



TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS
ALUSTATUD 1893. a. VIHİK 463 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ в 1893 г.

СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ

ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ X



ТАРТУ 1978

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

ALUSTATUD 1893. a.

VIHİK 463 ВЫПУСК

ОСНОВАНЫ в 1893 г.

СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ

ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ X

ТАРТУ 1978

Редколлегия: Б. Гаспаров, Б. Егоров, Вяч. Иванов, И. Куль, Ю. Лотман
(ответственный редактор серии), Х. Рятсеп, И. Чернов, Я. Пыльдмяэ.

Ответственный редактор тома: А. Малыц

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Ю. М. Лотман

Общепринятого удовлетворительного определения понятий «интеллект» и «интеллектуальное поведение» не существует. Не может быть принято отождествление понятий «интеллектуальный» (=разумный) и «человекоподобный», с одной стороны, или «логический», — с другой. Примером первого можно было бы считать определение Тьюринга, который склонен относить к интеллектуальным реакциям такие, которые мы, в процессе длительного общения, не можем отличить от человеческих. Примером второго могут явиться многочисленные попытки конструирования моделей искусственного интеллекта на основе усложнения некоторых исходных простых логических актов (например, решения задач или доказательства теорем).

Не ставя перед собой задачи дать исчерпывающее или точное определение и ограничиваясь целью выработки практически удобной формулы, можно было бы определить мыслящий объект как такой, который может:

1) хранить и передавать информацию (имеет механизмы коммуникации и памяти). Обладает языком и может образовывать правильные сообщения;

2) осуществлять алгоритмизированные операции по правильному преобразованию этих сообщений;

3) образовывать новые сообщения.

Сообщения, образуемые в результате операций, предусмотренных пунктом «2», новыми не являются, выступая лишь как закономерные трансформации исходных текстов в соответствии с некоторыми правилами. В некотором смысле все сообщения, полученные в результате закономерных преобразований какого-либо исходного текста, могут рассматриваться как один и тот же текст.

Таким образом, новые тексты — это тексты «незакономерные» и, с точки зрения существующих уже правил, «неправильные». В общей культурной перспективе, однако, они предстают как полезные и необходимые. На основе их могут быть в даль-

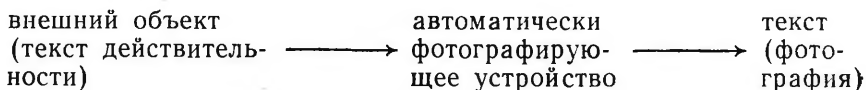
нейшем сформулированы будущие правила образования высказываний. Можно предположить, что наряду с образованием текстов в соответствии с некоторыми заданными правилами имеет место формулировка правил на основании некоторых уникальных текстов (такую роль могут играть случайно образованные или попавшие из других культур, а также поэтические тексты). В этом случае мы имеем дело с «неправильными» или непонятными текстами, относительно которых предполагается презумпция осмысленности.

Между мыслительными операциями, охарактеризованными в первых двух пунктах, с одной стороны, и теми, о которых идет речь в третьем, существует противоречие. Коммуникативные связи реализуются в форме передачи некоего сообщения в определенной системе. Целью такой передачи является перемещение сообщения от адресанта к адресату. Оптимальным считается, чтобы в процессе передачи не произошло никакой утраты или сдвига смысла и текст отправленный был полностью идентичен тексту полученному. Все изменения, которым подвергается текст в процессе передачи, трактуются как искажения — результат технического несовершенства и помех в канале связи. Операции кодирования и декодирования симметричны, и все изменения касаются лишь сферы выражения.

Операции по трансформации сообщения, предусмотренные вторым пунктом, осуществляются в соответствии с определенными алгоритмическими правилами. Это приводит к тому, что, если изменить направление операции, то мы получим исходный текст. Трансформации текста обратимы.

Для получения нового сообщения требуется устройство принципиально иного типа. Новыми сообщениями мы будем называть такие, которые не возникают в результате однозначных преобразований и, следовательно, не могут быть автоматически выведены из некоторого исходного текста путем приложения к нему заранее заданных правил трансформации.

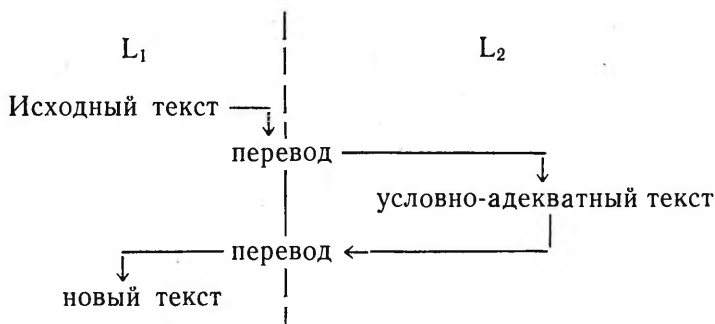
Система типа:



в нашем смысле нового сообщения не создает, и сама по себе, сколь ее ни усложняй количественно, акта мысли не способна моделировать, даже если присоединить к ней систему «импульс — действие».

Только творческое сознание способно вырабатывать новые мысли. А для реконструкции творческого сознания необходима модель принципиально иного рода.

Представим себе два языка L_1 и L_2 , устроенные принципиально столь различным образом, что точный перевод с одного на другой представляется вообще невозможным. Предположим, один из них будет языком с дискретными знаковыми единицами, имеющими стабильные значения, и с линейной последовательностью синтагматической организации текста, а другой будет характеризоваться недискретностью и пространственной (континуальной) организацией элементов. Соответственно и планы содержания этих языков будут построены принципиально различным образом. В случае, если нам потребуется передать текст на языке L_1 средствами языка L_2 , ни о каком точном переводе речи не может идти. В лучшем случае возникнет текст, который в отношении к некоторому культурному контексту сможет рассматриваться как адекватный первому. Предположим, что речь идет о переводе с естественного словесного языка на иконический язык живописи XIX в. Если потом произвести обратный перевод на L_1 , то мы, естественно, не получим исходного текста. Полученный нами текст будет, по отношению к исходному, *новым* сообщением.



Структура условно-адекватных переводов может выступать в качестве одной из упрощенных моделей творческого интеллектуального процесса.

Из сказанного вытекает, что никакое мыслящее устройство не может быть одноструктурным и моноязычным: оно обязательно должно включать в себя разноязычные и взаимонепереводимые семиотические образования. Обязательным условием любой интеллектуальной структуры является ее внутренняя семиотическая неоднородность.

Моноязычная структура может объяснить систему коммуникативных связей, процесс циркуляции некоторых уже сформулированных сообщений, но отнюдь не образование новых. Для возникновения той закономерной и *целесообразной неправильности*, которая и составляет сущность нового сообщения или нового прочтения старого (что дает толчок возникновению нового языка),

необходима, как минимум, двуязычная структура. Это объясняет в иных отношениях загадочный факт гетерогенности и полиглотизма человеческой культуры, а также любого интеллектуального устройства. Наиболее универсальной чертой структурного дуализма человеческих культур является сосуществование словесно-дискретных языков и иконических, различные знаки в системе которых не складываются в цепочки, а оказываются в отношении гомеоморфизма, выступая как взаимоподобные символы (ср. мифологическое представление о гомеоморфизме человеческого тела, общественной и космической структур). Хотя на различных этапах человеческой истории та или иная из этих универсальных языковых систем предьявляет претензии на глобальность и действительно может занимать доминирующее положение¹, двуполусная организация культуры при этом не уничтожается, лишь принимая более сложные и вторичные формы. Более того, на всех уровнях мыслящего механизма — от двуполушарной структуры человеческого мозга до культуры на любом из ее уровней организации — мы можем обнаружить биполярность как минимальную структуру семиотической организации.

Проследим это на одном примере. Мифологическое сознание характеризуется замкнуто-циклическим отношением ко времени. Годичный цикл подобен суточному, человеческая жизнь, — растительной, закон рождения — умирания — возрождения господствует над всем. Универсальным законом такого мира является подобие всего всему, основное организующее структурное отношение — отношение гомеоморфизма. Осень ~ вечер ~ старость; зачатие ~ посев зерна в землю ~ всякое вхождение в темное и закрытое пространство ~ погребение покойника ~ поедание. Следовательно, «мертвец ~ семя ~ зерно» <знак ~ читается: «подобно»>, а смерть столь же необходима для воскресения, как посев для всходов; аналогическим мышлением объясняется представление о том, что пытка, разъятие тела на части и разбрасывание их по земле — или разрывание и поедание — есть то же самое, что посев, и поэтому способствует воскрешению и возрождению. Это мощное уподобление, лежащее в основе сознания данного типа, заставляет видеть в разнообразных явлениях реального мира знаки *Одного* явления, а во всем разнообразии объектов одного класса просматривать *Единый Объект*. Все многообразие человеческих коллизий сводится к истории главной пары — Мужчины и Женщины. Женщина, в силу своей единственности, оказывается и Матерью и Женой этому единственному

¹ Так, в европейской культуре XVII—XIX вв. явно доминирует словесно-дискретная система. Естественный язык и логический метаязык становятся моделями культуры как таковой. Однако именно в эпохи доминирования той или иной системы делается очевидной невозможность превращения ее в единственную.

Мужчине. Мужчина же циклически умирает в акте зачатия и возрождается в акте рождения, оказываясь сам себе сыном.

Следует иметь в виду, что все известные нам тексты мифов доходят до нас как трансформации — переводы мифологического сознания на словесно-линейный язык (живой миф иконически-пространствен и знаково реализуется в действиях и панхронном бытии рисунков, в которых, как, например, в пещерных и наскальных изображениях, нет линейной заданности порядка) и на ось линейно-временного исторического сознания. Отсюда представление о поколениях и этапах, все эти «сначала» и «потом», которые организуют известные нам записи и пересказы, но принадлежат не самому мифу, а его переводу на немифологический язык. То, что в пересказе на языке линейного мышления превращается в последовательность, в мифологическом мире представляет бытие, располагающееся на концентрических кругах, между которыми существует отношение гомеоморфизма. Этому не противоречит то, что персонаж, единый в пределах одного круга, может на другом распадаться на антагонистические и борющиеся персонажи².

Однако мифологический мир ни на какой стадии существования человеческого общества не мог быть единственным организатором человеческого сознания (как ни на какой стадии люди не могли пользоваться только стихами или полностью не знать их употребления). Мир эксцессов, случайных (с позиции мифа) происшествий, человеческих деяний, не имеющих параллелей в глубинных циклических законах, накапливался в виде рассказов в словесной форме, текстов, организованных линейно-временной последовательностью. В отличие от мифа, повествующего о том, что должно происходить, он рассказывал о том, что действительно произошло, панхронности мифа он противопоставлял реально-прошедшее время. Миф смотрел как на несуществующие на те черты реальных событий, которые не имели соответствий в глубинно-циклическом мире, хроникально-исторический мир отбрасывал те глубинные закономерности, которые противоречили наблюдаемым событиям. На линейно-временной оси вырастали хроника, бытовой рассказ, история.

Несмотря на заметную антагонистичность и постоянную борьбу этих двух моделирующих языков, реальное человеческое переживание структуры мира строится как постоянная система внутренних переводов и перемещения текстов в структурном поле напряжения между этими двумя полюсами. В одних случаях обнаруживаются способность уподоблений между явлениями, кажущимися различными, раскрытие аналогий, гомео- и изомор-

² См.: Ю. Лотман. Происхождение сюжета в типологическом освещении. — В кн.: Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973.

физмов, существенные для поэтического, частично математического и философского мышления, в других раскрываются последовательности, причинно-следственные, хронологические и логические связи, характерные для повествовательных текстов, наук логического и опытного циклов. Так, мир детского сознания — по преимуществу мифологического — не исчезает и не должен исчезать в ментальной структуре взрослого человека, а продолжает функционировать как генератор ассоциаций и один из активных моделирующих механизмов, игнорируя который невозможно понять поведение взрослого человека.

Наблюдая биполярную организацию на самых различных уровнях человеческой интеллектуальной деятельности, можно было бы выделить оппозиционные пары, в которых на одном полюсе будет преобладать дискретно-линейное, а на другом гомеоморфно-континуальное начало организации, и установить определенную параллель с левополушарным и правополушарным принципами индивидуального мышления человека.

| | | |
|----------------|----|---------------|
| детское | | взрослое |
| сознание | ←→ | сознание |
| мифологическое | | историческое |
| сознание | ←→ | сознание |
| иконическое | | словесное |
| мышление | ←→ | мышление |
| действие | ←→ | повествование |
| стихи | ←→ | проза |

Система подобных оппозиций могла бы быть продолжена. Важно подчеркнуть, что стоит выделиться какому-либо уровню семиотического освоения мира, как в рамках его тотчас же наметится оппозиция, которая может быть вписана в приведенный ряд. Без этого данный семиотический механизм оказывается лишенным внутренней динамики и способным лишь передавать, но не создавать информацию.

Невозможность точного перевода текстов с дискретных языков на недискретно-континуальные и обратно вытекает из их принципиально различного устройства: в дискретных языковых системах текст вторичен по отношению к знаку, т. е. отчетливо распадается на знаки. Выделить знак как некоторую исходную элементарную единицу не составляет труда. В континуальных языках первичен текст, который не распадается на знаки, а сам является знаком или изоморфен знаку. Здесь активны не правила соединения знаков, а ритм и симметрия (соответственно, аритмия и асимметрия). В случае выделения некоторой элементарной единицы она не распадается на дифференциальные признаки. Так, например, если нам следует опознать некоторое

незнакомое нам лицо (например, идентифицировать две фотографии лично незнакомого нам человека), мы будем выделять сопоставляемость отдельных черт. Однако недискретные тексты (напр., знакомое лицо) опознаются целостным недифференцированным знанием. Можно было бы также указать на опознание значения образов в сновидении, когда любая трансформация не мешает безошибочно знать, какое значение следует приписать тому или иному явлению.³ Ср. в «Заклинании» Пушкина:

Явись, возлюбленная тень
Как ты была перед разлукой,
Бледна, хладна, как зимний день,
Искажена последней мукой.
Приди, как дальняя звезда,
Как легкий звук иль дуновенье,
Иль как ужасное виденье
Мне всё равно: сюда, сюда!...

При этом речь идет не об условном знаке, при котором «дальняя звезда», «легкий звук», «дуновенье» или «ужасное виденье» — выражения, которые лишь конвенционально связаны с содержанием «ты». Все эти облики суть ипостаси, внешность которых непосредственно связана с содержанием. Однако, подобно тому, как в топологии куб *есть* шар, хотя на него и не похож, здесь все эти облики *есть* «ты». В дискретных языках знак соединяется со знаком, в континуальных — трансформируется в другое свое проявление или уподобляется соответственному смысловому пятну на другом уровне.

Естественно, что при столь глубоком различии в структуре языков точность перевода заменяется проблемой смысловой эквивалентности.

³ Ср. описание сна Л. Н. Толстым: «Старичок пробивает головой сугроб: он не столько старичок, сколько заяц, и скачет прочь от нас. Все собаки скачут за ним. Советчик, который есть Федор Филиппыч, говорит, чтобы все сели кружком <...> но старичок не старичок, а утопленник» (Л. Н. Толстой. Собр. соч. в 14 тт. Т. 2, М., 1951, с. 252—253). Образы-знаки здесь не конвенциональные, поскольку выражение их связано с содержанием безусловно, и не иконические (в последнем случае изменение внешнего образа означало бы скачкообразный переход к другому знаку: заяц, утопленник и старичок, советчик и Федор Филиппыч, если читать их, как иконические знаки, суть знаки различные; однако в данном случае заяц—старичок—утопленник опознается нами как одно и то же). Само наличие конвенциональных и иконических знаков есть отражение в дискретной системе дуализма «дискретность ↔ недискретность». При такой транспозиции основного семиотического дуализма культуры в одну ее часть знаки словесного типа удваиваются (дискретное изображение дискретности), что приводит к тому, что они фактически становятся метаединицами, а иконические знаки делаются гибридным образованием: дискретным изображением недискретности.

Однако тенденция к увеличению специализации языков и к предельному затруднению переводов между ними составляет лишь один аспект тех сложных процессов, совокупность которых образует интеллектуальное целое. Мыслящая структура должна образовывать личность, т. е. интегрировать противоположные семиотические структуры в единое целое. Противоположные тенденции должны сниматься в некотором едином структурном целом. Единство это необходимо для того, чтобы, несмотря на кажущуюся невозможность перевода $L_1 \not\cong L_2$, перевод такой постоянно осуществлялся и давал положительные результаты. В тот момент, когда общение между данными языками оказывается действительно невозможным, наступает распад культурной личности данного уровня, и она семиотически (а иногда и физически) просто перестает существовать.

Интеграционные механизмы бывают двух родов.

Во-первых, это блок метаязыка. Метаязыковые описания являются необходимым элементом «интеллектуального целого». С одной стороны, они, описывая два различных языка как один, заставляют всю систему восприниматься с субъективной точки зрения в качестве некоторого единства. Система самоорганизуется, ориентируясь на данное метаописание, отбрасывая те свои элементы, которые, с точки зрения метаописания не должны существовать, и акцентируя то, что в таком описании подчеркивается. В момент создания метаописания оно, как правило, существует как будущее и желательное, но в дальнейшем эволюционном развитии превращается в реальность, становясь нормой для данного семиотического комплекса.

Одновременно автометаописания заставляют данный комплекс восприниматься и с внешней точки зрения как некоторое единство, приписывать ему определенное единство поведения и рассматривать в более широком культурном контексте как целое. Такое ожидание, в свою очередь, стимулирует единство самовосприятия и поведения данного комплекса.

Во-вторых, может иметь место далеко идущая креолизация этих языков. Принципы одного из языков оказывают глубокое воздействие на другой, несмотря на совершенно различную природу их грамматик. В реальном функционировании может выступать *смесь* двух языков, что, однако, как правило, ускользает от внимания говорящего субъекта, поскольку сам он воспринимает свой язык сквозь призму метаописаний, а эти последние чаще всего возникают на основе какого-либо одного из языков-компонентов, игнорируя другой (другие). Так, современный русский язык функционирует как смесь устного и письменного языков, являющихся, по существу, различными языками, что остается, однако, незаметным, поскольку языковое метасознание отождествляет письменную форму языка с языком как таковым.

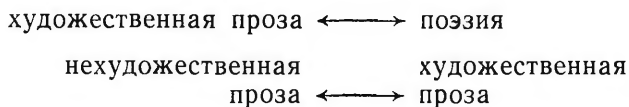
Исключительно интересен пример кинематографа. С самого начала он реализуется как двуязычный феномен (движущаяся фотография + письменный словесный текст = немое кино; движущаяся фотография + звучащая словесная речь = звуковое кино; как факультативный, хотя и широко распространенный элемент существует третий язык — музыка). Однако в воспринимающем сознании он функционирует как одноязычный. В этом отношении характерно, что хотя кинематограф и театральная драматургия в определенном отношении однотипны, представляя собой смесь словесного текста и текста на языке жеста, позы и действия, театр воспринимается зрителем как слова по преимуществу, а кино — как действие *par excellence*. Показательно, что «партитура» спектакля — пьеса — фиксирует, в основном, слова, оставляя действия и жесты в области компетенции исполнительства (т. е. словесный текст инвариантен, а жестово-действенный вариативен), а партитура фильма — сценарий — фиксирует, в первую очередь, поступки, события, жесты, т. е. язык зримо воспринимаемых образов, оставляя слова, в большинстве случаев, «специалистам по диалогу», «текстовикам» или вообще допуская в этой области широкую вариативность режиссерского произвола. Соответственно исследовательские метаописания в театре, как правило, исследуют слова, в кино — зримые элементы языка. Театр тяготеет к литературе как основе метаязыка, кино — к фотографии.

Однако в данной связи нас интересует другое — далеко идущий факт креолизации составных языков-компонентов кино. В период немого монтажного кино воздействие словесного языка проявилось в четкой сегментации фильмового материала на «слова» и «фразы», в перенесении на сферу иконических знаков словесного принципа условности отношения между выражением и содержанием. Это породило поэтику монтажа, являющуюся переносом в область изображений принципов словесного искусства эпохи футуризма. Язык движущейся фотографии, приняв в себя структурно чуждые ему элементы языка словесной поэзии, сделался языком киноискусства.

В период звукового кино имело место активное «освобождение» киноязыка от принципов словесной речи. Однако одновременно произошло широкое обратное движение: технические условия киноленты требовали коротких текстов, а сдвиг в эстетической природе фильма, отказ от поэтики мимического жеста привел к ориентации не на театральную или письменно-литературную, а на разговорную речь. Природа киноленты повлияла на структуру киноязыка, отобрав из всей его толщи определенный пласт. Наиболее «кинематографичным» оказался сленг, сокращенный, эллиптированный разговорный язык. Одновременно введение этого пласта речи в киноискусство повысило его в престижном отношении в культуре в целом, придало ему необхо-

димую фиксированность, культурно-эквивалентную письменности (кинематограф, в этом отношении, принципиально отличен от литературы: любое литературное произведение *изображает* устную речь, т. е. дает ее письменный, стилизованный образ, кинематограф же может закрепить и реабилитировать ее в природном виде). Это привело к широким последствиям уже за пределами кино: возникла сознательная ориентация на «неправильную речь». Если прежде «говорить как в книге» или «как в театре» («как в искусстве») было искусством говорить правильно, искусственно, «по-письменному», то в настоящее время «говорить как в кино» («как в искусстве») в ряде случаев стало «говорить как говорят» — с акцентированной косноязычностью, неправильностями, эллипсами, сленговыми элементами. Нарочитая «неписьменность» речи стала частью «современного» стиля. Устное говорение ориентируется, в этом случае, на свою подчеркнутую специфику как на идеальную культурную норму. Можно было бы привести и другие примеры разнообразных языковых интерференций, приводящих к тому, что большинство реально функционирующих языков (а не их моделей и метаописаний) оказываются смесью языков и могут быть расчленены на два или более семиотических компонента (языка).

Таким образом, в толще культуры можно наблюдать два противонаправленных процесса. Запущенный в работу механизм дуальности приводит к постоянному расщеплению каждого культурно активного языка на два, в результате чего общее число языков культуры лавинообразно растет. Каждый из возникающих таким образом языков представляет собой самостоятельное, имманентно замкнутое в себе целое. Однако одновременно происходит процесс противоположного направления. Пары языков интегрируются в целостные семиотические образования. Таким образом, работающий язык выступает одновременно и как самостоятельный язык, и как подъязык, входящий в более общий культурный контекст как целое и часть целого. Как часть целого более высокого порядка язык получает дополнительную спецификацию в свете исходной асимметрии, лежащей в основе культуры. Приведем пример таких оппозиций:



Очевидно, что «художественная проза» в первой паре не равна себе самой во второй паре, ибо в первом случае в ней актуализируются сегментированность, дискретность, линейность — то, что свойственно всякой словесной речи и противостоит поэзии. Во втором случае художественная проза реализуется, наряду с

поэзией, как часть художественной речи и только в этом качестве, благодаря своему отличию от нехудожественной прозы, может интегрироваться с этой последней в структуру «прозаическая речь на данном языке». Только неодинаковое может интегрироваться. Рост семиотической спецификации, наблюдающийся как постоянная тенденция в истории культуры, является стимулом для интеграции отдельных языков в единую культуру.

Нам уже приходилось отмечать⁴, что каждая интегрированная семиотическая пара языков, обладая возможностью вступить в коммуникации, хранить информацию и, что особенно существенно, вырабатывать новую, является мыслящим устройством и, в определенном отношении, выступает как «культурная индивидуальность». Интегрируясь между собой по все возрастающим уровням, эти «культурные индивидуальности» на вершине образуют индивидуальность культуры.

* *
*

Природа культуры непонятна вне факта физико-психологического различия между отдельными людьми. Многочисленные теории, вводящие понятие «человек» как некоторую абстрактную концептуальную единицу, исходят из предствления о том, что оно является инвариантной моделью, включающей все существенное для построения социокультурных моделей. То, что отличает одного человека от другого, равно как и природа этих различий, как правило, игнорируется. Основой для этого служит представление о том, что различия между людьми относятся к сфере вариативного, внесистемного и, с точки зрения познавательной модели, несущественного. Так, например, при рассмотрении элементарной схемы коммуникации представляется совершенно естественным предположить, что адресант и адресат обладают полностью идентичной кодовой природой. Предполагается, что такого рода схема наиболее точно моделирует сущность реального коммуникативного акта. Конечно, любой культуролог знает, что ни один человек не является копией другого, отличаясь психофизическими данными, индивидуальным опытом, внешностью, характером и пр. и пр. Однако предполагается, что в данном случае речь должна идти о «технических погрешностях» природы, которая в силу ограниченности своих «производственных возможностей» не может наладить серийного производства, что все, относящееся к сфере индивидуальных вариантов, не касается самой сущности человека как социального и культурного явления. Такой взгляд восходит к античности, но особенно ясно он был сформулирован социологами XVIII в. С тех пор он много-

⁴ Ю. М. Лотман. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума. М., 1977.

кратно подвергался критике, однако как молчаливая презумпция продолжает держаться до настоящего времени.

Мы исходим из противоположного допущения, полагая, что индивидуальные различия (и наслаивающиеся на них групповые различия культурно-психологического плана) принадлежат к самой основе бытия человека как культурно-семиотического объекта. Именно вариативность человеческой личности, развиваемая и стимулируемая всей историей культуры, лежит в основе многочисленных коммуникативных и культурных действий человека.

Представим себе некоторый организм (устройство), который для всех внешних раздражений будет иметь лишь две реакции. Предположим, например, что он будет иметь способность фиксировать по степени освещенности, происходит ли дело днем или ночью. Различая две ситуации, наше устройство способно и осуществлять двоякие действия: при сигнале «ночь» включать лампочку, а при сигнале «день» ее выключать. Соединим данное устройство при помощи связи с другим таким же так, чтобы оно могло передавать адресату сигналы «ночь» или «день», в зависимости от чего там также будет включаться или выключаться лампочка.

Такое устройство будет обладать:

1) В с е з н а н и е м. Знание его будет бедным и неэффективным, поскольку оно не сможет обеспечить даже относительной полноты сведений об окружающей среде, но в пределах заданного алфавита оно будет абсолютным. Наше устройство всегда будет способно ответить на тот единственный вопрос, который предусмотрен его конструкцией. Ответ: «Не знаю» — для него невозможен. В любой ситуации оно выделит параметр «свет ↔ отсутствие света» и, отбросив все остальные как несущественные, прореагирует на него.

2) О т с у т с т в и е м с о м н е н и й и к о л е б а н и й. Поскольку анализ состояния внешней среды и реакция связаны автоматически, никаких колебаний в выборе поведения у данного устройства быть не может. Поведение может быть неэффективным, не обеспечивающим данному организму выживание, но оно будет надежно гарантировано. Однозначное определение состояния среды повлечет за собой однозначное действие.

3) П о л н ы м п о н и м а н и е м м е ж д у о т п р а в и т е л е м и п о л у ч а т е л е м с и г н а л а. Одинаковая кодирующая-декодирующая система, связывающая передающее и принимающее устройства, обеспечивает полную идентичность переданного и воспринятого текстов. Непонимание возможно лишь как результат технических неполадок в канале связи.

Представим, однако, что наше устройство должно эволюционировать в направлении повышения способности выживания.

Естественно было бы сначала увеличить набор параметров внешней среды, на которые оно способно реагировать, стараясь довести его до максимума. Однако очевидно, что на этом пути качественного сдвига, превращающего реагирующее устройство в сознание, не произойдет.

Факт сознания может быть отмечен тогда, когда в устройстве отображения внешнего мира на алфавит, с помощью которого данный организм идентифицирует состояния внешней среды с внутренним кодом, будет резервирована пустая клетка для будущих, еще не выделенных и не названных состояний. Сегментация внешнего мира, дешифровка его состояний и перевод их на язык своего кода перестают быть данными раз и навсегда, и в каждой новой системе таких классификаций остается резерв неопознанного, такого, что еще предстоит узнать, определить и осмыслить.

С введением таких «пустых клеток» реагирующий механизм нашего устройства приобретет черты сознания: обретет гибкость, способность саморазвиваться, повышая собственную эффективность, создавая более действенные модели (отображения) внешних ситуаций. Но одновременно он утратит всезнание — автоматическое наличие ответа на любой вопрос — и отсутствие колебаний — столь же автоматическую связь между поступающей извне информацией и действием. Последнее обстоятельство связано с другим решительным шагом при переходе от механического автоматизма к сознательному поведению: если прежде каждому внешнему раздражителю приписывалась одна и только одна автоматически связанная с ним реакция, то теперь он связан минимально с двумя равноценными в определенном отношении реакциями, что делает необходимым наличие механизма оценки и выбора, т. е. придает реакции не автоматический, а информационно содержательный характер, превращая ее в поступок.

Неизмеримо повышая эффективность действий нашего устройства, которое с этого момента получает собственное поведение, возможность выбора между реакциями неизбежно включает момент колебаний.

Таким образом, в тот момент, когда мы усложнили организацию наблюдаемого нами устройства настолько, что оно может быть квалифицировано как обладающее интеллектом, оно, обретая возможность гибко и эффективно реагировать на изменения окружающего мира и ориентироваться в нем, строя в своем уме все более действенные его модели, одновременно оказалось в положении непрерывно возрастающих незнания и неуверенности. Тем, кто занимается вопросом искусственного интеллекта, не следовало бы забывать, что созданное ими мыслящее устройство (разумеется, если не называть этим именем механические придатки к человеческому интеллекту, лишённые умственной самостоятельности), в случае, если такое будет создано, сразу

же окажется жертвой неврозов, вытекающих из ощущения своей незащищенности, неинформированности и сомнений в том, какую стратегию поведения следует избрать.

Феномен мысли по самой своей природе не может быть самодостаточным. Как и все великие усовершенствования и открытия, изобретение, устраняющее существующие трудности, само является источником новых, еще более крупных затруднений и требует новых изобретений. Колоссальный скачок в область мысли, сопровождающийся резким повышением устойчивости и выживаемости в окружающем мире, требовал новых открытий, которые помогли бы справиться с трудностями, создаваемыми сознательным существованием.

С одной стороны, естественно было возместить рост неуверенности и незнания обращением к покровительственным существам, обладающим всезнанием. Появление религии, совпадающее стадияльно с возникновением феномена мысли, конечно, не случайно. Этот вопрос является совершенно самостоятельным и из темы нашего настоящего рассмотрения выпадает. Другим средством преодоления возникших трудностей явилась апелляция к коллективному разуму, т. е. к культуре. Культура — сверхиндивидуальный интеллект — представляет собой механизм, восполняющий недостатки индивидуального сознания и, в этом отношении, представляющий неизбежное ему дополнение.

В этом смысле механизм культуры может быть описан в следующем виде: недостаточность информации, находящейся в распоряжении мыслящей индивидуальности, делает необходимым для нее обращение к другой такой же единице. Если бы мы могли представить себе существо, действующее в условиях полной информации, то естественно было бы предположить, что оно не нуждается в себе подобном для принятия решений. Нормальной же для человека ситуацией является деятельность в условиях недостаточной информации. Сколь ни распространяли бы мы круг наших сведений, потребность в информации будет развиваться, обгоняя темп нашего научного прогресса. Следовательно, по мере роста знания незнание будет не уменьшаться, а возрастать, а деятельность, делаясь более эффективной, — не облегчаться, а затрудняться. В этих условиях недостаток информации компенсируется ее стереоскопичностью — возможностью получить совершенно иную проекцию той же реальности, перевод ее на совершенно иной язык. Польза партнера по коммуникации заключается в том, что он другой. Коллективная выгода участников коммуникативного акта заключается в том, чтобы развивать нетождественность тех моделей, в форме которых отображается внешний мир в их сознании. Это достигается при несовпадении образующих их сознание кодов. Чтобы быть взаимно полезными, участники коммуникации должны «разговаривать на разных языках». Таким образом, с развитием культуры

теряется третье преимущество простой системы — адекватность взаимопонимания между участниками коммуникации. Более того, весь механизм культуры, делающий одну индивидуальность необходимой для другой, будет работать в сторону увеличения своеобразия каждой из них, что повлечет за собой естественное затруднение в общении.

Для компенсации этой новой возникшей трудности необходимо будет создание метаязыковых механизмов, с одной стороны, и возникновение общего языка — смеси из двух расходящихся и специализирующихся подъязыков. Личные индивидуальности, сохраняя свою отдельность и самостоятельность, будут включаться в более сложную индивидуальность второго порядка — культуру.

Очевидно, что та же самая система отношений, которая соединяет различные языки (семиотические структуры) в высшее единство, соединяет и различные индивидуальности в мыслящее целое. Совокупность этих двух — однотипных по структуре — механизмов и образует надындивидуальный интеллект — Культуру.

* *
*

Отличие Культуры как сверхиндивидуального единства от сверхиндивидуальных единств низшего порядка (типа «муравейник») в том, что, входя в целое как часть, отдельная индивидуальность не перестает быть целым. Поэтому отношение между частями не имеет автоматического характера, а каждый раз подразумевает семиотическое напряжение и коллизии, порой принимающие драматический характер. Охарактеризованный выше структурообразующий принцип работает в обоих направлениях. С одной стороны, он приводит к тому, что в ходе развития культуры оказывается возможным возникновение внутри индивидуального сознания человека психологических «личностей» со всеми сложностями коммуникативной связи между ними, с другой — отдельные личности с исключительной мощностью интегрируются в семиотические единства.

Богатство внутренних конфликтов обеспечивает Культуру как коллективному разуму исключительную гибкость и динамичность.

ДИНАМИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ СЕМИОТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

Ю. М. Лотман

Покажи мне камень, который строители отбросили! Он — краеугольный камень.

Из рукописей Наг-Хаммади¹.

1.0. Обобщение опыта развития принципов семиотической теории за все время, протекшее после того, как исходные предпосылки ее были сформулированы Фердинандом де Соссюром, приводит к парадоксальному выводу: пересмотр основных принципов решительным образом подтверждал их стабильность, в то время как стремление к стабилизации семиотической методологии фатально приводило к пересмотру самых основных принципов. Работы Р. О. Якобсона и, в частности, его доклад, подводящий итоги IX Конгресса лингвистов, блистательно показали, как современная лингвистическая теория остается собой, даже переходя в свою собственную противоположность. Более того, именно в этом сочетании гомостатичности и динамизма Р. О. Якобсон справедливо увидел доказательство органичности и жизнеспособности теории, способной коренным образом пересматривать как свою собственную внутреннюю организацию, так и систему своих взаимоотношений с другими дисциплинами: «Пользуясь гегелевскими терминами, можно сказать, что антитезис традиционных тезисов сменился отрицанием отрицания, то есть отдаленного и недавнего прошлого»².

Сказанное в полной мере относится к проблеме статического и динамического в семиотических системах. Пересмотр некоторых укоренившихся в этой области представлений одновременно лишь подтверждает обоснованность глубинных принципов структурного описания семиотических систем.

¹ М. К. Трофимова. Из рукописей Наг-Хаммади. — В сб.: Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского. М., 1972, с. 377.

² Р. О. Якобсон. Итоги девятого конгресса лингвистов. — В сб.: Новое в лингвистике, вып. IV. М., 1965, с. 579.

1.1. В подходе к соотношению синхронического и диахронического аспектов семиотических систем с самого начала была заложена известная двойственность. Разграничение этих двух аспектов описания языка было большим завоеванием женеvской школы. Однако уже в «Тезисах Пражского лингвистического кружка» и в последующих работах Пражской школы было указано на опасность абсолютизации этого аспекта, на относительный, скорее эвристический, чем принципиальный характер такого противопоставления. Р. О. Якобсон писал: «Было бы серьезной ошибкой утверждать, что синхрония и статика — это синонимы. Статический срез — фикция: это лишь вспомогательный научный прием, а не специфический способ существования. Мы можем рассматривать восприятие фильма не только диахронически, но и синхронически: однако синхронический аспект фильма отнюдь не идентичен отдельному кадру, вырезанному из фильма. Восприятие движения наличествует и при синхроническом аспекте фильма. Точно так же обстоит дело с языком».³

В ряде исследований Пражской школы указывалось, с одной стороны, что поскольку диахрония есть эволюция системы, она не отрицает, а проясняет сущность синхронной организации для каждого отдельного момента. С другой, обращалось внимание на взаимопереходимость этих категорий.⁴

И все же критика этого плана не поставила под сомнение методической ценности самого противопоставления двух исходных подходов к описанию семиотической системы.

Предлагаемые ниже соображения имеют целью дальнейшее развитие этих давно уже высказанных соображений, а также идей Ю. Н. Тынянова и М. М. Бахтина, касающихся культурно-семиотических моделей⁵.

1.2. Можно предположить, что статичность, которая продолжает ощущаться в целом ряде семиотических описаний, не является результатом недостаточности усилий того или иного ученого, а проистекает из некоторых коренных особенностей методики описания. Без тщательного анализа того, почему самый факт описания превращает динамический объект в статическую модель, и внесения соответствующих корректив в методику научного анализа стремление к динамическим моделям может остаться в области добрых пожеланий.

³ R. Jakobson. Prinzipien der historischen Phonologie. TCLP, IV. 1931. SS. 264—265.

⁴ R. Jakobson. Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celle des autres langues slaves. TCLP, II. 1929, p. 15.

⁵ См.: Ю. Н. Тынянов. «Литературный факт» и «О литературной эволюции». — В кн.: Ю. Н. Тынянов. Поэтика, история литературы, кино. М., 1977; ряд мыслей М. М. Бахтина о закономерностях литературной эволюции высказан в его книге о Рабле, а также в статье «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве». — В кн.: М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

2.0. **Системное — внесистемное.** Структурное описание строится на основе выделения в описываемом объекте элементов системы и связей, остающихся инвариантными при любых гомоморфных трансформациях объекта. Именно эта инвариантная структура составляет, с точки зрения подобного описания, единственную реальность⁶. Ей противопоставляются внесистемные элементы, отличающиеся неустойчивостью, иррегулярностью и подлежащие устранению в ходе описания. О необходимости при изучении семиотического объекта абстрагироваться от некоторых «незначительных» его признаков писал еще Ф. де Соссюр, говоря о важности, в пределах описания одного синхронного состояния языка, отвращения от «маловажных» диахронических изменений: «Абсолютное «состояние» определяется отсутствием изменений, но поскольку язык всегда, как бы то ни было, все же преобразуется, постольку изучать язык статически — на практике значит пренебрегать маловажными изменениями подобно тому, как математики при некоторых операциях, например, при вычислении логарифмов, пренебрегают бесконечно-малыми величинами»⁷.

Такое упрощение объекта в ходе структурного его описания в принципе не может вызвать возражений, поскольку является общей чертой науки как таковой. Нужно только не забывать, что объект в процессе структурного описания не только упрощается, но и доорганизовывается, становится более жестко организованным, чем это имеет место на самом деле.

Так, например, если поставить перед собой задачу структурно описать систему русских орденов XVIII — начала XIX вв. (объект этот удобен во многих отношениях, поскольку представляет собой культурологический факт, полностью семиотический по своей природе, искусственно возникший и представляющий результат сознательной системообразующей деятельности его создателей), то очевидно, что в поле зрения окажутся иерархия орденов и их сопряженные со значениями дифференциальные признаки. Представляя каждый орден в отдельности и их систему в целом как некоторую инвариантную организацию, мы, естественно, оставим вне поля зрения лишнюю какой-либо ощутимой упорядоченности вариативность некоторых признаков. Так, поскольку в течение длительного времени орденские знаки и орденские звезды заказывались самим лицом, получившим высочайшее повеление возложить их на себя, то величина и степень украшенности их драгоценными камнями определялись фантазией и богатством награжденного, не имея никакого имманентно-семиотического значения.

⁶ Анализ понятия «структура» см.: Эмиль Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974, с. 60—66.

⁷ Фердинанд де Соссюр. Курс общей лингвистики, М., 1933, с. 104.

Однако, даже если отвлечься от этих вариантов, самый факт описания орденой организации повысит степень ее системности не только тем, что снимет все неструктурное как несуществующее, но и в другом отношении: одним из основных вопросов описания будет определение иерархии орденов. Постановка такого вопроса тем более правомерна, что он практически входил в функционирование этой системы, в частности, в связи с повседневной проблемой расположения орденой знаков относительно друг друга на одежде. Известна также попытка Павла I превратить все ордена Российской империи в единый Российский кавалерский орден, в котором все прежде существовавшие ордена признавались бы лишь «именованиями» или классами.

Однако описание русских орденов как иерархической системы неизбежно снимет постоянные колебания, неопределенность иерархической ценности отдельных элементов. Между тем, сами эти колебания были и важным структурным признаком, и показательной типологической характеристикой русских орденов. Описание неизбежно будет более организованным, чем объект.

2.1. Такой подход соответствует любой научной методике и не может в принципе встретить возражений, поскольку подобное искажение объекта в результате его описания представляется закономерным. Хотелось бы обратить внимание на другой — значительно более серьезный — ряд последствий: если описание, элиминирующее из объекта все внесистемные его элементы, вполне оправдывает себя при построении статических моделей и требует лишь некоторых коэффициентов поправки, то для построения динамических моделей оно в принципе создает трудности: одним из основных источников динамизма семиотических структур является постоянное втягивание внесистемных элементов в орбиту системности и одновременное вытеснение системного в область внесистемности. Отказ от описания внесистемного, вынесение его за пределы науки отсекает динамический резерв и представляет нам данную систему в облике, принципиально исключающем игру между эволюцией и гомостазисом. Тот камень, который строители уже сложившейся и стабилизовавшейся системы отбрасывают как, с их точки зрения, излишний или необязательный, оказывается для следующей за нею системой краеугольным.

Любое сколь-либо устойчивое и осязаемое различие во внесистемном материале может на следующем этапе динамического процесса сделаться структурным. Если вернуться к приведенному нами выше примеру с произвольным украшением орденов, то следует напомнить, что с 1797 г. произвольное украшение орденой знаков драгоценными камнями было отменено и бриллиантовые украшения стали для ряда орденов узаконенным признаком высшей степени награды. При этом очевидно, что украшения бриллиантами были не потому введены, что требовалось

некоторое выражение для высшей степени награды, а, наоборот, вводилось в систему и получало содержательный смысл разделение, сложившееся вне пределов системы. Постепенное накопление вне системы существующего вариативного материала в сфере плана выражения явилось толчком для создания содержательной и системной дифференциации.

2.2. Требование описывать внесистемное наталкивается на значительные трудности методического характера. С одной стороны, внесистемное в принципе ускользает от аналитической мысли, с другой, — самый процесс описания с неизбежностью превращает его в факт системы. Таким образом, формулируя требование включить в область структурных описаний обволакивающий структуру внесистемный материал, мы, казалось бы, полагаем невозможное возможным. Дело, однако, предстанет перед нами в несколько ином свете, если мы вспомним, что внесистемное — отнюдь не синоним хаотического. Внесистемное — понятие, дополнительное к системному. Каждое из них получает полноту значений лишь во взаимной соотнесенности, а совсем не как изолированная данность.

2.3. В этой связи можно указать на следующие виды внесистемного:

2.3.1. Поскольку описание, как мы отмечали, влечет за собой повышение меры организованности, самописание той или иной семиотической системы, создание грамматики самой себя является мощным средством самоорганизации системы. В такой момент исторического существования данного языка и — шире — данной культуры вообще в недрах семиотической системы выделяется некоторый подъязык (и подгруппа текстов), который рассматривается как метаязык для описания ее же самой. Так, в эпоху классицизма создаются многочисленные произведения искусства, которые являются описаниями системы произведений искусства. Существенно подчеркнуть, что в данном случае описание есть самописание, метаязык заимствуется не извне системы, а представляет ее подкласс.

Существенной стороной такого процесса самоорганизации является то, что в ходе дополнительной упорядоченности определенная часть материала переводится на положение внесистемности и как бы перестает существовать при взгляде сквозь призму данного самоописания. Таким образом, повышение степени организованности семиотической системы сопровождается ее сужением, вплоть до предельного случая, когда метасистема становится настолько жесткой, что почти перестает пересекаться с реальными семиотическими системами, на описание которых она претендует. Однако и в этих случаях авторитет «правильности» и «реального существования» остается за ней, а реальные слои социального семиозиса в этих условиях полностью переходят в область «неправильного» и «несуществующего».

Так, например, с точки зрения военно-бюрократической утопии Павла I единственно существующей оказывалась доведенная в своей жесткости до предела упорядоченность вахтпарада. Она же воспринималась в качестве идеала государственного порядка. Политическая же реальность русской жизни воспринималась как «неправильная».

2.3.2. Признак «несуществования» (т. е. внесистемности) оказывается, таким образом, одновременно признаком и внесистемного материала (с внутренней точки зрения системы), и негативным показателем структурных признаков самой системы. Так, Грибоедов, подводя политические итоги декабризма в набросках трагедии «Родамист и Зенобия», выделяет в качестве структурного признака дворянской революционности (ибо, конечно, Грибоедова интересует деятельность русских заговорщиков 1820-х гг., а не история древней Армении периода римской оккупации) то, что народ, с этой точки зрения, «не существует» как политическая сила: «Вообще, — пишет Грибоедов, — надобно заметить, что народ не имеет участия в их деле, — он *будто не существует*»⁸. Говоря о капеллане Андрее, авторе известного средневекового трактата о куртуазной любви «De amogē», академик В. Ф. Шишмарев замечал: «В отношении крестьянок куртуазный автор предлагает своему другу, которому адресована книга, не стесняться образом действия, прибегая даже к насилию».⁹ Такая рекомендация объясняется очень просто: по мнению капеллана Андрея, крестьянину доступна лишь «*amor naturalis*» и в пределах куртуазной любви — «*fin' amors*» — он «будто не существует». Следовательно, действия в отношении людей этого типа также считаются несуществующими.

Очевидно, что описание системного («существующего») одновременно будет и указанием на природу внесистемного («несуществующего»). Можно было бы говорить о специфической иерархии внесистемных элементов и их отношений и о «системе внесистемного». С этой позиции, мир внесистемного представляется как перевернутая система, ее симметрическая трансформация.

2.3.3. Внесистемное может быть иносистемным, то есть принадлежать другой системе. В сфере культуры мы постоянно сталкиваемся с тенденцией считать чужой язык не-языком или в менее полярных случаях воспринимать свой язык как правильный, а чужой как неправильный и разницу между ними объяс-

⁸ А. С. Грибоедов. Соч. М., 1956, с. 340 <курс. мой — Ю. Л.>

⁹ В. Ф. Шишмарев. К истории любовных теорий романского средневековья. — В кн.: Избранные статьи. Французская литература. М.-Л., 1965, с. 217; см. M. L a z a r. *Amour courtois et fin' amors dans la littérature du XII-e siècle*. P., 1964, pp. 268—278.

нять степенью «правильности», то есть мерой упорядоченности. Пример восприятия говорения на чужом языке как на испорченном («неправильном») своим приводит Л. Толстой в «Войне и мире»: «Вот так по-французски, — говорили солдаты в цепи. — Ну-ка, ты Сидоров!»

Сидоров подмигнул и, обращаясь к французам, начал часто, часто лепетать непонятные слова:

— Кари, мала, тафа, сафи, мутер, каск'а, — лопотал он...»¹⁰. Примеры восприятия чужого языка как не-языка — немоты — многочисленны. Ср.: «Юрга же людие есть языкъ нѣмъ»¹¹, а также этимологию слова «немец». Одновременно возможно и обращенное восприятие своей системы как «неправильной»:

Как уст румяных без улыбки,
Без грамматической ошибки
Я русской речи не люблю

(Пушкин, «Евгений Онегин», гл. III строфа, XXVIII).

Ср. также приравнивание своего языка к немоте: Юрий Крижанич, жалуясь на неразвитость славянского языка, писал в «Политике»: «Вследствие вышеуказанной красоты, и величия, и богатства иных языков и вследствие недостатков нашей речи мы, славяне, рядом с иными народами — словно немой на пиру»¹².

2.3.4. В этом случае, поскольку и описываемый объект, и внесистемное его окружение рассматриваются как хотя и далеко отстоящие, но структурные явления, для описания их необходим такой метаязык, который был бы настолько удален от них, чтобы с его позиции они выступали как однородные.

С этой позиции обнаруживается невозможность пользования в качестве исследовательского метаязыка аппаратом самоописания, разработанным, например, культурами классицизма или романтизма. С точки зрения самой культуры классицизма, самоописания типа «Поэтического искусства» Буало или «Наставления хотящим быть писателями» Сумарокова являются текстом метауровня, выполняющим по отношению к эмпирической культуре своей эпохи роль: 1) повышения меры ее организации, с одной стороны, и 2) отсечения пластов текстов, переводимых в разряд внесистемных, — с другой. С точки зрения современного исследователя эпохи, тексты эти будут относиться к объекту описания и располагаться на том же уровне, на котором расположены и все прочие тексты культуры изучаемого времени. Пере-

¹⁰ Л. Н. Толстой. Собр. соч. в 14 тт. Т. IV. М., 1951, с. 217.

¹¹ Полное собр. русск. летописей. Т. I. М., 1962, стб. 235.

¹² Юрий Крижанич. Политика. М., 1965, с. 467. В оригинале: «Búdto czlowek pjęt ná píru» (там же, с. 114).

несение языка, выработанного эпохой для самоописания, на уровень метаязыка исследователя неизбежно повлечет исключение из его поля зрения того, что современники данной эпохи, из соображений полемики, исключали из ее состава.

2.3.5. Следует иметь в виду и другое: создание определенной системы самоописания «доорганизовывает» и одновременно упрощает (отсекает «излишнее») не только в синхронном, но и в диахронном состоянии объекта, то есть создает его историю с точки зрения его модели самого себя. Складывание новой культурной ситуации и новой системы самоописаний переорганизовывает предшествующие ее состояния, то есть создает новую концепцию истории. Это вызывает двойные последствия: с одной стороны, открываются забытые предшественники, культурные деятели, и историки более раннего периода обвиняются в слепоте. Предшествующие данной системе факты, описанные в ее терминах, естественно, могут привести только к ней и лишь в ней обрести единство и определенность. Так возникает понятия типа «предромантизм», когда в культурных фактах эпохи, предшествующей романтизму, выделяется лишь то, что ведет к романтизму и увенчивается единством только в его структуре. Характерной чертой такого подхода будет то, что историческое движение предстанет не как смена структурных состояний, а в виде перехода от аморфного, но заключающего в себе «элементы структуры», состояния к структурности.

С другой стороны, следствием такого подхода будет утверждение, что история вообще начинается с момента возникновения данного самоописания данной культуры. В России, при исключительно быстрой смене литературных школ и вкусов на протяжении конца XVIII — начала XIX вв., мы столкнемся с многократно с разных позиций выдвигаемым тезисом: «У нас нет литературы». Так, в начале своего творческого пути в стихотворении «Поэзия» Карамзин, полностью игнорируя историю предшествующей ему русской литературы, предсказал скорое **появление** русской поэзии. В 1801 г. на заседании «Дружеского литературного общества» Андрей Тургенев, теперь уже имея в виду Карамзина, заявит об отсутствии литературы в России. Затем с этим же тезисом, вкладывая в него каждый раз новое содержание, будут выступать Кюхельбекер, Полевой, Надеждин, Пушкин, Белинский.

Таким образом, изучение культуры того или иного исторического этапа включает в себя не только описание ее структуры с позиции историка, но и перевод на язык этого описания ее собственного самоописания и созданного ею описания того исторического развития, итогом которого она сама себя считала.

3.0. **Однозначное — амбивалентное.** Отношение бинарности представляет собой один из основных организующих механизмов любой структуры. Вместе с тем, неоднократно приходится

сталкиваться с наличием между структурными полюсами бинарной оппозиции некоторой широкой полосы структурной нейтрализации. Скапливающиеся здесь структурные элементы находятся в отношении к окружающему их конструктивному контексту не в однозначных, а амбивалентных отношениях. Жесткие синхронные описания, как правило, снимают создаваемую таким образом внутреннюю неполную упорядоченность системы, придающую ей гибкость и увеличивающую степень непредсказуемости ее поведения. Поэтому внутренняя информативность (неисчерпанность скрытых возможностей) объекта значительно выше, чем тот же показатель в его описаниях.

Примером такой переупорядоченности может являться хорошо известный текстологам случай, когда поэт, создавая произведение, в некоторых случаях не может отдать предпочтения тому или иному варианту, сохраняя все как в возможности. В этом случае текстом произведения будет именно такой, сохраняющий вариативность, художественный мир. Тот же «окончательный» текст, который мы видим на странице издания, представляет собой описание более сложного текста произведения средствами упрощающего механизма типографской печати. В ходе такого описания возрастает упорядоченность текста и понижается его информативность. Поэтому предствляют особый интерес многообразные случаи, когда текст в принципе не заключает в себе однозначной последовательности элементов, оставляя читателю свободу выбора. В этом случае автор как бы перемещает читателя (а также определенную часть собственного текста) на более высокий уровень. С высоты такой метапозиции раскрывается мера условности остального текста, то есть он предстает именно как текст, а не в качестве иллюзии реальности.

Так, например, когда в стихотворении Козьмы Пруткова «Мой портрет» к стихам:

Когда в толпе ты встретишь человека,
Который наг —

следует примечание того же Козьмы Пруткова: «Вариант: На моем фрак», то очевидно, что вводится некоторый (в данном случае пародийный) филологический «уровень публикатора», имитирующий некоторую надтекстовую точку зрения, с которой варианты выступают как равноценные.

Еще более сложен случай, когда альтернативные варианты включены в единый текст. У Пушкина в «Евгении Онегине»:

... Покоится в сердечной неге,
Как пьяный путник на ночлеге,
Или, нежней, как мотылек,
В весенний влившийся цветок
(гл. IV, строфа LI).

Здесь включение в текст стилистической альтернативы превращает повествование о событиях в повествование о повествовании. В стихотворении Мандельштама «Я пью за военные астры...»

Я пью — но еще не придумал,
Из двух выбираю одно —
Веселое Асти спуманте
Иль папского замка вино, —

даются два сюжетных варианта, причем читатель предупрежден, что автор «еще не придумал», чем кончить свое стихотворение. Незаконченность и неопределенность удостоверяют читателя, что перед ним не реальность, а именно текст, который можно «придумать» несколькими способами.

То, что таким образом в тексте высвечивается процессуальность, момент становления, делается очевидно при столкновении с кинотекстами современного кинематографа, весьма широко пользующегося возможностью давать параллельные версии какого-либо эпизода, не отдавая ни одному из них никакого предпочтения.

Следует обратить внимание еще на один аспект: реальному тексту неизбежно присуща некоторая неправильность. Речь идет не о неправильности, порожденной замыслом или установкой говорящего, а о простых его ошибках. Так, например, хотя Пушкин сделал внутреннюю противоречивость текста структурным принципом «Евгения Онегина»¹³, в романе встречаются случаи, когда поэт просто «не сводит концов с концами». Так, в строфе XXXI третьей главы он утверждает, что письмо Татьяны хранится в архиве автора:

Письмо Татьяны предо мною;
Его я свято берегу.

Но в строфе XX восьмой главы есть прямое указание на то, что это письмо хранится у Онегина:

Та, от которой он хранит
Письмо, где сердце говорит...

В романе Булгакова «Мастер и Маргарита» герои умирают дважды (обе смерти совершаются одновременно): один раз вместе в подвальной комнате, «в переулке близ Арбата», и другой — порознь: он в больнице, она в «готическом особняке». Такое «противоречие», очевидно, входит в замысел автора. Одна-

¹³ Пересмотрел все это строго;
Противоречий очень много,
Но их исправить не хочу... (I глава, строфа LX).

ко, когда далее нам сообщается, что Маргарита и ее домработница Наташа «исчезли, оставив свои вещи», и что следствие пыталось выяснить, имело ли место похищение или бегство, — перед нами авторский недосмотр.

Однако и эти явные технические недосмотры не могут, на самом деле, полностью исключаться из поля зрения. Примеры воздействия их на структурную организацию различных текстов можно было бы приводить в большом количестве (ср., например, рассуждение о смыслообразующей роли опечаток в предисловии Гофмана к «Житейским размышлениям Кота Мура»). Ограничимся лишь одним: при рассмотрении рукописей Пушкина мы убеждаемся, что в определенных случаях встречаются следы воздействия на дальнейший ход стихотворения явных описок, которые, однако, подсказывают следующую рифму и влияют на развитие повествования. Так, анализируя черновик стихотворения «Все тихо, на Кавказ идет ночная мгла...», С. М. Бонди в одной только рукописи обнаружил два таких случая:

1) «В слове «легла» Пушкиным буква «е» написана без петьльки, так что начертание это случайно совпало с начертанием слова «мгла». Не эта ли случайная ошибка пера и навела поэта на вариант «идет ночная мгла?»¹⁴.

Так стих:

Все тихо — на Кавказ ночная тень легла

благодаря технической погрешности в графике, трансформировался в

Все тихо — на Кавказ идет ночная мгла.

2) «Слово «нет» так написано Пушкиным, что могло сойти и за «лет»; так что, меняя «многих нет» на «многих лет», Пушкин (как и в начале стихотворения «легла» — «мгла») слово «нет» не переправлял».¹⁵

Приведенные примеры свидетельствуют, что механические искажения, в определенных случаях, могут выступать как резерв резерва (резерв внесистемного окружения текста).

3.1. Амбивалентность как определенный культурно-семиотический феномен была впервые оценена в работах М. М. Бахтина. Там же можно найти и многочисленные примеры этого явления. Не касаясь всех аспектов этого многозначного явления, отметим лишь, что рост внутренней амбивалентности соответствует моменту перехода системы в динамическое состояние, в ходе которого неопределенность структурно перераспределяется и получает, уже в рамках новой организации, новый однозначный смысл. Таким образом, повышение внутренней однозначности можно рассматривать как усиление гомостатических тенденций,

¹⁴ С. Бонди. Новые страницы Пушкина. М., 1931, с. 19.

¹⁵ Там же, с. 23.

а рост амбивалентности — как показатель приближения момента динамического скачка.

3.2. Таким образом, одна и та же система может находиться в состоянии окостенения и размягченности. При этом самый факт описания может переводить ее из второго в первое.

3.3. Состояние амбивалентности возможно как отношение текста к системе, в настоящее время не действующей, но сохраняющейся в памяти культуры (узаконенное в определенных условиях нарушение нормы), а также как отношение текста к двум взаимно не связанным системам, если в свете одной текст выступает как разрешенный, а другой — как запрещенный.

Такое состояние возможно, поскольку в памяти культуры (а также любого культурного коллектива, включая отдельного индивида) хранится не одна, а целый набор метасистем, регулирующих его поведение. Системы эти могут быть взаимно не связаны и обладать различной степенью актуальности. Это позволяет, меняя место той или иной системы на шкале актуализованности и обязательности, переводить текст из неправильного в правильный, из запрещенного в разрешенный. Однако смысл амбивалентности как динамического механизма культуры именно в том, что память о той системе, в свете которой текст был запрещен, не исчезает, сохраняясь на периферии системных регуляторов.

Таким образом, возможны, с одной стороны, передвижения и перестановки на метауровнях, меняющие осмысление текста, а с другой, — перемещение самого текста относительно метасистем.

4.0. **Ядро — периферия.** Пространство структуры организовано неравномерно. Оно всегда включает в себя некоторые ядерные образования и структурную периферию. Особенно очевидно это в сложных и сверхсложных языках, гетерогенных по своей природе и неизбежно включающих относительно самостоятельные — структурно и функционально — подсистемы. Соотношение структурного ядра и периферии усложняется тем, что каждая достаточно сложная и исторически протяженная структура (язык) функционирует как описанная. Это могут быть описания с позиции внешнего наблюдателя или самоописания. Однако в любом случае можно сказать, что язык становится социальной реальностью с момента его описания. Однако описание неизбежно есть деформация (именно поэтому всякое описание — не просто фиксация, а культурно творческий акт, ступень в развитии языка). Не освещая всех аспектов такой деформации, отметим, что она неизбежно влечет за собой отрицание периферии, перевод ее в ранг несуществования. Одновременно очевидно, что однозначность/амбивалентность распределяются в семиотическом пространстве неравномерно: степень жесткости организации ослабляется от центра к периферии, что естественно, если

вспомним, что центр всегда выступает как естественный объект описания.

4.1. В работах Ю. Н. Тынянова показан механизм взаимоперемещения структурного ядра и периферии. Более гибкий механизм последней оказывается удобным для накапливания структурных форм, которые на следующем историческом этапе окажутся доминирующими и переместятся в центр системы. Постоянная мена ядра и периферии образует один из механизмов структурной динамики.

4.2. Поскольку в каждой культурной системе соотношение ядро/периферия получает дополнительную ценностную характеристику как соотношение верх/низ, то динамическое состояние системы семиотического типа, как правило, сопровождается меной верха и низа, ценного и лишённого ценности, существующего и как бы несуществующего, описываемого и не подлежащего описанию.

5.0. **Описанное — неописанное.** Мы отмечали, что самый факт описания повышает степень организованности и понижает динамизм системы. Из этого следует, что потребность описания возникает в определенные моменты имманентного развития языка. Пользование определенной семиотической системой большой сложности можно представить себе как маятниковобразный процесс качания между говорением на одном языке и общением с помощью различных языков, лишь частично пересекающихся и обеспечивающих лишь известную, порой весьма незначительную, степень понимания. Функционирование знаковой системы большой сложности подразумевает совсем не 100%-ое понимание, а напряжение между пониманием и непониманием, причем перенос акцента на ту или иную сторону оппозиции будет соответствовать определенному моменту в динамическом состоянии системы.

5.1. Социальные функции знаковых систем могут быть разделены на примарные и вторичные. Примарная подразумевает сообщение некоторого факта, вторичная — сообщение мнения **другого** об известном «мне» факте. В первом случае участники коммуникативного акта заинтересованы в аутентичности информации. «Другой» здесь — это «я», который знает то, что «мне» еще неизвестно. После получения сообщения «мы» полностью уравниваемся. Общий интерес отправителя и получателя информации заключается в том, чтобы трудности понимания были сведены к минимуму, следовательно, к тому, чтобы отправитель и получатель имели общий взгляд на сообщение, то есть пользовались единым кодом.

В более сложных коммуникативных ситуациях «я» заинтересован в том, чтобы контрагент был именно «другим», поскольку неполнота информации может полезно восполняться лишь стереоскопичностью точек зрения сообщения. В этом случае полезным свойством оказывается не легкость, а трудность взаимопони-

мания, поскольку именно она связывается с наличием в сообщении «чужой» позиции. Таким образом, акт коммуникации уподобляется не простой передаче константного сообщения, а переводу, влекущему за собой преодоление некоторых — иногда весьма значительных — трудностей, определенные потери и, одновременно, обогащение «меня» текстами, несущими чужую точку зрения. В результате «я» получаю возможность стать для себя также «другим».

5.1.1. Коммуникация между неидентичными отправителем и получателем информации означает, что «личности» участников коммуникативного акта могут быть истолкованы как наборы неадекватных, но обладающих определенными чертами общности, кодов. Область пересечения наборов кодов обеспечивает некоторый необходимый уровень низшего понимания. Сфера непересечения вызывает потребность установления эквивалентностей между различными элементами и создает базу для перевода.

5.1.2. История культуры обнаруживает постоянно действующую тенденцию к индивидуализации знаковых систем (чем сложнее, тем индивидуальнее). Сфера непересечения кодов в каждом «личностном» наборе постоянно усложняется и обогащается, что одновременно делает сообщение, идущее от каждого субъекта, и более социально ценным, и труднее понимаемым.

5.2. Когда усложнение частных (индивидуальных и групповых) языков переходит некоторую границу структурного равновесия, возникает потребность во введении вторичной, общей для всех, кодирующей системы. Такой процесс вторичной унификации социального семиозиса неизбежно влечет за собой упрощение и примитивизацию системы, но, одновременно, актуализирует ее единство, создавая основу для нового периода усложнений. Так, созданию единой национальной языковой нормы предшествует развитие пестрых и разнообразных средств языкового выражения, а эпоха барокко сменяется классицизмом.

5.3. Необходимость стабилизации, выделения в пестром и динамическом языковом состоянии элементов статики и гомостатического тождества системы самой себе удовлетворяется метаописаниями, которые в дальнейшем из метаязыковой сферы переносятся в языковую, становясь нормой реального говорения и основой для дальнейшей индивидуализации. Качание между динамическим состоянием языковой неописанности и статикой самоописаний и вовлекаемых в язык описаний его с внешней позиции составляет один из механизмов семиотической эволюции.

6.0. **Необходимое — излишнее.** Вопрос структурного описания тесно связан с отделением необходимого, работающего, того, без чего система в синхронном ее состоянии не могла бы существовать, от элементов и связей, которые с позиций статики представляются излишними. Если посмотреть иерархию языков

от простейших, типа уличной сигнализации, до наиболее сложных, таких как языки искусства, то бросится в глаза рост избыточности. Многочисленные языковые механизмы будут работать на увеличение эквивалентностей и взаимозаменяемостей на всех уровнях структуры (конечно, одновременно создаются и дополняемые механизмы, работающие в противоположном направлении). Однако то, что представляется с синхронной точки зрения избыточным, получает иной вид с позиций динамики, составляя структурный резерв. Можно предположить, что между присущим данному языку максимумом избыточности и его способностью изменяться, оставаясь собой, имеется определенная связь.

7.0. Динамическая модель и поэтический язык. Перечисленные выше антиномии характеризуют динамическое состояние семиотической системы, те имманентно-семиотические механизмы, которые позволяют ей, изменяясь в изменяющемся социальном контексте, сохранять гомостатичность, то есть оставаться собой. Однако нетрудно заметить, что те же антиномии присущи и поэтическому языку. Такое совпадение представляется не случайным. Языки, ориентированные на примарную коммуникативную функцию, могут работать в стабилизированном состоянии. Для того, чтобы они могли выполнять свою общественную роль, им нет необходимости иметь специальные «механизмы изменения». Иное дело языки, ориентированные на более сложные типы коммуникации. Здесь отсутствие механизма постоянного структурного обновления лишает язык той деавтоматизованной связи между передающим и принимающим, которая является важнейшим средством концентрации в одном сообщении все возрастающего числа **чужих** точек зрения. Чем интенсивнее язык ориентирован на сообщение о другом и других говорящих и на специфическую трансформацию ими уже имеющихся у «меня» сообщений (то есть на объемное восприятие мира), тем быстрее должно протекать его структурное обновление. Язык искусства является предельной реализацией этой тенденции.

7.1. Из сказанного можно сделать вывод о том, что большинство реальных семиотических систем располагаются в структурном спектре между статической и динамической моделями языка, приближаясь то к одному, то к другому полюсу. Если одна тенденция с наибольшей полнотой воплощается в искусственных языках простейшего вида, то другая получает предельную реализацию в языках искусства. Поэтому изучение художественных языков и, в частности, поэтического, перестает быть лишь узкой сферой функциональной лингвистики — оно лежит в основе моделирования динамических процессов языка как таковых.

Несколько лет тому назад акад. А. Н. Колмогоров показал, что на искусственном языке, лишенном синонимов, невозможна поэзия. Можно было бы высказать предположение о том, что

невозможно существование семиотической системы типа естественного языка и сложнее, если на нем нет поэзии.

8.0. Таким образом, можно выделить два типа семиотических систем, ориентированных на передачу примарной и вторичной информации. Первые могут функционировать в статическом состоянии, для вторых — наличие динамики, т. е. истории, является необходимым условием «работы». Соответственно для первых нет никакой необходимости во внесистемном окружении, выполняющем роль динамического резерва. Для вторых оно необходимо.

Мы уже отмечали, что поэзия является классическим случаем второго типа систем и может изучаться как своеобразная их модель. Однако в реальных исторических коллизиях возможны случаи ориентации тех или иных поэтических школ на примарность информации и наоборот. Так, например, когда мы наблюдаем в русской поэзии XVIII—XIX вв. рост значения внетекстовых связей (для понимания и восприятия стихотворения требуется выход за пределы его текста и отнесение его к личности автора, истории поэзии и проч., то есть к внесистемным, с этой точки зрения, моментам), то процесс этот можно интерпретировать как переориентацию стихотворных текстов с примарных на вторичные семиотические системы.

8.1. Противопоставляя два типа семиотических систем, следует избегать абсолютизации данной антитезы. Речь скорее должна идти о двух идеальных полюсах, находящихся в сложных отношениях взаимодействия. В структурном напряжении между этими полюсами развивается единое и сложное семиотическое целое — культура.

СИСТЕМА ЯЗЫКОВЫХ АРЕАЛОВ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

Б. М. Гаспаров

0. Развитие структурной типологии языков в течение последних полутора столетий шло в основном по пути усложнения и дифференциации типологических параметров — от первоначального выделения двух-трех основных «морфологических» типов языков до построения многомерных классификаций Э. Сепира и Дж. Гринберга и поисков многообразных языковых универсалий. Однако структурная типология всегда имела одну принципиальную общую черту: она абстрагировалась от генетических и географических связей между языками; каждый типологический признак реализуется в языках, принадлежащих к самым различным географическим ареалам и языковым семьям.

Такой подход отвлекается от многочисленных фактов, указывающих на то, что в пределах одного ареала языки вырабатывают ряд общих структурных черт, несмотря на принадлежность к различным семьям и различным основным структурным типам. Классическим примером такого рода является Балканское языковое единство, объединяющее рядом общих признаков языки, различающиеся между собой как генетически (и.-е. и тюрк. языки), так и типологически (флективные и агглютинирующие языки), или союз индийских (флективных) и дравидийских (агглютинирующих) языков на полуострове Индостан. Необходимость учитывать географический фактор привела к формированию понятия языкового союза, которое получило большое распространение в особенности начиная с 20—30-х годов. Однако выделение языковых союзов, как правило, бывает эффективным только в рамках ограниченного географического ареала, четко отделенного от других зон: полуострова, архипелага, бассейна моря, горного массива. Поэтому языковые союзы оказываются лишь фрагментами, покрывающими небольшую часть языковой карты мира.¹

¹ Примером развернутого описания различных языковых микроареалов

Таким образом, имеются два интерферирующих подхода к описанию структурных типов языка, из которых один (универсальный) дает общую типологическую классификацию, но не связывает ее с распределением языков по культурно-географическим зонам, другой же (ареальный) исходит из географического распределения языков, но при этом дает описание лишь некоторых участков, не складывающихся в общую картину. Такое состояние лингвистической типологии определило характер теорий, рассматривающих связи между структурой естественного языка и психологией, поведением и культурой его носителей.

Культурологическая интерпретация особенностей структуры естественного языка апеллирует к историческим, социальным, экономическим факторам, поэтому она не может игнорировать ареальную характеристику языка. Использование для этой цели данных универсальной типологии языков встречается со значительными трудностями из-за несвязанности языковых типов с определенным культурно-географическим контекстом. Примером такого подхода является стадиальная типология Н. Я. Марра, в которой морфологические типы языка (корнеизолирующий, агглютинативный и флективный) связывались с определенными этапами социально-экономического развития,² или теория изменения языков от синтетического типа к аналитическому (О. Есперсен).³ Однако идея прогрессивного развития к аналитизму, хорошо объясняя ряд явлений и.-е., отчасти также семит. и тюрк. языков, оставляет необъясненным факт существования больших массивов корнеизолирующих языков (в Ю.-В. Азии, Зап. Африке), в которых в течение долгого времени если и происходили изменения, то именно в направлении развития некоторых элементов синтетического строя. Еще больше трудностей такого рода встречает, как известно, стадиальная теория. Вообще, пред-

может служить кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1971, с. 51—80.

В лингвистике встречаются, правда, отдельные примеры выделения более крупных ареалов. Ср., напр., описание Евразийского языкового союза, охватывающего очень большой территориальный массив (Р. Якобсон. К характеристике евразийского языкового союза, в кн.: R. Jakobson. Selected Writings, v. I. The Hague-Paris, 1971). Однако в этом случае учитывались только фонологические параметры, т. е. не давалась полная типологическая характеристика ареала.

² Н. Я. Марр. Язык и мышление. — В сб.: Избранные работы. Т. 3, Л., 1934, в особ. с. 102 и сл.

Более разработанный вариант стадиальной типологии языков, представленный в работах И. И. Мещанинова и основанный на характере синтаксической структуры, также отвлекается от территориального фактора. См. И. И. Мещанинов. Новое учение о языке. Стадиальная типология. Л., 1936; его же. Общее языкознание. — В кн.: И. И. Мещанинов. Проблемы развития языка. Л., 1975.

³ O. Jespersen. Language: Its Nature, Development and Origin. London, 1925.

ставление о том, что современные языки находятся на разных стадиях развития, оказывается гораздо более проблематичным и труднодоказуемым, чем аналогичное представление о различных социально-культурных конгломератах.

В силу описанных трудностей лингво-культурология чаще оперирует такими лингвистическими параметрами, которые могут быть связаны с определенным культурным ареалом, т. е. использует подход, соответствующий ареальной типологии языков. Однако вместе с ареальной типологией языков лингво-культурология воспринимает основной недостаток, присущий до сих пор данному подходу, — его фрагментарность. Если связь между структурной характеристикой языка и определенным культурно-географическим ареалом устанавливается только для отдельных ограниченных участков, то и культурологическая интерпретация оказывается в состоянии охватить только отдельные противопоставляемые друг другу участки. Чаще всего объектом интерпретации является противопоставление между европейской и какой-либо неевропейской («экзотической») языковой структурой; ср. описание языка Кави у Гумбольдта⁴, противопоставление «европейского стандарта» и индейских языков у Б. Уорфа.⁵ Другим распространенным случаем описаний этого типа является монографическое исследование какого-либо одного узкого лингво-культурного ареала.⁶ Описания такого характера дают

⁴ Продолжение гумбольдтианской концепции языковой «картины мира» в XX веке реализовалось преимущественно в работах немецких лингвистов и философов: G. Schmidt-Rohr. *Die Sprache als Bilderin der Völker*. Jena, 1932; L. Weisgerber. *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, B. 1-2. Düsseldorf, 1953; H. Girper. *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung*. Düsseldorf, 1963. См. также: И. Пшиготажева. М. Хайдеггер и неогумбольдтианство. — «Вестник МГУ», Философия, 1970, № 3; E. Albrecht. *Bestimmt die Sprache unser Weltbild?* Berlin, 1972, с. 102 и сл.

⁵ «Гипотеза лингвистической относительности» Э. Сепира — Б. Уорфа вызвала множество откликов и комментариев, которые, однако, как правило, ограничиваются самыми общими рассуждениями и не содержат сколько-нибудь существенных альтернатив данной постановке проблемы «язык и культура». В качестве примера содержательного общего обзора проблематики можно указать кн.: K. Hořálek. *Filosofie jazyka*. Praha, 1967 («Acta Universitatis Carolinae. Philologica monographia. XV»). См. также: Г. А. Брутян. Гипотеза Сепира—Уорфа. Ереван, 1968; Г. В. Колшанский. Соотношение субъективных и объективных факторов в языке. М., 1975 (гл. «Язык и картина мира») и мн. др.

Более общее противопоставление логического и дологического, логического и мифологического мышления (Л. Леви-Брюль. *Первобытное мышление*. М., 1930; E. Cassirer. *Language and Myth*. N. Y., 1946), при котором структура естественного языка рассматривается в качестве одного из конститутивных факторов, в сущности, также опирается на бинарную корреляцию европейского vs. неевропейского («экзотического») лингво-культурных ареалов.

⁶ Примером исследований этого последнего типа могут служить работы К. Фосслера. См.: K. Vossler, *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung*. Heidelberg, 1913; см. также F. N. Fink. *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung*. Marburg, 1899; O. Weise. *Charakteristik der lateinischen Sprache*. Leipzig, 1899.

лишь фрагменты лингво-культурной типологии. Они не отвечают на вопрос о том, какова общая картина лингво-культурных типов и каковы закономерности территориального распределения и соотношения этих типов. Поэтому и характеристика отдельных лингво-культурных конгломератов, выделенных в описании, остается неполной: она ограничивается лишь взаимным противопоставлением этих конгломератов и не показывает место каждого из них в общей системе.

Таким образом, задача состоит в том, чтобы от описания отдельных изолированных языковых ареалов перейти к построению общей ареальной типологии, которая рассматривала бы территориальное распределение и соотношение языковых типов в качестве единой и целостной системы. Решение этой задачи создало бы лингвистическую базу для дальнейшего исследования культурных типов, их территориального соотношения и связи с определенными языковыми типами. Конечной целью такого исследования является построение общей системы лингво-культурных типов в их взаимных соотношениях⁷.

Конечно, реализация данной задачи не может быть предметом одного исследования. Цель настоящей работы — наметить некоторые параметры, которые могут послужить первыми шагами к созданию общей ареальной типологии языков, и показать возможности их дальнейшей интерпретации в рамках типологии культуры.

1.1. Одним из параметров, существенных для ареальной типологии, является способ оформления в языке отношений между предикатом и его актантами (подлежащим и дополнением). Поскольку предикат (Р) и его актанты (А) образуют синтаксическое ядро высказывания, то данный признак показывает, какой основной принцип построения высказываний доминирует в том или ином языке.

В принципе Р господствует над А. Формально это проявляется в том, что и количество А, и их грамматическая форма (падеж) зависят от валентности Р: Р управляет А. Однако А отличаются от других зависящих от Р членов (обстоятельств) своей обязательностью: они необходимы для реализации значения Р, и поэтому при каждом Р обязательна постройка (или по

⁷ Именно о взаимной корреляции между языковой и культурной (социальной) структурой говорится в большинстве современных работ, посвященных данной проблеме. Ср. в особенности Д. Х. Хаймс. Два типа лингвистической относительности (с примерами из этнографии американских индейцев), рус. пер. в кн.: «Новое в лингвистике», вып. VII. М., 1975, с. 238—240; J. A. Fishman. The Sociology of Language. Rowly, 1972, p. 170—172; A. D. Grimshaw. Sociolinguistics, в кн.: «Advances in the Sociology of Language». The Hague, 1971. Представляется, что ареальная типология языков, обнаруживая параллели между языковыми и культурными ареалами, хорошо подходит именно к такой постановке проблемы «язык и культура».

крайней мере подразумевание) всех А, входящих в валентность данного Р. Этот особый (несвободный, обязательный) характер связи А и Р может быть подчеркнут согласованием между ними. Согласование показывает взаимную соотнесенность А и Р, и тем самым частично затушевывает зависимость А от Р. В структуре словосочетания согласование выполняет ту же функцию, какую в структуре слова имеет морфемная фузия: при согласовании два слова сплавляются в тесное единство, репродуцируя одну и ту же грамматическую форму; эта общая форма становится той точкой, в которой как бы происходит сращение элементов словосочетания. С другой стороны, в конструкции с отношением управления или со свободным примыканием подчеркивается раздельность элементов и их иерархическое различие: отчетливо выявлена доминация главного элемента над управляемым или примыкающим. Поэтому согласование и управление можно назвать, соответственно, синтаксической фузией (СФ) и синтаксической агглютинацией (СА).

Во всех языках, имеющих морфологические формы, в той или иной степени представлено как согласование, так и управление; различие состоит в той пропорции, в которой даны в языке эти элементы. Согласование по числу и лицу между сказуемым и подлежащим, выраженным личным местоимением, представлено в подавляющем большинстве языков. Дополнительные осложнения, сверх этого конструктивного минимума, и в частности, вовлечение в механизм согласования полнозначных именных слов (прилагательных и существительных), составляет уже значимое проявление принципа СФ и вытекающей из него цельности и слитности синтаксической конструкции. Различные языковые ареалы обнаруживают отчетливые градации в выявлении этого принципа.

Областью интенсивного развития согласования является Центр. и Сев. Африка, Европа, Ближний Восток, Кавказ. Наиболее сложные правила согласования представлены в языках банту, где существительные распределены по ряду классов, каждый из которых имеет специальный префиксальный формант, присоединяемый к именной основе. Всего имеется 18 именных классов (по К. Майнхофу⁸), хотя в ряде языков банту некоторые классы перестали различаться; правда, в это число входят раздельно показатели ед. и мн. ч. (поскольку мн. ч. часто лексикализовано и осложнено собирательным значением). Если даже объединить показатели ед. — мн. ч. одних и тех же слов в один разряд, а также исключить 3 локативных класса (показатели которых могут быть присоединены к любому существительному, незави-

⁸ С. Meinhof. Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen. Berlin, 1906, S. 5—27.

симо от его основной классной принадлежности), то в различных языках банту оказывается 8—9 разрядов существительных,⁹ каждый из которых требует постановки соответствующего префиксального форманта у предиката. При этом согласование предиката по классу происходит не только с субъектом, но и с объектом. Кроме того, классное согласование имеет место также в атрибутивной синтагме — сочетании прилагательного с существительным.

В семит., хамит. и нилотских языках существительные подразделяются уже только на два согласовательных класса — слова мужского и женского рода. Как и в банту, Р согласуется в роде и с субъектом, и с объектом. Еще одним примером синтаксической фузии в семито-хамитских языках, помимо отношений Р и А, является *status constructus* — особая форма, получаемая существительным в том случае, когда при нем имеется определение (выраженное другим существительным в притяжательном падеже). В атрибутивной синтагме не только определяющее слово согласуется с определяемым, но и определяемое слово получает специальный формант, указывающий на его связь с атрибутом. Таким образом, для языков Сев. Африки можно констатировать достаточно высокий уровень СФ в предикативной синтагме (но все же не достигающий такой степени сложности, как в банту), а также весьма развитую фузию в атрибутивной синтагме.

Большинство кавказских языков (за исключением картвельских и лезгинского) также имеют систему согласовательных классов имен, число которых колеблется от 2 до 6: так, адыгейско-абхазские языки различают два класса имен (личные и неличные имена); дагестанские языки выделяют 2 класса (табасаранский), 3 класса (аварский, даргинский), 4 класса (лакский, цезский), а в нахских языках (чеченском и ингушском) число классов доходит до 6. Однако Р согласуется только с субъектом (получает префиксальный формант, соответствующий классному показателю субъекта); отношения Р с объектом строятся уже по принципу СА, т. е. в целом механизм согласования здесь упрощен по сравнению с банту и семито-хамитскими языками.

В и. - е. языках действует система двух или трех согласовательных классов имен (родов). Р согласуется только с субъектом, при этом согласование Р и S по роду происходит не во всех предикативных формах: оно всегда отсутствует в презенсе и обычно имеет место только в сложных формах Р, использующих причастие (или исторически восходящих к причастию, как в

⁹ Ср. применение данного принципа для языка лингала (И. Н. Топорова. Язык лингала. М., 1974, с. 23—32), в котором оказываются в результате выделены 8 классов. Также 8 классов могут быть выделены на основании данного принципа для суахили.

славянских языках). В атрибутивной синтагме и в и.-е., и в кавказ. языках фузия имеет только односторонний характер, а не двусторонний, как это имело место в семито-хамитских языках.

На восточной окраине и.-е. языковой области, в современных индийских языках происходит утрата категории рода. Последняя сохраняется только у западных индийских языков; в языках восточной части данного ареала (бенгальском, ассамском, ория) род отсутствует. В дравидийских языках, расположенных в том же ареале, род сохраняется, однако согласование имеет место только между подлежащим и сказуемым и отсутствует в атрибутивной синтагме.

Итак, принцип СФ постепенно ослабевает по мере продвижения на север и северо-восток. Дальнейшее движение в том же направлении приводит к большому массиву языков, в которых принцип согласования сведен до минимума, поскольку отсутствует деление имен на согласовательные классы. Таковы все ф.-у., самодийские, тюрк. языки, в которых в предикативной синтагме согласование между S и P происходит только по числу; согласование P с объектом обычно отсутствует. В атрибутивной синтагме согласование прилагательного и существительного даже только по числу имеет место в основном лишь в прибалтийско-финских языках, т. е. в самой западной части названного языкового массива; в остальных ф.-у. языках согласование прилагательного с существительным по числу отсутствует.

Следующий шаг в ослаблении принципа СФ наблюдается еще далее к востоку — в монгольских и тунгусо-манчжурских языках: у имен не только отсутствует род (или какие-либо иные согласовательные классы), но и мн. ч. выражается нерегулярно. Специальная форма мн. ч. имеется обычно только у имен, обозначающих живые существа, и притом применяется лишь в тех случаях, когда необходимо специально подчеркнуть множественность¹⁰. В большинстве же случаев употребляется нулевая (без аффикса числа) общая форма, недифференцированно обозначающая единственное или не определяемое специально число. Поэтому в большинстве случаев в сочетании S и P отсутствует согласование по числу: форма ед. ч. предиката сочетается с нулевой формой имени.

Как уже говорилось, ослабление СФ ведет соответственно к все большему подчеркиванию доминанции P над актантами. Возрастание доминирующей роли P проявляется в увеличении числа инфинитивных, причастных, деепричастных конструкций в составе предложения. Эта тенденция заметна уже в ф.-у. языках, где число разновидностей причастий и инфинитивов значительно возрастает по сравнению с и.-е. или семит. языками. Еще дальше

¹⁰ Б. Х. Тодаев а. Грамматика современного монгольского языка. Фонетика и морфология. М., 1951, с. 52—53.

процесс заходит в монгольских и тунгусо-манчжурских языках, где число различных разновидностей причастий доходит до 15¹¹. Разрастание периферии предложения, возможно, связано с более четким утверждением структурной вершины (предиката), а также с тем, что А теряют свою исключительную роль, какую им сообщало согласование, и становятся в один ряд с другими распространителями Р.

Принцип доминанции Р, возрастая по мере продвижения на северо-восток, достигает кульминации на крайней северо-восточной оконечности Евразийского материка — в палеоазиатских языках (чукотском, корякском, алеутском), проявляясь в такой известной особенности этих языков, как инкорпорирование имен (актантов) внутрь предиката. Р разрастается, втягивая в свою структуру, как бы в виде аффиксов, зависимые имена, и становится единым словом-предложением; актанты утрачивают не только влияние на Р (согласование), но и самостоятельную синтаксическую позицию в предложении¹².

Инкорпорация в большей или меньшей степени характеризует также подавляющее большинство американских (индейских) языков. Другим важным общим признаком этих языков является отсутствие согласовательных классов имен.¹³ С типологической точки зрения весь Американский континент представляет собой как бы гигантское продолжение палеоазиатской языковой области. Такой типологический статус индейских языков хорошо согласуется с тем фактом, что заселение Америки, по-видимому, осуществлялось главным образом через Берингов пролив, с постепенным распространением на юг¹⁴.

Преобладание СФ приводит к тому, что синтаксическая конструкция оказывается не равна простой сумме составляющих ее элементов: чтобы построить правильную конструкцию, недостаточно только выстроить элементы в определенном порядке, но необходимо также произвести специальные операции согласования между элементами. Напротив, при преобладании принципа

¹¹ G. J. Ramstedt. *Über die Konjugation des Khalkha—Mongolischen*. Heidelberg, 1903, S. 55—57. Б. Х. Тодаева, ук. соч., с. 143 и сл.

¹² На то, что инкорпорирующая техника представляет собой развитие и доведение до крайних пределов принципа агглютинации, имеются указания в специальной литературе. Ср. П. Я. Скорик. О соотношении агглютинации и инкорпорации. — В кн.: *Понятие агглютинации и агглютинативного типа языков*. М., 1961, с. 9—10.

¹³ В алтайских, палеоазиатских, а также некоторых индейских языках выделяются классы имен, однако эти классы не имеют согласовательного значения: они различаются не правилами соединения с Р, а структурой именной парадигмы. Например, в чукотском языке имеются 3 класса имен, различающихся составом падежной парадигмы и наличием vs. отсутствием специальной формы для мн. ч. в косвенных падежах. См. П. Я. Скорик. *Чукотский язык*. — В кн.: *Языки народов СССР*. Т. V. М., 1968, с. 255.

¹⁴ «Народы Америки», т. I. М., 1955, см. в особ. с. 21—24.

СА элементы в составе конструкции сохраняют относительную самостоятельность: каждый номинативный элемент (слово) не требует специальных грамматических изменений, чтобы быть включенным в состав конструкции; соответственно, в значительной мере ослабевает то принципиально новое качество синтаксической конструкции, которое оказывалось подчеркнуто при развитой технике согласований.

Два основных способа сцепления слов в составе фразы — синтаксическая агглютинация и фузия — существуют в языках параллельно с двумя основными способами сцепления морфем в составе слова — морфемной агглютинацией (МА) и морфемной фузией (МФ). Можно отметить, что границы между областью распространения агглютинации и фузии на синтаксическом и морфемном уровнях во многом совпадают. Только языки банту, при господстве СФ, по своей морфемной структуре принадлежат к агглютинативному типу. Основная область СФ — это в то же время область МФ (семит., хамит., нилотские, и.-е. языки). В кавказ. и ф.-у. (особенно прибалтийско-финских) языках, занимающих пограничное положение между основной фузионной и агглютинативной областью, наблюдается, при общем преобладании МА, немало фузионных явлений (чередований на стыках морфем); в то же время алтайские языки (более восточная область) демонстрируют принцип МА в наиболее чистом виде. В языках инкорпорирующего строя (палеоазиатских и индейских) также преобладающим типом соединения морфем является агглютинация, хотя встречается и ряд языков с развитой фузией¹⁵. Таким образом, МФ ослабевает, и соответственно МА усиливается, в направлении к северо-востоку, так же, как и СФ. Частичное несоответствие наблюдается лишь в маргинальных областях (банту, с одной стороны, некоторые индейские языки, с другой); это связано, по-видимому, с общей спецификой маргинальных зон, о которой будет сказано ниже.

Совпадение у большинства языков типа синтаксической и морфемной структуры не случайно. Чередования на стыке морфем, инфиксы и т. п. явления МФ приводят к тому, что облик слова особенно сильно изменяется в зависимости от того или иного грамматического оформления, т. е., в конечном счете, в зависимости от вхождения слова в состав той или иной синтаксической конструкции: если при агглютинации изменяется только набор аффиксов, прибавляемых к основе, то при фузии изменяется и сама основа. Таким образом, различие в бытии слова как номинативной («словарной») единицы и как элемента в составе синтаксической конструкции сильнее подчеркивается при МФ.

¹⁵ Например, значительного развития МФ достигает в алгонкинских языках. Элементы МФ наблюдаются также в языках сну — хока и нек. др.

Следовательно, МФ и СФ, помимо их типологического параллелизма, выполняют в конечном счете сходную функцию: они выявляют особое качество синтаксического целого, несводимость синтаксической конструкции к простой сумме составляющих ее элементов.

Важно заметить, что при общем функциональном сходстве СФ и МФ, последняя обнаруживает менее четкое территориальное распределение — в маргинальных зонах противопоставление фузии и агглютинации на морфемном уровне оказывается частично размытым. Именно поэтому ориентация типологии только на морфемные процессы не позволяет выделить значимые противопоставления языковых ареалов. Установление параллелизма между синтаксическими и морфемными процессами является с этой точки зрения существенным шагом, т. к. дает возможность ввести данные признаки в рамки ареальной типологии.

1.2. Еще одним признаком, подчеркивающим противопоставление между выделенными выше языковыми ареалами, является расположение аффиксов относительно корневой морфемы. В фузионной языковой области широко распространены префиксы и инфиксы. В большей части агглютинативной области (у всех уральских и алтайских языков) префиксы в основном отсутствуют, и преобладающим типом некорневой морфемы является постфикс. Переход от развитой системы префиксов и инфиксов к преобладанию, а затем и исключительно утверждению постфиксов наблюдается по мере постепенного продвижения к северо-востоку, т. е. в том же направлении, в котором идет переход от преобладания синтаксической и морфемной фузии к утверждению принципа агглютинации. Так, в банту префиксация широко употребляется в качестве грамматического способа, и, что особенно важно, именно префиксы оформляют классы имен и согласование Р и А (т. е. обслуживают СФ). В семит. языках основным типом грамматической морфемы является инфикс, в хамит. и нилотских языках также имеется развитая система инфиксов и префиксов. Во всех этих языках в качестве служебного слова выступает предлог (т. е. препозитивное слово). В и.-е. языках преобладающим аффиксальным типом является уже постфикс; грамматическая информация почти исключительно передается с помощью постфиксов и лишь в небольшом числе случаев — с помощью инфиксов и префиксов. Однако в качестве деривационной морфемы префикс используется весьма широко, и кроме того, в абсолютном большинстве языков в качестве служебных слов используются предлоги. Далее, в кавказ. языках еще широко используются префиксы, однако преобладающим типом служебного слова становится послелог.

В ф.-у. языках префиксы и инфиксы почти полностью отсутствуют, но предлоги еще частично сохраняются, хотя преобла-

дающим типом становится постпозитивное служебное слово (послелог). На восточной окраине и.-е. языковой области современные индийские языки, а также дравидийские языки уже не имеют ни префиксов, ни предлогов. Аналогично, алтайские языки характеризуются исключительным доминированием постфиксов и послелогов. Грамматическая информация, препозитивная по отношению к номинативной части (корню), здесь полностью исключается.

Таким образом, по мере продвижения к северо-востоку грамматическая, а также деривационная информация все в большей степени сосредоточивается в конце слова, после номинативной части. Такой тип линейного расположения языковой информации, так же как отсутствие морфемной и синтаксической фузии, подчеркивает относительную независимость, дискретность и самодостаточность номинативной части слова. Действительно, постановка грамматической морфемы перед номинативной частью означает, что вещественная информация, вводимая номинативной частью, мыслится на фоне уже введенных перед ней грамматических определителей. Так, в банту или кавказских языках классная принадлежность существительного выражена префиксом; наименование предмета, содержащееся в корне, всегда следует за информацией о классе, и поэтому не дает идею этого предмета в чистом виде, а обязательно проецирует ее на данную в языке классификацию имен по разрядам. Аналогичный эффект имеет и инфикс: он разрывает единство номинативной части, и поэтому употребление последней оказывается неотделимо от инкорпорированной внутрь нее грамматической информации. С другой стороны, при постановке грамматической информации после вещественной номинативная часть слова осмысляется более самостоятельно по отношению к грамматической части: сначала вводится вещественная информация в чистом виде, и лишь после этого к ней добавляется, как бы наслаивается на нее, деривационная и грамматическая информация. Построение типа N- оказывается более благоприятным для утверждения в языковом мышлении самостоятельного, «словарного» статуса номинативной единицы, чем построения типа -N или N...N. Несамостоятельность и недискретность вещественной части слова, характерная вообще для языков с преобладанием второго типа, получает предельное выражение в семит. языках, где корень состоит только из согласных, т. е. даже чисто фонетически не может быть употреблен отдельно, без огласовки, несущей деривационную и грамматическую информацию. В противоположность этому, в тунгусо-манчжурских языках, например, нулевая форма слова (чистый корень) является как раз наиболее обычной и употребительной для имени в позиции подлежащего, а также для глагола в императиве, и таким образом слово в виде чистого корня довольно часто встречается в речи.

Выше мы видели, что признак агглютинации — фузии обнаруживал значительный параллелизм на синтаксическом и морфемном уровнях в реализации по языковым ареалам. Такой же параллелизм для разных уровней существует и в реализации признака линейного расположения информации. Если на уровне слов значимым было место грамматико-деривационного оформителя слова — аффикса — по отношению к номинативной части, то на синтаксическом уровне аналогичным признаком является позиция грамматического оформителя предложения — предиката — в синтаксической структуре. В языках с преобладающей постфиксацией, т. е. в восточном языковом массиве, доминирует синтаксическая структура, при которой Р располагается в конце предложения — после субъекта, дополнений и обстоятельств. Именно такой строй предложения господствует во всех алтайских (т. е. тюрк., монгольских, тунгусо-манчжурских), а также в дравидийских языках. В кавказ. и ф.-у. языках, занимающих пограничное положение и по ряду других признаков, Р также тяготеет к концу предложения, однако эта тенденция уже не выражена с такой определенностью и дает немало отклонений. Наконец, еще дальше к западу и юго-западу, в языках со значительно развитой префиксацией и инфиксацией, соответственно наблюдается тенденция к помещению Р в начале или середине фразы. Так, в абсолютном большинстве и.-е. языков Р (или по крайней мере одна из его частей, как в нем.) располагается между S и O. Словорасположение S—P—O характерно и для банту. В хауса (хамит. яз.) основным (нейтральным) порядком слов также является помещение Р между S и зависимой от Р (объектной и обстоятельственной) группой.¹⁶ Наконец, в семит. и нилотских языках глагольный Р располагается в начале предложения — перед S и O.

Все то, что было ранее сказано о значении определенного порядка следования номинативной и формативной части в структуре слова, относится и к организации предложения. В языках, где предикат — основной оформитель предложения, определяющий своей валентностью структуру синтаксического ядра, — помещен в начале или середине высказывания, синтаксическая структура вырисовывается в определяющих чертах раньше, чем введена вся вещественная информация; последняя выступает на фоне сформировавшегося синтаксического остова и поэтому четко структурируется непосредственно по мере введения ее в речь. В предложении с финальным расположением структурного центра оформление высказывания оттягивается, его структурные контуры до самого конца остаются не вполне определенными, и вводимая вещественная информация не подвергается

¹⁶ Ю. К. Щеглов. Очерк грамматики языка хауса. М., 1970, с. 188.

первоначально такому жесткому структурированию, развертываясь в значительной степени по принципу «нанизывания» смежных звеньев.

1.3. Таким образом, выделены две пары признаков, обнаруживающих четкий параллелизм на лексемном и синтаксическом уровнях, т. е. в отношении принципов структурной организации слова и предложения:

| | | |
|---|---|---|
| морфемная агглютинация vs. морфемная фузия | — | финальное vs. не финальное расположение лексемных оформителей (аффиксов) |
| | | |
| синтаксич. агглютинация vs. синтаксич. фузия | — | финальное vs. не финальное расположение синтаксич. оформителя (предиката) |

В распределении этих признаков по ареалам также наблюдаются очень значительные совпадения. Эти совпадения не случайны и соответствуют функциональной близости выделенных параметров. В совокупности данный набор признаков конституирует противопоставление двух основных языковых типов, которые можно назвать предикативным и номинативными типами. Для предикативного типа характерен значительный разрыв между инвентарем языковых элементов, с одной стороны, и реализацией этого инвентаря в связном сообщении, с другой. Набор языковых единиц, в которых осуществляется номинация различных элементов действительности, сам по себе, вне реализации в связной речи, существует только в виде абстракции, резко отличающейся от той реальной формы, которую эти единицы принимают в речи. Обилие морфемных вариантов (следствие МФ) нарушает единство материального облика морфемы и не дает возможности представить морфему абстрактно, вне определенной позиции в речи; обилие препозитивной и инкорпорированной внутрь корня грамматической информации не дает возможности представить содержание номинативной морфемы вне связи этого содержания с грамматической информацией; наконец, относительно большая сложность построения связной речи (наличие синтаксической фузии), сосредоточивая внимание на структуре синтаксического целого, еще более подрывает самостоятельный статус элементов в составе этого целого. Языковое сознание направлено на предикативные единицы (сочетания предиката и актантов), как на целостные образования. Ни материальная форма, ни содержание отдельных номинативных элементов непредставимы вне связи с грамматической информацией, а следовательно, вне потенциального включения в предикативное единство. Номинативные единицы представляют

собой не столько «кирпичи» или «блоки», из которых складывается целое сообщение, сколько «сырой материал», принимающий определенную форму только в результате обработки в составе синтаксического единства.

С другой стороны, номинативный тип языка не знает такого резкого разрыва между состоянием отдельной единицы в составе словаря и в составе предикативного единства. Отсутствие чередований (морфемной фузии) приводит к тому, что материальный облик морфемы сохраняет единство во всех случаях употребления; сосредоточение грамматической информации в постпозиции приводит к тому, что и план содержания номинативной единицы оказывается независимым от ее синтаксической функции; наконец, отсутствие СФ делает предикативное единство легко распадающимся на отдельные составляющие его элементы. Поэтому языковое сознание направлено в большей мере на «словарь», чем на «грамматику»; отдельные номинативные единицы мыслятся как вполне сложившиеся, самостоятельные и дискретные блоки, а цельное сообщение представляется в основном вторичным результатом складывания («нанизывания») этих блоков.

Особенности номинативных языков еще более подчеркиваются таким явлением, как сингармонизм в составе слова. Действительно, гармония гласных широко распространена именно в номинативной языковой области — в уральских и алтайских языках. В языках предикативного типа сингармонизм отсутствует. Характерно, что и некоторые западные ф.-у. языки (эстонский) утратили данное явление. Благоприятной почвой для развития сингармонизма является отсутствие аблаута — морфологически значимых чередований гласных, т. е., в конечном счете, отсутствие МФ; этим и объясняются, по-видимому, границы распространения данного явления.¹⁷ В то же время сингармонизм подчеркивает цельность номинативной единицы и ее дискретность, относительную обособленность и самостоятельность в речевой цепи.

Конечно, различие между двумя типами языкового мышления ни в коем случае не является абсолютным, так же как и описанные выше формальные различия между языковыми типами. Относительность любых типологических противопоставлений между языками неоднократно подчеркивалась в лингвистической литературе.¹⁸ Как в отношении формальных свойств языка, так

¹⁷ На связь между сингармонизмом и агглютинацией указывалось в работе: Б. А. Серебренников. Причины устойчивого сохранения агглютинативного строя на протяжении многих веков. — В кн.: Понятие агглютинации и агглютинативного типа языков. Л., 1961, с. 4.

¹⁸ См., напр., В. Скаличка. К вопросу о типологии. — ВЯ, 1966, № 4; P. Sgall. On the Notion «Type of Language». — В кн.: Travaux linguistiques de Prague, Prague, 1971.

и в отношении того, каким образом эти свойства откладываются в языковом сознании говорящих, речь может идти лишь о тенденциях, о различии акцентов. Постепенный переход от одного языкового типа к другому представляет собой перемещение центра тяжести, т. е. области наибольшей концентрации языковых средств (и, соответственно с этим, внимания говорящих), с одного участка языковой структуры на другой. Эпицентром предикативного типа можно, по-видимому, считать семит. языки (согласование Р как с субъектом, так и с объектом, наиболее ярко выраженная несамостоятельность корневой морфемы, тенденция к помещению Р в начале предложения), а эпицентром номинационного типа — монгольские и тунгусо-манчжурские языки (полное отсутствие СФ и МФ, наиболее сильно выраженная тенденция к финальному расположению аффиксов, служебных слов, предиката, частая постановка слов в нулевой форме). Между этими эпицентрами и на периферии всей системы лежат области значительного (хотя и не столь резкого, как в эпицентре) преобладания одного из основных типов: предикативного для банту, хамит., нилотских, кавказских, и.е. языков, номинационного для ф.-у., тюркских, самодийских. Пограничными явлениями между двумя основными типами можно считать западную часть ф.-у. языков (прибалтийско-финские, венгерский языки), с одной стороны, и восточную зону и.е. языков (индийские) и дравидийские, отчасти также кавказские языки, с другой стороны.

Особое положение занимают языки инкорпорирующего строя — палеоазиатские и индейские. По признаку агглютинации эти языки принадлежат к номинационному типу. Более того, выше было показано, что инкорпорация представляет собой наиболее радикальную, максимальную форму СА. Соответственно, в этих языках номинационный принцип получает дальнейшее развитие. Если во всех номинационных языках у предложения не очень отчетливо выявлено особое качество, отличающее его от единиц номинации, то в инкорпорирующих языках граница между статусом слова, как единицы номинации, и предложением, как единицей сообщения, вообще оказывается стертой. С одной стороны, предложение теряет еще один специфический признак по отношению к слову, который сохранялся у него во всех неинкорпорирующих языках, — отдельную оформленность составляющих его элементов; предложение приобретает цельнооформленность, т. е. становится как бы гигантским словом. С другой стороны, максимальное развитие агглютинации приводит к тому, что и слово разрастается, с большой легкостью присоединяет к себе разнообразный набор аффиксальных морфем, и в результате одна номинативная единица может содержать такую комплексную номинацию, которая в других языках должна была бы найти свое выражение в целом предложении. Напр., в языке вайот (одном из алгонкинских языков) имеются такие существитель-

ные, как *kokwíl* 'старик' (букв. 'он старый'), *bíwih* 'пища' (букв. 'он ест это'), *ibatkánih* 'пуговица' (букв. 'он проталкивает эту рукой в качестве круглого предмета'), *piawogagichadánih* 'сигарета' (букв. 'он крутит это во все стороны рукой в качестве маленького вытянутого предмета'), и т. д. Аналогичный способ номинации распространен и в палеоазиатских языках. В результате оказывается трудно определить, является ли некоторый морфемный комплекс только одной номинацией или несет целое сообщение; это различие может зависеть от ситуации, в которой используется комплекс, от намерений говорящего, но оно не выражено в формах языка.¹⁹

Инкорпорирующие языки можно назвать гиперноминационными, поскольку они доводят до предельного выражения номинационный принцип. Однако гиперноминационный тип, приводя к развитию многоморфемных комплексов, и тем самым — комплексной номинации, неожиданно обнаруживает в этом частичное совпадение с наиболее радикальными языками предикативного типа: предельное противопоставление оборачивается сходством. Действительно, в языках предикативного типа информация, вводимая одной номинативной единицей, также имеет по большей части комплексный характер, хотя и по совершенно другой (противоположной) причине, а именно в силу того, что номинативная информация не способна к самостоятельному существованию и обязательно комбинируется с деривационной и реляционной информацией.²⁰ Максимальное подчеркивание в эпицентре предикативных языков принципа слитности конструкции, диффузии отдельных элементов, и доведение в гиперноминационных языках до предела принципа свободного нанизывания элементов приводят к результатам, частично сходным на поверхности. Этим объясняется тот факт, что языки банту и семито-хамитские, с одной стороны, палеоазиатские и индейские, с другой, имеют некоторые общие признаки. Так, в гиперноминационных языках, в отличие от номинационных, вновь появляются препозитивные деривационные и реляционные морфемы: поскольку слова в составе предложения частично теряют отдельную оформленность, то место грамматической информации в едином слове-предложении становится несущественным для статуса отдельных номинационных единиц в составе этого комплекса.

¹⁹ K. V. Teeter. *The Wiyot Language*. Berkeley and Los Angeles, 1964 («Univ. of California Publications in Linguistics», 37), pp. 64—65.

²⁰ Сходство между языками инкорпорирующего строя и банту в отношении образования комплексной номинации отмечается в работе: Г. П. Мельников, Н. В. Охотина. Выявление детерминанты и классификация морфем банту (на материале суахили). — В кн.: Проблемы африканского языкознания. М., 1972, с. 49.

Ср. также развитие на обоих полюсах самостоятельных личных местоимений, присоединяемых к предикату в виде аффиксов. Наконец, в палеоазиатских и некоторых индейских языках вновь появляется разбиение имен на классы, отсутствующее в номинационной области (см. выше); по-видимому, классификация имен представляет собой явление, связанное с комплексной номинацией.

1.4. Таким образом, громадная область — большая часть Африки, почти вся Евразия (за исключением юго-восточной оконечности) и Америка представляют собой единую систему, в рамках которой закономерно концентрируются, распространяются и переходят друг в друга определенные типологические языковые признаки.

На периферии этой области, окружая ее со всех сторон, располагаются маргинальные зоны, общим признаком которых является тенденция языков к аналитизму, т. е. упрощению морфологических форм и соответственному возрастанию роли синтаксического порядка в построении фразы. На юге такую маргинальную зону образуют бушменские языки, по своему строю приближающиеся к корнеизолирующему типу: большинство слов в этих языках односложны, отсутствуют формы времени, наклонения, вида у глаголов, формы рода, а в большинстве случаев и числа у существительных. Весьма далеко продвинутый аналитизм демонстрирует также африканс — представитель и.-е. семьи в Южной Африке. На юго-западе маргинальную зону образуют корнеизолирующие языки семьи манде (Зап. Африка). С северо-запада в качестве маргинальной группы примыкают северноевропейские языки (английский и скандинавские), с ясно выраженной тенденцией к аналитизму: почти полное отсутствие падежей, а в английском и рода у имен, редукция спряжения у глаголов, преобладание аналитических форм времени. Самая мощная маргинальная зона сложилась на юго-востоке основной языковой области; для этого есть определенные причины, которые будут рассмотрены ниже. Ее образуют такие корнеизолирующие, или приближающиеся к корнеизолирующему строю языки, как китайский, языки Индокитая, малайско-полинезийские языки. В изолирующих языках нейтрализуется противопоставление между агглютинацией и фузией, конститутивное для основной языковой области: отсутствует СФ (нет согласования), но отсутствует и СА, т. к. формально не выражена иерархия элементов предложения. Аналогично, ввиду почти полного отсутствия аффиксации, отсутствует как МФ, так и МА. В результате стирается различие между предикативным и номинационным типом языка, базировавшееся на этих признаках. С одной стороны, в корнеизолирующем языке достаточно ясно выражен принцип автономности номинативных единиц, поскольку они почти всегда выступают в речи в чистом виде,

без фузии с грамматическими морфемами. Но с другой стороны, и подчеркивание предикативной структуры также имеет место, т. к. отсутствие форм предъясвляет повышенные требования к жесткости и четкости синтаксической конструкции.

Нейтрализация и редукция основных закономерностей является естественным свойством маргинальных явлений, и таким образом особенности корнеизолирующих языков хорошо согласуются с тем, какие районы эти языки занимают относительно выделенного ранее основного языкового массива.

То, что редукция форм является закономерным свойством периферийных ареалов, косвенно подтверждается также тенденцией к возрастанию форм по мере приближения к центру основной языковой области, которая особенно отчетливо прослеживается в отношении количества падежей. Так, языки банту не имеют падежей. Хамит. и нилотские языки различают две падежные формы — субъектную и объектную. В семит. языках статус данной категории колеблется от полного отсутствия падежей (в сирийском) до двухпадежной (эфиопский) и трехпадежной системы (классический арабский). Далее по мере продвижения к северо-востоку число падежей начинает возрастать. Различные и.-е. языки дают систему из 4—8 падежей (за исключением языков, расположенных на крайнем западе и северо-западе, для которых вступает в силу закономерность периферийного ареала). Далее следует центральная область всей системы, образуемая кавказ. и ф.-у. языками; именно здесь количество падежей кульминирует. В дагестанских языках число падежей колеблется в пределах 20—49; к четырем основным падежам (Ном., Ген., Дат., Эрг.) присоединяются обширные серии локативных падежей: в аварском языке таких падежей 15, в цезском — 28, лакском — 45, табасаранском — 42 и т. д. В ф.-у. языках число падежей также велико и во многих языках достигает 14—17 (прибалтийско-финские, пермские языки), а в венгерском доходит до 22, в основном также за счет обширных серий локативных падежей. Далее на север и восток, по мере удаления от центра, количество падежей снова начинает убывать: в тюрк. языках 6 падежей, в алтайских языках 8—12 падежей, в самодийских 6—8, палеоазиатских — 8—13 падежей. Примечательно, что в языках ханты-мансийской группы — самой восточной группы ф.-у. семьи — насчитывается всего 3 падежа, т. е. намного меньше, чем у остальных языков этой семьи. Наконец, большинство индейских языков не имеют падежей или имеют их в небольшом количестве. Так, нет падежей у алгонкинских и атапаскских языков (самых больших семей Сев. Америки), два падежа различаются в языке тарасков (Центр. Америка), нет падежей в арауканских языках (территория Перу и Чили). Отдельные исключения (такие, как небольшая семья пенути на северо-западе США — до 10 падежей) выглядят изолирован-

ными островками и не колеблют общей закономерности, которая прослеживается на громадной территории и на большом числе языков; аналогично, например, и на Кавказе встречаются языки с относительно слабо развитой падежной системой (адыгейский, кабардинский — 5 падежей), или даже совсем утратившие падежи (абхазский язык, различающий, правда, особые формы для номинативной и эргативной конструкции), что также не колеблет общего принципа.²¹

2. Описанные языковые типы не случайно обнаруживают четкие закономерности в территориальном распределении: их особенности косвенно отражаются во многих чертах культуры соответствующих ареалов. Укажем только на некоторые наиболее важные факторы, связывающие тип языка с более широкими семиотическими процессами.

Поскольку языки предикативного типа ориентированы на предикативную структуру (сочетание предиката и актантов), как на основную единицу, языковое мышление в этих языках оказывается направленным на то, чтобы максимально использовать эту структуру при осмыслении и передаче информации. Конструкция «подлежащее — сказуемое — дополнение» представляет собой жесткую рамку, к которой языковое мышление предикативного типа стремится привести всякое соединение «данного» и «нового», образующее элементарное сообщение. Атрибутивные и обстоятельственные распространения этого основного структурного каркаса, конечно, имеют место, однако они развиты относительно слабо, показателем чего служит, в частности, относительно слабое развитие причастий, деепричастий и инфинитивов — наиболее эффективных распространителей — в языках предикативного типа. В связи с тем что элементарные сообщения постоянно структурируются в виде предикативной конструкции, речь в языках предикативного типа представляет собой последовательность большого числа относительно простых и однородных по строению предикативных единиц. Вследствие этого весьма часто возникает потребность в объединении этих единиц для создания более сложного комплексного сообщения. Поэтому в предикативных языках обычно большое развитие получает сложное предложение, как особым образом оформленное соединение предикативных единиц, и вообще различные приемы связи между элементарными предложениями в тексте.

В языках номинационного типа предикативная структура не является таким важным организующим фактором. Отдельные

²¹ Ср. указание на то, что в периферийных дагестанских языках уменьшается число падежей, в работе: Ф. А. Гайдарова. Падежная система в дагестанских языках (ареальный очерк). — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1975, с. 65.

номинативные единицы свободно присоединяются друг к другу, вырастая в образования чрезвычайно большой протяженности. Распространение предикативной структуры выдвигается здесь на первый план и сосредоточивает на себе больше внимания и усилий говорящих, чем структурирование предикативного остова. Широкое развитие инфинитивов, причастий и деепричастий хорошо соответствует этой тенденции. Языковая техника хорошо приспособлена к тому, чтобы нанизывать в составе одного предложения все новые и новые смысловые комплексы, инкорпорируя их при помощи «второстепенных сказуемых» — инфинитивных и причастных оборотов. В результате в речи номинационного типа оказывается меньше отдельных предикативных единиц (предложений), но каждая такая единица вмещает весьма сложное сообщение, благодаря развитию распространений. Соответственно, не возникает потребность в сложном предложении, как в особой конструкции, оформляющей связь элементарных сообщений, структурированных в предикативных единицах; в уральских и алтайских языках сложное предложение либо практически отсутствует (в монгольских и тунгусо-манчжурских), либо является поздним приобретением.

Описанное различие между предикативными и номинационными языками в структурировании связной речи имеет два важных следствия культурологического характера. Во-первых, организация речи при помощи относительно простых и изоморфных по структуре блоков (предикативных единиц) в большей степени способствует тому, чтобы говорящие обращали внимание на регулярную повторяемость и выводили из нее закономерности построения данных блоков; предикативный тип организации речи благоприятствует развитию метаязыковой рефлексии и установок на самоописание. В то же время рыхлые по структуре, бесконечно растекающиеся предложения номинационного языка делают более трудным для говорящего установление структурных закономерностей. Таким образом, языки предикативного типа в большей степени стимулируют создание грамматики.

Во-вторых, относительная элементарность информации, которая укладывается в рамки одной предикативной структуры, и связанная с этим необходимость разработать формальные приемы для соединения предикативных структур способствуют возникновению идеи связного текста: предикативный язык стимулирует создание риторики.

Эти особенности предикативных языков благоприятствуют появлению письменности. Осознание текста как целостного образования, имеющего определенную структуру, вызывает потребность в эксплицировании процедуры передачи и инвентаризации текстов, бытующих в рамках данной культуры, — потребность, наиболее эффективным образом удовлетворяемую

при помощи письменности. Развитие метаязыковой рефлексии делает возможным проецирование выделенных структурных закономерностей речи на систему графических обозначений; специально для языков с развитой МФ к этому следует добавить, что благодаря обилию морфемных чередований облегчается вычленение фонем, и как следствие этого, создание буквенной письменности, которая, в силу своей относительной простоты, в наибольшей степени способствует широкому распространению письменной культуры и письменных текстов.

Предположение о том, что определенный тип языковой структуры и связанный с ним определенный тип языкового мышления имеет тенденцию благоприятствовать, либо, напротив, не благоприятствовать развитию письменности, открывает широкие возможности для дальнейшей культурологической интерпретации описанных типологических различий. Область предикативных языков — это в основном область наиболее древних и широко развитых письменных традиций, причем достаточно рано здесь складывается слоговая и буквенная системы письма, обусловившие самое широкое распространение письменной культуры. В то же время область номинационных языков менее благоприятна для создания письменности, и это обстоятельство в полной мере проявилось в культурной истории данного ареала: только тюркские и древнемонгольский языки имеют достаточно древнюю письменную традицию, подавляющее же большинство языков этого ареала получили письменность в результате культурных контактов сравнительно недавнего времени, либо до сих пор остаются бесписьменными. Закономерным с этой точки зрения выглядит и тот факт, что древнейшая система письма в маргинальном (корнеизолирующем) языковом ареале — китайская письменность имеет идеографический характер. Корнеизолирующие языки объединяет с предикативным типом установка на четкие, постоянно воспроизводимые предикативные конструкции. Однако, в отличие от предикативных языков, отсутствуют чередования морфем, и слово, как правило, равно корню. Поэтому, при благоприятных возможностях для грамматической рефлексии, являющейся одной из предпосылок письменности, здесь отсутствуют благоприятные условия для фонологической рефлексии, т. е. для проецирования в графическую систему единиц «второго членения» — слогов и фонем.

3.1. Описанные до сих пор культурно-языковые закономерности развертываются в ареальной системе, основной ориентацией которой является направление с юго-запада на северо-восток — от Южной Африки до Чукотки (и далее Америки). От этого основного стержня, на всем протяжении которого происходит постепенный переход от предикативного к номинационному типу языка, отходят, примерно в средней его части, два крыла — одно на запад и северо-запад, другое на восток — юго-восток. Первое

крыло образуют языки Зап. и Центр. Европы, второе — языки Дальнего Востока и Ю.-В. Азии. Между этими двумя зонами можно проследить структурно-языковые противопоставления, также имеющие более широкий культурологический смысл. Эти противопоставления постепенно разворачиваются на всем протяжении намеченной оси, почти перпендикулярной по отношению к основному направлению выделенного ранее языкового массива.

Языки западной зоны отличаются хорошо разработанной системой времен у предиката, форм лица и числа у актантов. Информация об этих параметрах имеет в предложении обязательный характер: не встречается (или почти не встречается) случаев «нулевого» употребления, когда для Р остается неуказанным (нерелевантным) временной план, а для А — лицо или число. Другой особенностью этих параметров в западных языках является их абстрактный характер: они выражены с предельной четкостью, не смешиваясь с другой информацией. Так, абстрактная идея временных планов (настоящего, близкого и далекого прошедшего, предпрошедшего, будущего и т. д.) отделена от более конкретных сведений о протекании и характере развития процессов — о длительности, интенсивности, одно- vs. многократности, фазе и т. д. Идея числа отделена от конкретных сведений квантитативного характера — о размере предмета, о собирательности vs. расчлененности и т. д. Категория лица дает систему пространственной ориентации действующих лиц с точки зрения их отношения к акту речи (говорящий — адресат — неучастник коммуникации), не смешиваясь с более конкретными сведениями о характере этих лиц, их взаимоотношении и взаимной оценке.

В наибольшей степени описанными качествами обладают языки Зап. Европы — германские и романские. Уже в языках восточной части Европы — славянских, балтийских, греческом, финно-угорских, кавказских — наблюдается развитие категории вида, интерферирующей с временной информацией, а также (в особенности в слав. языках) резко увеличивается число безличных, неопределенно-личных и обобщенно-личных конструкций, нарушающих стандартную систему определений лица и числа актантов. В тюрк. языках категория времени не только интерферирует с видом, но и теряет свою обязательность, в связи с возможностью постановки имени (в особой сказуемой форме) в роли предиката без участия *verbum finitum*. Следующий шаг делается в монгольских и тунгусо-манчжурских языках, где уже не только время, но и число оказывается необязательной категорией: имя может быть употреблено в исходной (нулевой) форме в значении как единственного, так и множественного числа.

В кит., яп., корейском, языках Индокитая число также выражается только факультативно. Редуцируется также и система различий по лицу, одна и та же форма может употребляться для

обозначения различных лиц, в зависимости от ситуации. При этом информация о лице и числе интерферирует с многообразными сведениями более конкретного характера о соответствующем предмете. Так, в языках Ю.-В. Азии имеется обширный набор личных местоимений, каждое из которых соответствует определенной социальной группе, определенной оценке со стороны говорящего и т. д. Напр., в лаосском языке имеется следующий набор для обозначения 2 лица:

т а у — обращение к равному или низшему по положению лицу;

т х а а н — вежливое обращение к старшим;

м ы н г — обращение к низшим, выражающее высокомерие и презрение;

т о о — синоним м ы н г;

а а т н ь а а — обращение к высшим чиновникам;

п х а н а т х а а н — к высокопоставленным лицам;

с а д е т — к королю и членам королевской семьи.²²

Аналогично, различаются формы I лица, употребляемые только монахами, только в легендах и сказках, только в разговоре с королем, только в презрительной, вежливой, уничижительной речи и т. д. В тайском языке различаются местоимения, употребляемые только мужчиной либо только женщиной, только в разговоре между родственниками, только сельскими жителями и т. д. В то же время не различается число, т. е. идея 'ты' и 'вы', 'он' и 'они' может быть выражена одной и той же формой. В яванском языке имеется шесть особых «форм обращения», каждая из которых соответствует определенному отношению между говорящими и опирается уже не только на личные местоимения, но на сотни специфических слов, обязательных для употребления в рамках определенной формы обращения.

Кульминации описываемые явления достигают в японском языке. Здесь число различается только у одушевленных существительных, но и у них лишь факультативно, как у всех остальных языков этого ареала. Кроме того, при употреблении имени с числительным к нему прибавляется особый счетный аффикс; выбор счетного аффикса зависит от семантики имени — различаются особые аффиксы для имен, обозначающих людей, животных, птиц, рыб, книги, плоские предметы (газета, тарелка и т. д.), цилиндрические предметы (бутылка, дерево, палец), предметы с ножками, постройки, суда и др. В итоге информация о числе интерферирует с конкретными сведениями о самом предмете счета и оказывается неотделима от этих сведений. Формы лица в японском языке отсутствуют; они полностью вытеснены чрезвы-

²² Л. Н. Морев, А. А. Москалев, Ю. Я. Плаам. Лаосский язык. М., 1972, с. 121—124.

чайно разработанной системой форм социальной ориентации. Ориентация выражена не только в большом числе личных местоимений, различающихся конкретными свойствами обозначаемого объекта (как в языках Индокитая), но и в специальных глагольных формах адрессива и гоноратива, показывающих различные ориентационные «модусы» речи. Идея лица лишь косвенно выражается через систему параметров ориентации: так, уничижительная форма чаще всего употребляется по отношению к 1. лицу, вежливая — ко 2. лицу, и т. п.²³

Таким образом, сведения о временном плане события по отношению к моменту речи, пространственном расположении действующих лиц по отношению к источнику речи, т. е. говорящему, и об их числе, подробно разработанные в грамматической структуре языков западного ареала, постепенно редуцируются, смешиваются и даже полностью вытесняются сведениями о конкретном характере протекания процесса и о конкретных признаках и оценке участников процесса, по мере продвижения на юго-восток. В то же время в языках западного ареала весьма слабо развиты явления, связанные с описанием конкретных признаков событий и их участников. Так, аспектуальные различия почти полностью редуцируются в западноевропейских языках, явно отодвигаясь на второй план по сравнению с временными различиями. Категории социальной ориентации, интерферирующие с системой лица — числа, в подавляющем большинстве западных языков представлены единственной специальной вежливой формой; только в исп. и итал. языках имеется по две различных вежливых формы.

3.2. В целом структура западноевропейских языков хорошо приспособлена к абстрактному типу передачи сообщения, для которого является несущественным непосредственный контакт говорящего с адресатом сообщения. Речь строится таким образом, чтобы ее можно было понять без апелляции к конкретной, непосредственно воспринимаемой ситуации сообщения, и не ориентируется на конкретного, непосредственно данного адресата; общность опыта говорящего и адресата, общность ситуации, к которой они апеллируют, относительно несущественны, и говорящему не приходится сильно модифицировать свое сообщение в зависимости от того, к кому и при каких обстоятельствах оно направлено.

При такой ориентации сообщения в языке должны быть хорошо разработаны те параметры, которые обеспечивают точные координаты сообщаемого события относительно акта речи. Поскольку содержание события не подкрепляется конкретной ситуацией и может быть проецировано для самых различных

²³ См. В. М. Алпатов. Категории вежливости в современном японском языке. М., 1973, с. 9—12.

потенциальных адресатов, то необходимо точно указать, когда это событие произошло и кто, по отношению к говорящему, является его участниками. Отсюда обязательность, четкая выделенность и хорошая формальная разработанность таких категорий, как время, лицо, число, которые и обеспечивают точное и вместе с тем абстрактное (т. е. не связанное с сущностью самого сообщаемого события) проецирование содержания сообщения на реальность, которое остается понятным любому потенциальному адресату. В то же время параметры, связанные с непосредственной апелляцией к конкретной ситуации и конкретному адресату, развиты слабо: редуцирована категория социальной ориентации, предполагающая обращение к определенному адресату; редуцирована аспектуальность, сосредоточивающая внимание на более конкретных деталях протекания события, знание которых отодвигается на второй план при отсутствии непосредственной апелляции к ситуации сообщения.

В противоположность этому, в языках восточного ареала основным, доминирующим типом является коммуникация, строящаяся в конкретной ситуации, в условиях непосредственного контакта между отправителем и получателем. Сообщение ориентировано на определенного слушателя, позиция которого и сведения, которыми он располагает, известны говорящему, и на определенное окружение. Данные параметры входят в качестве необходимого компонента в содержание сообщения, и смена этих параметров заставляет существенно перестраивать все сообщение. При такой ориентации несущественны механизмы, обеспечивающие точное отнесение сообщаемого содержания к действительности, поскольку проекция на действительность легко может подразумеваться в условиях непосредственного контакта с адресатом, и обычно подсказывается самой ситуацией. Относится ли сообщаемое событие к настоящему времени или к прошедшему, т. е. дано или не дано непосредственно в ситуации речи, — как правило, это с очевидностью вытекает из самой ситуации. Точно так же часто подразумевается и не нуждается в уточнении информация о том, кто является участником события — сам говорящий или другие лица, одно лицо или несколько. Но зато при такой направленности сообщения чрезвычайно существенно, к кому оно обращено, что представляет из себя адресат и каково отношение к нему говорящего. Большое значение приобретают также более конкретные детали протекания процесса — фаза, длительность, интенсивность и т. д. Это различие в основном типе ориентации сообщения объясняет особенности структуры языков восточного ареала по сравнению с западноевропейскими языками. Таким образом, в западном ареале реализуется абстрактно-реляционный тип языка, в котором акт сообщения преимущественно предполагается независимым от акта восприятия, и потому сообщение обладает

развитой системой пространственных и временных координат, точно определяющих его отношение к акту речи для любого потенциального воспринимающего субъекта. Восточный тип является конкретно-апелляционным: акт сообщения преимущественно предполагается тесно связанным с актом восприятия, сообщение апеллирует к ситуации, как к общему опыту говорящего и адресата; поэтому при передаче сообщения наиболее важным является не эксплицитное отнесение его содержания к реальности, а разработанный апеллятивный механизм, позволяющий говорящему установить необходимую в данном случае связь с адресатом.

3.3. Ввиду того что апеллятивный тип языка больше ориентирован на взаимодействие говорящего и слушающего, повышенная нагрузка, по сравнению с реляционным типом, приходится на актуальное членение (АЧ) высказывания. Конечно, вычленение «данного» и «нового» в составе высказывания происходит и в языках, ориентированных на сообщение абстрактно-реляционного типа. Однако такое расчленение высказывания имеет тенденцию становиться более детальным, и соответственно разрабатывается в языке с большей подробностью в том случае, когда высказывание предназначается для определенного адресата и определенной ситуации. Поэтому в структуре языков апеллятивного типа обнаруживаются более разработанные механизмы АЧ, чем у языков реляционного типа.

Грамматические средства, специально используемые в западноевропейских языках для АЧ, отличаются крайней скудостью. Пожалуй, только артикль служит регулярным формальным показателем данного и нового. Жесткий порядок слов почти не позволяет использовать данное средство для целей АЧ. По признаку цели высказывания также формально выделены лишь самые основные случаи: утверждение, вопрос и побуждение. Более детальные явления, связанные с АЧ и определением цели высказывания (эмфаза, подтверждение, опровержение, отсылка к другому источнику и т. д.), опираются на логическое ударение или на лексические средства, т. е. остаются не разработанными в грамматическом строе языка.

Уже в языках Вост. Европы вступают в действие такие важные факторы АЧ, как порядок слов и категория вида²⁴. Однако

²⁴ Категория вида играет роль актуализатора не в рамках одного отдельно взятого предложения, а в масштабе целого связного текста. Целое законченное сообщение, как правило, должно содержать хотя бы одну форму СВ; без этого оно выглядит незавершенным. Таким образом глагол в форме СВ выполняет функцию предиката в масштабе целого текста. Соответственно, предложения с НСВ в масштабе целого текста образуют пресуппозицию, которая должна быть предцирована формой СВ. Так вид регулирует АЧ макровысказываний, состоящих из группы предложений. См. об этой функции вида подробнее: Б. М. Г а с п а р о в. Функции видовой корреляции в связном тексте. — «Уч. зап. ТГУ» (в печати).

наибольшей разработанности механизм определения цели высказывания и АЧ достигает в языках восточного ареала. Так, в корейском языке особыми формами различаются, кроме повествовательных, вопросительных и побудительных, еще восклицательные и «пригласительные» (т. е. со смягченным побуждением) высказывания. Важную роль в описываемых механизмах играет здесь также особая категория сообщения: специальные формы, при помощи которых различаются простое сообщение, подтверждаемое (кем-л. другим) сообщение, простая верификация, подтверждаемая верификация, предположительное утверждение, категорическое утверждение. Формы цели высказывания и формы сообщения образуют в совокупности сложную систему (более 20 случаев), в которой с чрезвычайной подробностью параметризуется актуализация высказывания. Аналогично, в японском языке имеется ряд формантов, присоединяемых в конце предложения и маркирующих неуверенное (некатегорическое) утверждение, утверждение со ссылкой на другой источник, различные разновидности эмфаз. Специальная частица (в а) маркирует тематическую часть высказывания — она присоединяется к той части высказывания, которая подается как известная. В связи с этим языковой тип восточного ареала можно назвать актуально-апеллятивным, в противоположность абстрактно-реляционному западному типу.

Излишне говорить о том, что и в этом случае, как и в предыдущих типологических противопоставлениях, речь идет не об абсолютных различиях, а лишь о главной тенденции, о том, что более характерно для того или иного языка, на чем в большей степени сконцентрирован формальный аппарат этого языка. С учетом этой оговорки и следует понимать тезис о том, что реляционные языки больше приспособлены к абстрактному типу передачи сообщения, а апелляционные — к такому общению, которое происходит в конкретной обстановке и предназначено для конкретного адресата. Конечно, любой язык в принципе способен обеспечить самые различные виды сообщений. Различие состоит в том, какой тип сообщения разработан в грамматических формах языка и поэтому автоматически генерируется в ходе построения грамматически правильного высказывания, а какой тип может быть получен лишь в результате привлечения дополнительных и факультативных средств, т. е. в результате сознательных целенаправленных усилий говорящего. В самом общем виде можно сказать, что язык апеллятивного типа своей структурной ориентацией моделирует ситуацию разговора, в то время как язык реляционного типа моделирует ситуацию написанного текста. Различие в структурной ориентации данных языковых типов частично соответствует различию между устной и письменной речью; ср. более активное использование АЧ в устной речи, большее разнообразие целевых модусов высказы-

вания, достигаемое за счет использования интонации, а с другой стороны, более полное использование в письменном тексте всей системы времен, наличие специальных правил согласования времен и т. д.

Естественно поэтому, что реляционный тип языка оказывается тесно связан с письменным типом культуры — не просто с наличием письменности, но с самым широким распространением письменной традиции (чему способствует и наличие буквенной системы письма, также связанной, как было показано выше, с типологическими свойствами языка) и глубоким влиянием письма на весь строй культуры.²⁵ Абстрактный характер коммуникации, характерный для реляционных языков, создает благоприятную почву для накопления текстов и создания все новых текстов: неограниченность условий коммуникации, незаданность определенного контекста и определенного адресата стимулирует появление бесконечного числа новых текстов; самодостаточность каждого текста, его способность к неограниченному числу воспроизведений в различных ситуациях способствует накоплению текстов. В итоге складывается культура экспансионистского типа, существующая в условиях постоянного увеличения и накопления числа текстов, а значит, и постоянных инноваций. Непрерывное изменение, идея развития и прогресса становятся неотъемлемым атрибутом этой культуры и выступают тем яснее, чем дальше заходит процесс развития.

Другая черта данного культурно-языкового ареала, отмеченная ранее, — установка на самоописание, на определение структурных закономерностей и выработку кодификации — также тесно связана с рассматриваемыми здесь свойствами. Непрерывное развитие и увеличение числа текстов вызывает потребность в кодификации, и в то же время создает благоприятную почву для возникновения эксплицитно сформулированного свода правил, поскольку в условиях обновления и открытого продуцирования текстов структурные закономерности, лежащие в их основе, легче вычлняются, осознаются отдельно от текстов. С этим связано также развитие кодифицирующего типа «обучения культуре».²⁶

С другой стороны, актуально-апеллятивный тип языка не стимулирует увеличение числа текстов в такой степени, поскольку текст больше зависит от условий, в которых и для которых он

²⁵ Культурно-семиотические корреляты устной и письменной формы языка рассматриваются в работах: Ю. М. Лотман. Устная речь в историко-культурной перспективе. — «Уч. зап. ТГУ», вып. 441 Тарту, 1978; Б. М. Гаспаров. Устная речь как семиотический объект. — Там же.

²⁶ См. Ю. М. Лотман. Проблема «обучения культуре» как типологическая характеристика. — В кн.: Ю. М. Лотман. Статьи по типологии культуры. I. Тарту, 1970.

создается. Это создает предпосылки для складывания традиционного типа культуры, при котором заданы типовые условия коммуникации, и тексты, предназначенные для этих условий, имеют тенденцию устойчиво передаваться традицией. Иероглифический тип письма также хорошо соответствует этой тенденции, т. к. не создает благоприятной почвы для широкого распространения письменности. (Быть может, именно поэтому юго-восточный маргинальный ареал стал самой мощной зоной корнеизолирующих языков: общие черты маргинального ареала были здесь подкреплены апеллятивной ориентацией языка и связанными с ней тенденциями культуры). Традиционный тип культуры не развивает кодифицирующую установку: «обучение культуре» строится в виде непосредственной передачи текстов, что в свою очередь хорошо соответствует общей актуально-апеллятивной установке языка. Таким образом, выделенные в настоящей работе типологические противопоставления структуры естественных языков обнаруживают значительные корреляции с параметрами типологии культуры.

4. Описанная система в целом охватывает почти все языки мира. Исключение составляет только один большой ареал: австралийские языки, которые демонстрируют большое разнообразие типов — здесь имеются языки всех описанных ранее структур. Можно на этом основании предположить, что образование основной системы языков произошло уже после обособления Австралийского континента; языки Австралии так же обособлены от основной системы, как австралийская флора и фауна.

Это обстоятельство позволяет вообще поставить вопрос о том, каков приблизительно период образования ареальной системы языков в ее описанных выше параметрах и противопоставлениях. Важным фактором в этой связи представляется предположительное время заселения Сибири и Америки. Поскольку географическое расположение языков на территории Сибири хорошо соответствует особенностям их структуры, закономерно предположить, что образование языковой ареальной системы в основных чертах происходило тогда, когда Сибирь была уже полностью заселена. С другой стороны, поскольку американские языки типологически соответствуют палеоазиатской области, можно полагать, что в основных типологических параметрах эти языки сложились до миграции на Американский континент. Принимая во внимание все указанные факторы, следует сделать вывод о том, что складывание по крайней мере некоторых фундаментальных типологических параметров, определивших дальнейшее становление ареальной языковой системы, относится к чрезвычайно отдаленной эпохе — позднему палеолиту или мезолиту; именно к эпохе мезолита предположительно относится появление человека в Австралии и в Сев. Америке. Следует также заметить, что

резкое перемещение языка из одной зоны в другую, вызванное миграцией, постепенно отражается на его структурных свойствах и приводит в конце концов к ассимиляции языка со свойствами того ареала, в котором он оказался. Как далеко заходит этот процесс ассимиляции в каждом отдельном случае — зависит от количества времени, прошедшего после миграции. Можно даже приблизительно определить минимальную протяженность периода ассимиляции, необходимую для того, чтобы процесс дал существенные результаты. Так, миграция некоторых ф.-у. языков (прибалтийско-финских и венгерского) далеко на запад дала ощутимые результаты в отношении сближения строя этих языков с западно-европейским структурным типом. То же можно сказать и о миграции восточных славян в Вост. Европу: язык восточных славян воспринял целый ряд черт, делающих его типологически более близким к ф.-у. и алтайским языкам. В то же время перемещение части тюрков на запад или колонизация Америки европейцами не отразились сколько-нибудь заметно на свойствах турецкого и западноевропейских языков в новых ареалах. В приведенных примерах оказалось необходимым около тысячи лет для того, чтобы миграция дала значительные результаты в языковой ассимиляции; однако интенсивность языковых контактов, структурная близость и другие факторы могут оказывать значительное воздействие на темпы и срок такой ассимиляции. Так, например, сильное развитие аналитизма в африканс, вполне соответствующее ареальному положению этого языка, совершилось в течение гораздо меньшего промежутка времени — не более 300 лет. Однако следует заметить, что отправной точкой для этого развития послужили английский и голландский языки, сами уже обладавшие значительными чертами аналитического строя; существенную роль в развитии аналитизма сыграли и особенности социальной функции, которую первоначально выполнял африканс. Установление сроков и темпов ареальной ассимиляции языков может оказаться важным при исследовании параллелей между глоттогенезом и образованием культурного типа в определенном ареале.

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что ареальная типология способна открыть новые возможности в изучении проблемы «язык и культура», в установлении корреляций между свойствами естественного языка и типологией культуры. Попытки установить связь между свойствами отдельных конкретных языков и поведением и психологией их носителей нередко вызвали скептическую реакцию; действительно, и свойства отдельного языка, и тем более характеристика социума, говорящего на этом языке, слишком подвижны и изменчивы, слишком подвержены воздействию многих внешних факторов, чтобы можно было говорить об устойчивой и значимой корреляции между ними. Однако выделение и противопоставление крупных и устойчивых лингво-

культурных ареалов и комплексное описание судьбы языков и культур в каждом ареале позволяет вывести проблему параллелизма между языком и культурой на новый, более масштабный уровень. Задачей лингво-культурологии становится описание общей системы, основные фундаментальные черты которой складывались и развивались на протяжении всей культурной и языковой истории человечества.

ДОМ В ФОЛЬКЛОРНОЙ МОДЕЛИ МИРА (на материале балканских загадок)

Т. В. Цивьян

В кругу современных фольклористических течений уже неоднократно высказывалась мысль о высокой степени универсальности модели мира: помимо общности структуры, соответствия ограниченному набору мифологем и т. д., в последнее время стало возможным говорить о словаре модели мира. Введение понятия словаря означает, что модель мира может быть описана с помощью ограниченного набора лексем. Каждая лексема представляет собой самостоятельную семантическую единицу, являющуюся существенным звеном в организации семантического уровня модели мира. Соединение словарных лексем соответственно операционным правилам (по «грамматике») позволит представить в основных чертах структуру модели мира.

Среди различных фольклорных текстов, на основе которых должен составляться словарь модели мира, особое место занимают загадки. По своему строению корпус загадок может быть уподоблен толковому словарю, где ответы загадок являются словником, а их тексты — словарными статьями. Если предположить, что загадки в своей совокупности дают достаточно полную картину мира в его составных частях, то анализ загадок может оказаться самым экономным способом для установления хотя бы первого минимального набора лексем в рамках модели мира.

В словаре модели мира дом представляет собой одну из основополагающих семантем. Прежде всего дом — важнейшее промежуточное звено, связующее разные уровни в общей картине мира. С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя целостный вещный мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека. Анализ лексемы дом таким образом поможет вскрыть весьма сложные отношения в системе мир — человек.

Кроме того, дом, его элементы и связанные с ним объекты — существенная составная часть всего корпуса загадок. Из дома и из других соположенных ему областей в конце концов может быть синтезирован едва ли не весь корпус загадок или, во всяком случае, значительная его часть.

В работе использован материал загадок нескольких традиций: албанские, болгарские, македонские, новогреческие и румынские. Привлекаются также сербохорватские загадки и загадки тюркоязычных народов Балканского п-ова. Все эти загадки объединены под именем балканских не только в географическом аспекте: балканская общность, манифестирующаяся на разных уровнях — язык (балканский языковой союз), искусство, этнография, история, литература и т. п., дает основания говорить и о единстве на уровне мифологии и фольклора. Единство это столь значительно, что позволяет выделять некий общепалканский пласт «фольклорных балканизмов» и предполагать возможность реконструкции специально балканской модели мира. В качестве исходного материала здесь используются балканские загадки (а ранее — албанские сказки, румынские тексты о днях недели, семиотика посуды в восточнороманском фольклоре). Для сравнения приводятся русские загадки.¹

На избранном уровне подробности допустимо говорить о балканских загадках в целом: прежде всего загадки разных балканских традиций существенно совпадают; затем здесь ставится цель выделить общие черты, а не местные различия (что должно быть темой специальной работы). Поэтому сочтено возможным сообщить общую схему и содержание балканской загадки, в отдельных случаях приводя ее конкретное воплощение в соответствующей традиции.

¹ Использованы следующие собрания загадок: Gjëegjëza. Tiranë, 1968, далее Gjë; Mbledhës të herrshem të folklorit shqiptar. I—III. Tiranë, 1962, далее Mbledhës; Ст. Стойкова. Български народни гатанки. София, 1970, далее Ст.; Х. П. Стоилов. Класификация и стилистични обяснения на българските народни гатанки. София, 1914; К. Пенушлиски. Пословици и гатанки. Скопје, 1969, далее Пен.; Народни пословици и гатанки от Струга и Струшко. Скопје, 1961, далее Струга; G. F. Abbot. Macedonian Folklore. Chicago, 1969, далее Abbot; K. Dietrich. Neugriechische Rätseldichtung. — Ztschr. des Vereins f. Volkskunde, 14, 1904; G. Soyter. Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute. Berlin, 1961. 'Α. Ζήκoυ. Θρακιστὰ ἄσματα καὶ τραγῳδία. Ἀδριανουπολιτικά. — «Θρακικά», I, 1928; Cinel-Cinel. București, 1964, далее Cinel; A. G o r o v e i. Cimiturile românilor. București, 1972, далее Gor.; W. Zaiaczkowski. Język i folklor gagauzów z Bulgarii. Kraków, 1966; E. Mándoky. Devinettes tatars de Bulgarie. Acta Orient. Hung. XXI, 1968; В. Ст. Караџић. Српске народне приповијетке и загонетке. Београд, 1897; И. С. Ястребов. Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1889; G. Geor-giakís. Le folk-lore de Lesbos. Paris, 1894; A. Tietze. The Koman Riddles and Turkic Folklore. Berkeley — Los-Ang., 1966; Н. Pernot. Textes et lexicologie des parlers de Chio. III. Paris, 1946; В. В. Митрофанова. Загадки. Л., 1968; М. А. Рыбникова. Загадки. М., 1932. — Арабские цифры после названия означают порядковый номер загадки в собрании.

Дом, его название, его внешние признаки

Для загадок существенно обобщенное понятие дома, т. е. родовая лексема: алб. *shĭĕpi*, болг. *кѣща*, мак. *куќа*, нгр. *спіті*, рум. *casă*. Названия различных видов дома в архитектурном, функциональном и проч. плане — *башня, землянка, церковь, дворец, корчма, торьма, хижина, изба, крепость, строение* и т. д., как правило, употребляются либо полностью синонимично лексеме дом,² либо стилистически окрашенно (загадки типа «в маленьком доме окон столько же, сколько во дворце»). Случаи противопоставления родового и видового понятия дома весьма редки (загадки типа «идет в церковь...», «возвращается домой...»); к этому же можно отнести загадывание одного вида дома через другой, например, *Кѣща без комин, | всеки ден «амин», цѣрквата* Ст. 3389).

Основные признаки дома — *большой, объемный, прочный, неподвижный* (т. е. имеющий постоянное фиксированное место), *принадлежащий человеку*. См. прежде всего клише «большой, как дом» (*дерево грецкого ореха, ель, печь*), «такой сильный, что носит дом на спине» (*улитка, Сinel 2303*), «дом имеет, а не человек» (*улитка, Ст. 1375*) и т. д. См. также оксюморные загадки о не-доме: «дом, который хозяин носит с собой, носит на спине» (*раковина улитки, панцирь черепахи*), «Что за дом, который | В один миг сделали, | В один миг убрали | И на коня положили?» (*цыганский шатер, Гог. 529*, ср. о нем же «дом, привязанный к дереву»), «дом, выходящий через окна» (*вода в рыбацкой сети*) «корабль — движущийся дом» (Ст. 2494) и др. Напротив, объекты, обладающие фиксированным местом, *неподвижные*, загадываются через дом («стоящий на одной ноге» — *гриб, капуста*; загадки такого типа весьма многочисленны).

Элементы дома

В доме выделяются следующие элементы: особо проработанный верх — крыша, балки с матицей, покрытие (*черепица, драмка, жерди*), чердак; стены и укрепляющие их вертикальные балки-столбы; окна, в том числе окно в крыше, дверь с различными видами замков и засовов, порог; лестница, как средство связи верха и низа в доме.

² См. хотя бы загадку о грибе «дом, стоящий на одной ноге», где дом обозначается лексемами *дом, хижина, башня, крепость, дворец, церковь, монастырь, землянка, домик* и т. д.: алб. *shĭĕpi, kasolle, kullë, këshjellë, saraj*; болг. *кѣща, кѣщичка, цѣрква, цѣрквичка, куќа*, рум. *casă, căsuță, minăstire, curte, biserică, bordei* и т. д. — Здесь не учитываются хозяйственные постройки, помещения для скота и т. д.

Дом представляет собой самостоятельное замкнутое пространство, ограниченное от внешнего мира. Особо существенной является верхняя граница, т. е. крыша, занимающая наибольшее по площади место и принадлежащая одновременно внутреннему и внешнему миру. Крыша — покров/защита дома сверху, подвергающаяся воздействию внешнего мира: 'Есть у меня плащ, широкий, большой, | Стоит на четырех ногах | И переносит и дождь и солнце' (Гог. 1, ср. загадки типа «летом краснеет, зимой белеет», «на Илье одна шляпа и зимой и летом», «красное одеяло на доме» и т. д.) По тому же принципу загадываются балки и матица, концы которых выходят наружу из-под крыши: 'тетка дома, | ноги у нее снаружи' (Ст. 3004), 'у быка рога на зиме, а тело на лете' (Гог. 909) и под. Прочность верха в доме обеспечивается большим количеством балок и фиксированностью их положения (все они крепятся на матице). Загадки строятся по типу «много, сорок, сто и т. п. молодцов, детей... спят на одной подушке и не ссорятся», «много... сто кобыл пьют из одного корыта» (тот же принцип мультипликации количества используется в загадках о покрытии крыши и черепицей, жердями и т. п.). Основу, скелет дома образуют горизонтальные балки и вертикальные столбы, ср. выше 'дом на четырех ногах' (ср. Gjë 47, с. 143: столб уподобляется пути, дороге, или там же «дом — клетка с четырьмя углами»; Гог. 1762 столбы — быки) и т. д.

Задача загадок, очевидно, — установить конструктивную схему дома, может быть, не столь явную. Элементы, «держащие» дом, являются и наиболее значимыми семантически. Элементы-«заполнители» менее выделены. Так, сравнительно немногочисленны загадки о стенах (стены — «четыре брата/сестры, которые смотрят друг на друга и не могут встретиться»), почти нет загадок о низе/поле и о потолке (что только отчасти можно связать с реалиями — земляной пол, отсутствие подпола, отсутствие собственно потолка и т. д., поскольку соответствующие лексемы встречаются в других загадках).

Одна из основных функций дома — обеспечивать вход и укрытие от внешнего мира, выход во внешний мир, визуальную связь с внешним миром (об этом специально будет сказано далее, в связи с основными семиотическими оппозициями). К группе элементов, «закрывающих» дом (крыша, стены), присоединяется группа элементов, «открывающих» дом — дверь, окна. Дверь — один из важнейших элементов в семантической структуре дома. Дверь служит средством регламентированной связи с внешним миром. Дверь встречает каждого, входящего в дом (см. дверь «привратник», *primitorul casei*), т. е. контролирует вход и выход. *Закрытая* дверь

обеспечивает замкнутость дома и безопасность находящихся внутри (закрытую изнутри дверь в фольклорном мире нельзя открыть снаружи). По контрасту с *неподвижным домом*, основной признак двери — *движение*: 'Медведь сидит, ухо у него треплется' (Гог. 1909). Существенно, что постоянно двигаясь по направлению наружу/внутри, дверь остается на месте, т. е. дома: 'уходит и приходит, наружу не выходит' (Gjē 54, с. 144). Амбивалентное положение двери зафиксировано в загадках о месте, занимаемом в доме соответственно *закрытой* и *открытой* дверью: «большая, как конь, бык, вол, верблюд . . . , а места занимает столько же, сколько яйцо». Здесь существенна также гиперболизация размеров двери, что на семантическом уровне соответствует ее особой роли.

Основные функции двери — впускать и выпускать из дома и закрывать дом — дублируются связанными с ней другими элементами: порогом и замками. Порог — отмеченная точка, олицетворяющая собственно границу дома. Вход и выход из дома осуществляется тогда, когда перейден порог (ср. русск. «переступить порог», где может иметься в виду и движение *внутри* и движение *наружу*). Функция двери — контролировать вход и выход — перелagается на порог, как на исполнителя; в загадках подчеркивается обязательность перехода через порог и то, что он видит каждого проходящего и уходящего: 'пока через него не перейдешь, не можешь войти в дом' (Ст. 2966); порог — *конь, осел, ослик* и под., которого «седлает каждый, входящий в дом»; «порог видит (подглядывает) всех, входящих в дом» . . . (Abbot 11, ср. русск.: 'маленький мальчик всем под ноги смотрит'). В противоположность двери, нередко подчеркиваются малые размеры порога.

Словник элементов дома весьма экономен. На этом фоне тем более выделяется большое количество лексем, относящихся к разного рода запирающим устройствам: замки, запоры, засовы, болты, крюки, дверные цепи и т. д., ключ, замочная скважина, отпирание и запираение двери. Как нередко бывает, разнообразие словника обратно пропорционально разнообразию типов загадок: замок — «живое существо», часто указывается его черный цвет (*арап, цыган, татарин, дед, медведь, собака, ворон, курица* и т. д.), «находится (висит, сидит) на двери, сторожит дом»; «днем прячется, ночью выходит»; запирающие устройства «гремят». В группе загадок ключ и замок, ключ и замочная скважина обычный прием — «живые существа, связанные друг с другом родственными отношениями», часто отношениями *старший/младший (отец и дочь, отец и сын, мать и сын, дед и баба, брат и сестра, корова и теленок, кобыла и жеребенок, ослица и осленок* и т. д.). О значении и ценности замков и ключей см. алб. загадку 'кто стоит дороже, чем крепость?' (*ключ*, Gjē 70, с. 146).

Существенно, что одна и та же функция, в данном случае *защищающая*, загадывается неоднократно, охватывая разные элементы, организованные семантически и иерархически. В цепи дом — дверь — порог и замок, где каждый последующий элемент является частью предыдущего (и соответственно меньше предыдущего по размерам), передача защищающей функции осуществляется по принципу начальни*к*/исполнитель. Хотя основные обязанности лежат на начальнике, тем не менее их непосредственное выполнение возлагается на подчиненного и возможно только при совместном действии всех элементов цепи. Дом обеспечивает замкнутое пространство, в котором можно укрыться (ср. вообще семантическую значимость покрова, укрывания), однако без двери замкнутое пространство не существует. В свою очередь дверь, подчеркиваемая порогом/ границей дома, не может защитить его внутреннее пространство, если она не снабжена запирающими устройствами. Нередкий в фольклоре прием выявления иерархизованных связей элементов от младшего к старшему (ср. построения типа 'не было гвоздя — подкова пропала...') в загадках интересен тем, что связи восстанавливаются обычно не в тексте одной загадки, а более сложным путем, при объединении разных групп загадок.

Задача визуальной связи с внешним миром, со светом, с солнцем возлагается на окно. Окно описывается признаками *прозрачный*, связанный с *водой*, *стеклом*, ср. загадки типа «пруд без воды» Gjë 49, с. 143, Cinel 315, «стеклянная миска на доме» (*баджа, окно в крыше*, Gjë 48, с. 143); окно «смотрит на солнце» и без него дом ничего не стоит (Пен. с. 168). Окно-глаз см. в следующих загадках: *Care sint ochii casei?* 'Что у дома глаза?' (Cinel 313), 'стеклянные у него глаза, деревянные у него брови' (Ст. 3001), ср. также обратные загадки 'с глазами, но не окно' (*дышло*, Cinel 1807), 'окна, но не в доме' (*очки*, Cinel 999) и др.³ Наконец, с окном связаны самые распространенные балканские загадки о солнце, проникающем в запертый дом через окна, как вор и разбойник (что при более глубоком рассмотрении соотносится с известными космологическими мифологемами). Собственно говоря, текст загадки единый,

³ К цепи окно — глаза — вода — стекло со значением *отражение света*, средство визуального общения с внешним, иным миром и т. д., присоединяется зеркало, еще более чудесным образом позволяющее заглянуть в другое пространство: 'глаза госпожи на дне горшка' (Гог. 1262, ср. там же 'есть у меня волк со стеклянными глазами', 1257), 'синее озеро без дна', 'сосуд без дна', 'вытаращившийся дед висит на стене', 'прозрачный родник на стене', 'блестящее и чистое, ровное, как вода, глаз нет — все видит' (Ст. 2903—2907), 'в ступе вода, в огороде звезда, за морем огонь достойно горит' (Рыби. 1239) и др.

а вариации носят, скорее, стилистический характер (не говоря, естественно, о языковых и диалектных различиях) «закрываю, запираю дом, а вор, разбойник, гость..., оказывается внутри»: *Derën e mylla te kuç e te mendalë, kur hyra brena, gjeta kusarë* (Gjë 157, с. 507), *затворих, заключих, га са върнах, гост намерих* (Ст. 110), *една баба затворила, заключила, на уф к'ичи жив арамија нашла* (Пен. с. 166), *κλειδώνω τὸ σπιτάκι μου καὶ μέσα κλέφτης περπατεῖ* (Abbot 13), *Inchisei uşele, | Läsai perdelele | Şi hojul tot în casă, | Şi nu vrea ca să iasă* (Gor. 1717⁴ и т. д., ср. многочисленные сербские, турецкие, гагаузские и т. п. загадки)⁵.

В загадках нередко указывается расположение окна в доме — на стенах, под крышей, в крыше; ср. также «четыре сестры не могут встретиться» (Gjë 50, с. 143) — так же загадываются стены. Более интересны загадки, в которых место окна определяется в рамках оппозиции внутренний/внешний. В загадках такого типа подчеркивается неопределенность положения окна, его амбивалентность: *вън седи, вътре спи, на едно место стои* (Ст. 3002). В связи с этим особенно существенны загадки румынской традиции: *'ни в доме, ни снаружи, ни в небе, ни на земле'* (Gor. 776), *'ни наверху, ни внизу, ни снаружи, ни в доме'* (Gor. 778а), *'и снаружи, и в доме'* (Gor. 779, 779а) и др.⁶

Особо следует выделить группу загадок, где прорабатываются различные комбинации элементов дома друг с другом или дома в целом с его элементами; *'есть у меня сад с четырьмя стенами, внутри разделенный на очень много частей, а сверху положена шляпа'* (Gor. 260); *'четыре листа и дырка и дырочки'* (дом: *стены, дверь, окна*, Ст. 2952), *'Старый Дрэган с одним дубом'* (дом с *печной трубой*, Cinel 242), *'две подруги, одна все время моется и остается черной, другая моется раз в год, и всегда чистая'* (*крыша и белые стены дома*, Cinel 262). Нередко элементы комбинируются по временному признаку, о чем см. далее.

⁴ Ср. ту же загадку с отгадкой *мышь*, (Cinel 2200).

⁵ Ср. сходные русские загадки (Митроф.): *влезет в окно, растянется, как сукно...; белая кошка лезет в окошко; из окошка в окошко — золотно веретешко; для кого нет такой скважины, чтобы он не пролез?* и т. д.

⁶ Амбивалентное положение отмечается и для других элементов дома, служащих границей внутреннего и внешнего: *порог 'не в доме, не снаружи'* (Cinel 266), *дверь 'и снаружи, и в доме'* (Cinel 275). Чаще, однако, так описывается окно, что можно интерпретировать как его амбивалентность и на семантическом уровне: окно служит нерегламентированным входом в дом, через окно может проникнуть вредитель; с другой стороны, окно связано со светом, т. е. с *положительным*.

Дом и человек

Структура дома в основных чертах повторяет структуру внешнего мира.⁷ Дом — это мир, приспособленный к масштабам человека и созданный им самим; см. хотя бы загадки типа «человек строит дом»: 'пять братьев дом строят, а жить в нем не собираются' (*спицы и чулок*, Ст. 2351 и др.) и т. д.⁸ В оппозиции макрокосм/микрокосм первый член характеризуется несоизмеримостью с человеком, второй, т. е. дом — соизмеримостью, связью с человеком. Открытость, неограниченность внешнего мира связана с неопределенностью и хаосом и опасна для человека. Он находит защиту в ограниченном, небольшом и потому контролируемом пространстве дома. Принадлежность человеку — основной функциональный признак дома; дом существует постольку, поскольку существует человек. Человек создает для себя мир/дом по образцу внешнего мира, но приспособлявая его к своим размерам.⁹ Будучи создан, дом существует остранинно от человека и приобретает самостоятельную значимость и активность: собирая внутри себя людей, он обеспечивает им защиту от опасностей внешнего мира. Статус дома предполагает обязательное присутствие внутри него человека. Общее представление о доме — «объем, наполненный живыми существами»: 'собравшись в лесу, сидит народ, закрытый сверху' (Гог. 259), дом — 'корабль, с мухами внутри' (Gjē 16, стр. 139) и т. д. Этот признак дома описывается в рамках оппозиции полный (живым)/пустой; любой объем, в котором можно выделить внешнюю оболочку и сердцевину, может быть загадан через дом. Более всего распространены загадки о плодах с семенами внутри (преимущественно бахчевые, ср. русск. *без окон, без дверей, полна горница людей*; набор плодов определяется реалиями — *тыква, кабачок, дыня, арбуз* и т. п., а также *апельсин, гранат, орех*). Наиболее простой тип загадки — «два, четыре... много людей, детей, братьев, воинов, учеников, монахов, цыган и т. д. в одном доме, под одной крышей»; встречаются и более разработанные, например, 'дворец царя зеленый, он одет в красное, свита черная' (*арбуз*, Mbledhēs 1, с. 84). Ср. также другую схему отожд-

⁷ См. хотя бы соответствие верх/низ, небо/земля — потолок, крыша/пол, ср. загадки о *небе* и *звездах* 'на потолке свечи горят' (Ст. 63—65), 'полон чердак яиц, орехов' (Ст. 56, 57), 'у меня на чердаке рогожа, полная орехов' (Гог. 1755) и другие, более специальные соответствия.

⁸ В противоположность дому, гроб делается человеком не для себя, а для другого (см. обычные загадки «тому, кто его делает, он не нужен; тот, кому он нужен, его не видит»).

⁹ Все в доме сделано человеком, ср. в связи с этим загадки «Что в доме не сделано рукой человека?» (наиболее распространенный ответ «шелл в стене»).

дествления с домом, построенную на той же оппозиции: *губы* — крыша дома, *рот* — сам дом, *зубы* и постоянно движущийся, т. е. живой, *язык* — его обитатели (специально о языке см.: '... гуляет по землянке и кричит Мафтей, Мафтей', Гог. прил. 127; 'красный пес дом стережет' Ст. 1778).¹⁰

Через дом загадываются различные объемные предметы домашней утвари — *сундуки, лари, коробки* и т. д.¹¹ В эту же схему вписываются загадки о душе в теле человека (душа — птица, заключенная в дом, *комнату, сундук, клетку*; распространенное клише «если птица вылетит, то зачем мне клетка», ср. *Впереди густой туман клубится, | И пустая клетка позади*).

Связь с живым настолько существенна и значима для дома, что ему приписывается признак мертвый, т. е. бывший когда-то живым (а не неодушевленный, неживой). Подавляющее большинство загадок о доме строится по следующему типу: «живое существо умерло, внутренности у него живые» («ходят и выходят, разговаривают» и т. д.) *Një buaçë e ngordhët, hyjnë e i dalin zorrët* (Gjë I, с. 137), *мртва кобила, живи черва* (Ст. 2948), *Am o gëinã moțãricã | Și vorbește rãnunchii din ea* (Cinel 57) и др.¹² Живое существо в загадках этого типа обычно домашнее животное больших размеров или домашняя птица женского пола (*корова, кобила, курица*). Следующий шаг — отношение дома к людям как *матери* к *детям*, которых она охраняет. Признак *женский, материнский* не только подчеркивает защищающую функцию дома, но и содержит уподобление внутренности дома материнскому чреву: 'корова сдохла а телята живые' (Gjë 8 стр. 138). Чаще всего дом с людьми загадывается через *наседку с цыплятами* и *под мртва кокошка живи пилета* (Ст. 2947), *мртва квачка, живи пилина* (Пен. с. 186), *Puii vii, | Cloșca moartã*, (Cinel 234) и под. Ср. также 'наседка из дерева, птенцы из кожи' (Гог. 287).¹³ Оппозиция мертвый/живой захватывает также загадки о *корабле*, который отождествляется, в свою очередь, с движущимся домом, см.: *ἄφροδος ψυχῆ δὲν ἔχει | Μὰ ψυχὲς παύονται καὶ φεύγει* 'неодушевленный, души не имеет, а душу берет и бежит', *мртви живого носи, душа нема, души носе* и т. д. Пред-

¹⁰ С домом отождествляются *часы* с живым механизмом внутри (Гог. 377, Ст. 2533), см. также: *печь* («девушка, сидящая в доме», Cinel 389), *свет* — то, что «наполняет весь дом» (Гог. 1045, 1049, 1050), *уши* 'в каждом доме по два ружья висит' (Ст. 2533), *шелковичный червь* — 'дервиш в мельне' (Gjë 434, с. 477), а также *улей* с гудящими в нем *пчелами*.

¹¹ См. также: 'маленький домик, полный костей' (*гроб*, Ст. 3418).

¹² См. обратный прием: *Стое Каъа, та не се клаъа, чека мртви да излезат* (*кукъага и човеците*, Пен. с. 206).

¹³ Ср. также вырожденную загадку 'внутри кабачка [овощ] в нем разговаривают внутренности' (Гог. 254).

ставляется, что в загадках такого рода речь идет не просто об обычном олицетворении, но об особых глубинных связях дома в его разных ипостасях с человеком.

Дом и пространственные оппозиции внутренний/внешний

В универсальной для фольклорного пространства оппозиции внутренний/внешний дом является носителем признака внутренний по преимуществу. Поскольку дом образует самостоятельное замкнутое пространство (объем) в пространстве, он начинает восприниматься сам как внутренность пространства. На лексическом уровне это отражается в частности в том, что оппозиция внутри/снаружи заменяется оппозицией дом а/снаружи. В свою очередь снаружи расширяется как лес, поле, вода, гора, места скопления народа (базар, площадь), т. е. как лексемы, имеющие особую семантическую функцию в организации фольклорного пространства. Оппозиция внутренний/внешний, принадлежащий дому/принадлежащий внешнему миру может быть интерпретирована как оппозиция принадлежащий культуре/не принадлежащий культуре («неочеловеченный»). По этой оппозиции строятся загадки главным образом о предметах домашней утвари, сделанных из дерева; обычное клише — 'в лесу на горе родилось, жило, росло или из лесу пришло домой' (или по типу русской *в лесу тяп-тяп, дома ляп-ляп*): *мотовило вило зад гора си било, дома дошло, зад врата си скрило*; *Rritet në mal, bënet në mal, vjen këtu ...*; *In pădure născui, | In pădure cresci*, | *Acasă dacă m'aduse ...*; στὸ βουνὸ γεννήθηκα, | στὸ βουνὸ τράνεψα. Существенно, что чаще всего так загадываются предметы, имеющие форму палки, шеста («окультуренное дерево») — *посох, дубина, балка, кол, навой и рейки* ткацкого станка, *коромысло, труба* (музыкальный инструмент), *метла* и т. д., а также *порог, бадья, стол, сито, мост, икона* и т. д. и в одном случае *солнце* (Ст. 85). Кроме того, таким же образом загадываются домашние животные (*конь, осел*), которые днем выходят со двора, а вечером возвращаются.

Оппозиция внутренний/внешний регламентирует место различных объектов, которые по правилу должны находиться внутри или вне дома (прежде всего, например, *печь, без которой дом не обходится*,¹⁴ а также другие предметы); здесь

¹⁴ Печь, на семантическом уровне интерпретируемая как центр дома, сакральное место, алтарь, должна быть рассмотрена самостоятельно. Здесь также не анализируется интерьер дома — мебель, утварь и т. п., хотя в фольклорном мире все это может считаться элементами дома.

пространственная регламентация связывается с временной, о чем см. далее. По оппозиции *д о м а / с н а р у ж и* описываются предметы с двойственным пространственным положением (часть *с н а р у ж и*, часть *в н у т р и*); овощи-корнеплоды (*морковь, лук, редиска*), а также предметы — балки в доме, выступающие из-под кровли, *ложки* в миске, *гвоздь, сверло*: «сам, весь, тело, голова, половина... дома — остальное, половина, голова, волосы, ноги, хвост... *с н а р у ж и*, на дворе». См. загадки о *гвозде*: *Осман паша у затвора, а главата му на двора* (Ст. 2154), *jumătate e în casă, jumătate e afară*, (Cinel 258), *Kokën në mejdant, bishtin në zejđant* (Gjê 182, с. 104) и др.¹⁵

Особо выделяется группа загадок о дороге (*путь, тропинка*). Дорога — посредник фольклорного пространства, связывающий внутренний мир = дом с внешним миром и дом а друг с другом (предполагается, что дома стоят группами, с румынскую загадку, где дома изображаются в виде стоящих рядом муравейников, Cinel 237). Дорога, тропинка связана с домом, но она кончается у его границы, т.е. у порога и двери, и не входит внутрь дома; дорога 'от дома до дома ходит, в дом не входит' (Ст. 2419), «голова у двери, у порога двери, хвост в лесу, в море» (Gjê с. 315). См. также сравнение дороги с *лентами, плетями арбуза, свивальником, кишками быка* и т. п., протянутыми между домами, или румынскую формулу *de la noi și pîna la voi* 'от нас и до вас' (ср. русск. *у нас, у вас*) для обозначения границ дороги. См. также загадки, в которых путь, ведущий во-вне, противопоставляется внутренним дорожкам между домами: 'Тоадер длинный обходит землю, | Тодеряса нашла себе дом' (Cinel 1793) или 'Штефан длинный, как земля, | Штефаняса приходит домой' (Gog. 724a)¹⁶.

Открытый/закрытый

Оппозиция *внутренний/внешний* сложным образом связана с оппозицией *открытый/закрытый*, которую в данном случае целесообразно формулировать как оппозицию *вход/выход*. Внутреннее пространство, куда человек входит и где он закрывается, — гарантия для его безопасности. Однако выход во внешний мир — необходимое условие для жизни человека, поэтому его дом должен не только *закрывать*ся, но и *открываться*. Человек не столько проводит

¹⁵ См. также загадки типа «дома идет снег, а снаружи нет» (просеивание *муки*), «дома смиренный, на дворе буйный» (*вино*), «солома внутри горит, дом снаружи не горит» (*табак и трубка*), «в поле, в лес, в горы идет, домой глядит, домой идет, в поле... глядит» (*ружье, топор*).

¹⁶ См. также загадку о *мосте*: 'никто его не минует, когда идет домой' (Cinel 1802).

жизнь в доме, сколько возвращается домой извне; войти в дом (домовину) и не выйти означает умереть: *в него само се влезвит, а не се излезвит* (гроб, Струга 77); с другой стороны, мертвый человек не принадлежит дому: *всички за него плачат, в къщи го не рачат* (мъртвец, Ст. 1871). Итак, чтобы гарантировать человеку не только безопасность, но и возможность существования, дом должен выпускать его наружу, т. е. иметь отверстия для связи с внешним миром (дверь, окна). Не-дом, неправильный (или особенный) дом — это дом, в котором либо совсем нет, либо слишком много отверстий. Через «дом без окон и без дверей», «без единого отверстия» загадывается чаще всего *яйцо*, а также *плоды* (бахчевые, *гранат, орех*), *улей, кокон* шелковичного червя и т. д., см. также: «беленый дом без двери и окна» (*могила*, Gjë 356, с. 75). С другой стороны, см. дом, в котором слишком много отверстий — *сито, наперсток*. Техника входа и выхода в дом особенно тщательно разрабатывается в загадках. *Правильный* вход и выход осуществляется через одну дверь, см. в противоположность этому *рыбачья сеть*, губящая своих обитателей: «тысяча дверей, в одну входят, ниоткуда не выходят». См. также: «что это за дом, куда нельзя просунуть даже кончик иголки?» (*яйцо*, Gjë 93, с. 228); «есть у меня домик, маленький, беленый, и пока его не разрушишь, не можешь войти внутрь» (*яйцо*, Гог. 1304) и т. д.¹⁷ К этому же (т. е. особенному входу в дом) см. загадку об улитке: «каждый день выхожу во двор и всегда дома» (Струга 414) или о *часах* «из дома не выхожу, а всегда иду» (Gjë 69, с. 293), ср. там же аналогичную загадку о двери (54, с. 144). Представление оппозиции вход/выход в загадках интересно своей нетривиальностью. При сохранении за входом признака *положительный*, а за выходом — *отрицательный*, выход из дома представляется одним из необходимых условий сохранения статуса дома и человека в доме.

Другие пространственные оппозиции

К ним относятся оппозиции *верх/низ, спереди/сзади/посередине*. В мире человека дом является точкой отсчета. В большом числе случаев указанные оппозиции определяются по отношению к дому. В этом смысле дом — это центр мира. См. хотя бы некоторые загадки: «вверху дом, внизу дом, посередине окно» (*лампа*, Гог. 987, ср. загадки о *мельничных колесах*, строящиеся на противопоставлении *снаружи* — в доме — в *середине дома*, Гог. 1572); «Черная Мара в доме, душа ее перед домом» (*печка и дым*, Ст. 3205), «перед домом град

¹⁷ О сложном входе и выходе см.: «вхожу в одну дверь, выхожу в две; и когда я вышел в две, я оказываюсь внутри» (*штаны*, Cinel 938).

идет, за домом снег идет' (приспособление для очистки хлопка и хлопок с семенами, Ст. 2194, Пен. с. 197), 'перед домом ясно, за домом облачно' (огонь, Пен. с. 187), 'за домиком ласка чванится' (навозная куча, Abbot 27, ср.: 'ой-ой-ой, за домом', крапива, Gjë 538, с. 405 или 'циу, циу за домом', капля дождя, Гог. 1390), 'что входит в дом головой вниз?' (звездь в подкове, Гог. 604), 'мука подходит к двери' (снег, Gjë 289, с. 525), 'дерево вьется вокруг дома' (уж, Ст. 1328), 'вокруг дома подвешены свечи' (сосульки, Гог. 893) и т. д., см. также о смешении верха и низа в загадке о пароходе: 'фундамент на крыше, крыша на фундаменте' (Gjë 44, с. 313).

Уже говорилось о том, что в доме особенно проработан верх, представляющий собой как защиту (покров) от внешнего мира, так и границу с внешним миром. Интересно то, что внешний, верхний мир начинается непосредственно на верху/крыше дома (или непосредственно над его крышей), без какого-либо промежуточного пространства. Небо с небесными светилами расположено наверху постольку, поскольку внизу находится дом, центр мира человека. В многочисленных космологических загадках небо, звезды, солнце, луна располагаются, висят, ходят, бегают, сидят, играют, гуляют, лежат и т. п.¹⁸ на/над верхом, крышей, кровлей, черепицей или на чердаке дома: *tbi, përmby shtëpi, përmby çati, на куки, над стреха, peste casă, pe casă, în pod, πάνω στὸ σπλάχι, на кирамиди, ὄσα κερατῖδια* и т. д. Дом как бы соединяет небо и землю. Он стоит на земле и связан с человеком, т. е. принадлежит низу. С другой стороны, он возвышается над землей, т. е. расположен между землей и небом, он выпускает человека во-вне и в этом смысле связан с внешним миром и с верхом.

Временные оппозиции

В модели мира временные оппозиции, т. е. день/ночь, утро/вечер (входящие в конце концов в оппозицию свет/тьма) тесно связаны с пространственными, особенно с оппозициями внутреннй/внешнй, открытй/закрытй. Пребывание человека внутри или вне дома регламентируется временем. Для человека опасна ночь, темнота, поэтому он должен скрываться в запертом доме ночью и выходить днем: 'есть у меня наседка: ночью собирает птенцов, а днем их выпускает' (Гог. 258, ср., с другой стороны, там же

¹⁸ Выбор предиката зависит от субъекта: небо со звездами может быть представлено как рогожа, решето, корзина, сосуд, ковер с орехами, яйцами, свечами; солнце — золотая монета, золотой ковер, горящая тарелка; луна, месяц — пресный хлеб (погача), крендель, круглый поднос, чашка кислого молока, кошка, утка, свинья, собака, курица и т. д.

259 — «люди скрываются днем от солнца, а ночью от луны»).¹⁹ Для безопасности двери дома ночью должны не просто закрываться, но и запираются. В большинстве загадок о замках, построенных по формуле *прячется/появляется*, содержится оппозиция *день/ночь*: 'днем прячется, ночью выходит' (Gjë 58, с. 144, ср., 'днем в доме и ночью в доме', Gjë 59, с. 145), *ноке на мандана, дене во зандана* (Ст. 2993), «днем гуляю, ночью сторожу дом» (Гог. 175) и т. д. По временному признаку классифицируются функции различных элементов дома и домашней утвари (в какое время что используется). Обычное клише — загадываемые объекты (их, как правило, не менее двух) говорят, что они больше любят, *день/ночь*, *утро/вечер*, *будни/воскресенье*, *зим/улето* и т. д.: 'у меня три сестры: одна говорит, чтобы наступил день, другая, чтобы нет, а третья, что ей все равно' (*окно, кровать, дверь*, Гог. 781); 'у меня в доме три девушки; одна говорит, чтобы пришло воскресенье..., другая говорит, чтобы пришла ночь..., а третья говорит, придет или не придет, мне все равно' (*жердь* в доме, на которую вешают одежду, *дверь, окно*, Гог. 623), 'есть три брата: один просит зиму, другой просит лето, а третий: будь как будет' (*телега, сани, хомут*, Гог. 252, см. также 252а, 253) и под. Вообще представление об организации жизни человека дома или вне его (но имея в виду возвращения в дом), наиболее отчетливо отражено именно в загадках о времени: введение временного признака переводит парадигматические правила на синтагматический уровень, сообщая операционные правила их применения. См. хотя бы следующие загадки: 'днем я пустая, вечером меня нагружают, утром меня разгружают' (*жердь*, на которую вешают одежду, Гог. 622); 'то вверх, то вниз, вечером мне лучше всего' (*дверь*, Сипел 271), 'днем служанка, ночью царица' (*метла* СТ. 3292), 'весь день в горах и на лугу, всю ночь дома' (*колокольчик для скота*, Gjë 94, с. 91); 'днем кланяется, а ночью звезды считает' (*колодезный журавль*, Срб.), 'в нашем доме есть стена, вечером ее разрушают, днем ее восстанавливают' (*шкаф, сундук*, Мандоку 61), 'весь день ест мясо, а вечером считает звезды' (*стрекало*, Abbot 12), 'зимой ее любим, летом ее ненавидим' (*печь*, Ст. 3202); 'есть у меня домик... днем поет, ночью поет...' (*часы*, Гог. 377); 'есть у меня две лохани; днем полные, ночью пустые' (*обувь*, Гог. 415); 'ночью ящерица, днем круг' (*ремень*, Гог. 684); 'днем в углу, ночью выше всех' (*лампа*, Гог. 988); 'днем сижу на окне, за обедом на столе, а вечером прячусь' (*муха*, Гог. 1184) и т. д.²⁰

¹⁹ См. аналогию дом с людьми — небо со звездами: 'наседка с желтыми цыплятами, вечером их выпускает, утром их собирает' (Ст. 138); 'белая курица днем птенцов выпускает, черная курица ночью птенцов собирает' (*день и ночь*, Струга 20).

²⁰ По временному признаку могут загадываться солнце, появляющееся днем, и луна, появляющаяся ночью. См. также 'есть у меня два шелко-

Видовые признаки дома

В загадках дается весьма обобщенное и абстрактное понятие о доме. Безразличие к называнию дома, т. е. к его виду, сочетается с почти минимальным набором элементов дома. Разнообразие народной архитектуры Балкан, многократно отмечаемое, — разные типы домов, от землянки до башни в несколько этажей, — различия в строительном материале, ареально-типологические и национальные вариации и т. д., — все это не находит почти никакого отражения в загадках. Материал балканских загадок дает крайне скудные сведения обо всем, что выходит за пределы универсальной структуры дома, так что речь может идти, скорее о доме в модели мира, чем о доме на Балканах.

Те немногие сведения, которые извлекаются из балканских загадок, относятся прежде всего к описанию покрытия крыши. Такая детализация, несомненно, связана с особой проработанностью верха дома, о чем уже говорилось. Крышу кроют красной черепицей (см. выше загадки о *красной шляпе на доме*); в загадках подчеркивается большое число черепиц и то, что они прилегают друг к другу: 'у тысячи сестер нет ни матери, ни отца' (Gjë 38, с. 142), 'тысячи сестер поят друг друга' (Gjë 34, с. 141), 'рубашка заплата на заплате' (Mbledhës 23, с. 140). Кроме того, крышу кроют дранкой (*şindrilă*, Cinel 263) или жердями, прутьями (*прѣтовете на покрива*, Ст. 3010). Дом может быть деревянным (*деревянная наседка*, Гог. 257) или мазаным (*un coteţ lipit*, Гог. прил. 27). Дом обычно белого цвета (*бела кобила*, Ст. 2950), его белят известью (один из общих признаков дома и яйца — белый цвет, эпитеты к яйцу = дому — беленый *văruită*, *варосана*, *e lyer te gëlqere*). Прочие детали более или менее незначительны: упоминается баджа — окно в крыше, однако не всегда контекст позволяет отличить его от обычного окна; указывается, что дверь состоит из двух половинок. Этим едва ли не исчерпывается подробное описание дома.²¹ Классификация разных видов дома с функциональной точки зрения также едва наме-

вых клубочка; ходят по густому лесу, а вечером возвращаются домой' (*глаза*, Гог. 1244а).

²¹ Сравнение с русскими загадками об избе (Митроф.) позволяет предположить, что универсальное описание дома вообще превалирует над индивидуальным. Набор элементов в общем совпадает (особо проработанный верх — крыша, балки, потолочины, матица, потолок, — стены, углы, окна, двери). Что же касается специфических признаков избы, то о них сообщается более скупое: стены из бревен, законопаченные мхом и покрытые тесом; крыша кроется соломой; деревянные ставни; полаты; завалинка. Все это также описание «усредненной» избы, без каких бы то ни было ареальных и под. отличий.

чена: во дворце окон больше, чем в обычном доме, корчма или тюрьма — 'дом чорта в середине села' (Гог. 589). Пожалуй, выделяется только церковь, что, естественно, связано с ее совершенно особой ролью в модели мира. В загадках церковь/сакральное противопоставляется дому/светскому как нечто *пестрое, яркое, звучащее* (колокола, пение): '... една коза бърдзеста, на сво село невеста' (Ст. 3387, см. также *шарена камара*); *Петел неут, | Мара се разлеи (колокол, Ст. 3396)*, 'есть у меня пестрый горшок, в нем поют петухи' (*церковь*, Гог. 119 ср.: 'есть у меня пестрый дом посреди улицы', Гог. 134), 'вверху гремит, внизу отзывается, вороны собираются в гнездо' (Гог. 126) и т. д.

Способы представления дома в загадках

Уже отмечалось, что описание фольклорной модели мира внутри нее самой строится в частности на проекции одного ее фрагмента на другой (см. хотя бы членение рельефа и членение тела человека и т. д.). Этот экономный способ не только обеспечивает полноту и простоту описания, но и позволяет выявить глубинные семантические отношения на парадигматическом уровне. Универсальный прием — описывать неживое через живое и наоборот. Это в конце концов подводит к пониманию зыбких границ между живым и неживым, одушевленным и неодушевленным (что и манифестируется в отношении дома и человека, см. выше).

В описании дома через живое наблюдается примечательная особенность. Сам дом, как правило, представляется в виде животного или птицы (домашних), точнее, в виде мертвого животного. Это распространяется и на людей в доме, представляемых как детеныши животных или птиц. В тех случаях, когда дом загадывается через неживое (*овощ, муравейник, паролод* и т. д.), внутри объема находятся либо части животного (внутренности), либо животные. Что касается элементов дома, то они, как правило, отождествляются с человеком, причем регулярно используются термины родства (*родители/дети, братья/сестры, дед/баба* и под.). Последнее выделяет не только связь элементов между собой, но и ее иерархический порядок. Кроме терминов родства употребляются и другие обозначения человека: собственные имена, обозначения «по цвету» (*арап, цыган*), по возрасту, по положению (*хозяин*) и т. д. Более детализированы части тела человека или животного (*тело, голова, ноги, спина, зад, живот, сосок, глаза, брови, волосы, уши, хвост*). В свободном чередовании с человеком встречаются различные виды животных и птиц, преимущественно домашних: *конь, вол, мул,*

корова, бык, верблюд, коза, собака, кошка, медведь, ворон, петух, курица, утка и т. д.). Неодушевленные предметы, через которые загадываются элементы дома, встречаются реже; обычно они относятся к *утвари*, т. е. также связаны с человеком и с домом: *горшок, миска, корыто, подушка, одеяло, рубашка, пояс, веревка* и т. д. В общем набор лексем, через которые загадывается дом и его элементы, ограничен; если можно говорить, что он преследует какую-то цель, то эта цель — выявление связей живого и неживого.

Тот же прием используется и для загадывания объектов через дом. Хотя основной признак дома — замкнутость, объемность, наполненность, — связь с живым и здесь выступает на первый план: через дом загадываются *улитка, черепаха, пчелиный улей, шелковичный червь в коконе, язык и зубы во рту, душа в теле человека*. Если же загадывается неодушевленный объект, то и ему приписывается признак живой: *овощи с людьми внутри, печь — дед, девушка, сидящие внутри дома* (аналогично загадывается *огонь в печи, печная труба — старик, сидящий на крыше, чулок и спицы — братья строят дом* и т. д. См. также: 'два столба дом держат' (*ноги человека*, Ст. 1825). Конечно, этим набор объектов, загадываемых через дом, не исчерпывается, однако и в других случаях можно восстановить связь с живым, хотя и не столь непосредственную: дом = яйцо, которое тоже содержит в себе живое (см. инвертированную по сравнению с домом загадку о *наседке на яйцах*: 'ждет, пока выйдут мертвые', Ст. 1199), *гриб, капуста* — растения, также связанные с живым. Что же касается аналогий в загадках о доме и внешнем мире, то об их соотношении в модели мира уже было сказано.

Отождествление различных фрагментов модели мира друг с другом возможно и оправдано постольку, поскольку оно включается в рамки универсальных семиотических оппозиций. Оппозиции служат дифференциальными признаками, комбинации которых позволяют описывать любой объект или любую семантему в модели мира.

Дом и все связанное с ним (в том числе то, что загадывается через дом и его элементы) описывается набором следующих семиотических оппозиций (перечисляются основные): мертвый/живой, внутренний/внешний, замкнутый/незамкнутый, закрытый/открытый, верх/низ, полный/пустой, неподвижный/подвижный, большой/маленький, прочный/непрочный. Основной характеристикой дома является его двоякая связь с человеком: дом — создание = дитя человека (принадлежность дома к культуре); человек — дитя защитника-дома. Естественно, список оппозиций можно продолжить за счет введения более тон-

ких и индивидуальных черт, например, цвет, местоположение по отношению к другим домам, по отношению к другим элементам пространства, по отношению к внешнему миру и т. п. Однако основные и наиболее существенные признаки дома исчерпываются перечисленными оппозициями.

Заключение

Анализ лексемы дом в загадках позволяет сделать некоторые выводы о структуре словаря загадок в целом. Корпус загадок соответствует такому толковому словарю, в котором правая часть (словарные статьи) не содержит новых денотатов по сравнению с левой частью (словником). На уровне денотатов правая и левая части адекватны друг другу и исчерпывают друг друга. Словарные статьи содержат ограниченный набор операторов, которые 1) организуют текст самой статьи; 2) обеспечивают связь правой и левой части; 3) устанавливают основные способы связи денотатов на всем корпусе загадок. На формальном, логико-грамматическом уровне операторы представлены прежде всего предикатами и атрибутами, а также показателями некоторых специальных отношений (временные, причинно-следственные и т. п.). Так же, как и денотаты, операторы перечислимы. В принципе возможно составление словника операторов (см., например, основные предикаты: *быть, иметь, двигаться, жить, рождаться, умирать, есть, спать, видеть, слышать, говорить, мочь, брать* и т. д.; атрибуты: *цвета — черный, белый, красный, желтый, синий, зеленый — большой, маленький, теплый, холодный, полный, пустой, открытый, закрытый* и т. д.). Семантический анализ операторов имеет самостоятельное значение при характеристике модели мира.

Установление семантических связей между различными элементами словаря загадок и последующее выведение некоторой семантической системы, дающей представление о модели мира, возможно только при подходе к корпусу загадок как к единому тексту. Такой подход не обязателен, например, при анализе загадок с точки зрения формальной структуры, установления их формальных разновидностей и т. п. Что же касается семантики, то здесь дело не только и не столько в количестве загадок, сколько в их жесткой семантической схеме, описывающей не набор самостоятельных загадок, но единое целое. Семантика загадки (в том числе и отдельно взятой) устанавливается в конце концов исключительно на парадигматическом уровне, но, естественно, средствами синтагматического уровня. Поэтому, хотя каждая загадка вносит свою долю в общую схему, она может быть понята только в рамках этой общей схемы.

Некий объем семантической информации о модели мира помещен в сеть, узлы которой — денотаты, словник загадок, — связаны между собой операторами. Если попробовать вытянуть один узел, за ним поднимается вся сеть. Так, анализ только одной лексемы дом ввел в круг рассмотрения еще целый ряд лексем с самостоятельным семантическим значением (при том, что здесь рассматривались только непосредственные связи первой ступени и не проводилось отождествление через промежуточные лексемы). Определение круга лексем, связанных с домом, повлекло за собой выяснение способов связи, т. е. установление общих дифференциальных признаков, описывающих данные лексемы. Следующий шаг привел к выявлению универсальных семиотических оппозиций, описывающих модель мира. Можно предполагать такую организацию корпуса загадок, при которой полное описание одной лексемы со всеми ее многоступенчатыми связями на семантическом уровне, в конце концов, привлечет весь словник и приведет к установлению общей семантической структуры. Естественно, что это возможно только при условии, что все загадки представляют собой единый текст, достаточно строго организованный.

Выше уже говорилось об универсальности мира, описываемого загадками. Простейшая семантическая классификация корпуса загадок разных традиций, частая в собраниях (*космология, флора, фауна, человек, его дом, его занятия* и т. д.), почти универсальна. Местные различия появляются на достаточно продвинутых уровнях (набор растений, животных и под.) и они в общем минимальны. Загадки не столько описывают быт, приуроченный к определенному месту, времени и т. п., сколько устанавливают гораздо более общие основы, соответствующие представлению о мире.

В последнее время увеличивается число работ, вскрывающих «единство фольклора» на разных уровнях: универсальное морфологическое строение, перечислимость сюжетов и мотивов и т. п. На семантическом уровне речь идет о единстве мифо-ритуального сценария и об универсальности модели мира, которая строится на основе ограниченного числа семиотических оппозиций. Установление семантической структуры модели мира требует кросс-жанровых описаний. При этом выясняется, что каждый жанр имеет особую функцию и вносит свою лепту в сумму общих сведений. Функциональная роль загадок в этом смысле заслуживает особого внимания. Здесь следует вспомнить, что загадки вводятся на первом этапе обучения человека (т. е. ребенка) ориентации в мире. Загадки не рассчитаны на отгадывание, но на заучивание. Загадки должны сообщаться не по отдельности, а группами. Естественно, что никто не владеет практически всем набором загадок, хотя бы в пределах данной традиции, но это и не нужно. Во-первых, информация, которую дают загадки, не

единственна: она подтверждается и дублируется другими способами (в частности, другими фольклорными жанрами). Во-вторых, единство и формальная организация корпуса загадок позволяют строить всю схему по достаточно представительному ее фрагменту (так же как язык учат по нормативной, т. е. минимальной, а не по описательной грамматике). Овладевший загадками человек получает сумму знаний, выходящую за пределы не только знания набора лексем, но и усвоения их значений: корпус загадок обеспечивает начальные и наиболее общие представления о модели мира. Эти представления обеспечиваются проекцией денотатов на систему универсальных семиотических оппозиций, описывающих модель мира. Не менее важно и то, что в загадках по преимуществу содержится механизм отождествления различных фрагментов модели мира друг с другом или модели мира с разными ее фрагментами, т. е. возможность восприятия мира в его единстве, в связи и взаимодействии его элементов.²²

Сумма сведений о мире, составляющая основу представлений человека о модели мира, сообщается в корпусе загадок необычайно простым и экономным образом, представляющим, кроме всего прочего, и несомненную эстетическую ценность (настолько же, насколько бывает проблематичной эстетическая ценность отдельно взятой загадки). Формальная структура загадок обеспечивает оптимальные условия для их сохранения и передачи: фиксированный текст, часто рифмованный или ритмизованный, краткость, однообразие и несложность схемы, с возможностью легких подстановок и вариаций и т. п., — все это обеспечивает легкое запоминание и гарантирует их распространение во времени и пространстве без значительных искажений. Одна из основных задач загадки — обучение коммуникативному коду, его проверка и подтверждение. Выполнение этой задачи возможно при большой стабильности корпуса загадок. Он самодостаточен и в конце концов не слишком тесно связан с реалиями повседневной жизни: загадки описывают вечный мир, а не изменчивый быт (ср. в связи с этим непрочность, хотя и относительную многочисленность новых загадок, если они фиксируют инновации быта, а не кода). Эти свойства еще раз подчеркивают высокую роль

²² Один из технических приемов обучения единству и взаимосвязи мира — возможность нескольких отгадок при одной загадке и нескольких загадок при одной отгадке. Эти варианты не случайны: как правило, они основаны на существовании общего набора дифференциальных признаков, позволяющего объединять сравниваемые объекты на разных уровнях (см. дом с людьми — небо со звездами — наседка на яйцах; окно — зеркало — озеро и т. п.). Все это лишний раз свидетельствует об изоморфизме в системе вселенная — дом — человек и о возможности взаимного транспонирования ее составляющих. (О структуре загадки см. в частности: Ю. И. Левин. Семантическая структура русской загадки. — «Труды по знаковым системам», VI. Тарту, 1973).

загадки — одной из первых сообщать человеку об устройстве мира, в котором ему предстоит прожить.²³

²³ Операционное описание структуры дома как особым образом организованного пространства возможно проводить и на материале других фольклорных жанров. См. в последнее время прежде всего работы А. К. Байбурина по исследованию обрядов, связанных с постройкой дома (А. К. Байбурин. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища (к проблеме освоения пространства). — Автореф. канд. дисс. Л., 1976; Он же. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища. — Фольклор и этнография. Л., 1977 и др.); анализ корпуса обрядов позволяет установить в принципе те же основные различительные признаки дома, что и анализ загадок.

КУЛЬТ НИКОЛЫ НА РУСИ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ОСВЕЩЕНИИ

(Специфика восприятия и трансформация исходного образа)

Б. А. Успенский

1. Введение

1. Хорошо известно, что Никола (св. Николай¹) занимает совершенно исключительное место в русском религиозном сознании. Никола, несомненно, наиболее чтимый русский святой, почитание которого приближается к почитанию Богородицы и даже самого Христа. Это особое положение Николы на Руси неоднократно отмечали иностранные путешественники, которые констатировали, что русские воздают Николе поклонение, приличествующее самому Богу. «... Russos omnes S. Nicolaum tanquam Deum adorare», — писал, например, в XVI в. Одерборн (1582, л. В_{2v}), и это мнение находит подтверждение в свидетельстве самих русских: так, некий инок Афанасий, сторонник еретика Феодосия Косого, заявлял в те же годы: «Николу... аки Бога почитают православнии» (Зиновий Отенский, 1863, с. 485). В дневнике Маскевича 1609 г. сообщается, что «в случае... убедительной просьбы русские молят не ради Бога или Христа Спасителя, но ради Николы» (Устрялов, II, с. 28), и нельзя не признать, что он имел основания так думать: еще в конце XVIII в. встречались священники, исповедующие Николу как Бога. Так, в 1781 г. епископ воронежский и елецкий Тихон (Малинин), испытывав в катехизисе семидесятилетнего священника Афанасия Михайлова, обнаружил, что тот «святителя Николая почитает Богом», а «о Христе Спасителе никакого понятия не имеет» («Орловские епархиальные ведомости», IV, 1868, № 23, с. 1858). В Полесской экспедиции 1975 г. на вопрос «Кто такой Микола?»

¹ Никола — общепринятая каноническая форма имени св. Николая в России до реформ патриарха Никона (сер. XVII в.), сохраняющаяся после раскола в качестве обиходного наименования святого. См.: Успенский, 1969, с. 12—16.

(относящийся к записанному духовному стиху, в одном из вариантов которого вместо ожидаемого упоминания Богородицы было зафиксировано упоминание Николы) был получен ответ «Микола сам Господь был» (запись И. Хазановой в дер. Новинки Калининковского р-на Гомельской обл.). Весьма характерно также бытующее представление о том, что Никола входит в Троицу². Соответственно, в фольклорных текстах Никола может смешиваться с Богом (ср. Федотов, 1935, с. 61—62) и имя Николы регулярно сочетается с наименованием Господа и Богородицы, как бы объединяясь с ними в одно целое. Не менее показательны, что имя Николы, наряду с именем Христа, употребляется в божбе³. Вместе с тем, как мы увидим ниже, Никола может не только объединяться с Богом, но даже и противостоять ему в качестве самостоятельного и в известном смысле равноправного начала (см. § III.1.4).

Вообще, в русском религиозном сознании вера в Бога как бы предполагает в качестве неперемennого условия веру в Николу (ср. Федотов, 1935, с. 61); соответственно, непочитание Николы закономерно рассматривается как ересь⁴.

2. Особое значение Николы находит отражение и в иконописи. Никола может изображаться в «Деисусе», наряду с Богородицей (вместо Иоанна Предтечи), выражая таким образом идею представительства за род христианский, посредничества меж-

² Еще в XIX—XX вв. можно встретить мнение, что Троица состоит из Спасителя, Богородицы и Николы (Уоллес, I, с. 77, А. Логинова, устное сообщение), — что в известном смысле соответствует их объединению в деисусном иконном изображении (см. ниже, § I.2).

По свидетельству Вармунда, посетившего Россию в конце XVII в., русские могли даже считать Николу четвертым лицом Троицы (Руцинский, 1871, с. 173). При интерпретации этого сообщения нельзя упускать из виду, что во второй пол. XVII в. на Руси было в какой-то мере распространено представление о том, что Христос не входит в Троицу, но восседает пред Отцем небесным на «особом четвертом престоле»; сторонников этого мнения обвиняли в том, что они «четверят» Троицу (Смирнов, 1897, с. 64, 71—72). Не исключено, таким образом, что в цитированном свидетельстве нашло отражение отождествление Христа и Николы.

³ «Клясться именем Бога ... это самая страшная божба. Виды же божбы следующие: ей Богу! перед Богом! право ну! на то те Христос! на то те Микола! на то те Истинный [крест]! вот те Истинный! будь я проклят! провалиться мне на этом месте! лопни мои глаза! выдь душа!» (Иваницкий, 1890, с. 119).

Как предполагают Н. Д. Чечулин (1890, с. 5—6) и Н. Н. Ардашев (устное высказывание, цит. у Семенковича, 1912, с. 34), русские в XVI—XVII вв. избегали давать при крещении имя Николай — подобно тому, как невозможно было окрестить ребенка в честь Христа или Богородицы (ср. Успенский, 1969, с. 39). По мнению Ардашева, русские люди «даже избегали в разговоре упомянуть самое имя Николай — все из того же крайнего почтения к Святителю».

⁴ В этом обвинялся, например, Порфирий, один из учеников старца Артемия, бывшего игумена Троицкого Сергиева монастыря, в XVI в. или Феодосий Яновский в XVIII в. Аналогичное обвинение было выдвинуто и против Лжедмитрия.

ду человеком и Господом. Примером такого изображения может служить икона московских писем нач. XVI в. московского старообрядческого Покровского собора (рис. 1; Королев и др., 1956, табл. 11); ср. еще такую же композицию на каменном образке Успенского собора во Владимире, а также на иконе Гос. Русского музея № 2125 (Порфиридов, 1960, с. 40⁵) и, по-видимому, на окладе Евангелия Федора Кошки 1392 г. (Пуцко, 1973, с. 14)⁶. На дошедших до нас (русских) изображениях Никола, кажется, единственный святой, который может занимать место Иоанна Предтечи в трехфигурной деисусной композиции, помещаясь, таким образом, по левую сторону Христа; вместе с тем, в деисусной композиции, представленной на верхнем поле псковской иконы «Рождества Богородицы» первой пол. XIV в. из собрания П. Корина, Никола и Богородица предостоят Христу вслед за архангелами Михаилом и Гавриилом, причем Никола изображен одесную Христа, тогда как Богородица находится по левую руку Христа (рис. 2; Антонова, 1966, табл. 27). Если в только что приведенных примерах Никола объединяется с Богородицей в их отношении к Христу, то в других случаях Никола может помещаться в центре деисусной (или quasi-деисусной) композиции, т. е. на месте самого Христа. Отметим запрестольный крест XVI в. из собрания М. Кудрявцева: на лицевой его стороне изображен «Деисус», где Христу предостоят Богородица и Иоанн Предтеча, а на оборотной стороне — совершенно такая же композиция, где Николу (замещающему Христа!) в тех же молитвенных позах предостоят святые Георгий и Димитрий (рис. 3—4; Логинова, 1975, табл. 39). Между тем, на верхнем поле псковской иконы «Воскресения» XIV в. из собрания Гос. Русского музея № 2120

⁵ В тексте цитируемой работы Порфиридова опечатка: упоминание каменного образа Успенского собора должно относиться к прим. 15, а не к прим. 16 (пользуемся случаем, чтобы поблагодарить Н. Г. Порфиридова за это разъяснение).

⁶ Нам известны, впрочем, случаи подобного изображения и вне восточнославянского ареала. Таковы фрески церкви св. Николая в румынском монастыре Curtea de Argeş, второй пол. XIV в., или фреска придела св. Николая в диаконнике сербского собора св. Троицы в Сопочанах, второй пол. XIII в. Надо полагать, однако, что появление св. Николая в деисусной композиции определяется в этих случаях не столько вообще вообще особым его почитанием, сколько специальной ролью патрона церкви или придела, т. е. речь должна идти скорее о местном почитании. Действительно, существовала особая традиция — в России, по-видимому, неизвестная — помещать патронального святого в «Деисусе» на место Предтечи, т. е. по левую руку Христа, ср., например, «Деисус» со св. Марком на мозаике венецианского собора св. Марка; Брейе (1940, с. 55) приводит аналогичные примеры с Феодором Стратилатом на мозаике в церкви в Серрах (Македония) и со св. Евгением в монастыре св. Евгения в Трапезунде. Однако русское церковное искусство не знает подобных примеров: «Деисусы» с патрональным святым, замещающим Предтечу, здесь совершенно неизвестны и, можно даже думать, невозможны. Тем самым, цитированные русские «Деисусы» с Николой, по всей видимости, не могут быть истолкованы таким образом: мы имеем здесь принципиально иное явление.

сама Богоматерь предстоит Николе в молитвенной позе — наряду с архангелами Михаилом, Гавриилом и другими святыми — в деисусной композиции (р и с. 5; Овчинников, 1971, табл. 28). Ср. еще Николу в центре деисусной композиции на верхнем поле псковской иконы «Воскресения» XV в. собрания Псковского музея № 2731 (Овчинников, 1971, табл. 40). Любопытна также псковская икона нач. XIV в. из собрания Гос. Третьяковской галереи, где Никола держит раскрытое Евангелие с текстом, начинающимся словами: «Евангелие от Николы...» (Антонова и Мнева, I, с. 184 и табл. 95).

3. Нет никакого сомнения в том, что русский Никола представляет собой очень сложный по своему происхождению, контаминированный образ, в котором можно выделить как христианские, так и языческие напластования. Ниже предлагаются две гипотезы, относящиеся, соответственно, к контаминациям того и другого рода. При этом данные гипотезы не противоречат друг другу, поскольку отражают, по-видимому, последовательные напластования на исходный образ. Оставляем при этом в стороне напластования, имевшие место еще на греческой почве, — вопрос, которому уделялось много внимания в специальной литературе. Нас интересует вообще исключительно с л а в я н с к а я рецепция образа св. Николая.

II. Никола и архангел Михаил

1. Народная форма имени Николы — **Микола** или **Микула**⁷. Форма **Микула** зафиксирована уже в древнейших памятниках русской письменности (например, в Минее XI в., в записях писца Типографского Устава XI—XII в. и в надписях новгородского Софийского собора XI—XII в.).

Чередование начальных сонорных согласных [п] и [т] в приведенных формах, по-видимому, невозможно объяснить в терминах исторической фонетики. Попытка Соболевского (1891) объяснить его из греческого была отвергнута Фасмером (II, с. 621), который указал на невозможность перехода в новогреческом *pi-* в *ti-*.

Нельзя не заметить, что переход [п] в [т] в начальной позиции отмечается и в ряде других собственных имен, ср. **Микита**, **Микифор**, **Микандр**, **Миканор**, **Микодим**, **Мил** («Нил») и т. п.; ср. также обратную замену — явно более позднюю — в формах **Нефед** («Мефодий»), **Нерон** («Мирон»). Совершенно очевидно,

⁷ Нас не будет здесь интересовать чередование гласных в приведенных формах, которое достаточно легко объясняется фонетически — как в связи с греческим сужением ударного гласного, так и в связи с напряженным характером ударного [о] в заимствованных формах в русском языке. В дальнейшем мы сосредоточиваемся исключительно на чередовании начальных согласных.

что это вторичные случаи, которые появились именно в виду вариантного произношения имени Николы (ср. Корш, 1904, с. 61—62). Вместе с тем, распространение данного фонетического признака (билабиальности начального сонорного согласного) на другие формы само по себе достаточно знаменательно: по всей видимости, оно свидетельствует о том, что произношение с билабиальным сонантом воспринималось некогда как признак сакральности (черта сакральной фонетики). Отметим в этой же связи, что в новгородских писцовых книгах приводится достаточно строгая дифференциация между мирским Микулой и церковным Николой, т. е. форма **Микула** употребляется при наименовании людей, а **Никола** (или **Николае**) — в отношении святых (Петровский, 1922, с. 376)⁸. Подобная дифференциация, очевидно, указывает на то, что **Микула** представляет собой с т а р у ю каноническую форму имени, которая была затем в этой функции вытеснена формой **Никола**, признанной более правильной. Иначе говоря, можно предположить, что форма **Микула** (**Микола**) первоначально появилась на Руси как имя святого, а затем, будучи вытеснена более правильной формой **Никола**, сохранилась в мирском обиходе⁹.

Остается указать, что есть, по-видимому, основания считать форму **Микула** ~ **Микола** западнославянским элементом в русском языке (см.: Петровский, 1922, с. 375—376, Корш, 1904, с. 61, Зеленин, 1954, с. 76). В самом деле сходная форма отмечается в западнославянских языках, ср. польск. **Mikołaj**, чеш. **Mikuláš**, лужицк. **Mikławś**, а также древние (XII—XIII вв.) польские дублетные формы **Mikoga** ~ **Nikoga**, варьирующиеся при обозначении одного и того же лица (Брюкнер, 1957, с. 336), или же древнейшие топонимы, типа моравского **Mikulčice**, известного уже по крайней мере в IX в. Вместе с тем, подобные формы наблюдаются и на территории паннонских славян, ср. словенск. **Miklavš**, венг. **Miklos**.

Итак, интересующая нас форма не может быть объяснена фонетическими закономерностями. Наиболее правдоподобное объяснение формы **Микола** ~ **Микула** было предложено Коршем (1904, с. 61) и, вслед за ним, Фасмером (II, с. 621), которые предполагают здесь контаминацию с именем Михаил (не приводя какой-либо аргументации культурно-исторического характера), причем Корш объяснял эту контаминацию через посредничество

⁸ Весьма показательно различие киевских и новгородских текстов в этом отношении. Так, киевлянин **Никола Чудин** в новгородских списках Правды Ярославичей называется **Микулой**; характерно, что там же **Никифор** киянин назван **Микифором**. См.: Куза и Медынцева, 1976, с. 144, прим. 54.

⁹ Это обычный процесс при эволюции канонических форм собственных имен: так, современные разговорные формы **Марья**, **Софья**, **Михайло** и многие другие восходят к старым каноническим формам. См.: Успенский, 1969.

нем. **Michel**. Косвенным подтверждением этого мнения может служить, между прочим, болгарская форма (XV—XVI вв.) **Микул**, которая приводится в словаре Илчева (1969, с. 332) в качестве формы имени Михаил.

Представляется возможным предположить, что данная форма отражает контаминацию св. Николая и архангела Михаила, которая, скорее всего, произошла на западе славянской территории еще в до-кирилло-мефодиевскую эпоху — иными словами, что культ Николая на Руси в какой-то мере отражает культ св. Михаила, который был принесен моравским и паннонским славянам еще кельтскими миссионерами (см. о кельтской миссии у славян в связи с распространением культа св. Михаила: Штаубер, 1958, с. 3—9, Исаченко, 1963, с. 50, 63—64). Это предположение согласуется с выводом о древнейших западнославянско-русских культурных связях, которые обусловили, возможно, проникновение христианства на русскую территорию еще в довладимировский период (см.: Никольский, 1930, Дворник, 1954, с. 334—336, Мошин, 1963, с. 40 сл.; ср. также предположение о древней западнославянской колонизации на русской территории: Шахматов, 1911, Шахматов, 1913, Зеленин, 1954, Лант, 1975, с. 270 и 277, прим. 4). Даже если и не принимать целиком всех выводов Н. К. Никольского о значении западнославянского влияния для становления русской книжно-письменной традиции, самый факт древнейших русско-западнославянских культурных (в том числе и языковых) связей можно считать теперь бесспорно доказанным (см. обзор литературы вопроса у Флоровского, 1958, с. 211—231 и Мошина, 1963, с. 35—49). Эти связи продолжались еще по крайней мере в XI в. (ср., между прочим, вероятную связь Киево-Печерской лавры и чешского Сазавского бенедиктинского монастыря, см.: Флоровский, 1958, с. 221 сл.), что, возможно, отразилось в какой-то степени на установлении в 1091 г. праздника «вешнего Николы» (под 9-е мая), отмечающего перенесение мощей Николы из православных Мир Ликийских в католический город Бари — непосредственно вслед за тем, как этот праздник был установлен на Западе (при том, что греческая церковь его, естественно, не отмечает). Во всяком случае, культ Николы обнаруживает явные черты западного происхождения, которые предположительно могут быть связаны с западнославянским посредничеством¹⁰.

2. Предполагаемое отождествление св. Николая и св. Михаила может, как представляется, объяснить не только фонетические особенности имени, но и некоторые особенности культа Николы — иными словами, интерпретировать не только план

¹⁰ Западного происхождения, в частности, тропарь празднику вешнего Николы (Мошин, 1963, с. 45), так же как и сказание о перенесении мощей Николы (Голубинский, I, 1, с. 774). Об отражении западного влияния на иконографии Николы см. Смирнова, 1975; относительно скульптурных изображений Николы мы скажем ниже (§ III.5).

выражения, но отчасти и план содержания. Отметим лишь некоторые возможности такой интерпретации.

2.1. В частности, таким образом могло бы быть объяснено объединение Богородицы и Николы в тех деисусных изображениях, в которых Никола занимает место Иоанна Предтечи. Никола и Богоматерь выступают здесь как основные посредники между Богом и человеком: их объединяет идея заступничества за людей перед Господом, они обращаются к Нему с молением, представляя за род человеческий (ср. пословицу: «Проси Николу — а он Спасу скажет» [Ермолов, I, с. 264]). Это представление о Николе как о заступнике и предстателе перед Господом находит точное соответствие в представлениях об архангеле Михаиле, который мыслится стоящим одесную Господа, молящим Его о милосердии к людям и приносящим к Нему людские молитвы (Люкен, 1898, с. 87—89). Соответствующее восприятие архангела Михаила было теологически обосновано на Втором Никейском соборе (787 г.), что примерно соответствует по времени кельтской миссии у славян. Необходимо иметь в виду, что в самой Ирландии в это время авторитет архангела Михаила не уступает авторитету Богоматери: обращение к Михаилу регулярно сочетается с обращением к деве Марии, причем может стоять даже на первом месте: «Святой Михаил, молись за нас, Святая Мария, молись за нас...» (Штаубер, 1958, с. 22). В Фрейзингенских листах содержатся тексты исповеди, где архангел Михаил упоминается непосредственно после Богородицы (Исаченко, 1963, с. 64).

Для иконографической интерпретации деисусных изображений, где Никола замещает Иоанна Предтечу, существенно обратить внимание на тот тип «Деисуса», где Спасителю предостоят не Богоматерь и Предтеча, а архангелы Михаил и Гавриил (ср., например, «Деисус» середины XII в. из Успенского собора Московского кремля, см.: Лазарев, 1970, с. 128—139); это изображение в древнейший период могло заменяться монограммой ХМГ, т. е. начальными буквами имен Христа, Михаила и Гавриила (ср. Делез, 1909, с. 83).¹¹ Известен и промежуточный тип «Деисуса», где изображаются Спаситель, Богородица и Архангел (Кирпичников, 1893, с. 8)¹². Изображение архангела Гавриила в «Де-

¹¹ Иконография «Деисуса» смыкается таким образом с иконографией ветхозаветной Троицы; кажется возможным предположить вообще, что оба типа изображения — одного происхождения. Вместе с тем, самое непосредственное отношение к деисусным изображениям может иметь иконографический сюжет, известный под названием «Собор архангелов», где архангелы держат медальон с изображением Христа Еммануила (или иногда сферу с крестом).

¹² Из описания Кирпичникова неясно, какой именно архангел имеется в виду. По всей вероятности, речь идет о «Деисусе» с Богоматерью и Ангелом (Архангелом?) в мозаике константинопольской св. Софии (886—912 гг.), украшающей люнетту над главной дверью портика. Очень похоже на то, что здесь изображен архангел Михаил.

исусе» с предстоящими Спасителю архангелами содержательно и иконографически соответствует, по-видимому, образу Богородицы в традиционном «Деисусе» с Богородицей и Предтечей¹³; между тем, изображение архангела Михаила соответствует образу Предтечи. Связь образа Предтечи и образа архангела Михаила — и возможность замены их в деисусной композиции — может быть семантически мотивирована тем обстоятельством, что оба они в некотором смысле предшествуют Христу и, тем самым, находятся в изоморфном к Нему отношении: Христос как бы занимает приуроченное ими место, и это определяет присущую тому и другому функцию заместителя Бога. (При этом Михаил предшествует Христу на небе, а Предтеча — на земле; именно поэтому в трехфигурном «Деисусе» с архангелами Михаилом и Гавриилом Христос всегда представлен в виде Еммануила, т. е. в виде небесного своего воплощения.) Итак, «Деисус» с Богородицей и Николой, предстоящими Христу, может восходить к изображению, где на месте Николы фигурирует св. Михаил.

2.2. Отождествление Николы и св. Михаила позволяет объяснить и слияние образа Николы с образом Христа, что может также проявляться в деисусных изображениях, когда Никола помещается в центр соответствующей композиции (см. выше, § 1.2). Действительно, отождествление с Христом характерно для архангела Михаила, который мог даже именоваться Сыном Божиим (Люкен, 1898, с. 87, 164, Добиаш-Рождественская, 1917, с. 382), что, между прочим, с особой выразительностью проявилось в богомильских учениях (Ангелов, 1969, с. 178, 259). Эта двоякая функция Николы в деисусных композициях соответствует в общем двойной роли св. Михаила как посредника между Богом и человеком, причем может иметься в виду связь как с Богом-Сыном, так и с Богом-Отцом; в последнем случае и имеет место отождествление св. Михаила и Христа как единственного, по апостолу Павлу, посредника между Богом и родом человеческим (I Тимоф., II, 5, ср. I Иоан., II, 1). Для иконографической интерпретации подобных изображений чрезвычайно важно указать на недавно обнаруженные «Деисусы» с архангелом Михаилом, которому предстоят Богородица и Предтеча и который занимает, таким образом, место Христа. Такие «Деисусы» сохранились в двух произведениях медного литья русской работы (причем необходимо заметить вообще, что произведения медного литья в ряде случаев оказываются очень архаичными по своей иконографии), а именно на энколпионе XIV в. собрания Гос. Исторического музея и на кресте-образке XVI в. из Гос. Русского музея (см.: Порфиридов, 1975, с. 123—124). Тем самым, изображения с Николой в центре деисусной композиции могут восходить к изображе-

¹³ Ср. в этой связи изображение Богородицы с крыльями, встречающееся в деисусных композициях (Кирпичников, 1893, с. 4, 20).

ниям, где на соответствующем месте представлен архангел Михаил¹⁴.

3. Разительное сходство русского Николы со св. Михаилом может быть обнаружено в свойственных тому и другому функциях начальника рая и водителя душ в загробном мире. В своем описании России XVI в. Флетчер (1905, с. 118) свидетельствует, что русские при похоронах «кладут в руки покойнику письмо к св. Николаю, которого почитают главным своим заступником и стражем врат Царствия Небесного»; аналогичные сведения содержатся и в более поздних описаниях России, составленных иностранцами: в конце XVII в. об этом пишут, например, Коллинз, Корб или Мильтон, а в XVIII в. — Перри и Леклерк¹⁵. По рус-

¹⁴ Объединению Христа и архангела Михаила в деисусной композиции в какой-то степени могла способствовать и свойственная тому и другому роль судьи на Страшном суде. В самом деле, центральное место в изображении Страшного суда занимает деисусная композиция, где Христу — судии мира предстоят Богородица и Предтеча, ходатайствующие за людей. Примечательно, что в некоторых случаях эта композиция заменяется изображением архангела Михаила с весами правосудия; с другой стороны, весы могут изображаться как в руке Михаила, так и в руке Божией, что, опять-таки, свидетельствует о возможности их отождествления (см.: Мурьянов, 1973, с. 204—205).

¹⁵ По словам Коллинза (1846, с. 8, ср. Семенович, 1912, с. 139—140), покойнику «в руку дают письмо (от митрополита) к Николаю Чудотворцу, в котором описаны жизнь и поведение покойного». Более подробные сведения находим у Корба (1867, с. 271—272), который сообщает, что русские «в гроб кладут препоручительное письмо (*litteras commendatitias*) к Святому Николаю, которого считают привратником рая; патриарх свидетельствует в этом письме, что покойник вел христианскую жизнь и скончался, сохраняя похвальную верность православной русской вере». Ср. свидетельство Перри (1871, с. 149): «Они [русские] верят, что если человек перед смертью получил благословение священника и небольшую записку, как удостоверение, написанное священником св. Николаю, в том, что умер в истинной христианской вере, и если с этой записочкой, сложенной между пальцами его, положить его в могилу, то ему открыт доступ в небо». Равным образом и Леклерк (I, с. 214) говорит, что соответствующее удостоверение (*passerport*) «адресовано непосредственно св. Николаю, который должен принять душу умершего и ввести ее в рай».

Речь идет, несомненно, о так называемой «разрешительной» (разрешательной) молитве, которая и сейчас представлена в русском православном похоронном обряде: лист с этой молитвой (разрешающей умершего от бывших на нем клятв и запрещений и испрашивающей отпущения тех грехов, в которых он не каялся) кладется с покойником в гроб, а в случае заочного отпевания может просто зарываться в землю. Приведенные толкования не зафиксированы, насколько нам известно, в этнографических описаниях; знаменательно, однако, что в народе данный лист обыкновенно именуется «пропуском» (см., например: Смирнов, 1920, с. 30, 35, Шейн, II, 1, с. 562). Важно отметить, что соответствующий обычай представляет собой собственно русское явление. По сообщению Киево-Печерского патерика, этот обычай установился после того, как Симон (Шимон) Варяг завещал похоронить себя с молитвой, данной ему Феодосием Печерским: «И оттоле утвердися таковое написание (к Киево-Печерский патерик». СПб, 1911, с. 5, ср. также с. 64, 189, 191).

Текст или пересказ разрешительной молитвы, вкладывавшейся в России в руки усопшему, содержится в целом ряде иностранных источников XVII в.

ским народным представлениям, зафиксированным, например, в Архангельской губ., «ключи от неба [находятся] у Николая Чудотворца» (Богатырев, 1916, с. 63). Соответственно, во время «обмирания» (летаргического сна) душа человека, отделившись от тела, странствует на том свете по аду и раю, руководимая Николой (Афанасьев, 1914, с. 67), ср. сходный рассказ о загробном мире в «Сказании о чудеси великих чудотворцев Варлаама и преподобного чудотворца Николы» (Аничков, 1892, с. 36—37)¹⁶. Все это ближайшим образом напоминает представления об архангеле Михаиле (см., например: Добиаш-Рождественская, 1917, с. 150, 366—369, ср. особенно сказания о видениях во время загробного странствования, записанных под 1011 и 1012 гг. в монастыре св. Ведаста)¹⁷. В украинских (гуцульских) колядках Никола перевозит души на тот свет; когда Бог, сидящий со святыми за столом, спрашивает Николу, отчего тот запоздал, Никола отвечает: «Ja був на морач, на perevozach, ja tam pereviz simsot dušecok...» (Мошинский, II, 1, с. 598). Любопытно, что и в сербских духовных стихах Никола по приказу св. Ильи перевозит праведные души «с овог света на онај», тогда как грешные души остаются (Караджич, I, с. 134—135). Между тем, в других духовных стихах в точности аналогичную функцию выполняет архангел Михаил.

Слияние с образом св. Михаила могло бы в какой-то степени объяснять и восприятие Николы как национального святого, покровителя русского народа, которое находит соответствие в

(например, у Витсена, Данкаарта, Койзта, Олеария), причем он отличается от того текста, который принят в современном обряде. Равным образом и начальные слова молитвы Феодосия Печерского, цитируемые в Киево-Печерском патерике, не читаются в тексте принятой ныне молитвы. Вообще принятый сейчас текст (восходящий к умиловительной молитве из литургии апостола Иакова), по-видимому, вошел в практику русской церкви только во второй пол. XVII в., т. е. после реформ патриарха Никона (см.: Алмазов, II, с. 274). Более ранняя история текста данной молитвы остается совершенно невыясненной. К сожалению, нам осталась недоступна брошюра, специально посвященная данному обычаю: «Die Reussische Passbort ins Himmelreich; so die Reussischen Pfaffen einen jedern Reussen, der reich ist, ins Grab mit geben» (s. I., 1617).

¹⁶ Поскольку Никола воспринимается как привратник рая, постольку противостоящий ему в народном сознании св. Касьян может пониматься, напротив, как привратник ада. См. о Касьяне: Мендельсон, 1897, с. 1; об отношении между Николой и Касьяном см. вообще: Назаревский, 1963.

¹⁷ Достаточно характерна в этом плане и иконография «Семи спящих отроков ефесских». На русских каменных образках, посвященных этому сюжету, фигура Христа уже в древнейший период может заменяться фигурой Николы (см. воспроизведения таких изображений у Рындиной, 1972, с. 226—227). Следует при этом иметь в виду, что содержание сказания о семи отроках непосредственно связано именно с мотивом летаргического сна. Вместе с тем известен греческий змеявик с изображением того же сюжета, где на соответствующем месте представлен архангел Михаил вместе с каким-то другим святым (вероятно, св. Сисинием), см.: Сперанский, 1893, с. 59—60.

образе архангела Михаила — вождя Израиля (о соответствующей функции св. Михаила на средневековом Западе см. Добиаш-Рождественская, 1917, с. 162 сл.). Любопытно в этой связи, что такие характерные атрибуты известной резной иконы Николы Можайского, как меч в одной руке и модель города в другой, находят соответствие в изображениях архангела Михаила (Петров, 1902, с. 139, 140, Петров, 1904, с. 417, 419) — при том, что они не соответствуют ни иконографии, ни традиционному восприятию св. Николая (не случайно в позднейших репликах данной иконы меч может заменяться свечой или крестом)¹⁸. Никола Можайский, между тем, символизирует именно образ национального святого, защитника отечества.

III. Никола и Волос (Велес)

1. Как показали В. В. Иванов и В. Н. Топоров, отношения Перуна и Волоса ~ Велеса восходят к древнейшему индоевропейскому мифу о поединке Бога Грозы со Змеем; в восточнославянской реализации этого мифа «поединок Бога-Громовержца с его противником происходит из-за обладания скотом» и это обстоятельство, вместе с рядом этимологических показаний, приводит к выводу о том, что противником Перуна в восточнославянской мифологии «первоначально был Велес ~ Волос, выступающий как скотий бог» (Иванов и Топоров, 1974, с. 45 сл.). Эта первоначальная схема в дальнейшем может существенно осложняться разнообразными трансформациями, которые могут приводить, в частности, к нивелировке исходного противопоставления, а иногда даже и к его инверсии.

Соответственно, Перун может трансформироваться не только в Илью-пророка, но и в св. Георгия: с первым его объединяет функция громовержца, с вторым — функция змеборца (ср. Афанасьев, II, с. 402—403, Иванов и Топоров, 1974, с. 19, 200 сл.); ср., вместе с тем, возможность объединения Ильи и Георгия с

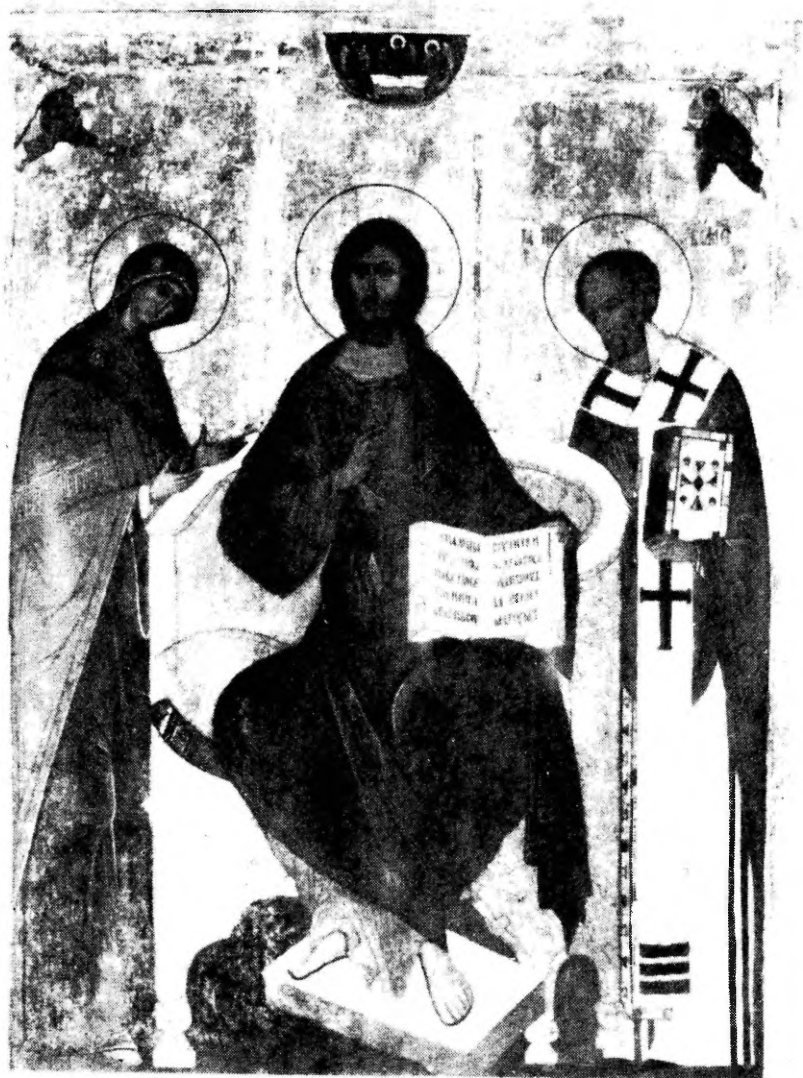
¹⁸ Вообще, меч представляется в данном случае существенно более характерной иконографической деталью, нежели модель города.

Восприятие Николы как покровителя ратного дела, отвечающее скорее образу св. Михаила, чем св. Николая, очень ярко проявляется в рекрутском причитании, которое поет мать, благословляя рекрута иконой Николы:

... Впереди да Он Микола щитом берё,
Позади да Он Микола мечом секё,
Посторонь да Он Микола огнем палит;
Тучи нет, а быв как гром гремит,
Грому нет, а искры сыплются

(Барсов, II, с. 247).

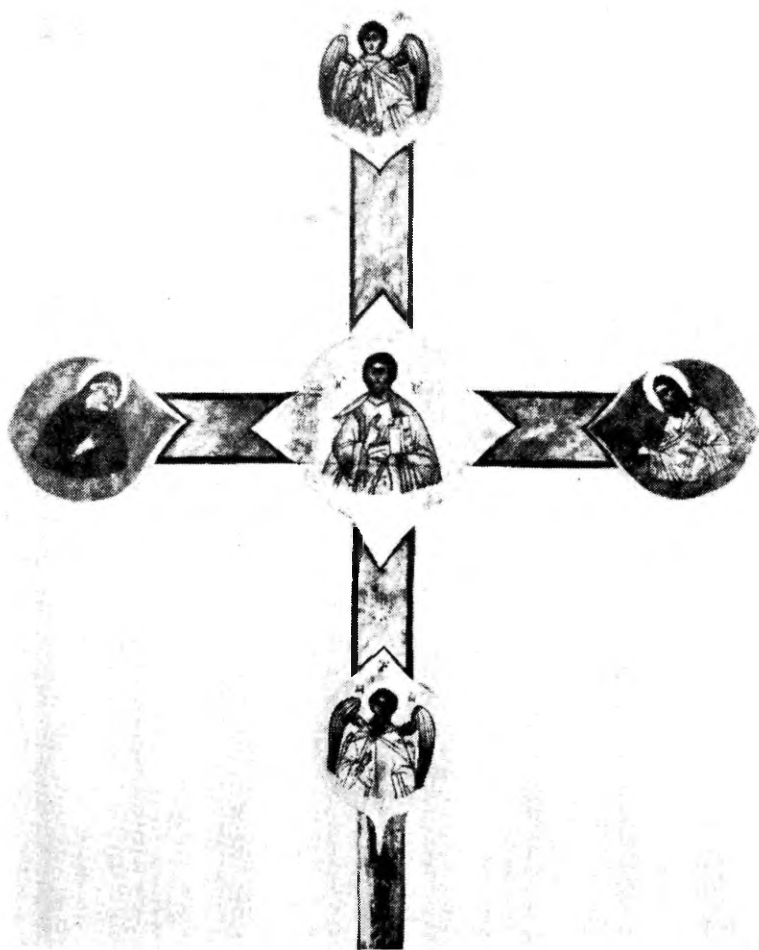
Для дальнейшего изложения представляет непосредственный интерес антитестическое соотнесение Николы в этом причитании с тучей и громом.



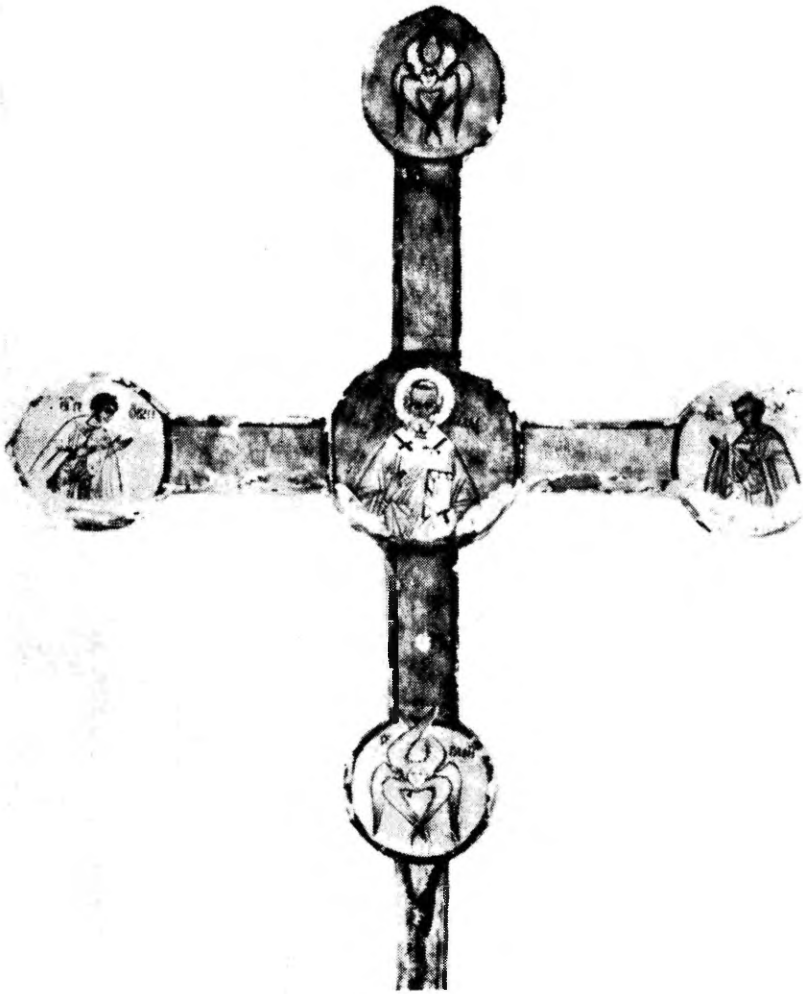
Илл. 1. «Донес», XVI в.



Илл. 2. «Денсус» на верхнем поле иконы «Рождества Богородицы», XIV в.



Илл. 3. Запрестольный крест XVI в., лицевая сторона.



Пл.л. 4. То же, оборотная сторона.



Пл.л. 5. «Денуе» на верхнем поле иконы «Воскресения», XIV в.

перенесением на последнего функции громовержца (Веселовский, 1880, с. 86, Перетц, 1899, с. 19, Добровольский, IV, с. 95, Лооритс, 1955, с. 43 [№ 68, 69], Иванов и Топоров, 1974, с. 191), а также образ Ильи-змееборца (Иванов и Топоров, 1970, с. 328, 363).

1.1. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что географическое распределение (преимущественного) культа Волоса и (преимущественного) культа Перуна на восточнославянской территории соответствует в общем распространению культа Николы и культа св. Георгия. Действительно, данные о культе Волоса относятся главным образом к северу этой территории (ср. Иванов и Топоров, 1965, с. 22, Иванов и Топоров, 1974, с. 55, 62, Воронин, 1960, с. 46); и точно так же культ Николы характерен по преимуществу для северных областей, тогда как на юге (в том числе и на Украине) культу Николы соответствует в общем культ св. Георгия: в частности, на Украине, т. е. на территории бывшего Киевского княжества, св. Георгий ставится выше Николы, здесь может считаться даже, что Никола — «породы московской», и он противопоставляется «русьскому Юрку» (Аничков, 1908, с. 125, Драгоманов, 1876, с. 140, 194—195, Лесков, VII, с. 469, 472, ср. Лесков, VI, с. 179, 187, 201—203)¹⁹. Поскольку в св. Георгии можно усматривать ипостась Перуна, постольку в Николу можно предположить воплощение Волоса; это предположение, как будет видно ниже, находит достаточно достоверное подтверждение²⁰. Само собой разумеется при этом, что предполагаемое отождествление Волоса с Николой никоим образом не исключает возможность отождествления Волоса и с другими святыми, ср. прежде всего известную связь Волоса и св. Власия (Иванов и Топоров, 1974, с. 46, 56). Равным образом и другие языческие боги могут ассоциироваться не с одним, а с несколькими христианскими святыми, что обычно объясняется распределением функций, т. е. по разным признакам производятся разного рода объединения (ср. выше о Перуне).

Указанный характер отождествления языческих богов и хри-

¹⁹ Согласно украинскому поверью, «як прийдемо на той світ, то за москалів буде Микола, а за нас Юрій. То як іде москаль, Микола . . . каже 'мій' тай бере собі, а як наш, то Юрій собі бере . . .» (Драгоманов, 1876, с. 194—195). Здесь знаменательно, между прочим, и указание на связь Николы (как и Георгия) с загробным миром (ср. выше, § II.3).

²⁰ Ср. в этой связи Волосов Николаевский монастырь, некогда существовавший во Владимирском уезде, в 16 верстах от г. Владимира при р. Колочке. По преданию, сохранявшемуся в народе, он был основан на месте языческого капища в честь Волоса, откуда название как самого монастыря (**Волосов**), так и соответствующего места (**Волосово**). В этом монастыре была чудотворная икона Николы, которая, согласно преданию, многократно являлась на дереве, висящей на волосах. Вместе с тем, в С.-Петербурге в церкви св. Николая в Трунилове находился образ Николы с надписью: «Никола Волосовской». См. Тихонравов, 1856, с. 110—111.

стианских святых находит вполне отчетливое выражение в новгородских иконах с изображением избранных святых: последние обычно соответствуют основным персонажам славянского языческого пантеона. Действительно, излюбленные новгородские святые — это Никола, Илья, Георгий, Флор и Лавр, Власий, Параскева и Анастасия (ср. Малицкий, 1932, с. 12, прим. 2), где Илья и Георгий соответствуют Перуну, Никола, Власий, а также покровители лошадей Флор и Лавр — Волосу, между тем как Параскева (Пятница) и Анастасия («воскресенье») соотнесены с Мокошью.

1.2. Отражение того же основного мифа можно видеть в распространенной легенде о споре Ильи-пророка и Николы, когда Никола обманывает Илью и спасает урожай мужика (Афанасьев, 1914, № 10, Садовников, 1884, с. 270—272, Иваницкий, 1890, с. 218—220, Андроников, 1914, с. 184—186, Максимов, XVII, с. 164—165, Макаренко, 1913, с. 97—98); вообще грозному, карающему сверху Илье противостоит в фольклорных текстах добрый, защищающий снизу Никола. Показательна следующая характеристика взаимоотношения Ильи и Николы, зафиксированная в Костромском крае: «Микола старше Ильи-то, Микола — милостивый, а Илья построже, с нами он шутить не любит» (Завойко, 1917, с. 14). Следует отметить также, что в «Сказании о построении града Ярославля», повествующем о борьбе князя Ярослава Мудрого (крестное имя которого, кстати, — Георгий!) и его окружения с культом Волоса в Верхнем Поволжье, по всей видимости, упоминается «Деисус» с Ильей-пророком на месте Иоанна Предтечи (см. изд.: Воронин, 1960, с. 92)²¹, который естественно сопоставить с дошедшими до нас иконами «Деисуса», где на месте Предтечи фигурирует Никола (см. выше, § 1.2). Противопоставление Перуна и Волоса, очевидно, соответствует здесь противопоставлению Ильи и Николы. Выделение и соотнесение Ильи и Николы очень характерно вообще для русского религиозного сознания, ср., например, следующие свидетельства из Ярославской губ.: «Чтим всех святых, а свят. Николая и пр. Илию на первом плане», «Николе молимся о всех нуждах, а Илье — о дожде»; при этом Илья воспринимается здесь как «управитель туч и дождя», так же как и управитель бури, а Никола — как покровитель урожая и плодоношения (М. Смирнов, 1927, с. 38).

В свою очередь, отношения Ильи-пророка и Николы (восходящие к противопоставлению Перуна и Волоса) могут отражаться в фольклоре в отношениях Ильи Муромца и Микулы Селяниновича; весьма знаменательно в этом плане запрещение

²¹ Иванов и Топоров (1974, с. 61) ошибаются, когда усматривают в соответствующем месте «вхождение Ильи пророка в Троицу». Из текста ясно, что речь идет о иконных изображениях, составляющих «Деисус».

Илье Муромцу биться с Микулой и с родом Микулиным, мотивируемое тем, что Микулу «любит матушка сыра-земля» (Рыбников, I, с. 319, Рыбников, II, с. 582; ср. об Илье Муромце как громовержце у Худякова, 1863, с. 5—6, Афанасьева, I, с. 303 сл., об Илье Муромце как змеборце — у Веселовского, 1891, с. 149 сл.).

1.3. Отмеченное противопоставление Ильи и Николы как грозного и милостивого начала находит соответствие во взаимоотношениях Георгия и Николы — при том, что эти два святых могут объединяться по целому ряду признаков; характерно в этой связи, что в вышеупомянутой легенде о споре Ильи и Николы имя Ильи может заменяться именем Егорья (Аничков, 1892, с. 47, ср. Романов, IV, с. 19—22, 163—165, Добровольский, I, с. 298—306). Необходимо при этом иметь в виду, что в результате вторичных переосмыслений и нейтрализации исходного противопоставления атрибуты Волоса могут переноситься на его противника, и отсюда Георгий, вторичным образом, также мог, по-видимому, отождествляться с Волосом (ср. о возможной связи Волоса и Георгия: Владимиров, 1896, с. 39, Голубинский, I, 2, с. 855—856, Гальковский, I, с. 29, Возняк, I, с. 59, Иванов и Топоров, 1974, с. 207). О первичном характере отождествления св. Георгия с Перуном и вторичном характере объединения его с Волосом свидетельствует, в частности, то обстоятельство, что при характерности противопоставления Ильи и Николы, с одной стороны, и Георгия и Николы, с другой, не встречается — или, по крайней мере, не может считаться сколько-нибудь типичным — противопоставление Ильи и Георгия. Соответственно объясняется целый ряд черт, объединяющих Николу и Георгия (см. специально: Аничков, 1892, с. 37—41). В некоторых случаях признаки Николы переносятся на Георгия (Малицкий, 1915), что также может в какой-то мере свидетельствовать о вторичном характере объединения Георгия и Волоса. Тем более существенно подчеркнуть различия Николы и Георгия (см. о них, в частности: Аничков, 1892, с. 42—43, 50) и, между прочим, тот факт, что Георгий, в отличие от Николы, связан с княжеским обычаем (ср. Георгий как княжеское имя при том, что имя Никола для княжеской среды нехарактерно); это соответствует социальному аспекту противопоставления Перуна и Волоса, о котором будет сказано ниже (§ III.2.3). Представляется знаменательной следующая характеристика Николы и Георгия, записанная Лооритсом (1955, с. 44 [№ 72, ср. также № 73 и № 74]): «Святые отцы Миколы и Яүорию — скот ухраняли ... Микола над народам и над скатом, а Яүорий над скатом, и с капьём ён, мог и змея победить. 'Яүорий победоносец (рассказчик крестится) от глаза, от зверя, от лихова целавека' — скот спасает. 'Микола миласливая' (замечает его дочь)». Не менее показателен рассказ о том, как Егорий бьет Миколу, отчего у последнего «на лбу желтая метка» (там же, с. 45 [№ 75]) — что соответствует, между прочим, связи Воло-

са с желтизной, которая будет специально рассмотрена ниже (§ III.3.1)²².

1.4. Рассматриваемое отождествление позволяет объяснить специфическое восприятие Николы, который может фигурировать в народном сознании как второе лицо после Бога. В некоторых текстах можно наблюдать даже противопоставление Бога и Николы, который выступает как самостоятельное и почти равноправное начало. Витсен (III, с. 425) и Давид (1965, с. 115) в своих описаниях Московии XVII в. свидетельствуют, что русские настолько почитают св. Николая, что полагают, что когда Бог умрет, св. Николай займет его место. Аналогичное свидетельство приводит поляк Мартын Стадницкий, бывший в Москве при Лжедмитрии: Стадницкий рассказывает о проповеди, слышанной им в подмосковном селе Вяземы, где священник прославлял Николу Чудотворца и «свою речь заключал так, что коли бы Бог старый змерл, Микула Богом бы был» (Платонов, 1926, с. 49). Подобные сведения находят подтверждение как в русских текстах XVII в. (ср. в интермедии: «De schismatico et unito catholico»: «колибъ Богъ не бывъ Богомъ, тобъ свенты Микула бивъ Богомъ», см. Морозов, 1888, с. 75), так и в более поздних записях: по народному поверью, «Святы Мыколай Богом буде, як Бог умре» (Ермолов, I, с. 580), ср. еще: «А що буде, як Бог помре? А Микола святий нащо?» (Назаревский, 1963, с. 18) и т. п. Равным образом Леклерк (I, с. 246) сообщает, что по представлениям русских св. Николай сам не захотел стать Богом, но после правления Бога-Отца он займет Его место (Леклерк, I, с. 246). Это иерархическое место Николы становится вполне понятным, если предположить, что отношения Бога и Николы в данном случае отражают отношения Перуна и Волоса, которые, в свою очередь, генетически представляют собой ипостаси Бога Грозы и его противника. Иначе говоря, исходный миф о поединке Бога Грозы и его противника может реализоваться в противопоставлении Бога и Николы. Действительно, в вариантах упоминавшейся легенды о споре Ильи и Николы вместо Ильи может выступать не только св. Георгий (см. выше, § III.1.3), но и сам Бог, т. е. Илья-пророк замещается Богом при сохранении противопоставленности Николе (Аничков, 1892, с. 47, Малицкий, 1915, с. 15, прим. 3, Плотников, 1919, с. 35—37, ср. Романов, IV, с. 165—166). Вообще в русском фольклоре Никола может обманывать Бога, заступаясь за бедных, подобно тому, как он может обманывать Илью-пророка (см. легенду о том, как Никола спасает корову бедной вдовы, у Афанасьева, 1914, № 3b, Драгоманова, 1876, с.

²² Характерно, что в Сибири эпитет **победоносный** в приложении к св. Георгию Победоносцу может превращаться в **бедоносный**, ср. **Егорей вешней или (по)бедоносной** как название праздника 23 апреля (Макаренко, 1913, с. 67).

110—114, Макаренко, 1913, с. 125—126, причем характерно, что Никола выступает здесь как защитник скота); необходимо при этом иметь в виду, что Бог, так же как и св. Илья, может выступать вообще как воплощение Бога Грозы²³.

Отмеченное противопоставление Бога и Николы нашло отражение в поговорке: «Бог не убог, а Никола милостив» (Ермолов, I, с. 264), ср. также типичную фольклорную формулу, характеризующую условие осуществления того или иного намерения: «Ежели Бог пособит и Никола поможет...» (Якушкин, 1859, с. 115—116). Знаменательно, что это противопоставление могло не только четко осознаваться в русском народном православии, но и восприниматься как грех. Так, сибирский крестьянин Артемий Сакалов, записывая (в сер. XVIII в.) свои грехи, кается в том, что в минуту невзгод у него вырвалась фраза: «Владыко [т. е. Бог] человека лупит, а Никола видит и не отнимет» (Гос. архив Тюменской области, Тобольский филиал, ф. 156, оп. 1, 1761 г., № 11, л. 32; выпиской из этого документа мы обязаны любезности Н. Н. Покровского). Бог и Никола и в этом случае противопоставляются как карающее и милостивое начала, причем Николу приписывается способность противодействовать Богу.

2. Отождествление Николы и Волоса прослеживается как в характере почитания, так и в характере функционирования того и другого.

2.1. В первую очередь необходимо отметить связь Николы со скотом, что соответствует обычной в древнерусских текстах характеристике Волоса как «скотьего бога»²⁴. Никола вообще

²³ Ср., например, отразившееся в украинских загадках представление о том, что «когда гремит гром, тогда по небу ездит Илья-пророк или Господь» (Афанасьев, 1914, с. 83). Не менее характерны такие наименования для грома и молнии, как **Божья воля**, **Божья милость**, **Божье милосердие**, **Божья благодать** (Зеленин, II, с. 117, СРНГ, III, с. 63) или распространенное убеждение, что спасть людей или строения, в которые ударила молния (в том числе и спасть скот из загоревшегося таким образом помещения) — грешно, т. к. это означало бы сопротивление Божьей воле. В то же время полагают, что тот, кого убило громом, попадает в царствие небесное (Смирнов, 1920, с. 28); соответствующее представление может обуславливать даже специальное призывание смерти от грома как особого рода благодати (например: «Ах, дай Божа, каб мяне пряун забив...! Шасльивый ба був я чаловек!», см. Романов, IV, дополнение, № 3, с. 156), а также убеждение, что гром не может поразить еврея (Драгоманов, 1876, с. 16). Отметим также, что в некоторых местах святая неделя называется **гремяцкою неделей** (Даль, I, с. 392).

²⁴ Для связи Волоса со скотом ср. особенно праздник «Волосья», зафиксированный в конце прошлого века в Слонимском уезде Гродненской губ. (Шейн, I, 1, с. 122). Этот праздник отмечается в четверг 1-й недели Великого поста. В этот день рабочий скот освобождается от работы, и перед закатом солнца объезжают «молодого бычочка, або жаробчика». Достаточно показателен и особый обычай, существовавший в новгородских и вологодских храмах св. Власия, когда в день памяти этого святого хозяева приносили коровье масло и клали его перед его образом (Терещенко, VI, с. 39, Калининский, 1877, с. 362, Максимов, XVII, с. 55—58).

выступает как покровитель скота (в ряде мест специально отмечена его связь с конем), что выражается, между прочим, в традиционном приветствии пастуху: «Микола в стадо!», означающем пожелание, чтобы патрон скотины, св. Николай, всегда находился при стаде (Зеленин, II, с. 12). Связь Николы со скотом проявляется в целом ряде обрядов и может быть ознаменована даже специальными жертвоприношениями, производившимися как на зимнего, так и на вешнего Николу. Так, в случае падежа скота давался обет «повеличать Великому Миколе», которому обещали новорожденного бычка, называвшегося **миколец**; его растили три года, причем для откармливания микольца перед закланием собирали зерно со всей округи. Лучший кусок мяса от этого бычка жертвовали Николе в церковь, остальное съедали всем миром, справляя так называемую **микольщину**; празднование микольщины было сопряжено с молебном и окроплением скота святой водой (см.: Завойко, 1917, с. 9—11, Зеленин, 1914—1916, с. 762, Романов, VIII, с. 189, Чичеров, 1957, с. 77—78)²⁵. Необходимо отметить, что жертвоприношения скота могли производиться и в Ильин день, но при этом жертва Николе была, как правило, больше, чем жертва Илье, ср. поговорку: «Бык Миколе, а баран Илье» (Завойко, 1917, с. 14).

В некоторых местах с иконой Николы обходят скот перед выгоном на пастбище (см., например: Зернова, 1932, с. 41, Харузин, 1889, с. 14, 20). Никола нередко воспринимается как покровитель лошадей, причем Николин день может отмечаться как праздник конюхов (Терещенко, VI, с. 45, Гоголь, IX, с. 419, Романов, VIII, с. 190, Максимов, XVII, с. 163, Аничков, 1892, с. 40). Соответственно, на конных дворах вешали икону Николы (Аксаков, I, с. 317). По сообщению Ермолова (I, с. 353), «в Сибири на Тихвинскую [26 июня] кропят лошадей», причем «этот день там почему-то называют Никола Обыденный, хотя ... никакого Николая 26 июня не празднуется». Примечательно также, что некоторые сельскохозяйственные обряды, связанные с именем Николы, могут производиться в день Флора и Лавра (18 августа), почитаемый как «лошадиный праздник» (Завойко, 1917, с. 16). Ср. в этой связи представление о конском стаде Волоса, отразившееся в заговорах и в ряде особых обрядов (Иванов и Топоров, 1974 с. 48, 54, 67, 82).

2.1.1. При этом рассмотренное выше (§ II) объединение Николы и архангела Михаила позволяет объяснить и восприятие св. Михаила в качестве покровителя скота. Это с предельной наглядностью проявляется в иконографии «Чуда о Флоре и Лавре», где Флор и Лавр — покровители коневодства — пред-

²⁵ Весьма характерна в этом плане повесть «Чудо святого Николы, чудо еже о быке» (Малышев, 1949, с. 479—480), составленная на Печоре в конце XVIII — нач. XIX вв. и посвященная именно мотиву жертвенного быка.

стоят св. Михаилу; некоторые иконы этого сюжета имеют надпись: «Архангел Михаил вручает коней Флору и Лавру»; помимо коней, здесь нередко изображается и рогатый скот. Важно отметить, что соответствующая иконная композиция представляет собой, по-видимому, чисто русское явление (Антонова и Мнева, I, с. 160—161), причем связь Флора и Лавра со св. Михаилом, не находящая соответствия в житийной литературе, до сих пор не получила удовлетворительного объяснения (Кирпичников, 1904, с. 19, Гусев, 1911, с. 91 сл., Малицкий, 1932, с. 21—22). Между тем, соединение Флора и Лавра с архангелом Михаилом на подобных иконах отвечает вполне обычной ассоциации этих святых с Николой, проявляющейся как в иконописи, так и в обрядах (ср. § III.1.1 и § III.2.1)²⁶. Так же, как Никола или Власий, Флор и Лавр связаны с культом Волоса.

Примечательно, что наряду с Никольской братчиной (**микольщиной** или **никольщиной**) отмечалась и братчина Михайловская (**михайловщина**). По указанию Снегирева (1852, с. 4), именно михайловщина (8 ноября) и никольщина (6 декабря) представляют собой наиболее употребительные братчины в Сев. России.

2.2. Не менее очевидно объединение Николы и Волоса в их функции покровителя земледелия, что выражается прежде всего в особом обряде завивания «Миколиной бородки» (см. описание этого обряда у Макаренко, 1913, с. 80, 110, Завойко, 1917, с. 16—17, Логиновского, 1902, с. 197, Громыко, 1975, с. 92). Есть основания полагать, что «Миколина борода» означает то же самое, что и «Волосова борода» (см. об обычае «завивать бородку» Волосу: Иванов и Топоров, 1974, с. 63). Это наглядно видно, например, в следующем описании данного обряда, относящемся к Череповецкому уезду Новгородской губернии: «Когда выжнутя, оставляют на поле небольшой кустик колосьев и говорят одной жнее: 'Ты верти бороду Волосу, или Велесу, другою скажут'. Та три раза ходит около куста и, захватывая серпом пряди по 30-ти колосьев, припевает: 'Благослови-ка меня, Господи, да бороду вертеть: а пахарю-то сила, а севцу-то коровой, а коню-то голова, а Мик у ле — б о р о д а'» (Барсов, 1878, с. 803—804). Итак, Волос и Никола выступают здесь как эквивалентные

²⁶ Ср. характерную молитву Платона Каратаева в «Войне и мире» Толстого (ч. IV, гл. 12), где соединяются имена Николы, Флора и Лавра: Платон «быстро начал креститься, приговаривая: — Господи, Иисус Христос, Никола угодник, Фрола и Лавра, господи Иисус Христос, Никола угодник! Фрола и Лавра, господи Иисус Христос, помилуй и спаси нас!... — Какую это ты молитву читал? — спросил Пьер... — Читал что? Богу молился. А ты разве не молишься? — Нет, и я молюсь, — сказал Пьер. — Но что ты говорил: Фрола и Лавра? — А как же? — быстро отвечал Платон: — лошадиный праздник. И скота жалеть надо...» Молитва Платона Каратаева уже служила предметом обсуждения в научной литературе (см. Малицкий, 1932, с. 23).

наименования, причем замечательно, что, обращаясь друг к другу, говорят о Волосе, но обращаясь к Господу — о Николе²⁷.

Отсюда может объясняться в той или иной степени и фольклорный образ Микулы Селяниновича, языческие истоки которого представляются, вообще говоря, вполне очевидными (ср. Плотников, 1919). Знаменательно в этой связи, что на другой день после вешнего Николы, т. е. 10 мая, празднуются «именины земли», которые прямо связываются в народном сознании с образом Николы и называются иногда «Миколин батька» (Дикарев, 1905, с. 124, Никифоровский, 1897, с. 122, № 880). Ночью, накануне именин Матери Земли, крестьяне призывали Николу как покровителя земледелия:

Микула свет, с милостью,
Приходи к нам, с радостью,
С великою благодатью!
Держимся за сошку,
За кривую ножку...
Мать-Сыра Земля добра,
Уроди нам хлеба,
Лошадушкам овсеца,
Коровушкам травки!

(Мельников, III, с. 4, Марков, 1887, с. 8).

Ср., между тем, уже цитированное выше (§ III.1.2) указание в былинах об Илье Муромце, что Микулу Селяниновича «любит матушка сыра-земля»; в рассказе о свадьбе Святогора сообщается, что в сумке у Микулы Селяниновича «тяга земная»; и т. п. (Рыбников, I, с. 319, 321, Рыбников, II, с. 582).

Образ Микулы Селяниновича вообще непосредственно смыкается с образом св. Николая-земледельца, который ходит по межам для ниспослания плодородия (Никифоровский, 1897, с. 102 [№ 703], 247 [№ 1954]). Этот образ нередко находит отражение в обрядовых песнях (см. Шейн, 1874, с. 95, Земцовский, 1970, с. 141, № 119). Иногда Никола выступает в соответствующей функции в фольклорных текстах наряду с другими святыми, прежде всего с Ильей или Георгием; однако в ряде текстов данная функция признается специфичной для Николы, который противопоставляется другим святым именно как покровитель земледелия (см., например: Шейн, 1874, с. 99). Достаточно выразительна в этом плане и поговорка: «На чюле Никола — общий Бог» (Ермолов, I, с. 264).

2.3. Соответственно, Никола выступает как крестьянский и

²⁷ Отметим еще обычай праздновать «Николины святки» в течение трех дней — 4, 5 и 6 декабря; в эти дни в Харьковской губ. варили кутью и

вообще народный святой, покровитель народа. Эта демократическая сущность Николы очень ярко проявляется в русских переделках греческих сказаний о нем, когда, например, в греческой версии св. Николай помогает корабельщику, но в русской — крестьянину (Чижевский, 1957, с. 6) и где Никола может даже именоваться «смердовичем» (Аничков, 1892, с. 22—23, Аничков, 1908, с. 126), а также «мужицким заступником» (Назаревский, 1963, с. 19); достаточно характерно фольклорное определение Николы как «бурлацкого бога» (Романов, VIII, с. 190, 274), ср.: «Батюшка-Никола — Бурлацкой бог» (Громыко, 1975, с. 106), «Мыкола-икона, Бурлацкий бог» (Иванов, 1897, с. 72). Подобное восприятие Николы соответствует восприятию Волоса как бога «всей Руси», между тем как Перун, отождествившийся с Тором, выступает как бог княжеской дружины (ср. Аничков, 1914, с. 311 сл., Топоров, 1961, с. 22, Иванов и Топоров, 1974, с. 45, 62). Можно предположить, что именно отражение этой антитезы, т. е. противопоставления Перуна как бога княжеской дружины и Волоса как народного, крестьянского бога легло в основу сюжета былины о Вольге и Микуле.

3. Объединению Николы и Волоса должна была способствовать, в той или иной степени, связь Николы с водой и богатством (ср. Николу как покровителя моряков и купцов). Со своей стороны, связь Волоса как с богатством, обилием, так и с водой, плодородием и т. п. может получить более или менее естественное функциональное объяснение, если иметь в виду соотносительность Волоса с царством мертвых (которая, опять-таки, находит соответствие в восприятии Николы, ср. выше, § II.3). Эти признаки Волоса нуждаются в специальном рассмотрении, и мы должны посвятить им специальный раздел настоящего исследования (см. § III.3.1) — с тем, чтобы в дальнейшем снова вернуться к теме Николы (в § III.3.2).

3.1. В плане соотносительности Волоса с загробным миром особенно показательно старочешское выражение *k Velesu za moře*, относящееся к смерти и означающее, собственно, «на тот свет» (Якобсон, 1969, с. 583—584, Нидерле, I, с. 114, Иванов и Топоров, 1965, с. 59). Представление, что тот свет находится по ту сторону моря или вообще водного пространства, отмечается у разных народов; характерно, что в украинском фольклоре перевозчиком душ служит как Никола (см. выше, § II.3), так и черт (Мошинский, II, 1, с. 598), что, очевидно, указывает на раздвоение образа Волоса в христианской перспективе. С другой стороны, функции Волоса как скотьего бога соответствует общендо-

узвар (т. е. ритуальную еду, которую едят, вообще говоря, в рождественский сочельник), чтобы на будущий год был урожай на плоды и ячмень (Иванов, 1907, с. 180); если «микольщина» определенно связана со скотоводством, то «Николины святки» обнаруживают явную связь с земледелием.

европейское представление о загробном мире как о пастбище, где один из богов пасет души мертвых (ср. Пухвель, 1969, Иванов и Топоров, 1974, с. 66 сл.); ср. в этой связи ритуальное принесение в жертву скота как при погребении, так и на поминальных празднествах у славян, определившее первоначальное значение слов **тризна**, **тризнице** (Трубачев, 1959, с. 133—134).²⁸ Существовало, наконец, и то, что этимологически родственные наименования в балтийских языках (с корнем *vel-, типа латышских Vels, Velis, старолитовского Vėles и др.) могут обозначать бога (или духа) смерти, соотносясь также и с «*deus animarum*» (Яacobсон, 1969, с. 585, Иванов и Топоров, 1973, с. 16 сл., Иванов и Топоров, 1974, с. 68 сл.).

Нужно иметь в виду, что мифологический Змей, который представляет собой прообраз восточнославянского Волоса (ср. выше, § III.1)²⁹, непосредственно связан со смертью и обитает у входа в загробный мир. Эта функция Змея отражается, между прочим, в сказках, где Змей, охраняющий вход в «тридесятое царство» (под которым понимается царство мертвых), пребывает у огненной реки, в хрустальной горе и т. п., что соответствует широко распространенным представлениям о потустороннем мире (Пропп, 1946, с. 200, 212, 232—233, 244, 260, 269, ср. также отмечаемое на с. 185 сл. сходство переправы сказочного героя за тридевять земель с похоронными обрядами).

Следует далее отметить связь загробного царства с золотом. Как констатирует Пропп (1946, с. 263—264), в русских сказках «все, сколько-нибудь связанное с тридесятым царством, может принимать золотую окраску» и наоборот — «все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства»; косвенное отражение этой связи может быть усмотрено, вероятно, в красном трауре, принятом в украинском погребальном обряде (см. об этом обычае: Данилов, 1909), где «красный» может трактоваться как вариант «золотого». Вместе с тем, связь с золотом характерна и для Волоса, что находит отражение, в частности, в клятве русских дружинников 971 г. в «Повести временных лет». Если в договоре с греками 945 г. дружинники клянутся только Перуном и призывают на себя в случае нарушения клятвы смерть от собственного оружия, то в договоре 971 г. помимо имени

²⁸ В качестве одного из пережитков тризны следует рассматривать сохранившийся на русском Севере похоронный обычай, когда родственники покойного жертвовали корову какому-либо бедняку (приговаривая при этом: «Коровку покойника») или же отдавали ее в монастырь (Куликовский, 1890, с. 54).

²⁹ Связь Волоса (Велеса) и змея засвидетельствована, между прочим, в чешской повести «*Tkadlecěk*» (XV в.), где герой восклицает: «*Ký jest črt, aneb ký veles, aneb ký zmek tě proti mně zbudil?*» («Какой черт или какой велес или какой змей восстановил тебя против меня?»). См. Яacobсон, 1969, с. 583.

Перуна фигурирует имя Волоса и, соответственно, к смерти от своего оружия прибавляется другое наказание: «да будемъ золоти яко золото»; первое наказание, связанное с оружием, безусловно, соотносится с Перуном, второе же, связанное с золотом, — с Волосом (Иванов и Топоров, 1965, с. 15, Якобсон, 1969, с. 582)³⁰; отсюда и реконструируемая Якобсоном (1969, с. 586) связь Волоса с желтизной, где желтый и золотой выступают как взаимозаменяемые варианты. Не менее показательны и то, что в русских сказках леший — представляющий собой, как мы увидим ниже (§ III.4), также одну из ипостасей Волоса — может быть представлен «золотым человеком, огромного роста дедушкой» или же медным, бронзовым и т. п., где «медный» и «бронзовый» выступают как синонимы желтого (золотого); по словам Проппа, «в русской сказке бронзовый (медный) человек всегда имеет лесную природу» (см.: Пропп, 1946, с. 141, 143—144).

Отражение культа Волоса может быть усмотрено в ритуальном пересчитывании денег в Великий четверг (Зеленин, 1927, с. 366, Зеленин, 1914—1916, с. 254, 920, Иваницкий, 1890, с. 129, Максимов, XVII, с. 99, прим. 1), которое соответствует обычаям, связанным со скотом, и общению с загробным миром в этот день, а также в святочной игре-гадании, известной под названием «хоронить золото» (Зеленин, 1927, с. 379, Смирнов, 1927, с. 75, Земцовский, 1970, с. 131—136, 557—560), где, между прочим, золото эксплицитно связывается со змеем, ср.:

Гадай, гадай, девица,
В коей ручке бильицо [кольцо],
Змеяное крыльице

(Земцовский, 1970, с. 133 [№ 104])³¹.

Сюда же относится, надо думать, и обыкновение умывать от дурного глаза и других уроков с золота, а также пить с золота воду для исцеления (Афанасьев, II, с. 107, 174, прим. 1, Макаров, 1828, с. 193, прим. 24); ср. обычай бросать деньги в источники, признаваемые целебными или чудотворными (Афанасьев, II, с. 207, 210, 211, Владимиров, 1896, с. 256). Знаменательно в этом плане представление, что умывание с золота или серебра спасает от удара молнии (Афанасьев, II, с. 184); отсюда

³⁰ Буслаев (I, с. 114), Владимиров (1896, с. 124, прим. 1) и Якобсон (1969, с. 586) усматривают в этой клятве призывание болезни, трактуя золото как признак болезни, связанной с пожелтением (ср. **золотуха-краснуха** и т. п.). Связь золота с болезнью может иметь, однако, вторичный характер, поскольку Волос вообще соотносится с болезнью и врачеванием (см. ниже, § III.3.1.1). Таким образом, цитированная фраза может в принципе обозначать вообще переход в загробный мир, который скорее всего осуществляется через болезнь.

³¹ Обычай «золото хоронить» перечисляется среди языческих суеверий, осуждаемых церковью, в рукописном цветнике 1754 г. Румянцевского собрания (Востоков, 1842, с. 551—552).

при первом громе принято умываться таким образом или утираться чем-либо красным (Афанасьев, I, с. 433, Иванов, 1897, с. 137). При этом ритуальное умывание с золота или серебра для богатства и здоровья также могло совершаться в Великий четверг (Зеленин, 1914—1916, с. 857, 859).

Связь Змея с богатством, находит отражение — у разных славянских народов — в целом ряде поверий и специальных выражений, например, таких как лужицкие **zmij penežny** (о мифическом Огненном Змее; отметим, что у лужичан различается вообще **zmij penežny**, **žitny** и **mlokowy**, т. е. змей, приносящий золото, хлеб и молоко, что соответствует основным функциям Волоса ~ Велеса) или **wón ma zmija** (о людях, неожиданно получивших богатство), а также русское **юж деньги таскает** (о людях, которые быстро богатеют), белорусское **цмок-домовик** (о змее, отождествляемом с домовым, который носит хозяину деньги) и т. п. См.: Афанасьев, II, с. 69, 71, 539—540, 550—551, 555, 561, Харузина, 1906, с. 104, Максимов, XVIII, с. 231, прим. 1, Иванов и Топоров, 1965, с. 141.

Соотнесенность Волоса со смертью и, вместе с тем, с золотом объясняет роль денег в погребальном обряде³²; отсюда же может объясняться вообще связь Волоса с деньгами, торговлей и т. п.³³, соответствующая аналогичной функции Николы и естественно способствующая их объединению в религиозном сознании.

3.1.1. Итак, Волос оказывается связанным как с идеей смерти, так и с противоположной идеей обилия, накопления, прибыли; важной функцией Волоса оказывается функция плодотворящего начала и таким образом можно сказать, что Волос связан как с смертью, так и с рождением (ср. в этом плане связь Змея с беременностью, которая мотивирует обращение к Змею в русских любовных заговорах).³⁴ Эта амбивалентность функций вытекает,

³² Ср. широко распространенный обычай бросать в могилу (или класть с покойником) деньги, которые в одних случаях рассматриваются как плата за перевоз через огненную реку, в других — как плата «земельному хозяину» (что соответствует связи Волоса как с подземным царством, так и вообще с Матерью Землей). См., например, Барсов, I, с. 306, или многочисленные др. источники. Примечательно, что у украинцев как земельный хозяин, так и перевозчик душ называется **дидько** (Яшуржинский, 1898, с. 94, Нидерле, I, с. 267—268).

³³ Ср. этимологическую связь названий денег и скота, актуальную, в частности, и для древнерусского языка (ср.: **скоть** «деньги», **скотьяница** «казнохранилище» и т. п.).

³⁴ Поскольку Волос связывается с земными водами и может предполагаться вообще живущим в воде (см. ниже, § III.3.2), постольку мотив чудесного рождения в русских сказках может быть связан с беременностью от выпитой воды, ср. **Иван Водович** как имя сказочного героя. Точно так же связь противника Бога Громовержца с пеплом, золой и т. п. (см. о ней у Иванова и Топорова, 1976, с. 111 сл.) обуславливает чудесное рождение от съеденного пепла, ср. **Иван Попялов**. Ср.: Пропц, 1976, с. 213—214, 217, 226.

по всей видимости, все из той же соотнесенности Волоса с царством мертвых: в самом общем виде она обусловлена тем обстоятельством, что в загробном мире нет старения и умирания, он находится по ту сторону смерти и, соответственно, здесь никогда не прекращается изобилие. Поэтому именно потусторонний мир является источником целительной и плодоносящей силы. Вполне естественно с этой точки зрения, что герои волшебной сказки отправляются в тридцатое царство, «чтобы получить власть над жизнью и смертью, над болезнью и над исцелением» (Пропп, 1946, с. 268, ср. с. 269). Подобным же образом может трактоваться весьма характерный вообще для медицинской магии мотив обращения к смерти (ср. хотя бы представления о целительной силе могильной земли или кости мертвеца, упоминание покойников в заговорах от болезни и т. п.). Для связи Волоса с болезнью и исцелением показательны, с одной стороны, такие названия болезни, как **волос** или производные отсюда, **щетина** и, наконец, **бородавка** и **усови** (см. ниже, § III.4.3, прим. 57, о связи волос и шерсти и, в частности, бороды и усов с культом Волоса)³⁵ и, с другой стороны, названия типа **золотуха-краснуха**, **златеница**, **желтуха** и т. п.³⁶ Не менее характерно распространенное представление болезни в виде червя, проникающего в тело³⁷, ср. типичный мотив изгнания червей в заговорах от болезни (Топоров, 1969, с. 24—30), а также такие названия болезни, как **змеемыш**, **змеевик**, **змеева**, **червь**, **ящер** и т. п. Примечательно, что болезнь, которая в первую очередь связана с Волосом, может перифрастически именоваться **Божья воля**, **божье** и т. п. (Афанасьев, III, с. 59)³⁸.

³⁵ Ср. также всевозможные виды врачевания и колдовской порчи (насылания болезни), так или иначе связанные с волосами и шерстью. См., например: Зеленин, 1914—1916, с. 204, 295, 299, 363, 584—585, 1246, Никитина, 1928, с. 315.

³⁶ Ср. терапевтическую роль красного и отчасти желтого цвета в народной медицине (Харузина, 1906, с. 138—140), которая на восточнославянской почве могла осмысляться именно в связи с культом Волоса. Выше (§ III.3.1) мы уже упоминали об обычае умываться или пить воду с золота или денег для исцеления от болезни, который объясняется точно таким же образом.

³⁷ Ср., в частности, соответствующее представление о болезни, именуемой **волос**, **волосец** и т. п. Знаменательно, что эта же болезнь иногда называется **змеевиком** (СРНГ, V, с. 59).

³⁸ Таким образом, наименование болезни, которая исходит от Волоса, совпадает с наименованием грома и молнии, которые насылаются Перуном (ср. выше прим. 23). Так же, как и смерть от удара молнии, смерть от болезни может считаться благом, ср. именно такое отношение к смерти от оспы (Зеленин, 1914—1916, с. 758); этому соответствует представление о том, что умерший от оспы будет на том свете ходить в золотых ризах, украсится жемчугом и т. п. (Буслаев, I, с. 114, 243, Афанасьев, I, с. 204, Зеленин, 1914—1916, с. 755, 758), которое естественно сопоставить с поверьем, что смерть от грома приводит в царство небесное (см. выше, прим. 23). Соответственно, лечение болезней нередко считается грехом, поскольку нездоровье посылается человеку от Бога (Зеленин, 1914—1916, с. 740, 748).

3.2. Все, сказанное сейчас о Волосе, находит более или менее близкое соответствие в образе русского Николы.

Относительно связи Николы с загробным миром мы уже говорили выше (§ II.3). Можно, в частности, предположить, что в результате рассмотренного ранее отождествления с архангелом Михаилом Никола получает функцию охранителя загробного мира и водителя душ и в дальнейшем в этой своей функции объединяется с Волосом; не исключена, однако, и обратная последовательность событий, т. е. объединение с Волосом в принципе могло и предшествовать отождествлению со св. Михаилом (ср. ниже, § III.6, некоторые западнославянские и южнославянские показания, которые могут говорить именно в пользу такого решения вопроса). В этом же плане заслуживает специального внимания связь Николы с поминанием заложных покойников, которая может проявляться в семицких и троицких обрядах. Ср., например, описание семицких обрядов в Ярославской губ.: «Подойдя к ржаному полю, ставили на лугу принесенную березу, укрепляли ее, а затем под ней клали взятые из дома кушанья, — становились кругом ее хороводом с платками и пели:

— Свет, свету купальница,
Миколе племянница,
На чем ты, Миколушка,
На чем ты приехала?
— На овсяном снопике,
На пшеничном зернышке.

После этого кумились...» (М. Смирнов, 1927, с. 31); о связи николевских и троицких обрядов см., например, у Добровольского, 1900, с. 49—50. (См., между тем, относительно поминального характера как семицких, так и троицких обрядов у Зеленина, 1916.) В некоторых местах 9-го мая, т. е. на Николин день, справлялся обряд «крещения кукушки» (Зеленин, 1914—1916, с. 658), который в других местах справляется на Семик и смысл которого заключается именно в поминании заложных (Афанасьев, III, с. 226—229). При этом Николин день мог отмечаться специальным обрядовым шумом, принятым при поминании заложных покойников; так, например, в селе Никола-Дудник Ростовского уезда Ярославской губ. на внешнего Николу (в престольный праздник) продавались детские глиняные дудки и колокольчики «и всякий богомолец поставлял себе в обязанность купить для своих детей у дудника ту или иную игрушку» (Зеленин, 1916, с. 105); Д. К. Зеленин усматривает здесь непосред-

Отношение к Громовержцу и к его противнику оказывается в этих случаях совершенно тождественным; это наглядный пример дуализма славянских языческих представлений.

венную аналогию с поминальными обрядами в честь заложных покойников. Любопытно, что в польских хелминско-добжинских говорах слова *gwizd*, *gwizdor* зарегистрированы в значении «*św. Mikołaj*» (Мачеевский, 1969, с. 253), ср. в этой связи данные об обрядовом свисте языческого происхождения, в частности, на могилах заложных покойников, собранные Зелениным (1916, с. 102, 104—105, 108, 109, 294). Ср. ниже, § III.4.2, прим. 55.

Связь Николы с обилием, накоплением, плодородием и т. п. в большой степени объясняет его функции покровителя животноводства и земледелия и соотнесенные с ним сельскохозяйственные обряды (см. выше § III.2)³⁹. Особенно же знаменательным представляется то обстоятельство, что почитание Николы может выражаться в специальных обрядах варки и крашения яиц (Макаренко, 1913, с. 77, 79, 126, Громыко, 1975, с. 88—89). Действительно, целая совокупность фактов позволяет констатировать связь Змея-Волоса с (мировым) яйцом как космогоническим началом (ср. Топоров, 1967, с. 98). Яйца в обряде связаны определенно как с культом мертвых (ср. обычай крошить на могилах пасхальные яйца, катать яйца с могильных пригорков и зарывать их в землю и т. п.), так и с плодородием (ср. разнообразные сельскохозяйственные обряды с крашеными яйцами), и им также приписывается целительная сила (Афанасьев, 1861, с. 24—26, Максимов, XVII, с. 126—127, Клиnger, 1909, с. 168 сл.); все это соответствует основным функциям Волоса. Примечательно, что яйца при этом, как правило, красятся в красный и желтый цвет (Афанасьев, 1861, с. 22, 25, 26, Макаренко, 1913, с. 82, прим. 2), что заставляет вспомнить о связи Волоса с золотом (и, между прочим, золотое яичко курочки-рябы); действительно, как желтый, так и красный могут в принципе выступать как заменители золотого (ср. § III.3.1). Следует, наконец, упомянуть о специальных русских поверьях и магических ритуалах, непосредственно связывающих куриное яйцо и Змея как мифологического прототипа Волоса и, вместе с тем, одного из его воплощений⁴⁰. Есть все основания полагать, таким образом, что

³⁹ Специальная связь Николы с обилием и накоплением может быть проиллюстрирована подблюдной песней:

Еще ходит Никола по погребу,
Еще ищет Никола неполного,
Что неполного, непокрытого,
Еще хочет Никола дополнити.

(Земцовский, 1970, с. 148—149 [№ 138]).

⁴⁰ Ср. в особенности широко распространенное представление о возможности колдовского выведения из яйца Огненного Змея, который будет приносить хозяину деньги (см., например: Афанасьев, I, с. 532); ср. выше, § III.3.1, о змее-деньгоносце. Аналогичным образом связано с яйцом западнославянское (а также украинское) демоническое существо, выступающее под именем *Рарога* или *Рарашека* (*Raroh*, *Raroch*, *Rarach* и т. п.; сюда же, может

обрядовая функция яйца так или иначе соотносилась у восточных славян с культом Волоса, откуда, по-видимому, и объясняется роль яйца в почитании Николы.

Таким же образом объясняется и связь Николы с врачеванием. Объединение Николы и Волоса позволяет интерпретировать те легенды о Николе, в которых образ Николы сливается с образом колдуна-волхва, исцеляющего больного (ср. Чижевский, 1957, с. 7): Никола в этих легендах в бане рассекает тело на части, затем составляет его вновь, дует — и тело оживает (Афанасьев, 1914, № 4, 5, 11, с. 45, 48—49, 52—53, 90, Садовников, 1884, с. 266—268, 274, 279, Максимов, XV, с. 56—57, ср. также Толстой, 1966, с. 35 и 42 сл.)⁴¹. Соответственно, в случае эпидемии в деревне может устраиваться специальное чествование Николы, причем в честь Николы добывается в этом случае живой огонь (Максимов, XVIII, с. 220—221); языческие корни соответствующих обрядов выступают при этом как нельзя более очевидно. Следует иметь в виду вообще, что обычной справлять «микольщину», о котором мы говорили выше, был непосредственно связан с обетом, даваемом в случае болезни скотины (см. § III.2.1) или человека (см. Снегирев, 1852, с. 4—5).

Соотнесенность Волоса с золотой (желтой) окраской объясняет, наконец, и «желтую метку» на лбу Николы в цитированном выше (§ III.1.3) рассказе о споре Николы и Егория (в лице которых выступают, в сущности, Волос и Перун). Нельзя не вспомнить при этом характерный для русской сказки мотив золотой отметины, которую получает сказочный герой в тридесетом царстве (см.: Пропп, 1946, с. 278—279). В других сказках того же сюжета героя метят в тридесетом царстве иначе, а именно отрезают у него прядь волос (ср. ниже, § III.4.3 о роли волос и шерсти в культе Волоса); соответствующий ритуал наблюдается в траурных и погребальных обрядах и, видимо, знаменует прежде всего символическую смерть (Пропп, 1946, с. 281), а в более широком смысле — приобщение к царству мертвых как обители Волоса-Змея; такую же в общем функцию выполняет и золотая отметина на лбу сказочного героя. Итак, золотая (или желтая) метка — это как бы знак Волоса; соответствующий знак на лбу

быть относится и **Страх-Рах**, упоминаемый в великорусских заговорах) и представляемое в виде дракона или птицы, превращающихся в вихревой ветер или в огненный клуб (Иванов и Топоров, 1965, с. 140—141).

⁴¹ Отмечаемое Толстым сходство русского Николы с античным Асклепием обусловлено тем, что Асклепий, подобно Николе, замещает противника Бога Грозы (см. относительно Асклепия: Топоров, 1975, с. 43), т. е. соответствующие легенды могут восходить к одному исходному мифологическому тексту.

Уместно отметить, что предполагаемая некоторыми исследователями этимологическая связь между именем Волоса ~ Велеса и славянским названием волхва (см.: Якобсон, 1969, с. 595—596, Иванов и Топоров, 1974, с. 54) позволяет рассматривать волхва как жреца Волоса.

Николы может рассматриваться как прямое указание на генетическую соотнесенность Николы и Волоса.

Необходимо отметить, наконец, что Никола, как и Волос, в первую очередь связан с земными водами, а не с небесными (дождем)⁴². Связь Волоса с водой уясняется уже из исходного мифа о поединке Бога Грозы со Змеем: после победы Бога Грозы над своим противником «появляется вода (идет дождь); Змей скрывается в земных водах» (Иванов и Топоров, 1974, с. 5). Таким образом, Волос в принципе обитает в земных водах, а небесные воды исходят от Перуна; однако, Волос провоцирует дождь, исходящий с неба, и тем самым опосредствованно также оказывается с ним связанным⁴³. Ср. широко распространенное представление о **волосе** или **волосатике** (мифическом черве, олицетворяющем болезнь), который живет в воде; иногда говорят при этом о **конском волосе**. Словом **волосатик** может обозначаться и непосредственно водяной, так же как и леший (СРНГ, V, с. 57—58); при этом водяной, подобно Волосу, не имеет никакого отношения к дождю — им управляет Илья Пророк, т. е. христианский заместитель Перуна, и некоторые другие святые (М. Смирнов, 1927, с. 9). (О соотнесенности Волоса как с лешим, так и с водяным см. ниже, § III.4.).

Аналогично и Никола обнаруживает непосредственную связь с земными водами и лишь опосредствованно связан с дождем. Отсюда, например, украинцы запрещают мочить весной коноплю в воде до праздника Николы вешнего, а также купаться ранее этого срока; этот запрет мотивируется тем, что черти до Николина дня сидят в воде, между тем как после этого срока они выходят на берег (Чубинский, III, с. 184; для связи этого поверья с представлениями о водяном см. Зеленин, 1930, с. 227). Запрещение купаться до Николина дня следует сопоставить с широко распространенным запретом купаться после Ильина дня: здесь отражается соотнесение Перуна и Волоса, причем промежуток времени между Николой вешним и Ильиным днем находится как бы под преимущественным покровительством Николы. При этом

⁴² Равным образом и огонь может быть как небесного, так и земного происхождения. Так, например, пожар может исходить как от Перуна (молнии), так и от змея или домового, явно связанного генетически с Волосом. Таким образом, обе стихии — огонь и вода — сами по себе нейтральны по отношению к основным участникам исходного мифа, т. е. потенциально могут быть связаны как с Богом Громовержцем, так и с его противником.

⁴³ Ср. обливание и принудительное купание как магический прием вызывания дождя (см., например: Афанасьев, II, с. 179). Наряду с имитационной магией (когда земные воды уподобляются небесным), можно усмотреть здесь и магию провокационную (когда земные воды провоцируют воды небесные). То обстоятельство, что ритуальное обливание имеет место и в поминальные дни — такие, как Фомино воскресенье или Фомин понедельник (Афанасьев, II, с. 179) — подтверждает генетическую связь этого обычая с культом Волоса.

при купании следует вспомнить св. Николая, который спасает от утопления (Никифоровский, 1897, с. 87 [№ 574], 257 [№ 2024]). В то же время о дожде Николе, как правилу, не молятся, ср. цитированное уже выше (§ III.1.2) высказывание: «Николе молимся о всех нуждах, а Илье — о дожде» (М. Смирнов, 1927, с. 38). Вместе с тем, дождь в Николин день считается особенно благоприятным предзнаменованием, поскольку здесь как бы объединяется покровительство Николы (Волоса) и Ильи (Перуна): «велика милость мужику на Николин день, когда поле польет дождичком» (Сахаров, VII, с. 29, Гоголь, IX, с. 419).

Остается добавить, что Никола может так или иначе связываться со змеями в русских народных верованиях. Весьма любопытен в этом плане рассказ Олеария (1906, с. 382) о плавании по Волге: «Ветер сильно подул нам навстречу, так что нам пришлось бросить якорь и до вечера оставаться на месте. Тем временем две красноперые змеи приползли на наш якорь, свисавший до самой воды, обвились вокруг него и поднялись по нему на корабль. Когда наши русские гребцы увидели их, они обрадовались и сказали, что змей беспрепятственно следует пустить наверх, охранять и кормить, так как это не злые и вредные, но доброкачественные змеи, принесшие весть, что св. Николай доставит попутный ветер и на некоторое время освободит их, гребцов, от гребли и работы». Итак, змеи могут выступать как посланцы Николы⁴⁴.

4. Отождествление Николы и Волоса обусловило сходное в ряде отношений восприятие Николы и лешего, так же как и определенные точки соприкосновения между почитанием Николы и медвежьим культом⁴⁵. Необходимо иметь в виду, что как леший, так и медведь может рассматриваться как ипостась Волоса; соответственно, медведь у восточных славян ассоциируется с лешим (ср.: «Медведь лешему родной брат») и может называться **леший**, **лешак**, **лесной черт** и т. п. (Даль, II, с. 311, Афанасьев, II, с. 336, Ермолов, III, с. 244, Зеленин, II, с. 101, Иванов и Топоров, 1965, с. 165). Весьма знаменательно, в частности, следующее поверье (зафиксированное в Вятской губ.), где именно леший заменяет Волоса в функции противника Бога Грозы: «Если от молнии разорвет дерево или загорится что-нибудь, то верят и говорят, что тут скрывался 'лесной' или 'он'» (Зеленин, 1914—1916,

⁴⁴ Ср. в этой связи вообще свидетельства о почитании змей у восточных славян, а также о змеях, приносящих благополучие, у Афанасьева, II, с. 539—540, 634, Зеленина, 1914—1916, с. 275, 1251, Цейтлина, 1912, с. 163, Златковской, 1977.

⁴⁵ Ср. деревянное изображение Николы XVII в. с головой, отчасти напоминающей медвежью голову, из Никольской единоверческой церкви в Петербурге (в настоящее время находится в Музее истории религии и атеизма, инв. № А-99-IV). Иванов и Топоров (1974, с. 57), не колеблясь, усматривают в этой фигуре «изображение св. Николая с головой медведя».

с. 412)⁴⁶. Ср. также выше (§ III. 3.1) относительно представления лешего в виде золотого (или медного, бронзового) человека, которое объясняется ввиду соотнесенности Волоса с золотом; это же представление может быть усмотрено и в образе **красного лешего**, которого призывают при гадании (Смирнов, 1927, с. 60, № 454). Образ лешего с золотыми рожками (Макаров, I, с. 13, Афанасьев, II, с. 332) находит соответствие в представлении о золотых рожках на голове змеиноного царя (Афанасьев, II, с. 544—545). Леший-деньгоносец, из носа которого сыпятся деньги (Древлянский, 1846, с. 8, Афанасьев, I, с. 93—94), ближайшим образом соответствует змею-деньгоносцу, о котором см. выше (§ III.3.1). Вместе с тем, леший может непосредственно отождествляться в народном сознании с Огненным Змеем, который летает из лесу к девицам (Иванов, 1893, с. 59), ср. также белорусского «лесного цмока», который, подобно Огненному Змею, высасывает у коров молоко (Афанасьев, II, с. 333). Достаточно характерно, наконец, название **взлосатик** для лешего, как иногда и для водяного (СРНГ, V, с. 58); вместе с тем, в Ярославской губ. — в местах, где некогда процветал культ Волоса, — лешего зовут **Володька** (М. Смирнов, 1927, с. 13), что может расцениваться, опять-таки, как явное указание на связь с Волосом⁴⁷. Относительно медведя как эпифании Волоса см. специально: Воронин, 1960, с. 33, 44—46, 61, 77, *passim*, Живанчевич, 1970, *passim*, Иванов и Топоров, 1974, с. 46, 57—59, 65, Иванов и Топоров, 1975, с. 62—63.

4.1. Чрезвычайно показательно в этом смысле представление о безногости (одноногости) и слепоте (кривизне) Николы, которое находит отражение в фольклоре. Ср., например, украинскую дразнилку, мифологическое происхождение которой не оставляет никакого сомнения: «Мыколай — хром, убьет тебя гром!» (Иванов, 1897, с. 72). Мотив хромоты в этом тексте не

⁴⁶ Точно так же в Архангельской губ. леший (**шишко**, **шишкун**) противопоставляется Илье-пророку: здесь считается, что леший выпустил из земли комаров, а Илья заткнул потом это место горячей головней (Подвысоцкий, 1885, с. 192). При этом происхождение вредных насекомых часто связывается вообще с противником Громовержца (см. Иванов и Топоров, 1976, с. 118, а также Никифоровский, 1897, с. 135, № 1001); ср. в этой связи обряд похорон насекомых (Шейн, 1877, Шейн, 1898—1900, с. 292—295), приуроченный к жатвенным праздникам и, в частности, к обряду последнего снопа; поскольку последний сноп («Волосова борода») связан с Волосом (ср. выше, § III.2.2), постольку с ним же связаны и «похороны насекомых».

В этом же плане представляет интерес и вятское поверье, что труп лешего вывозят на петухе и курице (Зеленин, 1915, № 10), которое соответствует белорусскому представлению, что для того, чтобы закопать черта или змея, убитого грозой, возят землю на петухе (Романов, IV, с. 158, 170—172): можно сказать, что в обоих случаях речь идет о похоронах противника Бога Громовержца.

⁴⁷ Ср. отсюда поговорку: «Вроде Володи, который живет на болоте». Болото традиционно рассматривается вообще как место жительства лешего.

менее значим, чем мотив поражения от грома, и, в сущности, несет ту же информацию: хромоногость (в частности, беспятость), одноногость, безногость мифологического персонажа, как правило, содержит указание на генетическую соотнесенность со змеем (см.: Лаушкин, 1970, Иванов и Топоров, 1974, с. 100, 167, 223, 232, Иванов и Топоров, 1975, с. 56—57, 58—59, 68, Топоров, 1976, с. 6)⁴⁸. Тем самым, оба мотива данного текста находят соответствие в исходных признаках противника Бога Громовержца. Аналогичный мотив (хромота Николы) может быть усмотрен и в вологодской «Легенде об иконе Николая Чудотворца», где говорится о том, как поп отпиливает ноги у иконы Николы, чтобы заставить ее остаться на прежнем месте (икона эта дважды перед тем уходила на новое место); в наказание за это попа поражает слепота, от которой он спасается покаянием; после покаяния на иконе оказались ангелы, написанные масляными красками (Гос. музей этнографии, фонд Тенишева, Вологодская губ., разд. Ж, п. 243; на эту легенду любезно указала нам Э. В. Померанцева). Надо полагать, что этой легенде — записанной, кстати сказать, в Никольском уезде Вологодской губ. — соответствовало реальное иконное изображение св. Николая, где вместо ног были нарисованы ангелы. Об архаичности данного представления красноречиво свидетельствует тот факт, что оно зафиксировано и у кашубов, где *nikolaj* выступает как наименование хромого дьявола, живущего в лесу и задающего загадки заблудившимся людям: того, кто отгадает загадки, *nikolaj* выводит из лесу, но тот, кто не сумеет этого сделать, отдает свою душу дьяволу (Сыхта, III, с. 259); нетрудно узнать в этом образе разновидность лешего. Ассоциация св. Николая с лешим у кашубов обусловлена, по мнению Б. Сыхты, восприятием св. Николая в качестве покровителя волков; по его словам, «мотив ассоциации лесных духов со св. Николаем часто встречается в польском этнографическом ареале, подобно тому как у иных славян они ассоциируются со св. Георгием» (Сыхта, III, с. 260). Ср. еще кашуб. *nikoľaj* как обозначение злого духа, который является в красной одежде (Сыхта, III, с. 168), — что сопоставимо с русским образом «красного лешего», о котором мы упоминали выше.

Мотиву безногости мифологического персонажа, генетически связанного со Змеем, нередко сопутствует мотив слепоты (ср. Иванов и Топоров, 1974, с. 232—233, Иванов и Топоров, 1975, с. 68—69); таким образом, слепота (полная или частичная) также

⁴⁸ Характерно, что в сказках посещение тридесятого царства (преисподней) может приводить к хромоте сказочного героя или коня (Афанасьев, II, с. 353, 686, Афанасьев, III, с. 4, 21, Афанасьев, 1957, № 136, вариант 1, № 204, вариант 2). Хромота выступает, таким образом, как печать иного царства, знаменующая приобщение к обители Волоса-Змея — подобно золотой отметине или отрезанным волосам (ср. выше, § III.3.2).

есть признак змеиной природы. Соответствующий мотив в ряде случаев отразился на восприятии русского Николы, ср. выражение «Ослепни Микола!» как разновидность божбы, принятой в Вятской губ. (Магницкий, 1885, с. 42), а также пословицу «Что криво и слепо, то Николе свету» (Калинский, 1877, с. 332—333)⁴⁹. В фольклорной новелле «Никола Дуплянский» (или «Никола Дубенский») неверная жена, приходя с приношением к изображению Николы, обращается к нему с просьбой: «Ослепи, батюшка Микола, моего старика» (Афанасьев, 1872, с. 167, 169; ср. также Ончуков, 1908, с. 338—340, Соколовы, 1915, с. 3—4, Смирнов, 1917, с. 300—301); при этом сама обстановка такой просьбы, которая обращена к фигуре, находящейся в лесу и скрытой в дупле дерева (обыкновенно — дуба), обнаруживает явные языческие реминисценции. Подобное представление нашло отражение, между прочим, и в русских загадках, ср.: «На реке на Клязьме два бога огрязли, пришел Спас, выткнул Миколу глаз (Ключ в замке)» или «Стоит Микола среди поля, пришел Влас — тыкнул в глаз (Отмыкание часовни)» (Митрофанова, 1968, №№ 3172 и 5036)⁵⁰.

Все эти черты Николы находят соответствие в восточнославянских представлениях о лешем, а также о бабе-яге, которая обнаруживает явные связи с противником Бога Громовержца⁵¹

⁴⁹ Точно так же мотив слепоты связан с Параскевой Пятницей, которая соотносится с женской ипостасью противника Бога Громовержца — Мокошью. Ср. характерное запрещение прясть и пахать по пятницам, чтобы не засорить глаза Матушке Пятнице; не менее показательно представление о наказании слепотой или болезнью глаз за нарушение запретов на пряденье, тканье, плетение лаптей по пятницам, а также на святки и т. п. (см. например: Афанасьев, I, с. 233; Афанасьев, III, с. 342; Максимов, XVII, с. 223; Иванов, 1907, с. 16). Можно сказать вообще, что наказание слепотой связано, как правило, с противником Громовержца, тогда как сам Громовержец наказывает иначе, в частности, поражает ударом, пожаром и т. п. Таким образом, если такой вид божбы, как «Разрази меня гром!», определенно связан с Громовержцем (Перуном), то такая божба, как «Лопни мои глаза!», связана с его противником (Волосом или Мокошью).

О связи почитания Параскевы Пятницы с культом Мокоши см. Иванов и Топоров, 1965, с. 90, 150, 190, ср. также народное восприятие Пятницы как «водяной и земляной матушки» (Максимов, XV, с. 87). Мифологический мотив наказания Мокоши Громовержцем-Перуном (Топоров, 1975, с. 20) отвечает мотиву борьбы Громовержца с Волосом (Змеем); отсюда объясняется вообще целый ряд общих функций и общих атрибутов у Волоса и Мокоши.

⁵⁰ В цитированных загадках находит отражение, с одной стороны, противопоставление Николы и христианского Бога (выступающего в функции Перуна) и, с другой стороны, соотнесение Николы и Власия как христианских заместителей Волоса.

⁵¹ Особенно показательна в этом плане белорусская сказка, где герой, выступающий как заместитель мифологического змееборца, поражает бабу-ягу каменной стрелой (Иванов и Топоров, 1970, с. 329, ср. Романов, III, № 14, с. 102). Точно так же и в других сказках, так или иначе отражающих исходный миф о поединке Бога Грозы, баба-яга предстает как заместитель

и может трактоваться вообще как разновидность лешего: в русских сказках яга, леший и медведь выполняют аналогичные функции (см. Пропп, 1946, с. 40, 44, 57, Пропп, 1976, с. 165, Иванов и Топоров, 1965, с. 163, 274). Достаточно показательно, например, следующее описание лешего, в котором прослеживается змеиный облик: «леший имеет сплющенное, ребром вперед, длинное лицо, длинную клинообразную бороду, один глаз и одну ногу пяткою вперед» (Никифоровский, 1907, с. 69). Не менее показательны в этом отношении и описания бабы-яги (см. о слепоте бабы-яги: Потебня, 1865, с. 91—94, Пропп, 1946, с. 58—61, а также сказку «Лихо одноглазое»; о хромоте бабы-яги см. специально: Лаушкин, 1970, ср. также трактовку «костяной ноги» бабы-яги у Проппа, 1946, с. 56—58, «курью ножки» — у Потебни, 1865, с. 92—93)⁵².

4.2. Представления о связях между пастухом и лешим, который может олицетворяться в медведе (ср., между прочим, пастух как эвфемистическое обозначение лешего, см. Максимов, XVIII, с. 205), находят соответствие в данных, соотносящих пастуха как с Волосом (ср. словацк. *veles* «пастух», см.: Срезневский, 1832, с. 27), так и с Николой (ср. цитированное выше приветствие пастуху: «Микола в стадо!», а также поговорку: «Наше стадо чудотворец Никола пасет» [т. е. пастуха не держим], см. Даль, IV, с. 314). Весьма знаменательно в этом смысле отмеченное Сумцовым (1891, с. 85) сходство между самарской сказкой о лешем, который гонит крыс, и саратовской легендой о Николе, который гонит мышей: Никола и леший выступают при этом в совершенно одинаковой функции, а именно в роли пастуха-гуртовщика, управляющего стадом. Необходимо при этом подчеркнуть, что мышь или крыса вообще выступает как одно из типичных воплощений противника Бога Громовержца (Иванов и Топоров, 1976, с. 111—

мифологического Змея (Иванов и Топоров, 1976, с. 112, 115, 118). См. еще о змеиной природе бабы-яги у Афанасьева (III, с. 588—590); ср. в этой связи, между прочим, представление о том, что у бабы-яги — позолоченные зубы (Завойко, 1914, с. 110), ее связь с прядением и тканьем (Афанасьев, III, с. 594—595) и т. п. Соответственно объясняется соотносительность бабы-яги с загробным миром (см. Топоров, 1963, с. 31, 36—37, Пропп, 1946, с. 47—48, 57—60, Потебня, 1865, II, *passim*, Иванов и Топоров, 1974, с. 127—128, Владимиров, 1896, с. 164—167), ее роль повелительницы зверей и ветров (Пропп, 1946, с. 62) и т. д.

⁵² Представление об облике лешего, а также бабы-яги и т. п. позволяет понять употребление слова **кривой** в значении «одноглазый». В самом деле, данное слово этимологически связано со значением «левый» (см. Фасмер, II, с. 376, Иванов и Топоров, 1976, с. 127); поскольку леший и родственные ему представители нечистой силы связаны как с левым началом (ср. Иванов и Топоров, 1965, с. 173), так и с одноглазостью, то слово **кривой** как признак существа такого рода стало означать «одноглазый». Таким образом, семантическое сближение этих понятий мотивировано мифологическими представлениями. Ср. такие наименования лешего как **кривой вражонок** и т. п.

114)⁵³ Почитание Николы, выражающееся в специальных обрядах варки и крашения яиц, о котором мы говорили выше (§ III.3.2), может быть поставлено в связь со специальными заклинаниями, обращенными к лешему, когда пастух вызывает лешего, предлагая ему красное яйцо («Иди покажись, так еичо [=яйцо] дам красное») или же обещая яйцо в качестве платы за опеку над скотом («За много ли будеш пасти. Я тебе еичко дам») (Богатырев, 1916, с. 50); ср. также обычай приносить лешему яйцо, оставляя его в лесу на перекрестке, чтобы леший вернул пропавшую корову или избавил от болезни, подхваченной в лесу (Харузин, 1889, с. 12, 24). Представление о том, что леший способен исцелить человека (см. Харузин, 1889, с. 11, 34—35), соответствует аналогичному представлению о Николе (ср. выше, § III.3.2). Отметим, что обращения к лешему могут иметь молитвенный характер⁵⁴ и в этом смысле сопоставимы с обращениями к Николе. Наконец, представление о Николе, который ходит по полям для ниспослания плодородия (см. § III.2.2), находя прямое соответствие в представлении о лешем, присутствующем на нивах и помогающем жнецам в их работе (Древлянский, 1846, с. 7—8, Афанасьев, I, с. 94).

Как и леший-медведь, Никола может восприниматься в качестве хозяина леса, выступая, в частности, как покровитель охоты (Логиновский, 1902, с. 197), ср. характерную молитву охотника, преследующего зверя: «Николай Чудотворец! создай его моим!» (Громыко, 1975, с. 167), ср. также образ Николы — покровителя волков (Малицкий, 1915, с. 24—25, Ермолов, III, с. 259). Жертвоприношение лешему пастуха или охотника (Забелин, II, с. 303, Зеленин, 1927, с. 57, Харузин, 1889, с. 13, 23—24, 34, Шейн, II,

⁵³ Ср. также легенды о «мышинном царе» или «мышинном божестве», выступающем в роли гуртовщика, который в ряде случаев обнаруживает явное сходство с лешим (см.: Дикарев, 1895). Равным образом с мышами ассоциируется и баба-яга (Потебня, 1865, с. 90—95, Потебня, 1914, с. 212).

⁵⁴ Ср., например, характерное обращение больной к лешему, сопровождаемое поклонами: «Царь лесовый и царица лесовая и лесовые малые детушки, простите меня в чем я согрешила» (Харузин, 1889, с. 11). Больной, приносящий лешему яйцо, чтобы избавиться от болезни, обращается к нему со следующими словами: «Кто этому месту житель, кто настоятель, кто содержавец — тот дар возьмите, а меня простите во всех грехах и во всех винах, чтобы никакое место не шумело, не болело» (там же, с. 12). Комментируя этот текст, Н. Н. Харузин пишет: «Считаю долгом отметить, что упомянутое обращение к лесовику самими крестьянами называется молитвой. Дело в том, что население в обращении своим к духам, населяющим природу, делает резкое различие между молитвой и заговором, который называется просто 'слова'. Последний имеет обязательную силу: заговор, произнесенный без ошибок, обязывает к совершению или несвершению действий духа, к которому заговор относится. Молитва имеет лишь просительное значение. К такому отношению и воззвание к лесовику. Оно не обязывает лесовика ничем: он волен или неволен исполнить просьбу просителя». Иными словами, дело идет о религии в собственном смысле этого слова, а не о магии.

с. 523, Никитина, 1928, с. 307, Максимов, XVIII, с. 205) соответствует при этом жертвоприношению Волосу. Любопытно, вместе с тем, что упоминание медведя оказывается под табуистическим запретом не только в лесу, но и на воде (Зеленин, I, с. 101—102, Афанасьев, I, с. 390, Кагаров, 1929, с. 63), что легко объяснимо, если иметь в виду связь с водой Волоса, объединяющую его с Николой (ср. § III.3.2); равным образом жертвоприношение лешему находит соответствие в сохранявшемся еще в XX в. обычае приносить жертву водяному, топя лошадь или лошадиный череп (Афанасьев, 1850, с. 29, Кагаров, 1918, с. 15, Максимов, XVIII, с. 111); при этом то или иное жертвоприношение водяному может быть приурочено именно к Николину дню и сопровождаться призыванием имени Николы⁵⁵.

Знаменательно вообще, что медведь может выступать в двух противоположных функциях: он может ассоциироваться с нечистой силой либо восприниматься, напротив, как священный зверь, прогоняющий нечисть (Токарев, 1957, с. 48—50, Иванов и Топоров, 1965, с. 160—165, Харузин, 1889, с. 53; ср. Николу как гонителя бесов). Совершенно так же и леший может являться в народном представлении то злым, то добрым существом: наряду с восприятием лешего как злого демона, он может восприниматься и как дух благодетельный (см.: Харузин, 1889, с. 9—10) и его могут называть «лесом праведным» или «лесовиком праведным» (Зеленин, II, с. 109, Харузин, 1889, с. 9, Рыбников, III, с. 214). Это соответствует раздвоению образа Волоса в христианском сознании, который отождествляется как со святыми — такими, например, как Власий или Никола, — так и с дьяволом (см.: Иванов и Топоров, 1974, с. 56—57).

⁵⁵ Так, на Онежском озере рыбаки в Николин день изготовляли чучело человека, одевали его и пускали в воду в продырявленном челноке, призывая имя Николы Морского (Данилов, 1916, с. 116). Это — своеобразная дань водяному, который, по всей видимости, каким-то образом ассоциируется с Николой. Ср. мотив человеческой жертвы водяному, который антитетически противопоставлен Николе, в былинке о Садко. Знаменательно в этом же плане упоминание о Николе, который ушел в воду, в детской прибаутке: «... Где ты была? — В сыром бору! — Что там делала? — Ела сыру кашку! — Куда клала? — Под камень! — Кто взял? — Никола! — Где Никола? — В воду ушел!...» Магницкий, 1888, с. 39, № 20).

Соотнесенность Николы и водяного проявляется и в сказке «Два брата» (см.: Смирнов, 1922, с. 90), где бедный брат встречает «старичка, вроде как Никола угодник» и тот велит ему не крестясь (!) броситься в омут к водяному с хлебом и солью; старичок предупреждает, что у водяного там пир, но нельзя брать ни еды, ни питья, ни золота, ни серебра и все бросать через правое плечо, а следует просить только серенькую овечку, «а овечка эта — проклятый мальчик». Получив овечку, бедный брат оказывается на берегу, и там тот же старичок берет овечку себе, а ему дает взамен жеребенка, который распыляется чистым золотом. Богатый брат бросается тогда тоже в омут, но перекрестившись, — и погибает. Здесь знаменательна связь Николы как с водяным (причем характерно предписание не креститься, вступая в связь с водяным), так и с заложными покойниками (ср. выше, § III.3.2).

4.3. Следует специально подчеркнуть, что медведь, как и Никола, повсеместно выступает в функции покровителя скота (см., например: Зеленин, 1914—1916, с. 163, 751, Зернова, 1932, с. 40—41, и т. п.). Именно поэтому в обряде опахивания селения, совершаемом при падеже скота, могут носить медвежью голову (Зеленин, 1914—1916, с. 1204); характерно, что в качестве ее функционального эквивалента в других местах фигурирует икона св. Власия, также соотнесенного с Волосом (Максимов, XVII, с. 57, Максимов, XVIII, с. 269, Афанасьев, I, с. 696—697, Зеленин, 1914—1916, с. 744); данный обряд к тому же не может быть приурочен ко дню св. Власия (Терещенко, VI, с. 38, Чичеров, 1957, с. 224). Амулеты из медвежьей головы, а также медвежьих лап и медвежьей шерсти повсеместно рассматриваются вообще как средство, призванное охранить скот и способствовать его размножению (см. например: Зеленин, 1914—1916, с. 163, 751, Зернова, 1932, с. 49, Афанасьев, I, с. 390, Терещенко, VI, с. 38—39). Но совершенно такую же роль может играть, как мы уже видели (см. выше, § III.2.1), и изображение св. Николая. Так, например, обычай вешать на конюшне медвежий череп (Афанасьев, I, с. 391, Афанасьев, II, с. 108, Афанасьев, 1850, с. 22, Забелин, II, с. 301) трансформируется в обыкновение помещать на соответствующем месте икону Николы; обычай обводить медведя вокруг двора со скотиной (Афанасьев, I, с. 390, Афанасьев, 1850, с. 23, Зеленин, 1914—1916, с. 751, 1163, Зернова, 1932, с. 40—41) соответствует обычаю обходить скот с иконой Николы.

Ввиду рассмотренной выше (§ III.2.2) связи Николы с Матерью Землей представляет интерес указание на аналогичную соотнесенность медведя. В одном приворотном заговоре читаем, например: «Как не может жить медведь без матери Земли, так не мог бы жить раб Божий (имя рек) без рабицы Божией (имя рек)» (Виноградов, I, с. 32, № 41). Участие медведя в ритуальной пахоте находит при этом прямое соответствие в фольклорном образе Микулы Селяниновича, о происхождении которого мы уже говорили (см. § III.2.2). По словам Живанчевича (1970, с. 47), «обычай запрягать в плуг медведя рядом с волом является, несомненно, остатком ритуальной пахоты, когда божество помогает обрабатывать землю». Ср., вместе с тем, фольклорный мотив пахания на змеях (Афанасьев, I, с. 559—561).

В обрядах, генетически связанных с медвежьим культом, отражается и соотнесенность Волоса с богатством, изобилием, плодородием и т. п., — что отвечает в общем и целом соответствующему восприятию Николы. Таким образом может быть интерпретирован вывернутый наизнанку тулуп, столь часто фигурирующий в разного рода ритуалах языческого происхождения. Так, например, в свадебном обряде Подольской губ. мать жениха надевает на себя вывернутый кожух, «чтобы жених был богатый, как кожух волохатый» (Зеленин, 1914—1916, с. 1077, ср. Афа-

насев, I, с. 690); в Калужской губ. молодых встречает мужчина из жениховой родни в вывернутой мехом наружу шубе, «штыбы маладые лахматые были — к багацтву» (Шереметева, 1928, с. 46); пережитки того же самого обычая зафиксированы в Псковской губ., где родители жениха, встречая молодых, бросают в них ячмень и хмель, говоря «махнатый зверь на богатый двор, молодым князьям да богато жить» (Зеленин, 1914—1916, с. 1131, ср. также с. 204—205, 480). При этом старуха в вывороченной шерстью вверх шубе, которая встречает молодых после свадьбы, может прямо называться **медведем** (Штернберг, 1936, с. 391); таким же образом могут именоваться и другие участники свадебного обряда, прежде всего жених (Романов, VIII, с. 506) и невеста (Романов, VIII, с. 217, Воронин, 1960, с. 66, ср. Зеленин, 1914—1916, с. 259). В Калужской губ. невесту накрывают мехом и говорят: «Дай Бох, чтоб наша невеста была такая-та касматая!» (Добровольский, 1902, с. 227). Во Владимирской губ. молодых перед венчанием в церкви сажают на посланную вверх шерстью шубу, чтобы «жили богато-пушисто» (Зеленин, 1914—1916, с. 164, 169); с аналогичной целью сажают на овчину новобрачных, приведя их из церкви (Потебня, 1865, с. 70, прим. 228). Равным образом младенца после крещения кладут на косматую шубу, чтобы был богат. Так, например, в Воронежской губ. «после крещения младенца восприемники кладут его на посланную по полу овчинную шубу, вывернутую шерстью, причем приговаривают: 'вы нам вручили сего дитя молитвенного, примите же его окрещенного, да будет оно обильно так же, как обильна волосом постель его'» (Зеленин, 1914—1916, с. 60, 375, ср. с. 69). Так же в точности мотивируется и обычай совершать на шубе первые постриги (Терещенко, VI, с. 29, Потебня, 1865, с. 70, прим. 228), сажание на шубу мальчика-колядчика (Зернова, 1932, с. 17) и т. п. Совершенно аналогичную роль играет шуба, вывороченная или посланная шерстью вверх, и в ритуалах, связанных со скотом и домашней птицей (см.: Максимов, XVII, с. 49, Максимов, XVIII, с. 47, Зернова, 1932, с. 48, Терещенко, VII, с. 46, Чичеров, 1957, с. 74, Потебня, 1865, с. 69—70, прим. 228, Зеленин, 1914—1916, с. 958). Наконец, мохнатость, волосатость и т. п. выступает как примета богатства при гадании (Смирнов, 1927, с. 71, № 480—483)⁵⁶. В цитированных примерах особенно ярко отражается спе-

⁵⁶ Ср. характерное обращение к «мужику богатому» при гадании о замужестве в бане: «Мужик богатый ударь по ж... рукой мохнатой» (Зеленин, 1927, с. 378, ср. Потебня, 1865, с. 69, прим. 228). Эпитет **богатый**, видимо, соотносится здесь как с богатством (ср. **мохнатый**), так и со словом **бог**. Ср. в хлыстовском фольклоре выражение **богатый гость**, где **богатый** означает «божественный» (Успенский, 1969а, с. 163, Топоров, 1972, с. 35); любопытно, что и протопоп Аввакум (1927, стлб. 548) может называть Христа **богатым человеком**, а апостола Павла — **богатым гостем**. Обыгрыва-

циальная связь волоса (шерсти) с богатством и благополучием, соответствующая как народной этимологии имени Волоса, так и представлению о медведе как образе Волоса⁵⁷. Подобное восприятие медведя отвечает представлению о Николе как о святом, который обеспечивает богатство, плодородие, изобилие (ср. выше, § III.3). Соотнесение Николы с шерстью находит выражение, между прочим, в специальных предписаниях относительно стрижки овец: так, в Белоруссии и на Украине в одних местах с Николы вешнего начинают стричь овец (Романов, VIII, с. 190,

ние обоих значений данного эпитета может быть усмотрено в известной пословице: «За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопатой»; поскольку эта фраза входит в состав подблюдной песни о смерти (Добровольский, II, с. 309, Земцовский, 1970, с. 223 [№ 318, 319], см. также пушкинский «Евгений Онегин», гл. V, строфа 8 и прим. 29), постольку правомерно связывать ее с представлением о загробном мире (ср. выше, § III.3.1, о золоте как признаке царства мертвых и о водном пространстве как его границе).

⁵⁷ Относительно связи Волоса с волосом и шерстью см. специально: Иванов и Топоров, 1970, с. 331, Иванов и Топоров, 1974, с. 5, 31—34, 48—50, 52—54, 117; связь с шерстью (волосом) противника Бога Грозы имеет праиндоевропейские корни и объясняет народную этимологию имени скотьего бога. Отсюда же объясняется, видимо, и териоморфный облик Волоса (ср. Живанчевич, 1970); об этимологическом сближении слов *волоха* «шкура» и *волос* (ср. также: *волохатый* — *волосатый*) и, с другой стороны, *волхат*, *волхит*, *волхв*, *волшба* и т. п. см.: Иванов и Топоров, 1974, с. 53—54.

Между прочим, именно отсюда может объясняться специфическое русское отношение к бороде и усам, проявившееся особенно в период петровских реформ и сохранившееся в какой-то степени в старообрядческом сощуме. Важно отметить, что бороде, как и усам, придавался прежде всего сакральный смысл. Ср. поверье: «чем борода шире и усы длиннее, тем человек считается святее» (Зеленин, 1914—1916, с. 495) и, вместе с тем, представление, что если колдуну срезать бороду, он навсегда лишается волшебной силы (Никитина, 1928, с. 320). В целом ряде случаев отрезанная по приказу Петра борода хранилась как святыня, причем ее завешали положить в гроб, чтобы предстать с нею на тот свет (Шмурло, 1912, с. 4, 15—16). Ср. сохраняющееся среди старообрядцев представление о том, что без бороды невозможно попасть в царство небесное (Мельников, 1910, с. 267). Вместе с тем, предполагалось, что отсутствие бороды может служить препятствием к погребению в земле (по утверждению противников петровских реформ, «таких людей, кто бороды бреет, невелено и в землю погребать и поминку творить», а следовало «яко же пса кинуть в ров», см. Голикова, 1957, с. 175), т. е. покойники без бороды могли трактоваться как «заложные» (нечистые), которых не принимает земля. Связь бороды с загробным миром (и попаданием в рай или даже вообще на тот свет) уже сама по себе достаточно характерна; особенно же знаменательно свидетельство Джона Перри, согласно которому значение бороды в погребальном обряде непосредственно связано с почитанием Николы. Перри (1871, с. 127) пишет о своем знакомом русском плотнике, которому насильно обрили бороду: «...он сунул руку за пазуху и, вытащив бороду, показал мне ее и сказал, что когда придет домой, то спрячет ее, чтобы впоследствии положить ее с ним в гроб и похоронили вместе с ним, для того, чтобы, явившись на тот свет, он мог дать отчет о ней св. Николаю. Он прибавил, что все его братья (подразумеваемая под этим товарищей работников), которых в этот день тоже выбрили, как его, также об этом позаботились». Ср. в этой связи выше (§ II.2.2) о «пропуске» на тот свет, адресованном Николе.

Иванов, 1907, с. 140), в других же местах, напротив, после этого дня стричь овец запрещается (Никифоровский, 1897, с. 155, № 1170); совершенно очевидно, что эти противоречащие друг другу предписания обусловлены не рационально, а мифологически.

В этой же связи следует отметить соотнесенность медведя с горохом, которая имеет, по-видимому, праславянские корни (Иванов и Топоров, 1965, с. 164): в частности, западнославянский «гороховый медведь», изображаемый человеком, одетым в гороховую солому или в мех, способствует плодородию и предвещает удачную свадьбу (Иванов и Топоров, 1965, с. 161, Штернберг, 1936, с. 391); горох, как известно, вообще выступает как символ плодородия (ср.: Пропп, 1976, с. 210). Вместе с тем, с горохом явно соотносятся и Никола: это проявляется в целом ряде сельскохозяйственных примет и предписаний, связываемых с праздником как зимнего, так и вешнего Николы (Добровольский, III, с. 20, Магницкий, 1888, с. 3, № 41—42).

Наконец, медведь, как и Волос, обнаруживает специальную связь с болезнью и исцелением, рождением и смертью⁵⁸. Характерно, что литовцы, чтобы облегчить мертвому доступ в рай, клали с покойником в лодку и сжигали медвежьи когти, с помощью которых умерший мог влезть на гладкую гору (Вольтер, 1890, с. 142—143, Тихонравов, I, с. 197, Добровольский, II, с. 309, Воронин, 1960, с. 56), ср. соответствующую функцию ногтей в русских похоронных обрядах (см., например: Афанасьев, I, с. 120—123, и многочисленные др. источники). Отсюда объясняются археологические находки медвежьих лап (или иногда их глиняных изображений) и когтей в древних захоронениях, в частности, в старых славянских курганных могилах (Воронин, 1960, с. 47—51). Медвежьи когти и ногти как атрибуты Волоса могут быть, по-видимому, сопоставлены с иконой Николы, которую клали с покойником в гроб (ср. Семенович, 1912, с. 32).

Связи медведя со свадебным обрядом, которая отчетливо проявляется в приведенных выше примерах, отвечает представление о Николе как покровителе свадеб. В одной украинской

⁵⁸ Ср. распространенное представление о целебной силе медведя, обуславливающее различные способы лечения с его помощью (см., например: Афанасьев, I, с. 391, Терещенко, VI, с. 36—39, 59, Зеленин, 1914—1916, с. 795, 1245, Магницкий, 1888, с. 8 [№ 103], 13 [№ 175]). О связи медведя с рождением см., в частности: Иванов и Топоров, 1965, с. 160—161, Зеленин, 1914—1916, с. 259, Живанчевич, 1970, с. 46—47. Соответственно, одна и та же процедура гадания с помощью медведя может служить беременным женщинам для того, чтобы узнать, кто у них родится (Востоков, 1842, с. 552), и здоровым людям для того, чтобы узнать, заболели ли они и долго ли проживут (Магницкий, 1888, с. 17, № 223); увидеть медведя во сне может предвещать как болезнь или смерть (Ляцкий, 1892, с. 24, 25, 31), так и женитьбу или замужество (Балов, 1891а, с. 210).

сказке Никола предстает в образе старого деда, связывающего лыки; последние суть жизненные нити тех, кто в свое время должны соединиться супружеской связью (Афанасьев, 1957, № 573, Афанасьев, III, с. 373—375). Ср. ритуальное приглашение свадебного дружки: «От великого Николы канун (мед) пей, а от Пречистой Богородицы хлеб кушай» (Иорданский, 1896, с. 108, 110); это приглашение следует сопоставить с обычаем давать невесте икону Богородицы, а жениху — икону Николы или Спасителя (Смирнов, 1922, с. 8).

Мы видим, что все перечисленные признаки медведя находят соответствие в русском восприятии св. Николая. Итак, медвежий культ на Руси ближайшим образом соотносится с культом Николы.

4.3.1. Не исключено при этом, что ранняя контаминация Николы и архангела Михаила, о которой мы говорили выше, может объяснять название медведя именем Михаила (**Мишка, Михаил Иванныч** и т. п.). Важно подчеркнуть, что это явление имеет место как у восточных, так и у западных славян (ср. Брюкнер, 1957, с. 360), но не отмечается, насколько нам известно, у южных славян: иными словами, оно представлено, по-видимому, приблизительно в том же ареале, для которого характерны формы имени «Николай» с начальным [n], типа **Микола** и т. п.

Замечательно, вместе с тем, что у западных славян можно встретить указание на объединение св. Михаила с Волосом ~ Велесом. Так, в кашубском языке наименование *mīχāl, mīχālk* (*mēχālk, mēχelk*) выступает как обозначение злого духа (Сыхта, III, с. 165), который может являться в виде червя или волоса (*čārni mīχāl, čārni mīχālk* — «zły duch w postaci robaka czy włosa, którego czarownica zadaje ludziom w chlebie, w strawie, parojach, owocach, a nawet w tabace do zażywania», см.: Сыхта, I, с. 151). В то же время злой дух может называться в кашубском *nīkolaj* (*mikołāj*), т. е. именем св. Николая (Сыхта, III, с. 168, 259—260), о чем мы уже упоминали выше (§ III.4.1).⁵⁹ Можно предположить, что объединение св. Николая с Волосом ~ Велесом, с одной стороны, и со св. Михаилом, с другой, — способствовало объединению с Волосом св. Михаила, а тем самым и называнию медведя именем Михаила.

5. Отождествление с Волосом в большой степени объясняет, по-видимому, распространение скульптурных изображений Николы, особенно заметное в условиях борьбы православной церкви с церковной скульптурой (ср. Голубинский, II, 2, с. 365 сл., Петров, 1902, Петров, 1904, Вознесенский, и Гусев, 1899, с. 202, сл., 384,

⁵⁹ Ср. также кашубск. *jurk* (*jurek*) с тем же значением, где в соответствующей роли выступает имя св. Георгия (Сыхта, II, с. 112). При этом *jurk*, так же как и *mīχāl*, является в виде червя или волоса, что указывает опять-таки на объединение с противником Бога Громовержца. Ср. выше, § III.1.3.

424, 535 сл., 606—607, 676—677). На это несоответствие обращал внимание еще Олеарий (1906, с. 292, 315), который с удивлением отмечал, что хотя русские не признают резных изображений, они, тем не менее, высоко чтут резной образ Николы Чудотворца в Москве. Необходимо отметить, что бытование подобных изображений объясняется именно особым их почитанием, которое церковь поневоле должна была учитывать: известны случаи, когда церковные власти пытались противодействовать такому поклонению, но были вынуждены отступить от своих требований (ср., например, неудавшуюся попытку изъять резной образ Николы из мценского Никольского собора в 1777 г., см.: «Орловские епархиальные ведомости», IV, 1868, № 22, с. 1772—1773; ср. еще: Петров, 1902, с. 144—145, Петров, 1904, с. 447—448, Вознесенский и Гусев, 1899, с. 606—607). Существование резных изображений Николы в свое время могло быть поддержано западно-русскими церковными связями, отразившимися на характере культа Николы (см. выше, § II.1), но едва ли не основным фактором является связь Николы и Волоса: статуи Николы в конечном счете восходят, вероятно, к идолам Волоса.

Есть во всяком случае веские указания на связь скульптурных изображений Николы с языческими изваяниями. Исключительно показательно в этом отношении свидетельство Е. В. Аничкова, которое мы воспроизведем здесь полностью. «От покойного брата И. В. Аничкова, бывшего председателем Новгородского Археологического Общества, я узнал, — писал Е. В. Аничков (1924, с. 543), — о следующей странной истории, имевшей место незадолго до войны [т. е. до 1914 г.] в Крестецком уезде (Новгор. губ.). В одном селе на 'жальнике' стояло несколько каменных баб. Крестьяне чтили эти бабы и говорили, будто к ним приставлен сельским обществом особый человек, собиравший с крестьян в положенные дни приношения зерном, как для жертвы. Новый священник, назначенный в тот приход, отказался служить на 'жальнике' молебны о ниспослании плодов земных и о ниспослании дождя. Отсюда началось 'дело', и администрации пришлось озаботиться о подавлении чуть не силой этого курьезного возврата к язычеству. Главный идол назывался Микола». Нет никаких оснований соглашаться при этом с интерпретацией Е. В. Аничкова, который почему-то усматривает здесь спонтанный возврат к язычеству, т. е. превращение св. Николы в языческого бога. Можно, напротив, с уверенностью утверждать, что речь идет о продолжающемся почитании языческих богов (еще в XX веке!), которые отождествились с христианскими святыми. В свете вышесказанного позволительно предположить, что одним из этих богов и был Волос ~ Велес⁶⁰.

⁶⁰ Слово **баба** в приведенном тексте означает, конечно, просто «идол», т. е. не содержит специального указания на пол.

Весьма знаменательно, что когда в 1540 г. в Псков привезли резные образа св. Николая и св. Параскевы Пятницы, то народ усмотрел в их почитании «болванное поклонение», отчего, как сообщает летописец, в людях была большая молва и смущение (ПСРЛ, IV, СПб., 1848, с. 303—304). По всей вероятности, псковичи опознали в этих образах идола Волоса и Мокоши: симптоматичным представляется уже то обстоятельство, что эта реакция идет, так сказать, снизу, а не сверху, т. е. со стороны простого народа («простой чади»), а не со стороны духовенства.

5.1. Отсюда же, вероятно, в какой-то степени может объясняться и специфическое отношение к иконам Николы, в частности, то обстоятельство, что эти иконы в случае невыполнения обращенной к святителю просьбы могли подвергаться наказанию — в точности так же, как наказывались в аналогичной ситуации и языческие идолы⁶¹. Так, некий итальянец, наблюдавший в 1656 г. в Ливорно царское посольство И. Чемоданова и И. Постникова и составивший краткое сообщение о поведении и обычаях русских послов («Любопытнейшие обычаи господ послов московских, которые ныне находятся в Ливорно проездом посольства в Венецию»), — отмечает, что послы «имеют с собой четырех знатных человек и попа или священника. Этот последний всегда носит на шее ковчег с зажженными свечами, где находится мадонна и св. Николай, их покровители; к нему они прибегают за милостью в своих нуждах, а не добившись [просимого] бешено хлещут святого» (Аннинский, 1934, с. 210); примечательно, что из двух икон именно икона Николы подвергается

⁶¹ Следует иметь в виду вообще, что народное отношение к иконам в целом ряде моментов обнаруживает несомненный языческий субстрат (ср. характерный вопрос на исповеди в Древней Руси: «Не надѣши ли ся на иконы паче Бога», см. Алмазов, III, с. 289). Достаточно показательно в этом отношении наименование икон **богами** (Успенский, 1976, с. 21, прим. 17) при том, что таким же образом может называться и языческий идол (ср., например, **куриный бог** и т. п.). Не менее характерно и то, что с обветшавшими иконами поступали в точности так же, как поступали с ненужными сакральными предметами в языческих по своему происхождению обрядах (такими, как кости жертвенного животного, волосы человека, стружки от гроба и т. п.): их пускали по воде или зарывали в землю, но ни в коем случае не сжигали и вообще не уничтожали каким бы то ни было образом (см. об иконах: Успенский, 1976, с. 16, 22 [прим. 18], 29 [прим. 54], 69; о предметах, связанных с языческими обрядами: Зеленин, 1906, с. 22, Харузин, 1889, с. 22, Ляцкий, 1892, с. 25, Мельников, II, с. 499). Другой пример: иконы, как известно, не «покупаются», а «вымениваются», хотя бы и за деньги (см., например: Даль, II, с. 368), т. е. иначе говоря, к иконам неприложим глагол **купить** или производный от него — по той причине, что нельзя покупать святыню. Но совершенно так же в Пошехонье и кошка не «покупается», а «выменивается» (Балов, 1891, с. 218), что объясняется особой ролью кошки в языческой мифологии (отразившейся, в частности, в представлениях о связи кошки с домовым и т. п.; см. о вхождении кота в мифологическую схему отношений Бога Громовержца и его противника: Иванов и Топоров, 1976, с. 111 сл.).

такому обращению. Примеры такого рода известны не только со слов иностранцев; так, Т. А. Кузминская (Берс), описывая в своих воспоминаниях комнату старой горничной Толстых — Агафьи Михайловны, — отмечает: «Образ Николая чудотворца, висевший в углу, был перевернут лицом к стене. Варенька, заметив это, взяла молча табуретку и хотела поправить его, думая, что это случилось как-нибудь невзначай. — 'Не трогайте, не трогайте, матушка, это я нарочно', — закричала Агафья Михайловна. — 'Как нарочно?' — спросили мы. — 'Да так, матушка. Молилась, молилась ему — хоть бы что. Я его и обернула, и пушай так висит!' ... — 'Когда же вы его простите?' — спросила Варя. — 'Вот когда время придет', — серьезно отвечала Агафья Михайловна, — 'тогда и прощу'» (Кузминская-Берс, III, с. 50). По-видимому, не случайно в подобных эпизодах, фигурирует именно икона Николы (ср. также мотив наказания иконы Николы в повествованиях о его чудесах, см. Аничков, 1892, с. 26, 27, 30, Марков, 1907, с. 46, Иванов, 1907, с. 181).

Отчасти сходный случай описывается у Олеария (1906, с. 317—318), который рассказывает, как некий русский при пожаре «стал держать против огня свою икону св. Николая и молился, чтобы она помогла погасить огонь. Когда, однако, помощи не последовало, а напротив, огонь все более и более стал распространяться, он в нетерпении бросил свою икону в огонь и сказал: 'Если ты нам не желаешь помочь, то помоги себе сам и туши'». Ср. сообщение Коллинза (1846, с. 9): «Иногда они [русские] держат иконы перед огнем думая, что помощь зависит от их произвола. Один русский, думая остановить огонь таким образом, держал своего **Миколу** (Micola) так долго, что сам едва не сгорел, и видя, что помощи нет, бросил его в огонь»⁶². Не исключено, однако, что бросание иконы в огонь в этом случае обусловлено не столько стремлением наказать икону, сколько стремлением потушить пожар: иконе Николы в силу генетической связи с Волосом может приписываться способность укрощения огненной стихии — иначе говоря, способность противодействия огню, идущему от Перуна⁶³. Изображение Николы оказывается при этом функционально адекватным коровьей шерсти (шкуре), коровьему навозу или коровьему молоку, а также красному яйцу, при помощи которых, как полагают, может быть потушен пожар от грозы (см.: Афанасьев, I, с. 538, 667—

⁶² Оба автора имеют в виду, возможно, один и тот же реальный эпизод. Следует оговориться, что слово **Микола** (Micola) у Коллинза не обязательно обозначает икону Николы, но может служить и общим обозначением всякой иконы.

⁶³ Аналогичная способность может приписываться иконе Богородицы, известной под названием «Неопалимая купина» (Афанасьев, I, с. 484). Ср. использование изображения дракона для тушения пожаров в Китае (Дей, 1940, с. 74, Иванов и Топоров, 1977, с. 117, 119).

668, 687, 716, Афанасьев, II, с. 560, Зеленин, 1914—1916, с. 427, 773, 996, Харузин, 1889, с. 65, Магницкий, 1888, с. 12 [№ 168]), что соответствует представлению о Волосе как о скотьем боге, покровителе плодородия и т. п.⁶⁴

6. Рассмотренное объединение Николы и Волоса ~ Велеса имеет, возможно, общеславянские корни. Во всяком случае есть некоторые указания на то, что подобное объединение могло иметь место не только у восточных славян. Выше мы уже упоминали о кашубском восприятии св. Николая, обнаруживающем характерные признаки змеиной породы (см. § III.4.1). Отдельные признаки такого же рода прослеживаются и в болгарском восприятии: так болгары могут считать, что св. Николай, подобно змею, обладает крыльями и может летать по воздуху (см. Маринов, 1914, с. 531—532, ср. с. 157).

Не исключено, однако, что объединение св. Николая с противником Бога Громовержца (в том или ином конкретном воплощении последнего) может быть обнаружено и вне пределов славянской территории. Отсюда, между прочим, в той или иной степени могло бы объясняться восприятие на Западе св. Николая как деда Мороза, так же как и возможность непосредственного отождествления его там с нечистой силой (Майзен, 1931, с. 416 сл., 474 сл., Аничков, 1892, с. 19; ср. также известную этимологию слова **никель**). Этот вопрос предполагает специальное исследование, которое не могло быть предпринято в рамках настоящей работы — сознательно ограничивающейся восточнославянскими данными. Вместе с тем, положительное решение данного вопроса отнюдь не заставляет с необходимостью видеть в русском отождествлении Николы и Волоса результат простого заимствования. Если даже допустить, что объединение св. Николая с противником Громовержца произошло уже на греческой почве, следует думать, что с распространением христианства отождествление такого рода происходило каждый раз заново: иначе говоря, мы должны предположить в этом случае, что уже греческий образ данного святого заключает в себе определенные предпосылки, способствующие подобному отождествлению, в результате чего в процессе усвоения христианства на той или иной конкретной территории св. Николай и может ассоциироваться с тем языческим богом, который генетически связан с мифологическим противником Громовержца, воспринимая те или иные специфические признаки и функции этого бога и выступая как его христианский

⁶⁴ Правда, Олеарий в цитированном пассаже говорит о пожаре, вызванном не грозой, а войной (речь идет об осаде Новгорода шведскими войсками в 1611 г.). Можно, однако, предположить, что такого рода пожар мог также приписываться в свое время Перуну, поскольку Перун воспринимался как покровитель военных действий. Наконец, специальные приемы тушения пожара от грозы могли естественно распространяться на тушение всякого пожара (ср. встречающееся иногда представление о греховности тушения любого пожара, чем бы он ни был вызван, см. Афанасьев, II, с. 10).

заместитель; на восточнославянской почве таким богом и был, как мы видели, Волос ~ Велес. В этом случае сходная рецепция св. Николая в разных культурных и этнических ареалах объясняется не только генетически, но также и типологически.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- А в в а к у м, 1927 — [Сочинения протопопа Аввакума в изд.:] «Памятники истории старообрядчества», кн. I, вып. I [под ред. Я. Л. Барскова и П. С. Смирнова]. Л., 1927 (=«Русская историческая библиотека», т. XXXIX).
- А к с а к о в, I—IV — С. Т. Аксаков. Собр. соч., тт. I—IV. М., 1955—1956.
- А л м а з о в, I—III — А. И. Алмазов. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям, тт. I—III. Одесса, 1894.
- А н г е л о в, 1969 — Димитър Ангелов. Богомилството в България. София, 1969.
- А н д р о н и к о в, 1914 — А. А. Андроников. Народные сказки Костромской губернии. — ЭО, кн. CI—CII, 1914, № 1—2.
- А н и ч к о в, 1892 — Е. В. Аничков. Никола Угодник и св. Николай. — «Зап. Нео-Филологического об-ва при имп. Санкт-Петербургском университете», вып. II, № 2. СПб., 1892.
- А н и ч к о в, 1908 — Е. В. Аничков. Христианские легенды в народной передаче. — «История русской литературы», под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина, Д. Н. Овсянко-Куликовского, т. I. М., 1908.
- А н и ч к о в, 1914 — Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914 (=«Зап. историко-филологического ф-та имп. Санкт-Петербургского университета», ч. CXVII).
- А н и ч к о в, 1924 — Е. Аничков. Последние работы по славянским религиозным древностям. — «Slavia», гошп. II, 1923—1924, seš. 3, 4.
- А н н и н с к и й, 1934 — С. А. Аннинский. Пребывание в Ливорно царского посольства в 1656 году (Впечатления иностранца). — «Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А. С. Орлова». Л. 1934.
- А н т о н о в а, 1957 — В. И. Антонова. Московская икона начала XIV в. из Киева и «Повесть о Николле Зарайском». — ТОДРЛ, т. XIII. М.-Л., 1957.
- А н т о н о в а, 1966 — В. И. Антонова. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., [1966].
- А н т о н о в а и М н е в а, I—II — В. И. Антонова, Н. Е. Мнева. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв., тт. I—II. М., 1963.
- А ф а н а с ь е в, I—III — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, чч. I—III. М., 1865—1869.
- А ф а н а с ь е в, 1850 — А. Н. Афанасьев. Дедушка домовый. — «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», изд. Н. Калачовым, кн. I. М., 1850.
- А ф а н а с ь е в, 1861 — А. Афанасьев. Заметки о загробной жизни по славянским преданиям. — «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», изд. Н. Калачовым, кн. III. М., 1861.
- А ф а н а с ь е в, 1872 — [А. Н. Афанасьев]. Русские заветные сказки. [Женева, 1872].
- А ф а н а с ь е в, 1914 — А. Н. Афанасьев. Народные русские легенды. [Казань, 1914].
- А ф а н а с ь е в, 1957 — А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки в 3-х томах. М., 1957.
- Б а л о в, 1891 — А. Балов. Следы древних верований в народном иконопочитании. — ЖС, [I], 1891, вып. 3.

- Балов, 1891а — А. Балов. Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии. — ЖС, [I], 1891, вып. 4.
- Барсов, I—III — Е. В. Барсов. Причитанья Северного Края, чч. I—III. М., 1872—1886.
- Барсов, 1878 — Е. Барсов. Критические заметки об историческом и художественном значении «Слова о полку Игореве». — «Вестник Европы», т. V, 1878, кн. 10.
- Богатырев, 1916 — П. Г. Богатырев. Верования великоруссов Шенкурского уезда [Архангельской губернии]. — ЭО, кн. CXI—CXII, 1916, № 3—4.
- Брейе, 1940 — Louis Bréhier. Anciennes clôtures de choeur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos. — «Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini. Roma 20—26 settembre 1936», II. Roma, 1940.
- Брюкнер, 1957 — Aleksander Brückner. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
- Брюсов, 1976 — Рассказы Маши, с реки Мологи, под городом Устюжна [запись В. Я. Брюсова, 1905 г.]. — «Литературное наследство», т. 85. М., 1976.
- Буслаев, I—II — Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, тт. I—II. СПб., 1861.
- Веселовский, 1880 — А. Н. Веселовский. Разыскания в области русских духовных стихов, II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880 (= «Зап. имп. АН», т. XXXVII, прилож. № 3).
- Веселовский, 1891 — А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха, XVIII—XXIV. Выпуск шестой. СПб., 1891 (= Сб. ОРЯС, т. LIII, № 6).
- Виноградов, I—III — Н. Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч., вып. I—III. СПб., 1908—1910.
- Витсен, I—III — Nicolaas Witsen. Moscovische Reyse 1664—1665. Journaal en aentekeningen. Uitgegeven door Th. J. G. Locher en P. de Buck, deel I—III. s-Gravenhague, 1966—1967 (во всех трех частях продолжающаяся пагинация).
- Владимиров, 1896 — П. В. Владимиров. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896.
- Вознесенский и Гусев, 1899 — А. Вознесенский и Ф. Гусев. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1899.
- Возняк, I—III — М. Возняк. Історія української літератури, тт. I—III. Львів, 1920—1924.
- Вольтер, 1890 — Э. Вольтер. Литовские легенды. — ЭО, кн. V, 1890, № 3.
- Воронин, 1960 — Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке. — «Краеведческие записки», вып. 4. Ярославль, 1960.
- Востоков, 1842 — А. Востоков. Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума. СПб., 1842.
- Гальковский, I—II — Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. I. Харьков, 1916; т. II. М., 1913.
- Герасимов, 1895 — М. К. Герасимов. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповского уезда Новгородской губернии. — ЭО, кн. XXVII, 1895, № 4.
- Гоголь, I—XIV — Н. В. Гоголь. Полн. собр. соч., тт. I—XIV. М., 1937—1952.
- Голикова, 1957 — Н. Б. Голикова. Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М., 1957.
- Голубинский, I—II — Е. Голубинский. История русской церкви, т. I, 1-я пол. тома, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901; т. I, 2-я пол. тома, изд. 2-е испр. и доп. М., 1904; т. II, 1-я пол. тома. М., 1900; т. II, 2-я пол. тома. М., 1917. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, а арабская цифра — половину тома.

- Громыко, 1975 — М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.
- Гусев, 1911 — П. Гусев. Иконография свв. Флора и Лавра в новгородском искусстве. — «Вестник археологии и истории, изд. имп. Археологическим институтом», вып. XXI. СПб., 1911.
- Давид, 1965 — Georgius David, S. J. Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690), ed. by A. V. Florovskij. London — the Hague — Paris, 1965.
- Даль, I—IV — В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка (изд. 2-е), т. I—IV. СПб. — М., 1880—1882.
- Данилов, 1909 — В. Данилов. Красный траур в малорусском погребальном обряде. — ЖС, XVIII, 1909, вып. 4.
- Данилов, 1916 — В. Данилов. Работы по этнографии в учительских институтах и семинариях. — ЖМНП, 1916, № 8.
- Дворник, 1954 — François Dvornik. Les bénédictins et la christianisation de la Russie. — «L'Église et les églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin», I. [Chevetogne, 1954].
- Дей, 1940 — C. B. Day. Chinese peasant cults, being a study of Chinese paper gods. Shanghai — Hong Kong — Singapore, 1940.
- Делез, 1909 — H. Delehaye. Les légendes grecques des saints militaires. Paris, 1909.
- Дикарев, 1895 — М. Дикарев. Толки народа (Антихрист — Мышиный царь — Гадюки). — ЭО, кн. XXIV, 1895, № 1.
- Дикарев, 1905 — М. Дикарев. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині. — «Матеріали до українсько-руської етнології. Видане етнографічної комісії [Наукового товариства ім. Шевченка у Львові]», т. VI. Львів, 1905.
- Добиаш-Рождественская, 1917 — О. А. Добиаш-Рождественская. Культ св. Михаила в латинском средневековье V—XIII века. Пг., 1917.
- Добровольский, I—IV — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник, чч. I—IV. СПб., 1891—1903.
- Добровольский, 1900 — В. Н. Добровольский. Значение народного праздника «Свечи». — ЭО, кн. XLVII, 1900, № 4 (выход в свет — 1901 г.).
- Добровольский, 1902 — В. Н. Добровольский. Свадебный обряд в Калужской губ. Село Сильковичи, Мосальск. уезда. — ЖС, XII, 1902, вып. 2.
- Драгоманов, 1876 — М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876 (то же в изд.: «Зап. Юго-Западного отдела РГО», т. III).
- Древлянский, 1846 — Древлянский. Белорусские народные предания [отрывок из сочинения: «Словарь и корнеслов белорусского наречия». — «Прибавление к ЖМНП», 1846, кн. 1.
- Ермолов, I—IV — А. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, тт. I—IV. СПб., 1901—1905.
- Ефименко, I—II — П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, чч. I—II. — «Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», т. XXX. Труды Этнографического отд., кн. V, вып. 1 (М., 1877) и вып. 2 (М., 1878).
- Живанчевич, 1970 — В. Живанчевич. «Волос — Велес» — славянское божество териоморфного происхождения. — «VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва (3—10 августа 1964 г.)», т. VIII. М., 1970.
- Забелин, I—II — И. Забелин. История русской жизни с древнейших времен, чч. I—II. М., 1876—1879.
- Завойко, 1914 — Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — ЭО, кн. CIII—CIV, 1914, № 3—4.

- Завойко, 1917 — К. Завойко. В костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914—1916 гг.). — «Этнографический сборник». Кострома, 1917 (= «Труды Костромского научного об-ва по изучению матерного края», вып. VIII).
- Зеленин, I—II — Д. К. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, чч. I—II. — Сб. МАЭ, т. VIII (Л., 1929) и т. IX (Л., 1930).
- Зеленин, 1906 — Д. К. Зеленин. Троецпльятница (Этнографическое исследование). Вятка, 1906 (то же в изд.: «Памятная книжка Вятской губернии на 1906 год». Вятка, 1906).
- Зеленин, 1914—1916 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества, вып. I—III. Пг., 1914—1916. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.
- Зеленин, 1915 — Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Вятской губернии. — «Зап. РГО по отд. этнографии», т. XLII. Пг., 1915.
- Зеленин, 1916 — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин, 1927 — Dmitrij Zelenin. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927.
- Зеленин, 1930 — Д. Зеленин. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских. — «Lud Stowiański», t. I, 1930, zeszyt 2.
- Зеленин, 1954 — Д. К. Зеленин. О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода. — «Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР», VI. М., 1954.
- Земцовский, 1970 — Поэзия крестьянских праздников. Вступ. статья, составление, подг. текста и примечания И. И. Земцовского. Л., 1970.
- Зернова, 1932 — А. Б. Зернова. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае. — «Советская этнография», 1932, № 3.
- Зиновий Отенский, 1863 — Зиновий [Отенский]. Истины показание к вопрошившим о новом учении. Казань, 1863.
- Златковская, 1977 — Т. Д. Златковская. Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев. — «Этническая история и фольклор». М., 1977.
- Иваницкий, 1890 — Н. А. Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии. — «Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», т. LXIX. Труды Этнографического отд., кн. XI, вып. 1. М., 1890.
- Иванов, 1893 — П. Иванов. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда). — «Сборник Харьковского историко-филологического об-ва», т. V, вып. 1. Харьков, 1893.
- Иванов, 1897 — П. Иванов. Этнографические материалы, собранные в Купянском [уезде] Харьковской губ. — ЭО, кн. XXXII, 1897, № 1.
- Иванов, 1907 — П. В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907 (= «Сборник Харьковского историко-филологического об-ва», т. XVII).
- Иванов и Топоров, 1905 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов и Топоров, 1970 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — «Sign. Language. Culture», ed. by A. J. Greimas et al. The Hague — Paris, 1970.
- Иванов и Топоров, 1973 — V. V. Ivanov, V. N. Toporov. A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root *vel-. — «Baltistica», 1973, IX, 1.
- Иванов и Топоров, 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

- Иванов и Топоров, 1975 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. — «Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970)». М., 1975.
- Иванов и Топоров, 1976 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. — «Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография». М., 1976.
- Иванов и Топоров, 1977 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте. — «Труды по знаковым системам», VIII. Тарту, 1977 (=«Уч. зап. Тартуского Гос. университета», вып. 411).
- Илчев, 1969 — С. Илчев. Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.
- Иорданский, 1896 — Н. Иорданский. Свадьба в Ветлужском крае. — ЭО, кн. XXXI, 1896, № 4.
- Исаченко, 1963 — А. В. Исаченко. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян. — «Вопросы славянского языкознания», вып. 7. М., 1963.
- Кагаров, 1918 — Е. Г. Кагаров. Религия древних славян. М., 1918.
- Кагаров, 1929 — Е. Г. Кагаров. Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства. — «Атеист», 1929, № 37.
- Калинский, 1877 — И. П. Калинский. Церковно-народный месяцеслов на Руси. — «Записки РГО по отд. этнографии», т. VII. СПб., 1877.
- Караджич, I—V — Вук Караџић. Српске народne pjesme, књ. I—V, Беч. 1841—1865.
- Кирпичников, 1893 — А. Кирпичников. Деисус на Востоке и Западе и его литературные параллели. — ЖМНП, ч. 290. СПб., 1893, ноябрь.
- Кирпичников, 1904 — Реферат доклада А. И. Кирпичникова «Икона свв. Флора и Лавра Румянцевского музея» в изд.: «Древности. Труды имп. Московского археологического общества», т. XX, вып. 1. М., 1904, протоколы, стр. 18—19.
- Клингер, 1909 — Witold Klinger. Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności. — «Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział filologiczny». Seria II, tom XXX. Kraków, 1909.
- Коллинз, 1846 — Самуил Коллинс. Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне (пер. с англ. изд. 1671 г.). М., 1846.
- Корб, 1867 — Дневник поездки в Московское государство Игнатия Христора Гваррента, посла императора Леопольда I, к царю и великому князю московскому Петру Первому в 1698 году, веденный секретарем посольства Иоанном Георгом Корбом (пер. с латинского). М., 1867.
- Королев и др., 1956 — «Древние иконы старообрядческого кафедрального Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве», под ред. В. Ф. Королева, К. А. Абрикосова, М. И. Тюлина. [М.], 1956.
- Корш, 1904 — Ф. Корш. О некоторых славянских словах иноязычного происхождения. — «Сборник историко-филологического общества, состоящего при имп. Харьковском Университете», т. XV. Харьков, 1904.
- Куза и Медынцева, 1976 — А. В. Куза, А. А. Медынцева. Запись Николы из Новгородского Софийского собора. — «Советская археология», 1976, № 1.
- Кузминская-Берс, I—III — Т. А. Кузминская (рожд. Берс). Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. Воспоминания, чч. I—III. [Л.], 1925—1926.

- Куликовский, 1890 — Г. И. Куликовский. Похоронные обряды Обонежского края (Болезни. Смерть и представления о душе. Погребение. Поминок). — ЭО, кн. IV, 1890, № 1.
- Лазарев, 1970 — В. Н. Лазарев. Русская средневековая живопись. Статьи и исследования. М., 1970.
- Лант, 1975 — Horace G. Lunt. On the language of old Rus: some questions and suggestions. — «Russian linguistics», vol. II, 1975, nr. 3/4.
- Лаушкин, 1970 — К. Д. Лаушкин. Баба-Яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа). — «Фольклор и этнография». Л., 1970.
- Леклерк, I—III — [N.] Le Clerc. Histoire physique, morale, civile et politique de la Russie ancienne, tt. I—III. Paris, 1783—1784.
- Лесков, I—XI — Н. С. Лесков. Собр. соч., тт. I—XI. М., 1956—1958.
- Логинова, 1975 — «Древнерусская живопись. Новые открытия (из частных собраний)». Каталог выставки [в Музее древнерусского искусства им. Андрея Рублева], сост. А. Логинова. М., 1975.
- Логиновский, 1902 — К. Д. Логиновский. О быте казаков Восточного Забайкалья. — ЖС, XII, 1902, вып. 2.
- Лоритс, 1955 — Oskar Loorits. Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands. Berlin, 1955 (= «Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin», Bd. 7).
- Люкен, 1898 — Wilhelm Lueken. Michael: Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Göttingen, 1898.
- Ляцкий, 1892 — Е. Ляцкий. Болезнь и смерть по представлениям белорусов. — ЭО, кн. XIII—XIV, 1892, № 2—3.
- Магницкий, 1883 — В. Магницкий. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883 (то же в изд.: «Календарь Вятской губернии на 1884 год». Вятка, 1883).
- Магницкий, 1885 — В. Магницкий. Особенности русского говора в Уржумском уезде Вятской губернии. Казань, 1885.
- Магницкий, 1888 — В. К. Магницкий. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде. Этнографический сборник. Казань, 1888.
- Майзен, 1931 — Karl Meisen. Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung. Düsseldorf, 1931.
- Макаренко, 1913 — А. Макаренко. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. СПб., 1913 (= «Зап. РГО по отд. этнографии», т. XXXVI).
- Макаров, I—III — М. Н. Макаров. Русские предания, кн. I—III. М., 1838—1840.
- Макаров, 1828 — М. Макаров. Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские. — «Труды и летописи Об-ва истории и древностей российских, учрежденного при имп. Московском университете», ч. IV, кн. I. М., 1828.
- Максимов, I—XX — С. В. Максимов. Собр. соч., тт. I—XX. СПб., s. a.
- Малицкий, 1915 — Г. Л. Малицкий. Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке. М., 1915 (оттиск из изд.: «Беседы». Сборник Об-ва истории литературы в Москве, I. М., 1915).
- Малицкий, 1932 — Н. В. Малицкий. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства. — «Известия Гос. Академии истории материальной культуры», т. XI, 1932, вып. 10.
- Малышев, 1949 — В. И. Малышев. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР. — ТОДРЛ, т. VII, 1949.
- Маринов, 1914 — Д. Маринов. Народна вѣра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (= «Сборник за народни умотворения и народопис», кн. XXVIII).
- Марков, 1887 — Е. Марков. Деревенский колдун. — «Исторический вестник», т. XXVIII, 1887, № 4.

- Марков, 1907 — А. Марков. Остатки фетишизма в легендах об иконах святых. — ЭО, кн. LXXIV, 1907, № 3.
- Мельников, I—VII — П. И. Мельников (Андрей Печерский). Полн. собр. соч., тт. I—VII. СПб., 1909.
- Мельников, 1910 — П. И. Мельников. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии (1854 г.). — «Действия Нижегородской Губернской Ученой Архивной Комиссии. Сборник, том IX. В память П. И. Мельникова (Андрея Печерского)». Нижний Новгород, 1910, часть II.
- Мендельсон, 1897 — Н. М. Мендельсон. К поверьям о св. Касьяне. — ЭО, кн. XXXII, 1897, № 1.
- Митрофанова, 1968 — Загадки. Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Морозов, 1888 — П. О. Морозов. Очерки из истории русской драмы XVII—XVIII столетий. СПб., 1888.
- Мошин, 1963 — В. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. — ТОДРЛ, т. XIX, 1963.
- Мошинский, I—II — Kazimierz Moszyński. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, t. I, 1967; t. II, cz. 1—2, 1967—1968. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — выпуск.
- Мурьянов, 1973 — М. Ф. Мурьянов. Этюды к нередицким фрескам. — «Византийский временник», т. 34, 1973.
- Назаревский, 1963 — А. А. Назаревский. Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с русским и украинским фольклором. Киев, 1963.
- Нидерле, I—III — L. Niederle, Slované starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů. Díl I—III. Praha, 1912—1921.
- Никитина, 1928 — Н. А. Никитина. К вопросу о русских колдунах. — Сб. МАЭ, т. VII. Л., 1928.
- Никифоровский, 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Никифоровский, 1907 — Н. Я. Никифоровский. Нечистяки. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907 (то же в изд.: «Виленский временник», кн. II, 1907).
- Никольский, 1930 — Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. I. Л., 1930 (= Сб. РЯС, т. II, вып. 1).
- Овчинников, 1971 — «Живопись древнего Пскова XIII—XVI века», сост. А. Овчинников, вступ. статья А. Овчинникова и Н. Кишилова. М., 1971.
- Одерборн, 1582 — [Paul Oderborn]. De Russorum religione, ritibus, nuptiarum, funerum, victu, vestitu, etc. et de Tartarorum religione ac moribus epistola ad D. Davidem Chytraeum recens scripta... [Lipsia], 1582.
- Олеарий, 1906 — Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно (пер. с нем. изд. 1656 г.). СПб., 1906.
- Ончуков, 1908 — Н. Е. Ончуков. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.). СПб., 1908 (= «Зап. РГО по отд. этнографии», т. XXXIII).
- Перетц, 1899 — В. Н. Перетц. Материалы к истории апокрифа и легенды, I. К истории Громника. Введение. Славянские и еврейские тексты. СПб., 1899 (оттиск из изд.: «Зап. историко-филологического ф-та имп. Санкт-Петербургского университета», т. LIV).
- Перри, 1871 — Джон Перри. Состояние России при нынешнем царе (пер. с англ. изд. 1716 г.). М., 1871.
- Петров, 1902 — Н. И. Петров. Резные изображения св. Николая Можайского и историческая судьба их. — «Труды Одиннадцатого Археологического съезда в Киеве, 1899», т. II. М., 1902.

- Петров, 1904 — Н. Петров. О русской религиозной и церковной скульптуре. — «Руководство для сельских пастырей. Журнал, изд. при Киевской Духовной Семинарии», 1904, т. I (№№ 11, 13, 14, 15, 16).
- Петровский, 1922 — Н. М. Петровский. О новгородских «словенах». — ИОРЯС, т. XXV, 1920 (Пг., 1922).
- Платонов, 1926 — С. Ф. Платонов. Москва и Запад. Берлин, 1926.
- Плотников, 1919 — И. П. Плотников. Микула Селянинович и святой Николай. Пособие для изучения русского народного творчества. Курск, 1919.
- Подвысоцкий, 1885 — А. О. Подвысоцкий. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Порфиридов, 1960 — Н. Г. Порфиридов. О путях развития художественных образов в древнерусском искусстве. — ТОДРЛ, т. XVI, 1960.
- Порфиридов, 1975 — Н. Г. Порфиридов. История одного изображения в древнерусском искусстве. — «Древнерусское искусство. Зарубежные связи», М., 1975.
- Потебня, 1865 — А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий, I. ЧОИДР, 1865, кн. 2; II. ЧОИДР, 1865, кн. 3. Продолжающаяся пагинация в обоих выпусках.
- Потебня, 1914 — Ал. Аф. Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. Изд. 2-е. Харьков, 1914.
- Пропп, 1946 — В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп, 1976 — В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Пухвель, 1969 — Jaan Puhvel. «Meadow of the Otherworld» in Indo-European tradition. — «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen». Bd. 83, 1969, N 1.
- Пуцко, 1973 — Василиј Пуцко. Оков Јеванђеља Фјодора Кошке. — «Музеј примењене уметности. Зборник», 16—17. Београд, 1972—1973.
- Романов, I—IX — Е. Р. Романов. Белорусский сборник, вып. I—IX. Киев—Витебск—Вильна, 1886—1912.
- Руцинский, 1871 — [Л. Руцинский]. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков. — ЧОИДР, 1871, кн. 3.
- Рыбников, I—III — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, тт. I—III. Изд. 2-е. М., 1909—1910.
- Рындина, 1972 — А. В. Рындина. Суздальский змеевик. — «Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси». М., 1972.
- Садовников, 1884 — Д. Н. Садовников. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884 (=«Зап. РГО по отд. этнографии», т. XII).
- Сахаров, I—VIII — И. П. Сахаров. Сказания русского народа (изд. 3-е), тт. I (кн. 1—4) — II (кн. 5—8). СПб., 1841—1849. При ссылках на это издание указываем номер книги, а не тома.
- Семенович, 1912 — П. М. де-Ламартиньер. Путешествие в северные страны (1653 г.). Перевод с франц. изд. 1671 г. и примечания В. Н. Семеновича. — «Зап. Московского археологического института», т. XV. М., 1912.
- Смирнов, 1897 — П. Смирнов. Споры в расколе по догматическим вопросам в XVII в. — «Христианское чтение», ч. LXXVII, 1897, № 7.
- Смирнов, 1917 — А. М. Смирнов. Сборник великорусских сказок Архива РГО, вып. I—II. Пг., 1917 (=«Зап. РГО по отд. этнографии», т. XLIV). В обоих выпусках продолжающаяся пагинация и нумерация сказок.
- Смирнов, 1920 — Вас. Смирнов. Народные похороны и причитания в Костромском крае. — «Второй этнографический сборник». Кострома, 1920 (=«Труды Костромского научного об-ва по изучению местного края», вып. XV).

- Смирнов, 1922 — М. И. Смирнов. Этнографическ[ие] материалы по Пере-
славль-Залесскому уезду Владимирской губернии. Свадебные обряды
и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки. М., 1922
(= «Агрономическая служба Северных ж. д. Отчеты по обследованию
придорожных районов Северных ж. д.», под общей ред. А. А. Ярилова,
вып. 14. Этнографическая экспедиция Агрономической службы Север-
ных ж. д. под руководством Н. А. Янчука).
- Смирнов, 1927 — Вас. Смирнов. Народные гаданья Костромского края
(очерк и тексты). — «Четвертый этнографический сборник». Кострома,
1927 (= «Труды Костромского научного об-ва по изучению местного
края», вып. XLII).
- М. Смирнов, 1927 — М. И. Смирнов. Культ и крестьянское хозяйство в
Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям. —
«Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного
музея», вып. I (Старый быт и хозяйство Переславской деревни). Пере-
славль-Залесский, 1927.
- Смирнова, 1975 — Э. С. Смирнова. Икона Николы 1294 года мастера
Алексы Петрова. — «Древнерусское искусство. Зарубежные связи». М.,
1975.
- Снегирев, I—IV — И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники и
суеверные обряды, вып. 1—4. М., 1837—1839.
- Снегирев, 1852 — С. [=И. М. Снегирев]. Нечто о русских складчинах и
братчинах, особенно о никольщине и михайловщине. [М. 1852]. Оттиск
из изд.: «Ведомости Московской Городской Полиции», 1852, № 260.
- Соболевский, 1891 — [А. И.] Соболевский. Русские заимствованные слова
[литогографированный курс лекций]. СПб., 1891.
- Соколовы, 1915 — Борис и Юрий Соколовы. Сказки и песни Белозерского
края. М., 1915.
- Сперанский, 1893 — М. Сперанский. О змеевике с семью отроками. —
«Археологические известия и заметки, изд. имп. Московским Археологи-
ческим об-вом», 1893, № 2.
- Срезневский, 1832 — И. И. Срезневский. Словацкие песни. Харьков, 1832.
- СРНГ, I—XIII — Словарь русских народных говоров, вып. I—XIII. М.—Л.,
1965—1976.
- Сумцов, 1891 — Н. Ф. Сумцов. Мышь в народной словесности. — ЭО, кн.
VIII, 1891, № 1.
- Сыхта, I—VI — Bernard Sychta. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury
ludowej, tt. I—VI. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1967—1973.
- Терещенко, I—VII — А. Терещенко. Быт русского народа, чч. I—VII. СПб.,
1848.
- Тихонравов, I—III. — Н. С. Тихонравов. Сочинения, тт. I—III. М., 1898.
- Тихонравов, 1856 — К. Тихонравов. Упраздненный Волосов монастырь. —
«Владимирские губернские ведомости» (часть неофициальная), 1856,
№ 14.
- Токарев, 1957 — С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославян-
ских народов XIX — начала XX в. М.—Л., 1957.
- Толстой, 1966 — И. И. Толстой. Статьи о фольклоре. М.—Л., 1966.
- Топоров, 1961 — В. Н. Топоров. Фрагмент славянской мифологии. — «Крат-
кие сообщения Института славяноведения АН СССР», вып. 30. М., 1961.
- Топоров, 1963 — В. Н. Топоров. Хеттская ^{sa}ŠU.GI и славянская баба-
яга. — «Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР»,
вып. 38, М., 1963.
- Топоров, 1967 — В. Н. Топоров. К реконструкции мифа о мировом яйце
(на материале русских сказок). — «Труды по знаковым системам», III.
Тарту, 1967 (= «Уч. зап. Тартуского гос. университета», вып. 198).
- Топоров, 1969 — В. Н. Топоров. К реконструкции индоевропейского ритуала
и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — «Труды

- по знаковым системам», IV. Тарту, 1969 (=«Уч. зап. Тартуского гос. университета», вып. 236).
- Топоров, 1972 — О происхождении нескольких русских слов (К связям с индо-иранскими источниками). — «Этимология. 1970». М., 1972.
- Топоров, 1975 — В. Н. Топоров. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними мифологическими параллелями. — «Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов». М., 1975.
- Топоров, 1976 — В. Н. Топоров. Pǫθw, Ahi Budhnyā, Bādnyāk и др. — «Этимология. 1974». М., 1976.
- Трубачев, 1959 — О. Н. Трубачев. Следы язычества в славянской лексике. 1. Trizpa. 2. Pěti. 3. Ковь. — «Вопросы славянского языкознания», вып. 4. М., 1959.
- Уоллес, I—II — М. Уоллес. Россия, т. I—II (пер. с англ.). СПб., 1880—1881.
- Успенский, 1969 — Б. А. Успенский. Из истории русских канонических имен (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969.
- Успенский, 1969а — Б. А. Успенский. Влияние языка на религиозное сознание. — «Труды по знаковым системам», IV. Тарту, 1969 (=«Уч. зап. Тартуского гос. университета», вып. 236).
- Успенский, 1976 — Boris Uspensky. The Semiotics of the Russian Icon. Lisse, 1976.
- Устрялов, I—II — [Н. Устрялов]. Сказания современников о Димитрии Самозванце, 44. I—II. Изд. 3-е, испр. СПб., 1859.
- Фасмер, I—IV — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка (пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева), тт. I—IV. М., 1964—1973.
- Федотов, 1935 — Г. Федотов. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935.
- Флетчер, 1905 — [Д.] Флетчер. О государстве русском (пер. с англ. издания 1591 г.). Изд. 2-е. СПб., 1905.
- Флоровский, 1958 — А. В. Флоровский. Чешские струи в истории русского литературного развития. — «Славянская филология», III, М., 1958.
- Харузин, 1889 — Н. Харузин. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М., 1889 (то же в изд.: «Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», т. LXI. Труды Этнографического отд., кн. I (Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. I). М., 1889).
- Харузина, 1906 — В. Харузина. К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы. — ЭО, кн. LXX—LXXI, 1906, № 3—4 (выход в свет — 1907 г.).
- Худяков, 1863 — И. А. Худяков. Материалы для изучения народной словесности. СПб., 1863.
- Цейтлин, 1912 — Г. Цейтлин. Знахарства и поверья в Поморье (Очерк из быта поморов). — «Известия Архангельского об-ва изучения Русского Севера (Журнал жизни Северного Края)», 1912, №№ 1 и 4.
- Чечулин, 1890 — Н. Д. Чечулин. Личные имена в писцовых книгах XVI века, не встречающиеся в православных святцах. СПб, 1890 (оттиск из журнала «Библиограф», VI, 1890, № 7—8).
- Чижевский, 1957 — Dmitrij Tschizewskij. Der Hl. Nikolaus. Recklinghausen, [1957].
- Чичеров, 1957 — В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957 (=«Труды Ин-та этнографии АН СССР», новая серия, т. XL).
- Чубинский, I—VII — П. П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной РГО. Юго-

- Западный отдел, тт. I—VII. СПб., 1872—1878. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, а арабская — выпуск.
- Шахматов, 1911 — А. А. Шахматов. Древние ляхские поселения в России. — «Славянство», 1911, № 4/6.
- Шахматов, 1913 — А. А. Шахматов. К вопросу о польском влиянии на древнерусские говоры. — «Русский фалологический вестник», т. 69, 1913, № 1.
- Шейн, I—III — П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, тт. I—III. СПб., 1887—1902. Первый том данного издания подразделяется на две части (с отдельной пагинацией); при ссылках римская цифра обозначает том, а арабская — соответствующую часть.
- Шейн, 1874 — П. В. Шейн. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. С приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. СПб., 1874.
- Шейн, 1877 — [П.] В. Шейн. Обряд похорон мух и других насекомых. — «Труды Этнографического отд. имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете», кн. IV. Протоколы 13—25 заседаний (14 ноября 1874 — 17 апреля 1877 года) с 12 приложениями. М., 1877 (с. 20—22).
- Шейн, 1898—1900 — П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. 1 и 2. СПб., 1898—1900. Единая пагинация и нумерация текстов в обоих выпусках.
- Шереметева, 1928 — М. Е. Шереметева. Свадьба в Гамаюнице Калужского уезда. Калуга, 1928.
- Шмурло, 1912 — Е. Шмурло. Петр Великий в оценке современников и потомства, вып. I (XVIII век). СПб., 1912.
- Штаубер, 1958 — Jean Stauber. Influences irlandaises dans la christianisation des Slaves polabes et des Polonais. — «Études slaves et Est-Européennes», vol. III, fasc. 3 et 4, 1958/1959.
- Штернберг, 1936 — Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., 1936.
- Якобсон, 1969 — Roman Jakobson. The Slavic God Veles" and his Indo-European Cognates. — «Studi linguistici in onore di Vittore Pisani». Torino, 1969.
- Якушкин, 1859 — Русские народные песни, собранные П. И. Якушкиным. — «Летописи русской литературы и древности», изд. Н. Тихонравовым, кн. 2. М., 1859.
- Яшуржинский, 1898 — Хр. Яшуржинский. Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии. — ЭО, кн. XXXVIII, 1898, № 3.

- АН — Академия наук.
- ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения».
- ЖС — «Живая Старина».
- ИОРЯС — «Известия Отделения русского языка и словесности АН».
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
- РГО — (имп.) Русское Географическое Общество
- Сб. МАЭ — «Сборник Музея Антропологии и Этнографии АН»
- Сб. ОРЯС — «Сборник Отделения русского языка и словесности АН».
- Сб. РЯС — «Сборник по русскому языку и словесности АН».
- ТОДРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН (Пушкинского дома)».
- ЧОИДР — «Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском Университете».
- ЭО — «Этнографическое обозрение».

О ЯЗЫКЕ МУЛЬТИПЛИКАЦИОННЫХ ФИЛЬМОВ

Ю. М. Лотман

В обширной уже литературе по семиотике кино языку мультипликационных фильмов почти не уделяется внимания. Это отчасти объясняется периферийным положением самого мультипликационного фильма в общей системе киноискусства. Такое положение, конечно, не несет в себе ничего закономерного и обязательного и может легко измениться на другом этапе культуры. Развитие телевидения, повышая значение неполнометражных лент, создает, в частности, технические условия для повышения общественного статуса мультипликационных фильмов.

Существенным условием дальнейшего развития мультипликации является осознание специфики ее языка и того факта, что мультипликационный фильм не является разновидностью фотографического кинематографа, а представляет собой вполне самостоятельное искусство со своим художественным языком, во многом противостоящим языку игрового и документального кинематографа. Объединяются эти два кинематографа лишь единством техники проката, подобно тому как аналогичное единство объединяет часто в пределах одних организационных форм оперный и балетный спектакли, несмотря на принципиальное различие их художественных языков. Это административно оправданное организационное единство нельзя путать с художественным единством.

Разница между языком фотографического и мультипликационного кинематографа заключается, в первую очередь, в том, что применение основного принципа: «движущееся изображение» к фотографии и рисунку приводит к диаметрально противоположным результатам. Фотография выступает в нашем культурном сознании как заместитель природы, ей приписывается свойство тождественности объекту (такая оценка определяет не реальные свойства фотографии, а место ее в системе культурных знаков: каждый знает, что в выполненном хорошим живописцем портрете близкого нам лица мы видим более сходства, чем в любой фотографии, но, когда речь идет о документальной точности, при

поймке преступника или в газетном репортаже, мы обращаемся к фотографии). Каждый отдельный фотографический снимок может быть под подозрением относительно точности, но Фотография — синоним самой точности.

Движущаяся фотография естественно продолжает это основное свойство исходного материала. Это приводит к тому, что иллюзия реальности делается одним из ведущих элементов языка фотографического кино: на фоне этой иллюзии особенно значимой делается условность. Монтаж, комбинированные съемки получают контрастное звучание, а весь язык располагается в поле игры между незнаковой реальностью и знаковым ее изображением.

Живопись в паре с фотографией воспринимается как условная (в паре со скульптурой или каким-либо другим искусством она могла бы восприниматься как «иллюзионная» и «естественная», однако, попадая на экран, она получает антитезой фотографию). Насколько движение естественно гармонирует с природой «естественной» фотографии, настолько оно противоречит «искусственному» рисованно-живописному изображению. Для человека, привыкшего к картинам и рисункам, движение их должно казаться столь же противоестественным, как неожиданное движение статуй. Напомним, какое страшное впечатление производит на нас такое движение даже в литературном («Медный всадник», «Венера Ильская») или театральном («Дон Жуан») изображении. Внесение движения не уменьшает, как это было с фотографией, а увеличивает степень условности исходного материала, которым пользуется мультипликация как искусство.

Свойство материала никогда не накладывает на искусство фатальных ограничений, но, тем не менее, оказывает влияние на природу его языка. Никто знакомый с историей искусства не возьмется предсказывать, как трансформируется исходный художественный язык в руках большого художника. Это не мешает пытаться определить некоторые его базовые свойства.

Исходное свойство языка мультипликации состоит в том, что он оперирует знаками знаков: то, что проплывает перед зрителем на экране, представляет собой изображение изображения. При этом, если движение удваивает иллюзионность фотографии, то оно же удваивает условность рисованного кадра. Характерно, что мультипликационный фильм, как правило, ориентируется на рисунок с отчетливо выраженной спецификой языка: на карикатуру, детский рисунок, фреску. Таким образом, зрителю предлагается не какой-то образ внешнего мира, а образ внешнего мира на языке, например, детского рисунка в переводе на язык мультипликации. Стремление сохранить осязтимой художественную природу рисунка, не сгладить ее в угоду поэтике фотографического кинематографа, а подчеркнуть проявляется, например, в таких лентах, как «Охотник» Рейна Раамата (Таллинфильм), где

не только имитируется тип детского рисунка, но и вводится прерывность: от одного неподвижного кадра к другому переход совершается с помощью скачка, имитирующего мелькание перед зрителем листов с рисунками. Специфика рисунка тем или иным образом подчеркивается почти во всех рисованных лентах (ср. специфику карикатуры в «Острове» и иллюстрации к детской книжке в «Винни-Пухе» Е. Хитрука, фрески и миниатюры в «Битве при Керженце» И. Иванова-Вано и Ю. Нордштейна¹; исключительный интерес представляет в этом отношении «Стеклянная арфа», сказка, в которой весь рисованный сюжет построен на известных образах мировой живописи: страшный мир стяжения и рабства в начале ленты раскрыт цепью движущихся образов из картин Сальвадора Дали, Босха и др., но, преобразенный чудесным образом, он раскрывает в каждом человеке скрытого в нем персонажа с полотен мастеров Ренессанса). Указанная тенденция подтверждается и опытом использования кукол для мультипликационного фильма. Перенесение куклы на экран существенным образом сдвигает ее природу по отношению к семиотике кукольного театра. В кукольном театре «кукольность» составляет нейтральный фон (естественно, что в кукольном театре действуют куклы!), на котором выступает сходство куклы и человека. В кинематографе кукла замещает живого актера. На первый план выдвигается ее «кукольность».

Такая природа языка мультипликации делает этот вид кинематографа исключительно приспособленным для передачи разных оттенков иронии и создания игрового текста. Не случайно одним из жанров, в котором рисованную и кукольную ленту ожидали наибольшие успехи, была сказка для взрослых. Представление о том, что мультипликационное кино жанрово закреплено за зрителем детского возраста, ошибочно в такой же мере, в какой то, что сказки Андерсена считаются детскими книгами, а театр Шварца — детским театром. Попытки людей, не понимающих природы и специфики языка мультипликационного фильма, подчинить его нормам языка фотографического кино, как, якобы, более «реалистического» и серьезного, основаны на недоразумении и к положительным результатам привести не могут. Язык любого искусства сам по себе не подлежит оценке. Невозможно сказать, что язык драмы «лучше», чем язык оперы или балета. Каждый из них имеет свою специфику, влияющую на место, которое занимает данное искусство в иерархии ценностей культуры той или иной эпохи. Однако место это подвижно, положение каждого искусства так же подвержено изменениям в общем культурном контексте, как и характеристики его языка. А для того, чтобы

¹ Интересно, что в кадрах этого фильма имитируются не только тип рисунка древнерусской фрески и иконы, но и их привычный нам нынешний вид: имитируются трещины краски!

отвести упрек в несерьезности, достаточно напомнить, что в рамках иронического повествования были созданы такие значительные памятники мирового искусства, как «Дон-Жуан» Байрона, «Руслан и Людмила», «Евгений Онегин» и «Домик в Коломне» Пушкина, сказки Гофмана, оперы Стравинского и многое другое.

Дальнейший путь мультипликации к утверждению ее в качестве самостоятельного искусства лежит не в стирании особенностей ее языка, а в осознании и развитии их. Одним из таких путей, как кажется, может быть созвучное художественному мышлению XX века соединение в одном художественном целом разных типов художественного языка и разной меры условности. Так, например, когда мы видим в фильме Е. Туганова (текст Ю. Пеэгеля) «Кровавый Джон» (Таллинфильм) соединение трехмерного кукольного пиратского корабля с двухмерной старинной географической картой, по которой он плывет, мы испытываем резкое двойное обострение чувства знаковости и цитатности экранного образа, что создает исключительный по силе иронический эффект.

Однако, наверное, возможны и более резкие совмещения. Значительные художественные возможности таятся в совмещении фотографического и мультипликационного мира, однако, именно при условии, что каждый будет выступать в своей специфике. Сопряжение различных художественных языков (как, например, в «Записках кота Мура» Гофмана или в произведениях Брехта или Шоу) позволит расширить смысловую гамму иронического повествования от легкой комедийности до иронии грустной, трагической или даже мелодраматической.

Сказанное отнюдь не ограничивает возможностей мультипликационного кино одним лишь ироническим повествованием. Современное искусство с его разнообразными «текстами о текстах» и тенденцией к удвоению семиотических систем открывает перед мультипликацией широкий круг тем, лежащих на основных путях художественных поисков времени.

Теория не должна предугадывать границы для будущего художественного творчества — она может лишь указывать ему на возможные пути. Киномультипликация — искусство исторически молодое, и путей перед ним много.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Ю. М. Лотман. Феномен культуры | 3 |
| Ю. М. Лотман. Динамическая модель семиотической системы | 18 |
| Б. М. Гаспаров. Система языковых ареалов и ее значение для типологии культуры | 34 |
| Т. В. Цивьян. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) | 65 |
| Б. А. Успенский. Культ Никола на Руси в историко-культурном освещении (Специфика восприятия и трансформация исходного образа) | 86 |
| ✓ Ю. М. Лотман. О языке мультипликационных фильмов | 141 |

SISUKORD

| | |
|--|-----|
| J. Lotman. Kultuuri fenomen | 3 |
| J. Lotman. Semiootilise süsteemi dünaamiline mudel | 18 |
| B. Gasparov. Keelereaalide süsteem ja selle tähtsus kultuuritüpoloogiale | 34 |
| T. Tsivjan. Kodu folkloori maailmamudelis (balkani rahvaste mõistatuste ainetel) | 65 |
| B. Uspenski. Kultuurilooline ülevaade Nikóla kultusest Venemaal (retseptiooni eripära ja algkuju transformatsioon) | 86 |
| J. Lotman. Multifilmide keelest | 141 |

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Ju. Lotman. The phenomenon of culture | 3 |
| Ju. Lotman. A dynamic model of the semiotic system | 18 |
| B. Gasparov. The system of language areas and its importance in the typology of culture | 34 |
| T. Civian. The concept of "home" in the folklore world model (as reflected in the riddles of the Balkan peoples) | 65 |
| B. Uspensky. The cult of Nicola in the history of Russian culture (specificity of reception and transformations of the original image) | 86 |
| Ju. Lotman. The language of animated cartoons | 141 |

Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 463. СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ. Труды по знаковым системам X. На русском языке. Тартуский государственный университет. ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 18. Ответственный редактор А. Мальц. Корректор Н. Чикалова. Сдано в набор 12. 01. 1978. Подписано к печати 29. 06. 1978. Бумага печатная № 2 60×90 1/16. Печ. листов 9,25 + 2 вклейки. Учетно-издат. листов 10,6. Тираж 1000. МВ-05013. Заказ № 143. Типография им. Х. Хейдеманна, ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 17/19. III

Цена 1 руб. 60 коп.

Цена 1 руб. 60 коп.