3, 124—1, 125—3, 127—2, 128—2, 129—2, 130—1, 133—3, 134—1, 136—2, 137—1, 138—2, 139—2, 140—3, 141—4, 142—1, 143—3, 144—1, 145—1, 146—1, 147—4, 150—1, 151—1, 153—1, 154—1, 157—2, 159—2, 160—1, 161—1, 163—1, 164—1, 166—1, 167—1, 173—2, 183—1, 190—1;

$p(m_p)_{Э2}$ (рис. 1б): 0—80, 1—39, 2—36, 3—27, 4—16, 5—16, 6—18, 7—18, 8—20, 9—16, 10—16, 11—9, 12—10, 13—16, 14—12, 15—7, 16—13, 17—7, 18—10, 19—9, 20—9, 21—6, 22—11, 23—7, 24—7, 25—5, 26—7, 27—3, 28—4, 29—6, 30—3, 31—4, 32—5, 33—3, 34—2, 35—6, 36—2, 37—7, 38—3, 39—3,

40—5, 41—10, 42—5, 43—2, 44—1, 46—2, 47—2, 48—4, 49—2, 50—2, 52—1, 53—2, 55—2, 61—1, 62—1;

$\rho(g_p)_{ЭП}$ (рис. 1в): 1—ок. 8200?, 2—1547, 3—718, 4—491, 5—256, 6—227, 7—156, 8—137, 9—122, 10—100, 11—80, 12—69, 13—55, 14—47, 15—59, 16—40, 17—38, 18—27, 19—25, 20—36, 21—28, 22—16, 23—23, 24—29, 25—19, 26—17, 27—19, 28—19, 29—12, 30—12, 31—13, 32—15, 33—8, 34—9, 35—12, 36—10, 37—7, 38—4, 39—10, 40—15, 41—8, 42—6, 43—6, 44—11, 45—8, 46—10, 47—9, 48—6, 49—5, 50—6, 51—7, 52—13, 53—3, 54—6, 55—9, 56—6, 57—4, 58—3, 59—4, 60—6, 61—3, 62—7, 63—2, 64—4, 65—2, 66—4, 67—4, 68—3, 69—4, 70—3, 71—7, 72—6, 73—5, 74—1, 76—3, 77—2, 78—1, 80—5, 81—1, 83—1, 85—2, 86—1, 87—1, 90—1, 93—1;

$a(m_A)_{Э1}$ (ср. рис. 2а): 4—2, 8—1, 9—1, 10—1, 11—1, 12—1, 14—1, 17—1, 19—2, 21—1, 29—1, 30—1, 34—3, 35—2, 36—1, 37—1, 39—2, 40—1, 42—1, 44—1, 46—2, 48—1, 50—2, 51—2, 52—1, 53—1, 55—1, 56—1, 60—1, 61—1, 63—1, 64—1, 65—1, 67—1, 68—1, 69—3, 70—1, 74—1, 75—4, 76—1, 78—2, 79—2, 80—1, 81—2, 83—2, 88—1, 89—2, 91—2, 92—1, 95—2, 96—1, 97—1, 99—1, 101—2, 102—1, 103—1, 104—1, 106—2, 111—2, 112—1, 113—2, 114—2, 115—1, 118—2, 120—1, 121—1, 122—1, 124—3, 125—1, 126—2, 127—1, 128—3, 129—1, 131—1, 132—2, 133—1, 139—1, 141—3, 142—1, 143—1, 144—1, 145—1, 146—1, 147—2, 148—2, 149—2, 150—1, 151—1, 152—2, 153—1, 154—2, 155—1, 156—2, 159—1, 162—1, 164—1, 167—2, 169—2, 170—2, 171—1, 173—2, 176—1, 177—1, 180—1, 183—1, 187—1, 189—1, 190—1, 192—1, 193—1, 195—1, 196—2, 198—1, 199—2, 206—2, 209—2, 211—1, 213—2, 218—1, 220—1, 221—1, 222—3, 228—1, 230—1, 231—2, 232—1, 233—2, 235—1, 237—3, 238—1, 240—1, 244—1, 245—1, 246—1, 247—1, 250—1, 252—2, 260—1, 263—1, 265—1, 267—1, 268—1, 269—1, 272—1, 273—1, 274—1, 278—1, 279—1, 281—2, 283—1, 284—1, 285—2, 293—2, 298—1, 300—1, 301—1, 304—1, 307—1, 308—1, 317—1, 319—1, 321—1, 322—1, 323—1, 324—1, 327—1, 328—1, 331—1, 342—1, 348—1, 354—1, 355—1, 359—1, 360—1, 384—1, 390—1, 397—1, 410—1, 412—1, 415—1, 417—1, 422—1, 428—1, 458—1, 598—1;

$a(m_A)_{Э2}$ (ср. рис. 2б): 14—1, 19—1, 20—1, 21—1, 22—1, 24—2, 25—3, 26—2, 29—1, 30—2, 31—2, 32—3, 33—3, 38—2, 40—1, 41—3, 42—2, 44—2, 46—2, 47—2, 48—1, 51—1, 52—1, 54—2, 56—1, 58—1, 62—1, 63—5, 66—1, 69—1, 70—1, 71—1, 73—1, 75—1, 76—2, 77—1, 79—1, 80—3, 85—1, 86—3, 88—2, 90—1, 92—1, 94—1, 95—1, 97—1, 104—2, 105—1, 107—1, 108—1, 111—2, 112—1, 114—1, 116—1, 117—1, 119—1, 126—2, 128—1, 133—1, 143—2, 150—1, 151—2, 157—1, 172—1, 179—1, 181—1;

$g(P_G)_{ЭП}$ (ср. рис. 2в); поскольку в здешних парах $x—y$, как правило, $y = 1$, мы укажем только те два случая, когда $y = 2$, в

остальных же приведем только ненулевые значения x : 7, 9, 10, 31, 40, 49, 52, 63, 68, 76, 79, 82, 96, 99, 106, 109, 110, 114, 117, 122, 123—2, 126, 146, 148, 157, 162, 169, 180, 184, 188, 191, 193, 206, 212, 215, 217, 220, 224, 227, 234, 244, 245, 249, 257, 261, 262, 270, 273, 275, 282, 283, 284, 288, 298, 301, 310, 311, 318, 320, 327—2, 338, 343, 349, 370, 379, 385, 396, 399, 400, 401, 464, 482, 485, 499, 500, 515, 525, 537, 562, 564, 580, 591, 596, 608, 614, 642, 647, 654, 660, 665, 669, 673, 674, 675, 705, 741, 755, 760, 819, 845, 861, 906, 912, 980, 1004, 1007, 1158, 1191.

О характере данных распределений можно сказать следующее.

1. Распределение $P(m_p)_{Э1}$ (рис. 1а) подтверждает правильность первоначального выбора паремий, вошедших в опросник [Пермяков. Паремиологический эксперимент].

2. Распределение частот рангов «минусов» m_p и m_A в Э1 и Э2 проявляет удивительную схожесть с распределением рангов «плюсов» g_p и P_G в ЭП, т.е. в совокупности, сложившейся без предварительного выбора по популярности. По-видимому, $P(g_p)$ -распределение в ЭП как натуральной совокупности стремится к типу распределений, подвергающихся так называемому закону Зипфа, т.е. напоминает распределение слов по их употребительности в натуральном отрывке текста: в наибольшем количестве встречаются единицы, выступающие лишь однократно, в наименьшем — повторяющиеся очень часто, и в средней мере — повторяющиеся некое промежуточное число раз. В этом отношении общий вид $p(m_p)$ -распределений в Э1 и Э2 является диаметрально противоположным, т.е. при переходе на одни и те же x -единицы — либо «плюсы», либо «минусы» — распределение «плюсов» в ЭП, так же как и «минусов» у Пермякова, оказывается зеркально симметричным относительно оси, параллельной с y -осью и, может быть, с абсциссой $x = Me(x)$.

3. Примерно такое же соотношение наблюдается и у $a(m_A)$ -распределений в Э1 и Э2 с $g(P_G)$ -распределением в ЭП (см. рис. 2). Но если изображенные на рис. 1 распределения сглаживаются в линию, напоминающую гиперболу, то «синонимы» на рис. 2 сохраняют специфический вид линии с правосторонней скошенностью, похожей, например, на линию логарифмически нормального распределения.

4. Мы не пытаемся здесь угадать, в качестве представителей каких известных типов распределений должны были бы рассматриваться наши эмпирические распределения, т.е. каковы реальные статистические процессы, кроющиеся за ними, так как имеющийся у нас эмпирический материал слишком скуден для этого. Не станем также выводить никаких формул для отладки и вычисления приблизительных значений $p(m_p)$ и $a(m_A)$. Для

$p(m_p)_{Э1}$ можно получить эмпирически достаточно хорошее приближение, например, формулой: норма

$$[p(m_p)] = \frac{p(m_p = 0)}{m_p + 1} \quad \text{или, если учесть, что в нашей эмпирике}$$

$$p(m_p = 0) \approx \frac{\Sigma A}{\Sigma A}, \quad \text{то, может быть, даже: норма}$$

$$[p(m_p)] = \frac{1}{m_p + 1}.$$

Последняя формула с некоей оговоркой применима и для $p(m_p)_{Э2}$, правда, приближение оказывается здесь более грубым, особенно в промежутке $m_p = 5...25$. Тем не менее мы не осмелились бы пока утверждать, что за этими фактами кроются какие-то более универсальные закономерности. Если наблюдать на эмпирике наших Э1 и Э2, например, поведение графика связи $x = m_p$; $y = m_{pp}(m_p)$, где при указанной выше нормировке должно бы иметь место $y(x + 1) = \text{const.} = 246$ или 99, то предположение о применимости гиперболической функции для приближения корреляционного отношения $(m_p; p(m_p))$ станет крайне сомнительным.

5. Трудно наугад, на основании лишь наших трех полей связи, утверждать или отрицать и тривиальность специфически волнистого характера послевершинных частей сглаженных линий $a(m_A)$ - и $g(p_G)$ -графиков. С одной стороны, было бы заманчиво предположить, что совокупность людей по каким-либо содержательным причинам распределялась по своей паремической компетенции на более четкие (различимые, дискретные) классы, чем совокупность паремий по степеням известности. С другой стороны, в нашей эмпирике количество паремий во всех случаях значительно больше, чем количество информантов или географических «точек вхождения». Тем самым и картина распределения частот $a(m_A)$ или $g(p_G)$ уже по предпосылкам должна иметь более обрывистый характер, чем в случае $p(m_p)$ или $p(g_p)$, а мистические волны могут легко оказаться лишь тривиальным результатом более медленного процесса сглаживания.

6. Какими бы ни были «правильные» теоретические типы рассматриваемых распределений, очевидно то, что распределение знатоков паремий по их эрудиции, по меньшей мере в пределах наших трех совокупностей, выглядит более «умеренным», чем распределение известности самих паремий — как в «минусовом», так и в «плюсовом» направлении. Это, в общем, и не противоречит здравому смыслу. Вполне естественно, на наш взгляд, полагать, что есть слова, пословицы и т.п., известные всем людям из данной человеческой совокупности (например, нации), в то время как нет, по-видимому, людей, которые знали

бы все диалектные слова данного языка, локальные пословицы данного народа и т.д. Или, с другой стороны, минимум запаса слов, фразеологических средств и т.п. нормального человека не может, по-видимому, достичь такого крайнего предела, как минимум лиц — «носителей» какой-либо традиционной единицы (локально известного слова, метафоры, фразеологического эмбриона).

3. Связь между величиной естественной выборки паремий и степенью стереотипичности (известности) входящих в выборку единиц

Интересно отметить еще одну, отрадную для нас и обнадеживающую аналогию в отношении генеральных параметров экспериментов Г.Л.Пермякова и фонда эстонских пословиц.

Если допустить, что $p(g_p)$ - или $p(a_p)$ -распределение паремий близко к распределению по закону Зипфа, то из этого автоматически следует, что с увеличением естественной выборки паремий средняя мера известности входящих в эту выборку единиц должна убывать. (Под естественностью выборки мы понимаем предпосылку, что шансы паремий попасть в выборку должны в принципе соответствовать степени их действительной известности, а не быть равными для всех паремий.) Поскольку $(P)_A$ - и $(P)_G$ - множества (т.е. множества паремий, известных лицу A или записанных в районе G) представляют собой именно такие натуральные выборки, то эффект относительного убывания средней степени известности с увеличением P_A или P_G должен и в них наблюдаться регулярно.

Для выведения удобной меры стереотипичности $(P)_G$ -множества при рассмотрении вопросов географического распространения эстонских пословиц мы в нескольких своих работах (например, [Крикман]) исходили из параметра r_G , под которым понималась, выражаясь принятой здесь символикой, сумма

$$r_{G_n} = \sum P_{G_n} \cap G_i \quad (i = 1, 2, \dots, n, \dots, \Sigma G),$$

которой в случае отдельных лиц (опрошенных, анкет) соответствовало бы

$$r_{A_n} = \sum P_{A_n} \cap A_i \quad (i = 1, 2, \dots, n, \dots, \Sigma A).$$

Допустим, например, что паремическая эрудиция лица A_n состоит из трех пословиц, а вся совокупность опрошенных лиц — из десяти человек. Тогда в предельном случае, когда все эти три пословицы известны всем десяти лицам,

$$r_{A_n} = 3 + 3 \cdot 9 = 30.$$

В другом предельном случае, когда ни одно лицо, кроме A_n , не знает ни одной из данных пословиц,

$$r_{A_n} = 3 + 0 \cdot 9 = 3.$$

Если же первую поговорку знает еще и лицо A_m (т.е. $P_{A_n} \cap A_m = 1$), а лица A_k и A_l знают оба вторую и третью поговорку ($P_{A_n} \cap A_k = P_{A_n} \cap A_l = 2$), то

$$r_{A_n} = 3 + 1 + 2 + 2 = 8.$$

В эмпирике ЭП корреляционная связь между P_G и r_G (см. рис. 3а) оказалась криволинейной, т.е. наблюдалось убывание скорости прироста r_G , что можно было и ожидать по только что изложенным соображениям. В поисках более удобной, линейной меры стереотипичности мы прибегли к метафоре: GP -матрица — «пространство», GP -пересечения (т.е. «плюсы» в матрице) — «вещество». Тогда, продолжая нашу метафору, мы предположили, что при «фильтрации» «вещества» по тому или иному G -признаку «уплотнение» и «разрежение» в одной и другой стороне от «поршня» будут, возможно, соблюдать некое сравнительно постоянное отношение с изменением пропорций «пространства» в разных сторонах от «поршня». После приведения ΣG как постоянного «измерения пространства» получилась гипотеза о возможной линейной мере стереотипичности (P) $_G$ -совокупности:

$$S_G = \frac{r_G(\Sigma P - p_G)}{p_G(\Sigma R - r_G)} \approx \text{const.}?$$

(ΣR означает здесь суммарное количество «вещества» в данном «пространстве», т.е. сумму «плюсов» в матрице, или величину, равную $\Sigma G \Sigma P - \Sigma M$.) В случае состоятельности последней гипотезы можно было бы установить вполне независимую от значения P_G норму

$$\text{норма}_1 (s_G) = \frac{\Sigma(S_G)}{\Sigma G} = \bar{s}_G = c.$$

Нас вполне удовлетворила бы и зависимая от величины P_G линейная норма

$$\text{норма}_2 (s_G) = \Delta(s) p_G + c_0,$$

где $\Delta(s)$ и c_0 — эмпирические постоянные, вычисляемые методом наименьших квадратов.

Проверка на эмпирических данных показала, что наша метафорическая гипотеза действительно приемлема: уже норма₁ дала достаточно хорошее приближение корреляционному отношению ($p_G; s_G$), а норма₂ — тем более. Отсюда легко перейти на соответствующие нормы для криволинейного отношения $p_G; r_G$:

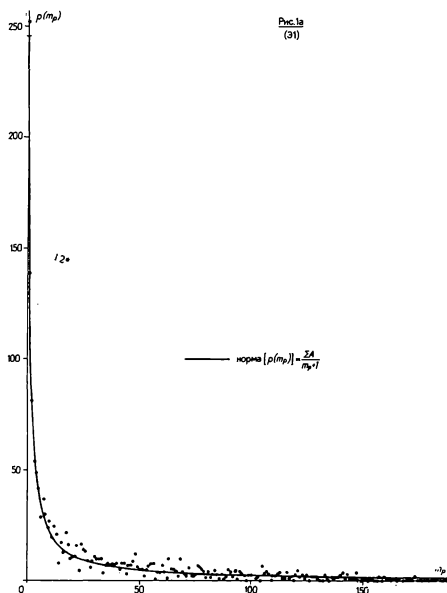


Рис.1а

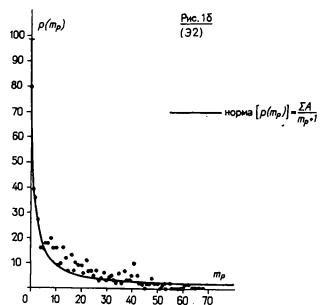


Рис.1б

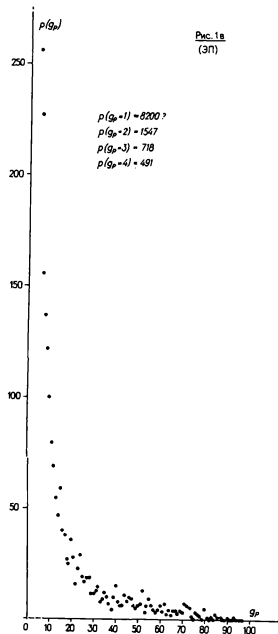


Рис.1в

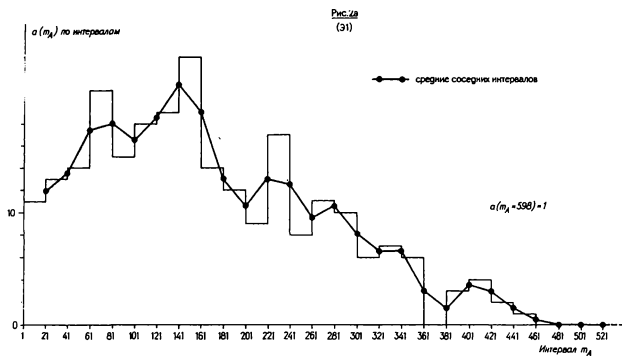


Рис.2а

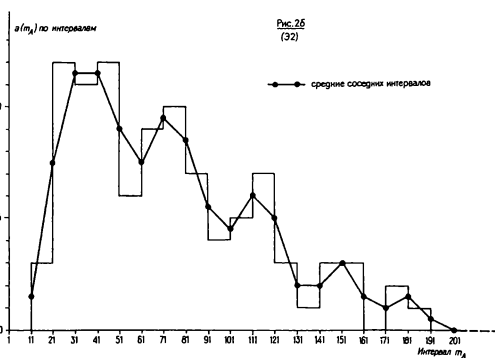


Рис.2б

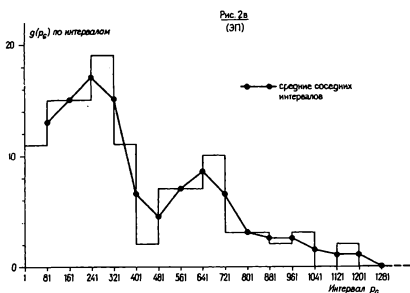


Рис.2в

$$\text{норма}_1 (r_G) = \frac{c p_G \Sigma R}{(c - 1) p_G + \Sigma P};$$

$$\text{норма}_2 (r_G) = \frac{(\Delta(s) p_G + c_0) p_G \Sigma R}{(\Delta(s) p_G + c_0 - 1) p_G + \Sigma P}.$$

(См. рис. 3а, 3б, на стр.357)

Без особых надежд на успех мы все же решили проверить на данных Э2, не имеет ли места нечто аналогичное и в «мире минусов». Поскольку в материале ЭП было принято ограничение $g_p \geq 2$ (т.е. была учтена только «географически общающаяся» часть пословиц), то мы ввели аналогичное ограничение $m_p \geq 2$ и в данном случае. Параметрами остатка Э2' оказались: $\Sigma P_{\text{Э2}'} = 421$; $\Sigma M_{\text{Э2}'} = 7152$. Обозначив через $r'_A = r_A \Sigma A - r_A$ «меру сонезнания» информанта с остальными информантами, т.е. «минусовый» аналог бывшего r_G , а через s'_A — «минусовый» аналог бывшего s_G , мы нашли эмпирические значения r'_A для всех 99 анкет и составили график корреляционного поля (m_A ; s'_A). Визуальный осмотр поля показал, что связь между m_A и s'_A на самом деле может считаться линейной и что с возрастанием m_A значения s'_A медленно убывают, как это было и при ЭП. Так, аналогичными с предыдущим примером (ЭП) линейными нормами оказались:

$$\text{норма}_1 (s'_A) = \frac{\Sigma(s'_A)}{\Sigma A} = s'_A = c' = \frac{200.509}{99} = 2.025$$

и

$$\text{норма}_2 (s'_A) = \Delta (s') m_A + c'_0 = -0.001476 m_A + 2.132,$$

и нормами криволинейной связи (m_A ; r'_A) соответственно:

$$\text{норма}_1 (r'_A) = \frac{c' m_A \Sigma M}{(c' - 1) m_A + \Sigma P}$$

$$\text{норма}_2 (r'_A) = \frac{(\Delta (s') m_A + c'_0) m_A \Sigma M}{(\Delta (s') m_A + c'_0 - 1) m_A + \Sigma P}.$$

График криволинейного отношения m_A ; r'_A вместе с линиями последних двух норм изображен на рис. 36. Приведем, наконец, и числовые данные пар $m_A - r'_A$ для Э2 в порядке первоначальной нумерации анкет: 1) 48—1598, 2) 21—827, 3) 47—1467, 4) 32—889, 5) 85—2402, 6) 40—968, 7) 26—899, 8) 89—2429, 9) 58—1711, 10) 41—1403, 11) 33—1273, 12) 54—1667, 13) 80—2251, 14) 61—1694, 15) 149—3631, 16) 63—1866, 17) 86—2321, 18) 38—1166, 19) 52—1717, 20) 29—961, 21) 66—2073, 22) 125—3130, 23) отсутствует, 24) 141—3551, 25) 116—3152, 26) 76—2097, 27) 50—1406, 28) 54—1681, 29) 41—1281, 30) 80—2231, 31) 62—1987, 32) 85—2599, 33) 24—821, 34) 25—948, 35) 167—3748, 36) 126—3149, 37) 20—642, 38) 33—1012, 39) 44—1352, 40) 69—2112, 41) 133—3518, 42) 95—2832, 43) 79—1789, 44) 42—1432, 45) 63—1958, 46) 32—1100, 47) 30—926, 48) 70—1959, 49) 76—2207, 50) 110—2844, 51) 62—1473, 52) 80—2598, 53) 124—2689, 54) 32—1089, 55) 104—2787, 56) 30—995, 57) 114—2992, 58) 71—1975, 59) 151—3796, 60) 73—1991, 61) 46—1557, 62) 26—851, 63) 93—2762,

- 64) 44—1317, 65) 56—1888, 66) 31—1143, 67) 47—1504,
 68) 24—822, 69) 19—672, 70) 14—398, 71) 41—1274,
 72) 118—2683, 73) 25—836, 74) 143—3545, 75) 105—2779,
 76) 31—1036, 77) 116—3277, 78) 111—3218, 79) 38—1296,
 80) 88—2335, 81) 86—2340, 82) 63—1936, 83) 106—2715,
 84) 42—1254, 85) 25—783, 86) 88—2477, 87) 46—1458,
 88) 176—4234, 89) 22—713, 90) 107—2781, 91) 157—4018,
 92) 33—1100, 93) 76—2006, 94) 104—3190, 95) 92—2723,
 96) 111—3096, 97) 148—3693, 98) 75—2307, 99) 176—4095,
 100) 96—2455.

4. Степень известности различных классов паремий

Систематизация паремий в опросниках [Пермяков. Паремнологический эксперимент] и [Пермяков. 538 изречений] зиждется на принципах, разработанных Пермяковым в ряде его работ по паремнологическим классификациям. Проблеме паремнологических классификаций посвящена по существу большая часть всего научного наследия Г.Л.Пермякова. В данном контексте у нас нет ни возможности, ни надобности специально обсуждать теоретические вопросы, касающиеся классификаций пословиц или жанров минифольклора вообще. Хотя наши взгляды на этот предмет в некоторых пунктах не полностью совпадают с концепцией Г.Л.Пермякова, в последующем изложении позиция автора Э1 и Э2 относительно систематики материала акцентируется практически в полной мере. Мы не ввели в систему никаких изменений ни в плане классового состава и расчленения «метамира», ни в смысле классовой принадлежности самих паремий, кроме приобщения к группе заговоров 1- или 2-элементной (т.е. статистически уже безнадежно неработоспособной) группы гаданий, а также нескольких указаний на альтернативные возможности сочетания групп нижнего порядка, согласующиеся с эмпирической картиной распределения степеней их известности.

Так или иначе, данные Э1 и Э2 позволяют на определенном уровне надежности судить о степени относительной известности и/или употребительности различных видов и подвидов паремий. Правда, рассмотрение проявляющихся здесь различий и градаций явно не может быть слишком детальным, так как часть групп низшего порядка (особенно в Э2) представлена настолько малым количеством единиц, а тем самым и «минусов», что манипуляция с ними (хотя бы вычисление средних) не имеют особого статистического смысла. По той же причине значительно усложняется и сопоставление данных Э1 и Э2. Однако, чтобы дать хотя бы где-нибудь полный и развернутый обзор самой группировки материала на низшем уровне и количественного распределения «сырых минусов» по этим группам, мы начнем

рассмотрение эмпирических данных именно с этого уровня, чтобы затем перейти на более обобщенные классы паремий. Первичные данные по (P)-группам низшего порядка приведены в табл. 1. (Все таблицы см. в конце статьи.) (Напомним, что $P(p)$ означает число паремий в группе, $m(p)$ — сводное число «минусов» на группу, а

$$m(p) = \frac{m(p)}{p(p)} \text{ — среднее число «минусов» на единицу группы.}$$

Было бы небезынтересно указать на данном уровне детальнейшей группировки пункты самых сильных флюктуаций в «плюсовом» и «минусовом» направлениях. Так, приведем по 8 членов с обоих концов вариационного ряда значений $\bar{m}(p)$ по обоим экспериментам. (В скобках указано число единиц в группе.)

Э1

1. Пожелания, тосты	2.05	(19)
2. Проклятия, брань	2.88	(17)
3. Общественно-политические изречения, лозунги	3.25	(12)
4. Клятвы, обещания	7.40	(5)
5. Нечленимые сентенции	11.55	(22)
6. Присловья	11.88	(253)
7. Заговоры, «магические» приказы, гадания	16.09	(12)
8. Поговорки	16.48	(136)
23. Загадки	63.26	(35)
24. Хозяйственные наблюдения	72.63	(8)
25. «Естественные» приметы	78.56	(41)
26. Загадочные вопросы	83.93	(27)
27. Побасенки	92.33	(3)
28. «Вещие» сны	105.33	(12)
29. Природные наблюдения	112.17	(6)
30. Задачи	119.00	(3)

Э2

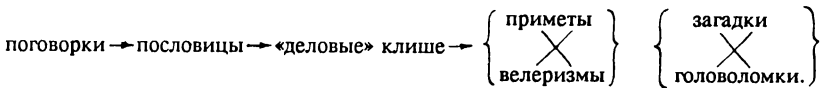
1. Медицинские наблюдения, советы	3.25	(4)
2. Общественно-политические изречения, лозунги	7.00	(12)
3. Сравнительные обороты	8.92	(12)
4. Загадочные вопросы	9.25	(4)
5. Нечленимые сентенции	9.60	(5)
6. Присловья	10.31	(35)
7. Пословицы	10.47	(135)
8. Докучные сказки	10.50	(2)
22. Заговоры, «магические» приказы, гадания	22.00	(7)

23. Головоломки	(29.00)	(1)
24. Загадки	29.90	(10)
25. Шутки, пустоговорки	32.60	(5)
26. Природные наблюдения	(40.00)	(1)
27. Задачи	42.50	(2)
28. Хозяйственные наблюдения	44.33	(3)
29. «Вещие» сны	44.67	(3)

В этих рядах сразу же бросается в глаза, что большинство представителей «верха» известности относятся в системе Пермякова к таким классам более высокого порядка, как «Магические речения» (пожелания, тосты; проклятия, брань; клятвы, обещания; заговоры, «магические» приказы), особенно в данных Э1, или «Поговорки» (сравнительные обороты, присловья, собственно поговорки), а также «Пословицы» (нечленимые предложения, собственно пословицы); притом верх ряда по Э2 является более гетерогенным по жанровому составу. Весьма заметное место в обоих списках занимают также общественно-политические изречения и лозунги. В «низу» же шкалы известности доминируют представители класса «Загадки» (метафорические загадки, загадочные вопросы) и класса «Задачи и головоломки»: в обоих списках встречается и «вещие» сны из класса «Приметы и поверья», а также хозяйственные и природные наблюдения из класса «Специальные изречения».

Поэтому, чтобы за дровами яснее был виден лес, представляется целесообразным проследить имеющиеся у нас частотные отношения по классам более высокого порядка. Эти обобщенные данные в разрезе классов следующего уровня, по Г.Л.Пермякову, показаны в табл. 2.

Как видно, вариационные ряды Э1 и Э2 на данном уровне общности уже хорошо сравнимы, притом достаточно сходны. Наиболее резкие различия касаются места «магических» речений ($I_{Э1}/VI_{Э2}$) и прибауток ($IV_{Э1}/VII_{Э2}$) в каждом из рядов. Спад «магических» речений в Э2, очевидно, объясняется тем, что многие предельно краткие тексты из рубрик «Пожелания, тосты» и «Проклятия, брань», получившие в Э1 достаточно хороший балл для включения их в опросник Э2, на самом деле туда включены не были, так как не поддавались усечению. Спад прибауток объяснить труднее. Причиной здесь может быть, с одной стороны, введение во второй тур опроса некоторых новых единиц из добавочной части Э1, не испытанных на полном контингенте участников и получивших поэтому в Э2 много минусов; с другой стороны, узнаваемость единиц данного субжанра (находящегося к тому же в самой конечной части обоих опросников), возможно, почему-то особенно уязвима фрагментацией текстов, так что здесь мог оказать свое влияние и фактор усталости, притупления памяти и внимания. В остальной части позиция классов паремий в рядах Э1 и Э2 не отличается более, чем на одно место:



Учитывая те и другие шумы в информации Э2, продолжим наши наблюдения только на данных Э1.

Проследим сперва, не встречается ли среди групп — составляющих классов промежуточной степени, — резко отличающихся по своим характеристикам известности от средних показателей класса, и нет ли среди самих классов близких как по степени известности, так и по «фольклорной сущности». Можно обратить внимание, например, на следующие факты.

1. Общественно-политические изречения и лозунги выделяются в классе «„Деловые“ паремии» как своей сверхизвестностью на фоне посредственного общего уровня, так и своей сверхсовременностью на фоне архаического, «этнографического» общего склада класса. Да и вообще их принадлежность к фольклору представляется несколько спорной. Поэтому рассмотрим их в дальнейшем в качестве самостоятельного класса средней степени.

2. Класс «Загадки» и класс «Задачи и головоломки» сходны и по $\bar{m}(p)$ (от 68 до 73), и по функции, так что было бы, видимо, целесообразно объединить их в один класс под названием, скажем, «Загадки и задачи». К ним можно было бы приобщить еще и группу скороговорок, которая по функции относится скорее к задачам, чем к «шуточной риторике», как другие члены класса прибауток.

3. Поскольку класс «Велеризмы» не содержит велеризмов в точном смысле этого термина, мы будем называть этот класс в дальнейшем классом «Мининарративы».

После этих небольших преобразований мы получаем такой ряд мелких жанров в убывающем порядке их средней известности:

1. Общественно-политические изречения, лозунги	3.25	(12)
2. «Магические» речения	5.72	(53)
3. Поговорки	13.71	(416)
4. Прибаутки	26.78	(40)
5. Пословицы	27.21	(735)
6. «Деловые» изречения	51.27	(52)
7. Приметы и поверья	59.73	(99)
8. Мининарративы	64.63	(8)
9. Загадки и задачи	69.71	(76)

Таким образом, здесь начинают обрисовываться контуры некой достаточно стройной и логической системы. Можно учесть еще следующее:

1. «Магические» речения, входящие в опросники Г.Л.Пермякова, являются магическими как раз в кавычках. В современном фольклоре большинства народов, вероятно, циркулирует множество словесных клише, могущих считаться потомками бывших заклинаний, заговоров, гаданий, верований и т.п., но давно или недавно потерявших свою первоначальную магическую функцию и продолжающих свое существование просто в качестве риторических средств, фразеологизмов или шуток в обыденной разговорной коммуникации или же в составе детского фольклора. Таким образом, они не только по степени известности, но и по своему современному функциональному складу стоят намного ближе к поговоркам, чем к настоящим заговорам, заклинаниям и пр.

2. Так называемые *gepartees* (формулы отшучивания, отповеди), пустоговорки и др., составляющие у Пермякова класс прибауток, рассматриваются некоторыми фольклористическими традициями (в том числе, например, финской и эстонской) как подвиды поговорок. Во всяком случае, они функционально более близки к провербально-фразеологическому типу паремий, нежели, скажем, к загадкам или поверьям.

3. До сих пор продолжаются споры о том, должны или не должны изречения типа пермяковских «деловых» клише (за исключением лозунгов, конечно) считаться пословицами. Особенно открыта, видимо, проблема статуса «пословиц о погоде» (*weather proverbs*) (см., например, [Дандес]). Но пока тезис об их принадлежности к пословицам никто достоверным образом не опроверг, их, по всей вероятности, можно считать и пословицами. В эстонской паремиологии, например, эти группы паремий рассматриваются просто как отдельные тематические группы пословиц.

После приобщения прибауток к поговоркам и «деловых» изречений к пословицам наш вариационный ряд по $m(p)$ приобрел бы примерно такой вид:

1. Общественно-политические изречения и лозунги	3.25	(12)
2. «Магические» речения	5.72	(53)
3. Поговорки (в широком смысле)	14.86	(456)
4. Пословицы (в широком смысле)	28.80	(787)
5. Приметы и поверья	59.73	(99)
6. Мининарративы	64.63	(8)
7. Загадки и задачи	69.71	(76)

Если рассмотреть далее чисто фольклорную часть данного ряда, то можно заметить, что по значениям $\bar{m}(p)$ эти обобщенные классы минифольклора разделяются как бы на два «естественных кластера»: 1) на «ядровую» часть (классы 1 — 4) со сводным $\bar{m}(p) = 22.95$ и 2) на «периферийную» часть (классы 5 — 7) со сводным $\bar{m}(p) = 64.09$. В «ядровой» части, в свою очередь, наблюдается почти линейное убывание средней известности. Если приписать это действию каких-либо трех негативных

факторов $f_1 > f_2 > f_3$, из которых f_1 влияет только на «магические» речения, на поговорки влияют f_1 и f_2 , а на пословицы — все три фактора совместно, то можно выразить среднюю неизвестность «ядрового» класса (P)_n, например, следующим образом:

$$\bar{m}(P)_n = \prod_{i=1}^n f_i,$$

где $f_1 = 5.72$; $f_2 = 2.60$; $f_3 = 1.94$. Сравнительно хорошее приближение получится и в том случае, если представить эмпирические $\bar{m}(P)$ просто как кратные факторов с мощностями $f_1 = 5$; $f_2 = 3$; $f_3 = 2$.

На первый взгляд затруднительно дать этим факторам какую-либо содержательную интерпретацию. Чтобы приблизиться к этой цели, проследим сперва некоторые (содержательные, формальные, функциональные) переходы, сопровождающие изменения $\bar{m}(P)$, на полной шкале классов мини фольклора.

1. Мы уже отметили кластеризацию наших классов по числовым показателям известности. Грань, отделяющая «ядровую» часть от «периферийной», проходит между пословицами и приметами-поверьями. Эта дистинкция ощущается интуитивно как естественная и фундаментальная и в функционально-содержательном плане. Перед различительной чертой здесь оказываются жанры, могущие считаться паремиями или изречениями в полном смысле этих терминов, — единицы, употребляемые в контексте речевой коммуникации, т.е. обычного разговора. Оставшиеся же за чертой жанры можно назвать паремиями только условно. Мининарративы скорее «рассказываются», загадки и

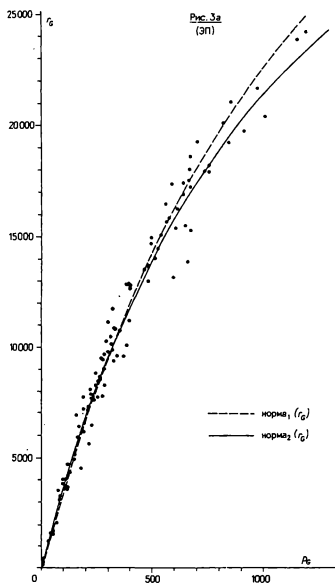


Рис. 3а

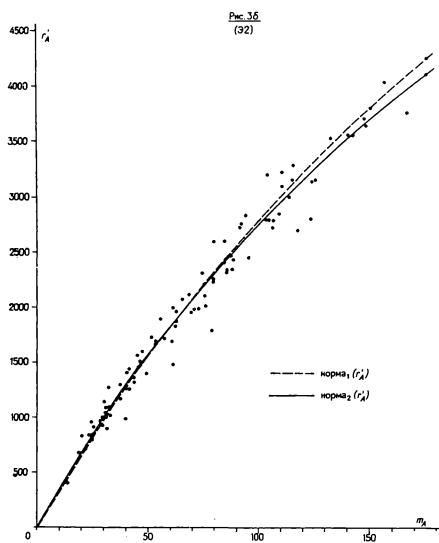


Рис. 3б

задачи скорее «задаются», «нехудожественные» приметы и поверья скорее «передаются» просто как знания или убеждения, без специальных риторико-коммуникативных целей.

2. Можно выделить и другие аспекты систематической направленности, параллельные с изменением степени известности жанров. Например, убыванию степени известности сопутствует своего рода увеличение «когнитивной вескости». Этот процесс наблюдается уже в пределах нашего суперкласса пословиц. Навысший показатель известности у пословиц (и афоризмов) «на любую тему», т.е. у пословиц в обычном, узком смысле ($\bar{m}_{(P)} = 27.21$). Класс значительно менее известных в среднем «деловых» паремий ($\bar{m}_{(P)} = 51.27$), в свою очередь, разделяется как по показателям известности, так и по содержательным признакам на два подкласса: а) «социально-бытовые» (правовые, бытовые и касающиеся торговли) со средним $\bar{m}_{(P)} = 29.26$; б) «материально-природоведческие» (хозяйственные, медицинские и природные) наблюдения и советы со средним $\bar{m}_{(P)} = 75.04$. Увеличение «вескости» наблюдается как на семантико-гносеологическом, так и на логическом и синтаксическом уровнях. Можно сказать, например, что квазимэгия и поговорки (включая *repartees* и пустоговорки) в известном смысле воплощают не-проблемы (эмоционально-волевые выражения, риторико-метафорические «готовые детали»), пословицы в широком смысле, приметы и поверья — разрешенные проблемы (знания, ссылки на опознанные эмпирические законы, утверждения, прогнозы и выводимые из них прагматические императивы), а мининарративы и загадки-задачи — требующие разрешения проблемы (в сюжетно-комическом или когнитивном смысле). Соответственно на логическом и синтаксическом уровнях в «магических» формулах и поговорках встречаются необобщающие высказывания, представленные чаще всего и синтаксически незамкнутыми, субфразовыми текстами; пословицы, приметы и поверья — обобщающие наблюдения и высказывания, представленные в принципе замкнутыми, фразовыми текстами; жанры типа мининарративов или загадок-задач — единицы с «квантором вопроса», представленные синтаксически составными, сверхфразовыми текстами. (Несколько иную трактовку фразовости см. [Пермяков. К вопросу о структуре].)

$\bar{m}_{(P)}$ -показатели членов этого триплета жанров следующие:

1. « \exists — жанры» (бывшие классы 2 и 3)	13.90	(509)
2. « \forall — жанры» (бывшие 4 и 5)	32.25	(886)
3. « ? — жанры» (бывшие 6 и 7)	69.23	(84)

Притом, как ни удивительно: $\bar{m}_{\text{?}} = 3/2 (\bar{m}_{\exists} + \bar{m}_{\forall})$.

Таким образом, из рассмотренных выше f-факторов f_3 отошел к основному составляющему класса

« \forall — жанров» — пословицам в широком смысле, f_1 и f_2 — к составляющим класса « \exists — жанров». Но в чем же заключается преимущество «риторической магии» (f_1) перед «риторической фразеологией» (f_2)? Может быть, квазимагические формулы просто чаще практикуются в повседневной коммуникации, т.е. имеют большую прагматическую нагрузку, чем изречения типа поговорок. Видимо, людям свойственно чаще делать «заявления о существовании», чем обобщать частные случаи, и, вероятно, чаще выступать с заявлениями о существовании у себя неких желаний («Хочу, чтобы...»), чем с заявлениями о существовании каких-либо внешних ситуаций («Дела обстоят так, что...»). Но ведь магические или квазимагические формулы представляют в первую очередь именно оценочно-оптативную функцию речевой коммуникации, а поговорочные — скорее дескриптивно-оценочную.

5. Географический аспект вопроса

Анкеты Э1 и Э2, как было уже сказано, снабжены данными о месте жительства информантов до 18—20 лет. Так, интересно задаться вопросом, обнаруживаются ли в знаниях информантов какие-нибудь следы их прежнего географического пребывания или же они успели стереться последующей жизнью в московской или подмосковной среде, например: 1) отличается ли общий уровень паремической эрудиции коренных москвичей от уровня знаний некоренных, 2) какие из немосковских регионов выделяются лучшим, а какие худшим знанием паремий, 3) можно ли сказать, что уровень знания отдельных жанров минифольклора коррелируется каким-то образом с географическим происхождением информантов.

В дальнейшем изложении географических вопросов использованы только данные Э1, ибо в Э2 относительный перевес коренных москвичей был настолько велик, а остальная часть анкет распалась на столь мелкие группы, что было невозможно построить на этой информации какую-либо статистику.

Анкеты Э1 были первоначально разделены на четыре группы самим автором эксперимента: А — Москва и Московская область; Б — остальная часть центральных районов европейской части России; В — юг (включая нерусский); Г — север и восток (включая нерусские). Мы сделали попытку выяснить картину корреляций географических групп анкет А — Г с показателями знания субжанров паремий, но результат оказался совершенно хаотическим и неинтерпретируемым. Поэтому до перехода к следующему кругу поисков корреляций и прочим вычислениям были сделаны некоторые изменения в географической группировке анкет:

1. Устранены анкеты с неуказанным местом (домосковского) жительства информанта (11 анкет), анкеты тех лиц, которым случилось жить во многих местах (9 анкет), а также 5 анкет лиц, живших ранее в разных районах с нерусским основным населением (Средняя Азия, Молдавия, Эстония и т.п.). В порядке исключения оставили 6 анкет лиц кавказского происхождения, которые могут рассматриваться в качестве отдельной географической группы. Таким образом было исключено всего 25 анкет.

2. В отдельную группу включены анкеты коренных (городских) москвичей — 87 анкет.

3. Оставшиеся анкеты были сгруппированы по основной части европейской России в соответствии с членением русских диалектов (по [Захарова, Орлова] и приложенной к этой работе карте), остальная часть — по заданным первичной информацией возможностям.

В итоге получилась следующая группировка мест происхождения участников Э1 (названия городов-центров обозначают не только сами эти города, но и окружающие их районы, например: Тамбов — Тамбовщина, Смоленск — Смоленщина и т.д.):

1. Центральная Россия — 41 анкета:
 - 1.1. Московская область — 27 анкет;
 - 1.2. Другие восточные районы (Ярославль — 3, Горький — 3, Иваново — 2, Владимир — 2, Дубна — 1) — 11 анкет;
 - 1.3. Западные районы (Калинин, Ржев, Псков) — 3 анкеты.
2. Южная Россия — 34 анкеты:
 - 2.1. Восточные районы (Рязань — 6, Тула — 1, Тамбов — 1) — 8 анкет;
 - 2.2. Западные районы (Смоленск — 20, Брянск — 2, Калуга — 1) — 23 анкеты;
 - 2.3. Южные районы (Орел — 2, Курск — 1) — 3 анкеты.
3. Нерусские восточнославянские территории — 27 анкет:
 - 3.1. Белоруссия — 3 анкеты;
 - 3.2. Украина (включая 3 — Ростов-на-Дону) — 24 анкеты.
4. Поволжье — 15 анкет:
 - 4.1. Верхнее Поволжье (Чебоксары... Куйбышев) — 8 анкет;
 - 4.2. Нижнее Поволжье (Саратов, Волгоград) — 7 анкет.
5. Восток — 9 анкет:

Воркута — 1, Пермь — 1, Свердловск — 1, Красноярск — 2, Сибирь — 2, Дальний Восток — 2.
6. Кавказ (Грузия, Армения, Осетия, Азербайджан) — 6 анкет.

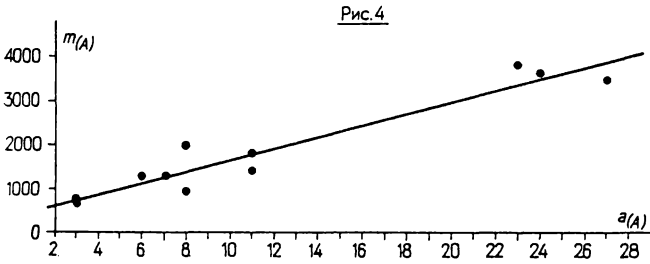


Рис. 4

Проследим сперва динамику общего уровня знания паремий по этим географическим группам (A). На рис. 4 изображено поле отношения ($a_{(A)}$; $m_{(A)}$), т.е. связи между числом анкет в географической группе и общим числом «минусов» на данную группу. Как показывает материал, по количеству анкет наши группы разделяются на «большие» (Московская область, Украина, западные районы Юга), «маленькие» (западные районы Центра, южные районы Юга, Белоруссия) и «промежуточные». Тем не менее корреляционное поле в целом имеет явно линейный вид. Поэтому для оценки относительного уровня знания паремий пришельцев из того или другого района были найдены параметры линейной нормы (коэффициенты регрессионного уравнения) связи между $a_{(A)}$ и $m_{(A)}$. Нормой оказалось:

$$\text{норма } (m_{(A)}) = 129.71a_{(A)} + 343.74.$$

Затем были найдены конкретные нормы ($m_{(A)}$) для всех представленных в нашей эмпирике значений $a_{(A)}$ и отклонения эмпирических $m_{(A)}$ от нормы в том или другом направлении. Вариационный ряд географических районов (в нисходящем порядке степени знания паремий) показан в табл. 3. Для сравнения в последнем столбце таблицы приведены также значения обычных средних $\bar{m}_{(A)} = \frac{m_{(A)}}{a_{(A)}}$.

Уже беглый просмотр данных табл. 3 позволяет сказать, что ряды по отклонениям $\Delta(m_{(A)})$ и по $\bar{m}_{(A)}$ достаточно хорошо согласуются. (Если бы сравнение с нормой было произведено не путем вычитания, а деления ($\Delta(m_{(A)}) = m_{(A)}$: норма ($m_{(A)}$), то значения еще лучше соответствовали бы значениям $\bar{m}_{(A)}$.) Предложим для большей наглядности еще несколько аналогичных рядов $\bar{\Delta}(m_{(A)})$ и $\bar{m}_{(A)}$ в более обобщенных географических разрезах.

	$\bar{\Delta}(m_{(A)})$	$\bar{m}_{(A)}$
1. Русский Центр	-262.5	135.66
2. Русский Юг	-6.9	159.50

3. Нерусско-славянский Запад (Украина, Белоруссия)	+19.2	156.59
4. Нижнее Поволжье	+25.3	182.43
5. Окраины	+247.3	200.64
1. Восточные районы русского Центра	-412.3	125.24
2. Нерусско-славянский Запад	+19.2	156.59
3. Западные (и южные) районы русского Центра и Юга	+143.7	180.14
(4. Славянский Запад в целом	+93.9	168.79)
1. Условный славянский Север (русский Центр + Белоруссия) в целом	-218.0	141.14
2. Условный славянский Юг (русский Юг + Украина + Нижнее Поволжье) в целом	+26.0	158.15

Поясним приведенные числовые данные.

1. Наилучшее знание паремий проявляют информанты из русского Центра.

2. Русский Юг знает паремии хуже, чем русский Центр, и условный «славянский Юг» хуже, чем условный «славянский Север».

3. Информанты из восточных районов основной части европейской России (Центр + Юг) знают паремии значительно лучше, чем информанты из западных районов. «Славянский Запад» (русский Запад + Украина + Белоруссия) в целом знает русские паремии хуже, чем Восток основной части России.

4. Самую низкую степень знания русских паремий проявляют информанты из окраинных районов с поздним русским заселением или нерусским основным населением (азиатский Восток, Кавказ, Верхнее Поволжье).

Как оценивается на этом фоне паремическая компетенция коренных (городских) москвичей? Разделив сумму «минусов» москвичей на число их анкет, получим: $15154 : 87 = 174.18$, т.е. самый низкий показатель знания среди русских и вообще славянских групп. Этот показатель хуже и сводного $\bar{m}_{(A)}$ для всех информантов немосковского происхождения ($21506 : 134 = 160.49$). Поскольку средние здесь вычислены по максимально большим множествам $a_{(A)}$ и $m_{(A)}$, то достоверность последнего результата не подлежит особым сомнениям. Получается несколько парадоксальная на первый взгляд конфигурация: Центр европейской России знает паремии лучше всех остальных районов, а центр этого Центра — в самой скромной степени. С фольклористической точки зрения в этом удивительно скорее то, что и (негородской) Центр вообще знает фольклорный материал лучше, чем окраины.

Далее, интересно выяснить, показуемы ли различия в относительной компетенции информантов чисто московского и немосковского происхождения в разрезе разных субжанров паремий. Для оценки тесноты связи между (А)- и (Р)-группами был выбран простой так называемый коэффициент коллигации

$$\lambda_{XY} = \frac{p(XY)}{p(X)p(Y)},$$

где $p(XY)$ — частота совместного наступления событий X и Y ; $p(X)$ — частота события X и $p(Y)$ — частота события Y . Если $\lambda_{XY} = 1$, то X и Y считаются взаимно независимыми, $\lambda > 1$ означает положительную связь между ними, $\lambda < 1$ — отрицательную. Для получения вполне сравнимых результатов по рядам и столбцам результаты первого круга вычислений были заново истолкованы как первичные данные и вычислены новые λ -коэффициенты следующей степени; процесс таких итераций был продолжен, пока суммы (и средние) рядов и столбцов не уравнились по желаемой степени точности. В данном случае было достаточно двух кругов итераций. Результаты вычислений отражены в таблице 4. Для каждого (А) (Р)-пересечения показаны три характеристики: 1) число «сырых минусов» $m_{(A) \cap (P)}$; 2) результат первого круга вычислений $\lambda'_{(A) \cap (P)}$; 3) окончательный результат $\lambda^*_{(A) \cap (P)}$. (Р)-классы соответствуют классам средней степени в системе Пермякова.

Соответствующий вариационный ряд степеней знания субжанров паремий для (А)_{моск.} и (А)_{немоск.} выглядит следующим образом:

1. Прибаутки	89 / 111	} предпочитают коренными москвичами
2. Поговорки	90 / 110	
3. «Магические» речения	92 / 108	
4. Пословицы	100 / 99	} предпочитают информантами немосковского происхождения
5—6. Велеризмы	104 / 96	
Задачи, головоломки		
7—8. Загадки	106 / 94	
«Деловые изречения»		
9. Приметы и поверья	108 / 92	

Результат, как видим, очень четко интерпретируется в терминах приведенных на с. 25 суперклассов паремий. (Можно надеяться, что перераспределение 39 «минусов» общественно-политических изречений, которые здесь содержатся в группе «деловых» изречений, не изменило бы существенно общей картины.) Итак, прирожденные москвичи предпочитают более «легковесные» (Э-) жанры, неприрожденные — более «тяжеловесные» (V- и ?-жанры); притом ядровый паремический жанр — пословицы — заметно не предпочитается ни одними, ни другими. Возникает вопрос: может быть, сводная

структура известности субжанров паремий вообще определяется доминантностью большой группы коренных москвичей (примерно одна треть всех анкет!) в суммарных данных? Оказывается, что это все же не так. Вычислив значения $\bar{m}_{(P)}$ для группы информантов немосковского происхождения, мы получили ряд в точности с таким же расположением (P)-классов, как и при сводных данных:

1. «Магические» речения	3.87
2. Поговорки и прибаутки	10.41
3. Пословицы и «деловые» изречения	18.01
4. Приметы и поверья	35.94
5. Мининарративы	40.13
6. Загадки, задачи, головоломки	43.91

Следовательно, «московский фактор» не определяет порядка жанров в $\bar{m}_{(P)}$ -ряду, а лишь усиливает, акцентирует различия в степенях их известности.

Вернемся теперь к поискам корреляций немосковских географических групп с группами паремий.

В табл. 5 приведены данные о распределении «сырых минусов» по (A) (P)-пересечениям при детальной расчлененности (A)- и (P)-множеств. Мы предприняли попытку оценить тесноту (A) (P)-связей уже на данной степени детализации, прежде всего в надежде найти в результате вычислений какие-либо дополнительные «опорные точки» для наиболее обоснованных способов объединения групп низшей степени. Надо сразу же признаться, что эти попытки ни малейшим успехом не увенчались. Мы исходили из предположения, что корреляционное поле

$$x = m_{(A)} m_{(P)}; y = m_{(A) \cap (P)},$$

возможно, имеет линейный вид. Визуальный осмотр поля показал, что связь действительно может считаться линейной и нормируется уравнением

$$\text{норма } (m_{(A)} \cap (P)) = 0.00004594 m_{(A)} m_{(P)} + 2.3878.$$

Возникли, однако, непреодолимые трудности с нахождением способа для согласованной и уравновешенной оценки отклонений от нормы — «больших, но малозначащих» при больших значениях x и «малых, но многозначащих» при малых, а также растущее ощущение бессмысленности их оценки вообще в нижней части x - и y - шкал, где отклонения иногда выражаются в дробных долях единицы.

Поэтому было решено удовольствоваться и здесь таким же λ^* -вычислением, которое было изложено выше, при разборе отношений москвичей/немосквичей по их жанровой компетенции, вместе с предварительным радикальным сокращением

числа рассматриваемых географических классов. Мы ограничили круг своих географических интересов основной европейской частью России, Белоруссией и Украиной. В жанровом плане была принята предложенная ранее схема с той разницей, что лозунги не отделены от группы «деловых» изречений. Было проведено четыре частных наблюдения в следующих разрезах:

- I. Центр европейской России / Юг европейской России / Белоруссия и Украина;
- II. Центр России / Юг России в отдельности;
- III. Восточные районы европейской России / западные районы европейской России (+ южная часть Юга) / Белоруссия и Украина;
- IV. Восточные / западные районы России в отдельности.

Числовые данные этих наблюдений ($m_{(A) \cap (P)}$, λ' и λ^*) показаны в табл. 6. К сожалению, картина корреляций и на сей раз оказалась не очень четкой и логичной. Поэтому мы не будем упорядочивать данные в вариационные ряды, а ограничимся лишь краткими словесными комментариями.

1. Конфигурации оценок при трех географических сопоставляемых (наблюдения I и III) определяются прежде всего очень сильным превосходством Белоруссии и Украины в части мининарративов, а также поговорок и пословиц. Притом европейская Россия, будучи противопоставлена Белоруссии и Украине, проявляет большую гомогенность в разрезе Центр/Юг, чем в разрезе Восток/Запад: Юг России и Белоруссия с Украиной совместно противопоставляются Центральной России только по коэффициентам загадок и задач, но Восток — по коэффициентам и загадок-задач, и примет-поверий, т.е. обоих основных жанров «тяжеловесного» типа.

2. О результатах анализа разрезов Центр/Юг и Восток/Запад европейской России в отдельности (наблюдения II и IV) трудно сказать что-либо более определенное. Отклонения, особенно в части самых главных паремических жанров (поговорки, прибаутки, пословицы, «деловые» изречения), отличаются мало или (в разрезе Восток/Запад) даже совпадают. Схожесть оценок Центра и Востока в части основных «тяжеловесных» жанров (примет-поверий и загадок-задач), видимо, объясняется тем, что количественной доминантой группы Центра является восточная подгруппа, доминантой же группы Юга — западная.

6. Пол, возраст и образование
как «паремиологические факторы»

Анкеты Э1 только частично снабжены демографическими данными об участниках, кроме данных географического происхождения. Зато в анкетах Э2 есть полная информация о поле,

возрасте, уровне образования и профессии каждого информанта. Это дает нам возможность несколько уменьшить наш долг перед Э2, данные которого мы долго игнорировали.

Надо сразу сказать, что нам не удалось каким-либо образом сгруппировать данные, касающиеся профессии информантов: картина в данном разрезе оказалась, с одной стороны, слишком пестрой, с другой же — то и дело возникала надобность в дополнительной информации.

В Э2 участвовало всего 36 мужчин и 63 женщины.

Распределение информантов Э2 по возрасту показано на рис. 5. Заметно, что возрастная шкала участников-женщин намного шире шкалы мужчин: среди последних почти полностью отсутствуют лица старше 60. Чтобы не раздробить и без того не слишком обильную информацию и притом сохранить хотя бы некоторую однородность в величине групп, женщины-информанты были разделены на три группы: 1) молодые (до 40 лет) — 24 лица; 2) среднего возраста (от 40 до 59 лет) — 28 лиц; 3) пожилые (60 лет и выше) — 11 лиц, а мужчины — на две группы: 1) молодые (до 40 лет) — 22 лица, и 2) среднего возраста (40 лет и выше) — 14 лиц.

Рис.5

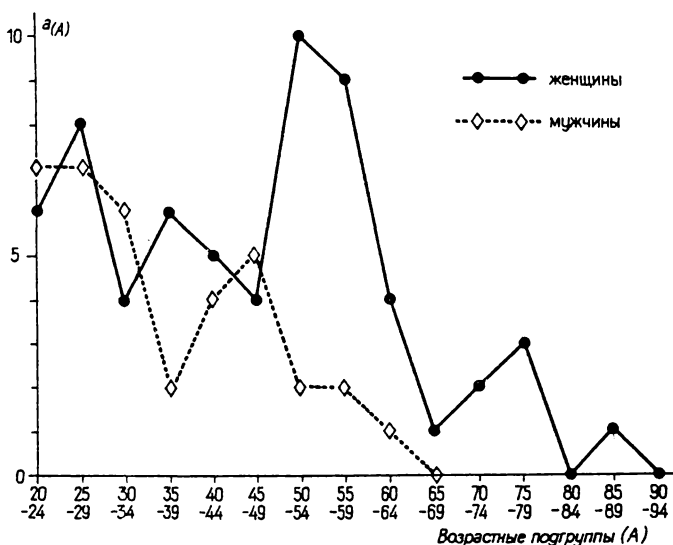


Рис.5

По образованию совокупность информантов распределилась достаточно сбалансированно: оказалось 49 лиц с законченным высшим образованием, 40 лиц со средним образованием. Только 5 лиц имели незаконченное высшее образование, столько же

лиц — образование ниже среднего. Приобщив первых к первой основной группе, а последних — ко второй, мы получили две группы: 1) 54 лица с (полным или незаконченным) высшим образованием и 2) 45 лиц с невысшим (как правило, средним) образованием.

Рассмотрим сперва общую динамику знания паремий в разрезе этих трех демографических параметров. Вариационный ряд групп лиц в возрастающем порядке $\bar{m}_{(A)}$ приведен в табл. 7. Результат может быть подытожен следующим образом.

1. Динамика паремической компетенции в разрезе пола и возраста является вполне ожидаемой: женщины в целом знают паремии лучше, чем мужчины, и немолодые информанты значительно лучше, чем молодые.

2. Вслед за географическим парадоксом — Центр знает паремии лучше, чем окраины, — мы наталкиваемся еще на один: более образованные лица знают паремии лучше, чем менее образованные.

3. Фактор возраста является самым воздействующим на паремическую компетенцию (отклонения ок. ± 11 от сводного среднего m для всей А-совокупности). Притом нет существенных различий в знаниях лиц среднего возраста и пожилых (хотя группа пожилых, как известно, состоит у нас только из женщин). Поэтому в дальнейшем мы будем говорить только о двух возрастных группах — молодых и немолодых; тем самым упростятся и соотношения наших полов / возрастных групп в целом.

4. Фактор образованности вызывает отклонения от сводного среднего m в пределах ± 8 .

5. Фактор пола в наименьшей мере влияет на паремическую компетенцию (ок. ± 7).

Мы не подвергли настоящие данные более тонким многомерным анализам с предварительным учетом корреляций данных трех факторов в самой А-совокупности. Приведем только несколько дополнительных замечаний для характеристики их соотношений.

Если упорядочить факторы по силе их действия, то выходит, что наша числовая эмпирика в общем (но не безукоризненно) соответствует идеальной схеме:

Степень знания	Положительные факторы		
	Немолодость	Образованность	Фемининность
1.	+	+	+
2.	+	+	—
3.	+	—	+
4.	+	—	—
5.	—	+	+

6.	└──	—	+	—
7.	└──	—	—	+
8.	—	—	—	—

Единственное отклонение здешней эмпирики от этой схемы касается позиции группы немолодых мужчин с невысшим образованием (4-я позиция по идеалу, 7-я в эмпирике).

Если пронаблюдать по отдельным выделенным признакам порядок следования остальных признаков в их вариационных рядах по $\bar{m}_{(A)}$, то получим следующие конфигурации признаков (сокращение стар. означает «немолодость»):

Женщины			Мужчины															
1.	стар., высш. обр.	51.11	1.	высш. обр., стар.	56.00													
2.	стар., невысш. обр.	66.57	2.	высш. обр., мол.	79.93													
3.	мол., высш. обр.	74.08	3.	невысш. обр., стар.	92.60													
4.	мол., невысш. обр.	88.91	4.	невысш. обр., мол.	105.75													
	Лица с высш. обр.			Лица с невысш. обр.														
1.	стар., жен.	51.11	1.	жен., стар.	66.57													
2.	стар., муж.	56.00	2.	жен., мол.	88.91													
3.	мол., жен.	74.08	3.	муж., стар.	92.60													
4.	мол., муж.	79.93	4.	муж., мол.	105.75													
Немолодые			Молодые															
1.	высш. обр., жен.	51.11	1.	высш. обр., жен.	74.08													
2.	высш. обр., муж.	56.00	2.	высш. обр., муж.	79.93													
3.	невысш. обр., жен.	66.57	3.	невысш. обр., жен.	88.91													
4.	невысш. обр., муж.	92.60	4.	невысш. обр., муж.	105.75													
Т.е. ряд	<table> <tr> <td>немолодых</td> <td rowspan="4">}</td> <td rowspan="3">чувствителен на образование</td> <td rowspan="3">(3)</td> </tr> <tr> <td>молодых</td> </tr> <tr> <td>мужчин</td> </tr> <tr> <td>женщин</td> <td>чувствителен на возраст</td> <td>(2)</td> </tr> <tr> <td>лиц с высш. обр.</td> <td rowspan="2">}</td> <td rowspan="2">чувствителен на пол</td> <td rowspan="2">(1)</td> </tr> <tr> <td>лиц с невысш. обр.</td> </tr> </table>	немолодых	}	чувствителен на образование	(3)	молодых	мужчин	женщин	чувствителен на возраст	(2)	лиц с высш. обр.	}	чувствителен на пол	(1)	лиц с невысш. обр.			
немолодых	}	чувствителен на образование				(3)												
молодых																		
мужчин																		
женщин		чувствителен на возраст	(2)															
лиц с высш. обр.	}	чувствителен на пол	(1)															
лиц с невысш. обр.																		

Рассмотрим в заключение динамику паремических знаний (А)-групп и в разрезе субжанров паремий. В табл. 8 приведены данные о распределении «сырых минусов» при детальной расчлененности А- и Р-множеств. Субжанры перечисляются в том же порядке, в котором они встречаются в опроснике Э2. Очень малочисленные группы ликвидированы: пять нечленимых предложений приобщены к пословицам, три задачи и головоломки — к загадкам, а один анекдот — к прибауткам, с которыми он имел сходный *m*-показатель.

Мы не предпринимали попыток обработать данные табл. 8 в их первоначальной, обоюдно детальной расчлененности, а при-

бегли снова к вычислению λ -коэффициентов в трех отдельных разрезах — половом, возрастном и образовательном — в точности по такой же технике, которая была применена и в двух предыдущих случаях. Итоги вычислений показаны в табл. 9.

Предложим и в данном случае соответствующие вариационные ряды λ в аспекте пола, возраста и образования.

Мужчины/женщины

1. Общ.-полит. изречения, лозунги	69 / 131	} Превосходство мужчин
2. Пословицы	94 / 106	
3. Поговорки	95 / 105	
4—5. Прибаутки «Естественные» приметы	98 / 102	
6—8. Афоризмы Сравнительные обороты «Магические» речения	101 / 99	} Превосходство женщин
9. Присловья	103 / 97	
10. «Деловые» изречения	106 / 94	
11. Загадки и задачи	110 / 90	
12. Поверья и «вещие» сны	127 / 73	

Молодые/немолодые

1. Загадки и задачи	79 / 121	} Превосходство молодых
2. «Магические» речения	88 / 112	
3. «Естественные» приметы	89 / 111	
4. Поверья и «вещие» сны	93 / 107	
5. Общ.-полит. изречения, лозунги	94 / 106	} Превосходство немолодых
6—7. Сравнительные обороты Прибаутки	103 / 97	
8. Присловья	104 / 96	
9—10. Афоризмы Поговорки	107 / 93	
11. «Деловые» изречения	109 / 91	
12. Пословицы	121 / 79	

Лица с высшим/невысшим образованием

1. Общ.-полит. изречения, лозунги	72 / 128	} Превосходство лиц с высшим образованием
2. Сравнительные обороты	74 / 126	
3. Поговорки	75 / 125	
4. Пословицы	97 / 103	
5. Присловья	102 / 98	} Превосходство лиц с невысшим образованием
6. Афоризмы	104 / 96	
7. «Естественные» приметы	106 / 94	
8. «Магические» речения	111 / 89	
9. Поверья и «вещие» сны	112 / 88	
10. Прибаутки	113 / 87	

- | | |
|-------------------------|----------|
| 11. «Деловые» изречения | 114 / 86 |
| 12. Загадки и задачи | 118 / 82 |

Можно заключить, что ряды в разрезе пола и образования достаточно четко интерпретируются в нашем традиционном «
»-плане: максимум знания мужчин и лиц с высшим образованием относится, как правило, к «легковесному» концу шкалы паремических жанров, максимум знания женщин и лиц с невысоким образованием — к «тяжеловесному», и наоборот. Результат же в разрезе молодых/немолодых представляет для нас третий непредугаданный сюрприз в статистике экспериментов Пермякова: основной регион превосходства молодых несомненно принадлежит как раз «тяжеловесным» жанрам! С другой стороны, весь
-ряд возрастных антиподов целиком до такой степени хаотичен и необъясним, что мы можем пользоваться случаем, чтобы закончить рассмотрение данного вопроса знаменитыми словами Витгенштейна: «О чем нельзя говорить, о том следует молчать».

. Вышеизложенным возможности анализа данных экспериментов Г.Л.Пермякова, разумеется, отнюдь не исчерпываются. Но уже сейчас можно сказать, что этот новаторский труд в области паремииосоциологии оставил заметный след в этой неисследованной области, изучение и освоение которой, безусловно, должно продолжаться. Остается только еще раз выразить сожаление, что самому автору Э1 и Э2 не было суждено увидеть созревание плодов этого замечательного начинания.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Анора. — *Sh.L.Arora*. The Perception of Proverbiality. — *Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship*. 1984, vol. 1. Ohio, c. 1—38.
- Гржибек. — *P.Grzybek*. How to Do Things with Some Proverbs. Zur Frage eines paromischen Minimums. — *Kodikas-Code. Ars Semiotica. An International Journal of Semiotics*. (1984), vol. 7, № 3/4. Special Issue: Semiotische Studien zum Sprichwort. Simple Forms Reconsidered I. Hrsg. von P. Grzybek unter Mitarbeit von W. Eismann. Tübingen — Philadelphia — Amsterdam, c. 351—358.
- Дандес. — *A.Dundes*. On Whether «Proverbs» are Proverbs. — *Proverbium. Yearbook...* 1984, vol. 1, c. 39—46.
- Захарова, Орлова. — *Захарова К.Ф., Орлова В.Г.* Диалектное членение русского языка. М., 1970.
- Крикман. — *Krikmann A.* Some Aspects of Proverb Distribution. — *Symposium «Mathematical Processing of Cartographic Data»* (Tallinn, December, 18—19, 1979). Tallinn, 1979, c. 28—44.
- Кууси. — *M.Kuusi*. Paromiologische Betrachtungen. — *FF Communications*, № 172. Helsinki, 1957.

- Левин. — *J. Levin. Überlegungen zur demoskopischen Paromiologie.* — *Proverbium.* Helsinki, 1968, № 11, с. 289—293; 1969, 13, с. 361—366.
- Пермяков. Паремиологический эксперимент. — *Пермяков Г.Л. Паремиологический эксперимент. Материалы для паремиологического минимума.* М., 1971 (на правах рукописи).
- Пермяков, 1973. — *G.L. Permjakow (On the Paremiological Level of Language).* — *Proverbium.* Helsinki, 1973, № 22, с. 862—863.
- Пермяков. 538 изречений. — *Пермяков Г.Л. 538 русских народных изречений с усеченной второй частью или окончанием. (Материал для лингвострановедческого паремиологического эксперимента).* М., 1975 (рукопись).
- Пермяков. К вопросу о структуре. — *Пермяков Г.Л. К вопросу о структуре паремиологического фонда.* — *Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.Я.Проппа.* Сост. Е.М.Мелетинский, С.Ю.Неклюдов. М., 1975, с. 247—274.
- Пермяков. К вопросу о минимуме. — *Пермяков Г.Л. К вопросу о русском паремиологическом минимуме.* — *Словари и лингвострановедение. Сб. статей под редакцией Е.М.Верещагина.* М., 1982, с. 131—137.
- Пермяков. К вопросу. — *Пермяков Г.Л. К вопросу о паремиологическом минимуме.* — *Паремиологические исследования. Сборник статей. Составление и редакция Г.Л.Пермякова.* М., 1984, с. 262—263.
- Пермяков, 1985. — *G.L. Permjakow. 300 allgemeingebrauchliche russische Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten. Ein illustriertes Nachschlagewerk für Deutschsprechende.* М. — Lpz., 1985.
- Эстонские пословицы. — *Eesti vanasõnad I—III. Toim (ред.) A.Krikmann., I.Sarv. Koost. (Сост.) A.Hussar, A.Krikmann, E.Normann, V.Pino, I.Sarv, R.Saukas.* Tallinn, 1980—1985.

Таблица 1

Группа Р	Э1			Э2		
	$p(P)$	$m(P)$	$\bar{m}(P)$	$p(P)$	$m(P)$	$\bar{m}(P)$
1. Пословицы	268	8 842	32.99	135	1413	10.47
2. Афоризмы	445	10 901	24.50	149	2057	13.81
3. Нечленимые сентенции	22	254	11.55	5	48	9.60
4. Поговорки	136	2241	16.48	45	476	10.58
5. Присловья	253	3008	11.89	35	361	10.31
5а. Сравнительные обороты	(в	группе	5)	12	107	8.92
6. Нечленимые фразы	27	454	16.81	—	—	—
7. Побасенки	3	277	92.33	—	—	—
8. Одномоментные анекдоты	5	240	48.00	1	15	(15.00)
9. Загадки	35	2229	63.69	10	299	29.90
10. Загадочные вопросы	27	2266	83.93	4	37	9.25
11. Общественно-политические изречения, лозунги	12	39	3.25	12	84	7.00
12. Правовые изречения	8	260	32.50	4	51	12.75
13. Хозяйственные наблюдения, рекомендации	8	590	73.75	3	133	44.33
14. Изречения, связанные с торговлей	4	184	46.00	2	42	21.00
15. Природные наблюдения	6	673	112.17	1	40	(40.00)
16. Медицинские наблюдения, советы	11	613	55.73	4	13	3.25
17. Бытовые изречения	15	346	23.07	22	322	14.64
18. Приметы «естественные»	41	3221	78.56	12	237	19.75
19. Поверья	46	1428	31.04	37	463	12.51
20. «Вещие» сны	12	1264	105.33	3	134	44.67
21. Шутки, пустоговорки	15	631	42.07	5	163	32.60
22. Докучные сказки	3	75	25.00	2	21	10.50
23. Шуточные ответы, «дополнения»	22	365	16.59	11	195	17.73
24. Скороговорки	6	257	42.83	4	55	13.75
25. Пожелания, тосты	19	39	2.05	3	38	12.67
26. Проклятия, брань, угрозы	17	49	2.88	5	57	11.40
27. Клятвы, обещания	5	37	7.40	4	62	15.50
28. Заговоры, «магические» приказы, гадания	12	178	14.83	7	154	22.00
29. Задачи	3	357	119.00	2	85	42.50
30. Головоломки	5	189	37.80	1	29	(29.00)
	1491	41507	27.84	540	7191	13.31

Т а б л и ц а 2

Группа (P)	Э1			Э2		
	$P(P)$	$m(P)$	$\bar{m}(P)$	$P(P)$	$m(P)$	$\bar{m}(P)$
1. Пословицы	735	19 997	27.21	289	3518	12.17
2. Поговорки	416	5703	13.71	92	944	10.26
3. Велеризмы	8	517	64.63	1	15	(15.00)
4. Загадки, загадочные вопросы	62	4495	72.50	14	336	24.00
5. Специальные («деловые») паремии	64	2705	42.27	48	685	14.27
6. Приметы, поверья	99	5913	59.73	52	834	16.04
7. Прибаутки	46	1328	28.87	22	434	19.73
8. «Магические» речения	53	303	5.72	19	311	16.37
9. Задачи, головоломки	8	546	68.25	3	114	38.00
	1491	41 507	27.84	540	7191	13.32

Т а б л и ц а 3

Группа (A)	норма				
	$a(A)$	$m(A)$	$\bar{m}(A)$	$\Delta(m(A))$	$\bar{m}(A)$
1. Восточные районы Юга	8	925	1381.4	-456.4	116.00
2. Московская область	27	3445	3845.9	-400.9	127.59
3. Восточные районы Центра	11	1391	1770.6	-379.6	126.45
4. Белоруссия	3	648	732.9	-84.9	216.00
5. Западные районы Центра	3	726	732.9	-6.9	242.00
6. Южные районы Юга	3	734	732.9	+1.1	244.67
7. Нижнее Поволжье	7	1277	1251.7	+25.3	182.43
8. Восток	11	1796	1770.6	+25.4	163.27
9. Украина	24	3580	3456.8	+123.2	149.17
10. Кавказ	6	1259	1122.0	+137.0	209.83
11. Западные районы Юга	23	3764	3327.1	+436.9	163.65
12. Верхнее Поволжье	8	1961	1381.4	+579.6	245.13
	134	21 506			160.49

Т а б л и ц а 4

Группа (P)	(A) моск.	(A) немоск.	Σ (P)
1. Пословицы	7266	12 731	19 997
	1.00	1.00	2.00
	1.01	0.99	2.00
2. Поговорки	1804	3899	5703
	0.87	1.08	1.95
	0.90	1.10	2.00
3. Велеризмы	196	321	517
	1.04	0.98	2.02
	1.04	0.96	2.00
4. Загадки	1760	2735	4495
	1.07	0.96	2.03
	1.06	0.94	2.00
5. «Деловые» изречения	1050	1655	2705
	1.06	0.96	2.02
	1.06	0.94	2.00
6. Приметы и поверья	2355	3558	5913
	1.09	0.95	2.04
	1.08	0.92	2.00
7. Прибаутки	418	910	1398
	0.86	1.08	1.94
	0.89	1.11	2.00
8. «Магические» речения	98	205	303
	0.89	1.07	1.96
	0.92	1.08	2.00
9. Задачи и головоломки	207	339	546
	1.04	0.98	2.02
	1.04	0.96	2.00
Σ (A)	15 154	26 353	41 507
	8.92	9.06	17.98
	9.00	9.00	18.00

Таблица 5

Группа (А)	Группа (Р)	Пословицы	Поговорки	Велеризмы	Загадки	«Деловые» изречения	Приметы, поверья	Прибаутки	«Магические» изречения	Задачи, головоломки	И (А)
		1679	594	43	270	218	436	115	34	56	3445
1. Московская область											
2. Другие восточные районы Центра европ. России		748	175	18	133	77	181	36	4	19	1391
3. Западные районы Центра европ. России		329	122	7	87	46	104	16	3	12	726
4. Восточные районы Юга европ. России		473	128	11	112	49	110	26	7	9	925
5. Западные районы Юга европ. России		1780	573	43	390	228	556	125	25	44	3764
6. Южные районы Юга европ. России		398	168	4	63	23	56	13	2	7	734
7. Белоруссия		313	92	6	61	38	80	36	13	9	648
8. Украина		1590	370	50	459	266	603	145	31	66	3580
9. Верхнее Поволжье		1004	285	17	200	126	219	74	15	21	1961
10. Нижнее Поволжье		563	172	9	141	92	222	53	8	17	1277
11. Восток		823	279	23	191	116	273	61	16	14	1796
12. Кавказ		633	228	12	106	65	155	42	9	9	1259
И (Р)		10 333	3186	243	2213	1344	2995	742	167	283	21 506

Т а б л и ц а 6

Группы (А) Группы (Р)	I				II				III				IV		
	Центр Рос- сии	Юг Рос- сии	Укр., Белор.	$\Sigma(P)$	Центр Рос- сии	Юг Рос- сии	Укр., Белор.	$\Sigma(P)$	Вост. районы России	Зап. районы России	Укр., Белор.	$\Sigma(P)$	Вост. районы России	Зап. районы России	$\Sigma(P)$
1. «Магические» речения η λ λ^*	41 0.94 0.93	34 0.80 0.82	44 1.34 1.25	119 3.08 3.00	41 1.08 1.06	34 0.92 0.94	44 1.34 1.25	75 2.00 2.00	45 1.00 0.99	30 0.73 0.76	44 1.34 1.25	119 3.07 3.00	45 1.14 1.13	30 0.84 0.87	75 1.98 2.00
2. Поговорки	891 1.09 1.12	869 1.09 1.16	462 0.75 0.73	2222 2.93 3.01	891 1.00 0.98	869 1.00 1.02	468 0.75 0.73	1760 2.00 2.00	897 1.06 1.07	863 1.13 1.20	468 0.75 0.73	8222 2.94 3.00	897 0.97 0.95	863 1.03 1.05	1760 2.00 2.00
3. Прибаутки	167 0.89 0.88	164 0.90 0.92	181 1.28 1.20	512 3.07 3.00	167 1.00 0.98	164 1.00 1.02	181 1.28 1.20	331 2.00 2.00	177 0.91 0.89	154 0.87 0.90	181 1.28 1.20	512 3.06 2.99	177 1.02 1.00	154 0.98 1.00	331 2.00 2.00
4. Пословицы	2756 1.03 1.03	2651 1.02 1.06	1903 0.94 0.90	7310 2.99 2.99	2756 1.01 0.99	2651 0.99 1.01	1903 0.94 0.90	5407 2.00 2.00	2900 1.05 1.05	2507 1.00 1.05	1903 0.94 0.90	7310 2.99 3.00	2900 1.02 1.00	2507 0.97 1.00	54.07 1.99 2.00
5. «Деловые» изречения (включая лозунги)	341 0.99 0.99	300 0.89 0.92	304 1.16 1.09	945 3.04 3.00	341 1.05 1.03	300 0.95 0.97	304 1.16 1.10	641 2.00 2.00	344 0.96 0.95	297 0.91 0.95	304 1.16 1.10	945 3.03 3.00	344 1.02 1.00	397 0.97 1.00	641 1.99 2.00

Продолжение табл. 6

Группы (А) Группы (Р)	I				II				III				IV	
	Центр Рос- сии	Юг Рос- сии	Укр., Белор.	$\Sigma(P)$	Центр Рос- сии	Юг Рос- сии	$\Sigma(P)$	Вост. районы России	Зап. районы России	Укр., Белор.	$\Sigma(P)$	Вост. районы России	Зап. районы России	$\Sigma(P)$
6. Приметы и поверья	721 0.93 0.93	722 0.95 0.98	683 1.16 1.09	2126 3.04 3.00	721 0.99 0.97	722 1.01 1.03	1443 2.00 2.00	727 0.90 0.89	716 0.98 1.02	683 1.16 1.09	2126 3.04 3.00	787 0.96 0.94	716 1.04 1.06	1443 2.00 2.00
7. Мини-нарративы	68 1.22 1.25	58 1.07 1.14	26 0.62 0.61	152 2.91 3.00	68 1.07 1.05	58 0.93 0.95	126 2.00 2.00	72 1.25 1.29	54 1.03 1.11	26 0.62 0.61	152 2.90 3.01	78 1.09 1.07	54 0.90 0.93	126 1.99 2.00
8. Загадки, задачи, головоломки	577 0.88 0.87	625 0.97 1.00	595 1.20 1.13	1797 3.05 3.00	577 0.95 0.93	625 1.05 1.07	1202 2.00 2.00	599 0.88 0.86	603 0.98 1.01	595 1.20 1.13	1797 3.06 3.00	599 0.95 0.93	603 1.05 1.07	1202 2.00 2.00
$\Sigma(A)$	5562 7.97 8.00	5423 7.69 8.00	4193 8.45 8.00	15183 24.11 24.00	5562 8.15 7.99	5423 7.85 8.01	10985 16.001 6.00	5761 8.01 7.99	5224 7.63 8.00	4198 8.45 8.01	15183 24.09 24.00	5761 8.17 8.02	5234 7.78 7.98	10985 15.95 16.00

Таблица 7

Группа (А)	a (А)	m (А)	\bar{m} (А)
1. Женщины средних лет с высшим образованием	14	696	49.71
2-3. Мужчины средних лет с высшим образованием	9	504	56.00
2-3. Женщины пожилые с высшим образованием	4	224	56.00
4. Женщины пожилые с невысоким образованием	7	464	66.29
5. Женщины средних лет с невысоким образованием	14	934	66.71
6. Женщины молодые с высшим образованием	13	963	74.08
7. Мужчины молодые с высшим образованием	14	1119	79.93
8. Женщины молодые с невысоким образованием	11	978	88.91
9. Мужчины средних лет с невысоким образованием	5	463	92.60
10. Мужчины молодые с невысоким образованием	8	846	105.75
	99	7191	72.64
Сводные для мужчин	36	2932	81.44
Сводные для женщин	63	4259	67.60
Сводные для лиц с высшим образованием	54	3506	64.93
Сводные для лиц с невысоким образованием	45	3685	81.89
Сводные для молодых	46	3906	84.91
Сводные для лиц среднего возраста	42	2597	61.83
Сводные для пожилых (женщин)	11	688	62.55

Таблица 8

Группы (P) Группы (A)	Пословицы и нечленимые сентенции	Афоризмы	Поговорки	При словья	Сравнительные обороты	Загадки, задачи, головоломки	«Деловые» изречения	Общественно-полит. изречения, лозунги	«Естественные» приметы	Повверья и «вещи» сны	«Магические» изречения	Прибаутки	$\Sigma(A)$
1. Молодые мужчины с высшим образованием	220	289	50	54	14	69	102	10	46	142	49	74	1119
2. Молодые мужчины с высшим образованием	187	253	73	38	13	44	71	6	18	68	30	45	846
3. Мужчины средних лет с высшим образованием	55	158	20	27	8	54	46	1	14	61	25	35	504
4. Молодые женщины с высшим образованием	81	128	35	29	8	34	37	5	14	49	21	22	463
5. Молодые женщины с высшим образованием	244	305	55	45	6	41	91	10	22	47	33	64	963
6. Молодые женщины с высшим образованием	254	294	86	57	24	31	76	15	23	32	30	56	978

Продолжение табл.8

Группы(P) Группы(A)	Пословицы и нечелюстные сентенции	Афоризмы	Поговорки	При словья	Сравнительные обороты	Загадки, задачи, головоломки	«Деловые» изречения	Общественно-полит. лозунги	«Естественные» приметы	Поверы и «вещные» сны	«Магические» изречения	Прибаутки	$\Sigma(A)$
7. Женщины средних лет с высшим образованием	133	198	32	41	7	66	64	5	28	41	38	43	696
8. Женщины средних лет с невысоким образованием	172	257	80	41	16	51	67	23	45 *	89	44	49	934
9. Пожилые женщины с высшим образованием	19	58	8	8	2	24	23	2	9	27	19	25	224
10. Пожилые женщины с невысоким образованием	96	117	37	21	9	36	24	7	18	41	22	36	464
$\Sigma(P)$	1461	2057	476	361	107	450	601	84	237	597	311	449	7191

Таблица 9

Группы(Р)	Группы(А)		Половые		Σ(P)		Возрастные			По образованию		
	муж.	жен.	молод.	немолод.	Σ(P)	молод.	немолод.	Σ(P)	высш.	невысш.	Σ(P)	
1. Пословицы (и нечленимые сентенции)	543 0.91 0.94	918 0.63 1.06	905 1.14 1.21	556 0.83 0.79	1461 1.54 2.00	905 1.14 1.21	556 0.83 0.79	1461 1.97 2.00	671 0.94 0.97	790 1.06 1.03	1461 2.00 2.00	
2. Афоризмы	828 0.99 1.01	1229 0.60 0.99	1141 1.02 1.07	916 0.97 0.93	2057 1.59 2.00	1141 1.02 1.07	916 0.97 0.93	2057 1.99 2.00	1008 1.01 1.04	1049 1.00 0.96	2057 2.01 2.00	
3. Поговорки	178 0.92 0.95	298 0.63 1.05	264 1.02 1.07	212 0.97 0.93	476 1.55 2.00	264 1.02 1.07	212 0.97 0.93	476 1.99 2.00	165 0.71 0.75	311 1.27 1.25	476 1.98 2.00	
4. Присловья	148 1.01 1.03	213 0.59 0.97	194 0.99 1.04	167 1.01 0.96	361 1.60 2.00	194 0.99 1.04	167 1.01 0.96	361 2.00 2.00	175 0.99 1.02	186 1.01 0.98	361 2.00 2.00	
5. Сравнительные обороты	43 0.99 1.01	64 0.60 0.99	57 0.98 1.03	50 1.02 0.97	107 1.59 2.00	57 0.98 1.03	50 1.02 0.97	107 2.00 2.00	37 0.71 0.74	70 1.28 1.26	107 1.99 2.00	
6. Загадки, задачи, головоломки	201 1.10 1.10	249 0.55 0.90	185 0.76 0.79	265 1.29 1.21	450 1.65 2.00	185 0.76 0.79	265 1.29 1.21	450 2.05 2.00	254 1.16 1.18	196 0.85 0.82	450 2.01 2.00	
7. «Деловые» изречения	256 1.04 1.06	345 0.57 0.94	340 1.04 1.09	261 0.95 0.91	601 1.61 2.00	340 1.04 1.09	261 0.95 0.91	601 1.99 2.00	326 1.11 1.14	275 0.89 0.86	601 2.00 2.00	

Продолжение табл.9

Группы(P) Группы(A)	Половые		Возрастные			По образованию			
	муж.	жен.	$\Sigma(P)$		немолод.	молод.	высш.	невысш.	$\Sigma(P)$
			немолод.	молод.					
8. Общественно-политические изречения и лозунги	22 0.64 0.69	62 0.74 1.31	84 1.38 2.00	41 0.90 0.94	43 1.12 1.06	28 0.68 0.72	56 1.30 1.28	84 1.98 2.00	
9. «Естественные» приметы	92 0.95 0.98	145 0.61 1.02	237 1.56 2.00	109 0.85 0.89	128 1.18 1.11	119 1.03 1.06	118 0.97 0.94	237 2.00 2.00	
10. Поверья и «вещие» сны	320 1.31 1.27	277 0.46 0.73	597 1.77 2.00	289 0.89 0.93	308 1.13 1.07	318 1.09 1.12	279 0.91 0.88	597 2.00 2.00	
11. «Магические» речения	125 0.99 1.01	186 0.60 0.99	311 1.59 2.00	142 0.84 0.88	169 1.19 1.12	164 1.08 1.11	147 0.92 0.89	311 2.00 2.00	
12. Прибаутки и мини-анекдоты	176 0.96 0.98	273 0.61 1.02	449 1.57 2.00	239 0.98 1.03	210 1.02 0.97	241 1.10 1.13	208 0.90 0.87	449 2.00 2.00	
$\Sigma(A)$	2932 11.81 12.03	4259 7.19 11.97	7191 19.00 24.00	3906 11.41 11.97	3285 12.68 12.03	3506 11.61 11.98	3685 12.36 12.02	7191 23.97 24.00	

CONTENTS

<i>Editorial</i>	5
<i>V.N.Toporov</i> . On Tradition of Spell Casting in Ancient India	8
<i>M.I.Lekomseva</i> . On Semiotic Analysis of Lettish Spells in Cabbalistic Tradition	105
<i>T.N.Sveshnikova</i> . On Some Types of Spell Casting formulas	121
<i>T.V.Tsivjan</i> . Opposition of <i>Mythological/Real</i> in Late Mythopoetical Texts . . .	130
<i>N.I.Tolstoj</i> . South Slavonic Magic Rites and Beliefs Connected with Those Born in the Same Year and on the Same Day	144
<i>L.N.Vinogradova, S.N.Tolstaja</i> . Ritual Invitations of Mythological Characters to Christmas Supper: Formula and Rite	166
<i>E.S.Novik</i> . Verbal Component of Trade Rituals (Based on Siberian Traditions) .	198
<i>Z.M.Volotskaja, A.V.Golovacheva</i> . Language Representation of the World and the Picture of the World Inherent in the Texts of Riddles	218
<i>Z.M.Volotskaja</i> . On the Theme of Death and Funerals in Riddles (Based on Slavonic Material)	245
<i>A.M.Zurinskij</i> . Substitution as the Basis of Riddle and Action	256
<i>T.A.Helinskij</i> . Riddles-Allcgories in Nganasansky Folklore	270
<i>O.A.Smirnitskaya</i> . Skaldic lauvísur	283
<i>V.E.Orel</i> . Marginalia for the Study of Phrygian Texts	299
<i>T.M.Nikolaeva</i> . The Abstract, the Concrete and the Indeterminate in Paremia . .	311
<i>E.M.Meletinskij</i> . Minor Genres of Folklore and the Problems of Genre Evolution in Oral Tradition	325
<i>A.Krikman</i> . Experiments with Paremia Conducted by G.L.Permjakov	338

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
<i>В.Н.Топоров</i> . О древнеиндийской заговорной традиции	8
<i>М.И.Лекомцева</i> . Семиотический анализ латышских заговоров в каббалистической традиции	105
<i>Т.Н.Свешникова</i> . О некоторых типах заговорных формул	121
<i>Т.В.Цивьян</i> . Оппозиция <i>мифологическое/реальное</i> в поздних мифопоэтических текстах	130
<i>Н.И.Толстой</i> . Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневками»	144
<i>Л.Н.Виноградова, С.М.Толстая</i> . Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд	166
<i>Е.С.Новик</i> . Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций)	198
<i>М.С.Волоцкая, А.В.Головачева</i> . Языковая картина мира и картина мира в текстах загадок	218
<i>З.М.Волоцкая</i> . Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале)	245
<i>А.Н.Журицкий</i> . Подмена в основе загадки и поступка	256
<i>Е.А.Хелимский</i> . Загадки-иносказания в индонезийском фольклоре	270
<i>О.А.Смирницкая</i> . Скальдические отдельные висы	283
<i>В.Э.Орел</i> . Marginalia к изучению фригийских текстов	299
<i>Т.М.Николаева</i> . Обобщенное, конкретное и неопределенное в паремии	311
<i>Е.М.Мелетинский</i> . Малые жанры фольклора и проблемы жанровой эволюции в устной традиции	325
<i>А.Крикман</i> . Паремнологические эксперименты Г.Л.Пермякова	338

Научное издание

МАЛЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА

Сборник статей памяти Григория Львовича Пермякова

*Утверждено к печати редакционной коллегией серии
«Исследования по фольклору и мифологии Востока»*

Заведующий редакцией *С.С.Цельникер*. Редактор *Т.М.Швецова*

Младший редактор *Г.А.Парфенюк*. Художник *Л.С.Эрман*

Художественный редактор *Э.Л.Эрман*

Технические редакторы *О.В.Власова, Е.А.Пронина*. Корректор *И.Г.Ким*

ЛР № 020910 от 02.09.94

ИБ № 16966

Сдано в набор 21.02.94. Подписано к печати 23.01.95

Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная

Печать офсетная. Усл.п.л. 24,0. Усл.кр.-отт. 24,0. Уч.-изд.л. 25,3

Тираж 1500 экз. Изд. № 7265. Зак. № 2245. «С»-1.

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в Московской типографии № 2 РАН

121099, Москва, Шубинский пер., 6

	Напечатано	Следует читать
с.90, стк.14, снизу	собой хвалебное слово, обращенное к целебным травам (ср.	собой хвалебное слово, обращенное к целебным травам (ср. [Гонда, 1985]). По анукармани, автор этого тек-
с.370, стк.6, сверху	« »-плане	« $\exists \rightarrow \forall$?»-плане
там же, стк.14, сверху	С другой стороны, весь -ряд	С другой стороны, весь \forall -ряд

