

С. М. Толстая

ОБРАЗ МИРА В ТЕКСТЕ И РИТУАЛЕ



Университет Дмитрия Пожарского

Светлана Толстая

Образ мира в тексте и ритуале

«Русский фонд содействия образованию и науке»

2015

УДК 81+82.3
ББК 39

Толстая С. М.

Образ мира в тексте и ритуале / С. М. Толстая — «Русский фонд содействия образованию и науке», 2015

ISBN 978-5-91244-132-5

Книга включает работы, относящиеся к области славянской этнолингвистики – дисциплины, изучающей язык, традиционную духовную культуру (обряды, обычаи, верования) и фольклор в их неразрывном единстве. Первый раздел книги посвящен теоретическим аспектам этнолингвистики и основным этапам ее формирования в отечественной науке и в польской этнолингвистической школе. Во втором разделе обсуждаются вопросы взаимодействия язычества и христианства в славянской культурной традиции и анализируются тексты, отражающие это взаимодействие. Третий раздел посвящен анализу структуры и поэтики фольклорных текстов разных жанров: пословиц, свадебных и похоронных причитаний, заговоров – и некоторых поэтических приемов: антитезы, отрицания, ритмических фигур и др. В четвертом разделе рассматриваются верования как особый жанр народной культуры и способы их выражения в слове, тексте, обряде, повседневной практике. Книга рассчитана на фольклористов, преподавателей и студентов филологических и этнографических специальностей и всех интересующихся традиционной народной культурой славян.

УДК 81+82.3
ББК 39

ISBN 978-5-91244-132-5

© Толстая С. М., 2015
© Русский фонд содействия
образованию и науке, 2015

Содержание

| | |
|---|-----|
| От автора | 7 |
| Фольклор и этнолингвистика | 8 |
| Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин | 8 |
| Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике | 15 |
| Мир и человек | 23 |
| Этнолингвистика Ежи Бартминьского | 36 |
| Стереотип и картина мира | 43 |
| К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора | 52 |
| Устный текст в языке и культуре | 60 |
| Категория оценки в языке и тексте | 64 |
| Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности | 78 |
| Фольклор и книжная традиция | 86 |
| Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия | 86 |
| О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции | 94 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 105 |

С. М. Толстая

Образ мира в тексте и ритуале

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО



Печатается по решению Ученого совета Университета Дмитрия Пожарского

От автора

Книга включает работы, относящиеся к области славянской этнолингвистики— дисциплины, изучающей язык, традиционную духовную культуру (обряды, обычаи, верования) и фольклор славянских народов в их неразрывном единстве. Исходные понятия и методы этой дисциплины в отечественной науке сформулированы ее основателем акад. Н. И. Толстым (см. *Н. И. и С. М. Толстые. Славянская этнолингвистика. Вопросы теории.* М., 2013). Они нашли практическое воплощение в пятитомном этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (М., 1995–2012. Т. 1–5) и большой серии исследований (монографий и тематических сборников), принадлежащих ученикам и последователям Н. И. Толстого (см. *Славянская этнолингвистика. Библиография.* М., 2013. Изд. 4).

В настоящей книге внимание автора сосредоточено на проблемах изучения текста, причем имеется в виду не только (хотя и прежде всего) текст в его традиционном филологическом понимании (т. е. вербальный текст), но и текст в семиотическом смысле слова, т. е. последовательность знаков разной субстанциональной природы (слово, действие, ментальный образ, изображение и т. п.), имеющая смысловую завершенность, жанровую определенность и коммуникативную функцию, подобно вербальному тексту.

Книга состоит из четырех разделов. Первый раздел посвящен теоретическим аспектам этнолингвистики и основным этапам ее формирования в отечественной науке и в близкой к ней по подходу польской этнолингвистической школе, возглавляемой проф. Е. Бартоминьским. Во втором разделе обсуждаются вопросы соотношения и взаимодействия двух главных составляющих славянской культурной традиции – язычества и христианства, и анализируются тексты (баллады, колядки, сказки, «народная Библия», духовные стихи и др.), возникшие в результате этого взаимодействия. Третий раздел посвящен анализу структуры и поэтики фольклорных текстов разных жанров: пословиц, свадебных и похоронных причитаний, заговоров, а также некоторых поэтических приемов – антитезы, отрицания, ритмических фигур и др. В четвертом разделе рассматриваются верования как особый жанр народной культуры и способы их выражения в слове, тексте, обряде, повседневной практике.

Приношу глубокую благодарность Е. Л. Березович за неоценимую помощь в подготовке книги к печати и М. Н. Толстой за ее щедрые советы и помощь в технических вопросах оформления текста.

Фольклор и этнолингвистика

Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин

Фольклор нигде и никогда не живет как искусство в собственном смысле слова, т. е. как феномен, имеющий цель в самом себе, предназначенный для решения преимущественно художественных задач.

[Путилов 1994: 11]

Чтобы ответить на вопрос, какое место занимает фольклор в системе культуры, необходимо договориться о значении слов *фольклор*, *культура*, *система* и даже предлога *в*. Все они неоднозначны, и потому в зависимости от их понимания тезис о вхождении фольклора в систему культуры может иметь разный смысл. Мы не можем и не будем претендовать на логически выдержанные дефиниции соответствующих понятий, но постараемся их уточнить или хотя бы указать на возможные различные толкования и вызываемые этими различиями последствия для нашей темы. Но сначала два общих замечания. Нередко в научном дискурсе не различаются или смешиваются высказывания, суждения, утверждения о той или иной научной области (дисциплине) и ее объекте. Такое смешение, при всей его логической некорректности, имеет свое объяснение и даже оправдание в том, что наука и ее предмет внутренне связаны и спроецированы друг на друга. Поэтому, когда мы говорим о месте фольклора в системе культуры, мы не можем не иметь в виду и места фольклористики в кругу культурологических дисциплин и ее взаимоотношения с этими дисциплинами. Второе замечание касается исторически изменчивых границ разных наук и их предметных областей. Известно, например, что диалектология в XIX и начале XX века считалась областью этнографии, а не лингвистики (вспомним, что еще Д. К. Зеленин был диалектологом и этнографом одновременно); фольклор включался то в филологию, то в этнографию, и т. п.

Если речь идет о понятии культуры, то для нашей темы важны не все, а лишь некоторые стороны этого понятия. Во-первых, тип культуры: мы соотносим фольклор не со всей культурой, а с одной ее особой разновидностью, называемой по-разному: народной, традиционной, крестьянской, устной. Отношение фольклора к этому типу культуры определяется вхождением (включенностью) фольклора в систему этой культуры. Отношение же фольклора к другой разновидности культуры, называемой часто элитарной, книжной, высокой, городской, кодифицированной и т. п., определяется не вхождением, а смежностью, соседством, соположенностью, и интересуется нас лишь постольку, поскольку смежные идиомы взаимодействуют друг с другом (например, фольклористов интересуют взаимные влияния фольклора и литературы). Во-вторых, это «объем», «состав» и рамки (границы) традиционной культуры и особенно ее структура. От этого зависит, с какими другими идиомами (видами, жанрами) культуры мы будем соотносить фольклор и как определять эти отношения. Для понимания внутренней организации культуры существенно представление о ее системности, т. е. о соотношении ее относительно автономных составных частей (обрядность, верования, фольклор, народное искусство, материальная культура).

Наконец, мы не можем обойтись без уточнения того, что мы понимаем под фольклором. Известно, что как в отечественной, так и особенно в зарубежной науке фольклор понимается двояко – в узком и в широком смысле. В узком смысле фольклор отождествляют с устным народным поэтическим творчеством (ср. также термины *народная поэзия*, *народная словесность*), фольклором называют корпус вербальных (словесных) текстов разных жан-

ров и разного назначения, употребления и происхождения, передаваемых и усваиваемых по традиции. Кроме «устности», конституирующим признаком фольклора, в отличие от литературы, считается «анонимность» («коллективность») фольклорных текстов: это не значит, что их никто не сочиняет, но категория авторства принципиально отсутствует (авторство не значимо), и каждый исполнитель волен вносить в текст свои поправки и дополнения. Отсюда третий важнейший отличительный признак фольклора: «вариативность» как естественный способ существования фольклорного текста во времени и в пространстве (речь идет не только об исполнительских вариантах текста, но также и о закрепленных традицией региональных вариантах, т. е. о «диалектологии» фольклорных жанров, текстов, напевов и т. д.). Пониманию фольклора как словесной формы (жанра) народной традиции соответствует филологическая фольклористика, занимающаяся изучением фольклорных текстов, их жанров, структуры, происхождения, истории, языка теми же методами, какими пользуется литературоведение при изучении литературных произведений.

В широком смысле фольклор (в соответствии с внутренней формой английского слова, ср. также нем. *Volkskunde*) понимается как вся область традиционной народной духовной культуры во всех ее разделах и видах (словесный фольклор, музыкальный фольклор, верования, обрядность, народное искусство). При таком понимании фольклора как объекта изучения фольклористика должна совпасть с дисциплиной, составляющей раздел этнографии, а именно с этнографией духовной культуры. Однако в нашей научной практике употребление терминов *фольклор* и *фольклористика* несимметрично: откровенной двусмысленности термина *фольклор* соответствует практически полная однозначность термина *фольклористика*, понимаемого преимущественно в узком (филологическом) смысле. Очевидно, что двусмысленность термина *фольклор* неудобна, особенно в теоретических обсуждениях и рассуждениях; тем не менее она сохраняется; это можно объяснить, с одной стороны, стремлением к целостному восприятию народной традиции как единого культурного организма, а с другой – отсутствием столь же емкого, как *фольклор*, термина для обозначения всей сферы традиционной духовной культуры (*этнография* – слишком широкий термин, охватывающий и материальную, и социальную культуру этноса, а *этнография духовной культуры* – слишком громоздкий).

С учетом этих терминологических неоднозначностей рассмотрим кратко важнейшие для фольклора и традиционно обсуждаемые соотношения: «фольклор и этнография», «фольклор и филология» (отдельно: «литература/литературоведение» и «язык/лингвистика»), каждый раз имея в виду соответствующие пары понятий, относящиеся к объекту изучения и к научной дисциплине, а затем обсудим возможности и принципы комплексного (этнолингвистического) изучения традиционной духовной культуры.

Фольклор и этнография. Если речь идет о самом фольклоре (фольклорных текстах) и этнографических явлениях (этнографическом материале), то соотношение между ними неодинаково для разных разделов (жанров, видов) фольклора и этнографии. Понятно, что теснее всего связаны друг с другом так называемый обрядовый фольклор и обряд. Когда в новогоднем обряде посева мальчики разбрасывают по полу пшеницу и говорят: «Сею-сею, посеваю, с Новым годом поздравляю!» – или когда, замахиваясь топором на градовую тучу, говорят: «Машу тебе топором, иди в горы – руби!», то действие и слово составляют неразрывное единство. Произнесение заговора может сопровождать ритуал лечения, а может и само быть ритуалом. Гораздо меньшую связь с обрядовым (этнографическим) контекстом обнаруживают необрядовые жанры повествовательного фольклора. Отсюда следуют два важных вывода: во-первых, не все жанры, виды, тексты фольклора в одинаковой степени связаны с этнографическим контекстом; во-вторых, эта связь сильнее всего обнаруживает себя на уровне исполнения фольклорного текста, т. е. на уровне его прагматики, когда

текст рассматривается в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании. В современной фольклористике различаются два основных направления – одно из них считает своим предметом фольклорный текст как таковой (текст в его статическом аспекте, текст как «объект»), другое – текст в его динамическом аспекте, текст как акт поведения (исполнения), включенный в прагматический (этнографический) контекст [Бартминьский 2004]. Именно прагматика фольклорного текста делает его этнографическим и приближает к собственно этнографическим обрядовым формам.

Другим «внешним», этнографическим признаком фольклора можно считать способ передачи текстов от старшего поколения к младшему, который часто тоже носил ритуализованный характер. Например, у южных славян девочка, которой передавался заговор, должна была влезть на дерево и, переступая с ветки на ветку, трижды произносить заранее выученный текст; или же знахарка ставила девочку в таз с водой и давала ей в руку вербовую или кизилую ветку, и девочка трижды слово за словом повторяла текст; по некоторым данным, баба, передающая знание, должна была плевать своей наследнице в рот и т. п.

Но еще более важной является внутренняя связь фольклора и этнографии на уровне содержания, т. е. семантики фольклорных и обрядовых текстов. Хотя материал, средства и приемы выражения фольклорного и обрядового текста совершенно различны (в одном случае это слово, в другом – действие, реквизит и т. д.), они часто взаимно «переводимы» и сводимы к одним и тем же мотивам либо составляют единое семантическое целое, одна часть которого выражена словом, другая – ритуальными формами (ср. [Байбурин 1993]). Наконец, и это, вероятно, самое существенное проявление единства фольклора и этнографии, – они пользуются одним и тем же условным символическим языком. Когда мы встречаем в свадебных или колядных песнях уподобление невесты кунице, белке или птице, то совершенно недостаточно видеть в этом уподоблении лишь художественный прием, ибо символическое отождествление девушки с птицей или пушным зверем известно и в верованиях об этих животных, и в языке (ср. болг. *невестулка* ‘ласка’), и в обряде (ср. птичью символику и ритуалы с курицей в славянском свадебном обряде). Одни и те же мотивы, сюжеты, символы могут выступать в разных жанрах фольклора и вне его, в обрядности, верованиях, народном искусстве. Сравнительное изучение фольклора генетически родственных традиций дает немало примеров таких кросс-жанровых элементов. То, что в одной локальной традиции закреплено в тексте песни, в другой может бытовать как быличка, в третьей – как обряд, в четвертой – как поверье, в пятой – как запрет или примета.

А. К. Байбурин, который много размышлял и в разное время писал о проблеме «фольклор и этнография», сформулировал то главное, что, по его мнению, объединяет эти две сферы народной культуры: «Главным ориентиром может служить то, что каждый этнограф и фольклорист считает своим. Таким своим и для тех, и для других, как мне кажется, является феномен традиции, поскольку и этнографы, и фольклористы занимаются теми формами культуры, которые можно рассматривать в качестве относительно устойчивых. Можно сказать, что сфера традиционного является общим предметным полем современной фольклористики и этнографии» [Байбурин 2003]. Действительно, традиция и традиционность объединяют фольклор и этнографию и очерчивают их совокупное предметное поле. Однако, подчеркнем еще раз, этого признака недостаточно. Не менее, а может быть, более значимо их содержательное (семантическое) единство и использование ими общего символического языка и механизмов культуры: при различии материала и средств выражения содержание выражаемого в обоих случаях проецируется в единую область – область народных представлений, верований, миропонимания, народной картины мира.

Фольклор и литература/литературоведение. Кратко скажем о разграничении этих двух областей и о том, что их объединяет. Главные «формальные» признаки, отличаю-

щие фольклор от литературы, были перечислены выше (устность, анонимность и вариативность), однако они требуют некоторого комментария. Каждый из них в определенной степени относителен. Фольклорный текст, будучи записанным на бумаге, не становится литературным, ибо он сохраняет другие свои фольклорные признаки, «внутренние», структурные и содержательные. Кроме того, есть тексты, которые бытуют не только в устной, но и в письменной форме (ср. тетрадки с заговорами, календарными приметам, «письма счастья» и т. п.). Признак «анонимности» объединяет фольклор с некоторыми формами и видами литературы: такова средневековая литература (особенно апокрифическая), для которой также принадлежность текста тому или иному автору далеко не всегда значима. Подобным же образом признак «вариативности» характеризует не только устную, фольклорную, но и средневековую книжную традицию. Столь же относительным можно считать и еще один традиционно приписываемый фольклору признак – признак «народности» («крестьянскости»), сословной ограниченности, принадлежность традиционному крестьянскому социуму, функционирование в крестьянской среде. Многие современные исследователи фольклора и традиционной культуры считают этот тезис анахронизмом: если он и был справедлив для XIX века и более ранних эпох, то в XX веке почти везде фольклор утратил свой исключительно крестьянский (деревенский) характер: с одной стороны, деревенская культура претерпела большие изменения под влиянием «книжной», городской культуры, с другой – городская среда органически воспринимает традиционные формы культуры и продолжает их развивать.

Понятно, что общей основой фольклорных и литературных текстов является их «словесность» (вербальность). Фольклорная поэтика как один из уровней и одно из средств выражения содержания черпает свои приемы в языке, то же можно сказать о литературе, особенно поэзии. Многие жанры словесных произведений являются общими для фольклора и литературы (конечно, они обладают и своей спецификой); таковы, например, сказки и другие нарративные формы – от рассказа до эпоса, песни, баллады и др. Не менее важно и то, что фольклорные и литературные произведения строятся во многом на общих принципах композиции и структурирования текста, хотя различия между ними в этом отношении очень значительны.

Таким образом, если фольклор и этнография имеют общее «содержание», общий символический язык, сходную прагматику (функции) и разный «материал», то фольклор и литература имеют прежде всего общий материал и «продукт» (слово и словесный текст), при кардинальном несходстве на содержательном и прагматическом (коммуникативном, функциональном) уровне (впрочем, и в этом отношении эти две формы культуры имеют немало общего, например, эстетические, воспитательные, образовательные функции).

Фольклор и язык/лингвистика. Совершенно особое место по отношению к фольклору и всей духовной культуре занимает язык. Язык не является частью культуры, но он на протяжении своей истории аккумулирует в себе культурные смыслы; в значениях слов, во фразеологии, иногда даже в грамматике находят отражение представления о мире и человеке (ср. популярное в современной лингвистике понятие «языковая картина мира»); язык служит материалом культуры, и в то же время он является метаязыком культуры, закрепляющим в вербальных формах смыслы, мотивы и трактовки, передаваемые культурными текстами. Наряду с фольклорными текстами, обрядами, народным искусством язык правомерно считать одним из культурных кодов, одной из форм выражения культурной традиции и тем самым – одним из источников изучения культуры и реконструкции ее древних состояний [Толстой 1995б]. Например, анализ всего многочисленного ряда славянских диалектных названий радуги позволил Н. И. Толстому реконструировать существенные для культурной характеристики этого явления представления и символические сближения [Толстой 1976].

Но связь языка с фольклором и другими видами (жанрами) культуры взаимна. Во многих случаях лингвистическая реконструкция (особенно этимология) не может обойтись без опоры на фольклорные и этнографические данные. Сербская лингвистка Биляна Сикимич в своей книге «Этимология и малые фольклорные формы» [Sikimic 1996] показала на примере главным образом детского фольклора, как много нового материала для этимологии дает лексика и, что еще важнее, семантика и символика такого рода текстов. Можно привести немало примеров, когда этимология слова строилась исключительно на фольклорных и этнографических данных. Например, в народных названиях божьей коровки представлены не только мифологически мотивированные наименования типа макед. *невеста*, сербскохорв. *мара*, *буба мара*, вост. – слав. *солнышко*, *кукушка* и т. п., но и названия, прямо «цитирующие» заклинательные приговоры или детские песенки, обращенные к божьей коровке: бел. *петрык*, *андрэйка*, *андрэйка-божок*, *братка-кандратка* и т. п. [Гура 1997: 492–500]. Тем более необходимо обращение к фольклору и этнографии при изучении так называемой культурной лексики и фразеологии – названий культурных (обрядовых) реалий (таких как *каравай*, *красота*, *май*), самих обрядов (*Семик*, *Купала*, *Радуница* и т. д.), имен мифологических персонажей (*русалка*, *богинка*, *упырь*), а также при реконструкции так называемых культурных концептов (святость, судьба, грех и т. п.). И даже многие «обычные» слова и выражения требуют для своего толкования привлечения фольклорных и этнографических данных (мне приходилось анализировать, в частности, культурную семантику таких слов, как *веселый*, *игра*, *кривой*, *сухой*, *находить* и др.; см. [Толстая 20086]).

Таким образом, язык оказывается третьим необходимым компонентом народной культуры (наряду с этнографией и фольклором). Соответственно, на уровне изучения культурной традиции необходимо взаимодействие этнографии, фольклористики и лингвистики. Нельзя не признать, что до недавнего времени как этнография, так и фольклористика оставались по преимуществу описательными, эмпирическими науками. Лингвистика в отношении теории и методологии – дисциплина более «продвинутая»; многие лингвистические методы и направления оказались востребованными смежными гуманитарными науками (особенно такие лингвистические области, как семантика, лингвистика текста, лингвистическая прагматика, ареалогия и картографирование, реконструкция и др.).

Проблема комплексного изучения традиционной духовной культуры и этнолингвистика. Импульсы комплексного изучения традиционной духовной культуры исходят прежде всего от этнографии (этнологии) и лингвистики. На основе этнологии сформировалось направление, называемое культурной антропологией, предметом изучения которой является культурная традиция в целом, с преимущественным вниманием к ритуалу и фольклору, включая верования, обычаи, мифологию; в меньшей степени это направление обращалось к данным языка. На основе лингвистики возникла дисциплина, названная этнолингвистикой, которая также претендует на комплексный подход к традиционной духовной культуре, но, в отличие от культурной антропологии, она придает большое, если не главное, значение языку и широко пользуется методами и концептуальным аппаратом лингвистики. Московская этнолингвистическая школа, созданная акад. Н. И. Толстым в начале семидесятых годов прошлого века, разрабатывает комплексное направление исследований славянской традиционной духовной культуры на основе данных языка, фольклора, верований, обрядов всех славянских народов. Это направление получило название «славянская этнолингвистика».

Н. И. Толстой определял этнолингвистику как «раздел языкознания или – шире – направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Толстой 19956: 27].

Сейчас, когда накоплен некоторый опыт в комплексном изучении традиционной славянской духовной культуры, можно сказать, что этнолингвистика превратилась из раздела языкознания в самостоятельную гуманитарную (культурологическую) дисциплину, сформировавшуюся на пограничье языкознания, этнографии, фольклористики, мифологии, в дисциплину, имеющую общий с ними объект изучения – язык, ритуалы и верования, фольклор, мифологию и т. д., но имеющую и свой особый предмет, свой угол зрения, фокусирующую внимание на содержательной стороне традиционной культуры во всем ее объеме и во всех ее проявлениях. Этнолингвистика изучает язык народной культуры, ее категории и механизмы, независимо от того, в какой субстанции они получают свое воплощение – в слове, мифе, фольклорном сюжете, в обряде, музыке, изобразительной символике и т. п. И хотя термин «этнолингвистика», как и любой термин, условен, он все же имеет серьезное оправдание в том, что, во-первых, язык остается первым и важнейшим «памятником культуры», наиболее устойчиво сохраняющим на протяжении веков «культурные смыслы» и формы; во-вторых, язык является универсальной «формой» культуры, ее метаязыком и «интерпретатором»; в-третьих, именно от современной лингвистики исходят главные импульсы семантического, функционального и коммуникативного подхода к культуре, оказавшиеся продуктивными во многих областях гуманитарной науки. Этнолингвистика восприняла от языкознания и некоторые специальные методы, разработанные в таких областях, как ареалогия, лингвистическая география и картографирование, типология, теория реконструкции, лингвистическая прагматика, компонентный анализ, концептуальный анализ и др. Подробнее о задачах и методах московской этнолингвистики см. [Толстые 2013].

Таким образом, этнолингвистика – это не лингвистика, не этнография, не фольклористика, не мифология, хотя она изучает те же объекты, что и эти дисциплины, но у нее есть свой «интерес», свои задачи и свои методы; ее интересуют лишь некоторые, обращенные к плану содержания, к миру и человеку, аспекты языка; лишь некоторые, отражающие архаическую «картину мира» и систему ценностей, стороны обрядов и верований; лишь некоторые, преимущественно «мировоззренческие» и символические, составляющие фольклорных текстов; не все аспекты мифов и т. д.

Такое понимание этнолингвистики лежит в основе многих трудов, созданных и создаваемых в Институте славяноведения РАН в Москве (см. [Славянская этнолингвистика 2013]), и прежде всего в основе многотомного коллективного труда – словаря «Славянские древности» [СД], в котором сделана попытка выделить и истолковать основные семантические единицы «языка культуры», т. е. самые существенные для культуры смыслы, независимо от того, в какой форме и в какой субстанции они выражены – выражены ли они в слове или в действии, закреплены ли эти смыслы за предметом, за свойством предмета и т. п. В таком подходе главное – это понимание «интегральности» культуры, т. е. смыслового единства всех ее форм и жанров (языка, обряда, верований, народного искусства), которое обусловлено единой картиной мира воспринимающего и осмысляющего мир и создающего культуру человека. Такой антропологический взгляд на культуру и язык характерен для всей области гуманитарного знания в наше время.

Словарь «Славянские древности» носит на первый взгляд энциклопедический характер, но это не так, потому что в нем толкуются не элементы и явления мира, а единицы некоторого языка (мы называем его языком культуры), с помощью которого этот внешний мир воспринимается и познается человеком (в данном случае человеком традиционной культуры). Энциклопедический словарь, например, в статье «Борона» даст определение устройства и действия (функций) этого орудия труда, представит его типологию и происхождение; лингвистический словарь предложит толкование значения (или значений) слова *борона*, а этнолингвистический словарь претендует на раскрытие культурной семантики, соотноси-

мой как со словом *борона*, так и с самим предметом в его культурных (ритуальных, символических) функциях [Толстая 2004в].

Возьмем два простых примера, демонстрирующих семантическое единство элементов языкового, фольклорного и этнографического (обрядового) кодов (на уровне «мотивов»). Словом *калина* у восточных славян в некоторых районах обозначались разные предметные символы свадебного обряда: красная лента, символизовавшая девичество невесты; выражение *ломать калину* означает ‘лишить девственности’, а *потерять калину* – ‘утратить девственность’; *калиной* называлась рубаха невесты со следами дефлорации и др.; *калиной* называлась песня, исполнявшаяся на свадьбе; вместе с тем в самом обряде обязательно фигурировала реальная ветка калины или ягоды калины: ветку вывешивали на доме, из которого выдавали замуж девушку, ягодами или веткой украшали каравай, наряд невесты; ветку калины, прикрепленную к бутылке с вином, посылали матери невесты, если ее дочь сохранила целомудрие до свадьбы, и т. д. Если «разнести» эти факты по разным дисциплинам, то ни языковед, ни фольклорист, ни этнограф по отдельности в рамках своей дисциплины не смогут адекватно интерпретировать этот «общекультурный» символ, реконструировать его семантику и функцию, поставить его в ряд с другими символами предметного, акционального или вербального плана.

Второй пример также из свадебной темы. Уже упоминалось, что в славянской свадебной терминологии широко представлена «птичья» (особенно «куриная») лексика – в основном в номинациях, связанных с невестой: головной убор невесты носит название *кокошник* (от *кокотка* ‘курица’), *сорока*; свадебный хлеб у русских называется *курник* (реже *утка*, *гуска*, *голубка* и т. п.); птичьи названия получают украшения свадебного караваея (*птички*, *голубки* и др.) и т. д. В свою очередь сам обряд включает обязательные ритуальные действия с курицей (ее в соответствии со сценарием крадут из дома невесты, ее – живую или жаренную – посылают матери невесты после первой брачной ночи; жареную курицу разрывает жених во время свадебного пира и т. д.). Присутствие птичьего кода в традиционном свадебном обряде и его терминологии непосредственно связано с птичьей символикой и номинацией в славянских языках мужских и женских детородных органов (*курица*, *птуха*, *патка*, *галка* \ *петух*, *соловей* и т. п.), о чем не раз писалось. Полноценная интерпретация птичьего мотива свадьбы, находящего свое выражение и в языковых номинациях, и в вербальных текстах (приговорах, припевках), и в обрядовых действиях, и в предметном оснащении обряда, возможна только с учетом всех контекстов, независимо от их субстанциональной природы (опыт такой комплексной интерпретации см. в работах [Зайковска 1998; Зайковский 1998]).

Таким образом, этнолингвистика изучает комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев – языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды, верования), фольклора (вербальные тексты и их обрядовый контекст), изобразительного, музыкального искусства и др.

Такой комплексный подход к изучению традиционной славянской народной культуры наиболее последовательно развивается двумя научными школами – московской этнолингвистической школой Н. И. Толстого и люблинской школой этнолингвистики Ежи Бартминьского [Бартминьский 2005].

Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике

Никите Ильичу Толстому самой судьбой, казалось, предопределено было стать славистом. Он родился в Югославии, в маленьком сербском городке Вршац, где теперь одна из улиц носит его имя, в семье русских эмигрантов, называвших себя беженцами. Его отец – внук Льва Толстого, белый офицер, окончивший Морской корпус, участник гражданской войны, адъютант Каппеля; после разгрома белой армии он попал в Харбин, затем завербовался матросом на итальянское судно и так перебрался в Европу и разыскал свою семью. Когда Н. И. окончил начальную школу, семья переехала в Белград, и Н. И. поступил в Русско-сербскую гимназию, где преподавание велось по программам дореволюционных классических гимназий. Аттестат зрелости он получил, когда немцы уже оккупировали Югославию. В 1942 г. семья переехала из Белграда в Воеводину, в г. Новый Бечей, там Н. И. присоединился к сербским партизанам, совершавшим нападения на немцев. Когда в октябре 1944 г. пришла Красная Армия, Н. И. вступил в ее ряды добровольцем и участвовал в тяжелых боях у озера Балатон, в сражениях за Будапешт и Вену. После войны семья получила разрешение вернуться на родину.

С раннего детства сербский язык, сербская литература и культура стали для Н.И. родными, он говорил, что Сербия – его родина (серб, *домовина*), а Россия – его отечество (серб, *отаџбина*). В 1945 г. он поступил на филологический факультет Московского университета, где изучал болгарский язык и литературу, участвовал в экспедициях по изучению болгарских говоров Бессарабии и Приазовья под руководством своего учителя С. Б. Бернштейна, а позже, уже аспирантом, – в экспедициях в Болгарии, где болгарские и советские диалектологи совместно собирали материал для «Болгарского диалектного атласа». Теперь уже три славянских языка, литературы и культуры (русских, сербов и болгар) составляли славистический багаж молодого ученого, и это стало основой для его дальнейших исследований общеславянского масштаба. Его славистический кругозор неуклонно расширялся по мере изучения, пусть не столь основательного, других славянских языков и культурных традиций. Так, он был одним из первых исследователей македонского языка – его дипломная работа называлась «Предлог *од* в македонском языке». Кандидатская диссертация Н. И. была посвящена старославянскому языку – первому письменному языку славян. Тогда не было ни современных словарей, ни множества изданий старославянских текстов. Диссертанту пришлось самым тщательным образом расписать все доступные памятники старославянского языка и составить картотеку всех употреблений полных и кратких прилагательных, чтобы сделать надежные выводы о синтаксических условиях употребления и семантике прилагательных обоих типов. В 1953 г. Н.И. окончил аспирантуру, защитил диссертацию и был принят на работу в Институт славяноведения Академии наук, где он прослужил до самой смерти, совмещая исследовательскую работу с преподаванием – сначала в Институте международных отношений, а затем – почти 30 лет – на филологическом факультете МГУ.

50-е годы XX века – время возрождения отечественной славистики, разгромленной репрессиями 30-х годов (печально знаменитое «дело славистов»). Этому, безусловно, способствовала политическая ситуация – создание после войны социалистического лагеря стран народной демократии, большую часть которого составляли славянские народы. Важнейшим событием, определившим на многие десятилетия пути развития не только отечественной, но и мировой славистики, стал IV Международный съезд славистов, прошедший в Москве в 1958 г. Во главе Международного комитета славистов, готовившего московский съезд, стоял академик В. В. Виноградов, который привлек к подготовке съезда Никиту Ильича в качестве ученого секретаря по отделению лингвистики и Андрея Николаевича Робинсона, специалиста по древнерусской литературе, – по отделению литературоведения.

На плечи молодых славистов легли не только сугубо организационные дела (переписка с иностранными участниками, подготовка публикаций к съезду и т. п.), но и выработка научной программы съезда. В результате совместных усилий всей филологической общественности и оргкомитета, а также невиданной для того времени поддержки государства московский съезд прошел с необыкновенным научным и организационным размахом. Впервые в Москву приехали такие выдающиеся слависты с мировым именем, как Андре Мазон, А. Тодоров-Балан, Александр Белич, Б.Гавранек, Т.Лер-Сплавиньский, Роман Якобсон и др. На этом съезде по существу была выработана грандиозная программа развития славистики на многие годы вперед – были приняты решения о международном сотрудничестве в деле создания «Общеславянского лингвистического атласа», работа над которым продолжается и в настоящее время, одобрены проекты подготовки национальных лингвистических атласов, издания памятников старославянской письменности, создания словарей старославянского языка и церковнославянского языка разных редакций, общеславянских (праславянских) этимологических словарей и этимологических словарей славянских языков, т. е. всех тех научных предприятий, которые определяют уровень и главные направления современной славистической науки. Наконец, этот съезд знаменовал собой возвращение к традициям отечественной науки, имевшей признанные достижения в дореволюционный период.

Участие в подготовке и проведении московского съезда было для Н. И. важнейшим этапом на пути становления его как ученого-слависта. Вместе с тем знакомство с выдающимися учеными мирового уровня и масштаб поставленных перед славистикой задач вызвали у него, как он не раз вспоминал, некоторое сомнение в собственных силах и возможностях и желание заняться «черновой» работой на пользу науке, не претендуя на собственную роль в ней. Н. И. отправился в Ленинград, в архив Академии наук, где хранились до того времени не востребованные материалы выдающегося русского и польского ученого И. А. Бодуэна де Куртенэ, который одним из первых занялся изучением славянских диалектов области Резня в Италии, сохранивших в иноязычном окружении многие архаические черты словенского языка, и составил обширный Резьянский словарь, оставшийся в рукописи. Н. И. решил подготовить к печати этот словарь – труд исключительной важности для славистики. Эта работа требовала не только высочайшей славистической квалификации, но и огромных усилий и времени. Бодуэн де Куртенэ, стараясь как можно точнее передать особенности диалектной речи, пользовался очень сложной системой транскрипции; приходилось работать с фотокопиями сотен рукописных страниц, разбирать и аккуратно переписывать транскрибированный текст и комментарии собирателя.

В 1959 г. в Институте славяноведения прошла научная сессия, посвященная 30-летию со дня смерти Бодуэна де Куртенэ, на которой Н. И. выступил с докладом «О работах И. А. Бодуэна де Куртенэ по словенскому языку» (опубликован в 1960 г.) и познакомил славистическую общественность с богатыми архивными материалами Бодуэна де Куртенэ. В 1966 г. вышла в свет под его редакцией небольшая часть «Резьянского словаря» (первые буквы: А-Д), подготовленная им к печати, с предисловием, разъясняющим принципы построения словаря. Архивные открытия Н. И. стали известны в Словении, и уже в марте 1967 г. Словенская академия наук выразила намерение опубликовать совместно с Академией наук СССР «Резьянский словарь» Бодуэна де Куртенэ под редакцией Н. И. Толстого. Тем не менее этот труд классика славистики Бодуэна де Куртенэ до сих пор не издан, хотя Словенская академия наук к настоящему времени осуществила электронный набор рукописи, комментариев и справочных материалов. Об истории его подготовки и всех перипетиях, с этим связанных, можно узнать из работы А. Д. Дуличенко, участвовавшего в подготовке рукописи к печати [Дуличенко 1998].

К этому же времени (после московского съезда славистов) относится начало одного из важнейших направлений в научном творчестве Н. И. Толстого, связанного с изучением

истории и типологии славянских литературных языков, прежде всего литературных языков православных славян. В сущности исследования этого круга явились продолжением работ Н. И. по старославянскому языку, его диссертации о старославянских прилагательных, причем проблематика формирования и типологии литературных языков оставалась в сфере его интересов до самого последнего времени. Впоследствии Н. И. называл и другие причины своего обращения к этой теме: «Интерес к теме древнеславянского (церковнославянского) литературного языка вызвала у меня непрекращающаяся в конце 50-х годов и в 60-х годах дискуссия о происхождении русского литературного языка. С. П. Обнорский, Ф. П. Филин и др. отстаивали позицию “исконно русского происхождения” древнерусского и современного русского литературного языка, в то время как академик В. В. Виноградов на IV съезде славистов в Москве выдвинул концепцию о двух типах древнерусского языка – книжно-славянском и народно-литературном. Применяв эту модель к другим славянским литературным языкам кирилло-мефодиевской традиции, нетрудно было заметить, что подобный книжно-славянский тип можно обнаружить в любом древнеславянском языке мира *Slavia Orthodoxa*» [Толстой 1998: 7].

В 1961 г. Н. И. опубликовал программную статью «К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян», где была намечена осуществленная в последующих работах программа изучения отношения церковнославянского языка к старославянскому (кирилло-мефодиевскому), локальных вариантов церковнославянского языка, его периодизации, функций. Позже он опубликовал большую серию фундаментальных статей, заложивших основу для целой дисциплины – истории и типологии славянских литературных языков. Эти работы публиковались на протяжении всей жизни Н. И., а последняя статья этой серии «*Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina* – общее и различное в литературно-языковой ситуации» увидела свет уже после смерти автора, в 1997 г. Основные работы этого цикла, посвященные ранней славянской письменности, типологии славянских литературных языков, их исторической взаимосвязи, культурно-языковой ситуации у южных славян и формированию отдельных южнославянских литературных языков (сербскохорватского, болгарского и словенского), собраны в книге Н. И. «История и структура славянских литературных языков» [Толстой 1988] и во 2-м томе трехтомного издания его «Избранных трудов», озаглавленном «Славянская литературно-языковая ситуация» [Толстой 1998].

Новизна этих работ И. И. состояла в преодолении собственно лингвистических границ в изучении памятников письменности (их грамматических, лексических, орфографических особенностей) и в обращении к функциональной стороне языка и текста, его культурной роли, к его связи с этническим и национальным самосознанием, к «внешней» истории языка, к усилиям культурных просветителей и литераторов славянских стран, сознательно «строивших» литературный язык и его стилистическую систему в соответствии с культурными и историческими запросами и условиями своего времени. Вслед за И. С. Трубецким и В. В. Виноградовым И. И. Толстой утверждал, что «пути становления славянских национальных литературных языков определялись характером этнического самосознания и самопознания славянских народов в эпоху их национального возрождения, а история древнеславянского литературного языка была сопряжена с кирилло-мефодиевской культурно-религиозной традицией, с идеей славянской взаимности и единства» [Толстой 1988: 3]. В то время, когда И. И. публиковал свои первые работы на эту тему, многие вообще не считали эту проблематику предметом языкознания, и даже его университетский учитель проф. С. Б. Бернштейн усиленно отговаривал И. И. заниматься историей славянских литературных языков, утверждая, что это не лингвистика, а история.

Вторым новаторским положением этого цикла работ было понимание истории славянских литературных языков как единого общеславянского процесса усвоения и адаптации общего церковнославянского (древнеславянского, книжного) языка. Предложенный Н.

И. Толстым термин «древнеславянский язык», подчеркивавший его общеславянский характер, в условиях того атеистического времени, когда нельзя было заниматься церковнославянским языком, оказался удачным изобретением и был подхвачен многими исследователями, подобно тому как библейские тексты оказалось возможным изучать лишь под эвфемистическим названием «тексты традиционного содержания», придуманным Л. П. Жуковской.

Начало 60-х годов оказалось для Н. И. Толстого чрезвычайно продуктивным в научном отношении. В сущности, к этому времени восходят и другие главные его замыслы, породившие со временем целые научные направления и крупные предприятия и продолжавшие оставаться в сфере внимания ученого до конца жизни. Занятия проблематикой литературных языков не вытеснили других его интересов – к диалектологии, географии славянской лексики, к лексической типологии. Богатый опыт диалектологических экспедиций в Бессарабии, Приазовье и Болгарии, постоянное внимание к диалектным словарям (всю жизнь Никита Ильич любил их читать подряд) и исследованиям всех славянских стран, к истории славянских языков, хорошая начитанность в этнографической литературе, к которой Н. И. проявлял особый интерес с молодых лет, обеспечивали ему широкий славистический кругозор и позволяли учитывать в диалектологических разысканиях общеславянскую пространственную и историческую перспективу. В 1963 г. Н. И. публикует первую статью «Из опытов типологического исследования славянского словарного состава» [Толстой 1963], в которой он предлагает свой метод сравнения лексических систем путем реконструкции семантических микрополей на основе амплитуды колебания опорного слова. Он берет группу праславянских слов, известных всем славянским языкам и диалектам, – *дождь* – *погода* – *время* – *год* (*година*) – *час* – и показывает, что все они связаны семантической непрерывностью, т. е., например, слово *година* может иметь (в разных диалектах) значения и ‘время’, и ‘погода’, и ‘год’, и ‘час’, и ‘дождь’, и задача лингвиста (диалектолога и семасиолога) – объяснить этот набор значений и их историческое развитие.

В 1962 г. по инициативе Н. И. Толстого Институт славяноведения снаряжает первую экспедицию в Полесье с целью сбора лексического материала для «Полесского диалектного словаря». Интерес к этому краю объяснялся и его сравнительно малой изученностью, и сохранявшимися в нем в силу географических и экономических условий архаическими формами жизни, быта, языка, культуры, и, наконец, его центральным положением в восточнославянском диалектном ареале на границе украинского, белорусского и русского языковых массивов. Более того, Полесье признавалось некоторыми историками даже прародиной славян, либо частью ее, либо территорией, вплотную к ней примыкавшей. Почти на четверть века Полесье (южные области Белоруссии, северные области Украины и крайняя западная часть русского этнокультурного ареала – Брянская область) стало для Н. И. и его учеников и последователей центром научного притяжения, полигоном диалектологической и позже – этнолингвистической полевой работы.

Полесье привлекало Н. И. Толстого не только как одна из слабо изученных славянских зон (его даже называли белым пятном на карте славянства), но и как область, способная послужить своеобразной моделью праславянского языкового существования. Н. И. смотрел на Полесье из общеславянской перспективы, «общеславянским взором». Были составлены специальные подробные вопросники по разным разрядам лексики – обозначающей явления природы, рельеф, растительный и животный мир, предметы материальной культуры, некоторые сферы хозяйственной деятельности (земледелие, рыболовство, пчеловодство, ткачество, гончарство и др.). Собранные лексические материалы, серьезно обогатившие общеславянский лексический фонд, нашли отражение в нескольких сборниках, изданных в Москве [Полесье 1968; Лексика Полесья 1968] и Минске [Лексика Полесья 1971]; они до сих пор неизменно цитируются в лексикологических и этимологических работах.

Сам Н. И., занимавшийся сбором материала по местной географической терминологии (названия рельефа – гор, холмов, низин, лесов и т. д.), впоследствии обобщил этот материал в книге «Славянская географическая терминология» [Толстой 1969], где даны подробные сведения о географии и семантическом развитии древнейших славянских географических терминов, таких как *бор, дубрава, гай, полоне, полонина, край, берег, верх, низ*, названия безлесного пространства (*гало, луг, остров, кряж, гряда-гряда, веретье, ляда-лядина*), названия болот (*твань, пелька, плав, тряпина, смуга* и др.), названия омутов, ям, луж и др. В книге показаны также системные связи (пересечения) географической терминологии с анатомической лексикой (*голова, чело, лоб, нос, око, устье, хребет* и др.), названиями посуды (*кадолб, казан, котел, крина, макотра, лонец* и др.), с терминологией ткаческих орудий (*бердо, било, лядо, гребень, прясло* и др.), лексикой строительства (*окно, гряда, порог, гора, верх, дол* и т. п.), с названиями скошенной травы (*болото, болотина, берег, гало, лядо, поплав, багна*) и др. Это исследование легло в основу докторской диссертации, защищенной Н. И. в 1973 г. в Ленинградском университете.

Уже в первых экспедициях стало понятно, что даже для изучения лексики природы и материальной культуры недостаточно руководствоваться одними лишь лексическими вопросниками, как бы тщательно они ни были составлены. Необходимы глубокие познания в области самого уклада жизни, хозяйственных традиций и приемов, старинных представлений жителей Полесья об окружающем мире. Тем более невозможно «чисто лингвистическое» изучение лексики духовной культуры без обращения к верованиям, обрядам, повседневным правилам жизни, мифологическим представлениям носителей языка. Непосредственное погружение в жизнь полесской деревни – особенно для тех, кто был вооружен «общеславянским зрением», – подтвердило исключительную архаику Полесья в отношении языка, обрядов, верований, мифологических представлений. Оказалось, что и спустя полвека в Полесье можно изучать «славянские древности», пользуясь специально составленными программами с учетом общеславянской перспективы, что «современные» данные могут дать для реконструкции и изучения славянских древностей больше, чем скудные свидетельства письменных памятников и даже чем нередко богатые, но отрывочные или локально ограниченные свидетельства собирателей XIX и начала XX века. В этом Н. И. Толстой следовал замечательному этнографу и диалектологу Д. К. Зеленину, работы которого он ценил исключительно высоко (Н. И. был инициатором переиздания главных трудов Д. К. Зеленина и автором предисловия к первому тому его избранных трудов).

Так родилось новое направление в нашей гуманитарной науке – славянская этнолингвистика, ставящая своей целью изучение языка и культуры в их органической связи, реконструкцию на базе всех доступных данных – языка, обрядов, верований, фольклора – древнейших представлений о мире и человеке, того, что сейчас часто называют картиной мира славян. Объяснительной силой обладает, по мнению Н. И., лишь весь комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев – языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды и верования), фольклора (вербальные тексты и их ритуальный контекст, коммуникативные параметры их исполнения), изобразительного, музыкального искусства и др. В одной из своих последних статей Н. И. показал, как языковые и культурные данные дополняют друг друга: общность названий лета и зимы во всех славянских языках и различие названий весны и осени (ср. серб. *пролеће*, кашуб. *podlato*, словен. *pomlad, mlado leto* и т. п. ‘весна’; чеш. *podzim*, в. – луж. *podzuma*, болг. диал. *подзима* и т. п. ‘осень’) согласуются со многими этнографическими фактами, свидетельствующими об исконном членении года не на четыре, а на два сезона (ср. болг. *лятното слънце* ‘летнее полугодие’ и *зимното слънце* ‘зимнее полугодие’) [Толстой 1997]. Культурные значения, характерные для одной традиции, могут находить поддержку в языковой семантике другой или других традиций: так, локальный восточнославянский обряд «плач с кукушкой» (женщины уходят в лес и,

слушая кукование кукушки, причитают по своим умершим родственникам, расспрашивают кукушку о них и просят передать им сообщение о своей жизни), в котором кукушка оказывается представительницей «того» света, находит параллель в семантике сербского глагола *кукати* 'причитать по умершему'.

Возникновению и развитию этого комплексного направления в славистике способствовали как объективные, так и субъективные обстоятельства. Во-первых, в 60-е годы языковедение начало освобождаться от уз структурализма, требовавшего изучения языка «в себе», лингвисты вновь обратились к содержательной стороне языка, к его связям с окружающей действительностью и с человеком и обществом, пользующимся языком как средством коммуникации и познания мира. Во-вторых, как уже было сказано, началась разработка глобальных общеславянских проектов, таких как «Общеславянский лингвистический атлас», этимологические словари праславянского языка (московский и краковский), вновь привлекавшие внимание к языковому и культурному единству славянского мира. Субъективным фактором можно считать прекрасную лингвистическую, историческую, этнографическую подготовку Н. И. к исследованиям общеславянского масштаба, его способность не только знать, но и чувствовать это славянское единство в области языка и культуры. Таким образом, два главных принципа – общеславянское измерение и единство языка и культуры – нашли свое органическое соединение в концепции славянской этнолингвистики.

Роль полесских исследований в формировании этнолингвистики как особого научного направления огромна. Именно в Полесье возник первый крупный замысел комплексного характера – «Полесский этнолингвистический атлас» (ПЭЛА), концепция которого, принадлежащая Н. И. Толстому, исходила из общеславянской задачи реконструкции древней славянской духовной культуры и рассматривала Полесье как одну из «узловых» зон славянского мира, по отношению к которым в первую очередь целесообразно применить комплексный этнолингвистический метод и отработанные в лингвистике приемы ареального исследования, картографирования, структурного анализа, типологического сопоставления. В 70-е и 80-е годы экспедиции в Полесье носили уже сугубо этнолингвистический характер. Была составлена программа атласа, охватившая все основные области традиционной духовной культуры – космологические представления, народную ботанику и зоологию, народную метеорологию и медицину, низшую мифологию, народный календарь, семейную обрядность, ритуальную повседневность¹. Собранные в Полесье материалы составили богатый и во многих отношениях уникальный архив, который частично доступен в электронном виде и постоянно используется в работах как самих участников экспедиций, так и других исследователей. Для многих десятков молодых филологов-славистов, учеников Н. И., полесские экспедиции стали настоящей школой полевых этнолингвистических исследований и определили их дальнейшие пути в науке. Хотя сбор материала не был завершен (из-за Чернобыльской катастрофы) и составление атласа в его первоначально задуманном виде оказалось невозможным, некоторые опыты предварительного картографирования (по неполным данным) были предприняты еще во время активной полевой работы. Они касались разных фрагментов традиционной культуры – обрядов и их элементов, терминологии, верований, словесных формул, структуры фольклорных текстов, форм музыкального фольклора [СБФ 1986].

Интенсивное изучение Полесья специалистами разных гуманитарных дисциплин в 60-80-е годы XX века и (хотя и не столь интенсивно) в последующие годы привело к тому, что полесские исследования превратились в самостоятельную область гуманитарной славистики, оснащенную квалифицированными научными кадрами и большим числом публикаций. Сейчас можно без преувеличения сказать, что значение полесского опыта и собранного

¹ См. [ПЭС]. Хронику полесских этнолингвистических экспедиций см. в кн. [СБФ 1995].

материала было решающим для формирования задачи изучения на современном этапе славянских древностей и реконструкции праславянских форм духовной культуры.

Такую задачу Н. И. Толстой сформулировал в конце 70-х годов. Уже на VIII Международном съезде славистов в Загребе в 1978 г. совместный доклад Н. И. и С. М. Толстых был посвящен проблемам реконструкции древней славянской духовной культуры, а на следующем, IX, съезде славистов в Киеве в 1983 г. ими был представлен научной общественности замысел «Общеславянского этнолингвистического словаря». Доклад назывался «Принципы, задачи и возможности составления этнолингвистического словаря славянских древностей». Работа над этим словарем стала главным делом последнего периода жизни Н. И. Толстого. В 1984 г. был опубликован словник, библиографические материалы и пробные статьи к словарю, а в 1985 г. проведено специальное совещание, на котором обсуждалась концепция и структура словаря. Проект словаря получил широкий отклик в отечественной и зарубежной научной печати.

Словарь создавался силами небольшого коллектива учеников и единомышленников Н. И. Толстого, большинство из которых прошли школу полевой работы в Полесье. Работа над словарем требовала высокой и разносторонней квалификации, владения всеми славянскими языками, начитанности в этнографической и филологической литературе, владения словарным жанром, диктующим жесткие условия формы и содержания. Конечно, всем этим условиям в полной мере удовлетворял только лишь сам Н. И. Толстой. Остальные участники этого труда приобретали необходимую подготовку и навыки лексикографической работы в процессе создания словаря. Работа над словарем заняла более четверти века и была завершена в 2012 г.

Необходимо сказать несколько слов о личности Н. И. Олег Николаевич Трубачев вспоминал: «Я не встречал, пожалуй, ни в ком столь располагающей, дружелюбной свободы человеческого общения, отзывчивости, готовности всегда и во всем помочь (...) Знавшие Толстого, думаю, согласятся, что он обладал в выдающейся степени чувством самоиронии и что с годами эта черта в нем даже усилилась, – явный признак крупной личности и широкой натуры (...) Его знали и любили очень и очень многие, он был популярен и у нас, и в разных странах, в первую очередь, разумеется, в славянских. Какую-то роль играло при этом прямое родство с великим Толстым, но сводить все только к нему было бы ошибочным упрощением (...) Надо ли говорить о том, как его любили и привечали в родной ему Югославии, причем, кажется, не в одной только Сербии, его родине» [Трубачев 1997: 5–8].

Его страстью были книги, ему удалось собрать ценнейшую славистическую библиотеку, насчитывающую более сотни тысяч томов по языкознанию, фольклористике, истории, археологии, этнографии. Своей библиотекой Н. И. очень гордился. В молодые годы он каждую неделю совершал походы по московским букинистам, где его хорошо знали и нередко придерживали для него ценные книги. Ему ничего не стоило, узнав от коллеги, что в Ленинграде у букиниста под аркой Генерального штаба продается нужная ему книга, немедленно взять рюкзак и отправиться в Ленинград, добыть книгу и с победным чувством сразу же вернуться домой. Но это была не коллекция библиофила, а рабочая библиотека ученого. Н. И. охотно снабжал книгами своих коллег и учеников, а очень часто и дарил книги, обычно специально раздобывал для нуждающихся, особенно заграничных коллег, редкие книги, прежде всего словари, вышедшие в провинции и труднодоступные. В письмах его зарубежных и иногородних коллег неизменно высказывается благодарность за присланные книги. После смерти Н. И. семь с половиной тысяч томов из его собрания были переданы в библиотеку Московской патриархии в Андреевском монастыре, где они составили особый фонд его имени и были размещены в отдельном кабинете. Тем не менее и в его московской квартире на Большой Ордынке, и на даче в Вербилках до сих пор остаются многие десятки тысяч книг, которыми пользуются члены его семьи и их коллеги.

Н. И. отличался необыкновенным трудолюбием и острым «чувством времени». Он постоянно носил с собой какой-нибудь словарь или иной источник, из которого выписывал на маленькие карточки интересовавшие его слова, выражения и этнографические свидетельства. Даже на заседаниях Президиума Академии наук, слушая ученые доклады, он продолжал делать свои выписки; в его архиве остались десятки, если не сотни тысяч таких тематически подобранных карточек. Вместе с тем он любил общение с друзьями и учениками, любил застолья и застольные разговоры, в его доме на Большой Ордынке кто только не побывал; любил грибные походы на даче, любил купанье в холодной речке Дубне, но и на берегу при нем были его карточки, и в промежутках между купаниями он усердно трудился. Он был легок на подъем, когда дело касалось экспедиции или охоты за книгами, но очень трудно (особенно в последние годы) отрывался от дома для поездок за границу, и, занимаясь сборами в дорогу, напевал неизменную песенку «Сидел бы ты, Ерема, дома и веретена бы крутил...», но потом обычно бывал доволен поездкой, знакомством с новыми местами и людьми и к своей работе возвращался с новыми силами. Его много раз приглашали в разные страны на длительный срок для чтения лекций, предлагали самые благоприятные условия, но он ни разу этими возможностями не воспользовался. В 70-е годы хорватско-австрийский академик И. Хамм, возглавлявший венскую кафедру славистики, готовясь уйти на пенсию, настойчиво уговаривал Н. И. занять это почетное место, особенно подчеркивая, что когда-то его занимал Н. С. Трубецкой, но все его уговоры не возымели действия. Н. И., родившийся и проведший юность за границей (хотя и в любимой Сербии), вернувшись на родину своих предков, не мог и помыслить о том, чтобы ее покинуть, какими бы трудными ни были условия существования и работы здесь.

Н. И. Толстой был членом многих академий и научных обществ: действительным членом и членом Президиума РАН, иностранным членом Австрийской, Сербской, Македонской, Словенской, Югославянской, Белорусской, Европейской, Польской академий наук (и искусств), почетным доктором Люблинского университета. Он выступал с докладами на всех послевоенных съездах славистов, участвовал во множестве международных и отечественных конференций разного ранга. Но всегда говорил, что больше всего волнуется, выступая перед студентами; он чувствовал особую ответственность за формирование научного мировоззрения молодого поколения. Много лет отдал Н. И. Толстой преподаванию: в молодые годы он обучал болгарскому и сербскому языкам будущих дипломатов – студентов Института международных отношений, затем с конца 60-х годов и до самой смерти читал лекции и вел семинары по старославянскому языку, истории литературных языков, введению в славянскую филологию, славянскому фольклору, сравнительной славянской лексикологии, славянской этнолингвистике и др. в Московском университете. Многие десятки его учеников, кандидатов и докторов наук, работают в разных городах нашей страны и за рубежом и сохраняют о своем учителе благодарную память.

На протяжении всей своей жизни Н. И. интересовался историей славистики. В разные годы ему приходилось писать о таких видных ученых XIX и XX века, как Потебня и Срезневский, Бодуэн де Куртенэ и Трубецкой, Караджич и Даничич, Веселовский и Зеленин, Виноградов и Ларин, Богатырев и Якобсон, Мошинский и Унбегаун и многие другие. У Н. И. была потребность обращаться к работам предшественников и откликаться на их идеи. Ему было присуще живое ощущение своей причастности к великой научной традиции и ответственности перед ней. Он сам стал ярким представителем этой традиции.

Мир и человек В словаре «Славянские древности»

В 2012 г. выходом из печати 5-го тома завершено издание этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД] – первого в славистике опыта лексикографического представления традиционной духовной культуры всех славянских народов (если не считать польской энциклопедии «Словарь славянских древностей» [SSS], в которой представлены в основном археологические и исторические «древности»). Замысел этого труда принадлежит академику Никите Ильичу Толстому, который кратко сформулировал его следующим образом: «“Славянские древности” – словарь, призванный дать читателю объяснение слов, понятий, предметов, действий, действующих лиц, наконец, обрядов, суеверий, ритуалов и праздников, связанных со славянской народной культурой, ее древнейшим дохристианским и христианским слоем, с ее мифологическими представлениями и верованиями (...) Он будет охватывать все славянские традиции и все доступные материалы от древности до наших дней. Лишь путем сравнения всех славянских этнических традиций можно установить древность того или иного явления (...) Здесь действует принцип разбитого черепка, найденного археологом. Его осколки могут разлететься далеко во все стороны, и часть этих осколков может быть утрачена, но, если оставшиеся осколки, сделанные из одного и того же материала, хорошо прилаживаются друг к другу, можно быть уверенным, что они принадлежали одному сосуду. А форма сосуда, материал и глубина залегания его осколков определяют время его возникновения и разрушения» (рукопись).

На титульном листе издания значится: «Славянские древности. Этнолингвистический словарь». Каждое из этих четырех слов включает в себе один из основных параметров (одно из основных положений) его концепции. Слово «славянские» указывает на общеславянский характер словаря, что принципиально важно для поставленной в нем задачи реконструкции древнейших элементов славянской духовной культуры. В этом отношении словарь следует за лингвистикой, опирающейся на сравнительно-исторический метод. Подобно тому, как праславянский язык может быть реконструирован только с учетом данных всех славянских языков, праславянская культура может быть реконструирована лишь путем сравнительного изучения всех славянских этнокультурных традиций. На замысел словаря не могли не повлиять опыт и результаты таких крупнейших научных предприятий общеславянского масштаба в области славянского языкознания, как «Общеславянский лингвистический атлас», «Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд» под ред. О. Н. Трубачева, «Праславянский словарь» (Słownik prasłowiański) под ред. Ф. Славского. Эти фундаментальные труды, начатые в 50-70-е годы XX века, продолжают до сих пор. Подобных трудов общеславянского масштаба в области духовной культуры и фольклора славянских народов не существует. Если лингвисты хорошо знают, где говорят *хлеб*, а где *хліб* или *хляб*, где говорят *дом*, а где *хата*, *хижа* или *кућа*, то в отношении культурных явлений такого четкого представления об ареалах их распространения у нас все еще нет. Словарь «Славянские древности» в некоторой степени восполняет этот недостаток и стремится очертить географические границы описываемых элементов духовной культуры.

Слово «древности» в названии словаря также связано с идеей реконструкции архаических элементов славянской духовной культуры, однако оно применяется по отношению не только к явлениям, реконструируемым для праславянского периода истории, но и к тем формам культуры, возникшим в последующие эпохи, которые в своем содержании и структуре воспроизводят механизмы и отражают понятия древнейшей культурной традиции. Таковы, например, многие элементы христианской культуры, воспринятые народной традицией, но интерпретированные в категориях мифологии и магии. Речь идет, таким образом, о рекон-

струкции не «исторической», а «семантической», направленной на воссоздание древнейших (исконных) смыслов изучаемого явления.

Слово «**этнолингвистический**» отражает специфику того подхода к культуре, который предложен Н. И. Толстым и предполагает изучение культуры «сквозь призму языка». Имеется в виду как сам язык (прежде всего лексика и фразеология), сохраняющий в себе архаические культурные «смыслы», так и наука о языке, лингвистика, в которой разработаны эффективные методы изучения семантики слова и текста, в том числе и культурной семантики, а также методы сравнительно-исторического, структурного и ареалогического изучения языковых явлений, которые могут быть применены в исследованиях духовной культуры в целом и фольклора в частности. Даже общеупотребительная лексика может содержать важные в культурном отношении значения. Например, совпадение в русском слове *месяц* значений '12-я часть года' и 'луна' отражает архаическую систему «лунного времени», реликтивно сохраняющуюся в народной традиции до наших дней. В свою очередь анализ культурных контекстов слова позволяет реконструировать не только коннотации слова, но и его глубинную мифологическую семантику. Например, языковые контексты и связи слова *кукушка* дают возможность определить его семантику как 'птица определенного вида' и его коннотации как 'вещая птица', 'одинокая душа' (ср. *куковать*), тогда как его родство с серб. *кукати* 'причитать, голосить по покойнику', а также псковский обряд «плач с кукушкой» (женщина обращается к кукушке с просьбой передать известие умершим близким) позволяют реконструировать культурный стереотип кукушки как представительницы «того света». Особой ролью языковых данных в семантической реконструкции культуры обусловлено также то внимание к обрядовой и иной терминологии, т. е. к народному метаязыку культуры, которое уделяется вербальному коду в словарных статьях «Славянских древностей».

Наконец, слово «**словарь**» определяет жанр этого труда, отличающий его от таких компендиумов славянской духовной культуры, как труд К. Мошинского «Народная культура славян» [Moszynski 1967] или книга Э. Гаспарини «Славянский матриархат» [Gasparini 1973], где дается синтетическое изложение по отдельным разделам и темам культурной традиции. Выбор словарной формы объясняется не столько ориентацией на язык и языкознание, сколько стремлением выделить и истолковать элементарные единицы языка культуры, культурные знаки (символы, понятия), которые лежат в основе любых «текстов культуры» (обрядовых, фольклорных, изобразительных, музыкальных и т. д.), подобно тому как из слов как единиц словаря составляются любые языковые тексты. Но как выбрать эти элементарные единицы культуры? Ведь культура способна осмыслять и наделять символическими значениями практически любой объект или явление окружающего мира и мира человека. Оказывается, однако, что культура, в отличие от языка, избирательна и наделяет значением далеко не все объекты и сущности, с которыми имеет дело человек (например, из деревьев – выбирает дуб, березу, липу, осину, а бук или клен практически обходит вниманием; из птиц – выбирает кукушку, но не синицу; курицу, но не утку; из зверей – волка, но не лису; из признаков – «острый» значим, а «мягкий» нет, и т. д.). Это объективное обстоятельство и особенность символического языка культуры. Критерием включения в словарь служит также повторяемость символа в культурных контекстах, устойчивость его культурных функций и семантики.

Лексикографическая (словарная) форма представления материала имеет не только свои преимущества, но и свои недостатки. Она позволяет охарактеризовать каждый объект или явление во всей полноте его «употреблений», установить его структуру, разновидности, функции, набор значений, географию. Но форма словаря оставляет непроясненными (или недостаточно выявленными) системные связи каждого символа, обряда, реалии, его вхождение в «синонимические ряды» (т. е. его изофункциональность с другими элементами культуры), его оппозиции другим элементам и иные отношения системного характера. Она также

не позволяет целиком охарактеризовать крупные обрядовые или иные блоки культуры или отдельные параметры и категории культурной традиции. Отчасти этот недостаток восполняется наличием в словаре обобщающих статей типа «Время», «Пространство», «Календарь народный», «Астрономия народная», «Метеорология народная», «Медицина народная», «Пища», «Растения», «Цвет», «Число» и т. п. В таких статьях отмечаются основные смысловые и структурные характеристики соответствующих сфер культуры и их реализация в конкретных статьях, относящихся к данной сфере. Для того чтобы оценить, насколько полно представлена в словаре архаическая «картина мира», придется мысленно «собрать» весь материал словаря и систематизировать его, исходя из целостной картины традиционного восприятия мира (народная космология) и человека (народная антропология). Следует, однако, учитывать, что, во-первых, граница между космологией и антропологией не всегда четко обозначена – в силу антропоцентризма культуры, субъектом которой является человек, представления о внешнем мире по большей части оказываются антропологически окрашенными, а во-вторых, разные сферы в разной степени соотносятся с разными жанрами культуры: одни связаны преимущественно с ритуальными формами, другие – с фольклорными, третьи – с поверьями и мифологическими представлениями. В дальнейшем тексте малыми прописными буквами выделены заглавные слова включенных в словарь «Славянские древности» статей.

Народная космология

Статьи этой категории носят почти исключительно мифологический характер и отражают древнейшие верования славян, восходящие в значительной мере к праиндоевропейской эпохе. Образ МИРОВОГО ДЕРЕВА, ДРЕВА ЖИЗНИ или райского дерева как трехчастной вертикальной проекции мироздания и мировой оси реконструируется на основе фольклорных текстов (колядок, свадебных песен, загадок, заговоров и др.), он отражен также в почитании и ритуальном использовании деревьев (статьи ДЕРЕВО КУЛЬТОВОЕ, ДЕРЕВЦЕ ОБРЯДОВОЕ), в средневековых апокрифах и легендах, в изобразительном искусстве, где он нередко сочетается с библейскими мотивами. Неотъемлемой частью народной космологии являются космогонические представления славян, которые рассматриваются в статье Сотворение мира на материале таких фольклорных источников, как духовный стих о «Голубиной книге», апокрифическое «Сказание о Тивериадском море» (дуалистическая версия сотворения мира Богом и Сатанайлом, отраженная в легендах, колядках, песнях разных славянских традиций). К сфере космологии относятся также представления о «ТОМ СВЕТЕ», о РАЕ и АДЕ, об ИРЕЕ, о конце света (статьи ЭСХАТОЛОГИЯ НАРОДНАЯ и СТРАШНЫЙ СУД).

Столь же мифологичны, но значительно более «антропологичны» народные представления о видимых и чувственно воспринимаемых элементах мира – небе и земле. Народная астрономия, сложившаяся на основе древних мифологических представлений и книжных текстов, трактует небесный мир по его отношению к земному миру либо как подобный земному, либо как антитетичный или зеркальный ему, но в обоих случаях взаимодействующий с ним (физически – например, через единую водную стихию – или посредством душ предков). Особое значение солнца и луны определяется прежде всего их ассоциацией с миром жизни и миром смерти, а также их ролью как временных ориентиров в суточном и годовом цикле, определяющих во многом хозяйственный уклад (статьи СОЛНЦЕ, ЛУНА, ЛУННОЕ ВРЕМЯ, ЛУННЫЕ ПЯТНА). Из звезд и созвездий в отдельных статьях рассмотрены лишь те, с которыми связано наибольшее число образных номинаций, фольклорных мотивов и текстов, поверий и примет, – Млечный путь, Плеяды, Орион.

Избирательно представлены в словаре и географические объекты и природные локусы, получающие мифологическую трактовку и ритуальную функцию: БОЛОТО, БРОД, ВОДО-

ВОРОТ, ГОРА, ДОРОГА, ИСТОЧНИК, ЛЕС, МОРЕ, ПОЛЕ, РЕКА, а также близкие к ним «рукотворные» объекты, такие как КОЛОДЕЦ. Общие представления о пространстве как категории культуры, его мифологии и символике рассматриваются в статьях ПРОСТРАНСТВО, Верх – низ, Восток – запад, Граница, Правый – левый, Назад, Наоборот, СКВОЗЬ, ЧЕРЕЗ. Следует также отметить, что локативные параметры обрядов и отдельных действий составляют необходимый элемент характеристики всех ритуальных форм народной традиции, и потому им уделяется внимание в большинстве статей.

Это же относится к категории времени как второму важнейшему параметру, получающему мифологическую, магическую, символическую и аксиологическую (оценочную) трактовку. Кроме общей статьи ВРЕМЯ, в словарь включены статьи, посвященные годовому времени (ВЕСНА, ЗИМА, ЛЕТО, ОСЕНЬ, МЕСЯЦЫ и каждый месяц отдельно), недельному времени (каждому из ДНЕЙ НЕДЕЛИ и их персонификациям), общему представлению о ДНЯХ ДОБРЫХ И злых, суточному времени (Сутки, Полдень, Полночь), универсальным временным понятиям начала и конца, первого – последнего. Особенно большое внимание уделено в словаре народному календарю как организующему началу всей хозяйственной и бытовой практики (см. КАЛЕНДАРЬ НАРОДНЫЙ), большое число статей посвящено обрядовому содержанию календарных ПРАЗДНИКОВ, почитаемых дней (например, ВОЛЧЬИ ДНИ, МЫШИНЫЕ ДНИ, ПЕСЬИ ДНИ) и периодов (например, АДВЕНТ, ВЕЛИКИЙ ПОСТ, Святки); наиболее значительные из них рассматриваются в отдельных статьях, менее значимые – в статьях, посвященных соответствующему месяцу или периоду. Эта сторона народной традиции оказалась одной из наиболее изученных в славистике, поэтому авторы словаря могли опереться на имеющиеся сводные труды и специальные работы по народному календарю разных славянских традиций, а также на собственные исследования в этой области [Агапкина 2002; Валенцова 1996; Плотникова 1982; Седакова 1984; Толстая 2005а].

Мифологическое восприятие природных явлений и связанные с ними магические действия рассматриваются в статьях ВЕТЕР, ВИХРЬ, ГРАД, ГРОМ, ГРОМОВАЯ СТРЕЛА, ДОЖДЬ, ДОЖДЬ ГРИБНОЙ, ЗАСУХА, ЗАТМЕНИЕ, ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЕ, ИГРА СОЛНЦА, ИНЕЙ, МОЛНИЯ, МОРОЗ, ПОЖАР, ПОТОП, РАДУГА, РОСА, СНЕГ, ТУЧИ, ЭХО, а также в обобщающей статье Метеорология народная. Эта важнейшая область народной космологии, насыщенная мифологическими мотивами, пока еще недостаточно обеспечена специальными трудами не только общеславянского масштаба, но и обобщениями в рамках отдельных славянских традиций, за исключением польской, и по-прежнему ожидает внимания исследователей.

Для мифологической картины внешнего мира важны также стереотипы и символика стихий и веществ (статьи ВОДА, ОГОНЬ, ОГОНЬ «ЖИВОЙ», КАМЕНЬ, ПЕСОК, УГОЛЬ, ДЕГОТЬ, ПЕПЕЛ, МЕТАЛЛЫ, ЖЕЛЕЗО, ЗОЛОТО) и такие символические элементы и пространственные формы, как КРУГ, КРЕСТ, УГОЛ, УЗЕЛ.

Народная ботаника представлена в словаре обобщающими статьями РАСТЕНИЯ, РАСТЕНИЯ-ОБЕРЕГИ, ТРАВЫ, ЦВЕТЫ, ПРОИСХОЖДЕНИЕ РАСТЕНИЙ и статьями, воссоздающими культурные образы отдельных дикорастущих и культурных растений, которые описываются по-разному. В первом случае акцент делается на природные свойства растений (например, вечнозеленые, колючие, пахучие растения и т. п.), их мифологическое объяснение (например, БУЗИНА как демонический локус) и магическое использование в обрядах (например, статьи Дерево культовое, Деревце обрядовое) и народной медицине; во втором – на практические, хозяйственные свойства растений и ритуалы, связанные с возделыванием и использованием их плодов. В целом растительный мир в народном восприятии занимает промежуточное положение между миром неживой природы, с которым его объединяет признак «неподвижности», и миром человека, с которым его объединяет признак «роста» (наличие жизненного цикла от зарождения до смерти). В особенности это относится к дере-

вьям, которые воспринимаются как «двойники» человека, имеющие с ним общую судьбу (см. также [Агапкина 2013]). Рассмотренные в словаре культурные образы деревьев составляют весьма обширный список, но, конечно, не исчерпывают всех видов, получающих культурное осмысление в народной традиции. Кроме общих «растительных» статей ДЕРЕВО, ДЕРЕВО ПЛОДОВОЕ, ГРИБЫ, ЗЕЛЕНЬ, ОВОЩИ, ТРАВЫ, ЦВЕТЫ, в которых выделены релевантные для культуры мифологические и ритуальные характеристики растений разных видов и типов, имеются статьи, посвященные отдельным дикорастущим деревьям (БЕРЕЗА, БОЯРЫШНИК, БУЗИНА, ГРАБ, ВЕРБА, ДУБ, ЕЛЬ, КАЛИНА, КИЗИЛ, КЛЕН, ЛЕЩИНА, ОРЕШНИК, ЛИПА, ОЛЬХА, ОРЕХ ГРЕЦКИЙ, ОСИНА, РЯБИНА, СОСНА, ТИС, ТОПОЛЬ, ЯСЕНЬ), плодовым деревьям (ВИШНЯ, ГРУША, ЯБЛОНЯ), кустарникам (ЕЖЕВИКА, МОЖЖЕВЕЛЬНИК), травам (ТРАВЫ, БАЗИЛИК, БАРВИНОК, КРАПИВА, МЯТА, ПОЛЫНЬ, РАЗРЫВ-ТРАВА, РУТА, ЧЕРТОПОЛОХ), цветам (ЦВЕТЫ, РОЗА), полевым (ГРЕЧИХА, КУКУРУЗА, ОВЕС, ПШЕНИЦА, РОЖЬ, ЯЧМЕНЬ) и огородным или бахчевым культурам (ГОРОХ, КАПУСТА, КАРТОФЕЛЬ, ЛУК, МАК, МОРКОВЬ, ОВОЩИ, ЗЕЛЕНЬ, ПЕТРУШКА, РЕПА, ТЫКВА, ХРЕН, ЧЕСНОК). С ними тематически связаны статьи, раскрывающие культурную семантику и символику отдельных плодов (ЗЕРНО, ОРЕХИ, ЯБЛОКО), частей растений (КОЛОС, КОРЕНЬ, ПРУТ, ПРУТЬЯ, СЕМЯ, СЕМЕНА) или таких растительных по происхождению хозяйственных реалий, как ДРОВА, КОСТРА, ПОЛЕНО, СЕНО, СНОП. Многие из этих статей опираются на более обстоятельные разработки соответствующих тем, принадлежащие авторам словаря (см., например, [Усачева 2008; Колосова 2009]).

Животный мир представлен в словаре обобщающей статьей ЖИВОТНЫЕ, в которой определяются принципы классификации животных в народной зоологии (заметно отличающейся от научной), выделяются признаки, лежащие в ее основе, отмечаются ареальные различия в восприятии тех или иных животных или их видов (например, ГАДЫ, ПТИЦЫ, РЫБА, СКОТ), и статьями, раскрывающими образы отдельных диких и домашних животных: птиц (АИСТ, ВОРОБЕЙ, ВОРОН, ГОЛУБЬ, ДЯТЕЛ, ЖАВОРОНОК, ЖУРАВЛЬ, КОРОЛЕК, КОРОСТЕЛЬ, КОРШУН, КУЛИК, ЛАСТОЧКА, ЛЕБЕДЬ, ЛЕТУЧАЯ МЫШЬ, ОРЕЛ, СОВА, СОКОЛ, СОЛОВЕЙ, СОРОКА, УДОД, ЧАЙКА, ЧИБИС), НАСЕКОМЫХ (БАБОЧКА, БЛОХА, ВОШЬ, ЖУК, КОМАР, МЕДВЕДКА, МУРАВЬИ, МУХА, ОВОД, ОСА, ПАУК, ПАУТИНА, СВЕРЧОК, ТАРАКАНЫ), РАЗНЫХ ВИДОВ ДИКИХ ЖИВОТНЫХ (БЕЛКА, БОБР, ВОЛК, ВЫДРА, ГОРНОСТАЙ, ЁЖ, ЗАЯЦ, ЗМЕЯ, КРОТ, КУНИЦА, ЛАСКА, ЛИСИЦА, ЛЯГУШКА, МЕДВЕДЬ, МЫШЬ, ОЛЕНЬ, ПЧЕЛА, РАК, РОСОМАХА, СОБОЛЬ, ХОРЬ, ЧЕРВЬ, ЧЕРЕПАХА, ЯЩЕРИЦА), основных видов домашних животных и птиц (БЫК, ВОЛ, ГУСЬ, КОЗА, КОНЬ, КОРОВА, КОШКА, КУРИЦА, ОВЦА, ОСЕЛ, ПЕТУХ, СВИНЬЯ, СОБАКА, УТКА). Обращает на себя внимание почти полное отсутствие в народной традиции культурной семантики и функции отдельных видов рыб (релевантным оказывается прежде всего общее представление о рыбе как хтоническом и водном животном). В значительной степени статьи о животных в словаре опираются (и в отношении материала, и в отношении его интерпретации) на фундаментальную монографию А. В. Гуры, обобщившую богатый материал всех славянских традиций [Гура 1997]. Дополнительно к «персоналиям» животных приводятся сведения о культурно значимых частях тела или признаках и атрибутах животных (статьи КОПЫТО, КОСТИ, МАСТЬ, ПАУТИНА, ПЕРО, ПОДКОВА, ПОТРОХА, РОГ, РОГА, ХВОСТ, ЧЕРЕП, ШЕРСТЬ, ШКУРА). В словаре уделено также внимание наиболее популярным образам мифических животных и птиц книжного происхождения, усвоенным народной культурой (статьи АЛКОНОСТ, ВАСИЛИСК, ЕДИНОРОГ), а также мифоэпическим персонажам, сочетающим в себе признаки людей и животных (ДИВ, ДИКИЕ ЛЮДИ, ПОЛУЛЮДИ).

Мифология и народная демонология

В одном из своих последних докладов Н. И. Толстой поставил вопрос: делится ли славянская мифология на высшую и низшую? Отвечая на него, он говорил, что мифологии в традиционном смысле слова, т. е. совокупности текстов на мифологические сюжеты, подобной античной мифологии, у славян, по-видимому, не было вовсе. Особенностью славянской (праславянской) мифологической системы следует считать развитую низшую мифологию, органически встроенную во всю ткань представлений о мире и человеке и в значительной степени освоившую и книжно-христианские образы. Скучные свидетельства письменных памятников о славянских языческих богах, не поддержанные позднейшими данными устной традиции, не позволяют реконструировать полноценную систему высшей мифологии с развитыми образами персонажей и репрезентативным набором текстов. В словаре «Славянские древности» высшая мифология представлена статьей БОГИ, суммирующей сведения о древнейшей религиозно-мифологической системе языческой эпохи и языческих божествах (таких как Перун, Хоре, Дажьбог, Стрибог, Симаргл, Мокошь, Волос киевского пантеона и Свентовит, Сварожич-Радгост, Триглав, Яровит, Поревит, Руевит, Чернобог – у балтийских славян).

Значительно богаче представлена в словаре низшая мифология, или народная демонология славян. Эта тема разработана весьма обстоятельно и систематично благодаря тому, что многим ее аспектам посвящены специальные работы авторов словаря [Виноградова 2000; Левкиевская 1988; Санникова 1990; Народная демонология Полесья 2010–2012] и исследования других ученых. В статье ДЕМОНОЛОГИЯ НАРОДНАЯ выделены отдельные группы демонологических персонажей: духи атмосферные, духи локусов, духи домашние, демоны болезней (холеры, чумы, лихорадки, бессонницы и т. п.), демоны судьбы (СУДЖЕНИЦЫ), люди с демоническими свойствами (БОСОРКА, ВЕДЬМА, ВЕШТИЦА, ВИЛА, КОЛДУН, РУСАЛКА, ПОКОЙНИК «ЗАЛОЖНЫЙ», ДЕТИ НЕКРЕЩЕННЫЕ и др.); сформулированы основные принципы их номинации в славянских языках и диалектах, рассмотрены общие параметры описания и характерные признаки, на основе которых идентифицируется каждый персонаж, начиная от внешнего вида демона и кончая способами коммуникации человека с демоном и защиты от него. Такая универсальная схема описания, разработанная заранее [Виноградова, Толстая 1989], используется в большинстве словарных статей, посвященных персонажам народной демонологии, как и во многих работах по народной демонологии за пределами словаря. В ряде статей мифологические персонажи характеризуются через типичные для них вредоносные действия (ЗАЛОМ, ПЕРЕЖИН, ПОРЧА, ПОДМЕНИШ, СГЛАЗ и т. п.). Мифологической интерпретации подвергаются в народной традиции и многие христианские СВЯТЫЕ и библейские персонажи (см., например, статьи АЛЕКСЕЙ, АНГЕЛ, АФАНАСИЙ, БОГ, БОГОРОДИЦА, БАРТОЛОМЕЙ, ВЛАСИЙ, ГЕРМАН, ГРИГОРИЙ, ЕВДОКИЯ, ИЕРЕМИЯ, ИЛЬЯ, ИУДА, КУЗЬМА И ДЕМЬЯН, ЛЮЦИЯ, ИВАН КУПАЛА и др.).

Народная антропология

Более трудной задачей для составителей словаря оказалась реконструкция (в указанном выше, т. е. семантическом, смысле) системы народных представлений о человеке как «субъекте», «объекте» и «инструменте» культуры, во всей полноте его характеристик, занятий и функций, поскольку систематических исследований такого рода в рамках отдельных славянских традиций практически не существует. Авторы словаря видели свою задачу в том, чтобы на основе этнографических свидетельств о традиционных обрядах, повседневном быте, на материале фольклорных текстов, языковых данных воссоздать «мир традиционного человека» в единстве его ипостасей – как человека телесного, человека духовного и человека социального. «Экстракт» такого целостного образа человека дается в статье ЧЕЛОВЕК,

где прослеживаются связи человека с животным и растительным миром и всем космосом (представления о переселении душ умерших людей в животных и растения, о происхождении животных и растений из человека и т. п.), отношения человека с миром нечистой силы и высшим, божественным миром. Здесь содержатся и сведения о народной антропологии, восходящие к апокрифическим источникам и трактующие человека как микрокосм, соотношенный с макрокосмом (его плоть из земли, кровь из воды и солнца, теплота из огня, кости из камня, очи из бездны морской или небесной выси); в народных легендах и вербальных клише первый человек предстает вылепленным из глины, сшитым нитками, вытканым на берде, вырубленным из дерева и т. п. См. также СОТВОРЕНИЕ МИРА.

Телесный человек представлен в словаре статьями, реконструирующими наивную анатомию, физиологию и (выборочно) чувственный мир человека. Обобщающая статья ТЕЛО содержит необходимые сведения о сотворении человека, о частях тела как мериле и инструменте описания мира (соматическая лексика и ее роль в номинации географических реалий, ср. *горный хребет, подошва горы* и т. п., строительных деталей, ср. *лоб* ‘фронтон дома’, *чело печи, нос корабля* и т. п., утилитарных предметов—*ушко иголки, носик чайника* и т. п.), о составе, структуре и топографии тела, соотношении видимых и внутренних органов и субстанций, об их мифологии и символических значениях, о понятии идеального (здорового) тела и интерпретации телесных аномалий. Отдельные статьи или самостоятельные разделы статьи ТЕЛО посвящены частям и органам тела, телесным знакам и характеристикам, наиболее значимым в культурном отношении, – БОРОДА (и БРИТЬЕ), ВЕСНУШКИ, ВОЛОСЫ, ГЕНИТАЛИИ, ГЛАЗА, ГОЛОВА, ГОРБ, ГРУДЬ, ДУША, ЗУБЫ, КОСА, КОСТИ, КРОВЬ, ЛИЦО, НОГА, НОГТИ, НОС, ПАЛЕЦ (и КУКИШ), ПУПОВИНА, РОДИМОЕ ПЯТНО, РОСТ, РОТ, РУКА, СЕРДЦЕ, СЛЕД, ТЕНЬ, ЧЕРЕП. Культурной семантикой наделяются некоторые из физиологических состояний, действий или отправлений человека (статьи ЗЕВАТЬ, ИКОТА, КАЛ, МЕСЯЧНЫЕ, МОЧА, ПЛЕВОК, ПЛЕВАТЬ, ПОТ, СВИСТ, СЛЕЗЫ, СМЕХ, СОН, СНОВИДЕНИЕ, ЭРОТИКА).

С ними тесно связаны функциональные системы и инструменты восприятия мира (Голос, Запах, Слух, Слушать, Смотреть, Ум), психические и эмоциональные состояния (Испуг, Тоска), телесные и психические аномалии (Двое-душники, Слепота, Уродство, Хромота). Хотя телесному человеку в последнее время уделялось немало внимания в семиотических, антропологических, историко-культурных и лингвистических исследованиях, ср., например, [Мазалова 2001; Кабакова 2001; Тіло 2003; Валодзіна 2009; Митология 2008; Апресян 1995; Урысон 1995 и др.], эта область (в особенности сфера чувственного, эмоционального и ментального восприятия) все еще ожидает своего систематического изучения и определения ее места в традиционной картине мира.

С мифологией и семиотикой тела ближайшим образом связаны еще две области – народная медицина и представления и обычаи, относящиеся к питанию и пище. Обе они в большой степени ритуализованы и мифологизированы. Народная медицина ориентирована на норму, т. е. здоровье, и направлена на устранение и предупреждение аномалий. Она опирается как на эмпирические знания и рациональные способы лечения (прежде всего использование лекарственных растений), так и – в большей степени – на систему магических приемов воздействия на состояние мира и человека (лечение путем выбрасывания, закапывания болезни, передачи ее другому лицу, дереву или предмету, изгнания ее угрозами, шумовыми эффектами, заговорами, заклинаниями, предупреждение мора опаживанием села, обращение к духам болезни, умилоствление болезни, применение магических предметов и действий и т. п.), см. МЕДИЦИНА НАРОДНАЯ. В отдельных статьях описываются наиболее распространенные болезни и аномалии, их этиология, меры предупреждения и способы лечения (статьи БЕССОННИЦА, БЕШЕНСТВО, БОЛЕЗНЬ, БОРОДАВКИ, ГОЛОВНАЯ БОЛЬ,

ГРЫЖА, ЖЕЛТУХА, ЗУБНАЯ БОЛЬ, КОЛТУН, КЛИКУШЕСТВО, ЛИХОРАДКА, МОР, ОСПА, ПАДУЧАЯ, РОЖА, УКУС, ХОЛЕРА, ЧУМА, ЯЧМЕНЬ).

Здоровье символизируют природные стихии – вода (питье, обливание, ритуальное омовение и купание, катание по росе), огонь (окуривание, прыгание через костер), земля (катание и кувыркание по земле), камень (стояние на камне, принесение в дом речных камней), а также ритуальные действия – битье (вербовой, кизиловой веткой и т. п.), пролезание, протаскивание (через расщепленный ствол дерева, прокоп в земле, отверстие в камне – как символ нового рождения) и т. п.; сохранению и укреплению здоровья способствовали приветствия, благопожелания, жертвоприношения, соблюдение запретов.

ПИЩА, как повседневная, так и особенно ритуальная, а также акт приема пищи (ЕДА, ТРАПЕЗА) наделяются магическими продуцирующими и защитными функциями и символическим значением. Пищевые образы лежат в основе многих абстрактных понятий, связанных с жизнью (ср. рус. *пуд соли съест*), поведением (*дать блина* ‘отказать сватам’) и характеристиками человека (ср. *мало каши ел, ни рыба ни мясо; скоромный, жирный* ‘непристойный’ и т. п.). Символические значения приписываются свойствам и признакам пищи, таким как «сырой» и «вареный», «жирный (скоромный)» и «постный», «сладкий», «кислый», «соленый», «горький», «первый» (первые овощи в году, первый хлеб, первое молоко и т. п.), число и размер блюд, а также действиям с пищей – делению ее между участниками трапезы (осмысляется как наделение судьбой, долей жизненного блага), разрезанию или ломанию хлеба, ср. еще такие ритуальные формы, как еда из одного блюда, питье поочередно из одного сосуда и т. п., гадание с хлебом, кашей, водой, использование в лечении хлеба, воды, вина, меда, молока, чеснока и др., КОРМЛЕНИЕ РИТУАЛЬНОЕ и т. п. В обрядовом употреблении пища имеет преимущественно продуцирующую функцию (как символ изобилия и богатства), а также защитную, отгонную функцию (особенно пища с резким вкусом или запахом – СОЛЬ, ЧЕСНОК, ЛУК, ПЕРЕЦ), но также и хлеб, яйцо (особенно освященные). Пища может играть и «структурную» роль в обряде (ср. «разгонные» блюда – кисель, каша и др., обозначающие окончание трапезы, или сладкие блюда, которыми начиналось угощение у южных славян).

Отдельными статьями представлены в словаре главным образом обрядовые виды пищи: БЛИНЫ, БУЛОЧКА, ВИНО, ВОДКА, ЖУР, ЗАКВАСКА, КАЛАЧ, КАША, КВАС, КИСЕЛЬ, КРОШКИ, КУТЯ, МЁД, МОЛОКО, ПАНСПЕРМИЯ, ПЕЧЕНЬЕ ФИГУРНОЕ, ПИРОГ, ПИТЬ, НАПИТОК, ХЛЕБ, ПРЯНИК, СЫР, ТЕСТО, ХЛЕБ, ХЛЕБ ПАСХАЛЬНЫЙ, ХЛЕБ ПОМИНАЛЬНЫЙ, ХЛЕБ РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, ХЛЕБ СВАДЕБНЫЙ, ХЛЕБ-СОЛЬ, ЯИЧНИЦА, ЯЙЦО, ЯЙЦО ПАСХАЛЬНОЕ, а также состояние, связанное с едой (НАТОЩАК).

ОДЕЖДА, как и пища, относится одновременно к сфере материальной и к сфере духовной культуры, к сфере повседневности и к сфере обрядности и социальных отношений. Семиотика одежды определяется уже самим наличием костюма (см. НАГОТА, БОСОЙ, ГОЛЫЙ) и его полнотой (женщина без головного убора считается не одетой или полуодетой), материалом (ср. особенно шерсть, домотканое полотно и т. д.), цветом (ср. черный или белый цвет траура, исключение красного цвета в погребальной одежде или одежде стариков), способом ношения (ср. разные способы завязывания женского платка – под подбородком, на макушке, на затылке; надевание одежды наизнанку в особых случаях), способ изготовления одежды (кем и когда она сшита; обыденный холст и т. п.), принадлежностью (детская одежда, мужская и женская одежда, риза священника, своя или чужая одежда) и назначением (смертная одежда; женский фартук, пояс, мужские штаны как магическое средство и т. п.), новизной (особое отношение к новой одежде). Сравнительно небольшое число предметов одежды рассматривается в отдельных словарных статьях: ГОЛОВНОЙ УБОР,

КОЖУХ, ЛАПТИ, ОБУВЬ, ПЕЛЕНКИ, ПЛАТОК, ПОЛОТНО, ПОЯС, РУБАХА, САВАН, СКАТЕРТЬ, ФАРТУК, ШАПКА, ШТАНЫ.

Из области артефактов в словаре представлены также бытовые и хозяйственные постройки и их части (АМБАР, БАНЯ, ВОРОТА, ГУМНО, ДВЕРЬ, ДВОР, ЗАБОР, КЛАДБИЩЕ, КОЛОДЕЦ, КРЫША, МАТИЦА, МЕЛЬНИЦА, МОСТ, ОВИН, ОКНО, ОЧАГ, ПЕЧЬ, ПОДПОЛ, ПОТОЛОК, СТОЖЕР, ТРУБА ПЕЧНАЯ, УЛЕЙ, ХЛЕВ, ЧЕРДАК), домашняя и хозяйственная утварь и предметы быта (ВЕНИК, ГОЛОВНЯ, ДРОВА, ЗАМОК, ЗАСЛОНКА, ЗЕРКАЛО, КЛЮЧ, КОЛОКОЛ, КОЛОКОЛЬЧИК, КОЛЫБЕЛЬ, КОЛ, КОЛЕСО, КОЛЬТУ, КОЧЕРГА, КУДЕЛЬ, ЛАВКА, ЛЕСТНИЦА, ЛОДКА, ЛОЖКА, ЛОПАТА ХЛЕБНАЯ, МУСОР, ОСТАТКИ, ОТХОДЫ, ПЕПЕЛ, ПОДКОВА, ПОЛОТЕНЦЕ, ПОМОИ, ПОСТЕЛЬ, ПОСУДА, ПУГАЛО, РЕШЕТО, СИТО, САЖА, САНИ, СВЕЧА, СКОВОРОДА, СКОРЛУПА, СТОЛ, СТОЛИК ТРАПЕЗНЫЙ, СТУПА И ПЕСТ, ТЕЛЕГА, УТВАРЬ ПЕЧНАЯ, ХОМУТ, ЦЕДИЛКА, ЦЕПЬ), орудия труда (БЕРДО, БОРОНА, ВЕРЕТЕНО, ВЕРТЕЛ, ВИЛЫ, ГВОЗДЬ, ГОРШОК, ГРАБЛИ, ГРЕБЕНЬ, ДЕЖА, ИГЛА, ИГРУШКА, КНУТ, КОСА, КРОСНА, МЕРКА, МОТОВИЛО, МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ, НИТ, НОЖ, НОЖНИЦЫ, ПРЯЛКА, СЕРП, СЕТЬ, СОХА, ТОПОР). Для каждого из этих элементов предметного кода культуры устанавливается набор обрядовых функций и символических значений. Большинство из них не было до сих пор предметом специального изучения в общекультурном аспекте, поэтому зачастую в словаре представлены первые опыты систематизации материала по каждой отдельной теме. Особую группу предметного кода составляют так называемые ритуальные предметы, специально изготавливаемые для обрядовых целей и не имеющие, как правило, утилитарного назначения. Им посвящены статьи АМУЛЕТ, ВЕНОК, ВЕНОК ЖАТВЕННЫЙ, ВЕНОК ПОГРЕБАЛЬНЫЙ, ВЕНОК СВАДЕБНЫЙ, «ВЕРБЛЮД» (МАСКА), ЖЕЗЛ, ЗНАМЯ, ЗНАМЯ СВАДЕБНОЕ, ИДОЛЫ, ИКОНЫ, КАРАВАЙ, КВИТКА, КРАСОТА, КРЕСТ, КУКЛА, КУРИНЫЙ БОГ, ЛАДАН, ЛЕНТА, МАРТЕНИЦА, ОБЫДЕННЫЕ ПРЕДМЕТЫ, «ПАЛЬМА», ФАКЕЛ, ЧУЧЕЛО.

Тема «Человек духовный» в узком смысле включает в себя интеллектуальные и нравственные свойства и способности человека, его представления о мире, систему ценностей, верования и религию, а в широком смысле – все его поведение (бытовое и обрядовое), все его функции по отношению к другим людям, его участие в событиях общественной жизни. К первому кругу относится сравнительно немного специальных статей, поскольку понятия и стереотипы этого рода редко имеют прямое выражение – они по большей части реконструируются из всего контекста культуры. Таковыми можно условно считать статьи Бог, Грех, Добро и зло, Доля, Запреты, Плодородие, Предков культ, Сакральный, Судьба, Чудо, а также статьи, трактующие религиозные концепты, реалии и образы: Христианство народное, Христос, Эсхатология народная, Язычество, Пост, поститься, Праздник, Святылища, Жертва, Курбан, Церковь и др.

Второй круг, который может быть назван «Человек социальный», в свою очередь, делится на две части: человек в системе родства (его родственные и семейные связи и отношения) и человек в его общественных функциях, связях и отношениях. В статье РОД, РОДСТВО сделана попытка реконструировать концептуальное содержание и оценку этих концептов на основе их связи с понятиями жизненной силы, роста, воспроизводства (ср. *родить, рожать, урожай*), получающих в традиционном обществе значение высшей ценности; нарушение «родового закона» признается самым страшным грехом. В ней также показана роль разных видов и институтов родства: кровного, брачного, крестильного, искусственного (побратимство, кумление и т. п.). К этой сфере относится широкий круг понятий, раскрываемых в статьях: БЕЗБРАЧИЕ, БЛИЗНЕЦЫ, БРАК, БРАТ, ВДОВСТВО, ДЕВСТВЕННОСТЬ, ДЕД, ДЕДЫ, ИНЦЕСТ, МАТЬ, ОТЕЦ, ПОБРАТИМСТВО, РЕБЕНОК ВНЕБРАЧНЫЙ, РОДИТЕЛИ, СЕМЬЯ, СЕСТРА, СИРОТА, СТАРАЯ ДЕВА, ХОЛОСТОЙ.

Другая часть социального круга понятий связана с отношениями и формами взаимодействия человека (как в повседневности, так и в ритуальных ситуациях) с другими членами и группами социума. Им посвящены статьи: БРАТЧИНА, ВОЙНА, ВСТРЕЧА, ВЫКУП, ГОСТЬ, ДАР, ДЕНЬГИ, ДРАКА, КРАЖА, НИЩИЙ, ОБМЕН, ОБМАН, ПИСЬМО, ПРЕДКИ, РАЗБОЙНИК, РЕКРУТ, СВЯЩЕННИК, СОЛДАТ, СОСЕД, СУД И ПРАВО, ТОРГ, ЮРОДСТВО, а также статьи, трактующие народные стереотипы «чужих», т. е. представителей иных народов и сообществ, прежде всего соседей (ЕВРЕЙ, ИНОРОДЕЦ, НАРОДЫ, ТАТАРЫ, ТУРКИ, ЦЫГАН, ЧУДЬ).

Жизненный путь человека описывается в словаре в двух его главных и взаимосвязанных аспектах – онтологическом, бытийном (возраст, пол) и ритуальном (обряды жизненного цикла), каждый из которых реконструируется через систему мифологических представлений и описывается через семантические категории, лежащие в основе традиционной картины мира. К первому аспекту относятся статьи: БАБА, ВОЗРАСТ, ДЕВОЧКА, ДЕВУШКА, ЖЕНЩИНА, МАЛЬЧИК, МЛАДЕНЕЦ, МОЛОДОЙ – СТАРЫЙ, МУЖЧИНА, ПАРЕНЬ, СТАРИК, Старуха. Второй аспект предполагает анализ основных этапов и главных «точек» жизненного пути, их мифологического осмысления и символики (ЗАЧАТИЕ, БЕРЕМЕННОСТЬ, РОДЫ, БРАК, АГОНИЯ, СМЕРТЬ), а также важнейших обрядов жизненного цикла (свадебного, погребального, родинного, крестильного) во всех их параметрах, т. е. подробное рассмотрение структуры обряда, набора действующих лиц, их характеристик и функций, состава ритуальных актов и отдельных действий, роли ритуальных предметов, условий времени и места, вербальных компонентов обряда. В рамках настоящего обзора охарактеризовать весь относящийся к этой сфере материал невозможно ввиду его огромного объема и подробной представленности в словаре. Зачастую словарные статьи сводятся к сжато изложению обширных (и по материалу, и по культурному содержанию) специальных исследований общеславянского масштаба.

Так, материалы, относящиеся к необъятной теме брака, добрачных обычаев и свадьбы во всем ее общеславянском объеме и содержательной многоплановости представлены в недавно изданной фундаментальной монографии А. В. Туры [Тура 2012], который является и автором всех статей свадебного цикла в словаре. В обобщающей статье Свадебный обряд раскрывается его социальное содержание, определяются его основные этапы (статьи СГОВОР СВАДЕБНЫЙ, СВАТОВСТВО, СМОТРИНЫ, ОБРУЧЕНИЕ, ВЕНЧАНИЕ, КАНУН СВАДЬБЫ, КОНЕЦ СВАДЬБЫ) и составные части (ПОСАД, ПУТЬ ОБРЯДОВЫЙ, СВАДЕБНЫЙ ПИР, БРАЧНАЯ НОЧЬ и др.). Многочисленные участники свадебного обряда рассмотрены в статьях ЧИНЫ СВАДЕБНЫЕ, НЕВЕСТА, ЖЕНИХ, МОЛОДЫЕ, ДРУЖКА, ПОСАЖЕННЫЕ РОДИТЕЛИ, СВАТ, СВАХА; ритуальным предметам обряда посвящены отдельные статьи (см. выше). Смысловые доминанты, мотивы (покрывание, соединение-скрепление, связывание, сковывание, преодоление границы, охота, купля-продажа и т. п.) и символика свадьбы рассматриваются в статьях БРАК, СВАДЬБА СИМВОЛИЧЕСКАЯ и др. и подчеркиваются при описании конкретных реалий свадьбы. Мифологический брак (неба и земли, Солнца, Месяца) присутствует в этиологических легендах, метеорологических представлениях (свадьба черта, ведьмы, водяного и других демонологических персонажей); мотив брака используется в качестве оберега в заговорах и отгонных формулах.

Более сложную задачу составляло для авторов словаря обобщение данных по славянскому погребальному обряду и верованиям, относящимся к смерти, и их интерпретация в свете мифологических представлений и в связи с другими сферами народной антропологии и космологии. Представления о смерти и потустороннем мире, безусловно, являются ключевыми для всей традиционной картины мира. Мифология и символика смерти раскрывается в обобщающих статьях СМЕРТЬ, ПОКОЙНИК, где на основе языковых, фольк-

лорных и обрядовых данных реконструируется образ смерти как антитезы жизни (мотивы вечного сна, конца, движения вниз, в землю, или, наоборот, вверх, к небесам, отправления в путь, исчезновения, похищения, брака, небесной жатвы и др.), характеризуются виды смерти – праведная, счастливая и плохая смерть (подробнее они рассмотрены в статьях ПОКОЙНИК «ЗАЛОЖНЫЙ», ВИСЕЛЬНИК, САМОУБИЙЦА, УТОПЛЕННИК), описываются поверья о причинах и «агентах» смерти (ангел, архангел Михаил, Смерть и т. п.), дается сводка поверий о знаках и предвестиях смерти, рассматриваются гадания и способы защиты от смерти, персонификации смерти и образ смерти в фольклоре. В статье ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД дается представление о временных рамках обряда, его пространственных параметрах, предметном оснащении (подробнее об этом в статьях ПОКОЙНИЦКИЕ ПРЕДМЕТЫ, ОДЕЖДА, САВАН, ГРОБ, МЕРКА, КРЕСТ, МОГИЛА, НАДГРОБИЕ, ДЕРЕВЦЕ ОБРЯДОВОЕ, КУТЯ, ХЛЕБ ПОМИНАЛЬНЫЙ и др.), о составляющих обряд отдельных актов (ОБМЫВАНИЕ, прощание, вынос тела, путь на КЛАДБИЩЕ, ПОГРЕБЕНИЕ, оформление могилы, ПОМИНКИ, ТРАУР и т. п.), о главных мотивах обряда (обряд как диалог двух миров, мотив пути, перераспределения доли и др.), о его терминологии и вербальном оснащении (приговоры, ОПОВЕЩЕНИЯ, приглашения, ГОЛОШЕНИЕ и т. п.), о нестандартных формах похорон «заложных» покойников, неженатой молодежи (см. также ПОХОРОНЫ-СВАДЬБА), детей вообще, детей некрещеных, внебрачных. См. также ПОГРЕБЕНИЕ ВТОРИЧНОЕ. Образ потустороннего мира и его соотношение с земным миром раскрываются в статьях Мертвых культ и «Тот свет».

К обрядам жизненного цикла принадлежат также ритуалы и обычаи, связанные с рождением и воспитанием ребенка. Статьи этого круга, как и другие обрядовые статьи, подчинены задаче семантической (мифологической, символической) интерпретации как целых обрядовых комплексов, так и составляющих их элементов. Этих статей сравнительно немного; одни из них раскрывают эту тему с точки зрения женщины (КОИТУС, ЗАЧАТИЕ, БЕРЕМЕННОСТЬ, РОДЫ, РОЖЕНИЦА, ПОВИТУХА, КУВАДА), другие – в перспективе ребенка (МЛАДЕНЕЦ, ПУПОВИНА, «РУБАШКА», ИМЯ, РОДИНЫ, КРЕЩЕНИЕ, КРЕСТНЫЕ РОДИТЕЛИ, КУПАНИЕ РЕБЕНКА, КРЕСТИНЫ, ПОСТРИЖИНЫ, РЕБЕНОК НЕКРЕЩЕННЫЙ, РЕБЕНОК ВНЕБРАЧНЫЙ, РЕБЕНОК ПЕРВЫЙ, ПОСЛЕДНИЙ, ПОДМЕНЬШ). Более подробно в этнолингвистическом ракурсе разработана эта тема в монографии И. А. Седаковой на материале болгарской народной традиции [Седакова 2007].

Производственная деятельность человека неразрывно связана с его представлениями о мире и включена в общий культурный контекст. В словаре так или иначе представлены все основные виды хозяйственной деятельности, хотя и в разной степени. Наибольшее внимание уделено ЗЕМЛЕДЕЛИЮ и СКОТОВОДСТВУ как главным источникам жизнеобеспечения. С ними связаны и многочисленные запреты, предписания, поверья, мифология и магия. Сфера земледелия представлена статьями Пахарь, СЕВ, ЖАТВА, МЕЛЬНИК, МОЛОТЬБА, ОБЖИНКИ, УРОЖАЙ, «БОРОДА», ВЕНОК ЖАТВЕННЫЙ, ЗЕРНО, КОЛОС, ЖИТО, ХЛЕБ и др., сфера скотоводства – статьями ВЕСТИСЬ, ПЛОДИТЬСЯ, ВЫГОН СКОТА, БОЛЕЗНИ СКОТА, ВЕТЕРИНАРИЯ НАРОДНАЯ, ОВЦЕВОДСТВО, ОТЕЛ, ПАСТБИЩЕ, ПАСТУХ, ПРИПЛОД, ПТИЦЕВОДСТВО и др. Значительно скромнее выглядят другие хозяйственные отрасли, в разной степени насыщенные мифологией, запретами и магией, – ткачество (ПРЯДЕНИЕ, ПРЯХА, ТКАНЬЕ, ТКАЧЕСТВО, СНОВАТЬ, ОСНОВА, КРОСНА, БЕРДО, ВЕРЕТЕНО, НИТЬ, ПОЛОТНО, МОТОВИЛО, КУДЕЛЬ, ПРЯЖА, КОСТРА), гончарство (ГОНЧАР, ГОРШОК), охота (ОХОТНИК), строительство (ЗАКЛАДКА ДОМА, НОВОСЕЛЬЕ, СТРОИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ, ЖЕРТВА СТРОИТЕЛЬНАЯ), пчеловодство (ПЧЕЛА, ПЧЕЛОВОДСТВО, УЛЕЙ, МЁД), кузнечное дело (КУЗНЕЦ), см. также статью Ремесло. Необходимо учитывать, что материал, связанный с этими видами деятельности, отнюдь не ограничивается указанными специальными статьями – им насыщены многие

календарные и семейные обряды, с ним нередко связаны и повседневные регламентации жизни.

Самую значительную часть словаря составляют статьи, посвященные обрядам и обычаям, которые рассматриваются как в комплексе всех их элементов и аспектов, так и по отдельным параметрам (действиям, предметам, участникам, локусам и т. п.). Самостоятельными статьями представлены основные календарные обряды (часто под названиями праздников, дней или под именем соответствующего святого, например, АНДРЕЙ, ГЕРМАН, ЮРЬЕВ ДЕНЬ, но также и под особым именем, например, БАДНЯК, ДОДОЛА, «КОЛОДКА», «ГРЕТЬ ПОКОЙНИКОВ», КУМЛЕНИЕ, «КУСТ», ПОЛАЗНИК, «СЛАВА»), семейные обряды (см. выше) и окказиональные обряды (например, Анафема, ДОЖДЬ, ВУЧАРЫ, ПОРЧА и т. п.) или их типы (например, ГАДАНИЯ, БЕСЧИНСТВА, КОРМЛЕНИЕ РИТУАЛЬНОЕ, ОБХОДНЫЕ ОБРЯДЫ, ИЗГНАНИЕ РИТУАЛЬНОЕ, ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ, ПОСВЯТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ, ПРАЗДНИКИ СКОТЬИ, ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ и т. п.). Большое число статей посвящено ритуальным действиям, многие из которых составляют основу самостоятельных обрядов (ср. БИТЬ, БДЕНИЕ, ГОЛОШЕНИЕ, ЗАВИВАТЬ, ЗАЛОМ, КОРМЛЕНИЕ СКОТА, ОБВЯЗЫВАНИЕ ДЕРЕВЬЕВ, ОПАХИВАНИЕ, ОСВЯЩЕНИЕ, ПАХОТА РИТУАЛЬНАЯ, ПРОВОДЫ, ПРОВОЖАТЬ, ОСЫПАНИЕ, ТАНЕЦ и т. п.), но также и вполне утилитарным повседневным конкретным физическим действиям, приобретающим культурную функцию и семантику в обрядовом контексте (статьи БЕГ, БДЕНИЕ, БРОСАТЬ, БУДИТЬ, ВОДИТЬ, ВОЛОЧИТЬ, ВЫВОРАЧИВАНИЕ ОДЕЖДЫ, ВТЫКАТЬ, ВЫВЕШИВАТЬ, ДАВАТЬ – БРАТЬ, ДАВАТЬ ВЗАЙМЫ, ЗАКАПЫВАТЬ, ИЗМЕРЕНИЕ, КАТАТЬ(СЯ), КРУТИТЬ(СЯ), КУПАНИЕ, ЛОМАТЬ, МЕСТИ, МЫТЬЕ, ОБЛИВАТЬ, ОГОРАЖИВАТЬ, ОСТАНАВЛИВАТЬ, ПЕНИЕ, ПЕРЕДАЧА ПРЕДМЕТОВ, ПЕРЕВОРАЧИВАНИЕ ПРЕДМЕТОВ, ПЕРЕСТУПАТЬ, ПРЫГАТЬ, ПУГАТЬ, РУБИТЬ, СЕЧЬ, СЖИГАТЬ, СЧЕТ, УГОЩЕНИЕ, ХОДИТЬ, ЦЕЛОВАТЬ, ЩЕКОВАТЬ).

Особый раздел обрядовой традиции составляют вербальные ритуалы и действия, нашедшие свое толкование в статьях АМИНЬ, БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ, БОЖБА, БРАНЬ, ВЕЛИЧАНИЕ, ДИАЛОГ-РИТУАЛ, ДРАЗНИТЬ, ЗАУМЬ, ЗВУКОПОДРАЖАНИЕ, ЗОВ, КЛЯТВА, КОРИТЬ, ПРИВЕТСТВИЯ, ПРИГЛАШАТЬ, ПРИГЛАШЕНИЕ РИТУАЛЬНОЕ, ПРОРИЦАНИЕ, ПРОРОЧЕСТВО, РЕЧЬ РИТУАЛЬНАЯ, УГРОЗА, ХВАЛИТЬ. Высказывания этого типа нередко сохраняют в себе глубокую языковую и культурную архаику и во многих случаях проливают свет на семантику и мотивировку тех ритуальных форм, с которыми они связаны.

В словаре содержатся немногочисленные статьи, раскрывающие самые общие семантические, структурные и функциональные особенности основных фольклорных жанров, в первую очередь обрядового фольклора (БАЛЛАДЫ, БЫЛИНЫ, БЫЛИЧКИ, ВЕСНЯНКИ, ВИНОГРАДЬЕ, ВОЛОЧЕННЫЕ ПЕСНИ, ЖНИВНЫЕ ПЕСНИ, КОЛЯДНЫЕ ПЕСНИ, ЛЕГЕНДЫ, СКАЗКА, ПОДБЛЮДНЫЕ ПЕСНИ, ПРЕДАНИЯ, СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ) и так называемых малых форм фольклора, органично включенных в обрядовые контексты (ЗАГАДКИ, ЗАГОВОРЫ, ЗАКЛИНАНИЕ, ЗАКЛИЧКИ, ПРИГОВОРЫ, ПРИМЕТЫ, ПРОКЛЯТИЕ, СОННИК). Во всех случаях в этих статьях подчеркивается мифологическое содержание и прагматические функции текстов, их внутренняя связь с обрядом.

Остается сказать о статьях, трактующих общие абстрактные понятия, категории, признаки и оппозиции, такие как ЦВЕТ (и конкретные цвета – БЕЛЫЙ, КРАСНЫЙ, ЖЕЛТЫЙ, ЗЕЛЕНый, СИНИЙ, ЧЕРНЫЙ), БОГАТСТВО, БЫСТРЫЙ, ВЕСЕЛЬЕ, ВНУТРЕННИЙ – ВНЕШНИЙ, ВЫСОКИЙ, ЗАПАХ, КРИВОЙ, ОППОЗИЦИИ СЕМАНТИЧЕСКИЕ, ПОЛНЫЙ – ПУСТОЙ, ПРАВЫЙ – ЛЕВЫЙ, СВЕТ – ТЬМА, ПУТЬ, СУДЬБА, ТАБУ, ТАЙКОМ, ЧИСЛО, ЧИСТЫЙ, ЧУДО. Словарь впервые предлагает осмысление семантики и функции большинства из этих понятий в славянской народной культуре.

Из этого по необходимости сжатого и заведомо не исчерпывающего обзора видно, что словарь «Славянские древности» может служить не только справочником по отдельным элементам традиционной духовной культуры славян, но и источником, предлагающим интерпретацию важнейших смысловых категорий культуры, на которых строится все ее здание и без которых невозможно воссоздание целостной многомерной картины мира славян и реконструкция символического «языка» культуры и культурных механизмов восприятия мира и человека. Это не значит, что в словаре нет пропусков и недоделок, несовершенных интерпретаций и просто ошибок. Некоторые из такого рода упущений уже сейчас видны авторам, другие будут обнаружены позже или указаны рецензентами и «пользователями». Что-то мы не смогли сделать по объективным причинам, а что-то – по недосмотру или недостаточности наших знаний. Сравнение словника словаря со списком предполагавшихся статей, помещенным в пробном выпуске словаря [Проект словника 1984], показывает, что многие из планировавшихся статей остались не включенными в словарь: одни были перенесены в другие статьи (например, Смок в статьи ЗМЕЙ ОГНЕННЫЙ и ЗМЕЯ, Просфора— в статью БУЛОЧКА и т. п.), другие получили иное название (например, Подмена ребенка – ПОДМЕНЬШ), какие-то темы оказались малозначимыми и не обеспеченными материалом (например, Корзина, Хворост, Пенки, Бусы, Пыль, Подушка, Рукав, Рытье земли, Слива и др.), наконец, некоторые действительно важные темы оказались незаслуженно обойденными (Четки, Украшения, Метрология народная, Вышивка, Орнамент, Ссора, Театр народный, «Троецып-лятница», Шум ритуальный, Язык тайный, Ярмарка и др.). Разумеется, каждая отдельная тема, как представленная, так и не представленная в словаре, может стать предметом специального и несравненно более подробного и глубокого анализа, и словарь не может заменить таких специальных исследований. Его главный результат в другом – он реконструировал не исторический дохристианский пласт славянской культуры, а «словарь» и «грамматику» этой культуры и показал культурные механизмы, которые действовали на протяжении всей истории славянской духовной культуры – как дохристианской (языческой), так и христианской эпохи.

Этнолингвистика Ежи Бартминьского

В 1978 г., когда я впервые приехала в научную командировку в Польшу, проф. Мария Рената Майенова сказала мне: «Вам непременно следует поехать в Люблин и познакомиться с Ежи Бартминьским. Это талантливый лингвист, который занимается фольклором». Я последовала этому совету, и с тех пор более тридцати лет нас связывают с Ежи Бартминьским общие научные интересы, тесное сотрудничество и личная дружба. Спасибо незабвенной Марии Львовне! Хотя в то время Бартминьский был еще сравнительно молодым исследователем, не сделавшим и половины того, чем он знаменит сейчас, масштаб его личности как ученого был уже понятен всем. Он поражал не просто своей увлеченностью и творческим энтузиазмом, но прямо-таки кровной связью с предметом своих занятий – народным языком, фольклором и традиционной духовной культурой.

Тематика трудов Е. Бартминьского чрезвычайно широка: диалектология, язык и поэтика фольклора, текстология, стилистика, лексикология и лексикография, семантика, синтаксис, проблематика связей языка и культуры во всем ее объеме. Между тем все многообразие его трудов (а их список насчитывает более 500 позиций) складывается в исключительно гармоническое целое и выстраивается в единую линию, устремленную к высокой цели – реконструкции идейных основ польской культуры на базе данных языка. Е. Бартминьский начал с диалектологии, затем расширил круг своих интересов, включив в него фольклор, чтобы в дальнейшем охватить исследовательским взглядом все грандиозное здание народной культуры, национальный менталитет, систему ценностей, арсенал средств, используемых человеком для познания, категоризации и объяснения окружающего мира и взаимодействия с ним.

Главная черта научного подхода Е. Бартминьского – интегральность, целостность восприятия языка и культуры как явлений, имеющих одного и того же субъекта (носителя), внимание к этому субъекту, его взгляду на мир. Бартминьский решительно ломает границы, разделяющие разные области гуманитарного знания: сначала границы между диалектологией и фольклористикой, потом между лингвистикой, фольклористикой и этнологией (культурной антропологией); он возвращает филологии ее синтетический характер, видя в слове окно в мир. Он воспринимает и творчески осваивает когнитивный подход к языку, обогащая его новым и жанрово разнообразным материалом, и в то же время возрождает старый, гумбольдтовский и потебнианский взгляд на язык. Он использует понятие стереотипа вслед за В. Липпманном и Х. Патнемом, но существенно преобразует его и приспособливает к задачам построения адекватной словарной дефиниции и создания словаря нового типа. Он обращается к классическому понятию стиля и делает его ключевым понятием общей текстологии.

Бартминьского можно упрекнуть в слишком расширительном понимании языка: для него человек, его деятельность и его сознание – все это сфера языка, все несет на себе след слова, отблеск его смыслов, коннотаций и ассоциаций; в языке можно прочесть и узнать о человеке все: сиюминутное и вечное, явное и тайное, его надежды и страхи, вкусы и оценки. При этом в языке все связано и наделено смыслом: тембр голоса, темп и ритм произношения диалектного или фольклорного текста не менее значим, чем выбор лексики, синтаксис или композиция целого. И все объединено личностью *homo loquens*, его позицией, точкой зрения, его отношением к миру и самому себе. Человек, припадающий к земле и целующий родную землю, всего лишь разворачивает и воплощает в ритуальной форме языковой образ матери-земли. В этом отношении подход Бартминьского близок к когнитивному, но существенно отличен как от сугубо лингвистических подходов, при которых «материалом для реконструкции языковой картины мира служат только факты языка – лексемы, грамма-

тические формы, словообразовательные средства, просодии, синтаксические конструкции, фраземы, правила лексико-семантической сочетаемости и т. п.» [Апресян 2005: 7–8], так и от других этнолингвистических, логических и концептуальных подходов, которые обращаются не только к системно-языковым, но и к текстовым, поведенческим (ритуальным) и т. п. свидетельствам (при этом в разной степени придавая значение границе, разделяющей сферы языковой и культурной компетенции). См. [Tolstaja 1998].

Рожденный в 1939 г. на Карпатах, в Пшемышле, на польско-восточнославянском этнокультурном и языковом пограничье, Е. Бартминьский с раннего (военного) детства почувствовал вкус к народному языку, фольклору, обрядам и верованиям и осознал свою принадлежность к многовековой культурной традиции. Окончив гимназию в Пшемышле, он поступил на филологический факультет Люблинского университета им. Марии Кюри-Склодовской и уже в студенческие годы увлекся собиранием и изучением польских говоров Люблинщины (в частности, собиранием материалов для словаря польских говоров и «Общеславянского лингвистического атласа»), относясь с особым вниманием к функциональной стороне диалектного языка, его использованию в литературных произведениях, его отношению к языку фольклора. В дальнейшем именно на этом пути ему удалось сделать важные выводы о наличии стилистической дифференциации в диалектном языке, сформулировать положение о языке фольклора как интердиалекте и своего рода высоком стиле диалектной речи и обстоятельно исследовать на всех уровнях языка (фонетика, включая просодию, морфология, синтаксис и особенно лексика) те черты фольклорных текстов, которые системно (регулярно) противопоставляются разговорной диалектной речи и служат приметой наддиалектного (интердиалектного) поэтического стиля фольклора. Изданная в 1973 г. книга Е. Бартминьского «О языке фольклора» [Bartminski 1973], излагающая результаты его докторской диссертации, выполненной под руководством проф. Л. Качмарека, и дополненная новым материалом, до сих пор остается одним из самых авторитетных трудов в этой области славистики и первым опытом статистического обследования и регионального картографирования характерных форм фольклорного языка на фоне разговорного диалектного языка.

Спустя четыре года выходит из печати (в скромном и малотиражном ротапринтном университетском издании) новый труд Е. Бартминьского «О стилистической деривации. Народный говор в функции художественного языка» [Bartminski 1977], принесший автору высшую ученую степень и широкую известность как среди лингвистов, так и среди фольклористов. В этой книге получают более завершенное выражение теоретические положения, в общем виде сформулированные уже в книге «О языке фольклора», которые касаются «диалектных поэтизмов» фольклорного текста (например, поэтической функции мазурения) и механизмов порождения (деривации) фольклорного языка из разговорного (принципы генерализации, символизации и др.). Специальный раздел книги посвящен функциям диалектного языка в литературных произведениях (А. Дыгасиньского, Е. Редлиньского, Г. Аудерской и др.), конфронтации диалектного и литературного языка и – шире – деревенской и городской культур в пространстве литературного текста, и в связи с этим едва ли не впервые в сочинениях Бартминьского упоминается (еще не в терминологическом значении) стереотип (глава «Формирование стереотипа») – понятие, которое, безусловно, можно назвать ключевым в его этнолингвистической концепции (см. ниже). Здесь же Бартминьский обращается к другой стороне языка фольклора, а именно к проблеме фольклорной текстологии, которая получит дальнейшую разностороннюю теоретическую и практическую разработку в серии статей и очередной монографии «Фольклор – язык – поэтика» [Bartminski 1990].

Взгляды Бартминьского в этой области сформировались во многом под влиянием идей М. Р. Майеновой и возглавляемой ею польской школы текстологии и М. М. Бахтина, объединившего разговорные и прочие устные тексты с литературными текстами под единой коммуникативно-прагматической категорией речевого высказывания.

Анализируя понятие стиля (с подробным обзором имеющихся точек зрения в польской и зарубежной науке), Бартминьский следует собственной логике и исходит из своего материала и конкретных задач его репрезентации и интерпретации. Стиль необходим ему как один из конституирующих параметров любого текста (наряду с жанром), а применительно к фольклорному (поэтическому) тексту – как механизм, преобразующий обиходный диалектный язык в поэтический (фольклорный). Вместе с тем в концепции Бартминьского впервые понятие стиля оказывается внутренне связанным с точкой зрения и картиной мира, отраженной в тексте. Стиль, по Бартминьскому, – это знак, который имеет свой план выражения («экспоненты стиля») и свой план содержания («стилистическая семантика»), свои прагматические установки (цели); элементы стиля («сигналы стиля») в их противопоставленности стилистически не маркированным единицам нейтрального повседневного языка составляют необходимый компонент общего содержания текста; «идентификация стиля данного текста – первое условие его верной интерпретации» [Бартминьский 2005: 329–330]. Предложенное Бартминьским понятие деривации стиля имеет вполне определенное содержание, оно предполагает такие операции, как: введение новых элементов, не свойственных разговорному языку; замену одного элемента другим; исключение элемента; изменение статуса элемента. Фольклорный текст оказался весьма благодарным объектом для разработки общей теории стиля.

В области текстологии и поэтики фольклора Бартминьскому принадлежат важные теоретические разработки (снова с подробным анализом литературы по лингвистической и литературоведческой теории текста, грамматике текста), но также и обстоятельные исследования некоторых общих категорий фольклорных текстов (устность, сакральность, связность текста и др.), отдельных элементов поэтического фольклорного текста (формула и формульность, повтор), проблем систематики, каталогизации и издания текстов; в ряде статей даются блестящие образцы анализа поэтики и стилистики конкретных фольклорных текстов и жанров. Практической реализацией разработанных Бартминьским принципов систематизации, издания (отбора) и комментирования фольклорных текстов явилась подготовленная и изданная им антология польских народных колядок [Bartminski 2002] – жанра, к которому Бартминьский обращался неоднократно на протяжении более четверти века. По словам рецензента этой книги, «составителю удалось собрать и прокомментировать наиболее репрезентативный репертуар народных колядных песен, бытующих в разных регионах Польши (или бытовавших до недавнего времени) в устной традиции», а вступительная статья к сборнику, несмотря на ее краткость, – это «одно из наиболее серьезных, вдумчивых и основательных научных исследований, посвященных польскому колядному творчеству» [Виноградова 2004: 57].

Однако наибольшую известность и признание получили работы ученого по этнолингвистике – дисциплине, обязанной своим становлением в польской научной традиции именно Ежи Бартминьскому. В ряду других научных направлений, носящих это название (американская этнолингвистика Боаса и Сэпира и их последователей, французская и – шире – романская этнолингвистика, российская этнолингвистическая школа Н. И. Толстого)², этнолингвистика Ежи Бартминьского имеет свое особое лицо и свои признанные достижения³. Задачей этнолингвистики, по Бартминьскому, является «“субъектная” реконструкция культуры и изучение менталитета ее носителей (субъектов), их способов концептуализации мира, запечатленных в языке» [Бартминьский 2005: 33]. Своеобразие польской этнолингвистики во многом определено тем, что она явилась органическим продолжением и развитием иссле-

² О разных школах и направлениях этнолингвистики см. [Юдин 1998а; 1998б; 1998в; 1999а; 1999б; 2002; 2004; Юдин 1998; Judin 2003; Кабакова 1993; Березович 2000: 3–8; Толстая 2002а; 2002б].

³ Библиографию польской этнолингвистики до 2008 г. см. [Bibliografia 2008].

дований Бартминьского в области диалектологии и языка фольклора. Как это часто бывает, теория возникла в процессе решения конкретной «практической» задачи.

Такой задачей стал словарь языка польского фольклора, задуманный Бартминьским еще в 70-е годы. Сначала речь шла о словаре песенного фольклора (с особым вниманием к так называемым формулам), для чего уже тогда были введены в компьютер все песенные тексты, содержащиеся в 60-томном собрании Оскара Кольберга; эта база данных позволяла получить для каждого слова исчерпывающий перечень его песенных контекстов. Необходимость такого словаря отчетливо осознавалась фольклористами; особенно горячими сторонниками этого проекта, серьезно повлиявшими на начальную концепцию и дальнейшую трансформацию замысла, были профессор Чеслав Хернас (многолетний редактор выходившего во Вроцлаве журнала «Народная литература» и организатор знаменитых общепольских встреч фольклористов) и уже упоминавшаяся профессор Мария Рената Майенова (глава польской школы текстологии).

Очень скоро стало очевидно, что традиционная фольклористика не располагает достаточными теоретическими и методологическими возможностями для реализации этого лексикографического проекта. Перед создателями словаря с необходимостью встала задача лексикографической обработки этого материала, и прежде всего задача адекватного толкования заглавных слов. Здесь уже потребовался лингвистический подход к делу и методы лингвистической семантики. Однако опыт словарей литературного языка в этом отношении оказался совершенно непригодным. Дело было не только в отличиях фольклорного слова от литературного, но прежде всего в ориентации традиционных лексикографических («таксономических») толкований на научные дефиниции, построенные по принципу указания необходимых и достаточных признаков для идентификации обозначаемой словом реалии и ориентированные на научные знания о мире и объективное их представление. За этими определениями стоял ученый, а не обычный, средний, «наивный» носитель языка. А Бартминьского интересовал как раз такой обычный человек, представитель народной традиции, его субъективный взгляд на мир, его интерпретация действительности, его оценки. Ему важно было отразить в дефиниции именно те смыслы, которые вкладывает в слово польский крестьянин как субъект народного языка и фольклора.

Проблема словарной дефиниции, адекватной народному восприятию мира, стала одной из главных для Бартминьского в период созревания концепции словаря языка фольклора нового типа, словаря, который бы отразил не только всю полноту контекстов каждого слова, но и все богатство его коннотаций и ассоциаций, весь его культурный ореол, соответствующий фрагмент картины мира. Подобно тому как в теории Анны Вежбицкой и московских семантических исследованиях (Ю. Д. Апресян и его школа, Е. В. Падучева и др.) лексикографическое толкование стало главным инструментом семантического представления слова, призванным охватить все особенности его употребления, сочетаемости, семантической деривации и т. д., в теоретических построениях Бартминьского словарная дефиниция стала пониматься как оптимальный способ вербализации соответствующего слову стереотипа. При этом дефиниция Бартминьского, как и толкования Вежбицкой и Апресяна и их последователей, не пользуется специальным метаязыком, а формулируется на обычном, повседневном языке, однако, в отличие от Вежбицкой, она не скована требованием выражения на языке ограниченного числа «примитивов». Так, если в наиболее полном и авторитетном толковом словаре польского языка под редакцией В. Дорошевского [SJPD] *солнце* получает научную, «таксономическую» дефиницию: ‘центральное небесное тело солнечной системы, газовый шар чрезвычайно высокой температуры, распространяющий огромное количество лучистой энергии...’, – то адекватное с точки зрения среднего носителя польского языка толкование должно, по мнению Бартминьского, звучать примерно так: ‘самое яркое светило на небе, которое освещает и согревает землю, восходит утром и заходит

вечером, является источником и условием жизни, поэтому пользуется почитанием людей; светило, движение которого служит мерой времени' [Бартми́нский 2005: 46]. Дефиниция такого типа учитывает не только необходимые и достаточные (для идентификации обозначаемого словом объекта) признаки, но вообще все признаки объекта, релевантные для его восприятия типичным носителем данного языка и представителем данной культуры и закрепленные в языке.

По мере того как формировалась новая теория и практика дефиниции слова (не без влияния когнитивного подхода к языку), обретало свои более определенные контуры все здание этнолингвистики Бартми́нского, ключевыми понятиями которой стали языковой стереотип, профилирование и картина мира (см. [Бартми́нский 2005: 23-280]).

По определению Бартми́нского, стереотип – это «представление о предмете, сформировавшееся в рамках определенного коллективного опыта и определяющее то, что этот предмет собой представляет, как он выглядит, как действует, как воспринимается человеком и т. п.; в то же время это представление, которое воплощено в языке, доступно нам через язык и принадлежит коллективному знанию о мире» [Бартми́нский 2005: 68]. Понятие языкового стереотипа в концепции Бартми́нского явилось логическим завершением рассуждений о дефиниции нового типа (когнитивной), которая, признавая различие между лингвистическим и энциклопедическим словарем, тем не менее стремится воспроизвести «культурно-языковой портрет описываемого объекта и показать, как видит этот объект типичный представитель данной культуры» [там же: 47]. Граница между языком и культурой здесь не стирается полностью, но заметно сглаживается и становится гибкой.

Таким образом, новый подход к дефиниции, расширение ее объяснительных и эвристических возможностей оказались органически связанными с новым взглядом на сам предмет лексикографического представления. Объектом этнолингвистического описания становится не значение слова, как в лингвистическом словаре, а стереотип. Словарь, претендующий на экспликацию не только семантики слова, но и коллективных (стандартных) знаний об обозначаемом им предмете, не может ограничиться одним жанром или выборочными текстами (первоначально песенными текстами польского фольклора), ибо реконструкция стереотипа требует учета всей совокупности контекстов и ситуаций, связанных с данным словом и данным предметом. Более того, как оказалось, он не может ограничиться одними лишь языковыми данными. Стереотип кукушки, например, не может считаться полноценным и адекватным, если он реконструирован только на основе песенных контекстов, без учета данных фразеологии, загадок, быличек, сказок, а также поверий, ритуальных предписаний, запретов, принятых норм поведения по отношению к птице, оценок и т. д.

Уже пробный выпуск этнолингвистического словаря под редакцией Бартми́нского, изданный в 1980 г. [SLSJ], совершенно определенно репрезентировал не словарь польского песенного фольклора, как это было задумано с самого начала, и даже не словарь польского фольклора вообще, а первый в своем роде словарь народных языковых стереотипов (в дальнейшем название словаря изменилось на «Словарь народных стереотипов и символов» [SSSL], т. е. из названия исчезло определение «языковые» по отношению к стереотипам, что весьма симптоматично, поскольку языковой характер стереотипов для Бартми́нского с его расширительным пониманием языка очевиден).

«Словарь народных стереотипов и символов», концепция которого сжато изложена и обоснована в специальной статье Бартми́нского [Бартми́нский 2005: 68–86], явился главным результатом и продуктом польской этнолингвистики и этнолингвистической лексикографии, воплотившим замысел Бартми́нского о словаре нового типа, в котором толкуются «не слова (как в языковых словарях) и не соответствующие им реальные предметы (как в энциклопедиях), а семантические корреляты, стоящие между словами и предметами, иначе говоря, коллективные образы предметов» [там же: 74], т. е. стереотипы. Новизна этого труда

не только в новом, впервые эксплицитно сформулированном объекте описания, но, конечно, и в совершенно отличном от традиционного способе его представления. По своему содержанию и структуре экспликация стереотипа приближается к тезаурусному толкованию, разрабатываемому, например, С. Е. Никитиной [Никитина 1993: 61-101], в котором каждой толкуемой единице предьявляется своего рода анкета, учитывающая любые возможные ситуации с участием описываемого объекта и любые текстовые вхождения соответствующего слова.

К настоящему времени изданы четыре объемистых выпуска, составляющих содержательно один том словаря, посвященный теме «Космос» [SSSL], которые уже получили высокую оценку как в польской, так и в зарубежной научной печати⁴. В дальнейшем последуют тома, над которыми сейчас ведется работа: Растения, Животные, Человек, Общество, Религия и демонология; Время, пространство, мера, цвет.

Этнолингвистическая школа Ежи Бартминьского известна не только «Словарем народных стереотипов и символов», хотя это, безусловно, ее главное достижение, но и целым рядом изданий, из которых наибольшее признание получили международный журнал-ежегодник «Этнолингвистика» (*Etnolingwistyka*), редактируемый Е. Бартминьским (вышло 26 томов); публикации в тематических сборниках так называемой «красной серии», посвященных важнейшим проблемам языка и культуры, обсуждавшимся на ежегодных конференциях в Казиме-же и в Люблине (издано более 20 выпусков, в том числе: [Понятие деривации в лингвистике 1981; Коннотация 1981; Языковая картина мира 1990; О дефинициях и дефинировании 1993; Названия ценностей 1993; Языковая категоризация мира 1996; Профилирование в языке и тексте 1998; Точка зрения в языке и культуре 2004] и др.). Под редакцией Бартминьского (совместно с другими коллегами) вышло в свет несколько томов вроцлавской серии «Язык и культура» (в том числе том 4, посвященный функциям языка и высказывания, 1991; том 12 «Стереотип как предмет лингвистики», 1998), а также целый ряд других сборников и монографий (см. [Bibliografia 2008]).

Этнолингвистическая концепция Ежи Бартминьского формировалась в диалоге со многими научными направлениями и подходами, как польскими (А. Вежбицка, А. Богуславский, Р. Гжегорчикова, Я. Пузынина, Р. Токарский, Р. Сулима и др.), так и зарубежными (когнитивисты, Ута Квастхофф, Ю. Апресян и др.). Особенно тесные контакты связывают школу Бартминьского с московской этнолингвистической школой Н. И. Толстого. В обоих случаях концепция и подход складывались в ходе работы над словарями нового типа, призванными отразить неразрывные внутренние связи, соединяющие язык и культуру; в обоих случаях главным объектом изучения стала традиционная народная культура, народный язык и фольклор; в обоих случаях были созданы уникальные исследовательские коллективы энтузиастов, овладевших практикой полевой, архивной и собственно исследовательской работы и отдающих безусловный приоритет живому эмпирическому материалу; в обоих случаях коллективная работа над словарем сочеталась с продуктивной индивидуальной научной деятельностью как руководителей школы, так и всех ее участников. Во взаимных рецензиях и иных откликах на труды друг друга уже не раз формулировались и отличия одной школы от другой. Резюмируя ранее сказанное, можно отметить, что если в практической области московский словарь «Славянские древности» отличается более широким охватом материала, поскольку обобщает данные всех славянских языков и традиций (тогда как люблинский «Словарь народных стереотипов и символов» посвящен исключительно польской народной культуре), то в концептуальном плане этнолингвистика Ежи Бартминьского оказывается более широкой в своих рамках, поскольку она, во-первых, не ограничивает свой объект народной традицией и диалектным языком и не исключает из своей сферы общенародную (национальную) традицию и общенародный язык (включая литературный), а во-вторых, не

⁴ См. [Толстая 1996 г; 2000 г; Юдин 1997; 1998в; 2003].

признает принципиального хронологического ограничения исследования прошлыми состояниями языка и культуры и задачами реконструкции «древностей». Различие между двумя школами состоит еще и в том, как понимается и признается ли релевантной для этнолингвистики граница между языком и культурой. Этнолингвистика в версии Н. И. Толстого, как известно, допускает узкое и широкое понимание: в первом случае она считается разделом или направлением лингвистики, а во втором – комплексной гуманитарной дисциплиной. Этнолингвистика Ежи Бартминьского решительно определяется как «направление в языкознании, а не междисциплинарная область» [Бартминьский 2005: 33]. Тем не менее указанные расхождения не препятствуют взаимопониманию и не заслоняют содержательную близость результатов обеих школ.

Остается еще сказать об огромной популярности Ежи Бартминьского в Польше, о необыкновенной притягательности его личности для научной молодежи, о его высоком моральном и гражданском авторитете (в 1981 г. он был интернирован как активный деятель «Солидарности»). Для сотен магистрантов, прошедших через его знаменитый семинар в Люблинском университете и написавших под его руководством дипломные работы (их перечень на 1999 г., который приводится в юбилейном томе, изданном к 60-летию Ежи Бартминьского [W zwierniadle 1999], поражает разнообразием и актуальностью тематики), этнолингвистика – не абстрактная ученая премудрость, а совершенно конкретный и естественный взгляд на мир слова и культуры.

Стереотип и картина мира

Стереотип в обыденном, «наивном» понимании соотносится с представлением об устойчивости, неизменности и всеобщности (в противоположность свободе, изменчивости и индивидуальности) и ассоциируется с шаблоном, трафаретом, образцом, однако применительно прежде всего к сфере человеческого, а не предметного мира. Это понятие используется в разных гуманитарных науках и имеет в них разное содержание. Своим распространением оно обязано социологии и социальной психологии, изучавшим стереотипные (т. е. общераспространенные) представления об этнических, социальных, профессиональных и других группах людей («немцы аккуратны», «китайцы трудолюбивы», «мать заботлива» и т. п.). В когнитивной лингвистике и затем в этнолингвистике Ежи Бартминьского оно стало применяться по отношению к любым сущностям (предметам, явлениям, событиям, лицам, животным, растениям и т. д.), с которыми человек соприкасается в своей познавательной и практической деятельности и которые получают обозначение в языке [Putnam 1975; Бартминьский 2005]. Если первоначально стереотип понимался как некоторая «субъективная» добавка к «объективному» образу предмета, а языковой стереотип – как коннотативная (оценочная) добавка к лексическому значению слова (аккуратностью не исчерпывается образ немца и значение слова *немец*), отражающая коллективное мнение о соответствующем денотате, то впоследствии стереотип стал трактоваться как целостная «наивная теория» объекта (предмета, лица или явления), включающая не только оценочные (коннотативные, интегральные), но и категориальные (идентифицирующие) признаки («представление о том, как некий *x* выглядит, что он делает, каков он» [Putnam 1975: 249]), т. е. в соответствии с широко понимаемым лексическим значением слова.

При узком (социологическом) понимании стереотип имел вид суждения (мнения) о группах лиц или их представителях, стереотип в широком смысле понимается как некая ментальная (семантическая) сущность, которая может получать выражение в разнообразных языковых формах (лексическом значении слова, его словообразовательных и семантических дериватах, сочетаемости, корреляции с другими словами, этимологии, фразеологии, грамматических свойствах), а также во внеязыковых представлениях о денотате. Экспликация стереотипа в люблинской этнолингвистике (когнитивная дефиниция) представляет собой совокупность суждений о предмете, реконструированных на базе всех языковых и иных данных (например, стереотип солнца может быть представлен суждениями: «солнце – самое яркое светило», «солнце освещает и согревает землю», «солнце всходит утром и заходит вечером», «солнце – источник жизни», «на солнце нельзя показывать пальцем» и т. д.), а языковая картина мира, по определению Е. Бартминьского, – это «заклученная в языке интерпретация действительности, которую можно представить в виде комплекса суждений о мире. Это могут быть суждения, либо закрепленные в самом языке, в его грамматических формах, лексике, клишированных текстах (например, пословицах), либо имплицированные формой и текстами языка» [Бартминьский 2005: 88].

Понятие стереотипа лежит в основе концепции люблинского «Словаря народных стереотипов и символов» [SSSL], создаваемого по замыслу и под редакцией проф. Е. Бартминьского, где стереотип трактуется как минимальная дискретная единица большого целостного единства представлений о мире – языковой картины мира. Оба понятия – языковой стереотип и языковая картина мира – с теоретической точки зрения, с точки зрения исследовательских методов и с точки зрения лексикографической практики неоднократно были предметом размышлений Е. Бартминьского и его сотрудников (см. [Bartmiński 1985; Konotacja 1988; Językowy obraz 1990], а также журнал «Этнолингвистика» [Etnolingwistyka]). Опубликовано много словарных статей, посвященных языковым стереотипам, относящимся к раз-

ным составляющим картины мира: явлениям природы (дождь, ветер, солнце, звезды, огонь и т. п.), зверям, персонажам мифологии, лицам и др. В этих статьях понятие стереотипа принимает достаточно конкретную форму и становится более определенным. В то же время в своих теоретических основах это главное понятие люблинской этнолингвистической школы остается не до конца выясненным. Я имею в виду прежде всего три главных вопроса: 1) соотношение языкового и внеязыкового (ментального, культурного) составляющих в понятиях стереотипа и картины мира, 2) соотношение понятия стереотипа с другими понятиями семантики – значением, коннотацией, прототипом, концептом, символом и 3) роль и соотношение «предметных» и «предикатных» стереотипов в картине мира.

1. В работах Е. Бартминьского и его коллег оба понятия трактуются как понятия лингвистические (*языковой стереотип* и *языковая картина мира*). В концепции московской семантической школы, где также употребляется понятие «языковая картина мира», а люблинскому стереотипу как ее компоненту соответствует понятие «образ» (см., в частности, [Апресян 1995а; ЯКМ]), определение «языковой» имеет другое, более узкое содержание. «Языковой образ» того или иного объекта действительности у Ю. Д. Апресяна базируется исключительно на данных языка (лексики, фразеологии, грамматики и т. д.) и принципиально отделяется от его общесемиотического, общекультурного, литературного и т. п. представления, тогда как в работах Е. Бартминьского и его школы понятие «языковой» подразумевает характеристики, которые могут иметь не только языковое (в указанном смысле), но и внеязыковое выражение, и сферой их репрезентации могут быть, наряду с языком, верования, ритуал, фольклор, народное искусство, бытовое поведение и т. д., которые, хотя и могут быть в принципе вербализованы и получить форму языковых текстов, в системе языка прямого выражения не получают. Иначе говоря, языковой стереотип (образ) в одном случае отграничивается от ментального (культурного) стереотипа (образа), а языковая картина мира – от ментальной (культурной) картины мира, а в другом случае объединяется с ними.

Соотношение культурных стереотипов с языковыми может быть различным – от почти полного совпадения языкового и культурного образа (т. е. выделяемых и обозначаемых языком и культурой свойств объектов, их иерархии и оценки) до их значительного расхождения. Так, например, формирующие языковой образ (стереотип) камня признаки «крепость», «неподвижность», «несокрушимость», отраженные в таких выражениях, как *каменное лицо*, *сердце не камень, как за каменной стеной* и т. п., входящие в его языковой стереотип, находят подтверждение в традиционной ритуальной практике, т. е. в культурном стереотипе камня: в пасхальном полесском обычае становиться на камень ради крепкого (несокрушимого) здоровья или в использовании камня для лечения и профилактики болезней. Однако другие свойства камня, составляющие его культурный образ в народной картине мира, не получают отражения в языке. О том, что камни растут, что они могут падать с неба, что они могут быть орудием божества или нечистой силы, что камень может быть символическим заместителем человека (если умирает один из близнецов, в могилу кладут камень, чтобы обезопасить от смерти другого), что в камень может быть обращен человек, и т. п. – обо всем этом мы не можем узнать «из языка», эти черты культурного образа (стереотипа) камня реконструируются только из верований, обрядов, бытовой практики, но не имеют прямого языкового подтверждения. Точно так же языковой стереотип волка, включающий признаки «хищный» (ср. *волчья хватка*), «прожорливый» (ср. *волчий аппетит*), «дикий» (ср. *волчьи ягоды*), не отмечает признака, определяющего культурный стереотип этого животного в народной культуре, а именно признака «чужой, связанный с потусторонним миром, миром мертвых» (ср. [Тура 1995]).

Анализ опубликованных статей люблинского словаря показывает, что составляющие стереотип суждения далеко не всегда находят языковое выражение, даже если его понимать максимально широко – как представленность в текстах. Такие нормативные суждения, как

«нельзя показывать на солнце пальцем» или «плевать в огонь – грех», так же как и поверья типа «кукушка своим кукованием предсказывает, сколько лет жизни еще осталось», не находят отражения в языке, не только в его структуре, но часто даже и в текстах; они «реконструируются» или даже «конструируются» исследователем, выводятся логическим путем из разного рода косвенных данных. То, что в словарных статьях называется экспликацией, – это не только почерпнутые из аутентичных текстов фольклора и языковых текстов (в том числе из фразеологии) цитаты и примеры использования соответствующего слова, но также и логические конструкты, которые в совокупности воспроизводят устойчивый в сознании носителей народной традиции образ объекта.

В концепции московского этнолингвистического словаря [СД] требование обязательной языковой выраженности не сформулировано, и объектом описания служит не язык в узком смысле слова, а язык культуры в семиотическом смысле, знаками (единицами) которого могут быть субстанционально разные сущности: вербальные, реальные (предметные), акциональные и т. п. и даже ментальные – так называемые концепты, такие как судьба, игра и т. п. Такой подход имеет свои как позитивные, так и негативные стороны. Позитивной стороной является возможность воссоздания целостной картины мира, характерной для данного типа культуры, независимо от способов выражения того или иного восприятия мира или его составляющих – в слове, действии или поверье. Традиционная народная культура в такой же мере вербальна, как и ритуальна; за обеими формами культуры кроется в принципе одно и то же мировоззрение, одна и та же картина мира, хотя вербальная форма народной культуры (прежде всего фольклор, но также и язык в его лексике, фразеологии и логике, т. е. структуре) имеет специфические, не вполне совпадающие с ритуальными, семантические характеристики. Параллелизм или изофункциональность вербального и ритуального кодов культуры многократно были предметом обсуждения и дискуссий. С семантической (семиотической) точки зрения безразлично, выражен ли «образ» (стереотип) предмета вербально или акционально, например, образ замка – в форме заклинания «замыкаю зверю пасть» или в форме ритуального действия – запираения замка на ключ или прятания ключа под порог и т. п. Образ или стереотип камня отражает как глагол *окаменеть* в проклятии «Чтоб ты окаменел!» или название черта *скаменушник* (*скаменечник*), так и защитное действие, состоящее в том, что камень подкладывают в амбар (чтобы мыши не ели зерна, чтобы они «окаменели»), постукивание по камню или обход пасеки с камнем во рту или закапывание его в землю, чтобы любой потенциальный вредитель «окаменел» и не тронул пчел, и т. п. Отрицательной стороной или недостатком такого подхода можно считать то, что в нем не учитывается, что эти разные формы культуры (вербальные и невербальные) неравноправны, не независимы друг от друга: верования, а особенно язык, являются не только формами (не только планом выражения) культуры, но и – согласно Бенвенисту – интерпретаторами той же культуры.

2. Второй вопрос, связанный с этнолингвистическим понятием стереотипа, касается соотношения стереотипа с другими семантическими категориями – значением, смыслом, коннотацией, прототипом, концептом, символом и т. п. Двусторонняя связь стереотипа, как и лексического значения, с одной стороны, со словом, а с другой – с объектом внешнего мира позволяет понимать его и как семантическую характеристику слова, и как ментальный образ денотата, причем это второе отнесение кажется более логичным. Если мы говорим о суждении «кукушка предсказывает судьбу», то кажется естественным понимать это высказывание как характеристику кукушки, а не слова *кукушка*. Такое понимание отвечает первоначальному пониманию стереотипа как устойчивого представления о предмете. На практике, в опубликованных словарных статьях и в названиях работ представителей люблинской школы, можно встретить формулировки обоих типов: с одной стороны, «стереотип воды», «стереотип Бога», т. е. стереотипы самих сущностей, а не слов, а с другой – «стереотипы названий национальностей», т. е. стереотипы слов. В то же время, когда речь идет о кон-

нотации, это понятие всегда относится к словам, а не к реалиям: «семантические коннотации названий цветов» (названий деревьев, названий брата и сестры, названий птиц и т. п.). Такое употребление слов *стереотип* и *коннотация* однозначно свидетельствует об их разнотипной категориальной интерпретации, т. е. о понимании стереотипа как ментальной категории, а коннотации – как языковой, хотя это не отвечает первоначальному теоретическому установкам авторов концепции языкового стереотипа. Таким образом, стремление к расширению интерпретации языка и языковой семантики за счет понятия стереотипа наталкивается на определенное «сопротивление материала».

Как понятие стереотипа, так и понятие коннотации стало в каком-то смысле реакцией на «узость» понятия лексического значения, выражаемого словарной дефиницией посредством указания на набор необходимых и достаточных признаков, которые в лучшем случае обеспечивают правильную референцию с объектом внешнего мира (и то не всегда, как следует из работ Анны Вежбицкой), но совершенно недостаточны для правильного и полноценного функционирования и понимания слова в тексте. Понятие коннотации и стереотипа расширило и углубило представление о семантике слова. Однако если коннотация всегда понималась как «надстройка» над денотативным значением, как дополнение к нему, то стереотип с самого начала претендовал на целостное представление лексической семантики, т. е. должен был включать и денотативное ядро, и коннотацию, и иные – оценочные, эмоциональные и прочие семантические «приращения», создавая исчерпывающий образ соответствующего объекта действительности.

Вместе с тем известно, что понятие языкового стереотипа выросло непосредственно из понятия коннотации, ср. известную работу Кристины Писарковой о названиях народов [Pisarkowa 1976]. Е. Бартминьский в статье о стереотипе как предмете лингвистики сочувственно цитирует К. Писаркову: «Стереотипы равнозначны семантической коннотации названия народа» – и комментирует ее следующим образом: «Коннотация понимается К. Писарковой как смысловое содержание, эмоционально окрашенное и сопутствующее первичному значению названия» [Bartminski 1985: 45]. Из этого определения следует, что языковой стереотип включает не весь семантический объем, соотносящийся с данной номинацией, а только ту его часть, которая «надстроена» над «первичным» значением, причем остается неясным, входят ли в его состав еще какие-нибудь значения, кроме коннотации (например, так называемые энциклопедические сведения или культурные значения).

С другой стороны, нельзя не учитывать того, что культурный образ предмета и мира в целом может быть различным для разных типов культуры, даже пользующихся одним языком. Можно, например, говорить о разных портретах (образах, моделях) мира, характерных для носителей общенациональной (стандартной, аналогичной литературному языку) и фольклорной (традиционной, народной), и даже для разных жанров и разных текстов в рамках одного типа культуры. Варианты этих культурных моделей (образов мира) будут представлять разные стереотипы одних и тех же явлений (реалий) окружающей действительности, разные системы оценок и разные способы категоризации содержания. Много и интересно писала об этом в своих работах о языке и культурных моделях (стереотипах) разных профессиональных групп и разных жанров фольклора С. Е. Никитина [Никитина 1993].

В работах Е. Бартминьского, помимо понятия стереотипа, вводится дополнительное понятие профиля как разновидности одного стереотипа [Bartminski 1993]. Разные профили соотносятся с разными коннотациями, с разными видами субъектов восприятия и разными видами суждений об объекте, они «распределяют» объект (и соответствующий языковой знак) по разным понятийным сферам и помещают его в разные функциональные и семантические парадигмы. Неоднократно приводимые в пример Е. Бартминьским три разных образа (профиля) коня – конь жениха, конь солдата и конь крестьянина-землепашца – составляют один стереотип в трех профилях. Подобных примеров можно привести немало. При этом

каждый «подстереотип» (substereotyp) содержит в своей основе какой-то признак объекта (или несколько семантически связанных признаков), из которого «вырастает» коннотация и на основе которого формируется стереотип, тогда как остальные признаки отходят на задний план или полностью утрачивают релевантность.

Подобный принцип структуризации семантики находит параллель в механизме возникновения символического значения и рождения символа, когда из набора признаков денотата выбирается один, который становится доминирующим, тогда как все прочие признаки оказываются затемненными. Таким доминирующим признаком в принципе может стать любой – и тот, который входит в состав денотативного ядра значения, и тот, который относится к периферии, и тот, который лежит в основе коннотации. Поэтому один и тот же знак (вербальный, акциональный или предметный) может стать основой для нескольких символов. Например, в растительном коде (парадигме) народной культуры верба может быть как символом быстрого роста (откуда битье вербовой веткой как акт продуцирующей магии), так и символом демонического локуса (черти сидят на вербе); борона в предметном коде может выступать как фаллический символ (благодаря наличию острых зубьев и функции рыхления) и как символ отгона нечистой силы или защиты от нее (благодаря тому же признаку наличия острых зубьев); зеркало может восприниматься как символ границы между земным и потусторонним миром или как чисто женский символ. В каждом из этих символических значений соответствующие знаки входят в разные ряды синонимических (или изофункциональных) символов, образуют разные стереотипы или разные профили понятий, если пользоваться термином Е. Бартминьского.

Таким образом, понятию языкового стереотипа в люблинской концепции соответствует в московском понимании то, что можно было бы назвать культурным стереотипом (хотя мы и не пользуемся этим термином, а говорим о семантике знака в языке культуры, имея в виду весь круг значений и функций описываемых в словаре единиц). То, что в концепции Бартминьского называется профилем понятия, в определенной степени соответствует нашему пониманию культурного символа как определенного устойчивого образа предмета, основанного на одном или нескольких избранных его характеристиках.

3. В этнолингвистической концепции Е. Бартминьского подробно разработана методика экспликации стереотипов. Однако в ней речь идет лишь о «предметных сущностях», «элементах мира», стереотипы которых реконструируются путем исчисления всех «предикатов» исследуемого предмета, т. е. его свойств, признаков, действий, состояний, отношений и т. д. Сколь подробно ни были бы исчислены и интерпретированы смысловые параметры каждого «предмета» и сколь полным ни был бы охват (набор) этих «предметов», составленная из их стереотипов картина неизбежно будет страдать неадекватностью – она будет плоской, двухмерной, статичной и атомарной.

Для того чтобы картина мира была адекватной нашему восприятию, она должна быть объемной, иерархически упорядоченной, динамичной и системно организованной, а это требует включения в нее не только «предметных», но и «предикатных» сущностей. При «предметном» понимании стереотипов картина мира выглядит плоскостью, заполненной предметами, подобно карте с нанесенными на нее пятнами континентов, океанов и морей. В действительности познающий и категоризирующий мир человек составляет себе представление не только о предметах и явлениях и их свойствах, но и о самих этих свойствах, присущих разным предметам и потому наделенных в определенном смысле систематизирующей (категоризирующей) функцией. Он не только видит, что трава зеленая, а кровь красная, но и делает заключение о том, что такое *зеленый* (*зелень*) и *красный* (*краснота*) и какие еще предметы этим свойством обладают; не только знает, что человек и животное рождается и умирает, но и создает некоторый стереотип (образ, концепт) рождения и умирания. В картине мира должен присутствовать образ того, что такое *ходить* или *бежать*, *плавать* и *летать*,

что такое *всегда* и *вдруг*, что такое *время* и *пустота* и т. д. Но можно ли вообще говорить о стереотипе применительно к предикатам? И если да, то в чем различие между предметом и предикатом как объектами языковой и культурной категоризации?

В современных лингвистических исследованиях по лексической семантике, ориентированных на когнитивный подход и реконструкцию языковой картины мира, различие между предметными именами и предикатной лексикой как двумя типами языковых знаков определяется очень четко: «...отличие имен действия от слов с другой семантикой состоит преимущественно в том, что они описывают сложные многоаспектные ситуации, формальная экспликация которых требует характеристики свойств участников, их положений, их взаимоотношений и т. п.» [Апресян 1991: 3]. При этом и т. п. другие виды знаков в своей семантике отражают определенный, специфический для каждого языка, способ категоризации мира человеком, то, как язык членит окружающий мир, прикрепляя слово к определенному фрагменту действительности. Если речь идет о предметной лексике, то в одних языках, например, различаются чашки, кружки и стаканы (или стулья, кресла и табуретки), в других эти предметы обозначаются одним словом; в одних языках *овощи* включают петрушку и морковь, в других не включают, и т. д. Если речь идет о предикатной лексике, то языки различаются, например, тем, какие субъекты могут быть у глагола *идти/ходить* (с прототипическим значением передвижения человека или животного по земле с помощью ног), например, в русском языке *часы ходят, дорога идет, время идет, дождь идет* и т. д., а в других языках о дожде или снеге говорится: *падает* \ какие объекты могут быть у глагола *резать* и какие инструменты при этом используются: в одних языках можно резать хлеб, бумагу, ткань, в других этот глагол также означает 'пилить дерево', но не употребляется по отношению к хлебу, бумаге или ткани; в некоторых языках можно резать только ножом, но не ножницами (в этих случаях говорят: *кроить*) [Дюрович 2000]; одни и те же предметы в одних языках *стоят*, в других *лежат* и т. д.

Аналогично этому могут быть определены различия между предметными и предикатными стереотипами в языке культуры. Если образ (стереотип) предмета складывается из характерных для него свойств (предикатов), то образ (стереотип) предикатных сущностей (свойств, действий, состояний и т. д.) складывается из их пространственно-временных характеристик и их предметного воплощения или наполнения, т. е. типичных для них субъектов, объектов, адресатов, инструментов, ресурсов и т. д.

В своей известной работе об овощах и фруктах Анна Вежбицка [Wierzbicka 1999] говорит, что было бы ошибкой определять розу как «вид колючего предмета», потому что это только один из признаков, который неоправданно бы повышался в своем статусе и трактовался как признак доминирующий, определяющий, классифицирующий. Но именно таким «избирательным» образом категоризируются предметы в символическом языке культуры: признак «колючий» (или «режущий») становится основой объединения в один (функциональный) класс самых разных предметов – не только растений, таких как шиповник, терн, крапива, но и орудий, таких как иголка, нож, коса и т. п., которые одинаково наделяются магической защитной функцией и используются в самых разных ритуальных ситуациях. Аналогично (т. е. на основании выбранных признаков) формируются стереотипы предикатов.

Мне уже приходилось писать об особенности категоризации действий (в широком смысле) как акциональных знаков культуры (т. е. самих действий, предикатов) в их соотношении с другими (предметными, персонажными, локативными и др.) знаками [Толстая 1996в]. Я пыталась показать, что в зависимости от того, какой из компонентов получает доминирующее значение в конкретной ритуальной (коммуникативной) ситуации, семантика предиката приобретает персональный, объектный, инструментальный, локативный или темпоральный акцент, т. е. главное культурное значение заключается либо в исполнителе, либо

в объекте действия, либо в инструменте, локусе или времени его совершения, либо значимыми могут оказаться сразу несколько характеристик ситуации, к которой относится действие. И только в некоторых (немногих) случаях доминантой может оказаться само действие (примерами могут служить битье, подпрыгивание, витье, связывание, разрушение и др.).

Сейчас меня интересует другой вопрос – как соотносятся акциональные знаки культуры с соответствующими языковыми единицами (прежде всего глаголами), обозначающими эти акциональные сущности, и как соотносится собственно языковой стереотип предикатного слова (прежде всего глагола) с тем, что можно условно назвать культурным стереотипом предикатного понятия (или концепта)? Можно ли вывести культурные значения из общеязыковых и каковы те деривационные семантические механизмы, которые приводят к культурному приращению собственно языковой семантики?

В словаре «Славянские древности» толкуются разные категории (типы) предикатов: физические действия (статьи БЕГ, БИТЬ, БРОСАТЬ, ВТЫКАТЬ, ЗАКАПЫВАТЬ, КРУТИТЬ, ЛОМАТЬ, МЕСТИ, ОБВЯЗЫВАТЬ и т. д.), речевые действия (статьи БРАНЬ, БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ, ВЕЛИЧАНИЕ, ДРАЗНИТЬ, КОРИТЬ, ГОЛОШЕНИЕ, ЗАГОВОРЫ и др.), предикаты воздействия (БУДИТЬ, ВОДИТЬ, КОРМИТЬ), предикаты состояния (АГОНИЯ, БЕРЕМЕННОСТЬ, БЕЗБРАЧИЕ, БЕСПЛОДИЕ, БЕССОННИЦА, БЕШЕНСТВО, БОЛЕЗНЬ, ВДОВСТВО, ВЕСТИСЬ, ПЛОДИТЬСЯ, ВОЙНА), предикаты свойства (БЕЛЫЙ ЦВЕТ, БЫСТРЫЙ, ВЫСОКИЙ, ГОЛЫЙ, КИСЛЫЙ – ПРЕСНЫЙ, КРИВОЙ, МОЛОДОЙ – СТАРЫЙ и т. п.) и другие, в том числе сложные, комбинированные действия со многими составляющими, по существу целые ритуалы (БЕСЧИНСТВА, ВЕНЧАНИЕ, ГАДАНИЯ, ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДЯ и т. п.).

Я ограничусь одним примером. Если сравнить языковой и культурный стереотип предиката «ходить/идти», то мы сразу обнаружим, что они очень далеки друг от друга. Для языкового стереотипа (образа) ходьбы/хождения прототипической является принадлежность предиката к классу физических действий (движение, перемещение), хотя глагол *ходить*, *идти* может иметь значение и состояния (*он болен, не ходит*), и значение свойства (*ребенок уже ходит*), и занятия (*он ходит по аптекам, ищет лекарство*). Языковой образ глаголов *идти*, *ходить* определяется здесь их прототипическим субъектом, каковым является человек (или животное). Но этот образ в языке дополняется и усложняется такими употреблениями этого глагола, в которых субъектом служит не человек или животное, а, например, средства передвижения (*поезд идет, автобус ходит по расписанию*), устройства и механизмы (*часы идут, ходят*), локус передвижения (*дорога идет в гору*) и др. В этих вторичных употреблениях мотивирующим признаком оказывается не прототипическое перемещение человека с помощью ног, а либо перемещение другим способом (поезд, автобус, тучи), либо вообще не передвижение, а некое действие (часы) или свойство (дорога), которые, однако, как и прототипическая ходьба, связаны с преодолением пространства (времени). Наконец, субъектом могут быть абстрактные сущности, например, *дело идет, время идет, дождь идет, зима идет* и т. д., где от прототипического значения остается только сама идея движения без всякого указания на способ движения (подробнее см. [Апресян 2009: 462–470; Майсак, Рахилина 1999; Рахилина 2000]).

Если теперь от этого языкового образа (стереотипа) ходьбы обратиться к культурному стереотипу, то мы обнаружим, что в культурных контекстах представлен только прототипический образ хождения, в котором субъектом является человек; «хождение» понимается как свойство человека, определяющее его принадлежность к жизни, основным признаком которой является движение. Хождение противоположно неподвижности, покою и, в частности, лежанию, которые ассоциируются с болезнью и смертью (ср. *слег* о больном, *полегли* или *пали* о погибших в бою и т. п., а выражение *выходить больного* подразумевает как хождение тех, кто за ним *ухаживает*, так и каузативный смысл – побуждение больного к хождению,

т. е. выздоровлению и возвращению к жизни). Сема «жизнь» не входит непосредственно в языковую (семантическую) структуру глагола *ходить*; она лишь опосредованно присутствует в ней благодаря прототипическому субъекту «человек» (можно привести примеры из старославянского и древнерусского языка, где *ходить* означает ‘жить, существовать’: «Господь не лишит добра ходящих незлобою» (Синайская псалтырь) и *ходити говеюще* ‘жить целомудренно’ (Ипатьевская летопись). Тем не менее именно презумпция жизни становится источником и семантической доминантой культурных значений хождения, реконструируемых на основе контекстов ритуального поведения.

Известно, что хождение является главным содержанием множества ритуалов, в которых ему приписывается общая продуцирующая и, так сказать, бенефакционная функция: таковы календарные обходы домов, полей, храмов, источников и т. д., разного рода процессии, совершаемые с продуцирующей целью (вызвать плодородие полей) или защитной целью (оградить пространство хождения от града, эпидемии и других напастей) (ср. серию статей венского академика Радослава Катичича о магии плодородия и рифмованной формуле «ходить-родить» [Katičić 1987], ср. полес. «Где коза ходит, там жито родит», бел. «Святая Микола по межах ходит, по межах ходит, жито родить», хорв. «Kuda Jura odi, tuda polje rodi»).

Эта же глубинная ассоциация хождения с жизнью определяет негативное восприятие хождения после смерти как явления, несовместимого с жизнью и угрожающего живым людям и всему миропорядку, чем объясняется в народной традиции множество ритуальных и магических действий по предотвращению посмертного хождения в составе погребального обряда (связывание ног покойника, прибавление одежды к гробу, рассыпание мака, вынос гроба ногами вперед и многое другое) и по прекращению хождения покойника (установление камня на могиле, забивание осинового кола и т. п.). См. об этом ниже (с. 421–444).

Итак, если можно говорить о культурном стереотипе хождения, то он отличается от семантики глагола *ходить* несколькими существенными признаками. Во-первых, он резко сужает семантику глагола, ограничивая действие его прототипическим значением с субъектом-человеком; все остальные, вторичные, переносные значения глагола не наделяются культурными функциями и не участвуют в культурных контекстах. Во-вторых, семантика «человеческого» хождения получает специфический и очень сильный оценочный акцент, придающий действию символический характер: хождение начинает символизировать жизненную силу, продуктивность и безопасность и благодаря этому получает высшую оценку. На этой символике и оценке и основываются ритуальные функции и магические свойства хождения. Эта оценочная (и далее – символическая) добавка и создает культурный стереотип хождения, сближая его с другими, типичными (предметными) стереотипами, обязательно включающими субъективный эмоционально-оценочный компонент.

В сущности, у акциональных знаков культуры (действий) очень немного функций и лежащих в их основе символических значений, и эти функции носят слишком общий характер. Это либо стимулирование плодородия, благополучия, сохранения жизни (продуцирующая функция), либо защита жизненных ценностей в превентивном смысле (ограждение от опасности), либо их защита в терапевтическом смысле (устранение, уничтожение уже имеющейся опасности). Но эти общие функции и символические значения базируются на разных характеристиках самого действия. Например, действие «связывать» может наделяться как бенефакционной продуцирующей семантикой (таков смысл символического связывания в обряде побратимства, когда побратимов обвязывают одним поясом), так и защитной обезвреживающей семантикой (таково символическое или реальное связывание как способ сковывания опасности: связывание ног покойника, символическое связывание волчьей пасти и т. п.). В первом случае связывание символизирует соединение, объединение, слияние воедино; во втором – сковывание, лишение подвижности. Действие «ломать» может симво-

лизировать нарушение целостности (ср. битье посуды в свадебном обряде), а может трактоваться как способ уничтожения опасности [СД 3: 134–137]. При этом в свадебном обряде битье посуды в одних традициях может служить знаком «честности» невесты, а в других, наоборот, означать ее «нечестность», т. е. утрату девственности до свадьбы. За этими разными символами-омонимами стоят разные акциональные стереотипы.

Таким образом, предикаты в языке культуры если и могут быть истолкованы как стереотипы, то это будут стереотипы иного порядка, чем предметные, и они требуют разработки особых методов экспликации, подобно тому как в лингвистической семантике по-разному трактуются семантические свойства предикатов и предметных имен.

К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора

Аналогия между языком и культурой (основанная как на сходстве их природы, так и на общности семиотических подходов к обоим явлениям), уже породившая немало продуктивных культурологических понятий (ср. язык культуры, культурный или обрядовый текст, грамматика и семантика обряда и т. п.), по мере развития новых направлений в лингвистике продолжает обогащаться и углубляться, открывая новые возможности интерпретации различных форм и категорий культуры (см. [Język a kultura 1988; Толстой 19956]). Одной из наиболее близких к культурологии областей современного языкознания, в определенной степени даже смыкающейся с ней по своему содержанию, безусловно, является лингвистическая прагматика, изучающая язык в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании, в контексте поведения, коммуникации, ее субъектов, адресатов, содержания, целей и т. п.

На первый взгляд, обряд еще «более коммуникативен», чем язык, ибо он всегда предполагает каких-то конкретных исполнителей и какие-то конкретные условия – время, место исполнения, определенные цели и определенного адресата. Если воспользоваться термином Дж. Лайонза, то обряд соответствует «канонической коммуникативной ситуации» и подобен «каноническому речевому акту», в котором соблюдается классическое единство места, времени и действия [Lyons 1978]. Поскольку, в отличие от языка, обряд не имеет письменной формы, то его «текст» не может быть «отсрочен», отделен от момента исполнения и от исполнителя, как это возможно и нормально для письменных языковых текстов. Он не может быть отделен и от локуса исполнения, не может восприниматься на расстоянии, в отличие от такого вида речевого общения, как телефонный разговор.

В то же время коммуникативные возможности обрядового и фольклорного «актов» по сравнению с возможностями речевого общения явно ограничены, ибо ни обряд, ни фольклорный текст не являются в прямом смысле слова продуктом акта коммуникации (исполнения), они не создаются исполнителем, а лишь воспроизводятся в готовом виде, лишь «актуализируются» в момент исполнения. И обрядовый, и фольклорный тексты существуют до самого обряда, предшествуют ему, а их создатель (если он есть) устранен из коммуникативного акта обряда, выведен за его пределы. Поэтому ни обряд, ни фольклорный текст не могут служить простым сообщением, они не содержат в себе ничего нового для адресатов ни в своей «локуции», в своем пропозициональном содержании, ни в своей «иллокуции», ибо их целевая направленность также заранее известна и неизменна. В этом смысле они всегда вторичны.

Из этого (и не только из этого) следует, что к трем сформулированным Дж. Лайонзом условиям «каноничности» коммуникативной ситуации, а именно: 1) наличие субъекта (отправителя) и адресата, 2) синхронность отправления и восприятия текста и 3) единство местонахождения отправителя и адресата, – должно быть, по-видимому, добавлено еще одно, четвертое условие: 4) отправитель (субъект, говорящий) является «автором» передаваемого текста, он создает его в самом акте коммуникации. Канонический речевой акт удовлетворяет всем четырем условиям, а ситуация обряда – в лучшем случае лишь первым трем. Речевой акт, в котором говорящий не является автором произносимого текста, а лишь воспроизводит чужой текст (например, читает стихотворение или газетную статью), вряд ли может считаться каноническим, стандартным коммуникативным актом, его семантика содержит весьма существенные «добавки», возникающие из факта вторичности, т. е. как бы из присутствия в речевой ситуации, помимо говорящего, еще одного отправителя – автора, со всеми его «правами» на текст, его интенциями, оценками и т. д. По отношению

к таким речевым ситуациям предложено понятие особого, «нарративного» (повествовательного) режима коммуникации [Падучева 1990]. Вторичность фольклорного текста не вполне соответствует нарративному режиму речи. Здесь отношения между первичным и вторичным текстом иные, чем простое пересказывание, они более сложные.

Фольклорный текст имеет свою внутреннюю (первичную) прагматическую структуру, соотносимую с ситуацией создания текста и с его условным автором, и внешнюю, или вторичную, структуру, соотносимую с ситуацией воспроизведения (исполнения) текста и с ее прагматическими параметрами и установками. Эти две разные ситуации и соответственно две разные структуры могут по-разному взаимодействовать между собой, создавая сложное и иерархически организованное целое.

Если говорить о внешних коммуникативных функциях фольклорных текстов, связанных с их исполнением, то нетрудно заметить, что разные фольклорные жанры по своим коммуникативным возможностям неравнозначны. Например, магические, заклинательные тексты (скажем, заговоры) в большой степени коммуникативны: у них отчетливо выражена цель (изгнать, утратить или задобрить болезнь, перенести ее с больного на дерево, на предмет и т. п.), часто вполне конкретен адресат (это может быть сама болезнь, больной, демон, святой, посредник, Бог и т. п.). Гораздо менее коммуникативны так называемые повествовательные жанры. Но даже исполнитель сказки свободен в выборе момента исполнения, в выборе самого текста, он может преследовать определенную цель, нравоучительную или утешительную. Если речь идет о пословицах или поговорках, то здесь также сохраняется свобода выбора подходящей ситуации и относительная свобода прагматической цели: одна и та же пословица может быть в зависимости от ситуации упреком, утешением, нравоучением, оправданием, предписанием, советом, угрозой и т. д. В обряде же воля исполнителя практически сведена на нет строгой регламентацией всех обстоятельств и условий исполнения (лицо, время, место, сопутствующие действия) и заданностью самого текста.

Что касается внутренних прагматических характеристик фольклорных текстов, то в повествовательных жанрах фольклора они достаточно автономны, независимы от ситуации исполнения и вполне сопоставимы с прагматикой речевых нарративных текстов. Иначе обстоит дело с обрядовыми фольклорными текстами. Во многих случаях обрядовые тексты (песни, приговоры, заклинания и т. п.) или их фрагменты прагматически маркированы и представляют собой просьбы, мольбы, пожелания, предписания, обещания, приглашения, угрозы, проклятия, вопросы, поздравления и т. п. Они обычно содержат явные признаки прагматической организации, т. е. соотносительности с некоторой ситуацией, – указания на отправителя, адресата, иллокутивную цель (вокативы, формы местоимений 1-го и 2-го лица, императивы, оптативные формулы), а их общая обрядовая семантика в значительной мере, хотя и не полностью, определяется первичной (внутренней) прагматической установкой. Такие тексты как бы отвлечены от реальной ситуации исполнения обряда и отсылают к некоторой архетипической ситуации, воспроизводимой в обряде. Исполнитель, говорящий (отправитель текста) репрезентирует в обряде не столько самого себя как участника обряда, сколько свою обрядовую роль, определенную модель говорящего (автора текста). При этом он как бы присваивает себе произносимый текст, становится его автором.

Еще более сложной оказывается для обрядового текста модель адресата. Можно говорить по крайней мере о трех типах адресатов: 1) о непосредственном адресате обрядовой ситуации, т. е. одном из участников обряда, к которому обращен текст (например, о хозяине или всей семье при исполнении рождественских колядок; невесте и женихе в свадебном обряде, больному в ритуале лечения и т. п.); 2) об адресате, обозначенном и названном в самом тексте (это может быть не только реальное обрядовое лицо, но и Бог, святой, персонафицированный праздник, демонологический персонаж, предмет, объект или орудие действия); 3) о некоем абсолютном адресате, т. е. высшей силе, к которой апеллирует в конеч-

ном счете любой обрядовый текст заклинательного характера. Например, русские жницы, окончив жатву, катались по стерне и говорили, обращаясь к полю: «Нивка, нивка, отдай мою силку!» (чтобы спина не болела); словацкие девушки в канун дня св. Андрея (ЗО. XI) трясли забор и приговаривали: «Забор, забор, трясу тебя, святой Андрей, прошу тебя – дай мне знать, за кого мне замуж идти». Абсолютный адресат обычно не эксплицируется, ср. благопожелание, произносимое сербским полазником (первым посетителем) на Рождество: «Вот такой пусть вырастет пшеница, ячмень, конопля и остальной урожай!» (при этом он высоко поднимает ветку). Текст может быть рассчитан на адресатов двух типов или даже всех трех типов одновременно. Соответственно усложнению модели отправителя и адресата текста углубляется его коммуникативное содержание и семантическая структура.

Неоднозначно и многослойно и понятие иллокутивной цели обрядового текста. Цель, как и адресат, имеет несколько моделей. Это может быть буквальная, прямая цель, выраженная в тексте и предопределенная его формой (например, благопожелание), внутриобрядовая цель (например, получение вознаграждения за благопожелание или за исполнение колядок), более отдаленная цель (обеспечение урожая, приплода скота, исцеление от болезни, оберег от злых сил) и, наконец, некая высшая цель (сохранение общего благополучия и мирового порядка).

Наиболее яркой особенностью прагматики обрядового фольклорного текста является его принципиальная «перлокутивность», косвенность, несовпадение буквального, прямого значения сказанного (его логического, пропозиционального содержания) с тем, что «имеется в виду», т. е. с иллокутивной целью. При этом вторичные, косвенные значения и цели высказывания конвенционально закреплены, предписаны и предопределены структурой и назначением обряда и текста и не зависят от воли исполнителя текста. Соотношение прямого и косвенного смысла носит в этом случае вполне устойчивый, стереотипный характер и не предусматривает никакой свободной «игры» между ними. Оно как бы введено в прагматическую рамку текста и воспроизводится автоматически вместе с ним.

Однако характер соотношения прямого и косвенного значений неодинаков для разных типов речевых актов, представленных в обрядовом тексте. Исключительно косвенными актами являются тексты или их фрагменты, имеющие коммуникативно немаркированную форму констатаций, сообщений, утверждений (так называемые ассертивы или репрезентативы). Исследователи обрядового фольклора не раз отмечали эту особенность (прием) заклинательных текстов – магическую, благопожелательную, оптативную, поздравительную и т. п. функцию констатирующих («повествовательных») текстов или фрагментов колядок, благопожелательных приговоров, заговоров, свадебных величаний и т. п. Так, благопожелание может иметь не оптативную или императивную форму, соответствующую функции жанра, а констатирующую типа «Пришел Новый год, принес вам много здоровья, много детей, телят, ягнят, поросят, хлеба и т. д.». Так же и заговор от болезни может содержать императивную формулу отгона типа «Криксы-плаксы, перестаньте ходить, дитине кости ломить, идите на сухие леса, на болота, где ветер не веет, солнце не светит и т. д.», а может, вместо этого, иметь констатирующую («повествовательную») формулу типа «Летели сороки через дитячий двор высокий да ухопили криксы и плаксы, ночницы и уроки, да понесли через череты, через болоты, да утоптали в яр глубокий, крыльцами замели, ножками загребли».

В прагматически неоднородном тексте констатирующие фрагменты, как правило, принимают ту иллокутивную функцию (и то прагматическое значение), которое характерно для прагматически маркированных фрагментов того же текста. Эти последние как бы создают иллокутивное поле всего текста. Например, заговор может содержать повествовательный зачин, за которым следует прагматически маркированный текст, «окрашивающий» своей иллокуцией также и повествовательный фрагмент, ср. полесский заговор от детской бессон-

ницы и ночного крика: «Ходыла Божа Маты по хаты, гоныла крыкльвицы з хаты. Идытэ, крыкльвицы, з хаты, дайтэ дытыни спаты з вэчора до пивночы, з пивночы до ранку», где «отгонная» (прагматически маркированная) часть как бы одновременно принадлежит и персонажу повествовательного зачина (т. е. Богоматери), и лекарю – исполнителю текста, т. е. является элементом и первичной, и вторичной прагматической семантики.

Безусловно косвенный (риторический) характер имеют вопросы и диалогические тексты, составляющие особый речевой и фольклорный жанр и особый прагматический тип текста со сложной структурой. Они также никогда не употребляются в своем прямом значении – с целью получения знания. В ритуально-магической практике всех славянских традиций известен специальный диалог, исполняемый перед новогодним ужином и направленный на то, чтобы в течение всего грядущего года скотина не терялась, возвращалась домой, а куры неслись в своей усадьбе, а не где-нибудь в чужом дворе. В Полесье кто-то из домочадцев выходил из дома, стучал в окно и спрашивал хозяйку: «Добрый вечер, кума. А где ваши куры несутся?» Хозяйка из хаты отвечала: «В сарае». – «А где ваши коровы пасутся?» – «На грудку». – «А где ваши рои седают?» – «На хвое (или на груше)». Широко используется ритуальный диалог и в магии лечения болезней. В том же Полесье для избавления ребенка от «крикс» (ночного плача) кладут в воду гребень и ребенка. Одна женщина становится снаружи под окном и спрашивает: «Что вы делаете?» Другая из дома отвечает: «Варим криксы». На это следует из-под окна: «Варите сильней, чтобы больше не варить». Так говорят трижды (подробнее см. [Толстой 1984]).

Косвенную цель могут принимать не только повествовательные, но и прагматически маркированные тексты. Приглашения могут преследовать прямо противоположную цель предотвращения прихода, отгона (таковы, например, приглашения мифологических персонажей и стихий на рождественский ужин [Виноградова, Толстая 1991]), просьба может иметь значение благопожелания и т. п. Многие обрядовые тексты представляют собой комбинацию нескольких иллюкутивных актов, подчас противоречащих по своей прагматической семантике друг другу. В таких случаях тексты имеют весьма сложную семантическую структуру. В упомянутых уже текстах рождественских приглашений пригласительные формулы могут сочетаться с формулами запрета и формулами угрозы, ср. полесское «Мороз, мороз, ходи кутью есть! А в Петровку не ходи, не то будем пугами бить!». Суммарная прагматическая цель текста оказывается производной от всех этих составляющих и отражает неоднозначность целевой установки самого обряда, непосредственная цель которого – приглашение, а конечная цель (цель самого приглашения) – отгон, предупреждение появления стихии в неурочное, летнее время.

Таким образом, прагматическая структура и семантика обрядового фольклорного текста задается и определяется обрядовым контекстом и коммуникативной структурой самого обряда, в который текст входит в качестве его вербального компонента. Но, в отличие от вербального текста, акциональный текст обряда обычно не имеет формально выраженных показателей своей прагматики, в нем чаще всего не эксплицируются ни адресаты совершаемых действий, ни их цели. Как в таком случае мы можем узнать, зачем, с какой целью совершается обряд и кому он адресован?

Сами исполнители обряда (носители традиции) не нуждаются обычно в том, чтобы формулировать цели своих действий. Необходимость в таких формулировках и объяснениях возникает лишь в двух случаях: во-первых, при соприкосновении с другой культурой, скажем, в ситуации опроса информаторов исследователем, или при межэтнических контактах, или даже при общении представителей соседних локальных традиций, во-вторых, при передаче собственной традиции новым поколениям, т. е. при обучении. Последняя ситуация совсем не редка, она достаточно типична и возникает отнюдь не только при общении с детьми, когда им, например, говорят: «Не ходи в поле – русалка защекочет» или: «Не ходи к

колодцу – там сидит железная баба, она тебя утащит». Ситуация обучения возникает постоянно в жизни каждого члена социума, при каждом переходе его в новый возрастной или социальный статус, каждый раз, когда ему приходится осваивать новую социальную или обрядовую роль: в обрядах инициации молодежи; в свадебном обряде, когда молодые люди становятся сначала невестой и женихом, затем мужем и женой, невесткой и зятем, а их родители – свекром и свекровью, тестем и тещей, другие – впервые становятся сватами и т. д.; в родинном обряде обучают и роженицу, и ее мужа, и бабу-повитуху; овдовев, женщина начинает усваивать правила поведения в новом статусе, и т. д. Во всех подобных случаях оказываются необходимыми те или иные разъяснения и толкования ритуальных форм поведения, вскрывающие их «цель».

И все же если спросить у носителей традиции, зачем совершается тот или иной обряд, то чаще всего последует ответ типа «...так принято, так положено, так всегда делали, так делали старые люди и нам велели». Казалось бы, такой ответ лишен содержания, ибо он логически вытекает из самого понятия обряда как действия (или поведения), закрепленного традицией. Но тем не менее это самый точный ответ на вопрос, ибо наиболее существенная цель любого обряда – не нарушить традицию, соблюсти предписанные ею правила поведения, а это в свою очередь должно обеспечить сохранение и поддержание существующего порядка, существующего положения дел, равновесия мира или – восстановление равновесия, если оно было нарушено. Важнейшим условием незыблемости мира является соблюдение границы между этим и потусторонним миром, границы, которая естественным образом нарушается, например, в случае рождения ребенка или в случае смерти, и тогда именно обряды должны ее восстановить.

Но это лишь самая общая, самая широкая рамка целевой модели обряда. Конкретные обряды имеют и более узкие, конкретные цели. Например, когда при приближении грозы выбрасывают из дома во двор хлебную лопату, то цель этого действия состоит в том, чтобы отогнать тучу, предотвратить удар молнии в дом. Когда за ужином в рождественский сочельник откладывают понемногу от каждого блюда на отдельную тарелку или прямо на стол, то это делают с целью накормить умерших родственников, которые в этот день (или ночь) должны прийти домой. В свою очередь это угощение душ умерших предков преследует цель задобрить их, заручиться их благосклонностью и защитой в наступающем году. Цель действия может быть и внутриобрядовой, например, получение вознаграждения, обмен дарами, выкуп и т. п.

Как известно, логически нелегко разграничить цель и причину— и та, и другая категория могут мотивировать действие. Они часто не различаются и в языке: в русском языке на целевой вопрос «зачем?» может даваться ответ с предъявлением причины, а на причинный вопрос «почему?» – ответ с предъявлением цели. В специальной работе на эту тему Е. В. Рахилиной [Рахилина 1989] (ср. также [Grochowski 1980]) предлагается ответы на такие вопросы независимо от их целевой или причинной логической и языковой формы называть оправданиями действия. По-видимому, широко употребительный в фольклористике и этнографии термин *мотивировка действия* следует истолковывать подобным же образом.

Мотивировки обрядовых действий, предписаний или запретов, предъявляемые носителями традиции, по своему содержанию являются преимущественно целевыми, т. е. объясняющими назначение, целевую установку обряда, что схематически можно выразить так: некоторое действие совершается, должно совершаться или не должно совершаться, чтобы нечто другое (событие, факт, положение дел) было или не было (состоялось или не состоялось). Но по своей логической форме мотивировки могут быть тройками: 1) выражающими цель, т. е. формально-целевыми, вводимыми союзами типа *чтобы, чтобы не, для того чтобы*; 2) выражающими причину, т. е. формально-причинными, вводимыми союзами *потому что, так как, ибо, поскольку* или бессоюзно; 3) выражающими следствие, обычно

отрицательное следствие, т. е. следствие несовершения некоторого действия или несоблюдения запрета, и вводимыми союзами типа *a to, a ne to, иначе*.

Примеры формально-целевых мотивировок: «новорожденного ребенка купают в хлебной деже, чтобы он рос так же быстро, как поднимается хлебное тесто», «во время первого весеннего грома трутся спиной о дубовый столб, чтобы спина стала крепкой, как дуб, и целое лето не болела», «в новый дом вселяются в полнолуние, чтобы всего в доме было полно» и т. п. Цель может также выражаться сокращенно – предложной конструкцией с целевыми и другими предлогами, например, «для здоровья» (= чтобы быть здоровым), «на высокий лен» (= чтобы лен рос высоким), «от сглазу» (= чтобы не подвергнуться сглазу или чтобы избавиться от сглаза), «от нечисти», «от испуга» и т. п. Например, «на Новый год выбрасывают на улицу старый веник – от блох, от клопов» (= чтобы в доме не было блох, клопов). Примеры формально-причинных мотивировок: «в хлеву вешают зеркало, потому что ведьма боится зеркала и не станет, увидев его, мучить скотину» или «ребенка надо подкурить собачьей шерстью, потому что его испугала собака» (он плачет от того, что его испугала собака). Причина часто формулируется как условие, обычно оцениваемое отрицательно, – условие места, времени, обстоятельств. Например, «если ребенок не спит по ночам, его кладут под печку и накрывают старым веником» (причиной действия является то, что ребенок не спит по ночам) или «если (когда) долго нет дождя, делают из глины куклу и закапывают ее в землю» (причина действия – долгое отсутствие дождя). Примеры мотивировок, выражающих отрицательное следствие: «нельзя брать для строительства дома дерево, пораженное молнией, иначе дом сгорит от молнии» или «ребенка до одного года нельзя подносить к зеркалу, а то он будет плохо говорить (долго не начнет говорить)».

Нетрудно видеть, что одна и та же по прагматическому содержанию мотивировка может иметь разные логические и языковые формы выражения. Можно сказать: «... во время грозы выбрасывают хлебную лопату, чтобы молния не ударила в дом» (целевая конструкция мотивировки), а можно ту же мотивировку сформулировать как отрицательное следствие: «... во время грозы выбрасывают хлебную лопату, а то молния ударит в дом» (действие мотивируется тем, что его несовершенство приводит к нежелательному последствию). Точно так же обычай купания новорожденного в хлебной деже может быть снабжен как целевой мотивировкой («чтобы он рос так же быстро, как поднимается хлебное тесто»), так и следственной («тогда он будет расти так же быстро, как хлебное тесто»). Целевые мотивировки, таким образом, можно легко преобразовать (практически без изменения смысла) в следственные, а следственные конструкции легко трансформируются в формально-причинные, например, «выбрасывают хлебную лопату, а то молния ударит в дом» может трансформироваться в «выбрасывают лопату, так как молния может ударить в дом».

Следовательно, логический тип мотивировки (цель, причина или следствие) не зависит от прагматики обряда и от характера семантической связи между мотивируемым и мотивирующим, в данном случае – между совершаемым действием и каким-то другим событием (желательным или нежелательным). Он определяется прежде всего логической и языковой формой выражения (фразы), называющей это действие, в частности, его модальностью, наличием отрицания. Поэтому для запрета (прохибитива), предписания (оптатива, императива и т. п.) и констатации обычая (репрезентатива) характерны разные логические типы предпочтительных мотивировок: запреты чаще мотивируются причинными и следственными конструкциями, предписания – целевыми и следственными.

Неразличение цели, причины и следствия объясняется их логической связью именно как возможных мотивировок действия: причиной совершения действия может быть желание достичь определенной цели, целью может стать желание избежать следствия или вызвать его, а также устранить причину; нежелательное следствие становится причиной запрета, желательное следствие может быть и целью, и причиной действия. Эти три категории соот-

носятся между собой по двум признакам: 1) времени («будущее – прошедшее») и 2) оценки («желательное – нежелательное», или «положительное-отрицательное»). Целевая мотивировка определяет состояние в будущем, притом состояние желательное (оцениваемое положительно), причинная – состояние в прошлом (настоящем) и нежелательное (оцениваемое отрицательно), следственная – состояние дел в будущем, оцениваемое в большинстве случаев (в конструкциях с союзами *a to, иначе*) как нежелательное; реже используются такие мотивировки при положительно оцениваемом следствии (ср. «надо тереться спиной о дуб, тогда спина не будет болеть»).

Для семантической интерпретации обряда или верования важнее сам факт установления связи между двумя событиями или явлениями в мире, поскольку она обнаруживает сокровенное (часто мифологически обусловленное) отношение между ними, вытекающее из всего видения мира. Конечно, единичный, случайный факт такого соотнесения мотивирующего и мотивируемого действия, события, состояния сам по себе еще недостаточен для глубокой семантической интерпретации обряда или обычая. Такая интерпретация возможна только в результате сопоставления целых рядов подобных связей. Так, изолированно взятая мотивировка запрета подносить младенца к зеркалу («не будет говорить», «долго не будет говорить», «будет плохо говорить») еще мало что объясняет в народном отношении и к новорожденному ребенку, и к зеркалу. Но если учесть весь соответствующий комплекс обрядов и верований, то картина существенно изменится. Весь набор мотивировок запрета смотреться в зеркало («ребенок не будет расти, умрет, заболит и т. п.»), круг лиц, на которых он распространяется (ребенок, роженица, беременная женщина и др.), обстоятельства, в которых он действует (ночью, вечером, в течение первого года жизни, 40 дней после родов или после смерти; когда в доме находится покойник и т. п.) – все это вместе составляет такой контекст, в котором проявляется связь интересующих нас мотивировок (при всей их разнородности и кажущейся случайности) с представлением о зеркале как открытой границе между земным и загробным миром, характерные признаки которого – молчание, неизменность (невозможность роста), перевернутость и т. д. (см. [Толстая 1994a]). Общий смысл этих мотивировок состоит, таким образом, в указании на опасность соприкосновения через зеркало с областью смерти.

Изучение всего ряда мотивировок одного действия, обряда или запрета (например, всех встречающихся мотивировок запрета бить веником скотину или человека) дает в руки исследователя инструмент проникновения в народную картину мира и позволяет выделить существенные, семантически релевантные признаки составляющих ее элементов или фрагментов, увидеть ее парадигматику и морфологию. Столь же продуктивна и противоположная операция – установление и анализ всех действий, обрядов, запретов, предписаний, объединяемых общностью мотивировки, например, всех действий, совершаемых во время засухи и направленных на вызывание дождя, или всех способов отгона тучи, всех действий, защищающих от ходячих покойников, всех приемов, способствующих урожаю льна, или всех способов избавления от бессонницы. Такие ряды действий, подобно рядам мотивировок, образуют нечто похожее на связный текст, в котором все элементы семантически ориентированы на мотивировку и через нее связаны друг с другом.

Такие ряды действий, объединенных общей целью, причиной или следствием (стремлением достичь желаемого положения вещей, устранить существующее нежелательное положение или избежать такового в будущем), в большей степени характеризуют явление, состояние или событие, выступающее в качестве мотивировки («идет дождь», «уходит туча», «исчезает бессонница»), чем сами действия (тканье обыденного рушника, выбрасывание на двор хлебной лопаты, подкладывание в колыбель железных предметов и т. д.). Это связано с тем, что явление, служащее мотивировкой, раскрывается в таких рядах с разных сторон, выявляет разные свои признаки, отраженные в отдельных мотивируемых действиях,

тогда как сами действия лишены подобных контекстов и могут выступать лишь в одном из своих значений (функций). Так, анализ всего ряда магических действий, совершаемых у славян с целью вызывания дождя или отгона тучи, позволяет воссоздать с достаточной полнотой соответствующие фрагменты традиционной картины мира – представления и верования о природе дождя, засухи, мифологическое восприятие грозных и градовых туч и т. д. [Толстые 1978; 1981а; 1981б; 1982].

Еще один аспект изучения мотивировок, который способствует проникновению в картину мира, – это выявление самого механизма мотивировок, т. е. установление логической связи между мотивируемым действием и мотивирующим суждением (верованием), иначе говоря, изучение того, чем и как мотивированы сами мотивировки. Чаще всего связь между мотивирующим и мотивируемым базируется на каком-то признаке мотивируемого действия или участвующего в нем лица, предмета, обстоятельства и т. п. Например, запрет переступить старый, стершийся веник или бить им скотину часто имеет мотивировку «а то скотина (или дитя) засохнет», и эта мотивировка строится на приписываемом венику признаке «сухой», противопоставляющем веник свежей зеленой ветке и акцентируемом и в других случаях. Но этот запрет может иметь и другую мотивировку: «...нельзя бить веником – короста нападет, тело чесаться будет». Эта мотивировка апеллирует к другому признаку веника – к его, так сказать, нечистоте, признаку, который естественно приписывается этому предмету как орудию действий с мусором, нечистью. Это свойство веника также подтверждается многими другими контекстами: в частности, на этом признаке может базироваться запрет бросать стершийся веник в печь или вообще в огонь, который отмечен признаком «чистота, сакральность» [Виноградова, Толстая 1993б]. Многообразные связи мотивирующего и мотивируемого в ритуальной практике требуют специального изучения.

Отсутствие одно-однозначного соответствия между действием (обрядом, ритуалом или его нормативным коррелятом – запретом, предписанием) и мотивировкой, нередкая множественность мотивировок одного и того же действия или множественность действий, имеющих одну и ту же мотивировку, объясняется, во-первых, как видно из сказанного, механизмом мотивационной связи, допускающей выбор разных признаков в качестве основы мотивации и разных мотивирующих аналогов, удовлетворяющих выбранному признаку; во-вторых, вариативностью самой картины мира, символически закрепляющей в разных локальных традициях один и тот же признак за разными реалиями (предметами, действиями, природными явлениями и объектами). Наконец, необходимо учитывать и оценку, которая накладывается на мотивационный бинот (мотивируемое – мотивирующее), что, естественно, отражается на его семантике. Например, запрет бросать старые веники в печь в Полесье часто мотивируется тем, что «будет сильный ветер, буря». Но если сильный ветер оценивается положительно, он становится желательным – для работы ветряных мельниц, во время молотбы, для разгона туч и т. п. (нежелательное следствие превращается в цель), и тогда вместо запрета появляется предписание: «...если нет ветра (или: чтобы вызвать ветер), нужно бросить в печь старый веник».

Здесь были высказаны лишь самые предварительные соображения о прагматике фольклорного обрядового текста и самого обряда в их отношении к стоящей за ними картине мира и аксиологической системе. Многие еще требуют специального рассмотрения и истолкования. Одной из наиболее интересных и актуальных задач является изучение мотивировок, их языковой и логической структуры, их семантики и функции как связующей нити между ритуально-обрядовой практикой и системой верований, традиционной картиной мира. Интерпретирующая роль мотивировок превращает их в важную составляющую всего метаязыка традиционной народной культуры, но в то же время они остаются частью самой этой культуры, и в этих обеих своих ипостасях они представляют несомненный интерес для исследователей народной культуры.

Устный текст в языке и культуре

Понятие устного текста существует в оппозиции к понятию письменного текста и появляется лишь с возникновением письменности. В основе этой оппозиции лежит противопоставление звучащей речи текстам, записанным на бумаге или ином материале. Однако очевидно, что этот признак не является единственным и даже обязательным: передача устного текста, например, разговорной речи, письменными знаками не превращает его в письменный текст и остается лишь письменной фиксацией устного текста, и наоборот, всякий письменный текст может быть произнесен вслух, и от этого он не теряет своих свойств письменного текста. Устная (звуковая) и письменная формы текста являются, таким образом, хотя и исходным, но лишь внешним признаком, противопоставляющим устную и письменную речь. Более существенным следует считать принадлежность текста к устной или письменной форме коммуникации: первая предполагает одновременность (синхронность) отправления и получения сообщения (текста), вторая – их неодновременность, последовательность, разделенность во времени. Устный текст имеет определенного, присутствующего в момент речи адресата, тогда как письменный предполагает неопределенность и множественность адресатов, могущих воспринимать этот текст в неограниченном времени после его создания. Устный текст в принципе однократен, существует лишь в момент его произнесения и не рассчитан на воспроизведение, в отличие от письменного текста, время существования которого ограничено только техническими возможностями его хранения и воспроизведения и который рассчитан на многократное использование. Именно эти функциональные признаки определяют те существенные свойства устного и письменного текста, которые их противопоставляют друг другу и обуславливают внутренние, структурные (собственно языковые и стилистические) особенности устных и письменных текстов, которые еще недостаточно изучены и не полностью выявлены.

Таким образом, понятие устного текста очерчивается совокупностью признаков:

- 1) устность в узком смысле слова (звуковая форма);
- 2) одновременность произнесения и восприятия;
- 3) однократность (невоспроизводимость);
- 4) определенность и присутствие адресата;
- 5) специфически устная структура текста.

Письменному тексту присущи те же признаки с противоположным значением. Однако всем этим признакам вместе удовлетворяет лишь некий идеальный устный текст, к которому ближе всего стоит текст разговорного языка, тогда как в реальном разнообразии вербальных текстов каждый конкретный вид текста отвечает лишь некоторым, не всем перечисленным признакам. Так, например, фольклорный текст (песня или сказка), традиционно относящийся к устной сфере коммуникации, в своем естественном (устном) виде удовлетворяет признакам: устности в узком смысле слова (1), одновременности произнесения и восприятия (2), но в отношении признака 4 он демонстрирует двойственность: определенность адресата (в каждый момент исполнения текста) и неопределенность, множественность адресатов (в перспективе его исторического бытования); в отношении признака 5 (структуры текста) он обнаруживает сочетание признаков устного и письменного текста, а по признаку 3 он, будучи принципиально воспроизводимым (многократным), должен быть квалифицирован как письменный текст. В свою очередь эпистолярные тексты, относящиеся традиционно к письменной коммуникации, точно так же сочетают в себе признаки «устные» и «письменные»: вопреки письменной форме и неодновременности отправления и получения, что характерно для письменных текстов, они содержат и признаки устности, будучи принципиально однократными, не рассчитанными на воспроизведение, имеющими одного, опреде-

ленного адресата и отвечающими во многом структуре собственно устного текста. Рассмотренные различия наглядно представлены в следующей таблице:

| Признаки устности | «Идеальный» устный текст | Фольклорный текст | Эпистолярный текст | «Идеальный» письменный текст |
|--|--------------------------|-------------------|--------------------|------------------------------|
| 1. Устная (звуковая) форма | + | + | – | – |
| 2. Одновременность отправления и получения | + | + | – | – |
| 3. Однозначность (невоспроизводимость) | + | – | + | – |
| 4. Определенность адресата | + | + / – | + | – |
| 5. Специфически устная структура | + | + / – | + / – | – |

Таким образом, при определении понятия «устный текст» следует исходить не из бинарной оппозиции «устный текст – письменный текст», предполагающей однозначную квалификацию каждого конкретного текста как устного или письменного, а из определенной «шкалы устности», выстраиваемой между полюсом «устный» (условно – текст разговорного языка) и полюсом «письменный» (условно – литературный текст). Место каждого конкретного текста на этой шкале и, следовательно, степень устности определяется соотношением указанных (а также, возможно, и других) признаков и в принципе может быть изменена. Следует учитывать, что тип фольклорного текста (песни, сказки) и эпистолярного текста выбраны здесь лишь в целях иллюстрации. Они представляют собой лишь отдельные, случайно взятые образцы из огромного многообразия реальных вербальных текстов. Точно так же и среди разговорных и литературных текстов лишь немногие удовлетворяют данным в таблице характеристикам, т. е. являются «чистыми» устными и письменными текстами. Понятно, что такие виды устных текстов, как речь на митинге, выступление на научной дискуссии, телефонный диалог и т. д., будут иметь свое особое место на шкале устности, а разные жанры фольклора и литературы могут существенно различаться по данным признакам. Степень устности/письменности различна у драматического, эпического и лирического произведения, у сказки, приговора, ритуального диалога или заговора. В соответствии со шкалой устности может быть создана и общая типология текстов, в которой каждый конкретный тип имел бы специфический набор характеристик. Вместе с тем следует иметь в виду, что подобная типология всегда имеет историческую обусловленность, и само соотношение устных и письменных моделей в истории языка и истории литературы постоянно меняется. Устные и письменные жанры и формы перетекают друг в друга, пересекаются и взаимодействуют, скрещиваются и дробятся, специализируются и унифицируются, актуализируются и угасают, создавая для каждой данной эпохи и каждой языковой и литературной традиции свой неповторимый узор. Более того, один и тот же тип текста, благодаря сочетанию в нем признаков устного и письменного, может в разных контекстах пониматься то как репрезентант устной, то как репрезентант письменной модели. Так, например, фольклорные тексты по отношению к диалектному языку безусловно воплощают письменную, книжную модель, тогда как по отношению к литературе они репрезентируют именно устную модель. Апокрифические тексты, бытующие на периферии книжной литературы и на периферии фольклора (или на их пограничье), т. е. имеющие и письменную, и устную форму, в рамках литературы воплощают устную модель, а в рамках фольклора – письменную. В фольклоре существуют жанры, ориентированные на письменный полюс, и, наоборот, в литературе – жанры, ориентированные на устный полюс. В истории литературных языков, в частности славянских, фундаментальное значение имеет оппозиция «разговорный – книжный язык», которая является лишь разновидностью оппозиции «устный – письменный». В формировании славян-

ских литературных письменных языков значительная роль принадлежит устно-поэтической (фольклорной) традиции, языку и устным текстам обычного права и другим видам наддиалектной устной речи.

Все сказанное до сих пор относительно вербальной коммуникации и вербальных текстов подводит к достаточно широкому функциональному пониманию устного текста в его оппозиции письменному тексту, которое может быть распространено и на текст в более широком семиотическом смысле слова, а именно на культурный текст вообще и оппозицию устной и письменной культуры. Представляется, что всякий культурный текст независимо от того, имеет ли он вербальную или какую-нибудь иную форму выражения (акциональную, изобразительную и т. д.), может быть помещен в соответствии с рассмотренными выше признаками на определенном отрезке шкалы устности. Вместе с тем культурный текст (в том числе и вербальный) отличается от обычного языкового текста: если устный языковой текст продуцируется в акте коммуникации, то устный культурный текст репродуцируется (воспроизводится) в готовом виде, подобно письменному тексту, который может переписываться (переиздаваться) и обладает той же устойчивостью и завершенностью. Кардинальным отличием культурных текстов от собственно языковых является их принципиальная установка на длительное хранение, многократное использование и воспроизведение.

Различие же между устными и письменными культурными текстами касается способа их хранения и передачи: тексты устной культуры хранятся в памяти людей и передаются непосредственным путем (от человека к человеку, от поколения к поколению), а тексты письменной культуры хранятся и передаются в памятниках письменности (искусства) – рукописях, книгах, изображениях и т. д. Устный культурный текст по способу хранения и передачи подобен устному языковому тексту, а по признаку устойчивости и воспроизводимости – письменному языковому тексту. Таким образом, сама принадлежность текста к сфере культуры сдвигает его на шкале устности в сторону письменного полюса.

Традиционная народная культура славян принципиально ориентирована на устную модель культуры, как и вся европейская народная культура Средневековья (синхронность отправления и получения текстов, хранение их в памяти, непосредственная передача от поколения к поколению), но ее основные формы – обрядность и фольклор – обладают устойчивостью и воспроизводимостью, свойственными письменным текстам. Как и литературный язык, народная (устная) культура формировалась и развивалась в сложном взаимодействии с письменной (книжной) культурой, причем это взаимодействие касалось не только и не столько внешних форм, сколько содержания. Оппозиция и взаимодействие языческого мировоззрения как содержательной основы народной культуры (включая соответствующую обрядность и фольклор) и христианского миропонимания как содержательной основы книжной культуры (вместе с религиозной обрядностью и соответствующим корпусом текстов) создали те многообразные формы и разновидности текстов народной культуры (обрядовых, фольклорных, изобразительных), в которых письменное и устное, книжное и народное переплетено самым причудливым образом. Достаточно сослаться на славянский народный календарь, где церковная терминология, символика, обрядность и содержание праздников подвергались иногда полному переосмыслению, трансформации и адаптации к языческому контексту и в свою очередь повлияли на дохристианскую систему представлений. Традиционный фольклор также демонстрирует сложное переплетение элементов книжного (письменного) и народного (устного) происхождения, и их соотношение различно в разных группах текстов.

Таким образом, оппозиция «устный текст- письменный текст» является кардинальной не только для языка, но и для сферы культуры, где она имеет несравненно более сложное содержание и составляет одну из основных категорий. Но если в языковом отношении категорию «устный – письменный» следует рассматривать как шкалу устности, то в качестве

категории (модели) культуры оппозиция «устный – письменный» в полной мере сохраняет свой бинарный характер.

Категория оценки в языке и тексте

Категория оценки привлекает к себе внимание ученых начиная с античных времен (см. историографический очерк в книге [Арутюнова 1988: 9-60]) и составляет предмет изучения философов, психологов и языковедов, причем философы, обращавшиеся к этой теме, неизменно сводили ее к семантике слов, обозначающих оценку, таких как *хороший* и *плохой*, *добро* и *зло*, *правильный* и *неправильный*, *красивый* и *безобразный*, *любить* и *нравиться* и т. д., то есть фактически занимались лингвистическим (семантическим) исследованием. Применительно к культуре вообще и к традиционной народной культуре в частности эта проблематика почти не исследовалась⁵. Между тем материал фольклора, верований, ритуальных предписаний и запретов дает возможность реконструировать одну из важнейших семантических категорий культуры – ценностную картину мира традиционного общества. Разработанные логиками и лингвистами понятия и подходы к изучению категории оценки в принципе могут быть применены к материалу традиционной культуры, необходимо лишь считаться со спецификой языка культуры, его символической природой, ритуальными и магическими функциями [Толстая 2004; 2010].

С логико-философской точки зрения сущность и специфика категории оценки в ряду других признаков предметов (и явлений) действительности состоят в том, что это признак, который не принадлежит предмету по природе, как цвет, форма или размер, он целиком привносится человеком и отражает его отношение к миру. Если другие признаки (называемые дескриптивными или дескрипциями) представляют собой объективные характеристики предмета, то оценка не имеет отношения к природе предмета и выражает вердикт относительно предмета, выносимый человеком, т. е. является относительной, субъективной характеристикой. По словам Спинозы, «никакая вещь не может быть ни хорошей, ни дурной, если она не имеет с нами чего-либо общего» (цит. по [Арутюнова 1988: 21]). Это принципиальное различие между дескрипциями и оценками отражается в разном языковом поведении дескриптивных и оценочных слов в языковом узусе. С грамматической точки зрения прилагательное *хороший* ничем не отличается от прилагательного *горячий*. Но по семантике и узусу они неравнозначны. Если мы говорим, что *дом желтый*, то мы не можем поставить вопрос, почему он желтый (в чем выражается его «желтость») или для чего он желтый; если же мы говорим *хороший нож* или *удобное кресло*, мы можем спросить и ответить, чем они хороши и для чего хороши (пригодны): нож хорошо режет, не ржавеет и т. д., в кресле удобно сидеть, оно мягкое, красивое и т. п.

И логики, и лингвисты различают общую и частную оценку. Общая оценка отражает целостное, обобщенное мнение о предмете, учитывающее разные его свойства и характеристики (например, *хороший обед* означает и вкусный, и питательный, и горячий, возможно, также и обильный; оценка может учитывать еще и сервировку стола и антураж, стоимость т. д.). Общая оценка соотносит оцениваемый предмет с некоторой нормой, стандартом или стереотипом, образцом, идеалом (в нашем примере – с тем, каким должен быть обед). Частная оценка относится к отдельным сторонам, параметрам и свойствам объекта и носит в большей степени субъективный характер, т. е. свидетельствует скорее о субъекте оценки и его индивидуальной шкале ценностей, чем об объекте (например, *вкусный обед* – такой, который понравился обедающему, соответствовал его вкусу, был ему приятен). Субъективные оценки могут касаться разных сторон восприятия объекта и соответственно этому делятся на гедонистические (т. е. относящиеся к удовольствию, радости или, наоборот, неудоволь-

⁵ Можно указать лишь работы польских этнолингвистов по аксиологии языка и культуры: [Wartościowanie 1992; Puzynina 1992; Nazwy wartosci 1993; Język w kręgu wartości 2003; Бартоминьский 2005; Wartości 2012].

ствию, разочарованию, страданию; к тому, что субъекту нравится или не нравится; например, тот же *вкусный* или *приятный, удобный*), этические (относящиеся к нравственности, характеризующие объект как правильный, праведный или неправильный, греховный; например, *добрый, справедливый, скупой* и т. д.), эстетические (относящиеся к чувству прекрасного, например, *красивый, изящный, симпатичный* и т. д.), утилитарные, или функциональные (*хорошая ручка* – та, которая хорошо пишет, и т. п.).

Общая оценка может быть нейтральной (как *хороший, плохой*) или экспрессивной (как *прекрасный, изумительный, отвратительный*). Оценка связана также с модальностью (желательностью или долженствованием): хорошее – это то, что желаемо, или то, что должно быть. Граница между общими и частными оценками в языке не является жесткой и непреодолимой. Общеоценочные прилагательные могут иметь значение частной оценки (например, *хорошая мать* – мать, которая заботится о детях и правильно их воспитывает; *хорошая актриса* – та, которая хорошо играет; *хороший директор* – тот, кто хорошо руководит; при этом ни мать, ни актриса, ни директор не должны быть еще и красивыми, умными, высокообразованными и т. п.). В современном русском языке *добрый* и *злой* выражают частную оценку (соответственно ‘щедрый, отзывчивый’ и ‘недоброжелательный, враждебный’), а в польском *dobry, zły* или сербском *добар, зао* – это общая оценка (‘хороший’ и ‘плохой’); в русском языке *благо* относится к общим оценкам, а в южнославянских – к частным: *благ* ‘сладкий’, ‘мягкий’, ‘скромный’. Впрочем, следы прежних общих оценочных значений у *добрый* и *злой* сохраняются в некоторых русских выражениях, таких как пожелание *всего доброго* или выражение *в злую минуту*. В разных языках общеоценочные слова восходят к различным частным оценкам, и сам этот показатель безусловно важен для языковой типологии, реконструкции языковой картины мира и истории понятий. Так, славянское *добрый* этимологически производно от **doba* ‘пора, время; способ’ (ср. оценочные смыслы в *удобный, сдоба* и т. п.), а **zъlъ* ‘злой’ восходит к и. – евр. слову со значением ‘кривой’ (см. [Вендлер 1981; Ивић 2005; Грковић-Мејдор 2013]).

Оценочные слова (прежде всего прилагательные), как было сказано, противопоставляются дескриптивным словам, которые также характеризуют предмет по его свойствам, но сами по себе не содержат оценки, т. е. называемое ими свойство может восприниматься и как положительное, и как отрицательное, и как нейтральное в зависимости от объекта и ситуации. Так, в выражениях *высокая температура, красное горло, сухая кожа* прилагательные подразумевают отрицательную оценку, в выражениях *высокие показатели, красное яблоко, сухое белье* – положительную оценку; в выражениях *высокий дом, красная крыша, сухие фрукты* – скорее нейтральную оценку. Дескриптивные прилагательные *кривой, мокрый, жирный*, кроме своего «физического» значения, могут приобретать оценочные значения ‘неправильный’, ‘греховный’, ‘непристойный’ [Толстая 2008: 53–98], ср. также *низость, узость* в отрицательном значении или оценочные значения исконно дескриптивных слов *мещанин, мещанский* или *обыватель, обывательский* и т. п. Диахроническая модель развития общеоценочного значения может быть представлена следующим образом: дескриптивное значение > дескриптивное значение с оценочной коннотацией > частнооценочное значение > общеоценочное значение, которое в свою очередь может порождать новое частнооценочное значение, т. е. частные и общие оценки могут «перетекать» друг в друга.

Оценка явно или имплицитно связана со сравнением и может быть бинарной (*хорошо* – *плохо*) или градуальной (*лучше* – *хуже*); «градуальные» наречия *слишком* или *чрезмерно* придают любой оценке отрицательный характер. Градуальность и «вертикальность» оценки закреплена в таких языковых выражениях, как *высокая оценка, высоко ценить*, а возможность ее количественного выражения подтверждается семантическим родством русских слов *оценка, ценности* и *цена*. Оценка имеет не только когнитивную (познавательную) функ-

цию, но может иметь и коммуникативно-прагматическую цель воздействия на адресата или на состояние мира (*Лучше этого не делать; Хорошо бы предупредить опасность* и т. п.).

В языке существует множество способов выражения оценки: это специальная аксиологическая (экспрессивная) лексика (прежде всего прилагательные, но также и оценочные существительные и глаголы, например, *зачинщик* или *всучить* при нейтральных, дескриптивных *инициатор*, *вдохновитель* или *дать, вручить*), это фразеология (*пускать пыль в глаза, пороть горячку* при нейтральных *обманывать* и *спешить*), словообразование (*псевдогерой, лжеученый*, экспрессивные суффиксальные образования), интонация восторга или недоверия, сомнения или укора, это оценочные суждения (высказывания) типа *Х лучше У* или *Х красивее У*; наконец, это особые аксиологические речевые акты (угроза, благодарность и т. д.) и аксиологические «малые» тексты (запреты и предписания, проклятия и благопожелания и др.). Однако высказывание может восприниматься как оценочное и при отсутствии специальных оценочных слов, форм и выражений, если описывается ситуация, «имеющая соответствующий смысл в картине мира» [Вольф 1985: 7]. Например, высказывание *Поезд пришел вовремя* скорее всего содержит положительную оценку события, а сообщение *Поезд опоздал на три часа* – скорее отрицательную, такие косвенные оценки событий зависят от ситуации и контекста и однозначно не выводятся из прямого смысла высказывания. Вообще же оценка представляет собой не какую-то добавку или пристройку к языку, а необходимую составляющую значения слов и высказываний.

Категория оценки формирует представление о ценностях, т. е. об объектах действительности, их свойствах и отношениях, которым приписывается общая положительная оценка (реже отрицательная оценка, тогда говорят об «антиценностях»). Набор этих ценностей составляет систему ценностей, а их соотношение, шкала – иерархию ценностей, определяющих всю духовную культуру социума. Среди ценностей преобладают не предметные (поскольку предмет может иметь свойства, заслуживающие разных оценок), а предикатные, относящиеся к самим свойствам, действиям и состояниям. Систематизация и классификация ценностей возможна по разным основаниям; в аксиологической литературе предложено множество разных классификаций. Например, ценности могут делиться на: онтологические, или природные (мир, земля, вода, огонь, свет, тепло; плод, хлеб), антропологические, или витальные (жизнь, смерть, здоровье, боль, опасность, сила, ум, рост/развитие, счастье/радость, труд, успех, польза), социальные (мир, война, дружба, любовь, родство, богатство, помощь, родина), идеологические (патриотизм, равенство, свобода, вера), моральные (честь, правда, слава, святость, Бог, грех, вина) и эстетические (красота, гармония, порядок). Когда говорят о ценностях, обычно имеют в виду общепризнанные оценки, суждения и правила, которыми руководствуется большая часть социума, т. е. субъектом оценок в этом случае выступает весь социум, а оценки закреплены в традиции.

Если теперь обратиться к народной традиции и языку культуры, то легко убедиться, что категория оценки имеет в них свои особенности, касающиеся практически всех ее параметров: оцениваемых объектов, видов оценок, их критериев и мотивировок, системы и иерархии ценностей. Прежде всего следует отметить, что для традиционной культуры в целом характерна «повышенная аксиологичность» и большая, чем в языке, категоричность оценки. В системе культурных оценок преобладают бинарные, шкала оценок и ценностей (*лучше – хуже*) используется реже. Для народной культуры не характерны гедонистические оценки (оценки удовольствия) и соответствующие ценности и сравнительно слабо представлены эстетические оценки и ценности (либо они выступают в «мифологически преобразованном» виде). Например, украшения одежды или предметов интерьера (цвет, рисунок, орнамент) далеко не в первую очередь предназначены для удовлетворения эстетического вкуса, а по большей части имеют символическое и магическое назначение (красный цвет как символ жизни, зеленый как символ роста и т. п.; узоры на полотенцах или рубашках прочитываются

как символические тексты и т. п.), и именно с этой точки зрения они прежде всего оцениваются.

В традиционной картине мира, основанной на мифологических представлениях, оценкой могут наделяться все ее составляющие: растения и животные, время и место, цвет и число и т. д.; любой объект внешнего мира и любое явление могут быть хорошими и плохими, благоприятными или опасными для человека, способствующими жизни и грозящими умиранием. Объектом оценки становятся такие сущности, которые в языковой картине мира обычно не включаются в аксиологическую систему. К таковым, в частности, относится пространство: пространственные категории «правый-левый», «верх-низ», «восток-запад», «прямой-кривой» и др. наделяются положительной (левые члены оппозиций) или отрицательной (правые) оценкой; см. соответствующие статьи в словаре «Славянские древности» [СД]. То же можно сказать и о времени, которое в народных представлениях бывает хорошим и плохим, благоприятным и опасным; это касается и суточного времени (ср. опасность ночи и особенно полуночи), и дней недели (ср. положительную характеристику вторника у восточных славян и отрицательную – у южных), и сезонных и календарных периодов (ср. негативную оценку святочного времени). Аксиологическими значениями наделяются также число (ср. положительную семантику нечетных чисел и отрицательную четных, в особенности, числа «два»), и счет (ср. запрет пересчитывать людей, скот, роль обратного счета в заговорах и т. п.). Символика цвета также сопряжена с оценкой, однако она в большей степени обусловлена контекстом (ср. обычай белого траура, красный колорит свадьбы и т. п.)⁶.

Культурная аксиология имеет свою специфику не только в объектах, механизмах и основаниях (мотивировках) оценок, но и в составе и иерархии ценностей. Для носителей традиционного мировосприятия природное, космическое (и следовательно, мифологическое) начало имеет безусловное преимущество над социальным и тем более личным. Именно устойчивость мира, продолжение жизни и нерушимость традиционного уклада составляет главную ценность и главную заботу человека, на это направлены и этому подчинены все магические усилия социума (обряды, запреты, предписания). Поэтому на первое место в народной культуре выходят ценности витального круга, связанные с жизнью и жизнеобеспечением (жизнь, здоровье, семейное и хозяйственное благополучие).

Поскольку культура, как и язык, «насквозь пронизана» оценкой, источниками для изучения народной аксиологии могут служить любые формы и жанры культуры – обычаи, обряды, повседневная практика жизни, фольклор, искусство и т. д. Но так же, как и в языке, в системе культуры есть специальные способы выражения ценностных смыслов и жанры, особенно показательные в аксиологическом отношении. К ним прежде всего относятся коммуникативно маркированные тексты (или их фрагменты), представляющие собой или воспроизводящие речевые акты, т. е. высказывания, адресованные конкретному лицу или лицам и рассчитанные на ответную реакцию (вербальную, акциональную, эмоциональную или иную) со стороны адресатов. В лингвистике изучение подобных текстов составляет особую область, называемую теорией речевых актов (см. [НЗЛ 1986])⁷; специально их аксиологическому аспекту посвящена глава «Оценка в речевых актах» в книге [Вольф 1985: 163–202].

⁶ Подробнее см. статьи «Пространство», «Время», «Число», «Счет», «Цвет» в словаре «Славянские древности» [СД].

⁷ Общепринятого определения речевых актов в лингвистике не существует, так же как и их единой классификации и единого перечня. Наиболее полный перечень речевых актов содержится, по-видимому, в работе М. Я. Гловинской, посвященной глаголам русского языка, обозначающим речевые акты: это сообщения; доносы; уверения и подтверждения; признания; предсказания и предупреждения; жалобы и нарекания; объяснения и поучения; обещания и обязательства; отказы, отмены и отречения; просьбы; вопросы; советы и предложения; убеждения, уговоры, призывы; угрозы; запреты; разрешения; требования и приказы; апеллятивы; одобрения; осуждения, упреки и оскорбления; оправдания и прощения; шутки и насмешки; называния, наименования и назначения; ответы; согласия; возражения и отрицания; воспроизведение сказанных слов; речевые ритуалы и этикет – благодарности, приветствия, извинения, поздравления, пожелания, приглашения, представления, ложь [Гловинская 1993]. С помощью глаголов речи обозначаются (вводятся) как прямые (прямая речь), так и

В фольклористике такого рода тексты часто называются малыми фольклорными текстами, формами или жанрами; к ним обычно относят приговоры, благопожелания, проклятия, угрозы, заклинания, загадки, заговоры, пословицы, поговорки и др. (см., например, [СБЯ 1993; Малые формы 1995]). Состав и критерии выделения этих текстов в особый жанровый тип до сих пор дискутируются [Виноградова 2013]. Понятно, что объем текста вряд ли может служить определяющим признаком, тем более что некоторые из них, например, заговоры, могут иметь и немалый объем; в свою очередь тексты других (не причисляемых к малым) жанров могут быть очень краткими, как например, некоторые легенды, анекдоты, частушки. Более важной, конституирующей чертой этих текстов следует считать то, что они имеют устойчивую структуру (часто и клишированную словесную форму) и включены не просто в прагматический (коммуникативный) контекст, но и в обрядовый контекст. Они прагматически направлены, т. е. представляют собой не простые сообщения, а виды речевых актов, адресованных соучастникам коммуникации (другому лицу, лицам, мифологическим существам, природным или высшим силам) и призванных тем или иным способом воздействовать на адресата – заставить его что-то делать или чего-то не делать. Как и речевые акты, отличные от «нейтральных» сообщений и наделенные «иллокутивной силой»⁸, эти фольклорные тексты представляют собой высказывания, долженствующие изменить «состояние дел в мире». Такие прагматически маркированные тексты иногда называют аппеллятивными жанрами фольклора [Ajdaić 1991, 1992] или вербальными ритуалами [Engelking 1991; Толстая 1994б]⁹. Приходится признать, что ни одно из используемых в литературе определений не покрывает всех видов таких текстов, каждое из них предлагает свой особый ракурс и по-своему ограничивает рамки материала.

Граница между речевыми актами как жанрами языка и вербальными ритуалами или аппеллятивными текстами фольклора нечетка: одни и те же формулы, например, формулы приветствия или бранные формулы могут рассматриваться и как языковые, и как фольклорные тексты. И те, и другие устойчивы в своей форме и стереотипны в своем использовании, привязанности к определенной ситуации. Языковеды смотрят на них в перспективе языка, фольклористы – в перспективе текста (жанра) и ритуала. Отличительными признаками фольклорных речевых жанров по сравнению с языковыми являются: 1. большая степень клишированности, 2. ритуализованность, включенность в обрядовый контекст, 3. «косвенность», т. е. не прямое значение высказывания, 4. его магический характер. Кроме того, в языке и фольклоре различен состав речевых жанров; в фольклоре представлены далеко не все речевые акты, используемые в речевой коммуникации (среди них нет, например, доносов, убеждений, предложений, советов), а с другой – некоторые речевые акты, наоборот, весьма популярны и широко представлены либо как самостоятельные жанры (например, проклятия, приглашения, запреты), либо как часть более крупных форм (например, угрозы

косвенные (передача чужой речи) высказывания, как имеющие свободную форму (например, доносы, уговоры, убеждения), так и клишированные в той или иной степени и устойчивые формулы (прежде всего этикетные); в ряде случаев глаголы, обозначающие речевые действия, являются перформативами, т. е. они тождественны самому ритуалу и не предполагают никаких иных действий (*приветствую, поздравляю, благодарю*). Аксиологическое содержание речевых актов различно, среди них есть как специально приспособленные для выражения оценки (например, осуждения, похвалы, угрозы), так и менее приспособленные (сообщения, просьбы, объяснения). Необходимо, однако, учитывать, что, кроме прямого, речевые акты могут иметь косвенное значение: вопрос может выражать просьбу (*Не передадите ли мне соль?*), совет – угрозу (*Не советую вам здесь появляться*) и т. д. Естественно, что речевые акты характерны не только для спонтанной речи (ее диалогических форм), они широко представлены в литературных и фольклорных текстах разных жанров (риторические фигуры, вопросы и ответы, угрозы и клятвы и т. д.).

⁸ Иллокутивной силой в теории речевых актов называется определенное коммуникативное намерение говорящего, его желание своим высказыванием вызвать ту или иную реакцию партнера по коммуникации.

⁹ М. М. Бахтин, который рассматривает любой вид словесного высказывания, независимо от его объема и сложности, как речевой жанр, относит такие тексты к первичным (простым) речевым жанрам в отличие от вторичных, сложных (роман, драма, научный трактат) [Бахтин 1986: 252–253].

или просьбы и приказы в составе заговоров, благопожелания в составе колядок); наконец, в фольклорном узусе есть речевые акты, неизвестные в языковой коммуникации (например, заклинания). Если лингвистическая теория речевых жанров оперирует «элементарными» однородными с точки зрения интенции и цели высказываниями, то фольклорные речевые жанры могут быть сложными и неоднородными (о чем ниже). Но самое важное то, что фольклорные высказывания носят по большей части магический характер: если языковая формула приветствия, например, *Здравствуйте!* в современном узусе практически лишена внутренней формы и семантики, у нее остается только этикетная функция приветствия, то фольклорное приветствие представляет собой магический акт и произносится как заклинание, которое должно вызвать то состояние адресата, которое заключено в формуле приветствия, например, пожелание здоровья (укр. *Доброє здоров'є!* серб. *Да си жив и здрав!*) или восхваление Бога (пол. *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!*), пожелание Божьей помощи (*Бог в помощь!* серб. *Бог ти помагао*, болт. *Помози Бог*) и т. п.

Многие «малые» жанры фольклора, выделяемые по их назначению, интенции и по их обрядовой функции¹⁰, наряду со своими «прототипическими» функциями могут выражать косвенные значения, т. е. значения, изначально свойственные другим жанрам. Иначе говоря, однозначного соответствия между фольклорными и речевыми жанрами нет. Так, большим жанровым разнообразием с точки зрения канонических (элементарных) речевых актов отличаются **приговоры** (что объясняется многообразием их обрядовых функций): среди них есть пожелания (*Будь здорова, как вода, расти быстро, как верба! Счастливого пути!*), просьбы (*Ступа да пест, научи меня престь! Отверни, Господи, хмару на чужую сторону*), предложения (*Вот тебе, Никола, борода!*), побуждения-приказы (*Нивка-нивка, отдай мою силку! Вербушка, вербись, курочка, несись! Зароди, Боже, жито, пшеницу и всяку пашницу!*), запреты (*Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь! Мороз, мороз, не бей наш овес!*), сообщения-«констатации» (бел. *Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць*), благодарности (полес. *Спасибо Богу, шо жыто связали*), извинения (*Прости, Господи!*), приглашения (*Поешь с нами, Кузьма!*) и др. [Усачева 2006].

Жанровое многообразие коммуникативных актов характерно и для **заговоров**, использующих все возможные магические способы воздействия на опасного противника (от умиловости до устрашения и отгона) [Толстая 1999]. В текстах погребальных **плачей** также могут присутствовать разные речевые жанры [Голосіння 2012]:

вопросы —

Нащо ж ти нас покинув, такий молодесенький? А хто нам буде поле орати, а хто нам буде дрова возити, а хто нам буже дрова ж рубати? (№ 711);

укоры —

Що ж ти, моя матусю, нарбила, що ти нас посиротила? (№ 393), Ой Господзі, Господзі вусокий! Нашто ж ти мою матку взяв? Ой нашто ж ти, Господзі, сірот паробіў? (№ 606), Ой моя дружинонько! Вмыраешь, а мынэ кідаешь зь діткамы (№ 563);

формулы восхваления —

Моя ружо чырвоная! Моя дытынойко, моя калынойко! Моя доспілая, моя дозрілая! (№ 548), Мамочко моя дорога, ти в мене найрідніша, ти в мене лучша всіх матерів (№ 487);

благодарности —

¹⁰ См. статьи «Благопожелание», «Божба», «Брань», «Величание», «Дразнить», «Звукоподражание», «Зов», «Клятва», «Корить», «Приветствия», «Приглашать», «Приглашение ритуальное», «Проричание», «Пророчество», «Угроза», «Хвалить» в словаре «Славянские древности» [СД].

Ой мамочко моя рідная! Ой прощайте ж, мамочко, спасіба ж вам за все,
ви ж нас ростили. Царство небесне вам! (№ 462);
просьбы —
Ой, вжэ ж мы с тобою былын ны бачытымось! Ой возьмы мынэ з
собою, то я буду тыбэ там глядіты! (№ 553);
побуждения —
Да матко ж моя, зурочко! Заснійса ж, матко, мне у во сне. (№ 606),
Встань, побач, сколькі ти людей назбирал! (№ 746);
приглашения —
Прысныса мні, мое дытятко, прыходы до мэнэ, потышь мынэ старую,
порадь мынэ нужлывую (№ 544);
пожелания —
Добранучь, добранучь, моя дружынойко щіраміла (№ 555);
извинения —
Ой, будь здоров, муй татойку! Да ны гнівайса на нас, шо мы тыбэ ны
доглядіелы (№ 558); Бувай здорова, моя мамойко! Ды ны гнівайса на мынэ,
шо я тобі ны вго-дыла (№ 557); Тьоточко моя родненька, ти прості мені те,
що я перед тобою виноватая (№ 744)
и др.

В аксиологическом отношении все эти разные речевые жанры так или иначе согласуются с общей семантикой фольклорного жанра.

С другой стороны, один и тот же фольклорный текст может заключать в себе разные вербальные акты. Так, текст заговора может содержать формулы угрозы, умилоствления, приказа, просьбы и т. п., ср. полесский заговор от укуса змеи:

... Прашу я цябе, як самага Госпада Бога, смухи сваи сунимай, апух
апускай, рабе Божеей (*имя*), маей худобице (*имя*) цела ачышчай. Кроў
и палёхку давай. Як не будзешь сваи смухи сунимаць, апух апускаць,
цела ачышчаць, будзем твае жала залатыми кляшчамі вырываць, манатамі
разбиваць, па коллю растыкаць и па растаням раскидаць. Пака сонца зайдзе,
из табе дух выйдзе [ПЗ: 366],

где используются формулы просьбы, приказа (требования), угрозы-устрашения, предсказания. Необходимо еще учесть, что кроме вербальных актов с устойчивой, клишированной структурой и формой существуют речевые жанры, вербальная часть которых относительно свободна (или вообще не эксплицируется), устойчивым является лишь передаваемое содержание, таковы, например, **запреты** (ср. запрет есть во время грозы, отдавать что-либо из дома после захода солнца, есть плоды нового урожая до определенного срока, свистеть в доме и т. п.) и **предписания** (например, выворачивать на себе одежду наизнанку, чтобы найти в лесу потерянную дорогу; зажигать сретенскую свечу во время грозы и т. п.); относительно слабую вербальную клишированность имеют и мотивировки действий, запретов и предписаний.

В отношении аксиологического содержания, т. е. способности выражать оценки и ценности, малые фольклорные формы неравнозначны: одни более «аксиологичны», другие менее; одни преимущественно «оценивают» прагматическую ситуацию и ее участников, другие – скорее «предъявляют» ценности, третьи – делают и то, и другое¹¹. Среди этих тек-

¹¹ В аксиологическом отношении могут быть показательными и многие другие жанры фольклорных текстов, не относящиеся к малым; в частности, в них нередко выстраиваются иерархические ряды лиц, ситуаций, предметов, которые организуют весь текст и одновременно демонстрируют разный ценностный статус упорядоченных объектов. Например, в свадебных песнях нередко повторяются однотипные ситуации с разными лицами: *отец – мать – брат – сестра – жених*,

стов можно выделить: 1) тексты с однозначно положительной оценкой, в которых эта оценка составляет главную интенцию и цель (например, благопожелания, поздравления, величания, приветствия), 2) тексты с однозначно отрицательной оценкой (проклятия, брань, угрозы, запреты) и 3) тексты, сочетающие в себе обе оценки или амбивалентные в отношении них (половицы, заговоры, нравоучительные легенды). Многие тексты полярной аксиологической направленности (положительные и отрицательные) образуют антитетические пары, совпадая по своему жанру и модальности, но различаясь по аксиологическому вектору: таковы благопожелания (пожелание добра) и проклятия, угрозы (пожелание зла); похвалы, восхваления (высокая оценка адресата) и – брань, инвективы (отрицательная оценка адресата); предписания (положительная оценка программируемой ситуации) и запреты (отрицательная оценка ситуации и приводящих к ней действий).

Важно также учитывать, что именно является объектом оценки – относится ли оценка к ситуации в целом или же к одному из «участников» ситуации, например, к адресату или цели высказывания, или же способу достижения цели, к объекту действия, к времени или месту его совершения и т. п. Эти разные оценки в пределах одного текста могут не соответствовать и даже противоречить друг другу. Так, в случае **запрета** явной отрицательной оценкой наделяется запрещаемое действие или состояние, но адресат запрета к этой оценке отношения не имеет – скорее он воспринимается сочувственно, запрет имеет целью его благо, и мотивировка запрета носит в целом положительный характер, поскольку главная цель запрета – предупреждение опасности для отдельного человека, всего социума или всего миропорядка. Например, полесский запрет копать или рыть землю или вообще прикасаться к земле до Благовещения соблюдается ради предупреждения летней засухи (отрицательно оцениваемая ситуация). В запрете здороваться или передавать что-нибудь через порог отрицательно оценивается только локус, т. е. порог, символизирующий границу, но не адресаты этого запрета и не само действие приветствия или передачи предметов. Противоречивую картину в аксиологическом отношении обнаруживают **проклятия**, которые выражают явную отрицательную оценку адресата, и в этом их главная цель и назначение (Engelking 1989; 2000; Ајдачић 1992; Nikolić 2010; Петреска 2012), однако отрицанию в них подвержены сугубо положительные и даже высшие ценности (жизнь, здоровье, продолжение рода, семейное, имущественное благополучие и т. п.) [Виноградова 2012].

Наконец, необходимо учитывать возможный «косвенный» характер речевого акта [Серль 1986]. В этом отношении фольклорный материал дает более яркие примеры, чем обычная речевая коммуникация. Имеются в виду такие высказывания, которые по своей стандартной, «прототипической» (конвенционально закрепленной) общей семантике относятся к одному прагматическому (аксиологическому) типу, а по своему назначению и реальному употреблению оказываются представителями совсем другого типа. Например, речевой акт приглашения, наделенный общей положительной оценкой, положительной оценкой адресата и самого события, к которому относится приглашение, в обрядовом контексте может получать иное, противоположное значение, а именно значение отгона. Этот «косвенный» эффект ритуального приглашения мороза или ветра, на рождественский ужин с целью предупредить их появление в «неправильное» время (полес. *Мороз, мороз, ходзи куцью есци! А в Петровку не бувай, бо будом пугами секци!*) подробно рассмотрен в работе [Виноградова, Толстая 1993; 1995].

Фольклорный жанр **благопожеланий** [Агапкина, Виноградова 1995], наиболее однозначный в аксиологическом отношении, может использовать не только речевой жанр поже-

причем последовательность первых четырех персонажей родства указывает на их иерархию, а последний (жених) оказывается вне этого ряда как персонаж особой, исключительной ценности (подробнее см. [Толстая 2009]).

ланий, но и другие речевые жанры, которые косвенно выражают тот же смысл приумножения благ. Это могут быть по своей логикоязыковой природе:

сообщения —

серб. Дошла нова година и донела свакојаки берићет: женску јагњад, ждребад, сира, масла, меда и сваког добра да бог да! (Пришел новый год и принес урожай всего: ягнят женского пола, жеребят, сыра, масла, меда и всякого добра дай Бог!) [Ястребов 1866: 36];

просьбы —

пол. A na nowe lato uróǳ, Boże, żyto, / żyto, pszenica i groch, sacowica (А в новом году уроди, Боже, жито, жито с пшеницей и горох с чечевицей) [PKL: 239];

заклинания —

серб. Оволика да порасте пшеница, јечам, кукуруз, овас и сав остали берићет! (Вот такая пусть вырастет пшеница, ячмень, кукуруза, овес и весь остальной урожай!) [Грбић 1909: 77];

предсказания —

чеш. Ten rok velmi št'astny bude,
obrodí se vám cibule,
křen, mrkev i sladké zelí,
řepa, ředkev s petruželí.
Obrodí se vám pšenice,
ječmen, žito i jařice,
naplní se vám stodola...

Этот год будет очень счастливый,
уродится у вас лук,
хрен, морковь и капуста,
свекла, редиска с петрушкой.
Уродится у вас пшеница,
ячмень, жито и ярица,
наполнится у вас амбар...

[Виноградова 1982: 126–127]

и др., т. е. речевые жанры, не имеющие, в отличие от фольклорного жанра, однозначной аксиологической характеристики, но получающие положительную окраску в рамках фольклорного жанра.

Еще один аксиологически значимый аспект этого жанра заключен в самих перечнях желаемых благ. Во-первых, они переносят акцент с оценки на ценности, а во-вторых, они вводят **иерархию ценностей** и строятся, как правило, по принципу убывания ценности. Ср. перечни «ценностей» в польских колядках:

Chodzi Pan Jezus pó waszym póleniu, stawia wam,
stawia wam **żytejko** czterema rządami, stawia wam.
Chodzi Pan Jezus po waszym gumieniu, stawia wam,
stawia wam **pszeniczke** czterema rządami, stawia wam, ...
Chodzi Pan Jezus po waszym gumieniu, stawia wam,
stawia wam **jęczmionek** czterema rządami, stawia wam.

Chodzi Pan Jezus po waszym poleniu, stawia wam,
stawia wam **owies** czterema rządami, stawia wam

Ходит Пан Езус по вашим угодьям, ставит вам,
ставит вам житечко в четыре ряда, ставит вам.
Ходит Пан Езус по вашим гуменьям, ставит вам,
ставит пшеничку в четыре ряда, ставит вам...
Ходит Пан Езус по вашим гуменьям, ставит вам,
ставит вам ячмень в четыре ряда, ставит вам.
Ходит Пан Езус по вашим угодьям, ставит вам,
ставит вам овес в четыре ряда, ставит вам [PKL: 239],

где на первом месте идет жито, затем пшеница, ячмень и на последнем месте овес. Подобные упорядоченные по степени ценности ряды могут относиться и к домашнему скоту (*krowy... szkapy... świnię... owce*), и к членам семьи (*domowstwo... zonecke... córecke...*) и т. д. Например,

У хозяина в дому
Велись бы ребятки,
Велись бы телятки,
Велись бы ягнятки,
Велись бы жеребятки,
Велись бы поросятки,
Велись бы козлятки,
Велись бы цыплятки,
Велись бы утятки! [Поэзия 1970: 54];

А за сим словом бувай здорова,
Бувай здорова, красная панно,
Красная панно на имя Анница,
Не сама с собою, с отцем, с маткою,
С отцем, с маткою, и с челядкою,
И с братчиками, та й с сестричками,
Та й с усем родом, с красным обходом! [Виноградова 1982: 118]

К однозначно положительным речевым жанрам относятся также **похвала, восхваление, величание, прославление**. В основе этих видов текстов – один речевой акт (похвалы); различие касается степени, стилистики, соотносительного статуса объекта и субъекта, а также цели высказывания. Хотя это наиболее аксиологический жанр (акт), прямой целью которого является выражение положительной оценки адресата (лица, события или явления)¹², само действие хвалить в повседневной жизни, вне ритуала, считается опасным и избегается [Трефилова 2012]. В ритуальных текстах объектом этих вербальных актов являются или высшие силы и сакральные персонажи (Бог, Богородица, святые) и события (праздники), или главные персонажи семейных (невеста, жених, родители, покойник и др.) и календарных (хозяин, хозяйка, их дети) обрядов и их атрибуты (дом, имущество, одежда, каравай и т. д.). Как и другие виды вербальных ритуалов, восхваление (часто гиперболизированное)

¹² Ср. жанр похвалы в книжной традиции [Трифунювич 1990: 274–280; Лома 2002: 158].

передает не столько отношение говорящего, сколько его стремление магически возвысить объект похвалы и приблизить его к идеалу, поскольку только идеальное обеспечивает успех и благополучие и действенность обряда. Как правило, в таких текстах раскрываются и основания (мотивы) восхваления, т. е. называются те черты (реальные или идеальные) личности восхваляемого или достоинства предмета, которые складываются в его общую положительную оценку. Ср. вологодское величание жениха на свадьбе:

У нас князь-от хорошенький,
 У нас князь-от пригоженький,
 У его ли лицо белое,
 Да побелее снегу белого,
 Да у его щечки алые,
 Да поалее мака алого,
 Да у его ли бровки черные,
 Да как у черного соболя.
 Да он отца-матери умных,
 Да роду-племени разумного [ЛРС: 157].

Полярным по отношению к похвале является жанр **брани, оскорбления, инвективы**. Целью подобных речевых актов (в русском языке они обозначаются большим рядом экспрессивных глаголов типа *поносить, костерить, материть, ругать, лаять, поливать грязью* и т. п.) является, с одной стороны, выражение отрицательных эмоций и отрицательной оценки адресата говорящим, а с другой – унижение и оскорбление адресата, при этом, в отличие от жанра восхваления, где объектом (адресатом) может быть как лицо, так и предмет или явление, брань в принципе относится к лицу, которому адресуются нелестные эпитеты и имена, но может быть и неадресованной и выступать только как выражение эмоций говорящего или же просто как привычка. По свидетельствам из Ярославской губ., «бранных слов в народном языке очень много. Первое место среди избранных слов занимает так называемое *красное словцо*. Это словцо разнообразится на сотни слов, повторяется в разных словах: *мать, матушка, блядь, блядица, сука, сучка*, – с прикрасами: в душу, в сердце, в задницу и т. д. После красного словца – матерного слова – идут более слабые бранные слова: *сводница, растрепа, разгильдяй, мошенник, разбойник, подлец, сукин сын, поскудник, шельма, пакостник, вор, пройдоха, подхалим, нечистая сила, дьявол, сатана, лукашка, постреленок, пучеглазый, сорванец, каторжный, блядун, беззаконник, богоотступник, бессовестный*. Вообще, на бранные слова есть очень охотливые люди, которые матерятся и ругаются не сердясь, – из любви к искусству» [РКЖБН 2/1: 577]. Народное право признает брань и оскорбления грехом и преступлением, а адресата – пострадавшим лицом, хотя серьезного значения им не придает (ср. пословицы *Брань на вороту не виснет, Брань не дым – глаза яг выкурит; Собака лает, ветер несет* и т. п.). По вологодским обычаям, «за обругание соседа не свойственным ему именем виновный платит от двух до четырех рублей, четверть водки, которую распивают все присутствующие при дележке вина» (Волог, у.) [РКЖБН 5/1: 583; 2/2: 194]. Вербальные оскорбления имеют свои акциональные соответствия, например, в виде мазания дегтем ворот; с другой стороны, оскорбления могут использовать не бранную, а самую обычную лексику (например, одним из самых сильных оскорблений у тверских крестьян считалось называние вором [РКЖБН 1: 476]) и нести экспрессивный оценочный заряд в самом содержании высказывания (так, с целью нанесения обиды и оскорбления нередко используются обвинения). Общий смысл подобных форм с точки зрения аксиологии одинаков. Со стороны мотивов и структуры текста инвективы в фольклорной традиции изучены недостаточно; больше внимания исследователи уделяли специальной бранной лексике

и фразеологии, их этимологии и прагматике [Успенский 1983–1987; Жельвис 1985; 2001]. Брань и проклятия, т. е. отрицательно «заряженные» акты речи, так же как и антитетические по отношению к ним акты похвалы, восхваления, считаются опасными и угрожающими всему миропорядку. Ср. пол. *drzewo by uschlo, gdy pocznie przeklinac* (дерево засохнет, если он начнет ругаться); *klnie, aż trawa schnie* (ругается, аж трава сохнет) [Engelking 1989: 84].

Близок к инвективам по своему аксиологическому содержанию жанр **угрозы**, которая редко выступает как самостоятельный речевой акт (ср. *Я тебе покажу, где раки зимуют!*)¹³, но чаще сопровождает и дополняет брань или бранное обращение (ср. серб, заклинание змей: «Убегай, убегай, гадина! Вот тебе Иеремия со святым Афанасием – они отрежут тебе уши!» [Плотникова 2006: 322]), категорическое запретительное требование или условие (ср. обращение к туче: *Не иди на наши хлеба, проколем тебя нашими семью саблями!*) либо является ответом на какие-то нежелательные для говорящего действия (слова колядников хозяевам: *Не дасте коляды, наробим вам беды; Не даси гарелки, дак побьем тарелки*). Разнообразные угрозы, адресованные болезням, нечистой силе или иным источникам опасности, особенно характерны для заговоров [Виноградова 2005].

Не имея возможности охарактеризовать даже в общих чертах другие речевые жанры и их роль в народной аксиологии (см. опыт такой характеристики в [Небжеговска-Бартминьска 2013; Węzowicz-Zółkowska 1983; Niebrzegowska 1996b]), отметим лишь, что некоторые из них вполне элементарны в своей аксиологической семантике (таковы приветствия, поздравления, приглашения, благодарности – с однозначно позитивной оценкой адресата или события) и практически не прибегают к косвенным жанровым формам в отличие от таких аксиологически нейтральных жанров, как просьба, которая может выражать как положительную, так и отрицательную оценку и иметь разнообразные косвенные способы выражения (например, просьба может получать функцию запрета, ср. *Прошу больше никогда этого имени при мне не произносить*).

Особое положение с точки зрения аксиологии занимают **пословицы** – один из наиболее изученных речевых и фольклорных жанров¹⁴. Пословицы играют особую коммуникативную роль – они обычно не включены в диалог, не адресованы конкретному лицу, они не обладают, подобно другим речевым актам, «иллокутивной силой», долженствующей непосредственно воздействовать на адресата или изменить состояние дел в мире. Их функция в другом – они скорее выносят вердикт относительно ситуаций (*На воре шапка горит; Не пойман – не вор*) или формулируют общие практические максимы (*Тише едешь – дальше будешь; Готовь сани летом, а телегу зимой*) и моральные нормы (*Не плюй в колодец – пригодится воды напиться*) – в этом смысле все пословицы являются аксиологически значимыми. Они лишены субъективности, они не принадлежат говорящему, в отличие от приказа, молитвы или проклятия; «субъектом» или «отправителем» этих высказываний является весь социум, они выражают «общее мнение», но это мнение носит не прямой, а метафорический, образный характер; говорящий лишь «актуализирует» пословицу в подходящей ситуации, тогда она становится речевым актом. В огромном корпусе пословиц, однако, есть большой класс выражений, отличающихся особой аксиологичностью. Это так называемые пословицы предпочтения [Арутюнова 1985], построенные по модели «Х лучше (хуже) У» (*Худой мир лучше доброй ссоры; Лучшие жить в тесноте, чем в лихоте*) или иной модели, основанной на сравнении (*Ум хорошо, а два лучше; Не красна изба углами, а красна пирогами и т. п.*). Такие пословицы не только выявляют соотносительную цену разных предме-

¹³ О сербских формулах угроз см. [Михајловић 1986].

¹⁴ См. прежде всего [Пермяков 1988; Паремнологический сборник 1978; Паремнологические исследования 1984; Гжибек 2009].

тов, явлений и состояний, тем самым и шкалу ценностей, но и программируют ценностную иерархию, выявляя при этом критерии оценки.

Хотя, как уже сказано, оценка принадлежит человеку и является продуктом его «аксиологической деятельности» (выделения признаков и свойств, их сопоставления, соотнесения с нормой, идеалом и узусом), тем не менее в традиционных представлениях отрицательно оцениваемые сущности не принимаются не только социумом, но и космосом. Так, по поверьям боснийцев, «если в селе есть морально порочная женщина, то ни одно плодовое дерево не может приняться. Люди считают невезением и несчастьем, если невенчанная жена пройдет перед волами, потому что в этом случае телега или сломается, или перевернется» [Филиповић 1949: 188].

* * *

Большая часть оценок в народной культуре носит нормативный характер, т. е. подчиняется стандартам и стереотипам, предписанным традицией; индивидуальные оценки и категория «нравится / не нравится» по существу отсутствуют. Субъектом этих оценок является социум в целом и сама традиция («так принято считать»). Соответственно этому в народной культуре нет никакой «теории» о том, что такое хорошо и что такое плохо, это не является предметом рефлексии. Мы судим об этом по косвенным данным – предписаниям (то, что предписывается, всегда хорошо) и запретам (то, что запрещается, всегда плохо), а также по позитивным и негативным мотивировкам обрядовых действий (т. е. по тому, совершается ли действие с целью предупреждения или устранения опасности, т. е. ради того, «чтобы чего-то не было», или с целью провоцирования желаемого, т. е. «чтобы что-то было»).

Более 20 лет тому назад польская исследовательница А. Энгелькинг предложила классификацию вербальных ритуалов, разделив их на прагматическом уровне на 1) креативные, или созидающие, цель которых – создать те или иные новые блага, создать то, чего нет (богатство, приплод скота, здоровье и т. д.); это заклинания; 2) охранительные (обереги) в двух вариантах: табу (избегание опасных контактов) и ритуалы предотвращения опасности; 3) заговоры (снятие порчи) (Engelking 1991). Эта классификация, как кажется, может быть отнесена не только к вербальным ритуалам, но и к магическим ритуалам вообще: ведь всякий ритуал направлен на то, чтобы или создать нечто, или предотвратить нечто, или устранить нечто. Но в этой схеме не учтена аксиология, поэтому такая классификация не дает возможности разграничить, например, молитву и благопожелание, с одной стороны, и проклятие, насылание порчи, болезни – с другой, поскольку и т. п. другие объединены в одну группу ритуалов, «создающих то, чего нет». Если же подключить к этой классификации оценку тех состояний, которые являются ожидаемым результатом, то каждый из трех типов разделится на два полярных подтипа – «положительный» и «отрицательный». «Создающие» ритуалы, по Энгелькинг, разделятся на «создающие нечто хорошее» (благопожелания, продуцирующие обряды) и «создающие нечто плохое» (т. е. наносящие вред, порча). «Предотвращение», если оно предотвращает плохое, – это оберег, а если «предотвращает» хорошее – тогда это злокозненное действие, вредительство. Наконец, «устранение» также может быть устранением плохого (тогда это лечение, избавление от порчи, сглаза и т. п.) и устранением хорошего (лишением, порчей). За пределами этой классификации останутся, кажется, только прогностические ритуалы (гадания), которые связаны с узнаванием, а не воздействием на состояние мира.

Еще один общий вопрос, связанный с аксиологией, – это роль бинарных оппозиций в традиционной картине мира и в языке культуры. Как показал в своей известной работе Н. И. Толстой, все основные оппозиции: «свой-чужой», «жизнь-смерть», «верх-низ», «мужской-женский» и др. – оказываются связанными друг с другом и в определенных ситуациях

и магических контекстах приравняются друг к другу, т. е. *свой* символически коррелирует с жизнью, верхом, мужским и т. д., а *чужой* – со смертью, низом, женским и т. д. (Толстой 1987). На какой основе происходит это приравнение? Совершенно очевидно, что основой отождествления в этом случае является заложенный в каждой оппозиции аксиологический компонент, благодаря которому каждая оппозиция может пониматься как противопоставление чего-то хорошего чему-то плохому.

Наконец, несколько слов об абсолютных и относительных оценках и ценностях. Большой частью положительная или отрицательная оценка некоторого объекта (сущности, концепта) имеет относительный характер, т. е. зависит от конкретного предмета оценки, от целей и обстоятельств его актуализации. Например, *рост* как именной коррелирует предиката *расти*, будучи одной из фундаментальных жизненных (витальных) ценностей, тем не менее не может быть назван абсолютным, потому что кроме преобладающих разнообразных магических действий, провоцирующих рост хлебов, льна и других благ, детей, приплода и т. п. (ср. битье вербой у восточных славян в Вербное воскресенье для ускорения роста детей или плетение венков из вербы у сербов в Юрьев день с приговором: *Чтобы прибыль в доме росла, как верба весной!*; опоясывание вербовыми ветками подоюника, чтобы прибывало молоко; танцы и подскоки на рост льна, и т. д.), подтверждающих ценностный статус этого концепта, существуют магические действия противоположного смысла, направленные на сдерживание роста и свидетельствующие тем самым о негативном отношении к нему. При этом речь идет не только о таких лечебных практиках, которые должны сдерживать нежелательный рост, например, опухоли, лишая или чирья (ср. чешские заговоры, в которых используется формула: «Лишай-знамень, перестань расти, как перестал расти камень...»; «...не расти больше, как не растет камень от рождения Господа Христа...»; «...Не расти, навья кость, как не растет камень от рождения сыночка Божьего» и т. п.), но и о действиях и формулах типа серб. «Пусти врбово, узми дреново!» (Оставь вербовое, возьми кизиловое), где верба символизирует быстрый рост, а кизил – крепость; поэтому новорожденному теленку или ягненку желают не слишком быстро расти, а взамен быстрого роста становиться крепким (т. е. здоровым).

Точно так же концепт множественности, которая часто символизирует желаемое приумножение благ (ср. формулы в благопожеланиях колядников, полазника и др. типа «Пусть будет столько коров, сколько волос у меня на голове, столько овец, сколько листьев на ветке!»), часто получает отрицательные

коннотации (ср., например, в заговорах формулу обратного счета, направленную на сведение на нет опасности или болезни; защитную/отгонную функцию множественности— мака, зерна, листьев, песчинок и т. д., которые должна сосчитать нечистая сила). Подобная амбивалентность или противоречивость толкования одних и тех же объектов и их предикатов (признаков) в действительности показывает зависимость оценки от многих прагматических факторов: от того, кому принадлежит оценка (субъекта оценки), от характера оцениваемого объекта, от характера признака, положенного в основание оценки, от интенции высказывания или действия, от времени и места и еще многих сопутствующих обстоятельств. Следует, однако, подчеркнуть, что система и иерархия ценностей в традиционной культуре отличается сугубым антропоцентризмом: хорошим признается то и только то, что полезно человеку – не столько в утилитарном смысле применительно к его повседневной жизни, сколько в его отношениях с внешним миром и высшими силами.

Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности

Словарь «Славянские древности» [СД], замысел и концепция которого принадлежат Н. И. Толстому, представляет собой своего рода энциклопедию традиционной духовной культуры славян. Его главное отличие от классического труда Казимира Мошинского «Народная культура славян» [Moszynski 1967], в котором впервые традиционная славянская духовная культура представлена во всей ее содержательной и географической полноте, определяется двумя параметрами: во-первых, выбором словарного жанра, во-вторых, отличным от чисто этнографического подходом к описанию культуры, подходом, который был назван Н. И. Толстым этнолингвистическим. Задача состояла в том, чтобы представить традиционную славянскую духовную культуру через описание ее составных элементов, из которых строятся реальные тексты – языковые, мифологические, ритуальные, изобразительные. Этнолингвистический подход давал возможность максимально использовать данные языка (лексики, фразеологии, паремиологии, культурной терминологии и т. д.) для реконструкции традиционной картины мира, а методы лингвистической реконструкции, семантического анализа, ареалогии и др. оказались применимыми к материалу духовной культуры и эффективными для ее изучения.

В словаре «Славянские древности» материал всех славянских языков и культурных традиций по существу трактуется как некий единый язык в семиотическом смысле, т. е. как система, состоящая из единого набора исходных строительных единиц (некоторый аналог слов естественного языка) и единых правил, определяющих функционирование этих единиц и их взаимоотношение (аналог грамматики естественного языка). Разумеется, составители словаря отдавали себе отчет в реальном многообразии явлений и форм культуры и значительных различиях между этническими, региональными, локальными традициями и языками славянских народов и ни в коей мере не игнорировали их. Более того, это разнообразие рассматривалось как важнейший фактор, способствующий реконструкции общего «культурного праязыка» славян, а также как источник изучения путей развития культурных форм (поскольку, по выражению Н. И. Толстого, диалектное языковое и культурное многообразие – это «развернутая в пространстве диахрония») и установления механизмов, управляющих этими изменениями. Опыт работы над словарем дает возможность вновь, на заново систематизированном и осмысленном этнолингвистическом материале всех славянских народов, поставить некоторые общие вопросы, касающиеся кардинальных характеристик традиционной народной культуры славян, с учетом как значительно обогатившейся эмпирической базы, так и новейших исследований отдельных форм и фрагментов культурной традиции, а также современных представлений о комплексном междисциплинарном (этнолингвистическом) подходе к изучению культуры, ее структуры и механизмов.

Как понимать культурную общность славян, как интерпретировать сходства и различия, наблюдаемые в эмпирическом материале славянских языков и культур?

Общность славянских культурных традиций обусловлена прежде всего генетическим родством славянских народов, сохранявших в целом праславянское единство (несмотря на диалектные различия) как в области языка, так и в области культуры, вплоть до конца первого тысячелетия и. э. Подобно тому как сравнение славянских языков позволяет реконструировать общий для всех славян праязык (праславянский язык)¹⁵, сравнение явлений, форм

¹⁵ См. опыт реконструкции праславянского лексикона в двух фундаментальных словарях: московском «Этимологическом словаре славянских языков» под ред. О. Н. Трубачева [ЭССЯ] и краковском «Праславянском словаре» под ред. Ф. Славского [SP].

и текстов культуры дает возможность реконструировать общий для всех славян «праязык культуры». При этом необходимо уточнить, что как языковая, так и культурная реконструкция восстанавливают не реально существовавшие языковой и культурной идиомы, а некие условные системы формальных и содержательных показателей, которые, однако, позволяют пролить свет на действовавшие в истории механизмы, приведшие к реально засвидетельствованному многообразию языковых и культурных явлений. Что же представлял собой этот культурный праязык славян?

Его условным определением может служить понятие и термин язычество (при всей его неоднозначности и одиозности в глазах некоторых исследователей), язычество, понимаемое как система дохристианских представлений о мире и человеке, основанная на мифологии и магии, реконструируемая по данным языка, фольклора, обрядов, обычаев и верований славян. Важно подчеркнуть, что язычество может пониматься не только как историческая стадия мировоззрения древних славян (праславян) в период до принятия ими христианства, но и как типологически особая культурная модель, чьи формы, механизмы и семантические категории продолжали существовать и после принятия христианства (а многие из них дожили до настоящего времени). Главные черты язычества как мировоззрения – одухотворение природы (аниматизм и анимизм), культ предков и сверхъестественных сил, убеждение в их постоянном присутствии и участии в жизни людей, развитая низшая мифология, вера в возможность воздействия на положение вещей в мире средствами примитивной магии, антропоцентризм¹⁶. Эти главные черты язычества в той или иной мере сохраняют все жанры и формы традиционной духовной культуры славянских народов. Именно этому общему праславянскому языческому наследию (и далее – индоевропейской языковой и культурной традиции) славянская духовная культура прежде всего обязана своим единством.

Второй важнейший фактор, определивший культурное единство славян, – принятие ими христианства не только как религиозной, но и как культурной модели. Несмотря на известные догматические различия между православием и католичеством, в культурном плане влияние христианства было объединяющим; оно определило чрезвычайную близость многих форм и фрагментов культурной традиции славян (и европейских народов в целом).

Влияние христианства затронуло разные сферы культурной традиции в разной степени. Сильнее всего оно повлияло на структуру народного календаря, усвоившего христианскую систему праздников, почитаемых дней, постов. Однако в содержательном плане народный календарь во многом сохранил свой дохристианский характер: в его семантике доминируют языческие представления о времени, а христианские праздники переосмысляются в духе мифологии и магии. Примеры подобного «перевода» понятий христианского календаря на язык дохристианской культуры многократно приводились в литературе. Так, обычаи и верования, относящиеся к празднику Благовещения, в зависимости от народного толкования ключевых слов хрононима, его внутренней формы (*благая весть*), насыщаются у восточных славян мотивами прихода весны, пробуждения земли после зимнего сна, прилета птиц и т. п., в восточной Сербии – рекомендациями сажать огурцы и перец, чтобы они были «благими», т. е. сладкими, в Славонии – предписаниями отправляться искать «благо», т. е. клады. В названиях праздника Сретение мы встречаемся с такими хрононимами, как болт. *Вълча Богородица* (Волчья Богородица) или пол. *Matka Boska Niedzwiedzia* (Богома-

¹⁶ При отсутствии оригинальных мифологических текстов судить о язычестве как исторической стадии общеславянской культуры можно лишь по вторичным данным – археологическим и книжно-письменным источникам (летописи, хроники и т. д.), иностранным свидетельствам, церковным поучениям против язычества (см. труды Н. М. Гальковского, Е. В. Аничкова, В. И. Мансикки, Д. К. Зеленина, Л. Нидерле, Г. Ловмянского, А. Гейштора, В. Чайкановича и др.), а также на основе сопоставления славянских данных с данными других индоевропейских (балтийской, иранской, германской и др.) культурных традиций (см. прежде всего работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова). Наиболее надежными и богатыми источниками изучения язычества как культурной модели и реконструкции древнеславянских представлений остаются «современные» (относящиеся к XIX–XX вв.) языковые, этнографические и фольклорные свидетельства славянских традиций.

терь Медвежья); первое связано с почитанием «волчьих дней» в феврале, второе объясняется тем, что «в это время медведи просыпаются от зимней спячки»; медвежьи мотивы Сретенья известны также сербам: по поверью, в этот день на восходе солнца медведь выходит из берлоги, и от того, увидит ли он в этот день свою тень, зависит, возвратится ли он назад в берлогу или отправится в лес добывать себе пищу [Неделжовић 1990: 232]. Эти «звериные» мотивы хрононимов не находят никакой поддержки в христианском содержании праздника, но даже и там, где праздник в соответствии с церковным календарем называется *Сретенье*, *В отречение* и т. п., он часто ассоциируется не с евангельским событием (встречей святого Младенца и Старца Симеона), а со встречей двух календарных сезонов – зимы и лета («На Сретение зима с летом встречается») или с любой ситуацией встречи: считали, что от того, кого ты встретишь в этот день, зависит, будешь ты здоров весь год или болен, счастлив или несчастен, удачлив или нет.

В значительно меньшей степени христианским влиянием затронута ритуальная сторона народной традиции – календарная, семейная и окказиональная обрядность, хозяйственные ритуалы (такие как выгон скота, сев, птицеводство, скотоводство и др.) и повседневная бытовая практика, сохраняющие свой языческий характер и основанные на вере в покровительство высших сил и прежде всего предков, от которых зависит земное благополучие людей, и в возможность магическим способом (действием, словом, предметом-символом и т. п.) воздействовать на действительность. Наиболее близкой к дохристианским образцам и моделям остается сфера верований и бытовых представлений.

Не только каждая культурная модель в отдельности (язычество и христианство) определяла общность славянской народной культуры, но и характер и способы их сосуществования и взаимопроникновения у разных славянских (и европейских) народов были сходными (в частности, это демонстрирует и народный календарь).

Роль христианской традиции как главного «фактора общности» славянской и – шире – европейской народной культуры стремился показать А. Б. Страхов в своем исследовании славянских и европейских рождественских обрядов и поверий [Страхов 2003]. Действительно, календарь вообще и рождественский цикл в частности насыщены евангельскими мотивами и аллюзиями: безусловно, мотивы соломы, скота, пастуха, как и общая идея рождения и плодовитости, могут быть интерпретированы на основе христианских источников (Евангелия, литургических текстов, апокрифической книжности). Но даже этот, безусловно, яркий в данном отношении материал не дает оснований для сведения всей народной культуры к христианству и провозглашения общего тезиса, согласно которому «народная культура – гораздо более новый и несравненно более сложный, чем принято думать, феномен, носящий на себе следы многовековой непрерывающейся эволюции, отправляющейся в основном от христианского культурного пласта» [Страхов 2003: 2] (выделено мной. – С. Г.). Пафос этой книги, направленный против так называемого «паганофильства», т. е. чрезмерного увлечения язычеством и архаикой, якобы господствующего в науке о славянских древностях, пафос, находящийся к тому же в книге далеко не академические формы выражения, к сожалению, во многом обесценивает интересные наблюдения автора и предлагаемые им сопоставления мотивов, ритуальных форм и явлений народной культуры славян и других народов Европы с христианскими текстами.

Не имея возможности подробно разбирать здесь аргументацию и материал А. Б. Страхова, ограничусь двумя общими соображениями. Во-первых, невозможно отрицать существования устной традиции славян и индоевропейцев на протяжении долгой истории, предшествовавшей усвоению ими христианства. Нет сомнения и в том, что это была именно языческая культура, основанная на мифологии и магии, и христианство наслоилось на уже вполне сложившуюся систему представлений о мире и человеке, многообразные ритуальные формы и богатый корпус устных текстов, восходящих к общей индоевропейской куль-

туре и отраженных в славянских языках и фольклоре. Во-вторых, нельзя не заметить, что и там, где христианские мотивы послужили непосредственным импульсом поверий или обрядовых форм, их адаптация и разработка в народной традиции происходили на базе, по законам и в духе мифологии и магии; их роль была не креативной, а лишь сакрализующей и утверждающей.

В самом деле, трудно себе представить, что фигура пастуха у славян была осмыслена и включена в систему культурных представлений только после принятия ими христианства и лишь под влиянием христианских рождественских мотивов, хотя ассоциации с христианским сюжетом Рождества, безусловно, придали этим представлениям больший вес и подкрепили особый статус пастуха в культурной традиции. Точно так же не Дева Мария и божественное рождение сформировали отношение славян к появлению человека на свет и определили характер родинного обряда, который не мог не существовать и до принятия христианства, – библейские ассоциации лишь «санкционировали» и «сакрализировали» соответствующие ритуалы и верования. Это же можно сказать и о соломе, и о звезде, и о чудесах, и о домашних животных, и о волках и других мотивах рождественской темы, для которых библейские ассоциации послужили не «отправной точкой», а лишь идеологической «поддержкой». Единственно где христианские тексты давали толчок к мифологической разработке темы – это мотивы житий святых, которые вплетались в обрядовую ткань праздников, посвященных святым, или проявляли себя в других видах культа (таких как народная медицина, земледельческая и скотоводческая магия и др.), но и в этом случае христианские мотивы поступали во власть мифологии и подвергались магическому осмыслению (см. статью «Святые» в словаре «Славянские древности» [СД 5]).

Далее, говоря о соотношении языческого и христианского элемента в славянской культурной традиции, невозможно сбрасывать со счетов сравнительный материал, объединяющий славян с другими ветвями индоевропейцев, в том числе и теми, кто, в отличие от славян, сохранил древние письменные тексты. Наконец, хотелось бы спросить, что же имели в виду христианские авторы поучений против язычества, если вся народная культура укладывается в рамки христианских мотивов? Нельзя также забывать и о том, что сама христианская культурная традиция (тем более апокрифическая) питалась плодами устной народной, фольклорной культуры, как ближневосточной, так и европейской¹⁷.

Итак, языческое индоевропейское языковое и культурное наследие и христианство (в том числе христианская книжность) – главные факторы, определяющие культурное единство славянской традиции в самом общем смысле. Все прочие факторы (заимствования, инокультурные влияния и т. п.) оказываются не столь значительными и обуславливают менее масштабные схождения и расхождения между отдельными славянскими регионами или отдельными разделами культуры.

К общим факторам славянского культурного единства следует, конечно, отнести и типологические (в том числе универсальные) характеристики, модели и механизмы культуры, объединяющие славянские традиции не только между собой, но и с другими европейскими и неевропейскими культурами. Важнейшими среди этих характеристик являются общие для славян и других народов когнитивные механизмы восприятия и категоризации мира, общий мифопоэтический способ его восприятия, магия, антропоцентризм и символизм, к которым сводятся главные механизмы традиционной устной культуры, действующие во всех ее сферах и жанрах – на уровне слова, действия, верования, запретов, предписаний, фольклорных текстов.

¹⁷ О синкретизме христианской и устной народной традиции в средневековой европейской культуре см. прежде всего работы А.Я. Гуревича [Гуревич 1981; 1984]. Из новейших работ на эту тему см. [Белова 2004; Белова, Петрухин 2008; Badalanova 2008; The Old Testament Аποστυφια 2011].

Таким образом, каждый случай сходства явлений или форм культуры, принадлежащих разным славянским традициям, может быть объяснен либо общим праславянским и индоевропейским наследием, либо общим христианским наслоением, либо типологически сходными путями самостоятельного, независимого развития в рамках каждой традиции, либо, наконец, заимствованием. Критерии, позволяющие принять то или иное объяснение в каждом конкретном случае, по-видимому, должны быть теми же самыми, что и в лингвистике, т. е. основываться на результатах внутренней реконструкции (в рамках славянских традиций), внешнего сравнения (в рамках индоевропейских и иных, неродственных традиций), на ареальной характеристике сходных культурных явлений (учете характера контактов с другими традициями).

Но это лишь самые абстрактные факторы общности. Что же мы конкретно имеем в виду, когда говорим об общем в славянской народной культуре? Очевидно, что общность может характеризовать самые разные стороны (аспекты) и уровни культуры. Она может касаться формы или содержания, она может проявляться на уровне слова, ритуала или отдельного действия, общим может быть поверье или запрет, культурный термин или приговор, текст или отдельный мотив. Сходство или общность могут иметь разный масштаб – в отношении сферы распространения, и в отношении «объема» сравниваемых явлений: одно дело – схождения между восточными, западными и южными славянами в целом, другое дело – сепаратные параллели, скажем, между Русским Севером, Карпатами и сербско-болгарским пограничьем, между Польшей и Болгарией, Словакией и Сербией или даже их локальными вариантами и т. п.; точно так же одно дело – сходство целых обрядовых комплексов или отдельных ритуалов, другое – атомарные совпадения. Во всех этих случаях «вес» таких сходств различен¹⁸, так же как и их «причины»¹⁹.

При сравнении разных явлений культуры необходимо разграничивать прежде всего уровень формы и содержания. Мы часто сталкиваемся с многозначностью одной и той же формы (полисемия символов) и, наоборот, с разными формами, имеющими одну и ту же семантику и/или функцию в культуре (синонимия символов). Но что считать формой в языке культуры и что – содержанием? Ответ на этот вопрос не так прост, даже если дело касается предмета или слова. Так, к «форме» свадебного караваия или рождественского хлеба приходится относить и состав хлеба (ср. *курник* или *рыбник* в качестве свадебного хлеба у русских, запекание в хлеб яйца или монеты у южных славян), и число хлебов, их размер и вид (круглый, продолговатый), и их украшения, однако все эти элементы «формы» имеют свою собственную семантику и функцию. При общем названии, семантике и функции форма ритуального предмета может иметь множество вариантов: так, рождественское полено бадняк у южных славян может быть деревом разных пород (дуб, орех, сосна, клен, ясень и др.), большего или меньшего размера, может быть веткой дерева, может быть несколько бадняков и т. д.; свадебный символ девичества на Русском Севере может быть лентой, косой, головным убором невесты, причем один и тот же предметный символ может в одних районах называться *воля*, в других – *красота*, и т. п.

¹⁸ Н. И. Толстой сочувственно цитировал Дюмезиля, утверждавшего, что совпадение деталей имеет большее значение, чем общее сходство явлений (поскольку общее сходство может быть обусловлено типологически или даже быть универсальным).

¹⁹ Пока еще слишком мало сравнительных исследований народной традиции общеславянского масштаба, охватывающих целиком какую-то область культуры. К таковым, кроме названной выше работы К. Мошиньского «Народная культура славян», можно отнести, пожалуй, две монографии А. В. Туры – о символике животных [Тура 1997] и о свадьбе и браке [Тура 2012]. Все остальное – это либо ограниченные (в разной степени) темы, либо ограниченные ареалы славянской культуры. Между тем, исследования А. В. Туры, обобщившие максимально возможный для настоящего времени материал всех славянских традиций, показывают, что только исчерпывающие эмпирические данные и «внимательная» типология и ареалогия могут дать адекватное представление о степени и характере общности в каждой сфере культуры, так же как о культурных архаизмах и инновациях.

В случае терминологии «формой» принято считать не конкретную диалектную форму слова, зафиксированную источником, а его обобщенную этимологическую праформу; совпадение или различие этих этимологически разных форм нередко объединяет или противопоставляет славянские ареалы разного масштаба (ср. оппозицию свадебных терминов *воля* и *красота*, соответствующих двум ареалам севернорусского свадебного обряда). Но в каких-то случаях может иметь значение и словообразовательная форма термина: так, в свадебной терминологии противопоставляются (ареально) термины типа *запоины*, *запивать*, *запивки* (невесты) и типа *пропивать*, *пропивки* [Гура 2012], хотя и те, и другие одинаково манифестируют идею питья как скрепления брачного договора. Ср. также разные в словообразовательном отношении, но тождественные по внутренней форме названия первого посетителя на Рождество: укр. *полазник*, пол. *podłaznik*, словац. *polazeň*, словен. *polažar*, серб. *полажајник* и т. д.

Признаком общности может быть также семантическое сходство (синонимичных) языковых знаков и их функциональное тождество. Так, в свадебном обряде в одних и тех же функциях (для обозначения сговора или помолвки) используются разные единицы праславянского лексикона с этимологическим значением ‘говорить’: **govoriti* (рус. *сговор*, укр. *договір*, хорв. *ugovor* и т. д.), **mlviti* (укр. *змовину*, словац. *námluvy*, *smlúvu*, *namowy* и т. д.), **slovo* (словац. *slovo*, укр. гуцул. *слово*, бел. полес. *за словом*). Иногда значимым оказывается тип метафоры при разном лексическом выражении (ср. торговый, охотничий, ремесленный код в свадебной терминологии, демонологический код в названиях бабочки или некоторых болезней и т. п.), вербальная магия и другие связи и функции слова.

Сложнее отношение между формой и содержанием у акциональных элементов культуры, где к форме может быть отнесен конкретный вид и способ совершаемого действия (битье вербовой веткой, обвязывание дерева соломой, пролезание через прокоп в земле или расщепленный ствол дерева и т. п.), а к содержанию – семантика и самого действия, и его исполнителя, и орудия, и времени действия, и его функция, и его мотивировка. Так, в закарпатском рождественском обычае обвязывания ножек стола железной цепью (хрестоматийный пример П. Г. Богатырева [Богатырев 1971: 174–179]) формой является само обвязывание, а содержание аккумулирует в себе семантику связывания, семантику железа как оберега, функцию защиты скота от волков («завязывание всех ртов»). В обряде «бадняк» срубленное дерево может разрубаться, вноситься в дом и возлагаться на очаг, может просто прислоняться к внешней стене дома или устанавливаться во дворе, ветка-бадняк может затыкаться за стреху, за дверь или окно, забрасываться на крышу и т. п.; для общей семантики обряда важны не только характер действия (срубание, разрубание, сжигание, посыпание зерном, поливание вином и т. п.), но и семантика и символика локусов (дом, очаг, внешняя стена дома, стреха и т. п.).

Многие ритуальные формы носят универсальный характер, и в этом случае они сами по себе мало показательны в генетическом отношении. Таковы, например, возжигание костров или приготовление обрядового хлеба, известные всем народам. Общими и различными могут быть и функции, и семантика этих действий, и условия их совершения, их «прагматика» (время и место, исполнители, орудия, цели, мотивы и т. п.). Возжигание костров может иметь очистительную, отгонную, лечебную функцию и быть приурочено к разным срокам и ситуациям. Функционально тождественные действия могут иметь формально различные результаты, «продукты» действия. Так, приготовление обрядового хлеба на свадьбе – общая черта всех славянских традиций, но виды и названия хлеба различны (*каравай*, *калач*, *тирог*, *рыбник*, *курник* и т. д.). При этом разные формы могут семантически различаться и ассоциироваться с разным кругом представлений. Например, при общей «социорегулирующей» функции обрядового хлеба как предмета деления, хлеб *курник* отсылает еще к символике курицы, играющей особую роль в системе свадебных представлений.

В некоторых случаях сходство может проявляться одновременно на разных уровнях. Например, в разных славянских областях известно представление (верование) о магических свойствах палки, которой разгоняли ужа и жабу (лягушку): такой палке приписывается способность облегчать роды, разлучать супругов или влюбленных, примирять дерущихся и сглаживать ссоры, отгонять градоносные тучи от села и др. (см. [Гура 1997: 388–389; СД 4: 618–622]). Казалось бы, это совершенно разные действия, однако все они связаны с исходной ситуацией, благодаря которой палка, разъединившая ужа и жабу, приобретала уже не ситуационное, временное, а постоянное свойство разделения, отделения, разъединения. В одном случае это разделение тела роженицы и ребенка (ср. *разрешение от бремени*), в другом – разлучение возлюбленных, в третьем – разъединение дерущихся или ссорящихся, в четвертом – отдаление тучи от села²⁰. Таким образом, мы имеем сходство на «предметном» уровне (везде это палка, которой разнимали ужа и жабу) и сходство на семантическом (мотивном) уровне (во всех случаях обычай апеллирует к идее разделения). Различия же касаются формы воплощения или сферы использования магических свойств одного и того же предмета.

Общность на уровне мотива может характеризовать не только фольклорные тексты, но и верования и ритуал. Например, обобщенный мотив «животное происходит из человека» известен в верованиях всех славян, но набор конкретных животных различен: в этиологических легендах и поверьях разных славянских традиций к таковым могут причисляться аист, дятел, кукушка, крот, ласточка, медведь, свинья, черепаха и др. Общее поверье может в разных традициях получать неодинаковые мотивировки: так, восточным и южным славянам известен запрет убивать лягушку (жабу), но мотивируется он по-разному: южные славяне обычно говорят «мать умрет», восточные – «дождь пойдет» (последнее подкрепляется обычаями убивать и подвешивать лягушку во время засухи ради вызывания дождя).

Далеко не всегда генезис того или иного культурного явления (его индоевропейское, славянское или заимствованное происхождение) определяется однозначно или является единственным (теоретически возможны несколько источников или импульсов культурного явления). Так, южнославянский обряд «бадняк», традиционно считавшийся продуктом балканской культурной общности (и далее – европейской традиции), имеет, как показал В. Н. Топоров, хорошие индоевропейские параллели [Топоров 1976]. В Европе он обнаруживает некоторые типологические параллели и за пределами Балкан – в кавказских и балтийских традициях, в украинском обряде «колодий» [Толстой 19956: 142–148]. А. Б. Страхов пытается объяснить происхождение этого обычая у славян и других европейских народов на основе библейского мотива неплодной смоковницы и необходимости ее уничтожения (так же он объясняет и рождественский обычай угрожать бесплодным деревьям). Но при этом не учитывается весь контекст обряда и его разнообразные варианты; при такой его трактовке не получают объяснения такие черты этого ритуала, как ночное бдение при горящем бадняке, священное отношение к нему – осыпание зерном, поливание вином, пеленание, кормление бадняка, магическое использование стружек от бадняка, огарков бадняка ит. д. (см. [СД 1: 127–131]). Эти черты обряда невозможно объяснить исходя из одной лишь идеи преодоления бесплодия деревьев.

Столь же непросто могут решаться вопросы хронологии того или иного культурного явления. Так, у восточных славян известен древний обычай «испытания водой»: подозреваемую в колдовстве женщину бросали в воду, связав ей руки и ноги, и если она начинала тонуть, ее вытаскивали и признавали невиновной; если же она не тонула, ее объявляли ведьмой и топили; такому же испытанию могли подвергать подозреваемого в краже. Этот обряд можно сопоставить с широко известными в Западной Европе ордалиями, однако там они

²⁰ Не столь очевидна связь с этим мотивом таких функций палки, как выигрывать суд, выгодно совершать торг (ср., однако, рус. *разойтись* в значении 'достичь согласия при торге').

известны с XVI–XVII вв., тогда как у восточных славян подобный обычай зафиксирован уже в новгородской грамоте конца XI – начала XII вв., в записках арабского путешественника, посетившего Киев в 1153 г., упомянут в проповеди Серапиона Владимирского (XIII в.), в Русской Правде и других источниках. Более поздние украинские и южнославянские свидетельства скорее всего не являются реликтами древней традиции, а обязаны влиянию западноевропейских «процессов» над ведьмами XVI–XVII вв. [Zguta 1977; Толстая 2011].

Проблема общности и различий в области словесного фольклора по сравнению с ритуальной стороной культурной традиции и системой верований имеет свою известную специфику, связанную с особенностями распространения фольклорных текстов. Однако это в большой степени зависит от жанра. Такие повествовательные, нравоучительные и магические жанры, как сказки, загадки, заговоры, легко заимствуются как из книжных источников, так и устным путем, тогда как так называемые «малые» жанры (приговоры, благопожелания, проклятия, заклинательные формулы, ритуальные диалоги), тесно связанные с обрядом, отличаются большей устойчивостью и архаичностью. Очевидно, что для каких бы то ни было надежных выводов об общности славянской фольклорной традиции и ее соотношении с другими традициями необходима предварительная систематизация материала по каждому жанру в отдельности и составление указателей мотивов, подобных указателю нарративных мотивов С. Томпсона и его последователей [Thompson 1961; Uther 2004; Березкин, каталог]. Пока же опорой в этом отношении могут служить частные исследования отдельных мотивов²¹ или отдельных жанров в рамках той или иной традиции²², или же работы, посвященные конкретным текстам разных жанров²³.

Столь же необходимы и указатели мотивов невербальных форм и жанров славянской народной культуры (обрядов и верований), так же как и их географические проекции в виде атласов по отдельным традициям²⁴ и по всему славянскому пространству в целом.

Общеславянский по своему характеру словарь «Славянские древности» дает лишь самые общие наметки, необходимые для ориентации в чрезвычайно сложной структуре славянской духовной культуры. Несмотря на разные ареальные и культурные притяжения и влияния (германские контакты западных славян, балканские – южных, балтийские и финно-угорские – восточных; христианская книжность), традиционная культура славян сохраняет единую «картину мира», но это единство проявляется по-разному в сфере верований (мифологии), ритуала (обрядов и обычаев), фольклора (жанров, сюжетов, мотивов, поэтики, конкретных текстов).

²¹ Так поступает, например, Л. Раденкович, подробно изучая распространение и типологию текстов с мотивом убийства стариков.

²² Это делают, например, Т. А. Агапкина и А. Л. Топорков, составляя полный указатель мотивов восточнославянских заговоров.

²³ Примером такого рода сравнительного изучения целых текстов с учетом их этнографического контекста могут служить работы типа [Толстой 1984; 1993а; Виноградова, Толстая 1993а; 1995].

²⁴ Пока можно назвать лишь польский и словацкий этнографические атласы, хотя в польском атласе [РАЕ] том, посвященный обрядам и верованиям, до сих пор не опубликован, и его материалы доступны лишь в виде комментариев и географических схем [Komentarze РАЕ 1–8], а в словацком [EAS] духовная культура представлена лишь некоторыми выбранными темами. Можно указать и пробный выпуск неосуществленного проекта по созданию этнографического атласа Югославии [EAJ], материалы которого хранятся в Загребе. Картографирование большого спектра тем и мотивов духовной культуры южных славян осуществила А. А. Плотникова [Плотникова 2004].

Фольклор и книжная традиция

Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия

Христианство и устная народная традиция – две разные культурные модели (парадигмы, системы), действовавшие со времени принятия славянами христианства в одном этнокультурном пространстве. Они различаются прежде всего по генезису и времени возникновения: устная традиция уходит своими корнями в глубокую древность, а христианство как культурная модель возникло в историческое время и само покоится во многом на фольклорной основе; если речь идет о славянской традиции, то христианство – это «чужая», заимствованная культурная модель, а устная традиция – «своя», исконная. Далее, характер, степень и формы их взаимодействия определяются такими важными для культуры категориями, как оппозиции «книжность (письменная форма) – устность», «кодифицированность – некодифицированность», «официальность – неофициальность», «закрытость-открытость», «рефлексированность (наличие “теории” и метаязыка, христианская герменевтика) – нереклексированность (отсутствие теории и метаязыка)», «сознательность (сознательное подержание традиции) – стихийность (бессознательное следование традиции)». По содержанию эти две культурные системы (модели) могут быть противопоставлены как религиозная и мифологическая (мифопоэтическая); по «жанровому» составу они весьма схожи – обе сочетают в себе определенный круг представлений о мире (соответственно христианская космология и антропология и фольклорная мифопоэтическая картина мира) с развитой ритуальной формой (религиозный культ и народная обрядность) и обширным корпусом текстов (вербальных, музыкальных, изобразительных).

Направление влияния было в целом односторонним – от христианства к народной традиции, т. е. от более сильной, более организованной, строго кодифицированной и идеологически оформленной «закрытой» системы к менее организованной, аморфной, не имеющей жесткого канона «открытой» системе. Обратное воздействие и по объему, и по значению было гораздо слабее и не затрагивало структурных и идейных основ христианства (определенное влияние народных представлений испытала христианская демонология; церковные ритуалы восприняли некоторые элементы народных обычаев и т. п.). Поэтому прежде всего следует говорить о механизмах адаптации христианских элементов в народной культуре. Мощный пласт усвоенных народной традицией христианских ритуальных форм, мотивов, образов, персонажей, символов и концептов, наконец, текстов во многих случаях подвергался мифологическому переосмыслению и адаптации в соответствии с традиционной дохристианской «картиной мира». При этом разные области народной культуры в разной степени испытали влияние христианской традиции. Рассмотрим кратко несколько примеров.

1. Народный календарь. Наиболее зависимой от христианства областью культурного пространства оказался народный календарь, воспринявший христианскую систему праздников и будней, постов и мясоедов в качестве структурной основы всего обрядового годового цикла. Однако, заимствовав из христианского календаря состав, последовательность, в значительной степени названия праздников, народная традиция во многих случаях не восприняла или восприняла лишь поверхностно (формально) христианское содержание календарных единиц и переосмыслила их в соответствии с привычными для традиционной картины мира мифологическими представлениями о календарном времени и сложившейся земле-

дельческой магической практикой (см. [Агапкина 2002; Толстая 2005а; Толстая 2010б: 179–191]).

Для народной традиции характерно понимание праздника как временного рубежа или перерыва во временной цепи, когда открывается граница между этим и тем светом, как опасного времени, таящего в себе угрозу обитателям этого света и потому требующего специальных защитных мер. Можно сказать, что главное свойство праздников – их опасность для человека. По народным представлениям, все праздники опасны, и чем крупнее и «святее» праздник, тем он опаснее, «варовитее» (полес. *варовитый день, праздику серб, варовни дан*). Праздников люди боятся не меньше, чем нечистой силы, из страха перед ними соблюдают запреты, ограничения и предписания, защищаются от них теми же способами и с тем же тщанием, что и от демонов. По сербским верованиям из Болевца, дитя, рожденное в праздник ев. Симеона (1/14 сентября), будет «сиромашно», т. е. будет бедняком; рожденное в Сочельник – будет несчастно, а рожденное в Рождество – еще несчастнее. По рассказам, некогда таких детей сжигали, считая их недостойными жить (поэтому матери скрывали, что ребенок родился на Рождество); если же ребенок рождался на Пасху, то предрекали скорую смерть его родителей [Треб)ешанин 1991: 99-100]. В толковании отдельных праздников и отрезков годового цикла также явственно проступает мифологическая и примитивно-магическая основа. Это касается даже таких крупных годовых праздников, как Благовещение, которое в народном сознании нередко утрачивает свой исконный христианский смысл (благая весть начинает пониматься как весть о наступлении весны), или Рождество, семантика которого определяется прежде всего концептом начала (магия начала, первого раза, сакрального протособытия).

Христианский календарь, составляющий структурную основу славянского народного календаря, предписывает почитание большей части праздников как дней памяти того или иного святого. Отсюда проистекает сначала совпадение названия праздника и имени святого (ср. обычные «календарные» выражения типа «на Пасху», «на Николу», «после Ильи»), затем отождествление праздника и святого и, наконец, персонификация праздника в образе «своего» святого.

Неразличение святого и посвященного ему дня характерно, например, для белорусских волочечных (пасхальных, великодных) песен, рассказывающих о порядке следования и распределении ролей между праздниками-святыми, ср. «Святы Барыс снапы зносіць, Святы Ганны дамоў возяць» [ВП: 116]. О том, что в подобных текстах действуют не сами святые, а персонифицированные праздники, свидетельствует присутствие в них таких «персонажей», как Рождество, Благовещение, Сороки (Сорок мучеников), Вшестник (Вознесение), Покров, Спас (Успение), которые участвуют в распределении функций наравне с праздниками-святыми. В сербских обрядовых песнях фигурирует вполне «человеческий» персонаж *Божич* (Рождество): он приветствует людей «из-за воды (реки)», кричит им с высокой горы, от источника, с моста и просит одарить его вином и ракией, рождественским копченым салом, инжиром и прочими яствами с праздничного стола, желает всем веселья и радости [Мороз 1998]. Антро-поморфизация праздников является одним из механизмов мифологизации времени.

О персонификации праздников свидетельствуют и приписываемые им свойства и действия. Праздники могут сердиться, обижаться на людей и наказывать их за несоблюдение запретов и предписаний. В Полесье говорят: *Михайла мы праздуем, чтобы гром не побил хату. В этот день не рубим, не стираем, не берем в руки нож, не ткем кросен. Чтоб не обиделся Михайла* (Великие Автюки Калинкович. р-на Гомел. обл.). По сербским верованиям, «если бы не праздновали Русальный четверг, то река поднялась бы и началось наводнение» [Зечевий 1981: 34]. В Полесье популярны рассказы о том, как опасен и коварен осенний праздник Чудо (день воспоминания чуда архистратига Михаила, 6/19 сентября): мужик

собрался пахать поле в праздник Чудо и был праздником наказан – он сам и два его вола окаменели на поле (на поле ничего не взшло; волы сдохли и т. п.); хозяйка выпустила на Чудо пастись телку, за что ее «Чудо покарало» – телку раздуло, и она погибла; одна женщина стала в этот день белить хату и ослепла и т. п.

Но праздникам приписываются не только карательные, но и положительные магические функции. В украинских и белорусских заговорах к праздникам обращаются за помощью так же, как к святым, к Богу и Богородице: *Праздники годовые, великие, малые, приступите, номожите...* или в белорусском заговоре: *Святы Светлы дзянёчак, стань на номач! Святы Мікола, стань на номач! Святая Пяцінка, стань на номач! Святое Ёзнясенне, стань на номач! Святы Пятрок-Павел, стань на номач! Святы Ілля, стань на номач! Святы Спас, стань на номач! Святы Пакроў, стань на номач!..* [Замовы 1992: № 1044].

Праздник, как и святой, может почитаться в качестве покровителя семьи, рода, родной земли. Согласно южнославянскому обычаю «Слава», семья или род «славят» одного святого (или двух святых) в день (дни) их памяти. Самые популярные из подобных «патронов» – святые Георгий, Никола, Савва, Иоанн (Иован), Лука. Однако славить могут не только святых, но и праздники, не имеющие своего святого, такие как Воздвижение (*Крстовдан*), Покров (*Покровица*), Вознесение (*Снасовдан*). В одной сербской народной песне поется о событиях 1571 г.: «У пераштан (название племени) славой (крестным именем) было Воздвиженье (*Крстовдан*); чтобы этот день нам помогал, собрались все вместе перед церковью святого креста, испили юнаки холодного вина... одну чашу пили во славу крестного имени, славные пераштане» [СМР: 264].

На дальнейшем пути персонификации праздников могут даже создаваться новые «святые», которых почитают наравне с христианскими святыми. Именно так появился у болгар святой по имени *Младен*, обязанный своим происхождением празднику Сорока мучеников (9 марта), который в некоторых болгарских регионах носит название *Младенцы*. К *Младену*, как и к настоящим святым, обращаются с молитвами и просьбами: *Свети Младен да омлади – да Бог да* (Святой Младен пусть омолодит, дай-то Бог). В сербских календарных верованиях *Баба Коризма* (персонификация Великого поста) наделяется всеми чертами мифологического (демонического) персонажа: по поверьям, это старая, тощая, злая и жестокая старуха, которая угрожающе тащит за собой вериги и носит на плече семь палок, символизирующих семь недель поста [Неделжовић 1990: 8]. Еще один пример вторичного календарного святого – сербский персонаж ев. *Ображда*, покровительница полевых работ (пахоты и сева), персонифицированный подвижный трудовой праздник, название которого восходит к слову *бразда* ‘борозда’: «ев. Ображда отмечается тогда, когда первый раз пашут и проводят первую борозду», в честь этого праздника пекут специальный калач *бразданицу* (другие названия: *браздионица, убржђаоница, подораница*) [там же: 173].

Таким образом, персонификация праздников и других точек и отрезков годового цикла имеет два разных источника: «книжная», письменная, церковная традиция обозначения и трактовки праздников в связи с именами и образами христианских святых придает календарным персонажам (персонификациям праздников) сакральный характер, делает их объектами почитания наряду с каноническими персонажами святых, в то время как устная традиция, вовлекающая календарное время в сферу мифологических представлений, наделяет их демонологическими или полудемонологическими чертами и сближает с персонажами совершенно другого круга – с представителями низшей мифологии. Впрочем, мифологизации подвержены в устной традиции и сами христианские святые.

2. Сакральное и магическое в народном культе святых. Много раз говорилось и писалось о том, что христианские святые заместили в народном сознании славян языческих богов, восприняв их функции и заняв их место в пантеоне: ев. Илья заместил громовержца

Перуна, ев. Николай – скотьего бога Велеса-Волоса, св. Параскева – богиню Мокошь и т. д. Со временем все главные христианские святые были в той или иной степени включены в систему народных представлений, верований и обрядности, освоены ею и приспособлены к ней. В процессе такого приспособления их образы очень далеко отошли от того, как они представлены в житиях и других апокрифических текстах. В определенной степени это коснулось и образов Бога, Богородицы и других евангельских персонажей, претерпевших существенные изменения на почве народного христианства.

Главное направление изменений и трансформаций, которые претерпели христианские святые в контексте устной народной культуры, – это их десакрализация и мифологизация, наделение их сверхъестественными магическими свойствами, способностями и властью над природными явлениями и человеческой жизнью. Святые опускаются на землю, ходят по полям и дорогам, заходят в дома, наказывают за нарушение норм и запретов (так, Параскева-Пятница прядет по ночам на оставленной прялке, перепутывает пряжу или ломает инструмент, если женщина занималась прядением в неурочное время или в праздник). К святым обращаются за помощью во всех случаях жизни с молитвой или заговором, дают им обеты, приносят жертвы и подарки, на них обижаются за неисполнение просьб и даже наказывают – выкалывают глаза на иконе святого, оборачивают икону к стене, разбивают ее, пускают по воде и т. п.

Можно указать немало случаев, когда сакральные персонажи, святые оказываются объединенными с персонажами совсем другого вида – с мифологическими персонажами низшего уровня, т. е. с демонами. Например, в формулах приглашений на рождественский ужин, кроме Бога, Богородицы, всех святых, св. Николы, Германа и др., адресатами (приглашаемыми) могут быть персонифицированные силы природы (мороз, ветер, туча, ср. полес. *Мороз, мороз, ходи кутью есть!*), животные и птицы, умершие предки, но также и ведьма, домовой, черт, демоны, управляющие тучами, и т. п. [Виноградова, Толстая 1995].

В текстах сербских заклинаний, произносимых для отгона градовой тучи, имена святых попадают в один ряд с именами покойников – повесившихся, утопленников, которые, по народным верованиям, управляют тучами. Ср. *Не дај вамо, свети Јоване! Не дај, молим те!* (Не пускай сюда, святой Иоанн! Не пускай, прошу тебя!) [Толстые 1981б: 64]. В других случаях, хотя молитва-заклинание обращена к св. Савве, сам этот святой трактуется как повелитель небесного скота, т. е. градовых туч: *Врати, свети Саво, своја говеда из нашег села...* (Верни, святой Савва, свой скот из нашего села) [там же]. И, наконец, в той же позиции и в той же функции выступает имя реального утопленника или висельника из данного села, например: *О Радойка Зимоня! Врати твоја говеда, не дај у наша жита. Не дај, не дај, не дај!* (О, Радойка Зимоня! Верни свой скот, не пускай в наши хлеба. Не пускай, не пускай, не пускай!) [там же: 74] или: *Милија, утопљениче, врати стоку, врати! Нека иду у гору и воду. Тамо рода нема!* (Миля, утопленник, верни скот, верни!) [там же: 77]; *Потопалци, погубалци и обешенаци, вод'те стоку тамо, не идите овамо* (Утопленники, погибшие и висельники, ведите свой скот туда, не идите сюда) [Раденковић 1982: 363, № 588]. Такого рода параллелизм, изофункциональность персонажей сакрального и мифологического ряда подтверждает тот способ усвоения народной культурой христианских мотивов и образов, который можно определить как мифологизация.

Ярким примером мифологизации может служить культ св. Николая на Руси. Как показал в своей известной книге Б. А. Успенский, почитание Николы обнаруживает много общего с культом языческого бога Велеса – покровителя скота и противника бога-громовержца Перуна. В этой книге можно найти немало фактов, свидетельствующих об отношении к Николе не только как к языческому богу, но и как к персонажу низшей мифологии, почитаемому наравне с лешим или даже медведем [Успенский 1982]. У сербов подобную трансформацию претерпевает широко почитаемый св. Савва, который в народных верованиях стано-

вится покровителем скота, защитником его от волков и одновременно волчьим пастырем. В свой день в декабре св. Савва, по поверьям, залезает на грушу, созывает волков, угощает их и распределяет, чей скот станет их жертвой в течение следующего года [СМР: 263].

Заметно меньшее влияние христианской культуры испытали обряды жизненного цикла и повседневная практическая деятельность. Здесь христианские элементы привлекались почти исключительно как средства сакрализации в разнообразных актах магического (продуцирующего или защитного) характера и чаще всего не затрагивали их глубинного (мифологического) содержания (ср., например, возглавляемые священниками процессии с иконами и хоругвями, обходы полей, молебствия, кропление водой – ради вызывания дождя, провоцирования урожая и др.). В этой же сфере нередко предметы христианского культа и даже сами церковнослужители становились объектом или орудием магических действий (ср. опоясывание церквей, питье воды с икон, обливание водой во время засухи попа, принуждение попа поваляться по засеянному полю ради хорошего роста хлебов и т. п.).

3. В области **народной идеологии и аксиологии** восприятие христианских концептов нередко облегчалось присутствием в языке и коллективном сознании близких по содержанию понятий и ценностей, унаследованных от дохристианской эпохи. Так, например, понятие святости, которое сейчас воспринимается исключительно как элемент христианского мировоззрения и христианской системы ценностей, на самом деле входило в систему важнейших дохристианских концептов. Как показал В. Н. Топоров в серии своих работ, многие тексты древнерусской литературы, в особенности тексты о первых русских святых Борисе и Глебе, о Феодосии Печерском, содержат в себе дохристианский субстрат святости как высшей духовной ценности. Этимологический анализ слов с корнем **svet-* (*свят-*) в славянских языках и их сравнение с родственными словами других индоевропейских языков (в частности и прежде всего с санскритским словом *śvanta*, встречающимся в Ригведе и производным от глагола со значением ‘вспухать, набухать, возрастать’) позволили установить, что первоначальный, дохристианский смысл, который вкладывался в это слово, был связан с достаточно конкретным значением набухания, роста, плодородия, которое затем абстрагировалось, распространилось на духовную сферу и сакрализовалось. Это семантическое «возвышение» определило дальнейшую эволюцию этого слова в сторону таких новых значений, как ‘праведность’, ‘чистота’, ‘добродетель’ [Топоров 1987; 1995/1].

Столь же уверенно можно говорить о древности концепта греха – ключевого понятия христианской этики. Учение о грехе составляет особую развитую дисциплину в системе христианского вероучения, оснащенную собственным набором исходных понятий, аргументов, мотивов, текстов и т. д. Если же мы обратимся к устной народной традиции, то в ней, разумеется, не найдем не только «теории» греха, но и вообще соответствующего «дискурса», какой мы имеем в случае «высокой» (книжной) культуры с развитой рефлексией и со специальными текстами, толкующими само понятие греха, его содержание, объем, структуру, свойства, функции, происхождение и т. п. Из этого, однако, не следует, что категория греха вообще чужда концептуальному пространству народной культуры и представляет собой результат механического усвоения христианского понятия, простое культурное заимствование. Есть все основания полагать, что, как и в случае святости, в дохристианской системе мировосприятия присутствовал некий «коррелят» христианского концепта греха; более того, можно думать, что это был один из кардинальных концептов дохристианской культуры, который после принятия христианства подвергся существенной трансформации, так же, впрочем, как и сама христианская концепция греха претерпела глубокие изменения в процессе ее адаптации к народной почве.

То, что можно условно назвать народной концепцией греха, представляет собой сложное переплетение религиозных (христианских) и мифологических (дохристианских, языче-

ских) представлений, элементов устной и книжной культуры, постулатов народного права и традиционной системы ценностей. Если в христианском толковании грех – это «всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божиих и нарушение закона Божия» [Христианство 1993: 430], то семантические границы славянского слова *грех* в его литературном и диалектном употреблении значительно шире: грехом называется нарушение всякого закона, нормы, правила, будь то закон Божий, закон природы или установленные людьми нормы поведения.

Согласно народным представлениям, всякое действие, поступок человека получает некий «отклик» мира, природы, космоса, а поступок или действие, нарушающее «норму» (т. е. существующие негласные запреты), нарушает также и равновесие мира и грозит отрицательными последствиями для мира и человека. Именно в этих параметрах и формируется народное понятие греха. Грех – все, что противоречит норме и влечет за собой карающую реакцию природы (или высшей силы). При этом в народной традиции состав грехов и их ранжирование по силе отличаются от христианской концепции греха, предусматривающей «измерение» тяжести греха (ср. само понятие смертного греха, существование семи смертных грехов, назначение наказания в соответствии с тяжестью содеянного и понятие меры наказания, часто в количественном выражении, например, 40 или 100 поклонов и столько-то дней поста). По наблюдениям польского исследователя Полесья Чеслава Петкевича, «грех в понятии полешука – вопрос не простой; он хранит в памяти обширный перечень грехов, но сам их ранжирует: *велики* или *цяжки грех*, (просто) *грех*, *грешино*; при этом очень многие деяния он не считает греховными, но в то же время вводит целый ряд грехов, не признаваемых церковью. К великим грехам он относит: убийство с целью ограбления, ради мести, нанесение увечья, непочтение к кресту, клятвopреступление, поджог и хищение пчел (...) В то же время убийство конокрада, похитителя пчел, поджигателя не только не считается *грехом*, но даже и не *грешино* – этим термином определяют самые незначительные проступки» [Pietkiewicz 1938: 271–273].

В народной «этике» практически каждое прегрешение может повлечь за собой самые тяжкие последствия для человека, социума или всего мира, космоса. Например, градобитием могли, по народным верованиям, наказываться такие несопоставимые, с нашей точки зрения, преступления, как рождение внебрачного ребенка или его умерщвление, и – нарушение запрета рубки дров на Рождество. Тем не менее, в некоторых жанрах народной культуры и некоторых фольклорных жанрах, близких идейно к книжной, церковной традиции, представление об особо тяжких грехах прослеживается. Так, в духовных стихах, по наблюдениям Г. П. Федотова, к самым страшным грехам относятся: грех против матери-земли и родовой религии, грех против ритуального закона церкви и грех против христианского закона любви [Федотов 1991: 84–86].

В тех сферах культуры, которые не испытали прямого влияния христианской идеологии, особенно тяжелыми грехами считаются преступления против «родового закона» – убийство и непочтение родителей, кровосмешение, к которому приравнивались и нарушения законов ритуального родства, например, такие, как брачная связь между крестниками и воспитанниками, и т. п. В славянском фольклоре популярен мотив инцеста брата и сестры с его катастрофическими последствиями. Это или смерть самих согрешивших (часто по незнанию), или же «кара» природы: там, куда идут брат с сестрой, пересыхают реки, вянут леса, разбегаются звери и т. п. См., например, [Krstic 1984: 59–69].

Большую опасность для социума и природы представляет невеста, утратившая девственность до брака. С этим связаны известные всем славянам разнообразные обрядовые формы, устанавливающие «честность» или «нечестность» невесты после первой брачной ночи, и система наказаний или ритуальных поруганий, адресованных обычно матери невесты, оказавшейся невественной. Наряду с ними принимаются меры, защищающие поля от

глаз такой невесты: когда ее выводят из дома, ей завязывают глаза, чтобы от ее «грешного» взгляда поля не стали бесплодными; голос такой невесты способен погубить скот, потому ей запрещали подавать голос, выходя из дома [Толстая 1996в; Узенева 1999].

По болгарским верованиям, если в селе случится засуха или поля побьет град, если нападёт саранча, если начнется мор на людей или на скот, то причину этого видят в том, что в селе есть «невенчана жена», и тогда сельский сход отправляется в дом к тому, кто держит такую жену, и требует изгнать ее из дома [БМ: 348–349].

К наиболее распространенным и строго соблюдаемым у славян относятся временные (календарные, суточные, лунные) регламентации и, в частности, запреты на работу в праздники, особенно на Рождество, Пасху, Благовещение и некоторые другие, причем строгость этих запретов объяснялась не столько почитанием праздников, сколько страхом перед ними. Нарушение таких запретов каралось, по народным представлениям, рождением уродливого потомства у людей и скота. Украинцы считали, что «уроды рождаются оттого, что муж с женою согрешили в торжественные праздники. Так, если беременная женщина мажет перед праздником избу, то она замажет глаза своему ребенку, и он родится слепцом; если муж рубит что-нибудь в праздник, то ребенок будет калекой» [Чубинский 1872: 18]. В Полесье (Онишковичи Кобрин, р-на Брест, обл.) нам сообщили, что если ребенок будет зачат *на деды*, т. е. в поминальные дни, то «глухая получаецца дытына».

Если в обычном праве карающей силой является социум (часто в лице его авторитетных представителей, старейшин рода), а в христианском законе наказание исходит от Бога, то в народной религии карательные функции приписываются, как видно из примеров, непersonифицированной высшей силе или самой природе. При этом объектом кары здесь оказывается не согрешивший, как в обычном праве, а весь социум и даже весь мир. Мифологическое наказание, даже если карается сам согрешивший, всегда понимается как вмешательство иномирных сил. Можно это показать на нескольких примерах.

У южных славян были приняты разнообразные формы общественного наказания для лиц, совершивших тяжкие грехи: убийство, кражу, поджог, насилие, блуд и т. п. Болгары наказывали за прелюбодеяние таким образом: сажали блудницу на осла задом наперед, т. е. лицом к хвосту, бранили, поливали водой, оплеывали и т. п. и надеялись этим предотвратить грозящие селу град или наводнение. Сербь в случае серьезных преступлений собирались на краю села и призывали проклятье на голову виновного, независимо от того, известен он или нет. Для этой акции выбирался праздничный день, и чем значительней праздник, тем больший эффект ожидался от ритуала. Произнося проклятья и заклинания, люди бросали камни, комья земли, палки и т. п., из которых образовывалась большая куча, эта куча оставалась на месте, и каждый прохожий должен был бросить на нее свой камень и произнести проклятие. Подобный обряд назывался *анатема*, или *проклетье*, или *каменоватье* [Тројановић 1898: 20–21].

Совсем по-другому выглядело наказание в «мифологическом» праве. У всех славян известно верование, по которому тяжкий грех наказывается окаменением. Существует множество рассказов о том, что те или иные конкретные камни-валуны— это люди, превращенные в камни за грехи. У русских существовала вера в то, что если бабка-пупорезка не придет на помощь по первому зову, то она окаменеет [Листова 1989: 143]. По белорусской легенде, «в начале мира жили себе свояки со свояками, родные сестры с братьями, дочери с отцами своими или матери с сыновьями, кумы с кумовьями – и не знали, что это грех. Тогда их Бог в наказание стал обращать в камни. Раз ехали кум с кумой с крещенья и захотели согрешить по дороге и в тот же миг превратились в камни. И с той поры начали люди Бога слушать и стали жениться чужие с чужаками» [Federowski 1897: 209, № 861]. Эта легенда интересна тем, что объясняет само происхождение понятия греха, причем, как мы видим, наказание в ней предшествует осознанию греха.

Таким образом, «мифологическая» мораль, в отличие от социальной и религиозной, основывается на представлении о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и о космических последствиях человеческих «преступлений». «Мифологическая» мораль, следовательно, не содержит в себе «человеческого» и «социального» (таким можно считать только преступление); ее определяет, соблюдает, поддерживает и восстанавливает в случае нарушения сама природа. Подробнее см. [Толстая 2000а].

4. Христианские мотивы в устной традиции. Наряду с отдельными элементами, структурами, семантическими категориями христианства, народная традиция усваивала и готовые «тексты» или их фрагменты, целые сюжеты, мотивы, темы, которые становились предметом разработки в произведениях различных фольклорных жанров. Посредником между каноническим христианским текстом и текстом фольклорным служила апокрифическая книжность. Предметом специальных (в том числе и полевых) исследований стала тема славянской (русской, белорусской, польской, болгарской) «фольклорной Библии» [Бадаланова 1999; Кузнецова 1998; От Бытия к Исходу 1998; Белова 2004; Zowczak 2000; БНБ и др.]. Именно из этого «вторичного» источника (народного христианства) различные фольклорные жанры черпают конкретные библейские (евангельские) сюжеты и мотивы и создают на их основе фольклорные тексты. Разные жанры в разной степени отступают от прямого изложения библейских событий: духовные стихи стремятся сохранить и событийную канву, и идейный смысл источника, легенды обращаются с ним значительно свободнее; другие жанровые формы (например, заговоры) могут лишь инкорпорировать в свою содержательную ткань отдельные христианские мотивы и символы.

Попадая в фольклорный контекст, христианский элемент оказывается включенным в смысловое поле другого культурного и символического языка и неизбежно претерпевает изменения, утрачивая одни значения и коннотации и приобретая другие. Примером могут служить фольклорные версии евангельского рассказа о встрече Христа с девушкой у колодца: Христос просит воды напиться, а девушка отказывает ему, говоря, что ее вода нечистая. Разрабатывая евангельскую тему, славянский фольклор достаточно точно воспроизводит саму ситуацию встречи Господа с женщиной у колодца и их диалог с просьбой Господа дать напиться и отказом (неявным) самарянки, но наполняет эту реальную (бытовую) ситуацию совершенно иным содержанием, превращая притчу о «живой» воде веры в балладу о наказании грешной девушки, умертвившей своих рожденных вне брака детей. Подробнее см. ниже в статье «Самарянка: баллада о грешной девушке» (с. 151–168).

В целом устная народная традиция в ее взаимоотношении с более «сильной» христианской культурой проявила себя как открытая, гибкая, но не менее сильная культурная система, способная усвоить и переработать, перевести на свой язык и наполнить своим содержанием значительный корпус «чужих» элементов и текстов, включить их в свой дискурс и на протяжении тысячелетия обращаться с ними как с собственными культурными ресурсами. При этом в отношении некоторых кардинальных категорий народная традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и «закрытой» – к таковым прежде всего могут быть отнесены культ мертвых и низшая мифология, составляющие идеологическую основу мифологической (мифопоэтической) культурной парадигмы и оставшиеся практически не затронутыми христианским влиянием.

О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции

В настоящих заметках речь идет не о народных книжных и устных текстах, прямо восходящих к библейской традиции, а о славянских верованиях, отраженных в фольклоре и языке, связь которых с ветхозаветным текстом гораздо слабее, а в некоторых случаях вообще не очевидна. Характерные для устной народной традиции те или иные переключки с Библией могут быть не только репликами, адаптациями, комментариями библейского текста или апокрифических сочинений, широко распространенных в славянской среде, но и параллелями, имеющими общие с библейским текстом корни, или даже только типологическими параллелями. Ниже рассматривается несколько мотивов из области славянских верований, имеющих параллели в книге Бытия.

1. «Твердь небесная» (И назвал Бог твердь небом. *Быт. 1, 8*; И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной. *Быт. 1, 14*).

Исследователи славянской народной космологии не раз отмечали, что представления славян о небе как некоей субстанции, в отличие от представлений о небе как обитаемом локусе, достаточно скудны. Тем больший вес приобретают сравнительно немногочисленные свидетельства о «твердом» небе, имеющем вид свода, потолка, крыши, крышки и т. п. В некоторых случаях они прямо восходят к Священному Писанию, но все равно остаются фактом народного мирозерцания, так как предлагают оригинальную трактовку библейского текста и самого мотива. Вот как, например, рассказывает о небе современная православная информантка из Восточной Польши (текст записан в конце восьмидесятых годов на польском языке и опубликован в 1990 г. в люблинской серии «Этнолингвистика»):

Мир – это весь земной шар, который когда-то был такой тьмой. Не было ни земли, ни неба, ни растений, ни садов, ни домов, ни людей, но везде, по всему земному шару, была тьма. Была такая тьма. Этой тьмой заведовал Господь Бог, невидимый дух. Заведовал он этой тьмой и так сказал себе: «Вот бы отделить (разделить) эту тьму и создать мир». И Господь Бог эту тьму, которая называется твердь, это на русском языке, он поднял вверх. Когда он ее поднял вверх, стало светло. Потому что все это поднялось вверх. И вот тогда только появилась земля, и тогда лишь Бог увидел, что это хорошо. И давай создавать солнце, звезды и луну. И создал. Создал это солнышко, эти звезды, на тверди уже он их создал. Там, наверху, создал.

Далее эта же рассказчица отвечает на вопрос о том, что находится над землей:

Над землей – горизонт называется. Земля как бы окружена, это как раз та твердь, которую Господь Бог поднял вверх, и она есть, и вся земля этим горизонтом обнесена. И вот бывают ясные дни, и бывают облачные дни, и все это ведь делается из той тверди, которую Господь Бог поднял вверх, из той тьмы.

[*Etnolingwistyka 1990/3: 173–174*]

Украинцы Холмской Руси представляли себе небо в виде плоскости ярко-фиалкового цвета, прозрачной, но настолько твердой, что она может удержать на себе всех небожителей, а жители Луцкого повета считали небо синей крышей в заоблачном просторе [Булашев 1992: 240]; у всех славян распространено представление о «многослойном» или «многоэтажном» небе или множестве небес (чаще всего 7, 9, 3, 10).

Верования южных славян относительно небесной субстанции двойки. Согласно одним представлениям, небо подобно шкуре быка или вола, натянутой над землей (этот образ часто присутствует в этиологических легендах, объясняющих появление на земле гор и низин: шкура была меньше земли, и при ее натяжении земля сморщилась). Образ неба-шкуры характерен, например, для болгарских загадок о небе: «Одна буйволиная шкура натянута, гвоздями прибита» или «Распростер шкуру буйвола, насыпал гороху и пустил голубя его стеречь» (или ягненка – его охранять); отгадка: шкура – небо, горох – звезды, голубь или ягненок – месяц [Стойкова 1984: 85, 89]. Сходная загадка известна у белорусов: «Палажу кажух, пасыплю гарох, палажу бохан хлеба» (в русских загадках небо чаще уподобляется полю: «Поле не мерено, овцы не считаны, пастух рогат» и т. п.).

Вариантом этого образа можно считать представление о небе как полотне, свитке пергамента и т. п., как, например, в сербских загадках: «Одна труба (свиток) полотно всю землю покрывает» или «Небо – самое пестрое полотно» [Янковић 1951: 23–25]. В знаменитом сербском монастыре Студеница есть фреска, на которой небо изображено как свиток пергамента, разворачиваемый двумя ангелами. Болгары называли небо «нетканой ризой»; ср. русскую загадку о небе как рогоже: «Постлана рогожка, посыпано горошку».

Другое представление о небе – как о твердой субстанции – отражено во многих верованиях и языковых данных. Так, болгары считали, что небо – это твердая корка в семь слоев («складок»), это глиняная миска, поднос, крышка, накрывающая землю, сделанная из стекла, земли, металла и т. п.; небо уподобляли медному току или гумну и т. п. О «небесной тверди» свидетельствуют и весьма распространенные у южных славян рассказы о том, что первоначально небо было низко над землей, но потом его проткнул вилами косец или палкой – пахарь, хлебной лопатой – женщина, пекшая хлеб, и т. п., после чего небо поднялось выше и стало недосыгаемым [Георгиева 1993а: 17–19].

Особенно любопытны славянские представления о каменном небе, имеющие параллели в ведийских текстах и других неславянских источниках. В некоторых украинских (карпатских) колядках так описывается сотворение мира:

Колись то було з початку світа,
Подуй же, подуй, Господи!
З духом святим по землі!
Втоді не було неба, ні землі,
Неба, ні землі, – ним синє море,
А серед моря та два дубойки:
Сіли-упали два голубойці,
Два голубойці на два дубойки:
Почали собі раду радити,
Раду радити і гуркотати:
«Як ми маємо світ основати?
Спустиме ми ся на дно до моря,
Винесемо си дрібного піску,
Дрібного піску, синього каменце.
Дрібний пісочок посієме ми,
Синій камінець подунеме ми.
З дрібного піску – чорна земляця,
Студена водиця – зелена травиця;
З синього камінця – синєє небо,
Синєє небо, світле сонейко,
Світле сонейко, ясен місячок,

Ясен місячок і всі зіздойки».

[Костомаров 1994: 90–91]

Еще две подобные колядки содержатся в коллекции Гнатюка; в одной из них небо делается из синего камня, в другой – из золотого:

... Два голубоньки з неба зысланы,
З неба зысланы на відпитаны.
Стали радити, йак сьвіт сотворити:
Спустым сьа ў море до самого дна,
Віберім собі синий каменец,
Синий каменец, синеє небо.
Віберім собі жоўтий каменец,
Жоўтий каменец, жоўтайа земля.

Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як сьвіт сновати:
«Та спустеме ся на дно до моря,
Та дістанеме дрібного піску;
Дрібний пісочок посіеме ми:
Та нам ся стане чорна земляця.
Та дістанеме золотий камінь,
Золотий камінь посіеме ми:
Та нам ся стане ясне небонько,
Ясне небонько, світле сонінько...»

[Гнатюк 1914: 112] (*курсив мой. – С. Т.*).

В сербских песнях говорится о камнях, падающих с неба, причем это не метеориты или перуновы стрелы, ассоциирующиеся с небесным огнем, а «холодные» камни: «Ведро би се небо проломно / А пануло студено камење» (Ясное небо разломилось / И упали холодные камни). На каменном престоле восседает Господь Бог: *Моли Бога Пречиста Госпођа / На камену престолу Божијем* (Молит Бога Пречистая Богородица на каменном престоле Божием) [Іанковић 1951: 25–29]. Любопытно, что в русских диалектах, в частности в рязанском, существует выражение *каменное небо*: так говорят о небе, на котором нет ни облачка [СРНГ20: 319], и это согласуется с представлением о том, что за слоем облаков находится твердое, каменное небо. Показательны также и другие, широко известные значения слова *небо* и *нёбо* в русском народном языке: это верхняя часть свода русской печи, потолок берлоги; ср. еще *нёбо* в анатомическом значении. О падающих с неба камнях говорит и украинская поговорка «Хай каміння з неба». Наконец, мотив спадающего с неба камня широко известен по духовному стиху о Голубиной книге [Голубиная книга 1991: 34–48] и популярному у славян апокрифу «Эпистолия о неделе» (болг. «Камък падна от небето») (Упал камень с неба); см. [Wrocławski 1991; Бадаланова 1993]).

Представление о тверди небесной подтверждается также известными всем славянам верованиями о том, что небо может рухнуть, расколется, проломиться, обвалиться, раствориться, упасть и т. п., которые явно не могут относиться к чему-то сделанному из кожи, а только к чему-то твердому и тяжелому, что можно сломать, разбить и т. д. Эти два признака – твердое и тяжелое – оказываются главными атрибутами карающего и враждебного земле неба, а также неба как эталона силы и крепости. В сербской свадебной песне воспевается сила сватов, которые, если бы на них упало «ведро небо» (ясное небо), сумели бы его удер-

жать, – «конь к коню, юнак к юнаку». Мотив «проломившегося», расколовшегося (на две или на четыре части) неба часто встречается в сербских песнях. Ср. также польскую поговорку

Gdy się niebo obali, wszystkich nas przywali (Когда небо обрушится, всех нас задавит) [НКРР 2: № 1782]. Всем славянам известно верование о том, что в некоторые особенно важные дни христианского календаря, прежде всего на Богоявление и в день Иоанна Крестителя, небо отворяется. По украинским верованиям, «справедливе небо не синє, а червоне: як воно коли й розкривається, так тільки на якусь оказію – на війну, або на мор, або на голод». В Западной Белоруссии считали, что, как только человек увидит отворяющееся небо, он должен в ту же минуту, не мешкая, пасть на колени и просить Бога о том, в чем он нуждается, и тогда просьба будет услышана [Federowski 1897: № 1399]. Образ падающего или проломившегося неба связывается также у славян с метеорологическими представлениями: русские говорят *небо открылось* о сильной метели, пурге, о комете, молнии зимой, а *небо пало* – о сильном снегопаде; полесское и смоленское *небо провалилось*, как и у сербов, означает продолжительное ненастье (серб, *провала облака*).

2. «Бренное тело» (И создал Господь Бог человека из праха земного *Быт.* 2, 7).

В славянском фольклоре известны легенды о создании человека, восходящие к библейским мотивам и апокрифической книжной традиции (см., например, обзор восточнославянских верований и легенд в [Криничная 1989; Кабакова 1999а]). Эти легенды, безусловно, повлияли на народные представления об антропогенезе, но не заместили их полностью. Об этом свидетельствуют, в частности, данные славянских языков, которые по-разному отвечают на вопрос, из чего, из какого материала и каким способом сделан, сотворен человек. Этот языковой образ обнаруживает определенное соотношение с фольклорными мотивами творения человека. Имеющийся в моем распоряжении материал (лексика и фразеология), заведомо неполный, группируется вокруг нескольких семантических моделей: «глиняный человек, человек из глины», «человек из теста», «сшитый (скроенный) человек», «вытесанный (вырубленный) человек», «кованный человек» и др.

Семантическая модель «глиняный человек» (человек из глины, из земли, праха) прямо восходит к ветхозаветному мотиву творения человека из земли («И создал Господь Бог человека из праха земного»). Она отражена в старославянском и церковнославянском выражении «бренное тело», отсылающем к христианскому мотиву греховности, низменности, «нечистоты» и тленности плоти в противоположность чистоте и возвышенности бесплотной и бессмертной души. Ст. – слав. *брьна* означает ‘грязь’ и имеет соответствия в южнославянских и восточнославянских языках и диалектах (см. [ЭССЯ 3: 70]), а прилагательное *брьньнь*, соответствующее греч. *πήλινος*, – ‘созданный из грязи, из глины’ [СС: 102]; др. – рус. *берньи*, *берньи* ‘бренный, тленный’, а *бернотвореныи* ‘плотский’ [СДРЯ 1: 351; СРЯ XI–XVII 1: 148]. Ср. англ. *clay* ‘глина’, в переносном значении – ‘человеческое тело, плоть’

Эта семантическая модель представлена в польском языке, где о похожих людях говорят: *z jednej (jednakowej) gliny ulepeni, z tej samej gliny ulepeni* (из одной глины вылеплены, из той же глины вылеплены), а о людях несхожих: *z innej gliny ulepeni, człowiek innej gliny* (из другой глины вылеплены, человек другой глины). Допускается также качественная оценка, и о достойных (или более достойных) людях можно сказать: *ludzie z lepszej gliny* (люди из лучшей глины) [НКРР 1: 629]. В русском языке как будто эта семантическая модель отсутствует, если не считать диалектного выражения *высыпать из себя глину*. Так говорят о человеке, притворяющемся простоватым: «Дурака не строй, глину из себя не высыпай» [СРНГ 6: 36]. Ср. еще о дряхлом старике: *словно живой прах по земле прошел* [Даль 3: 999], разговорное *из него песок сыплется* и т. п.

Мотив «земляного» (или «глиняного») человека, закрепленный в формуле чина отпевания «яко земля еси и в землю отидеши», широко представлен в славянском фольклоре,

в устных рассказах и легендах, повторяющих библейский текст или разрабатывающих его, подчас весьма своеобразно.

По одной западнобелорусской версии, «Бу#ог першаго чалавека зълепиўз глины поцат сваго абличча. Потым хукнуўна яго и зрабиўсе чалавек» [Federowski 1897: № 780]. Болгарская «фольклорная Библия» говорит:

Господ е правил ората от кал – като кво грънчара праи грънци, те так и он правил ората. И он ги е ухнал у устата и ин ги е дал душа» (Господь делал людей из глины; как гончар делает горшки, так и он делал людей, и он дунул им в рот и так дал им душу).

(с. Гаганица, Берковско) [Бадаланова ркп.: 43];

Свето се е засветил от двамина светци – от Свети Деда Адъм и Света Буба Ева. Деда Господ ги е напраил и двоицата от земня като кво се праят чирапни (подници). И он ги е ухнал у устата та ин ги е дал душа. Затова човека като умре, телото му си става на земня – що от земня е напраен, а душичката му си изфърча при Господ – що е на Дедо Боже от дъха (Мир был создан двумя святыми – Святым Дедом Адамом и Святой Бабой Евой. Дед Господь сделал их из земли, как делают глиняные сосуды (хлебные противни). И он им дунул в рот и дал им душу. Поэтому человек, когда умирает, его тело передают земле – ибо он из земли сделан, а душа его упархивает к Господу – ибо она от дыхания Деда Бога).

(с. Котеновци, Берковско) [там же: 18–9];

Господь си е създал народа къкто ти казаф... Къкто съ е заразвдрил света от Адам и Ева. И Той е направил от кал всичко – и ръци, и ноги, и друго – всичко го е направил от кал. И на нея напраил путка от кал...» (Господь создал людей, как я тебе сказал... Как он развел мир от Адама и Евы. И он все сделал из глины – и руки, и ноги, и другое – все сделал из глины. И ей сделал из глины вульву»).

(с. Момина баня, Пловдивско) [там же: 25].

Другая (македонская) версия была записана в конце XIX в. М. Цепенковым в районе Прилепа:

Госпот кога и создааше лугъето

Откога создаде Госпот небото и земъата, со се што имат на ниф и во ниф, што гледаме и не гледаме, живо и умрено; и откоа виде Госпот – сполаі Му! – оти се, што напраи, убао го напраи, му се посака да напраи и лугъе на земъава, да живеат и да Го слават Него. За се, шо напраи Госпот на векоф, беше определил по еден ден да работи за едно, друг ден за друго, треки ден, за трето, четф#рти ден и така натамо. Само еден ден определил и за лугъето да и напраит. Станал една утрина рано, засукал поли и ракаи, зел мотиката в раце, ископал земъа, напраил кал, та почнал да праи лугъе како г#рнчаро, што праи г#рнинъа. Со п#рво му праел нозете, после трупот, после раце, после глаа, коса, уши, очи, уста, нос и сите друзи алати му и редел; како некоі саатчиіа, како што и реди чаркоіте на саатот со голем мукает, така – сполаі Му Нему! – и редел и алатите во чоекот со мукает голем, да не нешто некое от алатите клаит во чоекот накриво и да го г#рди чоекот после. Праил што праил лугъе до ручек време, огладне – сполаі Му на Бога! – та беше седнал да речат, да по ручекот после да и допраи сите лугъе колку што му требале. Си ручал

Госпот симит и млеко надробено и му се пулел на лугъето, што бе и напраил, како што беше и наредил пред него на редои, на редои, како некој табур со аскьер што је нареден. Му се пуле и се смеел от што му било кѳеф, дека беше и напраил лични, умни и разумни. – «Оф што убај лугъе сум ти напраил, си рекол со умот сам со себе, овије лугъе, прилегаат асли како мене, арно туку до ручеква колку што сум напраил, ако напраам уште толку до вечера, лоша ми је работата; мене ми требаат уште десет толку лугъе, отколку што сум напраил; на ова згора, мене ме пери да напраам еден кал#п и во кал#по да и тураам, да така до вечера да си напраам лугъе, колку што ми требаат».

Б#рго-б#рго се наручал, се прек#рстил, станал от соврата, се измил раце и беше ти напраил еден кал#п, голема работа. Ти припраил уште колку што му требаше кал и зел да праит кусурот лугъе, колку што му требаше. Тури кал во кал#по, чинеше, стегни ја во кал#пот, и еве ти го чоек, кѳе се истураше от кал#пот, ха в#рти со чаркот Госпот и турај се лугъе от кал#пот; ама оти некој кѳе излезел со крива нога, али рака, али врат, али слеп, али кѳелеш, али крастаф, али пак фодул, али предател, али инаетчија и ако и глеал Госпот, оти со секакви кусури излегуале от кал#пот, немал време да и попраи, чункѳи б#рзаше много, за да и допраит до вечерта, колку што му беа определени лугъе.

Ама кѳе речиш ти: оти не определил Госпот два дни и да и напраеше сите лугъе како п#рвните арни, а не да праи чаркои и да и тура во кал#пи, та да излегуат лоши, а не арни, како п#рвните, што и напраил Госпот само со рака и излегоа арни. Колку за тоа можам да речам, така му сакаше кѳефот, така напраи, чункѳи царот, кога кѳе речи некој збор, назат не си го земат, а не Госпот да реч во един ден да и напраи лугъето, и после два дни да и праит. Тоа саде не бидуат: Госпо зборот назат да си го земит.

Ете от тоа има на векоф арни и лоши лугъе, чункѳи арните Госпот и напраил со рака, а лошите со чарк и вадел от кал#п, как г#рнчарот што вади садои от чаркот.

Слушана отъ Ив. Мотевъ.

[СБНУ 1898/15: 91–92 третьей пагинации]

Перевод:

Как Господь создавал людей

Когда Господь сотворил небо и землю со всем, что есть на ней и в ней, что мы видим и не видим, живое и мертвое; и когда увидел Господь— исполать Ему! – вот что я сотворил, хорошо сделал, – ему захотелось создать на этой земле и людей, чтобы они жили и славили Его. Для всего, что создал Господь, он определил по одному дню на каждое дело – один день делать одно, другой – другое, третий день, четвертый и так далее. Только один день он определил и для того, чтобы создать людей. Встал он утром рано, засучил рукава и полы одежды, взял мотыгу в руки, накопал земли, приготовил глину и начал делать людей, как гончар, который лепит посуду. Сначала он делал человеку ноги, потом туловище, потом руки, потом голову, волосы, уши, глаза, рот, нос и все другие органы (члены, причиндалы) ему приделывал; как часовщик, который делает колесики для часов, с великим трудом, чтобы ничто из этих частей тела не приделать криво и чтобы человек потом не обижался. Делал и делал он людей, пока не пришло обеденное время. Проголодался Господь – исполать Ему! – сел и стал обедать, чтобы после доделать людей, сколько ему нужно. Обедал Господь булкой с молоком и при этом разглядывал сделанных им людей, которых он выстроил перед собой рядами, как солдат (войско) на плацу. Он разглядывал их и радовался, каких красивых,

умных и разумных людей он наделал. «Ах, каких хороших людей я сделал, – говорил он сам себе, – эти люди похожи на меня, хорошо бы мне до вечера сделать еще столько же, сколько я сделал до обеда, нелегко мне будет, ведь мне нужно еще в десять раз больше людей, чем я сделал; видно, придется мне сделать болванку и по болванке делать людей, тогда до вечера я сделаю столько, сколько нужно».

Он быстро-быстро доел свой обед, перекрестился, встал из-за стола, умыл руки и стал делать болванку, дело нехитрое. Он приготовил еще глины, сколько нужно, и стал делать остальных людей, сколько ему было нужно. Клад глину в болванку, прибавлял и приминял ее, и вот тебе и человек; однако один выходил с кривой ногой, или рукой, или шеей, или же слепой, или лысый, или даже гордец, или предатель, или упрямец, и, как увидел Господь, все эти уродцы выходили из болванки, потому что он не успевал их подправить, слишком спешил, чтобы успеть доделать до вечера столько людей, сколько у него было определено.

Ты спросишь, почему же Господь не дал себе два дня, чтобы сделать всех людей такими красивыми, как первые, а не лепить их кое-как и совать в болванку, чтобы они вышли уродливые, а не красивые, как первые люди, которых Господь сделал своей рукой и они вышли прекрасными. Что я могу сказать, так ему захотелось, ведь он царь, раз сказал слово, назад его не возьмет, а не то что Господь скажет, что создаст людей в один день, а потом будет делать их два дня. Так не бывает: Господь своих слов назад не берет.

Вот с тех пор и ведутся хорошие и плохие люди – хороших Господь делал руками, а плохих на гончарном кругу и вынимал их из формы, как гончар, который снимает горшки с круга.

Рассказал Ив. Мотев.

Мотив болванки, колодки, мерки, формы и т. п., по которой сделаны люди, находит отражение во фразеологии разных славянских языков, относящейся к сходству и подобию людей, ср. рус. *все на одну колодку скроены (сшиты, сбиты, сделаны* и т. п.), болт, *от един калъп*, серб, *на исти калуп* и т. п.

В болгарских легендах популярен еще мотив слюны, с помощью которой Господь замешивает глину:

Земал Господ малко земица и плювнал те така и станало калчица. Епа направил Адам отпърво. Плювал така, плювал – у пепейо плювал, та направил калта – да напраи телото. Човека си е от слюнката Му. Плювал, мокрил си ръцете и овалял снагата, направил човека – напраил го като кукла така – и му дъхнал във устата, дал му живот... И това, къде е на мъжа силата – това е на Деда Боже слюнката (т. е. спермата е слюнка на Господ). Така е останало богослов от Господ – о Нъеговата слюнка се заплождат човеците (Взял Господь немного землицы и плюнул, и получилась глина <букв. «жидкая грязь»>. Сначала он сделал Адама. Плевал, плевал в пыль <букв. «в пепел»>, сделал глину и сделал тело. От этой слюны, согласно легенде, происходит мужская сила <мужское семя>).

(с. Кортен, Бессарабия) [Бадаланова ркп: 4]

Любопытно в связи с этим сербское выражение со словом *плюнути* об очень большом сходстве: *плюнути отац*, что означает ‘вылитый отец’, имеющее соответствие в греческом, французском и др. языках. О рус. *вылитый* см. [Толстая 2008б:309–318].

Глина (или земля) как материал, из которого творился человек, присутствует и в дуалистических версиях легенды о сотворении мира. Так, по украинским представлениям, человека сатана слепил из глины и сделал это так удачно, что Господу Богу осталось только благословить и дать ему живую душу. По другим рассказам, Бог лепит человека из глины

по своему подобию, а черт, тоже из глины, лепит козла, собаку [Булашев 1992: 90–91] или волка: «Когда Бог сотворил человека, то дьявол пожелал и себе сделать такого же. Принялся за работу, но у него вместо человека вышел волк» [Чубинский 1995: 148]. Ср. болгарскую легенду:

Бог направил човека от земя и го оставил да съхне. Но, скришом от Бога, дяволът се промъкнал и пробил човека с шило на 41 място. Идва Бог по едно време, за да вдъхне душа на човека, но, за негово очудване, душа не се задържала. Той се досетил за причината, та набрал треви и затикнал 40 дупки, а една останала отворена. Като му вдъхнал душа, човекът се изправил и попитал: «Боже, защо не запуши и тая дупка?», на което той му отговорил: «Тая дупка е смъртта». Затова умираме (от тая дупка излиза душата). А тревите, с които били затиснати дупките, станали лековити. За да не падне подолу, дяволът направил от земя вълк, но, колкото и да мъчил, не можал да му даде душа (Бог сделал человека из земли и оставил его сушиться. Но дьявол, втайне от Бога, пробрался и шилом продырявил человека в 41 месте. Пришел Бог, чтобы вдохнуть в человека душу, но, к его удивлению, душа не держалась (в теле). Он догадался о причине и заткнул 40 дырок, а одну оставил открытой. Когда он вдохнул ему душу, человек спросил: «Господи, почему ты не закрыл эту дырку?», а тот ответил: «Эта дырка – смерть». Поэтому мы умираем (душа выходит через эту дырку). А травы, которыми были заткнуты дырки, стали целебными. Чтобы не оплошать, дьявол сделал из земли волка, но, сколько ни мучился, не мог дать ему душу).

[Иванов 1925: 335]²⁵

К популярным у славян фольклорным «инновациям» можно отнести и такие версии антропогонических легенд, по которым Ева была создана вместе с Адамом из глины или же она была сделана из оставшегося от Адама материала (глины) или из «лишних» частей тела Адама, например, из его хвоста, ср. белорусскую легенду:

Бу#ог як створыў Адама, то створыў яго з хвастом; пасля Бу#ог апамятаўся, што кепско гэтак каб ўсё – и жывина, и людзи былі з хвастамі, так навярнуўна Адама сон і адрэзаўему хву#ост і палажыўкала яго і зрабіласе з таго хваста жу#онка Ева. То кабеты паходзяць з мушчынскага хваста.

[Federowski 1897: № 781]

Мотив «глиняного» или «земляного» человека находит косвенное отражение во многих фольклорных и обрядовых текстах, построенных на двусторонней метафоре «человек – глиняный горшок» и «горшок – человек». Например, в русской загадке горшок уподобляется человеку: «Взят от земли, яко же Адам, ввержен в печь огненную, яко три отрока; взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия... и т. д.» [ЗРН: 63, № 356]. Символическая связь «горшок – человек» прослеживается и в обрядах битья горшков на крестинах, свадьбе и похоронах, т. е. в обрядах, отмечающих важнейшие моменты жизни человека, и в «анатомической» номинации частей горшка (*горло, носик, черепок* и т. п.), и в уподоблении горшка человеческой голове, которая в свою очередь метонимически обозначает человека, и в символическом уподоблении горшку женского лона (именно этим мотивируется обычай разбивать горшок после первой брачной ночи в знак утраты невестой девственности, подробнее см. [Толстая 1996в]); то же можно видеть в западносербской магии, направленной на прекращение рождения детей: при последних родах послед клали в горшок, на горшок клали камень и закапывали в землю. В восточнославянском погребальном обряде перевернутый

²⁵ Впервые этот текст был опубликован Й. Ковалевым в [СбНУ 1914/30: 49–50].

горшок часто оставляли на могиле или на перекрестке, чтобы прохожие поминали покойника (подробнее см. [СД 1: 526–531]).

Еще более косвенную связь с библейским мотивом можно усматривать в обычаях изготовления и последующего погребения во время продолжительной засухи (реже превентивно, в день св. Германа в мае) глиняных антропоморфных фигурок типа южнославянского «германа» (см. [СД 1: 498–500]). В этом обряде (и подобных ему) формула «яко земля еси и в землю отыдеши» находит свое полное воплощение, и именно эта отсылка к библейскому тексту, к мотиву первочеловека сообщает вполне конкретному ритуальному действию магическую силу воздействия на состояние мира, а в качестве дополнительного сакрализующего это действие средства выступает мотив заверщенного «жизненного круга» (от рождения «из земли» до погребения в землю, см. [Толстые 1992]) и сексуальная символика оплодотворения-плодородия.

Вторая модель – «человек из теста» – представлена русскими выражениями *из того же теста, из одного теста, из другого теста (сделан, испечен)*, употребляемыми для обозначения сходства или несходства людей между собой, причем речь идет, как правило, не о физическом сходстве, а о сходстве взглядов на жизнь, характеров, норм поведения, происхождения, положения в обществе и т. п. Например: «Мы с вами из одного теста. Это я все понимаю. А то бы я с вами и говорить не стал...» – А. Толстой. Или: «Она знает ему цену, а все-таки он считает себя “из другого теста”, барином, джентльменом, с “принципами” знаком, а она “купчиха”». У Федора Абрамова: «А моя, думаешь, не из того же теста... Как начнет-начнет калить – рад к черту на рога броситься». Реже встречается качественная характеристика или, так сказать, оценка этого «теста»: например, «Мересьев был выпечен из хорошего теста. Он умел добиваться своего». У Куприна, однако, встречается тот же образ выпеченного из теста человека, но как раз применительно к его внешности: «Лицо у него было простоватое и производило впечатление, как будто его наспех, боком выпекали из теста, воткнув изюминки вместо глаз» («Поединок») (см. [БАС 2: 1138]). В этом контексте, возможно, заслуживает внимания и популярная дразнилка «Жених и невеста – тили-тили тесто».

Образ человека из теста известен также белорусскому языку, где, кажется, он не имеет ограничения на сферу физического сходства, ср. о детях: «Большый вылитый тата, а меньший саўсім з другога цеста» [Юрчанка 1981: 261]. В чешском языке, кроме выражения «быть из одного теста» (*být z jednoho / ze stejného těsta*), «быть из другого теста» (*být z jiného těsta*), возможна качественная квалификация: «из мягкого теста» (*být z měkkého těsta*) – о податливом, слабовольном человеке [Zaorálek 1963: 394]. То же и в украинском: *з іншого тіста* и *з м'якого тіста* – о безвольном человеке.

В болгарском, в отличие от русского, развернутый фразеологизм включает другой глагол и, соответственно, другой образ человека из теста – не выпеченный, а замешенный: *от друго тесто съм замесен* (букв. «я замешен на другом тесте») или *от също тесто съм замесен* (букв. «я замешен на том же тесте») [ФРБЕ 2: 60]. Ср. еще *от една мая, от същата мая* (на одних дрожжах, на тех же дрожжах) [там же: 61], а также рус. *человек старой (крепкой) закваски* с аналогичным значением (здесь, несомненно, имеется в виду хлебная закваска): «Кузнецов оказался человеком крепкой закваски...» – Аксенов; «Отец ваш – человек старой закваски...» – Кудрин [ФСРЛЯ 1: 245–246]. В сербскохорватской фразеологии *тесто* получает значение кровного родства, единого рода: *Mi smo braća od jednoga tijesta. Brankovići i Grubiše jedno su tijesto* (букв. «Мы братья из одного теста. Бранковичи и Грубиши – одно тесто») [RHSJ 18: 321].

Мотив человека из теста также находит отражение в славянской фольклорной антропологии. По одной украинской легенде, Бог сначала слепил Адама из пшеничного теста, но собака его съела, и тогда уже Бог слепил Адама из глины [Булашев 1992: 93]. Согласно другой версии, Бог слепил человека (мужчину) из земли, а женщину из теста и поставил их

сушиться, а Михаилу (архангелу) велел их стеречь. Но Михаил стерег-стерег, потом ненароком засмотрелся на что-то, а собака прибежала и съела женщину [там же: 92–93]. По полескому преданию, Бог вылепил пана из пшеничного теста, а мужика из глины, положил их сушиться и пошел обедать; в это время пришла собака, обнюхала мужика, поскребла его лапами, помочилась на него, а добравшись до пана, съела его. Только стала облизываться, приходит Бог. Увидел, что случилось, схватил собаку за хвост и давай трясти, а из собаки так и посыпались паны, и бегут куда глаза глядят, и где кто остановится, по тому месту Господь их и называет: остановился под березой – пан Березовский, под дубом – пан Дубский, под ольхой – пан Ольховский, под горою – пан Подгурский, а если очнулся за болотом или за рекой – то пан Заболоцкий или Зарецкий [Pietkiewicz 1938: 78–79].

Глиняного человека и человека из теста объединяет не только то, что они «вылеплены», но и то, что они «испечены» (обожжены) на огне (ср. с.-х. *biti pečen i prepečen u četi* [букв. «быть испеченным и перепеченным в чем-либо»] ‘быть специалистом в чем-нибудь’ [FRHSJ]), подобно глиняному горшку и хлебу. Культурная метафора «хлеб – человек», как и метафора «печь – женское лоно», «печение хлеба – рождение человека», относится к широко распространенным в символическом языке традиционной культуры, но она имеет и языковое подтверждение: ср. рус. *недопёка, непропёка* ‘о бестолковом, медлительном, нерасторопном человеке’, выражения типа *друг ситный, тертый калач, отрезанный ломоть, поскрёбыш* ‘последний ребенок’ и ‘хлебец из остатков теста’, поговорки «И из одной печи, да не одни калачи», «Растет, как пшеничное тесто на опаре» (о ребенке) [Даль 1957: 857, 383] и т. п. Ср. также полесское верование: роженица – «горячая», она способна сжечь все, к чему бы ни прикоснулась [Кабакова 2001: 100].

В славянской лексике и фразеологии представлено еще несколько семантических моделей «творения» человека. Выражения типа рус. *неладно скроен, да плотно* (или *крепко*) *шит; не лыком шит; человек Божий – обшит кожей* и т. п. рисуют нам образ «сшитого» человека, и этот мотив тоже находит соответствие в фольклорной традиции. Согласно украинской легенде,

Бог, як сотворив чоловіка і жінку, то вони зовсім распорені були. І Бог дав Адамови два клубочки ниток, щоби він сшив себе. Але Адам зачав шити з-межи ніг, лишивши фостик від нитки з гудзиком. Як дошив до горла, то ще му лишилося ниток клубочок; він єго лишив під горлом. А той зарис, і через тое тепер каждому чоловікова під горлом єст ніби яблуко, ніби клубочок. Адамова жінка взяла свій клубочок; але єї треба було на щось ниток, вона трохи взяла с того клубочка; а як прийшло ї, зачала шити від горла в долину, та й при самім кінці ниток не стало, і вжэ не було чим зашити. Тай лишилося так не зашите, бо Бог більше таких ниток не дав.

[Левченко 1928: 2, № 5a]

Один сравнительно недавно записанный болгарский рассказ также содержит достаточно редкий мотив «сшитых из двух половин» Адама и Евы:

Господ много мислил, кога да почне да сътворева човека. Телото е таманено от две полвини, апа они са като по кальп праени. И земал Деда Боже кончек и ги зашил тия две полвини. Ама конъца му артисал манко и он рекъл: «Айде! Нема да го кинем! Дако си е виснал – това да му е кусура!» Така станал Деда Адъм (Господь долго думал, когда решил создавать человека. Тело составлено из двух половин, которые сделаны по одному шаблону. И взял Бог нитку, и сшил эти две половини. Но у него осталось немного

нитки, и он сказал: «Пусть висит, не буду ее отрезать, пусть будет у него этот лишний кусок висеть!» Так был создан Адам).

[Бадаланова ркп: 28–29]

Затем Господь создал второго человека – женщину, и на этот раз нитки не хватило, так что тело женщины внизу осталось не зашито. И Господь сделал так, чтобы мужчина и женщина, совокупляясь, преодолевали недостаток одного и излишек другого тела [там же]. Ср. еще:

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.